

**МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА**

Кваліфікаційна наукова праця
на правах рукопису

ДОБРОВОЛЬСЬКА КАТЕРИНА ВАДИМІВНА

УДК 2-43+141.72

ДИСЕРТАЦІЯ

**«СУЧАСНІ ФЕМІНІСТИЧНІ КОНЦЕПЦІЇ У ХРИСТІЯНСТВІ:
РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ АНАЛІЗ»**

Спеціальність – 031 Релігієзнавство
Галузь знань – 03 Гуманітарні науки

Подається на здобуття наукового ступеня доктора філософії.

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело. _____ К.В. Добровольська

Науковий керівник:
Харьковченко Євген Анатолійович
доктор філософських наук, професор

Київ – 2025

АНОТАЦІЯ

Добровольська К.В. Сучасні феміністичні концепції у християнстві: релігієзнавчий аналіз – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософії у галузі знань 03 Гуманітарні науки за спеціальністю 031 Релігієзнавство. – Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Міністерство освіти і науки України. – Київ, 2025.

Дана дисертація присвячена комплексному релігієзнавчому аналізу сучасних феміністичних концепцій у християнстві. Актуальність цього дослідження обумовлена змінами в суспільстві та активізації ролі жінок у релігійних традиціях, що зумовлено значним впливом феміністичних ідей та рухів. Особлива увага у дослідженні приділена впливу феміністичної теології на трансформацію гендерних відносин у християнстві, а також внеску феміністичних дослідників у зміну підходів до інтерпретації християнських релігійних текстів, духовності та ролі жінки у релігійному житті.

У дисертації зроблено акцент на взаємодії між феміністичними ідеями та традиційними християнськими вченнями, що відкриває нові горизонти для дослідження релігії з позицій гендерної рівності та інклюзивності у площині релігієзнавства. У ході роботи було розглянуто різні напрями сучасної феміністичної теології, зокрема радикальні та інклюзивні підходи, а також питання жіночого священства та участі жінок у церковних ієрархіях.

У дослідженні було проведено релігієзнавчий аналіз сучасних феміністичних концепцій, що охоплює широкий спектр теологічних і соціальних контекстів, починаючи з біблійних текстів й завершуючи сучасною феміністичною теологією. Запропоновано детальний аналіз впливу феміністичної теології на переосмислення ролі жінок у християнських традиціях, зокрема через критичний розгляд патріархальних конструкцій у релігійних текстах та практиках.

Також у дисертації уточнено розуміння впливу феміністичних концепцій на соціально-релігійне життя, зокрема їхню роль у зміні статусу жінок у християнських громадах та церковних інституціях. Також визначено підходи до застосування феміністичної теології для переосмислення біблійних текстів й релігійної традиції, з акцентом на гендерну рівність та інклюзивність у церковних структурах. Окрім того, уточнено методологічні основи міждисциплінарного підходу для дослідження релігійних концепцій, що поєднує теологічні, соціологічні та антропологічні аспекти аналізу розглянутої проблематики.

Особлива увага у дослідженні приділена проблемі біблійної герменевтики. А також обґрунтовується думка, що основна ідея феміністичної інтерпретації полягає в тому, що біблійні тексти можна трактувати не лише через призму чоловічого досвіду, але й з огляду на жіночі перспективи. Це дає змогу виявити нові можливості для розширення прав й свобод жінок у релігійному контексті.

Разом з цим, розглядаються методи феміністичної інтерпретації біблійних текстів, а також найбільш яскраві феміністичні біблійні інтерпретатори, як от Тілштейт, Рютер, Сакенфельд та Трайбл. Саме розгляд різних феміністичних підходів дав можливість відкрити нові перспективи для аналізу текстів, дозволяючи зосередитись на наративних елементах, таких як: темп, сюжет та характеристика тексту. Останній аспект є особливо важливим для привернення уваги до жіночих персонажів, їх перевідкриттю та переосмисленню у межах християнської традиції.

Також у дисертації відзначається, що висновки дослідження можуть стати основою для подальших наукових розробок у галузі гендерних і релігійних студій. Це, своєю чергою, може посприяти зменшенню міжконфесійних та соціальних непорозумінь й бути корисними для розробки курсів з історії гендерних та жіночих досліджень, а також релігійної антропології. Завдяки аналізу літератури та актуальних феміністичних досліджень, робота вносить свій вклад у науковий дискурс про гендер і релігію. Дослідження демонструє,

як феміністичні концепції змінюють підходи до інтерпретації релігійних текстів, переосмислюють феномен духовності та чинну ієрархію церковних структур, відкриваючи нові перспективи для богословів та релігійних практиків у сучасності.

Таким чином, у дисертації представлений комплексний релігієзнавчий аналіз сучасних феміністичних концепцій у християнстві, що раніше не були цілісно та систематично досліджені в українському науковому дискурсі. Разом з цим, було проведено детальний теоретичний аналіз впливу феміністичної теології на трансформацію гендерних відносин у християнстві.

Результати дослідження можуть бути використані в освітній і науково-дослідній діяльності, зокрема при розробці навчальних програм із феміністичної теології та гендерних студій у релігієзнавстві. Це дослідження також актуальне для організацій, які займаються соціально-культурними та релігійними питаннями, зокрема в контексті міжконфесійного діалогу та боротьби за гендерну рівність.

Дана робота структурована за тематичними блоками.

У першому розділі визначається теоретико-методологічна основа дослідження, аналізується стан наукового опрацювання проблеми, а також здійснюється огляд та класифікація літературних джерел. У розділі показано, сучасні феміністичні концепції в християнстві відкривають нові перспективи для переосмислення ролі жінок у релігійному житті, пропонуючи гендерно справедливі підходи до теології та духовності.

У другому розділі розглянуто, що основні уявлення про жінку, представлені в релігійних текстах, мають амбівалентний характер. Зокрема, визначено кілька найбільш поширених моделей сприйняття жінки в християнському релігійному контексті, що склалися на основі Біблії. Доводиться, що жіноча проблематика у Біблії є складною темою, яка об'єднує патріархальні уявлення та відкриває можливості для їх переосмислення через сучасну теологію та феміністичну думку.

У третьому розділі розглядається те, що таке феміністична теологія. Зокрема, яким чином вона ставить під сумнів традиційні патріархальні структури влади в церкві, наголошуючи на необхідності інклюзивності та рівноправності в релігійних організаціях. Також показано, що феміністична теологія це рух, який має на меті перетворити церкву на простір, де визнається значущість жіночого досвіду і де жінки можуть активно брати участь у релігійному житті, не підпорядковуючись патріархальним традиціям.

Ключові слова: християнство, Біблія, гендер, фемінізм, фемінність, роль жінки в релігії, феміністична теологія, релігійний фемінізм, гендерна рівність, патріархальні структури, інклюзія в релігії, біблійна герменевтика, жіночі дослідження, міждисциплінарний аналіз, антропологія.

ABSTRACT

Dobrovolska K.V. Modern Feminist Concepts in Christianity: A Religious Studies Analysis – A qualifying academic work as a manuscript.

A dissertation for the degree of Doctor of Philosophy in the field of Humanities (03), specializing in Religious Studies (031). – Taras Shevchenko National University of Kyiv, Ministry of Education and Science of Ukraine. – Kyiv, 2025.

This dissertation is dedicated to a comprehensive religious studies analysis of modern feminist concepts in Christianity. The relevance of this research is determined by societal changes and the increasing role of women in religious traditions, influenced by feminist ideas and movements. Special attention is given to the impact of feminist theology on the transformation of gender relations in Christianity, as well as the contributions of feminist scholars to the reinterpretation of Christian religious texts, spirituality, and the role of women in religious life.

The dissertation focuses on the interaction between feminist ideas and traditional Christian teachings, opening new avenues for studying religion from the perspectives of gender equality and inclusivity within religious studies. Various branches of modern feminist theology are examined, including radical and inclusive approaches, as well as issues related to women's ordination and their participation in church hierarchies.

The research provides a religious studies analysis of contemporary feminist concepts, covering a broad spectrum of theological and social contexts, from biblical texts to modern feminist theology. A detailed examination of the influence of feminist theology on the reinterpretation of women's roles in Christian traditions is presented, particularly through a critical analysis of patriarchal structures in religious texts and practices.

Additionally, the dissertation clarifies the impact of feminist concepts on socio-religious life, specifically their role in changing the status of women in Christian communities and ecclesiastical institutions. It also identifies approaches to

applying feminist theology in reinterpreting biblical texts and religious traditions, emphasizing gender equality and inclusivity in church structures. Furthermore, the methodological foundations of an interdisciplinary approach for studying religious concepts are elaborated, integrating theological, sociological, and anthropological aspects.

Special attention is given to the issue of biblical hermeneutics. The research substantiates the idea that the core principle of feminist interpretation is that biblical texts can be understood not only through a male perspective but also by incorporating female viewpoints. This approach allows for uncovering new opportunities to expand women's rights and freedoms within a religious context.

The dissertation also explores methods of feminist biblical interpretation and highlights prominent feminist biblical scholars, such as Tilthwaite, Reuther, Sakenfeld, and Tribble. Examining various feminist approaches has enabled new perspectives for text analysis, focusing on narrative elements such as pace, plot, and characterization. The latter aspect is particularly important for drawing attention to female characters, their rediscovery, and reinterpretation within the Christian tradition.

The research findings can serve as a foundation for further academic developments in gender and religious studies. This, in turn, may contribute to reducing interfaith and social misunderstandings and be useful for designing courses on the history of gender and women's studies, as well as religious anthropology. Through literature analysis and current feminist studies, this work contributes to the academic discourse on gender and religion.

The study demonstrates how feminist concepts reshape approaches to interpreting religious texts, rethinking spirituality, and revising the existing hierarchy of church structures, opening new perspectives for theologians and religious practitioners in the modern era.

Thus, this dissertation presents a comprehensive religious studies analysis of modern feminist concepts in Christianity, which had not previously been

systematically explored in Ukrainian academic discourse. Additionally, a detailed theoretical analysis of the impact of feminist theology on the transformation of gender relations in Christianity has been conducted.

The research findings can be applied in educational and scientific activities, particularly in developing curricula on feminist theology and gender studies in religious studies. This research is also relevant for organizations involved in socio-cultural and religious issues, particularly in the context of interfaith dialogue and the struggle for gender equality.

The structure of the dissertation is divided into thematic sections:

The first chapter defines the theoretical and methodological foundations of the research, analyzes the state of scientific study of the issue, and provides an overview and classification of literary sources. It demonstrates how modern feminist concepts in Christianity open new perspectives for reinterpreting women's roles in religious life, offering gender-just approaches to theology and spirituality.

The second chapter examines the ambivalent nature of representations of women in religious texts. Several predominant models of female perception in the Christian religious context, based on the Bible, are identified. It is argued that the issue of women in the Bible is complex, combining patriarchal views while also providing opportunities for their reinterpretation through contemporary theology and feminist thought.

The third chapter explores feminist theology, particularly how it challenges traditional patriarchal power structures in the church, emphasizing the need for inclusivity and equality in religious organizations. It also illustrates how feminist theology seeks to transform the church into a space where women's experiences are recognized and where they can actively participate in religious life without being subordinated to patriarchal traditions.

Keywords: christianity, Bible, gender, feminism, femininity, the role of women in religion, feminist theology, religious feminism, gender equality, patriarchal

structures, inclusivity in religion, biblical hermeneutics, women's studies, interdisciplinary analysis, anthropology.

СПИСОК ПУБЛІКАЦІЙ ЗДОБУВАЧА ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Праці, в яких опубліковані основні наукові результати дисертації:

1. Добровольська, К. В., & Рома, А. І. (2023). Становище жінки в Давньому Римі: трансформації від язичництва до християнства. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*, 22(2), 12-15.

URL: <https://sophia.knu.ua/index.php/sophia/article/view/198>

DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2023.22.3>

2. Dobrovolska, K. (2023). Analysis of the development of feminist theology in Christianity. *Sophia. Human and Religious Studies Bulletin*, 21(1), 20-21.

URL: <https://sophia.knu.ua/index.php/sophia/article/view/178>

DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2023.21.5>

3. Kozar, K. B. (2022). (Dobrovolska) Misogyny and apology of the feminine in the biblical christian tradition. *Sophia. Human and Religious Studies Bulletin*, 20(2), 25-27.

URL: <https://sophia.knu.ua/index.php/sophia/article/view/162>

DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2022.20.5>

4. Козар, К. В. (2022). (Добровольська). Концепт ролі чернецтва в сучасному світі за Його Всесвятістю Патріархом Варфоломієм I. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*, 19(1), 23-26.

URL: <https://sophia.knu.ua/index.php/sophia/article/view/148>

DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2022.19.5>

5. Kozar, K. (2021). (Dobrovolska). Biblical women's images as socio-cultural models of behavior in the Western European Middle Ages. *Sophia. Human and Religious Studies Bulletin*, 18(2), 21-25.

URL: <https://sophia.knu.ua/index.php/sophia/article/view/127>

DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2021.18>

Праці, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації:

6. Dobrovolska, K. (2024). Feminist interpretations of biblical texts, Дні науки філософського факультету – 2024: матеріали доповідей та виступів. Київ: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», с. 439–441.

URL: <https://daysofscience-knu.net.ua/index.php/conference/issue/view/11>

7. Dobrovolska, K. (2023). Elizabeth Schüssler Fiorenza: The main points, Дні науки філософського факультету – 2023: матеріали доповідей та виступів. Київ: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», с. 398–400.

URL: <https://daysofscience-knu.net.ua/index.php/conference/issue/view/12>

8. Добровольська, К. (2023). Перспективи розвитку жіночих релігієзнавчих студій в Україні, Міжнародна наукова конференція, ІХ Танчерівські читання, 30 жовтня 2023 року, м. Київ. СОФІЯ. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник, 22(2), с. 106.

URL: <https://sophia.knu.ua/index.php/sophia/issue/view/13/14>

9. Dobrovolska, K. (2022). Religious peasebuilding: The role of women, Міжнародна наукова конференція, VIII Танчерівські читання, 31 жовтня 2022 року, м. Київ. Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник, 21(1), с. 102–103.

URL: <https://sophia.knu.ua/index.php/sophia/issue/view/12/13>

10. Kozar, K. (2022). (Dobrovolska). Solidarity, fairness and social changes as the main goals of feminist theology, Дні науки філософського факультету – 2022: матеріали доповідей та виступів. Київ: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», с. 287–292.

URL: <https://daysofscience-knu.net.ua/index.php/conference/issue/view/11/78>

11. Kozar, K. (2021). (Dobrovolska). Feminist theology as critique and renewal of Christian theology, Дні науки філософського факультету – 2021:

матеріали доповідей та виступів. Київ: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», с. 259–261.

URL: <https://daysofscience-knu.net.ua/index.php/conference/issue/view/10/77>

12. Козар, К. В. (2020). (Добровольська). Вплив віртуалізації релігії на релігійну безпеку в Україні, Міжнародна наукова конференція, VI Танчерівські читання, 27 жовтня 2020 року, м. Київ. СОФІЯ. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник, 16(2), с. 74–75.

URL: <https://sophia.knu.ua/index.php/sophia/issue/view/7/7>

ЗМІСТ

ВСТУП.....	14
РОЗДІЛ I. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ СУЧАСНИХ ФЕМІНІСТИЧНИХ СТУДІЙ У ХРИСТІЯНСТВІ.....	22
1.1. Джерельна база.....	22
1.2. Методологічна стратегія і понятійно-категоріальний апарат.....	45
<i>Висновки до першого розділу.....</i>	<i>72</i>
РОЗДІЛ II. ЕКСПЛІКАЦІЯ «ЖІНОЧОГО» У ХРИСТІЯНСТВІ: ВІД БІБЛІЙНИХ ТЕКСТІВ ДО ПОЯВИ ФЕМІНІСТИЧНОЇ ТЕОЛОГІЇ.....	74
2.1. Особливості жіночих образів у Біблії: від Єви до Діви Марії.....	74
2.2. Експлікація «фемінності» у християнській традиції: історико-релігієзнавчий аналіз.....	96
<i>Висновки до другого розділу.....</i>	<i>117</i>
РОЗДІЛ III. СУЧАСНІ ТЕОЛОГІЧНІ КОНЦЕПЦІЇ ОСМИСЛЕННЯ ЖІНКИ У СВІТІ: ХРИСТІЯНСЬКИЙ ВИМІР.....	120
3.1. Соціально-церковна інтерпретація ролі жінки: ключові ідеї осмислення в сучасній феміністичній теології.....	120
3.2. Екзегетична експлікація «фемінного»: специфіка біблійної «жіночої герменевтики».....	150
<i>Висновки до третього розділу.....</i>	<i>176</i>
ВИСНОВКИ.....	178
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	185

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. У сучасності жінки прагнуть віднайти власну ідентичність, яка більше не може бути обмежена нормами і правилами андроцентричної культури та релігії. Простежується посилення ролі жінок у релігійних громадах, актуалізується тенденція до створення нових богословських концепцій, де уможлиблюється жіноча церковна діяльність, жіноче священство. Однією з таких кардинальних змін стала поява нових релігійно-культурних концепцій – феміністської теології та релігійного фемінізму. У контексті активізації екуменічного діалогу між християнами різних конфесій виникає об'єктивна необхідність в адекватному науковому висвітленні наявних феміністських концепцій у християнстві через значний вплив релігії на широкий пласт суспільних відносин між різними культурами та національностями. Цей феномен чітко відображає актуальні вектори соціальних змін, адже становлення гендерної рівності, зокрема і у сфері релігії, є однією з найбільш основних та значущих тенденцій загальнолюдського розвитку.

Водночас розвиток різноманітних жіночих рухів, особливо феміністського спрямування, посприяв зверненню дослідників-релігієзнавців до вивчення цих концепцій у християнстві. Адже гендерний вимір християнських конфесій розкриває всю глибину ставлення релігії до конституювання соціальної сутності та ролей як чоловіків, так і жінок. Релігійний компонент гендерних досліджень виражає себе у комплексному аналізі релігійних звичаїв, норм і правил та, крім того, дає інноваційний, альтернативний погляд на прочитання релігійних образів та обрядів. Саме в цьому вбачається підвищений інтерес до жіночої проблематики в релігії, актуалізується поява вітчизняних гендерних та жіночих студій в релігієзнавстві.

У той самий час процеси секуляризації в українському суспільстві сприяють виникненню напруги між ортодоксальними прихильниками традицій, зокрема й патріархальними, та реформаторами, які хочуть якісно вплинути на

релігійні інститути та жіноче питання всередині них, й новаторами, що хочуть змінити саму суть релігії.

Складається наступна ситуація: гендерна проблематика у релігії поки не отримала належної уваги в українському релігієзнавчому дискурсі. Однак, саме розкриття феміністичних концепцій дає можливість не лише здійснювати критичний аналіз наявної парадигми християнства, але й зменшувати соціальну напругу у суспільстві через висвітлення жіночої проблематики в релігії, що розширюватиме дослідницьке поле релігієзнавства.

Відповідно ця дисертаційна робота має на меті дослідити сутнісні особливості сучасних феміністичних концепцій у християнстві завдяки комплексному релігієзнавчому аналізу. Тому пропонується дослідження заглиблюється в еволюцію ролі жінок у християнських традиціях і досліджує, як феміністичні погляди вплинули і кинули виклик інтерпретації релігійних текстів, структурі релігійних інституцій та загальному розумінню Бога та духовності. Вивчаючи ключові феміністичні теми у релігії, як-от гендерна рівність, жіночі свячення, феміністична інтерпретація Біблії та інклюзивна мова, це дослідження робить свій внесок у новітній дискурс про гендер, жінку та релігію, підкреслюючи потенціал взаємного збагачення між феміністичною думкою та християнським богослов'ям не лише у царині релігії, але й у сфері суспільних та культурних відносин.

Отже, запропоноване дослідження прагне проаналізувати та показати різноманітні аспекти сучасних феміністичних концепцій у християнстві, та пропонує нові, альтернативні погляди на соціальну роль жінки у суспільстві та релігії.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертація виконана відповідно до Комплексної наукової програми Київського національного університету імені Тараса Шевченка «Модернізація суспільного розвитку України в умовах світових процесів глобалізації», теми науково дослідної роботи кафедри релігієзнавства «Основні тенденції світового та

вітчизняного релігієзнавства в контексті глобалізаційних викликів» (20КФ041 03).

Об'єкт дослідження – сучасні християнські феміністичні концепції.

Предмет дослідження – концептуалізація феміністської експлікації жінки та її статусу у християнстві.

Мета дослідження полягає у комплексному і систематичному релігієзнавчому висвітленні сучасних феміністичних концепцій у християнстві, розкриттю джерел їх виникнення та аналізу ключових тенденцій в сучасному теологічному дискурсі навколо феномену «жінки».

Завдання дослідження:

- 1) розглянути гендерні дослідження як новий методологічний підхід в релігієзнавстві;
- 2) проаналізувати причини появи та тенденції у розвитку феміністичних концепцій у християнстві;
- 3) дослідити вияви жіночої соціально-релігійної активності з позицій феміністичних концепцій;
- 4) проаналізувати тенденції розвитку феміністичних концепцій у християнстві;
- 5) розкрити сутність феміністської теології.

Таким чином, важливо показати, що сучасні феміністичні концепції у християнстві свідчать про активні зміни, що відбуваються не лише у суспільстві, але й у релігійній свідомості та діяльності різних напрямків цієї релігії. Також виникає необхідність розкрити й обґрунтувати, що сучасна трансформація і переосмислення ролі жінки в православ'ї, католицизмі та протестантизмі призводить до появи нових релігійних феноменів та концептів.

Методологія дослідження. Ґрунтовне та систематичне дослідження сучасних феміністських концепцій у християнській традиції та їх релігієзнавчий аналіз потребує застосування цілого комплексу методів: як загальнонаукових, так і спеціальних.

Методологічною основою дисертації є принципи об'єктивності, світоглядного плюралізму, позаконфесійності й історизму, системності, розвитку та взаємозв'язку, цілісності аналізу розуміння нових сучасних феміністичних концепцій у християнській традиції.

Серед загальнонаукових методів, варто відзначити наступні: аналіз, синтез, дедукція, індукція, узагальнення тощо. Застосування тих чи інших вищезазначених методів відбувається у процесі написання цієї дисертаційної праці. З урахуванням специфіки теми застосовується методологія гендерних досліджень, метод соціального конструкціонізму та метод деконструкції Ж. Дерріди, що активно використовується представницями феміністської теології для розгляду релігійних дискурсів. Так, зокрема використання генетичного методу є необхідним, адже вбачається важливим дослідження теоретичних основ і джерел формування сучасних феміністських концепцій у християнстві.

У свою чергу застосування діалектичного методу можна віднайти у взаємозалежності в тих чи інших аспектах експлікації жіночого у християнстві та їх трансформації. Цей метод розкриває механізми специфіки та особливостей формування феміністських концепцій у досліджуваній релігійній традиції.

Герменевтичний метод забезпечує експлікацію жіночого образу з точки зору вираження і передачі смислових структур в релігії.

Метод узагальнення полягає у встановленні загальних властивостей і відносин предметів та явищ, визначенні загального поняття (в нашому випадку – релігійний фемінізм), в якому показані суттєві, основні ознаки предметів або явищ певного класу. У роботі використовувався також системний підхід, який дозволяє розглядати проблему жіночої ідентичності у всій різноманітності її аспектів.

Системний підхід є сукупністю методів та засобів, які дозволяють дослідити структуру та функції об'єктів, явищ або процесів, розглядаючи їх з

усіма складними міжелементними взаємозв'язками, взаємовпливом елементів на систему та системи на її структурні елементи.

Відповідно до цього, релігійний фемінізм та феміністська теологія розглядаються як певна система, якій притаманна цілісність, ієрархічність, множинність, системність, структуризація, що дозволяє розкрити багатозначність та суперечливість тих чи інших аспектів предмету дослідження.

Кожна з сучасних наукових галузей соціогуманітарного знання розуміє феномен фемінізму відповідно до власного дослідницького інструментарію та методології. Евристичні ресурси міждисциплінарного підходу дають змогу розширити дослідницький потенціал методологією та методами пізнання суміжних наук. Саме завдяки цьому і обґрунтовується міждисциплінарний характер дослідження.

Наукова новизна одержаних результатів полягає у комплексному релігієзнавчому аналізі сучасних феміністичних концепцій у християнстві, що раніше не було предметом систематичного дослідження в українському науковому дискурсі. Авторка вперше у українському релігієзнавстві здійснила глибоке теоретичне осмислення і вивчення впливу феміністичного богослов'я на трансформацію гендерних відносин у християнських конфесіях, а також внесок релігійного фемінізму у зміну підходів до інтерпретації релігійних текстів, духовності та ролі жінки в релігійному житті. Новизна дослідження полягає також у застосуванні міждисциплінарного підходу, що дозволяє поєднати методи академічного релігієзнавства, гендерних студій та філософської антропології для всебічного аналізу феміністичних концепцій у християнстві.

Уперше:

- здійснено комплексний релігієзнавчий аналіз сучасних феміністичних концепцій у християнстві, що охоплює широкий спектр теологічних і соціальних контекстів, від біблійних текстів до сучасної феміністичної теології.

- запропоновано детальний аналіз впливу феміністичної теології на переосмислення ролі жінок у християнських традиціях, зокрема через критичну інтерпретацію патріархальних структур у релігійних текстах та практиках.

Уточнено:

- розуміння впливу феміністичних концепцій на соціально-релігійне життя, зокрема їхній вплив на зміну ролей жінок у християнських громадах та церковних інституціях.

- підходи до використання феміністичного богослов'я для переосмислення біблійних текстів і релігійної традиції, особливо у контексті гендерної рівності та інклюзії в церковних структурах.

- методологічні основи міждисциплінарного підходу у дослідженні релігійних концепцій, що дозволяє поєднати теологічні, соціологічні та антропологічні аспекти аналізу.

Набуло подальшого розвитку:

- методологічний підхід до вивчення феміністичних концепцій у християнстві шляхом застосування міждисциплінарного аналізу, який поєднує теологічні, соціологічні, культурні та гендерні дослідження, що дозволяє глибше зрозуміти еволюцію ролі жінок у релігійних традиціях.

- підходи до критичної інтерпретації релігійних текстів, зокрема через уточнення методів феміністичної герменевтики, яка розкриває патріархальні стереотипи та сприяє новому прочитанню біблійних та патристичних джерел.

- концепція впливу феміністичних ідей на сучасну теологію, що дозволило розширити аналіз впливу гендерної рівності на церковні практики та інституції, підкреслюючи потенціал для трансформації християнських догм.

Теоретичне значення дисертації полягає в тому, що її висновки можуть стати основою для подальших вітчизняних досліджень в академічному релігієзнавстві, присвячених гендерним дослідженням. Завдяки комплексному аналізу відповідної літератури, богословських текстів та сучасних

феміністичних досліджень, ця пропонована праця має на меті зробити свій внесок у постійну дискусію про гендер та релігію. Аналізуючи шляхи впливу феміністичних концепцій на християнство, це дослідження дає уявлення про еволюцію розуміння гендерної рівності, інтерпретацію релігійних текстів, переосмислення Бога й духовності, а також трансформацію церковних структур. Висновки цього дослідження пропонують цінні перспективи для богословів, релігійних практиків та осіб, зацікавлених у перетині фемінізму та християнства, сприянні діалогу та розбудові більш інклюзивних та егалітарних релігійних спільнот.

Практичне значення одержаних результатів. Результати дослідження можуть бути впроваджені в освітню та науково-дослідницьку діяльність, зокрема при розробці навчальних програм з феміністичної теології та гендерних або жіночих студій у релігієзнавстві. Дослідження також є актуальним для організацій, що займаються соціально-культурними та релігійними питаннями, особливо у контексті міжконфесійного діалогу та боротьби за гендерну рівність та інклюзивність. Практичні висновки можуть слугувати основою для розробки програм релігійної освіти, що враховують новітні досягнення в галузі феміністичної теології, а також для міждисциплінарних досліджень, що стосуються взаємодії релігії, гендеру та соціальної справедливості. Крім того, ці результати можуть використовуватися при розробці державних стратегій, спрямованих на покращення гендерної рівності та інклюзивності в релігійних та соціальних сферах.

Особистий внесок здобувача. Основні наукові результати дисертаційного дослідження отримані особисто здобувачкою. Авторка здійснила глибокий аналіз джерел, пов'язаних з розвитком феміністичних концепцій у християнстві, що охоплюють біблійні тексти, праці Отців Церкви та сучасні феміністичні теологічні дослідження. Здобувачка особисто розробила концептуальні підходи до аналізу взаємодії християнських традицій і гендерних питань, зокрема в контексті українського релігієзнавства. Значний внесок зроблено в розробку

методологічних основ дослідження, зокрема застосування інтердисциплінарного підходу, що поєднує елементи теології, соціології релігії та гендерних студій.

Основні положення та результати цього дисертаційного дослідження було представлено у межах наукових конференцій, а саме: «Танчерівські читання» (2020-2024), «Дні науки філософського факультету» (2021-2023), які проходили на базі філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка, а також зарубіжних міжнародних конференцій European Association for the Study of Religions (EASR) в м. Піза (Італія, 2021), м. Палермо (Італія, 2024).

Публікації. Основні положення та результати дисертаційного дослідження опубліковано у 12 наукових працях: 5 статей у наукових фахових виданнях України (які входять до переліку МОН України); 7 тез доповідей на науково-практичних конференціях.

Структура та обсяг дисертації. Дисертаційне дослідження складається з анотації (українська та англійська версії), вступу, трьох розділів (6 підрозділів), висновків та списку використаних джерел. Загальний обсяг дисертації становить 211 сторінок. Список використаних джерел складається із 230 джерел.

РОЗДІЛ I. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ВИВЧЕННЯ СУЧАСНИХ ФЕМІНІСТИЧНИХ КОНЦЕПЦІЙ У ХРИСТІЯНСТВІ

1.1. Джерельна база

Однією з ключових складових наукового аналізу є, безперечно, розгляд джерельної бази дослідження, адже від її якості та повноти залежить об'єктивність висновків, можливість глибокого теоретичного осмислення та інтерпретації явищ. У контексті дослідження феміністичних концепцій в християнстві особливо важливо звернути увагу на джерела, що охоплюють різні історичні періоди, теологічні традиції та соціокультурні контексти, в яких ці концепції розвивалися та впливали на суспільні трансформації.

Передусім, звичайно, можемо виділити *корпус біблійних текстів* як основу феміністичної критики. Безумовно, що феміністична критика біблійних текстів зосереджена на переосмисленні традиційних патріархальних інтерпретацій, які протягом століть впливали на релігійний і культурний дискурс. Використання корпусу біблійних текстів як основи для такого переосмислення дає змогу феміністкам висвітлювати аспекти, що стосуються гендерної нерівності, і працювати над відновленням голосу жінок у релігійному контексті (Pharris, 2017, p. 18).

Однією з ключових тем феміністичної критики є переосмислення образів жінок у Біблії. Незважаючи на те, що в багатьох біблійних оповіданнях жінки відіграють центральні ролі, патріархальні традиції часто знижували їх значущість або зображували в негативному світлі. Феміністки звертають увагу на позитивні образи жінок, таких як Дебора, Естер або Рут, які демонструють силу і мудрість, але водночас піддають критичному аналізу традиційні тлумачення негативних або підкорених жіночих образів, наприклад, Єви. Переосмислення цих оповідань з урахуванням історичного та культурного контексту допомагає дослідницям феміністичної критики створити нові інтерпретації, які не обмежуються патріархальними рамками.

Як зауважує Т. Орлова «важливим аспектом є критика патріархальної теології, яка глибоко вкорінена у біблійні тексти та впливає на формування патріархальних суспільних структур. Традиційні уявлення про Бога як чоловіка відображають культурні патріархальні структури, і феміністки прагнуть деконструювати ці образи, пропонуючи нові метафори для божественного, які не обмежуються гендерними стереотипами» (Орлова, 2009, с. 143).

Наприклад, замість виключно чоловічого образу Бога вони звертають увагу на можливість розгляду Бога в жіночих або андрогінних термінах, а також вивчають жіночі аспекти божественної мудрості, як-от Софію. У цьому контексті важливими є напрацювання К. Міхайла, Р. Штайнера, Є. Харьковщенка.

Безумовно, варто підкреслити, що феміністична критика також охоплює мовлення і переклад біблійних текстів. Традиційні переклади часто посилюють патріархальні структури через використання чоловічих займенників і гендерно специфічних форм. Водночас феміністичні дослідниці прагнуть створити нові переклади, що відображають гендерну нейтральність і зберігають багатогранність жіночого досвіду. Крім того, вони аналізують мовленнєві акти в біблійних текстах, щоб дослідити, яким чином висловлювання жінок перекручувалися або замовчувалися в патріархальній традиції. У цьому контексті можемо зауважити дослідження (Dzera, 2021, p. 108).

Крім переосмислення мовних аспектів, феміністки аналізують ключові історичні події, описані в Біблії, через призму соціальної справедливості й гендерної рівності. Важливим прикладом є переосмислення гріхопадіння, де традиційно Єва вважається винуватицею падіння людства. Це тлумачення використовувалося для виправдання гендерної нерівності в релігійних і культурних практиках. Феміністична критика ставить під сумнів це уявлення, підкреслюючи культурний контекст, який призвів до таких інтерпретацій. Також переосмислюється роль жінок у діяльності Ісуса Христа, оскільки їхній внесок часто оминається в традиційних і консервативних тлумаченнях.

Сучасний дослідник А. Гомола підкреслює, що «феміністична критика біблійних текстів також підкреслює важливість соціальної справедливості і прагне до інклюзії жінок у релігійні громади на рівних умовах з чоловіками. У цьому контексті феміністки звертають увагу на питання гендерної рівності як релігійної цінності, наголошуючи на тому, що рівність перед Богом має поширюватися на всі аспекти релігійної і соціальної практики. Це включає не лише переосмислення ролей жінок у релігійних структурах, але й прагнення до справедливості в повсякденному житті» (Gomola, 2010, p. 208).

Таким чином, застосування корпусу біблійних текстів як основи феміністичної критики має на меті деконструювати патріархальні традиції й створити нові інтерпретації, які враховують багатогранність жіночого досвіду та прагнення до гендерної рівності. Це важливий крок у розвитку більш інклюзивної теології, яка визнає і цінує ролі жінок як у біблійних оповіданнях, так і в релігійних практиках.

Другою групою джерел, яка була в центрі уваги – це *твори Отців Церкви*: патристична теологія та міркування про жінок. Значення праць представників східної та західної патристики у формуванні феміністичної теології є надзвичайно важливим, оскільки, зауважує Х. Вуд, «патристична традиція, попри свою патріархальну основу, містить елементи, які можна переосмислити з феміністичних позицій і використовувати для побудови нових теологічних підходів» (Wood, 2016, p. 7). Феміністична теологія, як критична дисципліна, прагне виявити приховані або пригнічені аспекти християнського віровчення та переосмислити їх у світлі сучасних ідей гендерної рівності. Патристичні тексти, особливо з погляду антропології та теології, пропонують широке поле для такого аналізу.

Східна патристика, яка здебільшого ґрунтується на творчості отців Церкви, таких як Григорій Ніський, Іоанн Златоуст та Василій Великий, пропонує важливі концепції щодо природи людини, які феміністична теологія може використовувати. Наприклад, Григорій Ніський у своїх творах наголошує

на духовній рівності чоловіка і жінки як образу і подоби Божої, що дозволяє феміністичній теології стверджувати про фундаментальну рівність статей у божественному задумі.

Хоча в патристичній традиції існують певні твердження, які виправдовують соціальну нерівність, зокрема між чоловіком і жінкою, східна патристика також містить ідеї про спільність і взаємодоповнюваність статей, що є важливими для побудови феміністичних теологічних концепцій. У цьому контексті важливими є напрацювання О. Шаталовича, В. Туренка, Ю. Чорноморця та інших.

Західна ж патристика, представлена такими фігурами як Августин Блаженний, Ієронім, Григорій Великий, має свій вплив на формування феміністичної теології через особливості трактування людської природи та питання спасіння. Адже Августин, як підкреслює С. Пітерсон «попри свої численні проблематичні висловлювання щодо жінок, зробив значний внесок у розуміння душі як безстатевої сутності, що дозволяє феміністичним теологам переосмислювати ідеї про гендер і релігійний досвід.

Августинова концепція первородного гріха також є важливою для феміністичної критики, оскільки традиційно вона тлумачилася так, що жінка (Єва) була відповідальною за падіння людства» (Bavel, 1989, p. 45). Феміністичні теологи часто звертаються до цього питання, щоб піддати сумніву та деконструювати патріархальні інтерпретації гріхопадіння.

Феміністична теологія також використовує ідеї, закладені патристичними авторами щодо соціальних відносин у християнській громаді. Як у східній, так і в західній традиціях християнської думки наголошується на взаємній любові та служінні, що відкриває можливості для переосмислення ролі жінок у церкві. Патристичні автори часто писали про духовний вимір людських взаємин, і ці тексти дозволяють феміністичній теології знаходити підтримку для своїх вимог щодо рівноправної участі жінок у духовному житті церкви.

Крім того, важливою є ідея боговтілення, яка в патристичній традиції розглядається як акт, що стосується всього людства незалежно від статі. Цей аспект богословської науки як христологія є важливим для феміністичних теологів, оскільки «підкреслює рівність усіх людей у процесі спасіння та божественного звершення. Патристичні тексти, що підкреслюють універсальну природу спасіння, дають підстави для феміністичного тлумачення релігійного досвіду, в якому жінки мають повноцінну участь» (Petersen, 2017, p. 195).

Відповідно, ми бачимо, що праці східних та західних отців Церкви мають подвійне значення для феміністичної теології:

- з одного боку, вони закладають фундаментальні антропологічні та теологічні концепції, які можуть бути інтерпретовані як підтримка ідеї гендерної рівності та спільного духовного життя чоловіків і жінок;
- з іншого боку, ці тексти, з огляду на їхні патріархальні аспекти, надають феміністичній теології можливість деконструкції традиційних уявлень і розвитку нових підходів до тлумачення біблійних текстів та християнського віровчення.

У свою чергу, значення *праць представників схоластики* у формуванні феміністичної теології полягає у наданні методологічних інструментів та філософських концепцій, які феміністичні теологи використовують для критичного аналізу та переосмислення традиційних теологічних доктрин. Адже відомо, що схоластика як інтелектуальний рух середньовіччя характеризується «прагненням до систематизації знань, поєднанням віри та розуму, а також детальним дослідженням теологічних і філософських питань. Цей підхід став фундаментом для розвитку різних теологічних напрямів, включаючи феміністичну теологію» (Mayeski, 1998, p. 85).

Одним із ключових аспектів, які феміністична теологія успадкувала від схоластики, є методологія критичного мислення та діалектичного аналізу. Схоласти розробили складні логічні системи аргументації, що дозволяють

детально досліджувати теологічні положення і ставити під сумнів усталені доктрини. Цей інструментарій є цінним для феміністичних теологів, які прагнуть деконструювати патріархальні структури в теології та відкрити простір для альтернативних інтерпретацій, що враховують жіночий досвід.

Тома Аквінський, один із найвпливовіших схоластів, у своїй «Сумі теології» пропонує глибокий аналіз природи Бога, людини та моралі. Хоча його погляди відображають патріархальні цінності свого часу, його вчення про універсальність розуму і потенціал людської душі незалежно від статі дають підстави для феміністичного переосмислення. Аквінат стверджував, що «розум і воля є основними властивостями людської душі, що є спільними для всіх людей. Це дозволяє феміністичним теологам аргументувати на користь рівності чоловіків і жінок у духовному та інтелектуальному вимірах» (Popik, 1978, p. 35).

Слід зауважити, що схоластичний акцент на природному законі та справедливості також має значення для феміністичної теології. Представники цього напрямку середньовічної філософії вважали, що природний закон відображає божественний порядок і що всі люди мають доступ до нього через розум. Феміністичні теологи використовують цю концепцію для підтримки ідеї, що гендерна рівність є частиною божественного задуму і що соціальні структури, які пригнічують жінок, суперечать природному закону.

Відомий західний дослідник Д. де Ружмон зауважує, що «схоластика підкреслювала важливість систематичного вивчення Святого Письма і традиції. Феміністичні теологи перейняли цей підхід для детального аналізу біблійних текстів, прагнучи виявити і виправити гендерні упередження в їхніх інтерпретаціях. Схоластична методика екзегези дозволяє їм переосмислювати тексти так, щоб вони відображали більш інклюзивне розуміння божественного і людського» (Women in the Middle Ages, 2004, p. 679).

Схоластичні дискусії про природу моралі, етики та соціального устрою також надають матеріал для феміністичної критики. Питання про справедливість, добро і спільне благо, які були центральними для схоластичних

дебатів, є важливими і для феміністичної теології, яка зосереджується на соціальній справедливості та подоланні дискримінації. Використовуючи схоластичні аргументи, феміністичні теологи можуть обґрунтувати необхідність реформ у церковних і суспільних структурах для досягнення гендерної рівності.

Як бачимо, праці представників схоластики дійсно мають значний вплив на формування феміністичної теології, надаючи їй методологічні засоби та концептуальні рамки для критичного аналізу та переосмислення традиційної теології. Схоластичний акцент на розумі, логіці та систематизації знань сприяє розвитку феміністичної теології як академічної дисципліни, яка прагне до більш глибокого розуміння божественного і людського через призму гендерної рівності та справедливості.

Окремою важливою групою текстів для представленої дисертації слугували *праці представниць середньовічної філософії* у формуванні феміністичної теології. Доцільність залучення їх доробку полягає в тому, що «ці жінки створювали інтелектуальні та духовні підґрунтя для пізнішого розвитку феміністичних ідей у теології. У середньовічний період жінки-філософи і містички мали обмежені можливості для участі в академічних дискусіях і формальних інституціях, проте їхні роботи вплинули на формування окремих напрямків думки, які надихали пізніших теологів на переосмислення ролі жінок у релігії та суспільстві» (Monagle, 2017, p. 45).

Однією з найбільш відомих середньовічних філософинь є Гільдегарда Бінгенська, чия богословська і містична праця мала значний вплив на розвиток християнської думки. Вона пропонувала власні концепції, що виходили за межі традиційної патріархальної теології, описуючи духовний світ і божественну мудрість у символах, близьких до жіночих образів. Її видіння і писання, як наголошує Д. Ларів, підкреслювали духовну силу жінок і їхню здатність до прямого спілкування з Богом, що кидає виклик традиційним патріархальним уявленням про релігійну ієрархію. Феміністичні теологи використовують її ідеї

для обґрунтування рівноправної участі жінок у духовному житті і створення нових моделей теології, які визнають жіночий досвід як рівноправний з чоловічим (LaRivee, 2021).

Інша важлива постать – Мехтільда Магдебурзька, яка у своїх працях описувала божественну любов у контексті глибокого містичного досвіду. «Її роботи стали основою для пізнішого розвитку теологічних ідей, які підкреслюють важливість індивідуального духовного досвіду і стверджують про прямий доступ кожної людини, незалежно від статі, до божественного. Мехтільда відходить від суворих патріархальних рамок і пропонує інший спосіб розуміння божественної присутності, який є інклюзивним і не залежить від традиційних гендерних ролей» (Newman, 2020, p. 390). Її праці дають підґрунтя для розвитку феміністичної теології, яка визнає і підкреслює цінність жіночого досвіду в релігійному житті.

Жанна д'Арк, хоча її діяльність була переважно політичною і військовою, також має значення для феміністичної теології через її ролі як духовної лідерки. Її пряма взаємодія з Богом через видіння та відмову підкорятися патріархальним обмеженням того часу демонструє жіночий духовний авторитет, який кинув виклик соціальним і релігійним нормам. Її приклад надихає феміністичних теологів на переосмислення ролі жінок як духовних лідерів у християнській традиції і показує, що релігійне лідерство не обмежене чоловіками.

Крім того, Беатріче Портінарі, чиї ідеї отримали поширення через твори Данте Аліг'єрі, також мала вплив на феміністичну теологію. Її роль як духовної наставниці та провідниці Данте в його шляху до спасіння через «Божественну комедію» підкреслює значення жінок як носіїв божественного знання і мудрості. Хоча, як слушно зазначає Т. Бароліні, її образ створений в рамках поетичної традиції, він відображає середньовічні уявлення про духовну роль жінок, які можуть бути переосмислені в сучасній феміністичній теології як підтвердження того, що жінки можуть мати духовний авторитет і роль у божественному спасінні (Barolini, 2006, p. 191).

Загалом, праці середньовічних філософинь і діячок є важливими для феміністичної теології, оскільки вони відкрили простір для інтелектуальної і духовної творчості жінок у християнській традиції. «Незважаючи на те, що ці жінки часто діяли в межах патріархальних структур, їхні праці містять ідеї, які сприяють розвитку феміністичних підходів до теології. Вони підкреслюють духовну силу жінок, їхню здатність до безпосереднього спілкування з Богом і духовного керівництва, що дозволяє сучасним феміністичним теологам розширювати межі традиційної християнської думки й утверджувати рівноправність статей у релігійному житті» (McFague, 1987, p. 167).

Втім, особливо важливою для нас групою джерел стали **напрацювання новітньої феміністичної теології**, які включають праці таких науковиць, як Саллі Макфейг, Мері Дейлі, Розмарі Редфорд Рютер та Елізабет Шюсслер-Фьоренца. Їхні твори є частиною сучасного феміністичного руху, що прагне критично переосмислити християнські вчення, щоб виявити патріархальні структури та запропонувати нові моделі для інтерпретації віри та ролі жінок у релігійному житті.

Ці авторки використовують різні підходи до інтерпретації християнської традиції, включаючи:

- екологічний фемінізм (С. Макфейг),
- постколоніальний фемінізм (Е. Шюсслер-Фьоренца);
- радикальну критику патріархату (М. Дейлі).

Їхні праці стали важливою частиною сучасної феміністичної теології, яка прагне розширити традиційні рамки християнства та створити простір для гендерної рівності. Розглянемо надалі кожну з них детальніше.

Саллі Макфейг (*Sallie McFague*) є однією з провідних фігур у феміністичній теології та екологічній теології, і її наукові напрацювання значно вплинули на переосмислення християнської теології з гендерної та екологічної перспектив. Однією з її ключових ідей є концепція метафоричного богослов'я, яку вона розробила у своїй книзі *«Models of God: Theology for an Ecological,*

Nuclear Age». Макфейг стверджує, що традиційні моделі Бога, засновані на патріархальних образах, не відповідають викликам сучасного світу. Вона пропонує нові метафори для розуміння Бога, серед яких важливе місце займає образ «Бога як матері» і «Бога як тіла світу». На її думку, «метафори мають вирішальне значення для нашого сприйняття Бога, і зміна цих метафор дозволяє глибше зрозуміти взаємозв'язки між людиною, природою та божественним. Це допомагає відійти від патріархальних моделей, відкриваючи шлях до інклюзивної теології, що відповідає сучасним гендерним і екологічним викликам» (McFague, 1993, p. 99).

Важливою частиною робіт Макфейг є її внесок у екологію. Вона була однією з перших теологинь, які інтегрували екологічну свідомість у християнське богослов'я. Макфейг вважала, що природа повинна розглядатися як частина божественного творіння, а не як об'єкт експлуатації. Вона вводить ідею Землі як «тіла Бога», підкреслюючи важливість і святість планети. У своїй праці *«The Body of God: An Ecological Theology»* Макфейг показує, як «екологічна криза пов'язана з патріархальними структурами і пропонує етично обґрунтований підхід до природи. Вона закликає до відповідального ставлення до Землі, що підкреслює важливість екологічної справедливості в християнській етиці» (Sahinidou, 2015, p. 20).

Крім того, Макфейг активно критикує патріархальні моделі в традиційній християнській теології. Вона наголошує на необхідності переосмислення уявлення про Бога як виключно чоловічу фігуру та пропонує альтернативні гендерно нейтральні або жіночі образи. Ця критика має вирішальне значення для руху за гендерну рівність у релігійних інституціях. Макфейг також виступає за ширшу участь жінок у богослов'ї та церковній ієрархії, ставлячи під сумнів традиційні обмеження, накладені на жінок у релігійних спільнотах.

Макфейг вважає, що теологія повинна бути практичною та корисною у вирішенні сучасних проблем, зокрема екологічних та соціальних питань. Вона наголошує на етичній відповідальності християн у цьому контексті, відстоюючи

важливість соціальної справедливості та захисту природи. Її роботи надихають на переосмислення стосунків між статями, а також між людиною та довкіллям, пропонуючи нові моделі християнської етики. (McFague, 1993, p. 236).

Загалом праці Саллі Макфейг мають глибокий вплив на розвиток сучасної феміністичної теології та екотеології. Вона пропонує нові підходи до розуміння Бога, ґрунтуючись на метафорах, що сприяють більш інклюзивному та етичному ставленню як до жінок, так і до природи. Макфейг допомагає розширити межі традиційного богослов'я, роблячи його актуальним для вирішення сучасних глобальних викликів.

Тим часом інша дослідниця Мері Дейлі (*Mary Daly*) є однією з найрадикальніших впливових постатей у феміністичній теології та філософії, і її наукові напрацювання відіграли значну роль у переосмисленні релігії та гендеру. Її ідеї та праці викликали численні дискусії через її рішучу критику патріархальних структур у християнстві та релігії загалом. Вона відома своїм радикальним феміністичним підходом, який спрямований на повне відкидання патріархальних релігійних традицій і формування нових жіночих духовних практик.

Однією з центральних концепцій у творах цієї науковиці є її критика патріархальної природи християнства. Вона вважає, що традиційне християнство є глибоко вкорінене у патріархальних системах, які пригнічують жінок і обмежують їхню духовну свободу. У своїй книзі «*The Church and the Second Sex*» (1968) вона вперше піддає серйозній критиці католицьку церкву та її ставлення до жінок, аналізуючи, як церковні інституції сприяли закріпленню гендерної нерівності. Дейлі ставить під сумнів, чи взагалі можливе реформування церкви для досягнення гендерної рівності, і врешті доходять висновку, що це неможливо, оскільки сама структура релігії глибоко патріархальна. Вона закликає до радикального перегляду релігійних доктрин або до їх повного відкидання (Daly, 1968, p. 154).

У своїх пізніших роботах, таких як «*Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*» (1973), Дейлі йде ще далі, пропонуючи рішуче відкинути патріархальні релігії та розвивати нові форми духовності, орієнтовані на жінок. Вона відзначає, що «поняття Бога, яке традиційно представлене як "отець", "господар" або "правитель", є відображенням патріархальної культури і символізує домінування чоловіків над жінками. Дейлі наполягає, що цей образ Бога необхідно знищити, оскільки він постійно підтримує системи пригноблення. Вона закликає до формування нових духовних моделей, які не будуть базуватися на патріархальних принципах і які сприятимуть звільненню жінок» (Daly, 1973, p. 68).

Одним із найважливіших аспектів робіт Мері Дейлі є її феміністична герменевтика та мовна критика. Вона наголошує, що «мова, якою ми говоримо про Бога, є суттєвим чинником гендерної нерівності в релігії. На думку Дейлі, мова патріархальної теології формує спосіб, у який суспільство сприймає жінок і чоловіків. Наприклад, використання чоловічих метафор для опису Бога зміцнює уявлення про чоловічу владу та жіноче підкорення» (Wood, 2013, p. 189). Дейлі вважає, що для досягнення справжньої рівності необхідно змінити мову, якою ми говоримо про Бога і про духовність загалом. Вона пропонує використовувати нові, гендерно нейтральні або жіночі метафори для опису божественного, щоб відображати рівноправність і повагу до всіх людей, незалежно від їхньої статі.

Іншим важливим аспектом її робіт є те, що Дейлі заперечує можливість реформування традиційних релігій для досягнення феміністичних цілей. На її думку, будь-які спроби «виправити» християнство або інші релігії лише зберігають статус-кво і не дають можливості для справжнього звільнення жінок. У праці «*Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*» (1978) вона закликає до повного відходу від патріархальних релігійних традицій і до пошуку нових форм жіночої духовності. Дейлі вводить поняття «гінекології» як символу жіночої свободи та незалежності від патріархальної системи. Вона наголошує,

що «жінки мають творити власні духовні практики, засновані на жіночому досвіді, і що цей процес є критичним для їхньої справжньої емансипації» (Daly, 1978, p. 397).

Окрім цього, Мері Дейлі працювала над питаннями жіночого тіла та сексуальності в релігійному контексті. Вона підкреслює, що традиційні релігії часто розглядають жіноче тіло як об'єкт для контролю та приниження. У своїх творах вона закликає до звільнення жіночого тіла від релігійного пригноблення і до його переосмислення як джерела сили та духовної енергії.

Підсумовуючи, як слушно зазначає Т. Данилова, «Мері Дейлі займає радикальну позицію в питаннях релігії, гендеру та духовності. Її роботи відзначаються не лише критикою патріархальних релігійних структур, але й закликом до створення нових, альтернативних форм жіночої духовності, які не лише визнають, а й відзначають жіночий досвід. Її ідеї вплинули на багатьох феміністичних теологів та філософів і стали основою для подальших дискусій про місце жінок у релігії та суспільстві» (Danylova, 2024, p. 304). Дейлі залишила глибокий слід у феміністичній теології, ставши однією з найвпливовіших критиків традиційних релігійних систем і пропонуючи радикальні підходи до духовного звільнення жінок.

Ще одна науковиця, Розмарі Редфорд Рютер (*Rosemary Radford Ruether*), є однією з найвпливовіших фігур у феміністичній теології та соціальній етиці, і її внесок у ці галузі важко переоцінити. Вона була однією з перших, хто поєднав феміністичну перспективу з християнським богослов'ям, формуючи потужну критику патріархальних релігійних структур і пропонуючи нові моделі для розуміння ролі жінок у християнстві та суспільстві.

Одним із центральних елементів робіт Рютер є її критика традиційного християнського богослов'я, яке вона вважає глибоко патріархальним та андроцентричним. Вона піддає сумніву ті аспекти християнської теології, які виправдовують та підтримують пригноблення жінок і природи. У своїй книзі «*Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*» (1983) вона пише, що

християнська теологія історично виправдовувала гендерну нерівність, оскільки вона заснована на уявленні про Бога як чоловічу фігуру і побудована на патріархальних відносинах влади. Рютер вважає, що християнська традиція повинна бути глибоко переглянута, щоб відновити її етичний потенціал і створити основу для гендерної рівності.

Однак, на відміну від деяких радикальних феміністичних теологів, які закликають повністю відкинути традиційні релігійні структури, Рютер виступає за реформу християнства зсередини. Вона не вважає, що «християнство повинно бути знищене; натомість дослідниця стверджує, що його варто переосмислити та перебудувати так, щоб воно включало досвід жінок і сприяло гендерній рівності» (Ruether, 1983, p. 156). Її концепція «феміністичної теології» включає критичний аналіз патріархальних елементів християнства, але також зберігає визнання того, що релігія може бути потужним інструментом для етичних змін і соціальної справедливості.

Крім того, Рютер пропонує ідею «вибіркової традиції» як частину своєї теологічної методології. Науковиця пише, що «теологи, зокрема феміністичні теологи, можуть і повинні вибірково застосовувати аспекти традиційних релігій, які мають етичний та емансипаторський потенціал. Це означає, що деякі елементи християнської традиції, що сприяли пригнобленню, повинні бути відкинуті або переосмислені, а інші, які підтримують справедливість і рівність, можуть бути збережені та використовувані як основа для нових теологічних підходів» (Claros, 2023, p. 330).

Важливою частиною її праць є інтеграція екофеміністичної теології. Рютер була однією з перших, хто звернув увагу на зв'язок між пригнобленням жінок і природи. Вона вважає, що патріархальні системи домінування, які пригноблюють жінок, також відповідальні за експлуатацію природи. У своїй праці «*Gaia and God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing*» (1992) вона підкреслює, що екологічна криза є наслідком патріархальної моделі світу, яка розглядає природу як об'єкт для експлуатації. Вона пропонує етичне

переосмислення відносин між людиною і природою, де жінки грають ключову роль як ті, хто здатні пропонувати альтернативні моделі співіснування, засновані на турботі та взаємоповазі (Ruether, 1994, p. 279).

Екофеміністична теологія Рютер також пов'язана з її критикою антропоцентризму. Вона підкреслює, що західна релігійна і філософська традиція зосереджена на людині як вищій істоті, що виправдовує експлуатацію як жінок, так і природи. Рютер закликає до створення богослов'я, яке «відображатиме цілісну систему життя, де людство є частиною більшого екологічного контексту, а не володарем природи» (Ruether, 2004, p. 19). Дослідниця вважає, що релігійне вчення повинно розвиватися в напрямку екологічної справедливості та інтеграції зусиль щодо захисту природи як невід'ємної частини створіння.

Окрім цього, Рютер працювала над питаннями соціальної справедливості, включаючи проблеми расизму, класової нерівності та колоніалізму. Її праці мають міждисциплінарний характер, оскільки вона інтегрує етичні, соціальні та політичні аспекти у свій аналіз теології. Рютер вважає, що «релігійна теологія повинна відповідати на сучасні соціальні виклики, і вона закликає до більш етичного та інклюзивного богословського підходу, який відображає різноманітні людські досвіди» (Ruether, 2012, p. 145).

Таким чином, Розмарі Редфорд Рютер є одним із найвпливовіших голосів у феміністичній теології, яка поєднує глибокий критичний аналіз патріархальної теології з практичними пропозиціями щодо реформування релігії. Її праці відзначаються інтеграцією феміністичних, екологічних та соціально-етичних аспектів, що робить її внесок надзвичайно важливим для розвитку сучасної релігійної думки. Вона допомагає переосмислити традиційні релігійні доктрини, пропонуючи нові підходи до розуміння гендерної рівності, екологічної справедливості та соціальної етики в релігійному контексті.

Насамкінець Елізабет Шюсслер-Фьоренца (*Elisabeth Schüssler Fiorenza*) є також однією з провідних фігур у феміністичній теології та феміністичній

екзегетиці Нового Завіту. Її наукові напрацювання ґрунтуються на переосмисленні біблійних текстів через феміністичну перспективу та прагненні відновити історичну роль жінок у ранньому християнстві. Вона зробила величезний внесок у релігієзнавство, піддавши критичному аналізу традиційні патріархальні інтерпретації християнських текстів і запропонувавши нові, інклюзивні способи їх читання та інтерпретації.

Одним із ключових досягнень Шюсслер-Фьоренца є розвиток феміністичної герменевтики, зокрема в контексті Нового Завіту. У своїй книзі *«In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins»* (1983) вона намагається відновити історичну присутність і роль жінок у ранніх християнських спільнотах, яку, на її думку, було затьмарено або повністю витіснено патріархальними редакторами та інтерпретаторами біблійних текстів. Вона підкреслює, що «жінки відігравали центральну роль у формуванні раннього християнства, але пізніше були виключені з церковних інституцій і богословської традиції через патріархальну редакцію та інтерпретацію текстів. Її робота не лише повертає жінкам їх місце в історії християнства, але й ставить під сумнів усталені інтерпретації, пропонуючи феміністичне прочитання Нового Завіту, яке включає і визнає жіночий досвід» (Fiorenza, 1983, p. 89).

Шюсслер-Фьоренца також висунула ідею, що Біблія є «текстом-полем», який містить різні, часто суперечливі голоси, і завдання феміністичної теології полягає у тому, щоб виявити та підняти ті голоси, які були замовчувані або виключені через патріархальні ідеології. Вона вважає, що біблійні тексти не можна сприймати як монолітний канон, оскільки вони включають різні елементи, що відображають як патріархальну культуру, так і антипатріархальні тенденції. Відповідно, вона розглядає Біблію як місце ідеологічної боротьби, де пригноблені голоси (зокрема жіночі) повинні бути відновлені та переосмислені у контексті сучасного суспільства. Це революційний підхід до екзегези, який відкриває нові горизонти для дослідження біблійних текстів.

Ще одним важливим аспектом її праць є розробка концепції «висвітлювальної герменевтики» (англ. *hermeneutics of retrieval*), яка передбачає повернення до ранніх текстів і традицій для відновлення жіночих голосів, витіснених з історичного дискурсу. Шюсслер-Фьоренца вважає, що феміністичні теологи повинні не лише критикувати патріархальну релігійну спадщину, але й активно шукати альтернативні історичні свідчення, які дозволяють відновити повагу до жіночого досвіду і участі у християнській традиції (Fiorenza, 1984). Вона виступає за те, щоб жіночі історії та досвід були включені у церковний і богословський наратив, а не були маргіналізовані чи виключені з нього.

Іншим ключовим аспектом її теології є критика церковної ієрархії та заклики до демократизації релігійних інституцій. Шюсслер-Фьоренца наполягає на тому, що ранні християнські громади мали більш горизонтальну структуру, де жінки відігравали активну роль, а патріархальні ієрархії сформувалися пізніше, щоб зміцнити чоловіче домінування. Вона закликає до «повернення до "есхатологічної рівності" раннього християнства, де жінки могли брати участь на рівних з чоловіками. Науковиця також виступає за перегляд ролі жінок у сучасних релігійних структурах, наполягаючи на необхідності їх більш активної участі в церковному житті та лідерстві» (Fiorenza, 1992, p. 154).

Шюсслер-Фьоренца є не лише теоретиком, але й активісткою, яка працює над зміною становища жінок у релігії та суспільстві. Вона активно залучає інші маргіналізовані групи у свої дослідження, розширюючи свій аналіз до питань расизму, колоніалізму та класової нерівності. Вона наголошує, що боротьба за гендерну рівність повинна бути поєднана з боротьбою за соціальну справедливість, і що феміністичне богослов'я повинно включати голоси не тільки жінок, але й інших пригноблених груп. У своїх пізніших роботах вона інтегрує інтерсекційний підхід, який досліджує взаємозв'язок між гендером, расою, класом та іншими аспектами ідентичності, що впливають на релігійний досвід.

Зрештою Елізабет Шюсслер-Фьоренца здійснила значний внесок у розвиток феміністичної теології та екзегези, запропонувавши інклюзивні методи інтерпретації Біблії та переосмислення ролі жінок у християнстві. Її праці допомогли розширити межі релігієзнавства, відкривши нові можливості для дослідження феміністичних та соціальних аспектів релігійних текстів і традицій.

Вона не лише кидає виклик традиційній патріархальній інтерпретації Біблії, але й пропонує нові шляхи до побудови релігійної теології, заснованої на рівності, справедливості та повазі до людського досвіду у всій його різноманітності. Її напрацювання продовжують впливати на розвиток феміністичної теології і є важливими для кожного, хто прагне досягти більш інклюзивного розуміння релігії та суспільства.

Значення *документів й матеріалів церковних соборів і синодів* у формуванні феміністичної теології полягає в тому, що вони відображають офіційну позицію Церкви щодо низки питань, зокрема тих, що стосуються ролі жінок у релігійному житті, структури церковної влади та соціальних питань. Хоча більшість цих документів історично підтримувала патріархальні погляди, саме їхня офіційність і впливовість роблять їх ключовими для феміністичної теології, яка використовує ці тексти як основу для критики та переосмислення. Зокрема, феміністичні теологи піддають аналізу обмеження, накладені на жінок у церковній структурі, й працюють над розвитком нових підходів до теології, що враховують гендерну рівність.

Одним із важливих документів є рішення Другого Ватиканського собору (1962-1965), особливо конституція «*Gaudium et Spes*», яка звертається до питань соціальної справедливості та ролі жінок у сучасному світі. Хоча документ не прямо пропонує радикальні зміни щодо гендерної рівності, він відкрив шлях для ширшого обговорення теми прав жінок і їхнього місця в суспільстві та Церкві. Зокрема, у «*Gaudium et Spes*» висловлюється занепокоєння щодо дискримінації за статтю і закликається до її усунення, що стало важливим

аргументом для феміністичних теологів, які прагнуть більшої інклюзивності в Церкві. Цей документ став підставою для подальшого розвитку дискусій про участь жінок у релігійній сфері, хоча він не містить конкретних інструкцій щодо зміни структури церковної влади.

Іншим важливим документом є апостольське послання «*Mulieris Dignitatem*», видане папою Іваном Павлом II у 1988 році. Це послання зосереджується на гідності та покликанні жінок у світлі християнського віровчення. Хоча ця енцикліка підтверджує традиційні ролі жінок, зокрема в сім'ї, вона також визнає їхню духовну значущість і унікальний внесок у церковне життя. Папа Іван Павло II закликає до поваги до жіночої гідності та ролі, яку жінки відіграють у суспільстві, водночас не торкаючись питання священства для жінок. Цей документ є ключовим для католицької феміністичної теології, оскільки його подвійність – визнання гідності жінок, але водночас збереження традиційних меж – стала основою для критики з боку феміністичних теологів, які вважають, що визнання гідності повинно супроводжуватися практичними змінами в церковних структурах.

Документи церковних соборів і синодів також містять важливі рішення щодо структури церковної влади та участі в ній жінок. Наприклад, рішення «Синоду Єпископів Католицької Церкви» у 2019 році про амазонський регіон відкрило можливість для ширшого залучення жінок до пасторального служіння, хоча питання про священство для жінок не було вирішене. Ці документи показують поступовий розвиток у ставленні Церкви до ролі жінок, що є важливим для феміністичної теології, яка використовує ці зрушення для обґрунтування своїх вимог щодо рівноправної участі жінок у церковній ієрархії.

Відповідно документи церковних соборів і синодів мають значний вплив на формування феміністичної теології. Вони надають феміністичним теологам як підставу для критики обмежень, накладених на жінок у Церкві, так і можливості для подальшого розвитку ідей про рівність і соціальну справедливість. Такі католицькі церковні документи як «*Gaudium et Spes*» і

«Mulieris Dignitatem», стали важливими точками для розширення дискусії про права жінок у Церкві та їхню участь у релігійному житті, що є основою для формування феміністичної теології.

У свою чергу питання значення *документів і матеріалів православних соборів та синодів* у формуванні феміністичної теології є досить складним і багатоаспектним, оскільки православна традиція менш схильна до реформ і змін щодо ролі жінок у церковному житті у порівнянні з католицькою Церквою. Проте ці документи мають важливе значення для феміністичної теології, оскільки саме через аналіз офіційних позицій, що виражаються на соборах, феміністичні теологи можуть формулювати критику і вимагати переосмислення традиційних уявлень про роль жінок у релігійних структурах.

Одним із ключових джерел у православній традиції є рішення **Критського собору** (Святий і Великий Собор Православної Церкви), що відбувся у 2016 році. Цей собор став важливим кроком для сучасного православного богослов'я, оскільки розглядав низку соціальних та богословських питань, які стосуються сучасного світу, хоча питання ролі жінок не стояло у центрі обговорення. Тим не менше, у документі **«Місія Православної Церкви у сучасному світі»** відзначається значення людської гідності і рівності всіх людей перед Богом, незалежно від статі, раси чи соціального статусу.

Феміністичні теологи можуть використовувати цей акцент на гідність і рівність як основу для закликів до перегляду ставлення до жінок у православній церковній ієрархії та до ширшого залучення жінок до активної участі в церковному житті. Хоча собор не розглядав питання про можливість жіночого священства, його документи піднімають важливі теми про людську гідність, що є фундаментальними для феміністичної критики.

Історично важливим є також **Трулльський собор** (також відомий як **П'ято-Шостий Вселенський собор**), що відбувся у 691-692 роках. Хоча цей собор був зосереджений переважно на канонічних питаннях, один із його

канонів – **Канон 15** – підтвердив заборону на рукопокладення жінок у священство, закріплюючи патріархальну церковну структуру, яка не допускає жінок до церковної ієрархії. Цей канон продовжує залишатися основою для православної традиції щодо ролі жінок у Церкві, що викликає гостру критику з боку феміністичних теологів. Феміністична теологія в православному контексті зосереджується на деконструкції цього канону, ставлячи під сумнів історичні і культурні передумови, на яких базуються такі рішення, і підкреслює, що рання християнська практика могла включати більшу роль жінок у церковних справах.

Слід зауважити, що православні собори також закріплювали традиції щодо жіночого служіння у вигляді дияконіс, як це було на ранніх етапах християнства. Відродження інтересу до ролі дияконіс обговорювалося на кількох сучасних православних соборах, хоча офіційні рішення щодо відновлення цього чину для жінок досі не були ухвалені в широкому масштабі.

Зокрема, це питання є ключовим для феміністичної теології в православному контексті, оскільки дияконат міг би стати першим кроком до ширшої участі жінок у церковній структурі, хоча багато традиційних канонічних норм продовжують чинити опір таким змінам.

Таким чином, документи і рішення православних соборів і синодів мають велике значення для феміністичної теології, оскільки вони встановлюють офіційні позиції Церкви щодо ролі жінок і їхнього місця в релігійному житті. Незважаючи на те, що більшість цих рішень підтримує патріархальні структури, феміністична теологія використовує їх для критики і для закликів до змін, зокрема щодо рівноправної участі жінок у церковній ієрархії.

Документи, такі як рішення Трулльського собору і Критського собору, відкривають можливості для феміністичної критики, оскільки, хоча вони закріплюють традиційні ролі, також ставлять питання про людську гідність, рівність і духовну важливість усіх вірян, що є основоположними для феміністичної теології.

Насамкінець ми не можемо не згадати вітчизняні студії, які присвячені різним аспектам «жіночого питання», які стали важливим джерелом для вирішення поставлених завдань пропонованого дисертаційного дослідження.

Це безперечно напрацювання таких українських дослідників та дослідниць, як от: А-М. Басаурі Зюзіної, М. Бойченка, Т. Гаврилюк, С. Крилової, В. Недзельської, М. Петрушкевич, Ю. Розумної, І. Старовойт, Г. Теслюк, Н. Чухим, І. Шавріної, З. Швед, З. Шевченко, та інших.

Отже, джерельна база дослідження сучасних феміністичних концепцій у християнстві є надзвичайно важливою для об'єктивності наукових висновків та глибокого теоретичного аналізу явищ. Основні джерела містять біблійні тексти, твори Отців Церкви, праці середньовічних філософів і феміністичних теологів, а також документи церковних соборів і синодів. Феміністична критика біблійних текстів зосереджується на деконструкції патріархальних інтерпретацій та створенні нових тлумачень, що відображають жіночий досвід і прагнення до гендерної рівності.

Особливу увагу приділено патристичній теології, яка надає феміністичній критиці можливість переосмислення антропологічних та теологічних концепцій, що можуть бути використані для підтримки ідеї рівності статей. Також праці середньовічних філософинь, таких як Гільдегарда Бінгенська і Мехтільда Магдебурзька, роблять вагомий внесок у розвиток феміністичної теології, пропонуючи альтернативні підходи до релігійного життя і жіночого духовного авторитету.

Новітні феміністичні теологи, такі як Саллі Макфейг і Мері Дейлі, критично переглядають патріархальні структури релігії і пропонують нові моделі духовності, що сприяють звільненню жінок від гендерної нерівності. Документи церковних соборів, такі як рішення Другого Ватиканського собору та апостольське послання «*Mulieris Dignitatem*», надають матеріал для критики і обґрунтування необхідності більшої участі жінок у церковному житті.

1.2. Методологічна стратегія і понятійно-категоріальний апарат

Методологія наукового дослідження є ключовим аспектом, що визначає вибір підходів, методів та інструментів для досягнення поставлених цілей та вирішення завдань. Висвітлення феміністичних концепцій у християнстві вимагає міждисциплінарного підходу, що дозволяє враховувати різноманітні аспекти: релігієзнавчі, соціальні, культурні, історичні та гендерні. У цьому підрозділі ми намагатимемося окреслити основні методологічні підходи, які використовуються для аналізу теми, а також описали понятійно-категоріальний апарат, що забезпечує чітке визначення ключових термінів і концептів.

Передусім, якщо говорити про міждисциплінарний підхід, то він став стрижневим у пропонованій дисертації, оскільки є основним методологічним принципом у вивченні складних соціальних, культурних і релігійних явищ, зокрема таких як феміністичні концепції в християнстві. Цей підхід «передбачає поєднання різних наукових дисциплін, що дозволяє отримати всебічне та глибоке розуміння об'єкта дослідження. У контексті дослідження феміністичних концепцій у християнській традиції цей підхід є надзвичайно важливим, оскільки ця тема охоплює різноманітні аспекти: теологічні, соціальні, культурні, історичні та філософські. У рамках цього підходу було розглянуто, як феміністичні ідеї взаємодіють з християнськими догмами, які соціокультурні фактори впливали на розвиток феміністичної думки в християнстві, і яким чином гендерний аспект інтегрується в релігійну теорію та практику» (Wood & Ridgeway, 2010, p. 336).

Міждисциплінарний підхід є основним методологічним принципом у вивченні складних соціальних, культурних і релігійних явищ, таких як феміністичні концепції в християнстві. Цей підхід передбачає поєднання різних наукових дисциплін, що дозволяє отримати всебічне та глибоке розуміння об'єкта дослідження. У контексті дослідження феміністичних концепцій у християнській традиції міждисциплінарний підхід є надзвичайно важливим, оскільки ця тема охоплює різноманітні аспекти: теологічні, соціальні, культурні,

історичні та філософські. Саме завдяки цьому підходу нам вдалося ґрунтовно дослідити, як феміністичні ідеї взаємодіють з християнськими догмами, які соціокультурні фактори впливали на розвиток феміністичної думки в християнстві, і яким чином гендерний аспект інтегрується в релігійну теорію та практику.

Розглянемо ключові складові цього міждисциплінарного підходу в рамках нашого дослідження.

1. Феміністична теологія

Основним компонентом міждисциплінарного підходу є аналіз християнської теології, яка закладає фундаментальні основи для розуміння ролі жінок у релігійному контексті. Християнська теологія традиційно інтерпретує релігійні тексти і вчення, спираючись на патріархальні концепти, що закріплюють соціальну ієрархію, де жінка займає підлегле становище. Однак, з поширенням феміністичного руху в ХХ столітті виникла нова дисципліна – феміністична теологія. Вона критично аналізує релігійні доктрини через призму гендерної рівності, прагнучи знайти місце для жінок у богословських структурах.

Феміністична теологія переосмислює біблійні тексти, твори Отців Церкви та інші християнські джерела з точки зору жіночого досвіду, гендерної рівності та справедливості. Одним із завдань міждисциплінарного підходу є виявлення того, як гендерні стереотипи проникли у релігійні тексти та практики, і яким чином сучасні феміністичні теологині пропонують нові підходи до їхнього прочитання та інтерпретації. Важливо враховувати різні традиції феміністичної теології – від ліберальної до радикальної, кожна з яких має свої методологічні особливості та наукові інструменти.

2. Соціологія релігії

Соціологія релігії як частина міждисциплінарного підходу надає можливість дослідити, як християнські концепції, зокрема ті, що стосуються жінок, впливали на соціальні структури різних епох. Цей аспект дослідження

феміністичних концепцій в християнстві дозволяє зрозуміти, як релігійні ідеї формували суспільні уявлення про жіночу роль та поведінку.

Адже, як зауважує Л. Вудхед: «соціологічний підхід також дозволяє дослідити, як жіноцтво протягом історії реагувало на обмеження, накладені на них релігійними інституціями, і як вони протистояли або адаптувалися до цих норм. Це може включати вивчення ролі жінок у середньовічних монастирях, де вони знаходили відносну свободу для духовної самореалізації, або аналіз того, як сучасні феміністичні рухи у християнстві, такі як рух за жіноче священство, змінюють соціальні структури та церковні інституції» (Woodhead, 2003, p. 75).

3. Філософська антропологія

Філософська антропологія також є важливою складовою міждисциплінарного підходу у дослідженні феміністичних концепцій у християнстві. Вона дозволяє дослідити християнські вчення про природу людини, що містять уявлення про чоловіків і жінок, їх взаємостосунки, моральні обов'язки та цілі існування. Традиційна християнська антропологія часто підкріплює патріархальні структури, в яких жінки розглядаються через призму своєї підлеглості чоловікам. Однак феміністичний підхід до філософської антропології ставить під сумнів ці концепції, пропонуючи нові моделі взаємовідносин статей, засновані на рівності, повазі та взаємодоповнюваності. Філософська антропологія в контексті феміністичної теології прагне переосмислити сутність людської природи без обмежень, накладених традиційними гендерними стереотипами.

4. Гендерні студії

Гендерні студії є ключовим елементом міждисциплінарного підходу, оскільки саме ця дисципліна надає інструменти для критичного аналізу ролей і статусу чоловіків та жінок у суспільстві та релігійних традиціях. Гендерні дослідження зосереджуються на аналізі соціальних і культурних конструкцій гендеру, тобто того, як суспільство визначає роль статей і яким чином це впливає на соціальні інститути, зокрема релігійні. У рамках дослідження

феміністичних концепцій у християнстві гендерні студії дозволяють дослідити, як релігійні традиції сприяли або перешкоджали рівноправності між статями, і як жінки використовували християнські ідеї для боротьби за свої права. Цей аспект дослідження також зосереджується на аналізі сучасних дискусій щодо жіночого священства, гендерної інклюзії в церковних структурах і теології.

5. Історія релігії

Історія релігії відіграє важливу роль в міждисциплінарному підході, оскільки дає можливість простежити розвиток феміністичних ідей в християнській традиції на різних етапах її існування. Історичний аналіз допомагає зрозуміти, як і чому певні концепції жіночої підлеглості набули такого впливу у християнстві, а також які соціальні, політичні та культурні чинники сприяли або перешкоджали їхньому розвитку.

Особливий акцент робиться на історичному аналізі ролі жінок у ранньохристиянських громадах, у середньовічних монастирях, а також на дослідженні впливу таких явищ, як Реформація та Контрреформація, на становище жінок у християнських спільнотах. Історія релігії також розглядає розвиток феміністичних рухів у сучасному християнстві, аналізуючи, як зміни у суспільстві вплинули на переосмислення ролі жінок у релігійних структурах.

6. Історико-критичний метод

Цей метод є одним з основних наукових підходів до аналізу релігійних текстів, що дозволяє розуміти їх у контексті конкретних історичних, культурних, соціальних та політичних обставин. Його мета, як підкреслює Е. Кренц «полягає в тому, щоб пояснити, як і чому тексти набули свого сучасного вигляду, яким чином вони відображають або формують суспільні ідеї своєї епохи, і як ці ідеї еволюціонували. У контексті дослідження феміністичних концепцій у християнстві історико-критичний метод допомагає розкрити, як гендерні уявлення відображені в релігійних текстах і як вони змінювалися протягом історії під впливом соціальних та культурних факторів» (Krentz, 1977, p. 87). Історико-критичний метод передбачає кілька основних

етапів дослідження тексту. Ці етапи можна застосувати до будь-якого релігійного чи історичного тексту, зокрема й до біблійних та патристичних творів, які є основою для вивчення феміністичних концепцій у християнстві.

Відповідно можемо виділити наступні етапи застосування історико-критичного методу у пропонованій дисертаційній роботі:

А) аналіз історичного контексту: перший крок полягає у визначенні історичних обставин, в яких був створений текст. Це включає дослідження політичних, соціальних, економічних і культурних умов, що могли вплинути на зміст та форму тексту. У випадку біблійних текстів, наприклад, важливо враховувати політичні умови того часу (зокрема, вплив Римської імперії), соціальні відносини між чоловіками і жінками, релігійні звичаї і роль релігійних лідерів. Для феміністичного аналізу це особливо важливо, оскільки гендерні ролі та уявлення про жінок значною мірою залежали від соціальних норм конкретної епохи. Таким чином, розуміння історичного контексту дозволяє розкрити, чому певні аспекти патріархальних відносин були відображені в текстах і яким чином вони виправдовували гендерну ієрархію.

В) літературно-критичний аналіз: передбачає аналіз літературних особливостей тексту, його структури, стилю, жанру та композиції. Це дозволяє визначити, які жанрові конвенції або риторичні стратегії використовувалися для передачі змісту і як вони могли впливати на тлумачення гендерних ролей. Наприклад, деякі біблійні тексти, написані у формі наративів, можуть відображати соціальні норми того часу у художній формі, яка не завжди є прямим богословським твердженням, а більше літературним відображенням соціальної реальності.

«Літературний аналіз також дозволяє зосередитися на мовних засобах, за допомогою яких описуються жіночі персонажі або гендерні стосунки. Наприклад, аналіз того, як у біблійних текстах використовуються метафори чи символи для опису жіночої природи або ролі жінок у суспільстві, дозволяє

побачити, які культурні стереотипи або символи патріархальної культури були відображені у тексті» (Zahra, Namzah, Abdulaameer, 2019, p. 101).

C) аналіз джерел і традицій: історико-критичний метод також вимагає дослідження джерел, на основі яких був створений текст. Це включає вивчення попередніх літературних або усних традицій, які могли вплинути на формування змісту тексту. У випадку біблійних текстів та патристики це означає вивчення ранньоіудейських традицій, грецької філософії, римської юридичної системи та інших джерел, що формували тогочасні уявлення про жінок.

Вивчення джерел допомагає зрозуміти, які елементи тексту відображають більш давні традиції, а які були нововведеннями, характерними для конкретного періоду. Наприклад, патристичні тексти часто поєднують ідеї античної філософії з християнським вченням, і ці впливи потрібно враховувати при аналізі гендерних уявлень. Особливо це важливо для дослідження патріархальних уявлень, які походять з античних джерел.

D) текстуальна критика: одним із важливих етапів історико-критичного методу є текстуальна критика, яка спрямована на вивчення різних варіантів тексту, що могли виникнути в процесі переписування або перекладу. «Це особливо важливо для біблійних текстів, які існують у багатьох версіях і перекладах, адже аналіз різних версій тексту дозволяє виявити зміни або інтерпретаційні відмінності, які можуть впливати на розуміння гендерних ролей. Текстуальна критика також дозволяє виявити випадки, коли певні вставки або зміни у тексті були зроблені на основі патріархальних або політичних мотивів. Наприклад, деякі зміни могли бути спрямовані на зменшення ролі жінок або виправдання їхнього підлеглого становища» (Deriu & Fioredistella, 2020, p. 3).

Відповідно ми можемо тепер чітко розкрити, як був застосований історико-критичний метод до патристичних і біблійних текстів, адже в контексті феміністичних досліджень християнства цей метод активно

використовується для аналізу Священного Писання, яке є фундаментом християнської релігії. Він допомагає з'ясувати, яким чином гендерні ролі формувалися в різні історичні періоди та як ці ролі відображені у біблійних оповідях.

I. Аналіз Старого Завіту. У Старому Завіті зустрічаються численні оповіді, які описують життя жінок в патріархальних суспільствах, наприклад, історії про Сару, Рахіль, Лію або Єву. Історико-критичний аналіз дозволяє вивчити, яким чином ці оповіді відображають соціальні норми тогочасних суспільств і які культурні елементи впливали на формування уявлень про жінок. Наприклад, історія про Єву традиційно трактувалася як виправдання підлеглості жінок через первородний гріх. Однак історико-критичний підхід допомагає дослідити, як це тлумачення могло бути впливом соціальних і релігійних традицій того часу, а не універсальним богословським твердженням.

II. Аналіз Нового Завіту. У Новому Завіті зустрічаються значущі жіночі персонажі, такі як Марія, Марія Магдалина, Марфа і Марія, які відіграють важливу роль у житті Ісуса і перших християнських громад. Історико-критичний метод дозволяє розкрити, як ранні християнські уявлення про роль жінок формувалися під впливом тодішніх соціальних норм, і як ці уявлення змінювалися в процесі формування християнської теології. Особливо цікавим є питання про те, як образ Марії Магдалини еволюціонував протягом століть: від послідовниці Ісуса до грішниці в середньовічній традиції.

III. Застосування історико-критичного методу до патристичних текстів.

Історико-критичний метод також широко застосовується до патристичних текстів, що формували ранню християнську теологію. Твори таких авторів, як Аврелій Августин, Григорій Назіанзин, Іоанн Златоуст, містять численні коментарі про роль жінок у християнській спільноті, але ці коментарі нерідко відрізняються від старозавітного і новозавітного розуміння жінки, адже були

проникнуті вже алюзіями та ідеями давньогрецьких і давньоримських мислителів.

Відповідно постає потреба застосування не просто герменевтики, а саме феміністичної герменевтики як методологічного підходу до тлумачення релігійних текстів, спрямований на виявлення та подолання патріархальних або гендерно упереджених інтерпретацій, які традиційно використовувалися в богослов'ї та релігійних практиках. «Основна мета феміністичної герменевтики полягає в переосмисленні і реінтерпретації текстів, які або виправдовують, або закріплюють соціальну нерівність жінок у релігійній та культурній традиції, а також у знаходженні альтернативних інтерпретацій, що базуються на принципах гендерної рівності» (Claassens, 2024, p. 678-679).

Сучасний науковець П. Трайбл виділяє наступні завдання феміністичної герменевтики, які неминучо були застосовані і в контексті нашого дослідження:

1. **Виявлення патріархальних елементів у текстах** – багато релігійних текстів, зокрема біблійних, містять описи соціальних структур і норм, які сприяють нерівності між чоловіками та жінками. Феміністична герменевтика прагне виявити ці елементи та критично їх оцінити. Це містить аналіз мовних форм, образів, символів і концепцій, що підсилюють гендерні стереотипи або виправдовують підлегле становище жінок.

2. **Переосмислення традиційних інтерпретацій** – велика кількість класичних інтерпретацій релігійних текстів була розроблена чоловіками в патріархальних суспільствах, що, відповідно, формувало гендерно упереджені підходи до розуміння ролі жінок. Феміністична герменевтика пропонує переосмислення цих інтерпретацій на основі сучасних знань про гендер, соціальну справедливість та рівність.

3. **Альтернативні інтерпретації** – одним з головних завдань феміністичної герменевтики є створення нових інтерпретацій релігійних текстів, які визнають гідність і рівність жінок. Це стосується не тільки переосмислення вже наявних текстів, але й підкреслення тих частин релігійної

спадщини, які можуть бути джерелом натхнення для феміністичних ідей (Trible, 1989, p. 286).

Втім, слід зауважити, що для виконання цих завдань, феміністична герменевтика постає не «порожньою» процедурою чи підходом, вона включає наступні методи:

а) **герменевтика підозри** – цей підхід, вперше запропонований філософом Полем Рікером, полягає в тому, щоб читати тексти з критичним підходом, передбачаючи, що в них можуть бути закладені приховані ідеї або структури влади, які підтримують нерівність. У феміністичній герменевтиці це означає, що тексти аналізуються з метою виявлення прихованих патріархальних уявлень, які на перший погляд можуть здаватися природними або нейтральними (Scott-Baumann, 2009, p. 123).

б) **контекстуалізація текстів** – феміністична герменевтика акцентує увагу на тому, що будь-який текст є продуктом свого часу, написаним у певних соціальних, культурних та політичних умовах. Це означає, що потрібно враховувати історичний контекст текстів, щоб зрозуміти, чому у них присутні певні гендерні уявлення та як вони відображають тогочасні соціальні реалії. Тільки через глибоке розуміння історичного контексту можна виявити, які елементи тексту відображають універсальні істини, а які – соціальні норми конкретної епохи.

с) **експансивне читання** – у феміністичній герменевтиці використовується також тактика «експансивного читання», яка означає, що текст потрібно читати не лише в його традиційному контексті, але й вивчати через призму досвіду жінок, зокрема через жіночий духовний та життєвий досвід. Це дозволяє виявити приховані або недооцінені аспекти тексту, які традиційна інтерпретація могла ігнорувати або знецінювати (Barbieri, 2002, p. 79).

Якщо ж говорити про безпосереднє залучення феміністичної герменевтики до біблійних текстів у нашій роботі, то ключовими напрямками цього аналізу є наступні:

- *аналіз біблійних образів жінок* – біблійні оповіді про жінок часто представляють їх як підлеглих, пасивних або грішних. Наприклад, образ Єви в історії про гріхопадіння традиційно тлумачився як джерело зла і причини людського гріха. Феміністична герменевтика переосмислює цей образ, ставлячи під сумнів його патріархальне тлумачення та пропонуючи нові інтерпретації, що підкреслюють активну роль жінок у релігійних та соціальних процесах.

- *переосмислення образу і ролі Діви Марії* – Марія, мати Ісуса, є однією з центральних постатей у християнстві, і традиційні інтерпретації її ролі часто фокусуються на її покірності, чистоті та материнстві. Феміністична герменевтика прагне розширити цей образ, підкреслюючи не лише її покірність, але і її силу, духовну автономію та значення як активної учасниці Божого плану. Це дозволяє бачити Марію не лише як ідеалізований символ жіноцтва, але як реальну людину, яка зробила значний внесок у релігійне життя.

- *висвітлення маловідомих жіночих постатей* – багато жіночих персонажей, які фігурують у Біблії, були або недооцінені, або повністю ігноровані в традиційній екзегезі. Феміністична герменевтика відновлює увагу до таких постатей, як Девора, Юдифь, Хулда та інші жінки, які відігравали значну роль у біблійних оповідях, але чия важливість була знецінена або маргіналізована через патріархальне тлумачення.

Крім цього, слід підкреслити, що феміністична герменевтика також активно застосовується до патристичних текстів, тобто творів Отців Церкви, які сформували фундаментальні богословські уявлення християнської традиції. «Багато з цих текстів закріплюють патріархальні структури, підпорядковуючи жінок чоловікам та обмежуючи їхню роль у релігійному житті. Однак феміністична герменевтика дозволяє критично переосмислити ці тексти та

запропонувати нові, більш рівноправні підходи до їхнього тлумачення» (Cvetković, 2021, p. 167).

Наприклад, в творах Августина та Іоанна Златоуста, і ми це побачимо у наступному розділі дисертації, можна знайти численні описи жіночої підлеглості та виправдання патріархату. Проте феміністична герменевтика аналізує ці тексти у світлі історичних умов, в яких вони були написані, та показує, як ці богословські концепти обмежували жіноче духовне життя. Одночасно, феміністична герменевтика шукає ті моменти у патристичних текстах, які можна інтерпретувати як підтримку рівноправності або визнання духовної автономії жінок.

Окрім міждисциплінарного підходу і феміністичної герменевтики, важливим було залучення гендерного аналізу. Цей вид наукового аналізу є важливим інструментом у релігієзнавчих дослідженнях, оскільки він дозволяє досліджувати вплив релігійних традицій на формування гендерних ролей, а також те, як ці ролі впливають на релігійну та соціальну практику.

«Основна мета гендерного аналізу в релігієзнавстві полягає в критичному осмисленні того, як релігійні тексти, традиції та інституції впливають на відносини між чоловіками та жінками, як вони конструюють уявлення про гендер і як ці уявлення змінювалися протягом історії. Застосування цього аналізу також допомагає виявляти форми гендерної дискримінації або нерівності, що існують у релігійних структурах, а також потенційні шляхи до їх подолання» (Gobind & Behmani, 2023, pp. 4672-4673).

Відповідно, на думку науковців, основні завдання гендерного аналізу в релігієзнавчих дослідженнях полягають у наступному:

✓ **вивчення гендерних ролей у релігійних текстах** – релігійні тексти часто містять важливі послання про соціальні ролі, які чоловіки та жінки повинні виконувати. Гендерний аналіз спрямований на вивчення того, як ці ролі відображаються у священних писаннях та на критичне осмислення їх впливу на

формування суспільних норм. Для цього аналізуються не тільки пряма мова про чоловіків і жінок у текстах, але й приховані гендерні стереотипи, які можуть бути присутні у текстах через символіку, метафори або навіть мовні засоби.

✓ ***критичне переосмислення патріархальних структур*** – багато релігійних традицій мають чіткі патріархальні ієрархії, в яких чоловіки займають домінуючі позиції як у релігійних структурах, так і в релігійних текстах. Гендерний аналіз допомагає виявити та проаналізувати ці патріархальні структури, вивчаючи, як вони виникли, які їхні наслідки для релігійної практики та як вони впливають на соціальне становище жінок.

✓ ***виявлення маргіналізованих жіночих голосів*** – традиційні релігієзнавчі дослідження часто ігнорували або маргіналізували роль жінок у релігійних традиціях. Гендерний аналіз спрямований на відновлення цих забутих або недооцінених голосів. Це означає вивчення того, яким чином жінки брали участь у релігійних рухах, як вони були представлені в релігійних текстах та як вони впливали на формування релігійних доктрин.

✓ ***переосмислення жіночої духовності*** – гендерний аналіз дозволяє досліджувати, як жінки висловлювали свою духовність у контекстах, де їхній досвід або був маргіналізований, або зображався через призму чоловічого досвіду. Це включає вивчення того, як жінки переосмислювали релігійні традиції, щоб зробити їх більш інклюзивними та відповідними їхнім власним духовним пошукам.

Водночас слід зауважити, що гендерний аналіз у релігієзнавчих дослідженнях може бути застосований на декількох етапах дослідження, кожен із яких вимагає окремого набору аналітичних інструментів (Whitehead, 2012, p. 145):

❖ **історичний контекст та гендер** – цей етап полягає в дослідженні того, як релігійні уявлення про чоловіків і жінок формувалися в певний історичний період. Важливо зрозуміти, що гендерні ролі в релігійних традиціях завжди відображають певні соціальні, політичні та економічні реалії свого часу. Аналіз історичного контексту дозволяє виявити, чому ті чи інші патріархальні структури були закріплені в релігійних текстах і як вони вплинули на ставлення до жінок у релігійних спільнотах.

❖ **літературний аналіз релігійних текстів** – гендерний аналіз передбачає глибоке вивчення того, як чоловіки і жінки описані в релігійних текстах. Це включає не тільки безпосередній зміст текстів, але й аналіз символів, образів та мовних засобів, що використовуються для опису гендерних ролей. Наприклад, жінки в біблійних текстах часто представлені через символіку чистоти, покірності або гріховності. Гендерний аналіз допомагає виявити, як такі образи впливають на формування негативних або стереотипних уявлень про жінок.

❖ **аналіз релігійних інституцій** – мається на увазі, що церкви, монастирі або інші організації, також можуть бути об'єктом гендерного аналізу. Це передбачає дослідження того, як гендерна ієрархія проявляється у структурі цих інституцій, які ролі виконують чоловіки та жінки в їхньому функціонуванні і як ці структури можуть відтворювати або підривати гендерні нерівності. Наприклад, питання жіночого священства в християнських конфесіях є важливим аспектом для гендерного аналізу релігійних інституцій.

❖ **гендерна динаміка в релігійних практиках** – гендерний аналіз також дозволяє досліджувати, як релігійні практики (молитви, ритуали, богослужіння) виконуються чоловіками та жінками і як гендер впливає на доступ до різних аспектів релігійного життя. Наприклад, у багатьох релігіях

жінкам не дозволяється виконувати певні релігійні функції або брати участь у важливих ритуалах. Гендерний аналіз допомагає розглянути, як такі обмеження впливають на духовне життя жінок і як жінки знаходять способи подолання цих обмежень.

Розглянувши ключові підходи і методи у написанні цієї дисертації, вважаємо за потрібне підкреслити, що для забезпечення точності та послідовності дослідження ми використовуємо чітко визначений понятійно-категоріальний апарат, який містить основні терміни та категорії, що будуть використовуватися для вирішення поставлених завдань.

Насамперед мова йде про «фемінізм», який у наукових підходах визначається як складне й багатовимірне явище, яке охоплює широкий спектр соціальних, політичних, економічних та культурних рухів і теорій, що спрямовані на досягнення гендерної рівності та захист прав жінок. Наукові підходи до визначення фемінізму зазвичай варіюються залежно від дисциплін, ідеологічних позицій та історичних контекстів, у яких розглядається це явище. У кожному підході акцент робиться на різних аспектах, що формують фемінізм: від соціальних процесів до інтелектуальних теорій.

Один із основних підходів до визначення фемінізму походить із **соціології**. У цьому контексті фемінізм розглядається як соціальний рух, мета якого полягає в ліквідації гендерної нерівності, зокрема дискримінації жінок у суспільстві. Соціологи наголошують на тому, що фемінізм є відповіддю на структурні нерівності, які виникають внаслідок патріархальних суспільних відносин. Відповідно до цього підходу, фемінізм є боротьбою за рівні права в таких сферах, як праця, освіта, доступ до ресурсів, політична участь і свобода особистого вибору. У соціології фемінізм часто визначається через аналіз соціальних структур та інституцій, які відтворюють гендерну нерівність.

З точки зору **політичної науки** фемінізм часто розглядається як політичний рух, що прагне змінити чинні системи влади, які історично пригнічували жінок. У цьому контексті фемінізм визначається як боротьба за

політичні права жінок, включно з правом на голосування, правом на участь у політичних процесах та правом на захист від дискримінації на законодавчому рівні. Політологічний підхід підкреслює значення прав і свобод для фемінізму, а також аналізує способи, якими гендерні відносини формують політичні системи. Фемінізм розглядається як прагнення створити суспільства, де жінки матимуть рівний доступ до політичної влади та ухвалення рішень.

Філософський підхід до визначення фемінізму підкреслює його концептуальну й етичну складову. Філософи аналізують фемінізм як етичний рух, спрямований на досягнення справедливості й рівності між чоловіками й жінками. «У феміністичній філософії, як підкреслює Р. Ленгтон, обговорюються поняття справедливості, влади, свободи й автономії, а також питання моральної відповідальності стосовно гендерних відносин. Фемінізм у філософському контексті визначається як критична теорія, яка ставить під сумнів усталені моральні й етичні норми, що виправдовують патріархальні структури». Феміністична філософія також досліджує питання суб'єктивності, тілесності й репрезентації жінок у культурних та інтелектуальних практиках (Langton, 2005, p. 232).

Культурологічний підхід до фемінізму наголошує на його значенні для переосмислення культурних уявлень про жінок і гендерні ролі. У цьому контексті фемінізм визначається як рух, що бореться проти стереотипів і культурних норм, які закріплюють нерівність. Дослідники культури аналізують, як фемінізм підриває усталені моделі гендерної ідентичності та репрезентації жінок у мистецтві, медіа й літературі. Фемінізм у культурологічному розглядається як спосіб створення нових моделей жіночності, які не обмежуються традиційними ролями матері, дружини або підлеглої фігури, а також як важливий аспект у критичному аналізі поп-культури.

Інший важливий підхід до визначення фемінізму походить із **історії**, де фемінізм розглядається як історичний процес, що відображає розвиток ідей і рухів за права жінок протягом різних епох. У цьому контексті фемінізм

визначається через історичну послідовність хвиль феміністичних рухів, починаючи від боротьби за базові політичні й економічні права в ХІХ столітті (перша хвиля), через боротьбу за соціальну й культурну рівність у середині ХХ століття (друга хвиля), і до сучасних інтерсекційних підходів, які враховують перетин гендеру з расою, класом та іншими категоріями (третя хвиля). Історичний підхід показує, як фемінізм розвивався у відповідь на соціальні зміни й виклики, які ставило перед ним суспільство.

Психологічний підхід до фемінізму акцентує увагу на внутрішньому досвіді жінок, а також на способах, якими гендерні нерівності впливають на психічне здоров'я та самооцінку жінок. У цьому контексті фемінізм визначається як боротьба за психологічну свободу й емансипацію від соціальних і культурних норм, що обмежують жіночу суб'єктність. Психологи-феміністи досліджують, як патріархальні структури пригнічують жінок не лише на соціальному рівні, а й на рівні індивідуальної психіки, сприяючи виникненню гендерних ролей, які шкодять розвитку жіночої особистості.

Зрештою **економічний** підхід до визначення фемінізму зосереджується на економічних аспектах гендерної нерівності. У цьому підході фемінізм розглядається як рух за економічну справедливість і рівність у доступі до ресурсів, оплати праці та економічних можливостей. Економічні феміністки, зокрема С. Бержерон, наголошують на тому, що «жінки часто стикаються з дискримінацією на ринку праці, отримують нижчу заробітну плату за однакову роботу, мають менші можливості для кар'єрного розвитку та страждають від подвійного тягаря домашньої праці та оплачуваної роботи. Економічний підхід підкреслює необхідність реформування економічних структур, щоб забезпечити рівні можливості для жінок і чоловіків» (Bergeron, 2023, p. 40).

Отже, поняття «фемінізм» у науці визначається через різні підходи, кожен із яких підкреслює певні аспекти цього багатогранного явища. Від соціологічного й політичного до культурного й економічного аналізу, фемінізм є

складною теорією і практикою, яка адаптується до різних контекстів і підходить для вирішення широкого спектра проблем гендерної нерівності.

Якщо говорити саме про релігієзнавчий підхід до визначення фемінізму, то він зосереджується на аналізі ролі жінок у релігійних традиціях, тлумаченні священних текстів і структурі релігійних інституцій, а також на тому, як гендерні відносини формуються і підтримуються в рамках релігійних систем. Цей підхід наголошує на тому, щоб «науковці звернули увагу на сексистські тлумачення та практики в релігіях, але це має бути зроблено стосовно жіночих релігійних та інших організацій.

У цьому контексті, зазначає Е. Вуола, це означає розглядати релігію не лише як "різницю" між жінками (різних культур і релігій, а також у певній релігійній традиції та суспільстві), а й розглядати стать як перехресну категорію у вивченні релігії. Це дає змогу розуміти релігію як структуру влади і як джерело розширення можливостей і позитивної ідентичності. Для будь-якого феміністичного аналізу вкрай важливо, щоб релігійні жінки розглядалися з точки зору їх волі, включаючи їхню критичну або нетрадиційну оцінку своїх релігійних традицій» (Vuola, 2017, p. 11).

Також можемо зауважити, що цей підхід часто фокусується на аналізі священних текстів, таких як Біблія, Коран, Тора, Веди та інші, з феміністичної перспективи. Релігієзнавці, які займаються фемінізмом, звертають увагу на те, як ці тексти тлумачать гендерні ролі і чи створюють вони ґрунт для патріархальних відносин у релігійних громадах. Наприклад, в рамках християнства, феміністичні дослідники можуть піддавати аналізу тлумачення історій Єви, Марії, чи інших жіночих постатей, ставлячи під сумнів традиційні патріархальні інтерпретації, які зображують жінок як нижчих або підлеглих чоловікам.

Крім текстуального аналізу, релігієзнавчий підхід також досліджує ритуали і практики, які обмежують або, навпаки, розширюють можливості жінок у релігійному житті. «Багато релігійних традицій створили складну

систему ритуальних обмежень, де жінкам забороняється виконувати певні релігійні ролі, такі як священнослужителі або проповідники. Релігієзнавці феміністичного спрямування вивчають ці обмеження як соціальні конструкції, які необхідно піддати перегляду в світлі ідей гендерної рівності» (Ruether, 2017, р. 99). Одним із прикладів такого дослідження є питання про жіноче священство, яке залишається дискусійним у багатьох релігійних традиціях, включно з християнством і юдаїзмом.

Релігієзнавчий підхід також розглядає роль жінок у релігійних громадах і вплив релігії на соціальне становище жінок. Дослідники аналізують, яким чином релігійні інститути підтримують або заперечують участь жінок у керівництві, освіті, релігійному впливі та духовному авторитеті. Феміністичні релігієзнавці також підкреслюють, що жінки відіграють важливу роль у підтримці релігійної культури і переданні віри, навіть якщо їхня роль офіційно обмежена. Це піднімає питання про "приховану" владу жінок у релігійних інституціях і їхню участь у релігійному житті на неофіційному рівні.

Значним компонентом релігієзнавчого підходу до фемінізму є **теологічний фемінізм** – рух, який розглядає, яким чином релігійні традиції можуть бути переосмислені або реформовані для досягнення гендерної рівності. Феміністичні теологи працюють над тим, щоб переінтерпретувати ключові релігійні поняття – Бога, спасіння, гріх, відкуплення – з позиції жіночого досвіду. Вони можуть стверджувати, що традиційні богословські концепції були створені в патріархальному контексті і потребують оновлення з урахуванням досвіду жінок.

Конкретним прикладом такого підходу є феміністичні інтерпретації християнства, де Бог більше не тлумачиться виключно через чоловічі образи і де питання жіночого священства розглядається як можливість для оновлення релігійної традиції. Феміністичні теологи також можуть звертати увагу на роль жінок у ранньому християнстві або інших релігійних традиціях, щоб показати,

що їхня участь у духовному житті раніше була більш значущою, ніж це відображено у традиційних тлумаченнях.

Таким чином, з точки зору релігієзнавства, фемінізм ми можемо визначити як критичний підхід до аналізу релігійних текстів, ритуалів, практик та інституцій, що має на меті виявлення гендерних ієрархій і створення умов для рівноправної участі жінок у релігійному житті. Цей підхід охоплює як аналіз історичного досвіду жінок у релігійних системах, так і переосмислення ключових богословських ідей для досягнення соціальної і духовної справедливості.

Конкретне ж визначення фемінізму з релігієзнавчої точки зору може дати наступне: *«фемінізм» у релігієзнавстві – це критична теорія і практика, спрямовані на аналіз і трансформацію релігійних текстів, ритуалів та інституцій для досягнення гендерної рівності й духовної справедливості з урахуванням жіночого досвіду та викликів, пов'язаних з патріархальними структурами в релігійних традиціях.*

Відповідно феміністична теологія постає напрямом теології, що виник у ХХ столітті, який пропонує переосмислити релігійні тексти, традиції та доктрини у світлі феміністичних принципів з метою досягнення рівноправності жінок у релігійних структурах.

Водночас досить важливим постає визначення гендеру в соціогуманітаристиці загалом, та академічному релігієзнавстві зокрема.

Поняття «гендер» у наукових підходах розглядається як багатозначне і динамічне явище, яке виходить за межі біологічної статі і включає соціальні, культурні та психологічні аспекти ідентичності людини. Гендер визначається не лише як біологічна відмінність між чоловіком і жінкою, а як соціально сконструйоване поняття, що стосується ролей, очікувань і норм, які суспільство встановлює для осіб відповідно до їхньої статі. Наукові підходи до гендеру різняться залежно від дисциплін і теоретичних рамок, але загальною рисою є

прагнення пояснити, яким чином гендерні ідентичності формуються, підтримуються й змінюються в суспільстві.

У **соціології** гендер розглядається як соціальна конструкція, що визначає ролі і статуси індивідів у суспільстві на основі їхньої статі. Гендерні ролі – це набір поведінкових очікувань, що приписуються людям відповідно до їхньої біологічної статі. «Соціологи вивчають, як ці ролі нав'язуються через соціальні інститути, такі як сім'я, школа, релігія і медіа, а також як вони варіюються між різними культурами й історичними періодами. Соціологічний підхід підкреслює, що гендерні ролі не є природними або біологічно зумовленими, а створюються і відтворюються через соціальні практики» (Wharton, 2011, p. 17). Гендер тут розглядається як засіб підтримки соціальної ієрархії, де часто закріплюється домінування однієї статі над іншою.

З точки зору **культурних досліджень** гендер визначається через культурні уявлення і символічні практики, що впливають на формування ідентичності. Гендер у цьому контексті розуміється як набір символів, міфів, образів і метафор, які визначають, що значить бути чоловіком або жінкою в певній культурі. Цей підхід підкреслює, що культурні норми і стереотипи про чоловіків і жінок формують не лише соціальні очікування, але й індивідуальну самосвідомість. Дослідники культури звертають увагу на те, як медіа, література, мистецтво та інші форми культурного вираження створюють і підтримують гендерні відмінності, а також як гендерні образи можуть бути переосмислені або деконструйовані для досягнення більш інклюзивного суспільства.

У **психології** гендер аналізується як частина індивідуальної ідентичності та психологічного досвіду. Психологи вивчають, як гендерна ідентичність формується у дітей, які фактори впливають на усвідомлення гендеру і як люди переживають гендерні ролі протягом життя. Відповідно «гендер все частіше розуміється як визначення системи владних відносин, вбудованих в інші владні відносини. Психологічні дослідження гендеру, які найчастіше зосереджувалися

на аналізі статевих відмінностей, внутрішньостатевої мінливості та гендерних ролей, почали включати це нове розуміння. Спираючись на три джерела, психологи можуть досягти швидшого прогресу в розумінні значення статі для психологічних процесів: теорії соціальних наук, які пов'язують індивідуальний і соціальний рівні аналізу; конструкції (такі як ідентичність), які поєднують соціальний та індивідуальний рівні; і концептуальні інструменти, створені у феміністичній теорії, можливо, особливо інтерсекційність» (Stewart, McDermott, 2004, p. 519).

Філософський підхід до гендеру часто розглядає його через призму феміністичної і постструктуралістської критики. Феміністичні філософи, зокрема такі як Джудіт Батлер, стверджують, що гендер – це перформативна дія, яка створюється через повторення соціальних практик. Замість того, щоб бути фіксованою або природною сутністю, гендер, на думку Батлер, є результатом соціальних норм і практик, які постійно відтворюються. Адже, як слушно підкреслює Е. Най «зараз існує величезна кількість феміністичної критики, яка документує не лише виключення жінок із рядів філософів, але й відверте женоненависництво та расизм, виражені в багатьох канонічних творах західної традиції. Навіть якщо немає явних зауважень щодо жінок, мовчазні припущення щодо гендерної та іншої нерівності часто підтримують на перший погляд нейтральні погляди на раціональність чи справедливість» (Nye, 2004, p. 10).

У **антропології** гендер досліджується в контексті різних культур і соціальних систем. Антропологи вивчають, як різні суспільства конструюють і підтримують гендерні ролі і як ці ролі впливають на соціальну організацію, владу і родинні стосунки. Антропологічний підхід акцентує увагу на відмінностях у визначенні гендеру між різними культурами. Наприклад, багато неєвропейських суспільств мають більше ніж дві гендерні категорії, що ставить під сумнів західне уявлення про бінарну структуру гендеру (чоловік і жінка). Антропологи також досліджують, як гендерна ідентичність взаємодіє з іншими

категоріями, такими як клас, раса, етнічність і сексуальність, утворюючи складну систему соціальних ієрархій і привілеїв.

З точки зору **гендерних досліджень**, гендер розглядається як сукупність суспільних, культурних і індивідуальних процесів, які формують ідентичність і відносини між статями. Гендерні дослідження є міждисциплінарною областю, що поєднує соціологію, культурологію, історію, психологію та інші дисципліни, щоб аналізувати, яким чином гендер формує соціальні структури і впливає на досвід індивідів. Вони досліджують, як гендерні норми підтримують системи нерівності і пригнічення, і як гендерні відносини можна трансформувати для досягнення більшої соціальної справедливості.

У **політології** гендер розглядається як важливий фактор, що впливає на політичні відносини і владу. Гендерні ролі визначають доступ до політичної влади, участь у політичних процесах, а також впливають на політичні рішення і закони. Політологи вивчають, як гендерні нерівності відтворюються через політичні інститути і політику, зокрема через закони, які стосуються прав жінок, репродуктивних прав, гендерної дискримінації на ринку праці, а також участі жінок у виборних органах. У цьому контексті гендер є важливим компонентом для аналізу того, як влада і політичні рішення можуть відтворювати або оскаржувати гендерні нерівності.

В **економіці** гендер часто визначається через його вплив на розподіл ресурсів і можливостей. Економісти аналізують гендерні відмінності у доходах, зайнятості, доступі до освіти і економічних можливостей. Гендерний підхід в економіці вивчає, як гендерна дискримінація і нерівність впливають на ринок праці, виробництво та економічний розвиток. Економічні дослідження гендеру передбачають, що у більшості суспільств існують гендерні відмінності та нерівність у призначених обов'язках, виконаній діяльності, доступі та контролі над ресурсами, а також у можливостях ухвалення рішень. Стать часто перетинається з класом, етнічною приналежністю, віком, здібностями та

релігією, щоб визначити доступ до виробничих ресурсів (наприклад, землю, технології та інструменти) та контроль над ними.

В історичному підході гендер розглядається як динамічне явище, яке змінювалося протягом часу, залежно від політичних, соціальних та економічних умов. Історики досліджують, як гендерні ролі та очікування щодо чоловіків і жінок розвивалися у різні епохи, як вони формували структуру сімейних відносин, релігійні практики, ринки праці та політичні системи. Історичний підхід також звертає увагу на ключові моменти змін у гендерних відносинах, такі як початок жіночого руху в ХІХ столітті, боротьба за виборчі права, участь жінок у світових війнах, що сприяло зміні їхнього суспільного статусу, і розвиток сучасних феміністичних рухів. Історики часто підкреслюють, що гендерні ролі не є сталими або універсальними, а залежать від соціального та культурного контексту.

У правознавстві гендер визначається через правові рамки, які регулюють відносини між статями, і через законодавчі ініціативи, спрямовані на забезпечення гендерної рівності. Як зауважує А. Верде: «щоб подолати відчуження та дискримінацію, закріплені законом, правникам потрібно дослідити зв'язок між відмінностями, статтю, гендером і тілом. Юристи повинні вивчити наслідки складних взаємозв'язків між цими поняттями, які можуть дозволити переосмислити право з альтернативних точок зору» (Verdu, 2023). Гендер у правовому контексті є важливим критерієм для розуміння того, як законодавство може впливати на розподіл прав і можливостей між чоловіками та жінками, і як можна використовувати правові механізми для забезпечення більш справедливого суспільства.

У медичній і біологічній науках гендер і стать часто розмежовуються. Стать визначається як біологічна характеристика (хромосоми, гормони, фізіологічні ознаки), тоді як гендер розуміється як психологічна, соціальна й культурна ідентичність. У сфері медицини гендерні дослідження аналізують, як гендерні відмінності впливають на здоров'я, доступ до медичних послуг,

діагностику і лікування різних захворювань. «Наприклад, дослідження показують, що жінки часто стикаються з дискримінацією в медичній сфері, їхні симптоми можуть бути недооцінені, або їхнє здоров'я може трактуватися через стереотипні уявлення про жіночу фізіологію. Гендерні підходи в медицині також зосереджуються на питаннях репродуктивного здоров'я, прав на доступ до контрацепції, абортів, а також на питаннях психічного здоров'я, що можуть бути специфічними для різних гендерних груп» (Shannon, Jansen, Williams, Caceres, Motta, Odhiambo, Eleveld, Mannell, 2019, p. 563) .

Етнографічний підхід до гендеру розглядає його в контексті взаємодії людей у конкретних соціальних групах. Етнографи вивчають, як гендерні ролі відтворюються в повсякденному житті через мову, взаємодію, обряди та ритуали. Цей підхід дозволяє побачити, як гендерні очікування впливають на індивідуальну поведінку і взаємодію в конкретних спільнотах. Гендер у цьому контексті розглядається не як абстрактна категорія, а як процес, що формується через конкретні соціальні практики та символічні системи. Етнографічні дослідження часто звертають увагу на те, як гендерні норми можуть бути піддані оскарженню або трансформації через різні форми культурного опору.

З точки зору **літературних досліджень** гендер аналізується через репрезентацію чоловіків і жінок у літературі, через гендерні стереотипи в образах персонажів і через спосіб, у який письменники використовують гендер для створення наративу. «Феміністична літературна критика, як зауважує Д. Співак, розглядає літературу, яка передбачає її створення, з погляду домінування чоловіків. Вона переглядає канонічні твори, щоб показати, як гендерні стереотипи беруть участь у їхньому функціонуванні» (Spivak, 1998). Літературні дослідження також вивчають вплив гендеру на стиль письма, жанрові особливості та вибір тем.

У контексті **освіти** гендер, як підкреслюють західні дослідники, аналізується через вплив освітніх практик на формування гендерних стереотипів і відтворення гендерної нерівності. Дослідження у цій сфері

показують, що освітні системи часто сприяють зміцненню традиційних гендерних ролей через навчальні матеріали, поведінкові моделі вчителів і соціальні очікування. Наприклад, дівчата часто заохочуються до гуманітарних наук і доглядових професій, тоді як хлопців підтримують у технічних і природничих науках. Гендерні дослідження в освіті спрямовані на подолання цих нерівностей через створення більш інклюзивних навчальних програм і підходів до навчання, які підтримують рівні можливості для всіх студентів незалежно від їхньої гендерної ідентичності.

Отже, наукові підходи до визначення поняття гендеру різняться залежно від дисципліни, але всі вони підкреслюють, що гендер є багатовимірною і динамічною категорією, яка виходить за межі біологічної статі і формується через соціальні, культурні і політичні процеси. Гендер можна визначити як соціально сконструйоване поняття, що охоплює сукупність ролей, поведінкових очікувань, ідентичностей та соціальних норм, які суспільства приписують індивідам на основі їхньої біологічної статі. Гендер відображає спосіб, у який суспільства організовують та інституціоналізують відносини між статями, створюючи структури влади, привілеїв і нерівностей.

З урахуванням усіх цих підходів гендер можна визначити як складне і багатогранне поняття, що охоплює соціальні, культурні, політичні і психологічні процеси, через які формуються і відтворюються ідентичності, ролі й відносини між статями. Гендер не є природною або статичною категорією, він конструюється і трансформується через взаємодію соціальних інститутів, культурних норм і особистих переживань.

Якщо ж говорити саме про релігієзнавчий підхід до визначення поняття «гендеру», то, нашу думку, він полягає в тому, що він досліджує, як релігійні традиції, тексти, ритуали та інститути впливають на формування і відтворення гендерних ролей і відносин у суспільстві. У релігієзнавстві «гендер розглядається не лише як соціальна чи культурна категорія, але як елемент, тісно пов'язаний з релігійними уявленнями про людину, мораль, божественне, а

також із релігійними настановами щодо поведінки і статусу чоловіків і жінок. Основне завдання релігієзнавчого підходу – вивчити, як релігії визначають і регулюють гендерні відносини, як релігійні тексти і традиції підтримують чи, навпаки, кидають виклик чинним гендерним ієрархіям, і як ці уявлення про гендер впливають на соціальне становище людей в релігійних громадах і суспільстві загалом» (Coene & Longman, 2022, p. 124).

Одним із центральних аспектів даного підходу до гендеру є аналіз священних текстів, які містять у собі уявлення про божественне встановлення гендерних ролей. У багатьох релігійних традиціях тексти розглядаються як основа для визначення, якою має бути соціальна поведінка чоловіків і жінок. Наприклад, у Біблії, Корані, Ведах та інших священних текстах є численні згадки про гендерні обов'язки, ролі і стосунки. Релігієзнавці аналізують ці тексти в історичному та культурному контексті, щоб зрозуміти, як релігійні уявлення про чоловіків і жінок впливали на соціальні структури в різних культурах і епохах. Вони також досліджують, як священні тексти тлумачать гендерну ідентичність і яку роль відіграють жінки та чоловіки в релігійній космології, сотеріології (вченні про спасіння) і етиці (Huberman, 2023, p. 65).

Релігієзнавчий підхід також вивчає релігійні ритуали і практики, які часто закріплюють гендерні відмінності. У багатьох релігійних традиціях ритуали розділені за статтю, а участь у них передбачає певні гендерні ролі. Наприклад, у деяких релігіях лише чоловікам дозволяється виконувати священницькі обов'язки або бути духовними лідерами, тоді як жінки можуть виконувати допоміжні або приватні ритуальні функції. Релігієзнавці досліджують, як ці практики формують і підтримують соціальну нерівність між статями, а також як віряни інтерпретують і переосмислюють ці практики в сучасних умовах.

Крім того, релігієзнавство звертає увагу на роль релігійних інституцій у підтримці або зміні гендерних відносин. У багатьох релігійних традиціях інститути, такі як церкви, мечеті, синагоги або монастирі, регулюють доступ до влади і впливу на основі гендерних ознак. Релігієзнавці вивчають, як ці

інститути формують правила, що визначають, хто може брати участь у керівництві громади, виконувати релігійні функції, або представляти релігійний авторитет. Вони також аналізують, як жінки і чоловіки адаптуються до цих правил або кидають їм виклик, намагаючись змінити своє становище в релігійних структурах (Schnabel, Abdelhadi, Ally Zaslavsky, Ho. and Torres-Beltran, 2022, p. 289).

Релігієзнавчий підхід до гендеру також включає дослідження богословських ідей, що лежать в основі уявлень про стать і гендер. «У різних релігійних традиціях поняття гендеру, як слушно зауважує Б. Бартелінк, часто тісно пов'язане з уявленнями про створення світу, природу людини, її відношення до божественного, а також про моральні обов'язки чоловіків і жінок.

Релігієзнавці аналізують, як релігійні уявлення про гендер виправдовують або підтримують гендерну ієрархію, і як ці уявлення змінювалися з часом під впливом соціальних і культурних змін» (Bartelink, 2022. p. 354). Наприклад, феміністичні теологи можуть використовувати релігієзнавчий підхід для того, щоб піддавати критиці традиційні уявлення про підкорену роль жінок і пропонувати альтернативні інтерпретації священних текстів або релігійних практик, які підтримують рівність статей.

Таким чином, релігієзнавчий підхід до гендеру підкреслює важливість релігійних уявлень, текстів, ритуалів й інституцій у формуванні гендерних ролей і відносин. Він не тільки вивчає, як релігії впливають на статус чоловіків і жінок, але також аналізує, як релігійні громади реагують на виклики сучасного світу, включно з вимогами до гендерної рівності.

З точки зору релігієзнавства, «гендер» можемо визначити наступним чином – *це соціально й релігійно сконструйоване поняття, яке включає в себе уявлення, норми та практики, що формують ролі та статуси чоловіків і жінок у релігійних традиціях, текстах, ритуалах і інституціях, відображаючи як божественні установки, так і соціальні реалії.*

Отже, методологічна стратегія дослідження феміністичних концепцій у християнстві передбачає використання міждисциплінарного підходу, що дозволяє об'єднати історико-критичний аналіз, феміністичну герменевтику, гендерний аналіз, філософську антропологію та методи академічного релігієзнавства – світоглядного плюралізму, позаконфесійності, об'єктивності, нейтральності в питаннях релігії. Це забезпечує глибоке розуміння розвитку феміністичних ідей у релігійному контексті та дає можливість осмислити їх вплив на сучасні теологічні та соціальні процеси.

Висновки до першого розділу

Дослідження джерельної бази та висвітлення методологічної стратегії аналізу сучасних феміністичних концепцій у християнстві засвідчило важливість міждисциплінарного підходу для глибокого та всебічного розуміння цієї теми. Джерельна база, яка включає біблійні тексти, праці Отців Церкви, середньовічних філософинь, новітніх феміністичних теологів та документи церковних соборів, дозволила здійснити ґрунтовний аналіз впливу патріархальних інтерпретацій на релігійні та суспільні уявлення про роль жінок.

Феміністична критика біблійних текстів продемонструвала, що традиційні патріархальні тлумачення суттєво спотворювали значення жіночих образів у релігійному контексті. Переосмислення образів таких жінок, як Єва, Дебора та Марія, дозволило відновити їхню значущість та висвітлити приховані аспекти гендерної нерівності. Також було підтверджено, що феміністична теологія успішно пропонує нові підходи до осмислення божественного, відкидаючи чоловічі стереотипи та створюючи інклюзивні моделі духовності.

Аналіз праць Отців Церкви показав, що хоча патристичні тексти містять патріархальні елементи, вони також пропонують основи для переосмислення антропологічних і теологічних концепцій, що можуть бути використані для підтримки ідеї гендерної рівності. Зокрема, вчення східних Отців Церкви, таких як Григорій Ніський, підкреслюють рівність чоловіка і жінки перед Богом, що стало одним із ключових аргументів для феміністичної критики.

Середньовічні філософині, такі як Гільдегарда Бінгенська та Мехтільда Магдебурзька, відіграли вирішальну роль у формуванні феміністичних підходів до християнської теології. Їхні праці відкрили нові горизонти для осмислення духовного авторитету жінок та їхньої ролі у релігійному житті, що значно вплинуло на розвиток феміністичної думки.

Підсумовуючи дослідження новітніх феміністичних теологинь, таких як Саллі Макфейг, Мері Дейлі та Розмарі Редфорд Рютер, ми встановили, що вони

радикально переглянули християнську теологію, запропонували альтернативні моделі релігійних практик та інтерпретацій, які відповідають вимогам гендерної рівності. Вони відкидають патріархальні структури та створюють нові підходи до духовного звільнення жінок.

Застосування історико-критичного методу дало змогу відтворити еволюцію гендерних уявлень у християнських текстах та продемонструвати, як соціальні та культурні фактори впливали на формування релігійних догм. Дослідження довело, що феміністична теологія є не лише критикою патріархальних структур, але й конструктивним підходом до створення нових інтерпретацій релігійних текстів, які враховують багатогранність жіночого досвіду.

Отже, сучасні феміністичні концепції у християнстві відкривають нові можливості для осмислення ролі жінок у релігійному житті, пропонуючи гендерно справедливі підходи до теології та духовності.

РОЗДІЛ II. ЕКСПЛІКАЦІЯ «ЖІНОЧОГО» У ХРИСТІЯНСТВІ: ВІД БІБЛІЙНИХ ТЕКСТІВ ДО ПОЯВИ ФЕМІНІСТИЧНОЇ ТЕОЛОГІЇ

2.1. Особливості жіночих образів у Біблії: від Єви до Діви Марії

Розуміння жінки та жіночої проблематики у християнському світі тісно пов'язане з біблійними текстами. Саме вони стали необхідним фундаментом для формування антропологічних уявлень про жінку у християнській традиції. За численними висловами феміністичних богословів та філософів, Біблія стала інструментом створення упереджень щодо «другої статі», водночас виступаючи її апологією.

Сучасна феміністська герменевтика пропонує нове осмислення багатьох біблійних положень, що певною мірою знімає наявний конфлікт між фемінізмом та християнством. Тривалий час буквально прочитання Біблії використовували для виправдання підлеглого становища жінки в традиційному патріархальному суспільстві. А жінкам не лише забороняли займатися теологією, але й також досліджувати чи інтерпретувати її.

З цього слідує наступне, жіночий інтелектуальний, духовний та емоційний досвід довгий час залишався поза увагою. Його ігнорування призводило до збіднення релігійної свідомості загалом – як жіночої, так і чоловічої. Будь-який текст завжди відкритий до нових інтерпретацій. З точки зору сучасного деконструктивізму, навіть «помилки» або обмеженість попередніх трактувань містять у собі певну істину, таким чином відображаючи рівень свідомості як окремої особи, так і суспільної групи. Патріархальне, а подекуди й сексистське тлумачення біблійних текстів демонструє панівні стереотипи щодо ролі жінки в суспільстві. (Бовуар, 1994, с.12-13).

Відповідно через це західна феміністична критика цілеспрямовано намагається розкрити справжню природу жінки через антропологічну критику християнства. Українська дослідниця О. Гомілко зазначає, що багатівікова

традиція феміністичної критики спрямована на спростування цього висновку. Вона наголошує, що така інтерпретація базується не на змісті біблійних текстів, а на їхньому трактуванні в культурі, яка власне й утверджує маскулінні засади (Гомілко, 2001).

Як наслідок, формується об'єктивна необхідність не лише дослідити, але й показати та проаналізувати, як виник стійкий культурний та релігійнозумовлений стереотип про жінок як головних винуватиць гріхопадіння. Що згодом трансформувалось у актуальний наприкінці ХХ – початку ХХІ століття наратив: що християнство в цілому має виключно мізогінну спрямованість.

Відповідно, євро-американські феміністські теологи вважають, що розуміння людської природи традиційними чоловічими теологами є принципово хибним, оскільки вони не звернули увагу на те, що люди мають стать.

Попри те, що в Біблії є безліч сюжетів, пов'язаних із жінками та їхніми важливими ролями, ми зосередимось лише на ключових моментах, які формують найпоширеніші уявлення про фемінність у християнстві. Українська філософія Н. Чухим зазначає, що ключовою основою для розуміння людської природи, яка значною мірою визначила парадигмальне бачення гендерних питань у християнському мисленні та європейській культурі загалом, є біблійна оповідь про створення світу та гріхопадіння (Чухим, 2006, с. 56).

Ці рядки, цитовані та коментовані чималою кількістю філософів та антропологів, стали основою не лише християнської традиції, а й перетворились на суспільне надбання. Дослідники називають їх антропологією людини. Перший розділ описує створення людства, де чоловік і жінка рівні у своїй гідності: «І Бог на Свій образ людину створив, на образ Божий її Він створив, як чоловіка та жінку створив їх» (Буття, 1:27). Бог оцінює своє творіння як «І вельми добре» (Буття, 1:31).

Наступна, друга глава Книги Буття, описує створення жінки: «Не добре чоловіку бути самотнім; створю йому поміч, подібну до нього» (Буття, 2:18).

«Взяв одне з його ребер і тілом закрив те місце. Господь Бог створив з цього ребра жінку і привів її до Адама» (Буття, 2:21-22). Саме поняття «поміч» стосовно жінки пізніше почали трактувати з негативними конотаціями.

Втім, це слово навряд чи можна розуміти лише у прямому значенні. У Біблії слово «помічник» або «поміч» часто використовується для позначення тієї допомоги, що надається Богом. Ще більш контраверсійним є те, що про створення жінки сказано як «подібної до нього», тобто подібної до чоловіка, а не до Бога.

Водночас Симона де Бовуар вбачає у цих рядках підкреслену вторинність та підпорядкованість жінки, що закріплено в релігійних уявленнях. На її думку, легенда про створення світу ілюструє цю ідею: жінка була створена Богом з ребра Адама, щоб стати його супутницею та не прирікати його на вічну самотність.

Відповідно до цього, «чоловік з'явився як цінність, як боже творіння, а жінка не просто після нього, але з нього, з його плоті і заради нього. Жінка подарована чоловікові, і він вдячний богові за цей дарунок» (Бовуар, 1994, с. 11). Тобто, від самого початку жіноче існування трактується не як самодостатнє, саме по собі, а виключно як призначене комусь вищому за неї. Таке протиставлення духовного й плотського як високого, сакрального та низького, гріховного – призводить до того, що саме в жінці вбачається джерело та осереддя зла.

Отже, наведені факти свідчать про наявність цілого поля для різних тлумачення акту створення жінки, де в одній з них вона не постає як теоморфна істота. Зокрема, на це звертає увагу українська дослідниця Наталія Чухим: Бог не творить чоловіка і жінку одночасно за власною подобою, а створює жінку пізніше, з чоловіка, наділяючи її роллю його помічниці (Чухим, 2006). Як наслідок, у патріархальних інтерпретаціях жінка та її тіло постають як «вторинні» та залежні від чоловіка.

Феміністичні теологи наголошують, що жінка, створена для передачі життя, є джерелом спасіння та може стати носієм божественної сили, яка відновлює надію на перемогу над гріхом. У цьому контексті її тіло, за феміністичним тлумаченням, набуває трансцендентального змісту (Гомілко, 2001, с.187).

Відповідно, жінка у Біблії постає як інакша, а це «інакше» часто виносилось за межі соціального сприйняття, навіть попри те, що Новий Завіт апологію жіночої природи та гарантує її реабілітації в суспільстві. Втім, попри це, місце жінки в суспільстві визначається як підвладної. Анн-Марі Пелетьє теж зауважує, що оскільки Єва була створена після чоловіка, це визначає підвладність усього жіночого роду (Пелетьє, 2016, с. 44) .

З іншого боку, феміністські дослідниці також допускають осмислення акту творення у Біблії виключно як поетичного способу підкреслити єдність природи чоловіка й жінки. Чоловік уперше висловлює захоплення, визнаючи жінку частиною себе: «кісткою від кісток і тілом від тіла». Оригінальність Божого задуму полягає в тому, що лише в єдності чоловіка й жінки вони можуть здійснити своє призначення та стати одним цілим, для більшої «повноти». Й, таким чином, пізнати первісну благість людського стану.

Водночас іншим важливим біблійним епізодом дослідження жіночої проблематики у християнстві є акт гріхопадіння, який традиційно представляється як такий, що зумовлений жінкою. «І побачила жінка, що дерево добре на їжу, і принадне для очей, і пожадане дерево, щоб набути знання. І взяла з його плоду, та й з'їла, і разом дала теж чоловікові своєму, і він з'їв» (Буття, 3:6).

Зважаючи на панівні неоплатонічні погляди, у межах яких формувалася християнська філософія сім'ї та шлюбу, вона мала яскраво виражену дуалістичну спрямованість та прагнення подолати хаос. Традиційно, саме ці категорії активно асоціюють з усім жіночим, тому не видається дивним, що саме Єва виявилась винною у гріхопадінні. Втім, важливо звернутися

безпосередньо до біблійного тексту, де її у цьому звинувачує Єву і сам Адам: «Жінка, що дав Ти її, щоб зо мною була, вона подала мені з того дерева, і я їв» (Буття, 3:12).

Разом з цим, попри те, що зло «увійшло у світ через жінку» – це не робить її лише спокусницею, як вважали та стверджували ранньохристиянські теологи. Дуальність жінки є дещо складнішою, більш суперечливою, адже разом з цим вона постає як мати, яка передає недосконалість людської природи від покоління до покоління, але тільки через неї уможлиблюється життя.

При цьому покарання Бога для Єви звучало наступним: «До жінки промовив: Помножуючи, помножу терпіння твої та болі вагітності твоєї. Ти в муках родитимеш діти, і до мужа твого пожадання твоє, а він буде панувати над тобою» (Буття, 3:16). Тобто, це викликає розрив не лише з Богом, але й з Адамом, який віднині повинен всеціло контролювати її раціональним чоловічим началом.

«Спираючись на Валері Саївінг, деякі феміністські теологи вважають, що гріх жінок не полягає в гордості, непокорі чи егоїзмі, оскільки ці риси відображають досвід чоловіків, які мають більше влади в суспільстві, ніж жінки. Натомість проблемою або гріхом жінок є невміння взяти на себе відповідальність та відсутність его» (The Cambridge Companion to Feminist Theology, 2004, p. 29).

Отже, якщо підбити підсумки, фізичні та соціальні аспекти гендерного конфлікту спричинили алегоричне тлумачення Книги Буття наступним чином:

- жінка постає як спокуслива та тілесна, втім може бути відданою Богові лише через самозречення перед суспільством;
- або вона може «стримувати» свої бажання до пізнання та спокутувати свій первородний гріх через шлюб, в якому буде підпорядковуватися чоловікові.

Так чи інакше, у будь-якій з цих моделей поведінки жінка страждає від наслідків свого гріха через фізіологічні особливості, такі як менструація, вагітність та муки народження.

Симона де Бовуар зазначає, що християнство, хоча й засуджує жіноче тіло як уособлення плоті, водночас проголошує певну рівність між чоловіком і жінкою. Якщо жінка зрікається своєї тілесності й приймає духовне очищення, вона стає на рівні з чоловіком як творінням Бога, що отримало спокуту через Спасителя. У цьому духовному просторі чоловіки й жінки постають перед Богом як слуги, безстатеві, подібні до ангелів, спільно молячись про милість і зрікаючись земних спокус. Таким чином, жінка, яка відкидає свою тілесну природу, може стати символом перемоги над гріхом і прикладом духовного тріумфу.

Водночас у біблійній історії ми зустрічаємо багато жінок: праматерів, коханих наречених, відданих дружин, чия шляхетна мудрість прослідковується у текстах. Один з ключових таких образів – це героїня, яку втілюють постаті Девори, Юдиф та Есфірі. Дослідники міфологій різних народів зазначають, що героїчний міф відображає унікальність героя, поєднуючи сміливість і відвагу, що інколи можуть переходити у шаленство або переоцінку власних сил. Крім того, Герой (або Героїня) має риси, що допомагають зберігати космічний і божественний порядок на землі: чесність, справедливість та безкорисливість. Отже, міфологічний Герой не лише є символом сили та влади, але й етичним взірцем для наслідування.

Бовуар зазначає, що чоловічі міфи про жінку ніколи не зображують її як самодостатню істоту. Підносячи в ній то природне, то містичне начало, водночас то звеличуючи, то принижуючи – ці міфи самі породжують суперечність. Жінка розчаровує, оскільки постає іншою, ніж очікують творці легенд про неї. (Бовуар, 1994, с. 12)

Серед них – дружина Лота, перетворена на соляний стовп за непослух (Буття 19:26), жінка єгипетського Потіфара, яка намагалася спокусити Йосифа,

а також доньки Лота, що споїли батька й стали прародительками моавитян та амонітян. Варто згадати й Тамару, яка спокусила свого свекра Юду (Буття 38:6-30), що зрештою призвело до продовження роду Давида, з якого мав прийти Месія. Попри аморальні вчинки цих жінок, у Біблії є й чоловічі образи, що втілюють гріх, як-от Сіхем, який звалтував Діну (Буття 34:2).

На рівні з ними, мотив жіночої сили і натхнення чітко виражений у постаті інших жіночих персонажів. Як от, Девори, однієї з суддів Ізраїлю та пророчиць Старого Завіту. Її роль як жінки незаперечна: за допомогою своєї пісні вона надихає чоловіків на битву, запалюючи в них дух боротьби, як це робили такі історичні постаті, як Жанна д'Арк чи Жанна Ашет. Жінки, заради яких чоловіки в давні часи перевершували свої можливості та знаходили в собі несподівані джерела сили, виконували подібну роль. Коли жіноча присутність спрямована в правильне русло, вона пробуджує мужність і відвагу в серцях тих, хто втратив надію або занурився в страх.

Значення краси у формуванні жіночих образів у давніх греків і євреїв потребує окремої уваги. У Старому Завіті жіноча краса визнається та цінується, але вона не набуває такого абсолютного значення, як у грецькій культурі. У біблійних текстах не формується стійкий образ жінки-спокусниці. Героїнями Старого Завіту стають не ті жінки, що використовують свою красу для власної вигоди, а ті, хто ставить її на службу громадським та національним інтересам. До таких належать царівна Есфір, яка врятувала свій народ від геноциду, та відважна Юдіф, що перемогла Олоферна. Ці жінки стали символами героїзму і удостоїлися окремих книг Старого Завіту та вічної пам'яті. У грецькій міфології також присутні героїчні жіночі образи, як-от Іфігенія, Макарія та Антігона, проте вони залишаються в тіні слави Прекрасної Олени і не здобули такої ж пошани, як їхні юдейські прототипи.

У такому ключі Карл Юнг зазначав, що міста часто асоціюються з образом Матері, адже городяни ніби живуть у її череві. З цієї причини Сибілу зображували з короною з башт, а вираз «Матір-Вітчизна» став символічним.

Водночас у жінці втілюється не лише образ землі-годувальниці, а й більш глибока й витончена реальність. Такі міста, як Єрусалим та Вавилон, згадані в Старому Завіті й Апокаліпсисі, виступають не лише як матері, але й як символічні подружжя.

Зокрема, Есфір постає як Мати свого народу, і її молитва відображає єдність між нею та її народом, що підкреслює її глибоке усвідомлення відповідальності за майбутнє свого народу. Ця єдність надає їй сили перевершити себе і відмовитися від особистих інтересів. Її усвідомлення власної слабкості не призводить до відчаю, оскільки вона покладається на всемогутність Божу. Така подвійна свідомість, що поєднує визнання слабкості з вірою у божественне втручання, готує душу до прийняття благодаті.

Героїня не тільки долає страх, набуваючи сміливості, але й проявляє мудрість, адже розуміє, що без розсудливості може завдати шкоди як собі, так і своєму народу. Тому в біблійних текстах жіночий образ героїні пов'язаний не лише з відвагою, вірою та надією, але й з мудрістю.

Подібно до Есфір, інший жіночий образ героїні – Юдиф – показує, що жінці легше прийняти свою слабкість і перетворити її на зброю. Хоча чоловік може визнати свою слабкість, він навряд чи здатен полюбити її так, як це робить жінка. Це, можливо, є причиною, чому чоловіки часто менш співчутливі й чуйні порівняно з жінками.

Проте важливо підкреслити, що перемога Есфір та Юдиф – це не лише результат жіночої хитрості. У цих історіях чоловіки, відповідальні за події, часто діють під впливом обставин, не здатні віддалитися від ситуації і оцінити її з дистанції. Це стосується як царя Артаксеркса в історії Есфір, так і начальників Ветилуї в книзі Юдиф. Один зосереджений на демонстрації своєї величі, а інші піддаються тиску натовпу.

Такий підхід до жіночих образів виявляється також результатом впливу масової свідомості. Як зазначають дослідники, сучасна масова культура

насичена міфологічними елементами, і масова свідомість активно взаємодіє з образами героїв.

«Загалом же чоловічі міфи про жінку ніколи не показують її як самодостатню. А тому, підносячи в жінці то природне, то містичне начало, то принижуючи, то славлячи, ці міфи самі в собі породжують протилежність. Жінка розчаровує, бо вона постає весь час інакшою, аніж чекають творці легенд про неї» (Бовуар, 1994, с.12). Однак, на відміну від типової героїчної схеми масової культури, де образи часто є передбачуваними та символічними, біблійні жіночі образи пропонують інший погляд.

У біблійних текстах люди часто зосереджуються на матеріальних потребах і піддаються зовнішньому тиску. Натомість дві героїні, усвідомивши загрозу на більш глибокому рівні, ніж їхні земляки-чоловіки, готові пожертвувати собою не лише заради порятунку людських життів, але й для збереження духу свого народу. Вони усвідомлюють свою власну слабкість та те, що найбільша перешкода для Божого втручання полягає в їхньому страху. Парадоксально, але їхня сила полягає саме в усвідомленні цієї слабкості, що дозволяє їм подолати страх і самовпевненість, відкриваючи шлях для божественного втручання. Бог діє через них, щоб зламати гординю, яка засліплює чоловіків, що керуються своїми інстинктами та прагненнями.

Ці жінки, втілюючи стриманість і поміркованість, збагачені вірою, очікують сприятливого моменту для дій. Їхня сила не виходить від тиранічної волі, а від терплячості, рішучості та духовної інтуїції. Їхні вчинки сповнені віри, а рішучість долає страх через глибоку довіру до Божої сили. У цих біблійних історіях жіночий образ символізує активну свідомість і глибину душі, що проявляється в лагідності й мудрості. Есфір, що спочатку перебуває в пасивному стані, пробуджується до дії завдяки втручання праведного Мордехая. Натомість Юдиф з самого початку демонструє глибоке розуміння своєї місії, будучи вдовою, вільною від земних прив'язаностей, і готовою діяти на благо свого народу.

Тобто ці образи жінок відображають два рівні свідомості. Есфір прагне врятувати свій народ, водночас піклуючись про своє життя, тоді як Юдиф, захищаючи храм і спадщину предків, жертвує своєю безпекою заради вищих цінностей.

Особливу увагу заслуговує образ Рут. Хоча вона і не є героїнею в традиційному сенсі, її життєвий шлях має важливе значення для розуміння апокаліптичного образу «жінки, одягненої у сонце». Вооз називає Рут «жінкою сили», що також перекладається як «досконала» чи «доброчесна» жінка. Її самовідданість і вірність є зразком ідеальної дружини, що змальована в книгах Премудрості.

Водночас слід зазначити, що у біблійній традиції фемінне начало перебуває в постійному антагонізмі, що ускладнює однозначне тлумачення. Разом з цим у біблійних текстах часто підкреслюються негативні жіночі образи, тоді як чоловічі недоліки залишаються в тіні. Тому, розмірковуючи над гріховністю жінки, про яку йдеться в Книзі Буття, важливо згадати й про позитивні жіночі постаті, які мали значний релігійний вплив.

У цьому контексті Симона де Бовуар стверджує, що становище жінок в суспільстві завжди відрізняється від загального стану людства, оскільки чоловіки створили світ, де жінка, визначена як «інша», приречена бути «другою статтю». У такому світі жінка самовизначається через відокремлення від чоловіка, стаючи несуттєвою поруч з істотним. Чоловік є Суб'єктом і Абсолютом, тоді як жінка – лише інша.

Жінці відводилася другорядна роль, що обмежувало її можливості для самореалізації та розвитку світу навколо. Це мало наслідки не лише для жінок, а й для чоловіків та всієї цивілізації. Дисбаланс між маскуліним та фемінним початками призвів до однобокості, ціннісної неповноти та нестійкості сучасної культури (Бовуар, 1994, с. 10).

Більше того, під впливом неоплатонізму більшість Отців Церкви зберігали дуалістичну символіку та тлумачення, де чоловіче асоціюється з

раціональним, а жіноче – з ірраціональним. Однак, згідно з думкою вітчизняної дослідниці Наталії Чухим, антична філософія, що принижує фемінне начало, вступила в конфлікт із егалітарними тенденціями раннього християнства, де жінки і чоловіки мали рівні права в духовному сенсі та у прощенні гріхів (Чухим, 2006, с.58).

Особливо це помітно у Новому Завіті, де протягом земного життя і служіння Ісуса Христа його завжди супроводжували жінки. Одні з них свідчили про Месію, інші демонстрували зразки глибокої віри, треті помазували його на служіння і смерть, а четверті отримували зцілення, що примножувало віру оточення. Жінки швидше за чоловіків прийняли вчення Господа, і хоча про кожную з них немає повної інформації, їхні ролі в історії важливіші, ніж може здатися на перший погляд. Слова «жінка» чи «жінки» згадуються в Біблії понад 400 разів, і оповідають історії різноманітних образів – від служниць до пророчиць (Білик, 2016, с.17).

Ідея, що еклезія – Церква, вступає в містичний шлюб з Небесним Нареченим (Христом) і також має жіночу природу, стала надзвичайно новаторською. Як зазначає одне з висловлювань, «Назвемо її Церквою або Дівою Марією – це не має значення: Марія і Церква – одне й те ж, одне й те ж чудо. Марія, яка носить божественне дитя, – перша Церква. Вона – жінка, яку Бог створив у своїй любові, а Церква – людство, яке Він полюбив і освятив у Христі. Ця досконала дружина – повна сприйнятливості до Духу, сама смиренність, земля, яка приймає насіння, бажане Богом, заради народження на світ рятівної сили й поразки супротивника. Вона – канал Його благодаті» (Dumoulin, 2004, с.68).

Образ Марії в Новому Завіті змінює традиційне уявлення про жінку як «порочну» істоту. Проте цей аспект викликає дискусії. Симона де Бовуар висловлює протилежну думку: цнотливість Марії набуває негативного значення, адже навіть після викуплення плоті вона залишається недоторканою та безплідною – нікого не допустивши до себе і не належачи нікому. Аналогічно,

азійська Верховна Мати, створивши світ без чоловіка, самотійно ним правила. Вона могла дозволити собі хіть за власним бажанням, але звичні для дружини обов'язки ніколи не применшували її величі як Матері.

Попри це, П'єр Дюмулен розширює це бачення, зазначаючи, що місія Матері досягає свого вищого прояву біля підніжжя Хреста: «Вона стає Матір'ю кожного учня, Матір'ю Церкви» (Dumoulin, 2004, с.78). Відповідно до біблійної схеми, згідно з якою обраність визначається внутрішнім покликанням до місії, можна стверджувати, що місія Діви Марії полягає у її материнстві. Це материнство є наслідком її благословенної обраності, бо ще до початку світу Бог «визначив» її.

Підкреслюється вселенське материнство Марії, використовуючи присвійні займенники, коли зазначає: «Під хрестом же Ісуса стояли Його мати, і сестра Його матері, Марія Клеопова, і Марія Магдалина. Як побачив Ісус матір та учня, що стояв тут, якого любив, то каже до матері: Оце, жоно, твій син! Потім каже до учня: Оце мати твоя! І з тієї години той учень узяв її до себе. Від Івана» (Ів. 19:25-27).

Таким чином, дослідниця Анн-Марі Пелетьє стверджує, що, вивчаючи старозавітне коріння Марії, ми виявляємо, що покірність не є результатом жіночої пасивності, як це часто трактували християнські богослови. Вона вказує, що «зберігати в своєму серці пам'ять про події, слова та заповіді Божі (Лк. 2:19)» є завданням і місією всього Ізраїлю. Таким чином, визначення Марії як «служині» чітко відображає образ Ізраїлю як слуги Всевишнього» (Пелетьє, 2017, с.32).

Аналогічно італійська дослідниця Андреа Мілано відзначає, що, хоча в багатьох культурах і релігіях жінка часто асоціюється із землею, у книзі Буття вона пов'язана з життям. Адже її ім'я, Єва, за своєю природою означає «життя», «матір'ю всього живого» (Бут. 3:20). Саме завдяки цьому формується материнська основа для приходу кожної людини в світ. І хоча після гріхопадіння жінка народжує в муках, зрештою вона тріумфує над смертю завдяки Марії.

Отже, цей контекст дозволяє стверджувати, що образ Діви Марії втілює сотеріологічну місію жінки. Якщо читати Євангелія уважно й зі співчуттям, Марія постає як ідеал жінки, як уособлення «вічної жіночності» – тендітної, але водночас сильної міфологічної постаті. Вона поєднує владність із покірністю, виявляючи шану до чоловіка, і таким чином уособлює християнський ідеал фемінності.

Як стверджує Бовуар, християнство обіцяє жінці відносну рівність, надію на прощення та спасіння лише як нагороду за повну підкореність. За її самовідданість та послужливість дружини, вона разом із чоловіком досягне райського блаженства. Навіть Богоматір, яку звільнили від «скверни» зачаття та дефлорації, вважає себе «служницею Господа» (Бовуар, 1994, с. 11).

Дослідники вважають, що ці суспільні та релігійні трансформації від пасивної Єви до активної Діви Марії були пов'язані зі зміною самосвідомості жінок того часу. Дійсно, християнська проповідь знайшла активний відгук серед жінок, попри те, що традиція забороняла їм брати участь у суспільному та політичному житті, яке переважно перебувало під контролем чоловіків.

До того ж, якщо звернутися до Нового Завіту, то там жінки переважно слугують моделями, що відображають образ Бога: в притчах про закваску (Лк. 13:20-21) та втрачену драхму (Лк. 15:8-10). Річ у тім, що алегорично сстаранність жінки, що шукає монету – символізує важливість пошуку сенсу в житті, а руки жінки, яка готує хліб – уособлюють турботу Бога про людей і повноту обіцяного Царства. Іншим важливим моментом є те, коли Ісус хвалить бідну вдову, що поклала в храмову скарбницю дві дрібні монети, але віддала більше за всіх інших (Мк. 12:43-44, Лк. 21:1-4).

Зокрема, дослідниця Нікола Слі у своєму есе досліджує, як євангельські притчі можуть бути осмислені крізь призму жіночого досвіду, що є одним із підходів феміністичної теології. Вона пропонує ввести вчення Ісуса з Назарета в діалог із жіночими реаліями, розглядаючи цей процес як спосіб переосмислення традиції.

За словами Слі, притчовий метод має надзвичайну силу, оскільки «мова формує наше сприйняття реальності, пробуджує уяву, впливає на волю і спонукає до дії». Вона також підкреслює, що ключовою особливістю притч є їхня здатність поєднувати буденне життя з божественним виміром, створюючи простір для зустрічі звичного й трансцендентного.

На її думку, притчі можуть стати важливим ресурсом для жінок у пошуку цілісності та гармонії, а також привертають увагу до питання влади та впливу мови в богословському дискурсі.

Також звернемо увагу на чудеса, здійснені Ісусом Христом, де жіночі образи знову стають важливими символами. Ісус зцілює тещу Петра, що лежала з лихоманкою (Мк. 1:30-31; Лк. 4:38-39), «розправляє» згорблену жінку, назвавши її «дочкою Авраама» (Лк. 13:11-16), воскрешає єдиного сина вдови з Наїну (Лк. 7:11-15), зцілює жінку, яка страждала від кровотечі, та повертає до життя доньку Яїра (Мк. 5:21-43; Мт. 9:18-26; Лк. 8:40-56).

Таким чином, Андреа Мілано вважає, що вибір жіночих постатей у притчах і образах Царства Божого не є випадковим. Вони стають моделями, з якими повинні ототожнювати себе як чоловіки, так і жінки. На її думку, це також є «прихованим протестом проти властивого патріархальній мові та свідомості ототожнення людини з чоловіком та, відповідно, схильності уявляти Бога через чоловічі категорії (Мілано, 2011, с. 15).

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 шанований 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 зазвичай пов'язують із назвою населеного пункту, що не згадується в Новому Завіті. Однак часто корінь цього слова трактують як «вежа», що символізує певну міцність і захист. У середньовічній релігійній традиції вежа часто асоціюється з церквою, являючи собою неприступну фортецю, що захищає.

Вона є архетипічним символом Марії Магдалини, поруч із Дівою Марією, яка уособлює материнську фігуру, що охороняє і захищає своїх дітей. Ця риса характеру Матері-Церкви, яка постійно перебуває в протистоянні як з внутрішніми, так і зовнішніми загрозами, перегукується з образом Діви Марії. Парадоксальним чином ці образи поєднують символи Матері Спасителя та «великої грішниці», що символізує глибину і багатогранність жіночої духовності.

М. Бокслер зауважує, що образ грішниці було сформовано через асоціацію «семи бісів» з сімома смертними гріхами, серед яких є і перелюбство. Оскільки її гріхи мають сексуальний характер, середньовічні мислителі часто трактували їх як специфічні жіночі гріхи. Наприклад, у епізоді про побиття камінням жінки, яку було схоплено «в перелюбі», її провина прямо називається (Ін. 8: 4-7).

В іншій євангельській історії, де жінка помазує ноги Ісуса Христа дорогоцінним миром, зазначається, що «Ось тому говорю Я тобі: Численні гріхи її прощені, бо багато вона полюбила. Кому ж мало прощається, такий мало любить» (Лк. 7:47). Важливо, що в жодному з євангельських епізодів, де згадується ім'я Марії Магдалини, не зазначається, що вона була «грішницею», «перелюбницею» або «блудницею».

Не менш важливим є те, що існує інший аспект образу Марії Магдалини. В Євангеліях вона також постає як віддана послідовниця Христа (Мк. 15:40-41; Лк. 8:3), свідок Його хресної смерті (Мф. 27:61) та мирносиця. Важливо

зазначити, що вперше Папа Григорій Великий об'єднав три різні євангельські образи жінок в один. Це сталося 21 вересня 591 року, коли він виголосив у базиліці Святого Климента в Римі: «Ми віримо, що ця жінка (Марія Магдалина), яку Лука називає грішницею, яку Іван називає Марією Магдалиною, і є та сама Марія, з якої, як сказано у Марка, було вигнано сім бісів» (Duby & Perrot, 1993, с.40).

Таким чином, до VI століття в релігійній літературі утвердився цей компілятивний образ Марії Магдалини, як зазначає Ж. Даларен. Хоча існувала й інша точка зору стосовно трьох «збірних» жіночих образів у Новому Завіті, філологу та богослову Жаку Лефевру не вдалося довести, що в Євангеліях йдеться про трьох різних жінок.

Цей образ Марії Магдалини давав надію, пов'язану зі сповіддю, покаєнням та епітимією, надію на середній шлях між вічним життям і вічним прокляттям. Це відображало зародження уявлень про Чистилище як проміжне місце після смерті, між пеклом і раєм.

Проте безсумнівним є те, що реальним жінкам, які прагнули слідувати образу Марії Магдалини, доводилося двічі спокутувати свою провину:

- перший раз – розплачуватися за нещастя бути народженими грішними;
- другий раз – за нещастя бути народженими жінками.

Т. Рябова зазначає, що історія шанування Марії Магдалини є досить тривалою, і її популярність не обмежувалася лише Францією, але охоплювала також Німеччину та Італію. Ба більше, в італійській іконографії навіть існувала тенденція змішувати образи святого Франциска та Марії Магдалини – один з небагатьох іконографічних прикладів, де статеві відмінності стираються. У живописі та скульптурі XV століття розпущене, руде волосся жінки-грішниці стало впізнаваним символом (Пелетьє, 2017 с.342).

Так, через покаєння, спокуту та смирення гріховної плоті Марія Магдалина майже досягла висот, порівняних лише з тими, які були доступні Діві Марії. Крім того, через всю «жіночу історію» проходить ідея жіночої активності, що є

протиставленням «цікавості» Єви до забороненого плоду, порівняно з ревним прагненням до спокути гріхів Марією Магдалиною.

Отже, у цьому контексті розпочинається біблійна «легітимізація» жіночої активності та її угодної Богові спрямованості. Саме цей жіночий образ став підґрунтям для виправдання участі жінки в соціумі, за умови служіння винятково встановленому порядку. Цей порядок, без сумніву, був спрямований на реалізацію функцій та завдань, визначених Церквою та державою в релігійному суспільстві. Усі ці соціокультурні моделі відображають те, яким чином жінка могла бути інтегрована в громадський лад західноєвропейського середньовіччя.

Шанувалася та жінка, котра не забувала про вади Єви, але усвідомлювала своє місце в «земній» ієрархії. Тому під контролем Церкви, держави та свого чоловіка жінка повинна була, як і Марія Магдалина, постійно каятися та приборкувати свою гріховну природу, одночасно прагнучи до богоугодного способу життя, орієнтуючись на чесноти, які втілювала у собі Діва Марія.

Важливим аспектом біблійного погляду на фемінність є те, що Ісус не лише дозволив жінкам слухати Його, а й визнав їх своїми послідовницями. У Євангелії від Марка є згадка, що «жінки, що дивились здалека, між ними Марія Магдалина, і Марія, мати Якова Молодшого та Йосії, і Саломія, що вони, як Він був у Галілеї, ходили за Ним та Йому прислужували; і інших багато, що до Єрусалиму прийшли з Ним» (Мк. 15:40-41). Він також згадує жінок, що йшли з Галілеї і були при розп'ятті біля хреста. Це дозволяє припустити, що ці жінки були частиною громади Ісуса, його постійними і вірними «ученицями».

Ба більше, жінки виступають символом нареченої Христа – «нового Єрусалима... приготовленого, як наречена, прикрашена для свого чоловіка» (Одкр. 21:2). Вони втілюють ідеал справжнього учнівства, що об'єднує як чоловіків, так і жінок, через метафору стародавніх пророків, які представляли народ Божий як Його істинну любов. Згадки про деяких учнів винятково як «жінок» (4:1–42; 2:4; 19:26) навмисно викликають образ усіх, хто

присвятив себе Христу. Отже, використання Іваном образу жінки-учениці є водночас великою честю та визнанням для реальних жінок.

Лука розширює це коротке повідомлення Марка, перетворюючи його на більш узагальнену розповідь про служіння Ісуса в Галілеї, також наголошуючи на присутності жінок біля хреста. Це свідчить про певну модель жіночого служіння, і водночас є підтвердженням того, що жінки були активними учасницями соціального простору ранньохристиянської громади, демонструючи свою роль не як пасивні спостерігачки, а як активні особистості в релігійній спільноті.

Підтвердження цієї думки міститься в дослідженнях західного вченого Енце Б'янкі, який відзначає, що для ментальності того часу та свобода, з якою Ісус називав жінок ученицями, була абсолютно незбагненою. Не менш неосязною була й свобода самих жінок, які залишали свої домівки, щоб приєднатися до спільноти Ісуса. Щобільш важливо для нашого дослідження, так це те, що обмеження жінок у служінні дияконії відображало тенденції Церкви, а не наміри самого Ісуса Христа (Б'янкі, 2020, с. 24-25).

Крім того, важливими є й інші постаті, такі як Марія та її сестра Марта з Віфанії, котрі разом із братом Лазарем були важливими постатями для Ісуса: «Одна ж жінка, Марта їй на ім'я, прийняла Його в дім свій. Була ж в неї сестра, що звалась Марія; вона сіла в ногах у Ісуса, та й слухала слова Його» (Лк. 10:38-39); «А Ісус любив Марту, і сестру її, і Лазаря» (Ів. 11:5). Це робить особливо закономірним той факт, що саме жінки залишилися вірними Ісусу до самого кінця, не зрадили Його і не втекли, як інші учні.

Таким чином, вони символізують чесноту вірності, у той час, як інші учні, як Іуда, що зрадив, та Петро, що відрікся, залишили Ісуса. Жінки були присутні в Єрусалимі, оточували Ісуса, слідували за Ним, стали свідками Його розп'яття, а після смерті помазали Його тіло: «Марія Магдалина, і Марія Яковова, і Саломія накупили пахоців, щоб піти й намастити Його» (Мк. 6:1). Вони першими побачили порожній гріб й воскреслого Ісуса: «І пішли вони

хутко від гробу, зо страхом і великою радістю, і побігли, щоб учнів Його сповістити. Від Матвія» (Мт. 28:8), а також повідомили про це учням: «А вернувшись від гробу, про все те сповістили Одинадцятьох та всіх інших. То були: Марія Магдалина, і Іванна, і Марія, мати Якова, і інші з ними, і вони розповіли апостолам це» (Лк. 24:9-10). Хоча цей момент часто трактували як прояв надокучливої жіночої балакучості, він водночас підкреслює активну роль жінок у поширенні важливої для всіх християн звістки.

Згадуючи проблему фемінності у новозавітній традиції, звернемо увагу на вплив апостола Павла, який неодноразово торкався питань, що стосуються жінок, та справив великий вплив на осмислення ролі жінки у християнській інтелектуальній традиції.

У критичній літературі часто можна зустріти твердження, що апостол Павло став причиною упередженого ставлення до жінок. Проте, важливо зазначити, що іноді цей висновок робиться без належного врахування контексту його висловлювань. Дослідники відзначають, що Павло також проголошував маніфест свободи, говорячи про те, що у Христі здійснюється обітниця нового створення, «дарування нового серця», і що кожен, хто є в Христі, «той – нове створіння» (2Кор. 5:17). Це стосується всіх людей, незалежно від їхнього соціального статусу, статі чи походження. Тому він заявляє у посланні до Галатів: «Нема чоловічої статі, ані жіночої, бо всі ви один у Христі Ісусі!» (Гал. 3:28).

Однак не можна ігнорувати той факт, що Павло підтримував підпорядкування жінок у сім'ї та церкві. Зокрема, в він звертався до другого розділу Книги Буття, наголошуючи, що чоловік не був створений для жінки, а навпаки жінка для чоловіка. Так, у Посланні до ефесян (5:22-24) зазначається, що дружини мають коритися своїм чоловікам так, як Господу, оскільки чоловік є головою дружини, подібно до того, як Христос є головою Церкви та її спасителем. Також підкреслюється, що подібно до покірності Церкві Христові, дружини повинні коритися своїм чоловікам у всьому.

Водночас багато дослідників стверджують, що апостол лише підтримував усталений порядок стосунків того часу, а також культурні упередження, що вже були в суспільстві. У першому посланні до коринтян Павло зазначає, що жінка повинна мати на голові знак влади над нею заради ангелів (1 до Кор. 11:10). Він також наголошує, що жінки мають мовчати в церквах, оскільки їм не дозволено говорити, а слід перебувати в підпорядкуванні, відповідно до закону (1 до Кор. 14:34).

У тому ж посланні він підкреслює, що жінка була створена заради чоловіка, а не навпаки (1 до Кор. 11:9), і додає, що якщо жінки хочуть навчитися чогось, їм слід запитувати про це вдома у своїх чоловіків, оскільки говорити в церкві для них є непристойним (1 до Кор. 14:36). Окрім того, в Євангелії від Матвія йдеться про те, що кожен, хто дивиться на жінку з бажанням, уже вчинив перелюб із нею у своєму серці (Мт. 5:28).

З часом зміст висловлювань апостола Павла щодо жінок зазнав спотворення через поверхневе тлумачення, яке не враховувало головної мети Ісуса – прийти не для того, щоб йому служили, а для того, щоб служити людству, як і люди мають служити Господу. Підтвердженням цього є численні згадки про жінок, які допомагали Павлу в його служінні та проповіді Євангелія, зокрема Фиву (Рим. 16:1-2), Персиду (Рим. 16:12), Еводію та Синтиху (Флп. 4:3).

Щоб остаточно розвінчати міф про Павла як мізогініста, варто звернути увагу на його трактування третьої глави Книги Буття, де він пише: «Тому то, як через одного чоловіка ввійшов до світу гріх, а гріхом смерть, так прийшла й смерть у всіх людей через те, що всі згрішили» (Рим. 5:12). У цьому контексті слово «чоловік» слід розуміти як «людина» без прив'язки до статі, що є принципово важливим для нашого дослідження.

Проте, необхідність жіночого включення в соціальне і релігійне життя була очевидною. Жінка могла виконувати ті функції, що були важливими для релігійно-культурної сфери і не могли бути делеговані чоловікам. З огляду на

це, межі її існування були чітко визначені, і нерозривно пов'язані з наявними уявленнями про роль жінки в суспільстві, що реалізувалися лише в межах тих видів діяльності та соціальних інститутів, які регулювалися церквою та державою. Уся ця «панівна ідеологія» здебільшого ґрунтувалася на біблійних епізодах, які використовувалися як виправдання мізогінії.

Однак, у процесі дослідження зв'язку між євангельськими притчами та жіночим досвідом висловлені міркування набувають фрагментарного, метафоричного й епізодичного характеру, вирізняючись суб'єктивним та персоналізованим підходом. Вони радше вказують на можливі напрями інтерпретації, аніж відтворюють об'єктивну реальність. Такий підхід узгоджується з природою самого жанру притч, які уникають систематизації та остаточних висновків, натомість заохочують реципієнта до постійного переосмислення власного досвіду крізь призму багатозначних та динамічних євангельських образів і наративів.

Саме тому біблійну історію важливо сприймати не як суто чоловічу чи жіночу, а як спільну, інклюзивну спадщину. Проте саме через таке переосмислення відкривається можливість повернути історії її справжню повноту – як простір, що охоплює досвід кожної людини, незалежно від статі.

Таким чином, можна дійти до висновку, що жіноча проблематика у Новому Завіті є надзвичайно багатогранною. У біблійній традиції жінка тепер постає тією, яка повністю віддається Богу, дослухається до нього та залишається вірною до кінця. Жінка цілком та повністю вірить у звершення Обіцяного Царства, де гармонія людства ґрунтується не на пануванні чи підкоренні, а у божественному поєднанні.

Так чи інакше, чоловік та жінка не є ідентичними чи навіть взаємозамінними, вони обидва виявляються необхідними. Їхня роль у соціумі визначається відповідно до чітких функцій, які їм відводяться, втім саме в цій взаємодоповнюваності проявляється їхня справжня сутність як людини.

Відповідно до проаналізованих текстів, можна виділити дві полярні моделі сприйняття жіночого начала у біблійній традиції. З одного боку, це твердження про недосконалість жінки, з акцентуацією на Божому задумі щодо статевої ієрархії та чіткому розподілові ролей у Старому Завіті. Сюди ж слід додати й визнання першочергової провини жінки у гріхопадінні, з чого слідує її закономірне підпорядкування чоловікові (як у випадку як з рольовими моделями Єви та Адама).

Отже, в рамках християнської західноєвропейської культури були виражені ті релігійно зумовлені риси сприйняття світу, що визначали місце жінки в релігійному соціумі: по-перше, йшлося про її підлегле становище в соціальній ієрархії, яке залишалося незмінним і було здебільшого обумовлене наявністю біблійних персонажів – Єви, Діви Марії та Марії Магдалини; по-друге, образи Єви та Діви Марії є амбівалентними, оскільки вони мають протилежні ціннісні навантаження.

Не менш важливим виявляється й образ Марії Магдалини, який гармонійно доповнює образи праматері та Богородиці, одночасно представляючи реалістичну соціокультурну модель жінки. Єва нагадує про численні жіночі пороки, тоді як Марія Магдалина стає образом жінки, здатної бути прийнятою в західноєвропейське середньовічне суспільство. Вона відповідає уявленням про жінку того часу і водночас прагне досягти ідеалу, втіленого в Діві Марії.

Втім, не можна оминати той аспект, що водночас віднаходяться яскраві утвердження апології жінки та всього жіночого у Новому Завіті. На відміну від старозавітної антропології, фемінність вже не осмислюється через традиційне до цього протиставлення жінки та чоловіка, а радше шляхом глибокого усвідомлення унікальних особливостей обох статей та акцентуації на тому, що їх об'єднує, а не розділяє.

Це більше не пасивні, а дієві жінки, чиє сутнісне значення в соціокультурному просторі впливало на цілі покоління жінок, через що виникла

необхідність переосмислення та більш детального дослідження власне первинного «статусу» жінки у християнській традиції.

2.2. Експлікація «фемінності» у християнській традиції: історико-релігієзнавчий аналіз

Ціла низка проблем, які пов'язані з осмисленням жінки, її соціально-функціональним призначенням у християнському релігійному соціумі, показана у великій кількості праць теологів, філософів як представників тієї епохи, так і сучасності.

У цьому контексті постає питання, як наявні уявлення про фемінність впливають на формування практик соціального, культурного та релігійного конституювання жінки. У той час, як самі ці практики визначаються об'єктивною потребою культури та релігії в певних специфічних жіночих ролях у межах християнської традиції.

Осягнення природи і призначення жінки мислителі традиційно розглядали у системі протиставлення Єви та Марії, як ми розглядали у попередньому підрозділі. Ці полярні моделі виступають як опорні точки для опису фемінності, оскільки між ідеалом та антиідеалом жіночності формуються відповідні стереотипні уявлення про жінку. Адже жіноче існування з самого початку трактувалося не як самодостатнє, а як таке, що має служити вищій сутності, як ми розглянули це вище.

Це підтверджує, що філософія релігії зародилася в межах чоловічої традиції та історії, які відкидали й знецінювали жінок. Як і решта філософії, вона формувала раціональні уявлення, протиставляючи чоловічі якості жіночим. Чоловіча перспектива та символіка стали визначальними для домінантної форми філософії релігії, увічнюючи привілейоване становище чоловіків.

Річ у тім, що у численних міфах різних народів жіноче та чоловіче начала часто постають у контексті протиставлення, де жіноче уособлює пасивну плоть, а чоловіче – активний дух. Жіноче часто асоціюється з землею, а чоловіче – з

небом, з первісним хаосом ти упорядкованим розумом. Лише в окремі етапи історії з'являється так званий «життєвий романтизм», що ставить на п'єдестал Життя, таким чином перевершуючи Дух. В таких випадках магічна плодovitість землі та жінки стає важливішою за логіку та раціональність чоловіка.

Попри це, у більшості міфів все ще можна побачити страх і ворожість до тілесного, що нагадує про тлінність й неминучість смерті. Хоча цей страх є загальнолюдським та природнім, міфи здебільшого відображають чоловічу свідомість, формуючи стійке уявлення, де жіноче пов'язане з тілесним, а чоловіче – з духовним (Бовуар, 1994, с.194)

Зокрема, у 1984 році Ллойд опублікувала перше видання своєї новаторської феміністичної критики розуму, в якому вона аналізує природу розуму в філософському каноні від Платона до Симони де Бовуар. Вона виявляє, як раціональність почала асоціюватися з чоловічістю. Історично чоловічість у західній філософії не мала тих самих символічних зв'язків з тілом, природою та пристрастями, як розум і розумові здібності. Натомість тілесність була пов'язана з жінками. Філософи можуть погоджуватися, що здатність до розмірковування є нейтральною щодо статі, адже розум не має статевої приналежності, але оскільки людські розуми є тілесними, різниці в раціональності часто пояснюються фізіологічними відмінностями.

Відповідно, що жінку часто розглядають не як самостійну особистість, а у співвіднесенні з чоловіком, заперечуючи її автономність. Як зауважила Бовуар, на цю думку свого часу вказував Мішле, наголошуючи на похідності жіночої природи. Подібну позицію займав і Бенда, який у своїй «Промові про Уріелу» стверджував, що чоловіче тіло має самодостатнє значення, тоді як жіноче набуває сенсу лише у зв'язку з чоловіком. Він також зауважував, що чоловік може усвідомлювати себе без жінки, проте жінка не здатна осмислити власне існування поза чоловіком (Бовуар, 1994, с.27).

Серен К'еркегор натомість зауважує, що бути жінкою – щось настільки дивовижне, складне та заплутане, що його неможливо передати жодним окремим означенням. Навіть якщо використати всі можливі характеристики, вони будуть настільки суперечливими, що лише жінка здатна їх витримати.

Це зумовлено тим, що жінку розглядають не з її власної перспективи, а через призму чоловічого сприйняття. Якщо ж поряд із нею існують інші категорії «Інших», їх так само визначають через відмінність від домінантної групи. Її двозначність відображає амбівалентність самої концепції «Іншого», що виникає з людської схильності визначати себе у співвідношенні з іншими. На цьому власне акцентує увагу Симона де Бовуар, аналізуючи механізми соціального сприйняття.

«Уже було сказано, що Інший – це Зло, але воно необхідне Добру, воно перекидається в Добро. Саме завдяки Іншому я досягаю Всього, але він і віддаляє мене від Усього, він – ворота в нескінченність і міра моєї скінченності» (Бовуар, 1994, с.149).

Отже, жінка не є носієм усталених понять, адже її сприйняття постійно змінюється. Вона стає точкою переходу між протилежностями: від надії до розчарування, від ненависті до любові, від добра до зла і навпаки. Незалежно від того, під яким кутом її розглядати, головною характеристикою залишається саме ця амбівалентність.

Однак, щоб повною мірою зрозуміти погляди на фемінність у християнській релігійній та інтелектуальній традиції, варто звернутися до першооснов та підґрунтя будь-яких антропологічних уявлень про людину та її природу. Зокрема, згадати про надбання Есхіла, Арістотеля та Гіппократа. Вони вважали, що як у світі людей, так і на Олімпі, справжнім творцем є саме чоловіче начало, від якого походять як форма, так і порядок й рух.

Ба більше, саме чоловіче духовне начало надає форму жіночому матеріальному та вносить в нього душу. Звідси виводиться головна роль чоловіка у створенні нового життя або душі, яке давньогрецький мислитель

пов'язував з теплом. Це важливо, оскільки жіночий організм філософ визначав більш холодним, оскільки жінки мають менше душі і життя їх коротше, ніж чоловіче. Звідси і висновки, що жінка – незавершене творіння, незавершений чоловік. Адже, слідуючи логіці Арістотеля, природа чоловіка відрізняється більшою завершеністю, тому всі людські якості у ньому більш досконалі.

Традиційно християнські уявлення про фемінність базуються на переконанні в недосконалості жінки в фізичному, інтелектуальному та моральному аспектах через апеляцію 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.

Зокрема, сам апостол Павло, аби обґрунтувати підлегле становище жінки, посилається на порядок «творіння» і на гріхопадіння людини: у першому посланні до Тимофія зазначається, що спочатку був створений Адам, а вже після нього – Єва. Також наголошується, що саме жінка, будучи зведеною, вчинила переступ, тоді як Адам не зазнав спокуси. В той час жінка може спастися тепер виключно через дітородження: «Та спасеться вона дітородженням, якщо пробуватиме в вірі й любові, та в посвяті з розвагою» (Тим. 2:15).

Водночас 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, яке ототожнювалось з жіночим началом, над духовним (відповідно, чоловічим).

Це підтверджується характером покарання перших людей: вони втратили безсмертя й були приречені здобувати хліб насущний у поті чола. Жінка ж отримала додаткову кару – народжувати дітей у стражданнях.

У цьому контексті Тертуліан теж зумів справити чи не найбільший вплив на дискурс про фемінність в цілому, написавши доволі однозначні рядки: «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» (Тертуліан, 1994, с.118).

Підтвердження таких ідей наводить і Симона де Бовуар, де вона вбачає їх у працях Святого Амбросія та Іоанна Златоуста. А Святий Амвросій зазначав, що саме Єва спонукала Адама до гріха, а не навпаки, тому справедливим є те, що чоловік має бути її господарем. Святий Іоанн Златоуст висловлював ще радикальнішу думку, стверджуючи, що серед усіх диких тварин немає більш шкідливої істоти, ніж жінка (Бовуар, 1994, с.96). Тому не дивно, що аж до XIII століття Єва розглядається як головна винуватиця гріхопадіння.

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 виправданям 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 роздумами 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 цієї тези є уривок з твору «Про Книги буття

буквально», в якому стверджується, що автор не хотів засмутити її, вважав, що вона зможе впоратися без його допомоги, але водночас боявся, що, якщо він виганятиме її з серця, це призведе до її руйнування (Augustin, 1982).

Але якщо ми говоримо про гріх, то завжди є шанс його спокути. Саме про 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 зруйнованим послухом іншої» (Пелет'є, 2016, с.33).

Однак для Августина характерне чітке розмежування між чоловічим та жіночим. Якщо перше виступає виключно активним, то друге – абсолютно пасивним. Ба більше, Аврелій 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 в Августина.

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

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, яке розробив Ісидор Севільський 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».

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. Нікола де Ліра писав, що мінливість і слабкість жінки визначаються особливою конституцією, будовою її тіла – слабкою, м'якою та, знову ж таки, холодною.

Проте в XIII столітті частина вини справедливо була знята, адже згідно із вченням Арістотеля, яке вдало засвоїли схоласти, жінка не могла бути причиною або ініціатором чого-небудь, зокрема і гріхопадіння. Втім, 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 жінка є двома сторонами однієї загальної людської сутності. Так, ми розуміємо, що актуалізується не лише протиставлення тілесного та духовного, але й чуттєвого та розумного.

Таким чином, слідуючи Еріугену, Єва є емоційною частиною природи Адама, що своєю чергою виокремилася від його чоловічої, розумної природи при створенні. Те ж, що Єва була створена під час сну Адама, 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 є небезпекою, а основна небезпека для середньовічної людини – це зійти зі шляху, запропонованого Богом та потрапити у пастку диявола (Delumeau, 1998).

Ми бачимо, що протиставлення фемінного та маскулінного у релігійній традиції є частиною загального бінарного сприйняття світу. Саме завдяки цьому, біблійний образ Єви стає загальновизнаним образом-символом. Тому кожна жінка порівнювалася і навіть ототожнювалася з праматір'ю. Такий архетипний 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 зі свого боку провокує охоплення свідомістю 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 зрештою забороненого для відкриття.

Не менш важливою у вивченні осмислення фемінності у Середньовіччі є філософія схоластів, зокрема Томи Аквінського. Ми одразу ж знаходимо знайомі постулати, 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 семені батька. Отже, останнього варто любити більше, аніж мати.

Відомим є і той факт, що спираючись на ідеї Арістотеля, 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.

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 дивовижне 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.

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

Не видається дивним, що такі міркування так чи інакше вплинули й на соціальне становище жінок. У свій час римський кодекс законів обмежував права жінок, посилаючись на їхню «глупоту та неміч», що свідчить про спроби зберегти чоловічу перевагу, коли жінки ставали серйозними суперниками чоловіків у питаннях спадкоємства. Зокрема, правники часто посилалися на авторитет Блаженного Августина, який описував її як «хирляву і химерну тварину», задля збереження чинної соціальної ієрархії. Водночас незаміжні жінки мали право володіти майном.

Крім того, вищезгадані фактори сприяють зведенню жіночої природи до сексуальності. Як влучно підмітила Бовуар, чоловіки створили низку стилізованих образів, які відображають їхнє ставлення до жінки: батько, спокусник, чоловік, ревнивець, добрий чи поганий син. Однак ці образи залишаються лише кліше, не набуваючи статусу міфу. Водночас жінку визначають виключно через її стосунки з чоловіком. Асиметрія між цими двома категоріями виявляється у нерівності структури сексуальних міфів. Часто, коли йдеться про «секс», мають на увазі саме жінку, оскільки саме вона ототожнюється з плоттю, водночас уособлюючи як насолоду, так і загрозу. (Бовуар, 1994, с.148).

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, «чортовою блудницею».

Проте, якщо у старі часи з Єви почалося зло, то у нові – саме з Марії почалося добро. Адже Марія виявилась ідеальною Дружиною, яка вступає у містичний Союз і яку увінчує Христос. Проголошується наступне: «Вона Єдина з усіх жінок, яку вподобав Господь» (Пелетьє, 2017, с.75).

Проте, для широкого культурного та релігійного розуміння, саме ключовий образ Марії усунув будь-який привід думати, що 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 Біблія, 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.

Негативний погляд на жінку, її природу і чесноти, безумовно, переважав, проте існувала й традиція більш позитивного, а іноді ж апологетичного ставлення до жінки.

Серед тих, хто найбільш прихильно ставився до природи жінки, варто згадати Амвросія Медіоланського. Він критикував погляд, за яким чоловік і жінка не є рівними за своїм походженням. Зокрема, слова Господа «недобре чоловікові бути одному», сказані після створення Адама, Амвросій трактував як вказівку на те, що людство може досягти досконалості лише тоді, коли до чоловічої статі буде додана жіноча. А. Мілано вбачає в цьому віддалені уявлення про андрогінізм – чоловічо-жіночу природу людської сутності. Серед ранньохристиянських письменників, які підтримували концепцію андрогінізму, найбільш відомими 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, яке сформульоване цим християнським

мислителем, 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.

Так, Петро Ломбардський спирається 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 володаря. Саме тому чоловік повинен розуміти необхідність жінки поруч з собою, як свого товариша, та «не нехтувати зв'язком любові» (Пелетьє, 2016, с.122).

Разом із цим ще більш високо оцінюється жінка деякими іншими авторами, хоча їхня позиція не відіграла вирішальну роль у формуванні середньовічних і подальших поглядів на досліджувану нами проблематику. 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, яка 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 іншими, зокрема і над ангелами. У ній жіноча природа піднялася над чоловічою.

Схожий погляд на осмислення фемінності можна знайти у кардинально іншій інтелектуальній праці, запропонованій Гільдегардою Бінгенською. Саме починаючи з неї, формують схеми апології жіночої природи, що якісно впливають на розуміння жінки та її місця у західноєвропейському середньовічному соціумі. Ця апологія засновується на тому, що жіночу

слабкість та недосконалість Гільдегарда трактує як святу установку 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, досягнути спасіння людству було б неможливо. Що цікаво, у працях Гільдегарди тлумачення душі також пов'язане із символікою статі, де душа – це чоловік. Ба більше, у трактаті «Книга про божественні творіння», наявні розмірковування про природу душі і тіла, що розуміється як беззаперечна єдність, як 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 міркування про те, що якби чоловік був сам або жінка зосталася самотньою, не з'явилася б жодна інша людина.

Попри те, що може здатися, начебто таке тлумачення, навпаки, розділяє статі, насправді йдеться про єдність у різноманітності. Хоча чоловіки та жінки очевидно відрізняються один від одного, але, за словами абатиси, вони однаково є гідними 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. За Гільдегардою, чоловіче вказує на божественність, а жіноче – на людськість Ісуса Христа, що є двома різними сторонами однієї іпостасі, зливаючись і доповнюючи один одного.

Тобто це стає лише підтвердженням нашої думки про те, що Гільдегарда розуміє необхідність усвідомлення рівності статей, де жодна не може бути вищою в чомусь за іншу. Можна впевнено стверджувати, що та подвійність сприйняття світу, яка притаманна середньовічній культурі, перенеслася на подвійну роздільність на чоловіче та жіноче, де воно протилежно єднається у

природі Ісуса Христа. Така концепція Гільдегарди Бінгенської є абсолютно новаторською та унікальною, а її інтелектуальний потенціал вдалося оцінити лише у сучасності.

У працях Гільдегарди Бінгенської можна знайти уявлення про Діву Марію як про «цілительку», яка зцілила «гіркі, смертельні рани», заподіяні Їв своєю творінню, і повернула те, що Їва «забрала» через свою гордість. Таким чином, Марія у цих працях постає як та, що стерла гріх Їви і принесла благословення, чого Їва не мала. Їва ж у християнській традиції часто зображується як антиідеал фемінності, той, хто «зіпсував творіння Бога».

Відчувається наявна амбівалентність поглядів, що висвітлює дві різні моделі фемінності, які, проте, виявляються однаково необхідними для людського існування в розрізі 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, є необхідною. А це значить, що відновити зв'язок можна лише шляхом слідування та розкриття символів, що закодовані у реальному світі. Одним з таких символів мудрого пізнання виявляється Діва Марія. Гільдегарда 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, Гільдегарда Бінгенська теж дотримувалася тієї думки, що образ Діви Марії є прообразом створення Церкви. Адже вона виступає осередком материнської любові Бога, яку дослідниця Барбара Ньюман йменує жіночим аспектом Бога. Слідуючи цим думкам, доходимо 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 порятунок та вічне життя. Ми вбачаємо традицію зображення жінки як Церкви, зокрема у Гільдегарди Бінгенської,

продовженням патристичної традиції, що слідує ще від ранньохристиянської праці «Пастор Герми».

Зрештою Діва Марія у середньовічному соціумі була образом ідеальної жінки, адже стала 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 неповною.

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 (Пелетьє, 2017, с.38). І той шлях, який пропонувався «земним жінкам» задля їх порятунку, як правило, був неможливим для реалізації. Тому Діва Марія для середньовічного суспільства залишалася радше недосяжним ідеалом, аніж практичним втіленням можливості наблизитися до Господа.

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 боку, 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 обожнювана Мадонна (але не цілком божественна)» (Бовуар, 1994, с.303-307).

Водночас 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 Гільдегарди 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. Письменник Джованні Боккаччо теж займається апологією жінки, посилаючись на приклади найбільш відомих жінок, проте називає їх «винятком з правила».

Найбільш ж розгорнуту систему апології жіночої природи описує Крістіна Пізанська у своїй книзі «Про град жіночий». Мислителька знаходила позитивні сторони у вчинку Єви, а також неодноразово наводить у приклад достойних жінок. Крістіна пише про те, що хоча жінка вчинила первородний гріх та низько впала в очах суспільства, але в разі піднялась над собою завдяки тому, що через Діву Марію людство віднайшло зв'язок з Богом. У цьому контексті слушним буде зауважити те, що Йоган Гейзинга згадував про неї наступним чином: «Ця смілива захисниця прав жінок і жіночої гідності звертається до бога любові з поетичним посланням, в якому висловлюється скарга жінок на обмани та образи з боку чоловіків» (Гейзинга, 1993, с.128).

Особливої уваги заслуговують ідеї Крістіни, щодо того, що уявлення про жінку визначаються імперативами 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 поступово 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 Бернардина Сієнського. У циклі своїх проповідей, Бернардин висвітлює досить чітку, традиційну та одночасно новаторську позицію стосовно жінок. Річ у тім, що основою його аудиторією були жінки і здебільшого проповіді були звернені саме 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:

- діва,
- дружина,
- вдова.

При цьому був ще один альтернативний шлях до визнання у суспільстві. Як писав Ієронім Стридонський, через концепт цнотливості жінка може піднятися над своїм природним становищем і стати такою ж досконалою, як 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.

Для богословів того часу було зрозуміло, що сам стан невинності не врятує ні жінки, ні чоловіка від тих людських нахилів, 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

поступу людській природі, де є бодай елементарне задоволення пристрасних поривів.

У той час як діва, котра постійно змушена всередині себе вести боротьбу, не може припинити слідувати істинному шляху Господньому бодай на хвилину. Саме ця боротьба і ставить жінок, що залишились цнотливими, на щабель вище за тих, хто слідував аскетичному способу життя у шлюбі. Діви являли собою той найвищий щабель морально-духовної досконалості, який виховує в людині ту безпристрасність, зосередженість на духовному рівні та смиренність, яку вже практично не дістати пересічній християнці.

Саме ці якості та вчинки стають пізніше підставою для оформлення стану «святості», що виражає наближення людини, а у нашому контексті жінки, до досягнення морально-духовного ідеалу – Ісуса Христа. Уже саме тут можна вбачати одухотворення природного, фізичного стану незайманості, який пере kwalіфікується у подвиг та стає запорукою духовної та моральної цнотливості, початком спасіння та печаткою перемоги над смертю.

У «святomu» християнському дівоцтві фізична цнотливість приноситься в жертву Богу заради самовідданого служіння вищим духовно-моральним інтересам. У цьому сенсі дівоцтво є «обітницею Богу». Присвячена Богові діва з усіма позитивними якостями свого фізичного і морально-духовного стану, автоматично стає вже «нареченою Христа». Від того часу, діва стає пов'язана зі своїм Нареченим-Христом відомими їй і церкві зобов'язаннями, а отже позбавляється морального та канонічного права руйнувати незайманий союз.

Втім, жінка не може повністю подолати свою природу і стати абсолютно безтілесною. Тому аскетичний ідеал жінки-християнки передбачає не стільки катафатичну відмову від природи свого тіла, скільки концентрацію зусиль духу і плоті заради подолання пристрасностей. Інший бік аскетичного ідеалу – це, власне, і є подолання пристрасностей, а вони, у свою чергу, Отцями Церкви мисляться як частина жіночої природи. Способи подолання пристрасностей виявляються

апофатичними – не шляхом придушення, а глибокої концентрації духовних зусиль і спрямування їх на досягнення ідеалу.

Разом з цим жінка знову опиняється на межі: «Слабких і вразливих жінок тягне до ересі, – закидають католики. Неосвічені, забобонні та розпусні жінки стають на бік папістів, – звинувачують протестанти» (Пелетьє, 2020, с.99). Відповідно жінкам фактично обмежено доступ до релігійних об'єднань, а освіта та писемність залишаються все ще малодоступними, а релігійне життя пронизане Реформацією.

Проте перспектива доступу до знань та Святого Письма робить своє і, як свідчить історик Наталі Девіс, «незалежні на вулиці й ринку, відтепер жінки наважуються зануритися в галузь богослов'я, що до цього була закріплена за чоловіками» (Пелетьє, 2020, с.99). Найвідомішим прикладом цього стала спроба абатиси Турне Марі Дантельєр проводити катехизацію жінок, що зрештою призвело до її заслання за ересь.

З католицького боку чітко прослідковувалась дещо інша тенденція – починає занепадати чернецтво: як чоловіче, так і жіноче. Зокрема, жінкам просто радять усамітнюватись у монастирях. Втім, це не перешкодило появі цілої низки жінок, які присвятили себе вихованню та наставництву інших жінок. Такою була Анжела Мерічі та Тереза Авільська, що стала першою жінкою, яку оголосили вчителькою церкви за Папи Павла VI. Спочатку вона заснувала невеликий монастир Святого Йосифа Авільського та відновила устав кармеліток. Паралельно вона створила для своїх сестер такі твори, як «Шлях досконалості», «Книга життя», «Книга основ» та «Внутрішній замок», спрямовуючи християнське життя на глибше богопізнання.

Водночас поступово наприкінці XVI – на початку XVII століття суспільство все більше занурюється в дискусії про таємничий і небезпечний світ чаклунства та одержимості Сатаною. Саме він ревно залучає жінок, чия «суспільна та церковна маргінальність є найпростішим шляхом до тієї межі, де ставлення до тіла та іншого набуває крайніх форм» (Пелетьє, 2020, с.103). Тому

простір стає усе тоншим між досвідом пізнання Бога та досвідом пізнання диявола. Втім, за інтерпретацією Мішеля де Серто: « "Диявольська" криза має подвійний сенс: виявляє розхитаність культури та прискорює процес її переродження» (Пелетьє, 2020, с.104).

Тоді ж розгортається справжнє полювання на відьом: на кожного страченого чоловіка припадало три-чотири жінки. У цей період жінка опинилася на межі протилежностей: вона могла як зцілювати, так і завдавати хвороби, наводити лад і хаос, а також дарувати життя та відбирати його. Усі ці уявлення мали потужний сексуальний підтекст, що глибоко відображав архаїчні переконання, які поєднували жінку, сексуальність, диявола та смерть в єдине ціле, які ми розглядали вище.

Одержимість у цей період набуває нових рис: вона стала поширеною серед міських жителів, лікарів і священників. Наприклад, у «Настановах для сповідників» Карла Борромея священникам рекомендували уникати відвідування жінок, молодших за тридцять років, а сповідь проводити лише на відкритому просторі.

Інша постать – Анжеліка Арно, яку називають «реформаторкою», оскільки вона відіграла ключову роль у відродженні чернечого життя в Пор-Роялі. Згодом, у 1673 році, Пулен де ла Барр публікує есе «Про рівність чоловіків та жінок» – справжню феміністичну хартію свого часу. У ньому він звертається до прикладів жіночих монастирів, зокрема Пор-Рояля, де освіта сприяла формуванню сильних особистостей незалежно від статі.

Анн-Марі Пелетьє також наводить й інших дієвих жінок, як от Мадлен від Йосифа Обручника, що була першою настоятелькою кармелітського монастиря Воплочення Господнього у Франції. Або ж Луїзу, де Маріяк що заснувала спільноту «Сестер милосердя», а також Агнесу де Ланжак, котра сприяла створенню семінарії Вожирар, що стала «Товариством священників Святого Сульпіція». А Дружба Жанни де Шанталь з Франциском Сальським у 1610 році призвела до заснування ордену «Відвідин Пресвятої Діви Марії».

Ці події яскраво показують, як з «пасивно-споглядальної» ролі, де жінка була об'єктом дискусії, вона стає активним творцем історії поруч із іншими (чоловіками) або всупереч їм. Важливо зазначити, що багато моментів, які описують жінок та їхні діяння, залишаються все ще осторонь історії та потребують ретельного аналізу.

Попри це, навіть з початком Промислової революції, жінки залишалися під опікою чоловіка й обмежені домашнім середовищем. Церква зазнала антиклерикальних утисків, але жінки знаходили своє місце, зокрема через зростання культу Діви Марії.

Зокрема, Пелет'є наводить численні відомі ордени, що займалися не лише духовним життям, але наставляли у вірі: «Панянки християнської освіти», «Сестри святого Йосифа», «Малі сестри бідних», «Ведення Марії у Храм», спільноти Божественного Провидіння, Дочок Милосердя, Дочок Мудрості. А вже 1841 році виникає інститут дияконис міста Реї, які присвячують себе людям, давши обітницю безшлюбності.

Згодом під час Реформації та в XIX столітті жінки активно включались у суспільну діяльність, створюючи спільноти, допомагаючи бідним і хворим, а також сприяючи розвитку освіти. Хроніки жіночих об'єднань того часу наочно свідчать про це: вірянки, сестри в лікарнях та місіонерки – усі вони не лише служили Церкві, а й віддавали свої сили на благо людства.

Втім, саме XX століття стало вирішальним етапом в історії жіноцтва. Через війни жінки були змушені виконувати функції чоловіків, а інколи навіть замінювати їх. Цей обмін обов'язками змінив традиційний розподіл чоловічих та жіночих ролей, розширив їх і трансформував. Пovoєнний період став поштовхом для виникнення нової жіночої ролі: емансипованої жінки, яка готова боротися за рівні права з чоловіками.

Завоювання жінками права голосу стало потужним стимулом для подальших змін. Спочатку це право отримали громадянки Великої Британії в 1918 році, потім Німеччини в 1919 році, США в 1920 році, а в 1944 році –

Франції. Разом із розвитком науки, медицини та технічним прогресом жінки не лише звільнилися від господарських обов'язків, але й здобули нову можливість – контроль над народжуваністю.

Зокрема, праця Симони де Бовуар «Друга стать», опублікована в 1949 році, стала знаковою для боротьби за права жінок. Згодом цей твір став джерелом натхнення та ідей для феміністичних рухів. Водночас розвивається нині широко відомий гендерний аналіз, що «замінив біологічну категорію "статі" соціологічною категорією "гендеру", зводячи відмінність статей до продукту культури людства» (Пелетьє, 2020, с.136).

Втім, основна проблема залишилась все та ж сама: традиційна християнська культура, зокрема католицька, зводила роль жінки до кількох стереотипів. Церква бачила жінку лише як матір, покірну, віддану та підпорядковану чоловіку. Проте жінки не лише зберегли свою активність, а й розширили свою діяльність

Відтак, «м'який фемінізм» XIX століття намагався представити жінку як уособлення таких шанованих християнством понять, як любов і милосердя. У XX столітті жіночі студії почали досліджувати теологічні проблеми, адже, якщо Біблія розглядає основоположні світоглядні питання, моральні принципи та цінності, вона не може не відображати й жіночий погляд на ці питання (Бовуар, 1994, с.12). Тому серед тих, хто активно боролися за права жінок у церковному житті були, зокрема Едіт Штайн.

Різні дослідники почали пропонувати власні класифікації феміністичної критики. Мері Енн Толберт відзначає, що кількість визначень фемінізму практично відповідає кількості феміністичних авторів, і що створення єдиного нормативного канону для феміністичної традиції взагалі недосяжне. Сама Толберт виділяє два основні підходи до фемінізму:

1. Фемінізм як прагнення до домінування жінок, що зазвичай пов'язаний із «радикальною оцінкою поширеності андроцентричних структур».
2. Фемінізм як рух до людської рівності, де метою є примирення пригноблених і гнобителів у процесі відновлення людяності. Особливу увагу приділяють становищу як жінок, так і чоловіків, оскільки гноблення вважається руйнівним для обох сторін.

Однак обидва підходи мають свої ризики. Надмірна зосередженість на примиренні може перетворити фемінізм на апологетику, що фактично підтримує чинний стан речей. З іншого боку прагнення до домінування може звестися до простого перевороту владних ролей у межах вже наявних структур замість їхнього скасування. Таким чином спектр підходів до фемінізму охоплює широкий діапазон: від прагнення примирення до активної боротьби з наявними владними механізмами.

Відповідно, будучи частиною великого феміністичного руху, феміністичне богослов'я або феміністичні богословські теорії вперше з'явилися в 1960-х і 1970-х роках, що робить їх відносно новим явищем у християнстві. Цей рух був спрямований на просування більш інклюзивного та егалітарного погляду на християнство, водночас кидаючи виклик патріархальним системам всередині релігії.

На феміністичну теологію часто впливають принципи теології визволення, які підкреслюють важливість соціальної справедливості та солідарності з маргіналізованими спільнотами. А самі феміністичні теологи часто використовують ці принципи для критики дій та засобів, якими релігійні інституції історично увічнювали гноблення, а тому виступають за більш інклюзивні та справедливі форми релігійної практики.

Висновки до другого розділу

У розділі було висвітлено, що основні уявлення про жінку, сформовані в релігійних текстах, мали амбівалентну природу: з одного боку, жінка в Біблії є співтворцем разом із чоловіком і наділена гідністю та значущістю, але з іншого – її часто зображують як причину гріхопадіння, що призвело до тисячоліть патріархальної інтерпретації цих текстів.

Починаючи з аналізу історії творення та гріхопадіння у Книзі Буття, ми бачимо, що саме на Єву покладається провина за первородний гріх. Це створило культурний стереотип про жінку як про «другу статтю», підпорядковану чоловікові. Ця інтерпретація, закріплена в патристичних текстах і християнській культурі, заклала основу для багатовікової нерівності між статями. Водночас у Новому Завіті є епізоди, що реабілітують жіночий образ, підкреслюючи його роль у релігійних подіях, включаючи присутність жінок при розп'ятті та їхню першу зустріч із воскреслим Христом.

Зокрема, варто виділити кілька найбільш поширених моделей сприйняття жінки в християнському релігійному контексті, що сформувалися на основі Біблії. Перша з них передбачає визнання недосконалості жінки як у фізичному, так і моральному аспектах, з апеляцією на Божий задум. А також утвердження провини жінок у гріхопадінні, що веде до їх підпорядкування чоловікові як у соціальному, так і релігійному житті.. Цю точку зору підтримували Августин Аврелій, Тома Аквінський, Ісидор Севільський та Тертуліан.

З іншого боку, не можна не згадати тих, хто займався апологією жіночої природи. Зазвичай автори підходили до фемінності не через протиставлення жінки та чоловіка, а через розуміння особливостей обох статей, акцентуючи на тому, що їх об'єднує, а не роз'єднує. У цьому контексті важливими були позитивні вчинки жінок, їхня діяльність та активний вплив на соціокультурний простір. Цим займалися Амвросій Медіоланський, Ієронім Стридонський, Крістіна Пізанська, Гіледегарда Бінгеська, Ізотта Ногаролла.

Таким чином жіночність у християнській традиції є багатогранною темою, що поєднує в собі патріархальні уявлення та можливості для їх переосмислення через призму сучасної теології та феміністичної думки. У підсумку варто підкреслити важливість продовження міждисциплінарних досліджень, які поєднують історію, філософію, гендерні студії та богослов'я, що дозволяє глибше зрозуміти не лише роль жінки в християнській традиції, але й загальні тенденції трансформації суспільних уявлень про жіночність у сучасному світі.

Однак західна феміністична критика, яка отримала розвиток у ХХ столітті, звертає увагу на те, що проблема «жіночності» у християнській традиції «зосереджена» не стільки у змісті релігійних текстів, скільки в їх інтерпретаціях. Важливим є твердження про те, що ці тексти можна тлумачити по-іншому, підкреслюючи рівність статей і значущість жінки не як допоміжної, а як рівноправної частини людської спільноти.

РОЗДІЛ III. СУЧАСНІ ТЕОЛОГІЧНІ КОНЦЕПЦІЇ ОСМИСЛЕННЯ ЖІНОЧНОСТІ У СВІТІ: ХРИСТИЯНСЬКИЙ ВИМІР

3.1. Соціально-церковна інтерпретація ролі жінки: ключові ідеї осмислення в сучасній феміністичній теології

На розвиток феміністичного богослов'я вплинули різноманітні історичні та культурні фактори, такі як зростання феміністичного руху, збільшення видимості жіночих голосів і досвіду в суспільстві, а також більш широке піддання сумніву традиційних структур влади у християнстві та інших релігійних традиціях.

Власне саме зародження феміністичного богослов'я відбулося ще раніше в США. Оpubлікована у 1895 та 1898 роках «Жіноча Біблія» стала основою цього напрямку та важливою подією для північноамериканського протестантського світу. Її видала група жінок на чолі з Елізабет Стентон. Метою проєкту було переосмислення Біблії без традиційних чоловічих інтерпретацій, з акцентом на жіночі ролі. Це спричинило появу концепції «лінгвістичного сексизму», особливо в контексті використання чоловічих форм для позначення Бога.

А вже у 1911 році в католицькому світі був заснований Міжнародний Союз Жанни Д'Арк, спрямований на досягнення рівності між чоловіками та жінками. Ця увага до жіночого питання призвела до появи в 1950-х роках «богослов'я жінки», яке згодом змінилося «феміністичним богослов'ям» або «феміністичною теологією» – напрямом, що формується жінками. Виникнувши в русі богословських теорій визволення, феміністична теологія почала активно досліджувати патріархальні уявлення в Біблії та загальному богослов'ї.

Історія Церкви почала піддаватися критичному перегляду, зокрема завдяки таким дослідницям, як Марі Дейлі, яка написала «Церква та друга стаття» (1968) та «По той бік Бога Отця» (1973), Летті Рассел з роботою «Феміністичне богослов'я» (1974), Елізабет Шусслер Фіоренца – «На спомин

про неї» (1983), Філіс Трайбл з «Бог та риторика сексуальності» (1979) та «Благодать, що преображує. Християнська традиція та жіночий досвід» (1988), Кари Борресен і багатьох інших.

Доротія Зьолле у своїй книзі «Роздуми про Бога: Вступ до теології» говорить про те, у що «вірять» феміністичні теологи (The Cambridge Companion to Feminist Theology, 2004). Відтак, феміністична теологія повинна знайти баланс між ортодоксальною прихильністю до правильних вірувань чи догм, що дають змогу виводити позачасові та універсальні принципи, і ліберальним акцентом на духовному переродженні індивідуума, відокремленого від його соціального оточення. Для феміністок основою теологічної істини є історія, а її моральний аспект полягає у здійсненні позитивних змін у світі.

Зокрема, витоки пригнічення жінок, що суперечать традиційному вченню Ісуса Христа, а також мізогінія та андроцентризм у християнських церквах, які проникли у християнські громади й укорінилися в культурному контексті пізньої античності, викриваються через інтерпретації феміністичної теології. Вживаючи цей термін для відмежування від патріархальної теології, маємо підкреслити, що феміністична теологія не є єдиною, уніфікованою чи догматизованою системою. Натомість вона є різноманітністю поглядів і інтерпретацій, які формуються в різних обставинах і є результатом теологічної роботи жінок і чоловіків.

Якщо структурувати, то розвиток феміністичного богослов'я відбувався в кілька етапів:

Перша хвиля феміністичного богослов'я (1960-1970-ті роки). У цей період відбулося становлення феміністичного богослов'я як окремої галузі дослідження, оскільки жінки почали кидати виклик патріархальним структурам і віруванням у християнстві. Акцент був зроблений на демонстрації внеску жінок у розвиток і практику християнства, а також на дослідженні того, як патріархальні презумпції вплинули на християнське богослов'я. До цієї початкової хвилі феміністичного богослов'я належать такі видатні філософині,

як Розмарі Редфорд Рютер, Елізабет Шусслер Фіоренца та Мері Дейлі. Інші покоління феміністичних богословів спиралися на їхні праці, досліджуючи та оскаржуючи перетини між гендером та релігією.

Друга хвиля феміністичного богослов'я (1980-1990-ті роки). У цей час феміністичні богослови почали досліджувати богословські наслідки гендеру і влади. Вони досліджували альтернативні перспективи християнства, які підтримували духовний потенціал усіх людей, незалежно від статі, і ставили під сумнів традиційне прочитання Біблії та християнських догматів.

Зокрема, «відпустити старі уявлення – означає наділити нові довірою. Жінки більше не є сторонніми у процесах ухвалення рішень; вони більше не піддаються покаранням за те, що мають інші погляди; вони більше не "улюблені доньки", які повинні мовчати в церкві. Ми, жінки, які пройшли через фундаментальне пригнічення, будучи сприйнятими як спокусниці, а тому такими, що потребують контролю, навчилися підставляти іншу щоку й приймати всеосяжну Божу любов, а не приписи патріархату. Ми шукали загублену монету й знайшли її; ми бачимо альтернативні шляхи, які ведуть до визволення для всіх» (Isherwood & McEwan, 1993, с. 136).

До другої хвилі феміністичного богослов'я належать такі видатні постаті, як Беверлі Віддунг Гаррісон, відома своєю роботою на перетині феміністичного богослов'я та соціальної справедливості, Кеті Кеннон, Емілі Таунс, Ада Марія Ісасі-Діас, Квок Пуй-Лан.

Розвиток феміністичної етики (1980-1990-ті роки). Феміністичні богослови почали створювати особливий предмет феміністичної етики у відповідь на щораз більше знання про гендерне гноблення. Це передбачає дослідження моральних наслідків гендеру та влади, а також пошук стратегій для просування соціальної справедливості та гендерної рівності у християнських організаціях та практиках.

«Рівність і справедливість були двома радикальними зобов'язаннями новонародженої християнської спільноти за часів апостолів. Ієрархія та

домінування стали двома кардинально іншими характеристиками усталеного християнства» (Isherwood & McEwan, 1993, с. 135-136).

До таких дослідниць належать Беверлі Вілдунг Гаррісон, Кеті Кеннон, Керол Кріст, Летті Рассел.

Третій етап – інтерсекційний фемінізм (1990-ті роки – дотепер). У межах феміністичного богослов'я нещодавно з'явився такий напрям, як інтерсекційний фемінізм. Він передбачає визначення шляхів, якими гендер перетинається з іншими видами гноблення: расою, сексуальною орієнтацією та класом, і дослідження того, як ці перетини впливають на перспективи та досвід вразливих груп. Це Емілі М. Таунс, Квок Пуй-Лан, Ненсі Айсланд, Ада Марія Ісасі-Діас, Шерон Велш.

Глобальний фемінізм (2000-ті роки – дотепер). У рамках теми феміністичного богослов'я в останні роки все більше уваги приділяється глобальному фемінізму. Це передбачає оцінку різноманітності жіночого досвіду і точок зору в усьому світі та дослідження того, як умови, пов'язані з культурою, політикою та економікою, впливають на питання гендеру і влади. Репрезентативні особистості: Мерсі Амба Одуойе, Чун Хюн Кюн, Мусімбі Каньоро.

Важливо додати, що феміністичне богослов'я було сформоване низкою видатних богословів і науковців, які кидали виклик традиційним християнським віруванням і виступали за більшу гендерну рівність та інклюзивність у церкві. Ці та багато інших богословів і науковців зробили значний внесок у розвиток феміністичного богослов'я, кидаючи виклик патріархальним структурам і віруванням у християнстві.

«Одне питання вже було порушено: чи можуть існувати кордони або межі для феміністичних інтерпретацій теології? Чи повинні бути "осередки", простори, обмежені усталеними доктринами та догмами, які зупиняють дослідження й пошук? Ми вважаємо, що ні; не може бути меж для феміністичної теології – вона може й повинна досліджувати все, щоб з'ясувати,

чи є та чи інша доктрина врешті-решт заснованою на житті чи на смерті. Ми наполягаємо на безмежному прийнятті людей, на "знятті меж", яке зробило б християнство справді універсальним. Якщо ієрархії інституційних церков вважають це складним, їм слід нагадати: "довіряти – означає відпускати", або, як сказано в Біблії, "любов проганяє страх" – істина, з якою стикається кожен батько, коли діти стають дорослими» (Isherwood & McEwan, 1993, с. 140).

Водночас як інші досліджують ідею «божественної жіночності», яка представляє більш інклюзивне та егалітарне бачення божественного, що визнає духовний потенціал жінок. Ця концепція часто використовується для того, щоб кинути виклик традиційним патріархальним уявленням про Бога і сприяти більш інклюзивному і різноманітному баченню духовності.

Найвизначнішими працями феміністичних богословів є: «Церква і друга стать» (1968) Мері Дейлі, «Жіноча духовність» (1979) за редакцією Керол П. Кріст і Джудіт Пласкоу, «У пам'ять про неї» (1983) Елізабет Шюслер Фіоренца, «Сексизм і богослов'я» (1983) Розмарі Редфорд Рютер, «Перетворення влади» (1990) Мері Хант, «Феміністичне богослов'я» (1991) Жаклін Грант, «Та, що є» (1992) Елізабет А. Джонсон.

Разом з цим феміністична теологія, передусім, розвивається в межах монотеїстичних традицій (християнства, ісламу, юдаїзму), де основними питаннями є переосмислення священних текстів через феміністичну призму та розробка креативних стратегій «опору». Сучасна феміністична теологія розглядає концепти «Бога», «Христа» та «Церкви» як символічні категорії, навколо яких релігійні громади формують свої вірування та практики, тобто як основні або складені форми символічного знання, що є підґрунтям цих спільнот (Vuola, 2009: 220). У цьому контексті напруга між релігією та правами жінок сприймається скоріше як історична випадковість, аніж як невирішена суперечність.

Другим особливо значущим напрямом досліджень є аналіз жіночої відданості. Дослідження духовних рухів або Нових релігійних рухів свідчать

про різноманітність досвідів та способів побудови і використання сексуальної ідентичності та гендерних відносин (Fedele, 2013; Fedele and Knibbe, 2013), а також про дослідження жіночого виміру духовності (Sointu and Woodhead, 2008). Інші дослідження зосереджуються на формах жіночої релігійності та ролі жінок і чоловіків у монотеїстичних та традиційних релігіях, особливо в консервативних і фундаменталістських релігійних формах, показуючи, що існують різні типи агентства та влади для жінок (Deeb, 2006; Sudda, 2010; Mahmood, 2005). Цей другий напрям досліджень висвітлює конструкцію релігійного жіночого суб'єкта в секулярну епоху.

Третім важливим напрямом є дослідження в межах фемінізму або про фемінізм. У першому випадку деякі феміністки, залучені до альтернативних форм духовності, аналізують деконструктивну та генеративну силу низки релігійних практик, таких як ересь і профанація, з точки зору гендерних досліджень, зокрема у контексті чоловічої та жіночої ідентичності (Starhawk, 1999). У другому випадку дослідження релігійного фемінізму зосереджуються на переосмисленні взаємозв'язку між емансипацією жінок, їхніми правами, агентством і релігійними формами.

Останнім важливим напрямом є дослідження гендеру та квір-студії релігії, які зосереджуються на аналізі конструкції гендерних і сексуальних ідентичностей, а також практик опору й переговорів у межах релігійних традицій (Althaus-Reid, 2003; Loughlin, 2007; Browne et al., 2010; Schippert, 2011). Це дослідження можна умовно поділити на три основні категорії. Перша з них фокусується на взаємозв'язках між сексуальною орієнтацією та релігійними практиками, ідентичністю та віруваннями (Wilcox, 2012, 2009), зокрема через аналіз гомосексуальності в різних релігійних традиціях (Bergeaud-Blackler, 2013). Інша важлива сфера стосується аналізу конструкції гендерних суб'єктів та гендерних відмінностей у релігійних контекстах (див. наприклад, дослідження конструкції чоловічого суб'єкта – Krondorfer, 2009; Sawyer, 2004).

Третій напрямок зосереджується на використанні квір-перспективи для аналізу складних переплетень релігійної та гендерної ідентичності, зокрема у контексті «інтимного» громадянства (Plummer, 2003), що охоплює питання індивідуального вибору власного тіла, цінностей, романтичних стосунків і сексуальних та гендерних ідентичностей (Taylor, 2014). Ці дослідження не лише ставлять під сумнів бінарні конструкції гендерної ідентичності (чоловік/жінка) і сексуальної орієнтації (гетеро-, гомо-, бісексуальність), але й критикують бінарну конструкцію релігійного і світського суб'єкта, відкриваючи простір для більш детального й послідовного аналізу соціальних та політичних наслідків цих категорій.

Загалом ці дослідження ставлять під сумнів імпліцитну дихотомію між релігією та сексуальними правами, демонструючи, як «феміністки та квір-активісти не можуть бути просто світськими, або бути світськими у простому чи самоочевидному сенсі» (Braidotti, 2008, р. 4), оскільки світське суспільство, в якому вони живуть, є тим самим суспільством, яке обмежує їхню емансипацію. Водночас вони пропонують іншу аналітичну перспективу, яка ґрунтується на інтеракціональному суб'єкті, а не на бінарних категоріях (Alberta Giorgi, 2016).

Основна концепція, пов'язана з феміністичним богослов'ям, полягає в тому, що жіноча маргіналізація у християнстві була посилена патріархальними структурами і віруваннями. Стверджуючи, що традиційне прочитання Біблії та християнської доктрини часто використовувалося для виправдання підлеглого становища жінок, феміністичні богослови прагнули представити альтернативні інтерпретації Біблії та християнської доктрини, які б стверджували духовний потенціал жінок та їхню рівність з чоловіками.

Зокрема, щодо досліджень у царині феміністичної теології доволі влучно висловились дослідниця Памела Сью Андерсон: «Сучасні філософи, які шукають феміністичну точку зору на релігійні вірування та практики, можуть відмовитися від взаємодії з теологією, оскільки її портрет був обмежений

патріархальними формами релігійного дискурсу. Проблема полягає не лише в Богові, що розглядається як батько, але й у питаннях правди, добра та справедливості. Ширший контекст, наданий працями сучасних феміністок, виявить способи, якими погляди як філософів, так і теологів залишалися неповними» (The Cambridge Companion to Feminist Theology, 2004, p. 40-41).

Феномен віри традиційно феміністичні теологи трактують та розуміють, за тлумаченням дослідниць Лізи Ішервуд та Доротеї МакЕван, як процес взаємодії Бога і людей, що наближаються одне до одного. Вона не є актом підкорення віддаленому Богу, який карає за гріхи, а скоріше процесом зростання, дозрівання і самоприйняття, що веде до становлення дорослою особистістю. Віра акцентує необхідність взаємозв'язку, що охоплює соціальні реформи, діяльність із визволення та збереження природи, але всі ці питання не повинні бути відокремлені від їхнього джерела, від того, чому ці питання є важливими.

Феміністична теологія, таким чином, не обмежується секуляризованою вірою, а має використовувати ці ініціативи для того, щоб інтегрувати їх у турботу про органічну спільноту віри.

Водночас феміністичні праці переосмислюють традиційні уявлення про Бога, про Воплочення, а також переглядають маріологію. Адже, як стверджувала Мері Дейлі в 1973 році, якщо Бог – це чоловік, то чоловік – це Бог. Зокрема йшлося про те, що «кожен філософ релігії, який припускає і обговорює існування та традиційні атрибути Бога, принаймні на підсвідомому рівні уявляє божественне як чоловіче» (The Cambridge Companion to Feminist Theology, 2004, p. 42)

Феміністичну теологію часто звинувачують у тому, що вона заперечує існування гріха і руйнування, а також поширює позитивістське бачення. Однак це неправильне тлумачення: феміністична теологія заперечує традиційний зв'язок між сексистськими стереотипами зла і жіночим. Вона вважає, що віра не є лише актом покори без особистісного розвитку, а є процесом поступового

зростання, який включає досвід віри як довгий шлях, що охоплює взаємодію з іншими, природою і Богом.

У той час як патріархальна теологія намагається поділити небо і землю, феміністична теологія пропонує цілісне розуміння спасіння, що починається з теперішнього моменту. Противники цього підходу стверджують, що таке бачення може призвести до синкретизму в теології, а також до небезпеки визнання Бога частиною природи. Однак феміністична теологія не поділяє ці побоювання, адже вона не боїться вступати в контакт із природою та відновлювати її натуральність.

Тобто феміністичне богослов'я зробило сильний акцент на жіночому досвіді та поглядах, визнаючи, що гендер впливає на те, як ми сприймаємо божественне й світ. А метою феміністичних богословів було поставити під сумнів чоловіче домінування в традиційних богословських дослідженнях і поставити жіночі перспективи та досвід в центр богословських дебатів.

Цінність різноманітності та інклюзивності у християнських спільнотах також активно просувається феміністичним богослов'ям, яке прагне поставити під сумнів те, як традиційні християнські організації нехтували або виключали певні групи, включаючи жінок, людей з іншим кольором шкіри тощо. Феміністичні богослови наполягають на більш інклюзивному та різноманітному баченні християнства, яке поважає духовний потенціал кожної людини, незалежно від статі, кольору шкіри чи інших обставин.

Загалом, поява феміністичного богослов'я ознаменувала значні зміни в християнстві, поставивши під сумнів патріархальні норми та ідеології, визнавши жіночу духовність і просуваючи більш інклюзивне та егалітарне розуміння віри. Незважаючи на опір з боку більш фундаменталістських християн, цей рух мав значний вплив на просування соціальної справедливості та більшої гендерної рівності в християнських організаціях і практиках.

Одні з основних питань феміністичної теології: як зрозуміти нашу людську природу? Ми створені за образом Божим, але водночас є жінками й чоловіками, які мають спільний зв'язок, але залишаються різними?

Звідси впливає перший ключовий принцип – це віра в існування початкової людяності, яка була прихована і майже втрачена через невігластво та гординю. Ця думка формує підхід до гендеру. Розмарі Редфорд Рютер пояснює, що ця початкова людяність, задумана Богом, є багатогранною й різноманітною, з багатьма можливими способами її прояву в історії. Проблема полягає у дуалістичному мисленні, яке обмежує цю свободу, зводячи її до жорстких бінарних категорій, які є хибними й руйнівними. Бути чоловіком чи жінкою – означає потрапити в пастку ідентичностей, які нав'язує культура й мова.

Водночас істинну людяність можна відновити через Христа. Його життя демонструє подолання обмежень, пов'язаних із його чоловічою природою, і слугує прикладом того, як жінки й чоловіки можуть протистояти нав'язаним гендерним категоріям у своєму житті. Цей шлях вважається основою для спокутування людства, причому особлива роль у цьому процесі відводиться жінкам.

Урсула Кінг назвала фемінізм «втраченим виміром в діалозі релігій», зазначаючи, що якщо більше жінок стануть видимими та помітними в «діалозі, це, в свою чергу, може допомогти трансформувати пригнічувальні патріархальні структури релігій». У тій же статті вона зазначає, що християнська «феміністична теологія, хоча і є широкою та внутрішньо дуже різноманітною, ще не займається критичним осмисленням виклику релігійного плюралізму» (The Cambridge Companion to Feminist Theology, 2004, p. 61).

Важлива антологія феміністичної теології *Womanspirit Rising*, що була опублікована в 1979 році, проголосила, що «різноманітність межах феміністичної теології та духовності є її силою» (The Cambridge Companion to Feminist Theology, 2004, p. 70). Однією з основних причин такої занепокоєності, яку також було виражено в цій антології, є пошук нових традицій, що стоїть на

основі відмови від авторитету минулого. Хоча сам термін «розширення канону» не зустрічається в тексті антології, ця концепція є присутньою на всіх її сторінках.

Питання, як застосовувати традиційний канон у феміністичному контексті та де знаходити нові джерела для феміністичної теології, стали ключовими для більшості феміністичних теологів з того часу. Для феміністок питання релігійного різноманіття впливає з основних принципів феміністичної теології, зокрема значення інклюзивності та необхідності розширення канону.

«Феміністична теологія шукає своє місце між ортодоксальною відданістю правильному віровченню, або догмі, з якої виводяться вічні й універсальні принципи, та ліберальним наголосом на наверненні індивідуальної душі, розглянутому окремо від її соціального контексту. Для феміністок критерієм теологічної істини є історія, а її моральним завданням – сприяти позитивним змінам у світі» (The Cambridge Companion to Feminist Theology, 2004, p. 119).

Саме тому поява та розвиток феміністичних концепцій всередині релігійних громад посприяла актуалізації питання про необхідність оновлення, реформування наявних дискримінаційних та андроцентричних уявлень. Цим активно почали займатися теологи-феміністи, для яких поняття справедливості та солідарності – це більше, ніж просто розуміння та концепт. Це є активною теологічно-етичною дією, спрямованою на радикальні соціальні та культурні зміни, як на особистому, так і на суспільному рівнях. Дії, які спрямовані для уможливлення мирного, взаємно поважливого існування індивіда як у релігійному, так і у соціальному вимірі людського буття.

Таким чином, поняття солідарності та справедливості у феміністській теології, що має реалізуватися шляхом здійснення активних соціальних змін, визначається наступним чином. Солідарність як етична норма визначається як практика взаємності. Це дія, що спрямована на побудову спільноти тих, хто бореться проти гноблення та за справедливість.

Солідарність вимагає спільності почуттів, інтересів та цілей, що виникають внаслідок утворення соціальної згуртованості. Таким чином, солідарність відходить від хибного уявлення про незацікавленість і альтруїзм, а отже вимагає любові до ближнього, яка є притаманною любові до себе. Усе це доволі ясно корелюється із традиційною Новозавітною християнською етикою любові, виявляється її логічним продовженням, новітною спробою переосмислення проблем, з якими стикається сучасність.

У контексті феміністичної теології, за твердженням дослідниці та феміністки Розмарі Редфорд Рютер, солідарність розглядається не лише як теорія, але і як стратегія. Реалізується це шляхом ідеї активної боротьби за визволення, яка плідно проросла та утвердилась у теології визволення, а потім віднайшла своє логічне продовження у феміністичній теології. Тобто важливо визначити, що солідарність як теорія бере свій початок з гніту та утисків тих, кого експлуатують.

Мова, очевидно, йде про маргіналізовані верстви населення. Тобто про тих, хто страждає від системного насильства у всіх сферах свого буття та тих, хто об'єднаний шляхом різного роду утисків, зокрема і в релігії. Це своїм чином утворює певну базу, основу для принципу спільності серед пригноблених та тих, хто з ними солідарний. Тобто, феміністичні теологи вбачають у цьому контексті формування наступного принципу – взаємності. Принципу, що стає центральним елементом солідарності як явища. Адже саме він формує новий порядок відносин, що активно та дієво протистоїть будь-яким формам домінування, як у соціальному житті, так і у релігійному.

Відбувається це завдяки деконструкції стереотипних припущень про стать, гендер, сексуальність у християнській богословській традиції, що активно впливають на культурну сучасність. Займаються цим численні феміністичні теологи та дослідники. Саме перші з них розкрили, що стереотипні уявлення є вбудованими в ієрархічний дуалізм, який є характерним для більшої частини християнської традиції, що активно конструює та

утверджує розум, культуру та все чоловіче над тілом, природою та усім жіночим.

Це призвело до формування ще одного напрямку теологічних та релігієзнавчих досліджень – взаємозв'язку гендерних стереотипів і гендерних теологічних символів. Дослідники цього явища стверджують, що ці символи остаточно затвердили дуалістичну структуру цих уявлень на релігійному, а також соціальному рівні. Зокрема, дослідниця Елізабет Джонсон намагалась переглянути та проаналізувати ці стереотипні протиставлення чоловічого та жіночого таким чином, щоб трансформувати їх у так зване «різноманіття, що звільнює».

Адже, досягнення якісних соціальних змін можливе тільки у єдності, яка може бути пізнаною лише у різноманітності. Прийняття іншого як самого себе відкриває можливості до якісних етичних та соціально-культурних перетворень у суспільстві. Деконструкція стереотипних уявлень про стать, гендер, расову та етнічну приналежність, національність та сексуальну орієнтацію дає можливість показати те, наскільки тісно вплетеними вони є у соціальні конструкції буття навіть у сучасності. Це викриття того, що ці упередження, які формувалися роками, впливають на пересічне мислення індивіда і, як наслідок, унеможлиблює нормальне співіснування усіх людей.

Сучасна феміністична етика, зосереджена на особистості, правах, взаєминах і турботі, відкрила нові можливості для політичних і соціальних змін, зокрема покликаних покращити становище жінок. Вона розглядається як інструмент цих перетворень, що здатний вивести суспільство з обмежень ієрархії та упереджень, які гальмують розвиток і самореалізацію. Натомість етика сприяє формуванню відкритого простору, де панує свобода вибору, гідні вчинки та гармонійні взаємини як із собою, так і з іншими людьми та природою.

Відповідно суспільству виявляється необхідною солідарність як стратегія для визволення пригноблених. У цьому контексті, маються на увазі конкретні

дії, метою яких є радикальна зміна нинішніх структур, які репресують та виключають маргіналізовані групи зі свого співіснування. Для цього мало виключно розкрити ці структури, їх необхідно докорінно трансформувати. Для феміністичних теологів ця стратегія солідарності передбачає унеможливлення в майбутньому існування будь-яких форм або груп, які зазнавали б гноблення. Тобто йдеться про рівність усіх людей. Можливість реалізації усіх людей повною мірою у всіх можливих варіаціях, незалежно від статті, гендеру, віку, расової, етнічної чи національної приналежності.

У феміністській теології такою стратегією є утвердження того, що всі люди мають повну та рівноцінну людську природу: як чоловіки, так і жінки. Увага феміністських дослідників зосереджена, зокрема, на кроскультурному погляді, що підкреслює різноманітні, але рівнозначні способи людського буття у світі. Мова йде про руйнування різного роду дуалістичних уявлень, про заперечення існування лише однієї, прийнятої більшістю, соціально-культурної стратегії поведінки.

Навпаки, висвітлення відмінностей між людьми, їхніми поглядами та прогненнями дає змогу критично оцінити усю вселюдську різноманітність, у всіх можливих її проявах та зв'язках. У феміністській теології активно утверджується думка про те, що формування власної ідентичності не має досягатися шляхом протистояння, протиставлення чи конституювання одноманітності як єдиної соціально-культурної норми.

І навпаки, замість реконструювання дуалізму, опозицій, протиставлення (чоловічого та жіночого, людини та іншого, Бога та світу, людини та природи), феміністська теологія намагається шляхом впровадження солідарності та справедливості вселюдських принципів, досягти якісних соціальних змін. Ціль – формування таких міжлюдських відносин, які засновані не на принципові ієрархічності або домінуванні одного над іншим, а на взаємності, турботливості. Новий соціальний порядок речей, що буде заснований на синтезі дихотомічних елементів, які раніше традиційно протиставлялись один одному.

Доротейя Зьолле стверджує, що для боротьби з несправедливістю потрібно позбутися поділу на «вищих» і «нижчих», щоб послання Євангелія могло стати доступним для всіх, зокрема для тих, кого вважають неповноцінними чи відкинутими. Жінки та інші пригноблені люди несуть у собі унікальне знання, яке Мері Грей називає Софією (мудрістю), а не Логосом (раціональністю). Ця мудрість демонструє близькість Бога до світу та є прихованим скарбом, що особливо відчутний серед пригноблених. Її потрібно досліджувати, щоб знайти натхнення для змін і нові способи вирішення проблем, які роз'єднують суспільство. Звідси головне завдання жінок у зміні історії – глибше досліджувати ці джерела мудрості та знаходити практичні способи, терпляче долати зло, замінюючи його добром.

Саме така модель відносин може дати людству набагато більше можливостей пізнати себе, іншого, сформувати якісно новий рівень людського співіснування. Це уможливить не лише визволення усіх тих, кого пригнічували. Але й дасть можливість цим верствам населення реалізувати себе, зайняти своє місце у соціумі, зокрема й в релігії та її структурах. Соціальні зміни призведуть й до змін всередині релігійних організацій, як мінімум, до визнання права жінок займати посади у священнослужительстві багатьох церков.

Таким чином, ми визначаємо наступний момент: феміністична теологія прагне стверджувати альтернативну соціальну культуру взаєностосунків та взаємовідношень, де основний акцент ставиться не тільки на жіночій рівності а на рівності усіх людей, в міжособистісних, релігійних та соціальних відносинах. Активно відкривається прагнення сформувати абсолютно нову систему цінностей, засновану на принципах солідарності, справедливості, рівності та взаємності, на цілісному розвитку людей, незалежно від їхньої статі, гендеру, раси чи сексуальної орієнтації. Саме це є тими соціально необхідними змінами та цілями феміністичної теології, які необхідні в усьому соціальному вимірі існування індивіда, зокрема й в релігії.

Надалі розглянемо ключові ідеї та проблеми християнської феміністичної теології.

- **Гендерні ролі та церковне лідерство**

Дослідження, проведені протягом останніх десятиліть, поставили під сумнів загальноприйнятту думку про те, що жінки завжди були маргіналізовані в церковній структурі та богослужінні. Наприклад, Елізабет Шусслер Фіоренца у своїй праці «У пам'ять про неї» на основі аналізу новозавітних текстів демонструє, що жінки брали активну участь у церковному житті раннього християнства. Ці висновки суперечать традиційним уявленням про обмежену роль жінок у служінні Христа та апостола Павла.

Проте, з плином часу, зі стабілізацією церковної структури та зміцненням ієрархії, участь жінок у богослужінні стала зменшуватися. Феміністичні дослідниці, зокрема Елізабет Шусслер Фіоренца та Тереза Бергер, відзначають, що багато історичних підходів до вивчення церковних традицій і літургії не враховують гендерного аспекту. Шусслер Фіоренца закликає до перегляду стандартних уявлень, пропонуючи включати жінок у наративи, де їхня роль раніше ігнорувалася.

Історичні зміни в позиції жінок у церковній структурі пов'язані також зі суспільними трансформаціями, зокрема, коли християнство стало офіційною релігією Римської імперії у IV столітті. Це призвело до обмеження участі жінок у публічних богослужіннях, хоча вони продовжували розвивати власні форми поклоніння, над якими мали контроль. Інші дослідження показують, що жіночі монастирі забезпечували певний простір для збереження релігійної активності жінок, зокрема через обрядовий і ритуальний внесок ігуменій.

Жінки, які проживали в монастирях або вдома з обітницею, також розвивали унікальні форми побожності. Керолайн Вокер Байнум досліджувала жінок, чия євхаристійна побожність підкреслювала їхню особливу повагу до людської природи Христа в період, коли жінки асоціювалися з тілесністю, а чоловіки – з духовністю. Така побожність відображала солідарність із людським

аспектом Ісуса. Сучасні жінки-богослови, такі як Мері Коллінз, вважають ці практики прикладом того, як жінки брали активну участь у релігійному житті через Євхаристію. Крім того, відроджений інтерес до середньовічних жінок, таких як Гільдегарда Бінгенська, демонструє значну роль жінок у проповідницькій та управлінській діяльності церкви того часу.

Протестантська Реформація мала як позитивний, так і негативний вплив на релігійне життя жінок. У протестантських традиціях шлюб, за словами реформаторів, таких як Мартін Лютер, розглядався як істинне покликання. Хоча реформатори приймали неповноцінність жінок з богословської точки зору як даність, вони відкрили нові можливості для жінок, які залишалися недоступними протягом століть. Концепція Лютера про «священство всіх вірян», що передбачала рівність усіх християн, фактично усунула богословські бар'єри для жіночих свячень, хоча реальне визнання цієї ідеї відбулося через століття. Водночас, хоча протестанти обмежили можливість релігійного життя через обітницю, римо-католицька традиція підтримувала заснування нових релігійних орденів для жінок із соціальними місіями. Попри обмеження, наприклад, вимога жити в монастирі, монахині активно сприяли релігійній освіті, соціальному служінню та розвитку нових форм побожності.

Історичні дані свідчать про значний внесок жінок у життя церкви та богослужіння. Твердження традицій про те, що жінки не відігравали важливої ролі в церковному керівництві або богослужінні, є результатом обмеженого розуміння ролі жінок та ігнорування їхнього лідерського внеску. Наприклад, діяльність жінок у протестантських місіонерських рухах XIX століття, участь «кольорових» жінок у боротьбі проти рабства та за виборчі права, праця монахинь у колоніальній Латинській Америці, а також жіноча активність у рухах за соціальну справедливість свідчать про те, що жінки відігравали значно важливішу роль, ніж це традиційно визнавалося.

- **Ординація жінок у християнстві**

У християнських традиціях, які продовжують висвячувати виключно чоловіків, постає питання про те, як жінки можуть продовжувати участь у богослужінні за умов, коли літургійні практики відображають переважно чоловічий досвід. Зокрема, у цих традиціях гендерна нерівність проявляється через обмежену роль жінок у літургії, де домінує чоловіча мова про Бога та людство. Натомість, у тих християнських деномінаціях, які вже висвячують жінок, постає інше питання: як жінки-священики можуть сприяти трансформації церковних структур, що довгий час перебували під контролем чоловічої еліти. Незважаючи на висвячення жінок у багатьох протестантських церквах і офіційну позицію Римо-католицької церкви про закриття питання жіночих свячень, обговорення жіночого служіння та його ролі в церковних структурах продовжують викликати дискусії.

Зокрема, Англійська церква ще у 1922 році проголосувала за дозвіл висвячувати жінок у священний сан. Натомість Католицька церква рішуче виступила проти цього. «Павло VI у 1977 році (*Inter insigniores*), а згодом Іван Павло II у 1998 році (*Mulieris dignitatem*) та знов у 1994 (*Ordinatio sacerdotalis*) повторили цю відмову» (Пелетьє, 2020, с. 142). У своїх аргументаціях вони спиралися на таїнство Воплочення та на те, що передання Церкви відкидає таку практику. Хоча у свій час Павло VI розпочинав дискурс про підтримку жінок, зокрема зарахував Терезу Авільську та Катерину Сієнську до лику вчителів Церкви. Проте саме Івану Павлу II вдалось перейти на дещо інший рівень: як мінімум, розумінням Марії як Богородиці, але й рівності між чоловіком та жінкою, де в тезах біблійної антропології утверджується їх рівність та єдиність та буття «взаємне одне для одного» (Пелетьє, 2020, с. 145). У 1999 році він додав до трьох святих покровителів Європи – Бенедикта, Кирила і Мефодія – імена також трьох жінок: Едіт Штайн, Катерини Сієнської та Бригіди Шведської.

Жінки, які вимагали права на свячення в Католицькій Церкві, вважали, що їхній рух є «рухом відновлення» в межах церкви, спрямованим на «повну рівність для всіх» як «справу справедливості та вірності Євангелію»

(Meehan, 2017). Хоча вони були відлучені від церкви Папою Бенедиктом XVI у 2007 році, їхній заклик до рівного ставлення, схоже, привернув увагу деяких видатних членів церковної ієрархії. 21 серпня 2017 року кардинал Рейнхард Маркс був процитований у *The Irish Times*, де зазначив, що той факт, що свячення католицьких священників можуть отримувати лише чоловіки, «безсумнівно, не допомагає церкві виглядати як піонеру рівних прав». 16 листопада 2017 року діармуд Мартін, архієпископ Дубліна, висловив жаль з приводу того, що низький статус жінок у Католицькій Церкві є найважливішою причиною відчуття відчуження від неї в Ірландії сьогодні (Columbus, 2017, p. 10).

У той же час поява жіночих богослужбових традицій і спільнот відкрила нові можливості для багатьох жінок, які почали розробляти нові ритуали та практики, засновані на їхньому власному досвіді. Ці ритуали включають як звернення до традиційних символів, так і створення нових, що відображають унікальні жіночі життєві ситуації, які раніше не знаходили відображення в церковних обрядах. До таких ритуалів належать ті, що вшановують жіночі біологічні досвіди, такі як менструація, пологи, менопауза, а також досвід, пов'язаний із сексуальним насильством, розлученням або одностатевими стосунками. Ці нові практики надають цим досвідам ритуального виміру, що раніше був відсутній у традиційній літургії.

Деякі з цих ритуалів гармонійно співіснують із традиційними церковними структурами, наприклад, у молитовних або вівтарних товариствах. Проте багато жінок знаходять натхнення в нових ритуальних спільнотах, які пропонують альтернативні форми поклоніння, що не зустрічаються в традиційних церковних рамках. Ці спільноти відображають зміну ролі християнства у житті жінок і часто викликають неоднозначну реакцію з боку традиційних церковних ієрархій, які бачать у них загрозу усталеним порядкам.

Феміністичні богослови також звертають увагу на релігійні практики, які передбачають участь жінок у служінні. Останнім часом активна участь жінок у

душпастирстві, релігійній освіті та підготовці до таїнств стала визнаватися як важлива частина церковного життя. Цей розвиток кидає виклик традиційним поділам між офіційними таїнствами та допоміжними сакраментальними практиками, що є типовими для Римо-католицької традиції. Феміністичні богослови також ставлять під сумнів критерії сакраментальної дійсності, пропонуючи переглянути ці поняття в контексті сучасних гендерних і соціальних реалій, роблячи акцент на ширшому розумінні таїнств.

Наслідки цих подій є значними. Розвиток нового богослов'я церкви, спільноти, богослужіння та таїнств кидає виклик авторитету усталеної традиції, оскільки в церковних спільнотах починають визнавати жіноче лідерство та жіночий ритуальний і сакраментальний вплив.

Питання висвячення жінок є ключовим при розгляді ролі жінок у Церкві та її літургійній практиці. Існують докази того, що в ранньому і середньовічному християнстві жінок висвячували на певні церковні функції. У сучасному християнстві обговорення жіночого лідерства в літургії виникло в контексті аргументів на підтримку рівності жінок. Однак слід зазначити, що ці питання про жіноче лідерство та ординацію підіймалися ще з початку християнської історії і були серйозно обговорені такими мислителями, як Тома Аквінський.

Богослов'я Лютера, яке переглядало традиційну римо-католицьку концепцію священства, фактично відкрило можливість для жіночого свячення. Воно сприяло розвитку більш біблійного підходу до служіння, який передбачає універсальний заклик до служіння та менш ієрархічні структури церковного керівництва. Наприклад, ще до свячення Антуанетти Браун Блеквелл у США в 1854 році, жінки, такі як Енн Лі, засновниця руху «Шейкерс», та пуританка Енн Хатчисон, виступали проти уявлення про виключно чоловіче релігійне лідерство. Ці зусилля отримали підтримку просвітницьких ідей рівності, зокрема поглядів Джона Стюарта Мілля. Рух за жіноче свячення в

протестантизмі, як і в католицизмі, значною мірою підживлювався ліберальними ідеями рівності.

Однак, більш консервативні протестантські деномінації, які продовжують висвячувати виключно чоловіків, базують свою позицію на суворому тлумаченні біблійних текстів. В той час, як основні протестантські деномінації почали висвячувати жінок у середині ХХ століття. Дебати щодо жіночого свячення в Англійській та Єпископальній церквах були дуже суперечливими. У 1974 році одинадцять жінок у США були незаконно висвячені чотирма єпископами на пенсії, і лише в 1976 році Генеральна конвенція Єпископальної Церкви США офіційно визнала ці свячення.

Разом з цим, відкриття можливості висвячення жінок спричинило зростання їхньої кількості у богословських навчальних закладах. Все більше жінок здобували докторські ступені з богослов'я та долучалися до викладацької діяльності. Вперше феміністична теологія отримала інституційну підтримку в християнській освіті. Оскільки жінки почали активніше обіймати ролі студенток, служительок і викладачок у церквах, фемінізм потребував осмислення у богословському контексті. Жінки в цих сферах критично переосмислювали традицію, яка історично їх виключала, щоб обґрунтувати свою присутність і право на лідерство.

У 1992 році Англійська церква дозволила свячення жінок на священників, що спричинило негативний вплив на екуменічний діалог з Римо-католицькою церквою. Деякі священники, незадоволені цими змінами, покинули Англійську церкву в пошуках свячень у Римо-католицькій церкві. Зокрема, у римо-католицькій традиції питання священства та гендерної доповнюваності тісно пов'язані. Офіційне вчення церкви визначає священника як «alter Christus», іншого Христа, що означає, що священник має бути впізнаваним як символ Христа, який був й залишається чоловіком. Відповідно до цієї аргументації, Христос обрав саме чоловіків для того, щоб вони стали

його апостолами, хоча міг би покликати жінок, як Марію Магдалину. Такий приклад вважається нормативним у римо-католицькій традиції.

Щодо взаємодоповнюваності статей, Ватикан підкреслює, що сексуальність є основним аспектом людської природи, який має більшу значущість, ніж расові чи етнічні відмінності. Чоловіки вважаються активними, подібно до того, як Бог активний у процесі творіння, в той час як жінки сприймаються як пасивні, аналогічно до того, як людство сприймає Божу дію у творінні. Згідно з цією логікою, Христос є Нареченим, а Церква – його Наречена, тому тільки чоловіки можуть адекватно представляти Христа у священницькій функції.

Феміністичні богослови критикують ці позиції, відкидаючи концепцію священства, засновану на есенціалістському розумінні гендеру, та вказують на патріархальні тенденції в тлумаченні новозавітних текстів. Вони наголошують, що біблійні інтерпретації, які маргіналізують жінок, ігнорують соціокультурні контексти того часу. Крім того, есенціалістські погляди на гендер не враховують соціально сконструйовані уявлення про чоловіків і жінок, які часто ґрунтуються на стереотипах чоловічої активності та жіночої пасивності, що більше відображає ідеології, аніж біологічні реалії.

Феміністичні теологи також критикують позицію, згідно з якою ролі жінки сприймаються як материнські та виховні, а чоловічі як батьківські та активні. Вони вважають, що такі уявлення підтримують традиційні гендерні ролі, що ґрунтуються на страху перед жіночою сексуальністю та владою. Це, на їхню думку, суперечить основоположному християнському принципу, що всі люди створені на образ Божий, і не можна вважати, що чоловіки більшою мірою відображають цей образ, ніж жінки.

Сучасні дискусії щодо жіночого свячення в римо-католицизмі все частіше зосереджуються на природі самого священства та на питанні, чи готові жінки прийняти висвячення в умовах безшлюбної, ієрархічної клерикальної системи, яку деякі дослідники характеризують як дисфункціональну. Незважаючи на те,

що в протестантських конфесіях жінки навчаються в семінаріях і отримують свячення у дедалі більшій кількості, структура висвяченого служіння, а також церковні ієрархічні обмеження залишаються актуальною проблемою.

Серед таких викликів – опір окремих парафій до жіночого пасторства, складнощі, з якими стикаються жінки при просуванні на вищі церковні посади, а також необхідність балансувати між професійними та особистими обов'язками. До цього додаються гендерні відмінності у стилях лідерства, що створюють додаткові перешкоди для жінок у церковному служінні, такі як так звані «складні покликання» та ефект «вітражної стелі».

Зі зростанням кількості жінок, які беруть участь у церковному житті, як висвячених осіб, так і мирян, поступово змінюється не лише практика, а й саме обличчя церковного служіння. У римо-католицизмі, зокрема, парафії без священників дедалі частіше очолюють жінки, зокрема монахині, які завдяки своїй діяльності змінюють уявлення вірян про церковне та ритуальне лідерство.

Одночасно з цим відбувається розширення можливостей для участі жінок в офіційних богослужіннях. У римо-католицькій традиції жінкам надано нові функції: крім виконання традиційних ролей, таких як виготовлення хліба для причастя та догляд за вітварем, вони стали читцями та служителями Євхаристії. У 1994 році дівчатам офіційно дозволили виконувати обов'язки вітварних служителів. У деяких громадах це викликало значний резонанс, оскільки присутність жінок у святилищі вважалася незвичною. Однак, загалом жінки почали відігравати значно активнішу роль у релігійному житті.

У протестантських громадах жінки також поступово розширюють свою участь, беручи на себе пасторське керівництво та виконуючи проповідницькі функції, виходячи за межі традиційних ролей, як-от дружина пастора чи викладачка релігії для дітей. Проте ці зміни піднімають низку важливих питань: яким чином жіноче богослужіння має спиратися на наявні традиції? Чи необхідно змінювати усталені практики для визнання внеску жінок? Які коригування, якщо вони потрібні, слід внести в мову літургій та у вибір читань?

- Літургія та роль мови у богослужіннях

Одним із найскладніших питань для жінок у контексті богослужінь є питання мови. Воно охоплює не лише те, якою мовою звертаються до Бога в традиційних молитвах і під час вибору літургійних читань, але й те, як жінки використовують власні слова. У своїй праці «Сила говорити» Ребекка Чопп підкреслює значення мови для жінок, що кидають виклик усталеному розумінню релігійних текстів і самого Слова. Важливим аспектом є те, що жіночі проповіді мають потенціал відкривати нові аспекти Божого Слова, висвітлюючи благодать через призму досвіду, який раніше не знаходив відображення в офіційних богослужбових текстах. Групи підвищення свідомості 1960-х років продемонстрували, що вербалізація досвіду надає йому реальності та легітимності.

Крім того, феміністичні дослідження богослужінь не обмежуються лише питанням участі жінок у проповідях або керівних ролях. Вибір текстів для літургійного календаря та певні ритуальні позиції вірян піднімають глибокі питання про вплив богослужіння на формування релігійної свідомості. Відповідно до принципу **lex orandi, lex credendi** («закон молитви є законом віри»), літургія не лише виражає віру, але й формує її. Виключення жіночих постатей з літургійних текстів, таких як єгипетські повитухи в історії Виходу, свідчить про неповноту традиційної релігійної спадщини, що обмежує представлення жінок.

Застосування певних ритуальних форм, як-от прохання прощення стоячи на колінах перед Богом, відтворює структури домінування та підпорядкування, що є поширеними в повсякденному житті та відображають гендерні ієрархії. Ці приклади свідчать про те, що включення жінок у традиційні богослужбові практики не розв'язує проблеми їхньої повноцінної участі в релігійному житті. У зв'язку з цим багато жінок звертаються до нових форм богослужінь, які враховують специфіку їхнього досвіду. Однією з таких форм є групи, як-от «Жінки-Євхаристії», що черпають натхнення з традиційних ритуалів. Інші ж

формують альтернативні релігійні спільноти, зосереджуючи увагу на досвідах, що раніше залишалися поза увагою церковної літургії, як, наприклад, аборт, викидень, сексуальне насильство або зміна життєвих обставин.

Леслі Нортап виділила кілька характеристик нових ритуальних практик, що їх розвивають жінки. Серед них: ритуальні образи (коло, природа, тіло), ритуальні дії (рефлексивність, зцілення) та відсутність акценту на формальних структурах лідерства або жорстких текстових основах. Ці практики демонструють прагнення жінок до створення ритуалів, які відповідають їхнім потребам і досвіду, незалежно від традиційних церковних канонів.

- **Феміністичні літургійні практики**

Феміністичне богослов'я привертає значну увагу до питання участі жінок у літургії, однак сакраментальне богослов'я як традиційне, так і нетрадиційне, залишилось відносно недослідженим у цьому контексті. Проведені дослідження після Другого Ватиканського собору свідчать про те, що питання гендеру, за винятком жіночих свячень, рідко стає об'єктом систематичного аналізу в сакраментальному богослов'ї. Це викликає потребу у вирішенні важливих питань, пов'язаних із взаємодією гендеру та сакральності.

Відтак, сакраментальне та феміністичне богослов'я мають спільні теми, зокрема, визнання того, що Божу присутність можна виявити у матеріальних вимірах життя, особливо через втілення, а також увагу до людської взаємозалежності та моральної відповідальності. Однак з інституціоналізацією таїнств як ритуалів церкви їхня здатність розкривати «екстраординарні прихильності» Бога була значно обмежена. Іманентна присутність Бога у світі зводиться до символічного вираження через людське тіло, що підпорядковується церковним регламентам, які визначають допустимі форми сакраментальної дії. Життя Ісуса, попри його прагнення служити ближньому і критичне ставлення до законів, часто використовується для обґрунтування як чоловічого домінування, так і церковного легалізму.

Феміністичне богослов'я таїнств має враховувати невизначеність, притаманну самим таїнствам, як способам вираження Божої присутності у світі. Метафізична невизначеність, пов'язана з уявленнями про структуру світу та Божу присутність, разом із символічною і мовною невизначеністю, вказують на обмеженість традиційних підходів, які зазвичай керуються канонічними критеріями. Хоча толерантність до неоднозначності та амбівалентності є важливим принципом для адекватного феміністичного богослов'я, одного цього принципу недостатньо. Необхідно доповнити його критичним осмисленням втілення, сексуальності, мови та символів. Зрештою усі ці критерії повинні оцінюватися за їхнім внеском у досягнення справедливості та рівноправності для всіх людей, що є найважливішим критерієм.

Сім таїнств, які представляє католицька традиція, виконують роль ритуалів, що супроводжують християнське життя, виступаючи знаками Божої присутності в таких ключових моментах, як народження, годування, прощення, дозрівання, єднання, зцілення та покликання людських життів. Однак богослов'я, яке розроблялося для пояснення і інтерпретації цих таїнств, зазвичай не враховує гендерну проблематику, за винятком тих випадків, коли йдеться про Священні Чини та Шлюб. Таким чином, виникає питання: яка богословська антропологія лежить в основі цих таїнств?

У контексті Воплочення більшість дискусій про тіло та гендер зосереджується на доцільності рукоположення виключно чоловіків. Проте богослов'я тіла є важливим аспектом сучасного богослов'я Римо-католицької церкви, особливо в контексті вчення Папи Івана Павла II, яке справило значний вплив на римо-католицьку антропологію. Це богослов'я, в свою чергу, має важливі наслідки не лише для сакраментального богослов'я, але й для сексуальної етики.

Нагадаємо, що богословська антропологія Івана Павла II, згадана в контексті свячень, має шлюбну природу, спираючись на метафору Нареченого і Нареченої для розуміння людської особистості в її статевій диференціації та у

відносинах з Богом. У цій метафорі Наречений (Бог) є ініціатором любові, тоді як Наречена (людство) приймає і відповідає на цю любов. Оскільки таїнства виступають як людські символи, які Церква використовує для вираження свого розуміння божественних і людських стосунків, логічно, щоб ці символи також відображали зазначену метафору. Важливість цих наслідків для богослов'я священних чинів є очевидною. Однак слід відзначити, що концепція цієї антропології має дуалістичний характер у контексті втілення та відносин.

У контексті символіки та мови сучасна психоаналітична теорія пропонує кілька цікавих підходів до осмислення людського самовираження. Феміністичні теоретики та богослови, спираючись на ці теорії, застосовують як критичні, так і конструктивні методи, підкреслюючи важливу роль гендерної та сімейної соціалізації у формуванні комунікаційних стратегій. Власне припущення полягає в тому, що психолінгвістичні теорії, які розглядають мову як засіб подолання розриву між індивідом та «іншим», здебільшого базуються на уявленні, що людське «я», мова та символічна комунікація виникають внаслідок процесу відокремлення від матері. У цій системі ритуальна відсутність жінок набуває певного сенсу.

Однак феміністичні теорії стверджують, що жіночий досвід може бути більш пов'язаний з ідентифікацією та зв'язком, ніж із відокремленням, характерним для чоловічого досвіду. Таким чином, феміністичне сакраментальне богослов'я фокусується на присутності, а не відсутності, шукаючи єдність між сакраментальним життям і повсякденністю.

Отже, концепція феміністичного сакраментального богослов'я передбачає, що чітке розмежування між сакральним і світським, чоловічим і жіночим, таїнством і «сакраментальним» має менше значення в порівнянні з здатністю таїнств виражати Божу присутність у людському житті. Важливість полягає у відображенні Божої милосердної любові у всіх аспектах людського існування. Це сакраментальне богослов'я виникає не з формальних визначень, а з жіночого досвіду стосунків з Богом, часто в контексті повсякденних ситуацій.

Феміністичне богослов'я церковної спільноти та практик поклоніння таїнствам виникає з основи, що не спирається на традиційні богословські концепції церкви та таїнства. Воно базується на жіночому досвіді спільноти, що відзначає надзвичайне у звичайному, ритуалах і церковному поклонінні, які формуються у контексті зібраної, інклюзивної та неієрархічної спільноти.

Проте, як свідчить феміністична теорія, особливо в останні два десятиліття, концепція «жіночого досвіду» є складною і неоднозначною. Не всі жінки мають однакові стосунки з церквою, і жіночі ритуальні та богослужбові практики можуть варіюватися від традицій вікканства до жіночих євхаристій та жіночих груп у традиційних церквах. Навіть у межах однієї релігійної традиції спостерігаються суттєві відмінності в термінах іменування Бога, характеристиках церковного лідерства та оцінці традиційних богослужбових практик.

Незважаючи на ці відмінності, можна сформулювати деякі попередні висновки та запропонувати питання для подальшого дослідження в контексті Церкви та богослужіння. По-перше, історія Церкви та її спадщина потребують глибокого перегляду та оновлення. Жіноче лідерство в античності, середньовіччі, епохи Реформації та сучасності часто залишалося поза увагою істориків церкви та літургії.

Важливо зазначити, що таке історичне дослідження не обмежується простим написанням текстів. Традиція, яка має явне значення для римо-католицизму та неявне для протестантизму, слугує критерієм автентичності. Таким чином, у міру розвитку та розширення розуміння біблійного свідчення, нові інтерпретації цієї традиції, які визнають внесок жінок, можуть займати конструктивну позицію в контексті майбутнього церковних спільнот.

По-друге, церковна ідентичність та структура зазнали значних викликів з боку феміністичних богословів. Ієрархія, на думку феміністичних богословів,

виступає як перешкода, оскільки вони висловлюють недовіру до концепцій лідерства, що реалізуються за принципом «зверху-вниз».

Подібно до їхніх попередників у різних християнських реформаторських рухах, феміністичні теологи звертаються до прикладу Ісуса, чиє служіння, за словами Саллі МакФейг, характеризується дестабілізацією, інклюзивністю та відсутністю ієрархії. Феміністичні богослови стикаються з питаннями лідерства і інклюзивності у власних спільнотах, водночас намагаючись організувати групи, які практикують і проповідують справедливість.

Що стосується богослов'я церкви, феміністичні богослови часто звертаються до своїх колег з латиноамериканського богослов'я визволення, які пропагують модель церкви, засновану на малих спільнотах рефлексії та дії.

По-третє, жіночі ритуали виникають для розширення можливостей жінок як ритуальних експертів у традиціях, що тривалий час виключали їх з безпосереднього контакту з сакральним. Цей рух є значним, оскільки нові ритуали ставлять під питання панування усталених церковних традицій. Жіночі групи поклоніння мають знайти способи бути водночас закритими і відкритими для ширшої спільноти, а також практикувати гостинність, в якій традиційні церкви часто не можуть досягти успіху.

Водночас розширення ритуальних повноважень жінок викликає занепокоєння у представників традиційних церков, зокрема в римо-католицизмі, де встановлюються жорсткі правила щодо надання таїнств, що може спричинити плутанину. Однак жіноче лідерство в церкві, особливо в парафіях без священників, спонукало деяких людей стверджувати, що «сестринська меса» перевершує «батьківську».

Жіночі ритуали також почали відзначати події в людському житті, які раніше ритуально ігнорувалися, що призводить до зміни ритуального структурування життєвого досвіду. Такі моменти, як менархе, менопауза, народження дитини та інші важливі етапи, тепер розглядаються як значущі життєві маркери.

По-четверте, залучення жінок до церковної спільноти, таїнств і богослужінь піднімає низку актуальних питань, які потребують подальшого дослідження. Наприклад, як довго римо-католицькі феміністки зможуть підтримувати стратегії опору ієрархічному чоловічому лідерству? У світлі зменшення кількості висвячених священників, яким чином жінки можуть продовжувати брати участь у церковному керівництві, якщо чинні структури залишаються незмінними? Які організаційні моделі сприяють поширенню любові та справедливості? Та багато інших питань.

Отже, з цього короткого аналізу залучення жінок до церковного життя можна зробити висновок, що жінки завжди відігравали й продовжуватимуть відігравати активну роль. Втім, питання про те, яким чином ця участь буде визначатися і розумітися в майбутньому, залишається відкритим для подальшого дослідження.

Таким чином, феміністична теологія висуває нові відповіді на ідею безкінечного процесу творення, в якому Бог поступово стає людиною, прикладом чого є життя Ісуса. Ці відповіді спрямовані на осмислення становлення жінок і чоловіків як цілісних особистостей, звільнених від впливу расової чи сексистської дискримінації та уявлення про «чоловічість» як критерій усього «цінного». Дослідження в цій сфері, ймовірно, будуть суперечливими, оскільки їхні висновки вступатимуть у конфлікт із усталеними уявленнями про завершеність процесу творення, що закріпив дистанцію між Богом і людством.

Інтерпретація концепції безкінечного творення може спричинити переосмислення ключових положень християнства, таких як Рай, Падіння, народження Христа, його смерть і Воскресіння. При цьому вона має враховувати різноманітність точок зору. Це створює певні труднощі, оскільки у феміністичній теології вже виділяють щонайменше три основні підходи. Одні вважають християнство безнадійно сексистським і залишили його. Інші прагнуть реформувати християнські структури зсередини, просуваючи

феміністичні ідеї. Треті наполягають на необхідності радикальної трансформації, яка має замінити поверхневі реформи.

3.2. Наукова інтерпретація «фемінного»: специфіка жіночої біблійної герменевтики

У найзагальнішому вигляді феміністична інтерпретація Біблії – це аналіз біблійних текстів про жінок або тих аспектів, що стосуються питань, які хвилюють жінок. Оскільки історично так склалося, що більша частина основних біблійних досліджень була зосереджена на чоловіках і написана чоловіками, основною мотивацією для багатьох феміністок було переконатися, що жінки є більш ніж випадковими фігурами в обговоренні Біблії, чи то з історичної, релігієзнавчої або богословської точки зору.

Фемінізм часто ототожнюють з політичною позицією, тобто боротьбою за рівні права жінок у всіх сферах, але це лише один з видів фемінізму, який не можна звести до однієї перспективи. Спільною для всіх видів фемінізму є передумова, що досвід жінок як жінок є важливим. Їх також об'єднує визнання того факту, що кожен читач привносить в текст свої упередження, незалежно від того, усвідомлює він це чи ні: чиста об'єктивність неможлива.

Феміністична наука не претендує на те, що вона пропонує єдиний легітимний підхід до інтерпретації текстів. Вона лише намагається врахувати якомога більше перспектив; а кожна перспектива має обмежений діапазон бачення. Якщо ми використовуємо кілька лінз, поєднуючи зображення, які генерує кожна з них, ми можемо почати створювати панораму, яка більш правдиво відображає досвід усіх людей. Тобто, від того, яку лінзу ми обираємо, які питання ставимо до тексту, напряму залежить образ і відповіді, які ми отримуємо.

«Майже всі, хоча й не абсолютно всі, феміністичні біблійні дослідження беруть за точку відліку критику патріархату, який сам був визначений як "ієрархія підпорядкувань". Вони виходять з припущення, що кожен етап

біблійної інтерпретації на Заході характеризувався патріархальними владними структурами та патріархальними текстами – від перекладу до читання, проповіді та практики в межах традиційних структур» (Parsons, 2002, с. 99).

Разом з цим, у межах феміністичної теології точиться дискусія щодо різних інтерпретацій Біблії, зумовлених різними підходами до читання її текстів. Хоча Біблія є одним із ключових джерел у християнстві, питання про те, чи можуть позабіблійні джерела вважатися рівноцінними біблійним, залишається відкритим. Також обговорюється, чи втрачатимуть біблійні тексти свою центральну цінність і чи спричинить біблійне відродження процес деміфологізації та повернення образу Богині.

Водночас феміністичну теологію часто критикують за довільність і звинувачують у надмірній відкритості й необмеженості її методів. Однак саме така відкритість є її метою. Представники цього підходу прагнуть, щоб Біблія була текстом, доступним для феміністичних читань і здатним надихати на формування цілісного погляду на життя. Вони наголошують на важливості самостійної роботи з біблійними текстами, без передачі цієї функції виключно духовенству, а також намагаються повернути Біблію, звільнену від патріархальних обмежень.

При цьому феміністичний підхід до екзегези трансформує сприйняття Біблії: вона починає функціонувати як союзник і партнер, а не як супротивник. Жінки дізнаються, що біблійні тексти не обов'язково трактують їх як неповноцінних, а навпаки, можуть бути інтерпретовані як джерело розширення їх можливостей. Цей процес самовизначення дозволяє жінкам, зокрема тим, хто зазнав насильства, усвідомити свою значущість для суспільства та духовності, а також звільняє їх від почуття сорому чи страху через свою стать. У результаті жінки виявляють, що Біблія може бути корисною і підтримувальною для них, а також підтверджує їхню важливу роль у релігійному та соціальному житті.

Феміністичні аналізи охоплюють застосування різних методів біблійної критики, серед яких історико-критичні, літературні, соціальні, соціологічні та

антропологічні підходи, а також їхні комбінації. При цьому деякі з цих методів викликають у частини феміністичних критиків таку ж недовіру, як і самі тексти.

Фандер зазначає, що історико-критичний метод, який був основою екзегези ХХ століття, критикували за те, що він є «безсердечним, раціоналістичним, нерелігійним, навіть безбожним; занадто зосередженим на філологічних інтересах і недостатньо на теологічних» (The Cambridge Companion to Feminist Theology, 2004, с. 102)

Дослідниця Мері Ен Толберт пояснює феміністичну герменевтику як «читання тексту з урахуванням пригнічувальних структур патріархального суспільства». Вона зазначає, що таке читання може бути або переважно негативним, або переважно позитивним.

У першому випадку дослідники викривають упередженість проти жінок або пригнічувальні наміри тексту, вважаючи його повністю патріархальним і таким, що не має авторитету чи цінності. У другому випадку наголошується на силі жінок у соціальному, релігійному та політичному аспектах, яку патріархальна інтерпретація часто ігнорувала чи приховувала.

Феміністична біблійна герменевтика базується на досвіді жіночого пригнічення та пропонує різні підходи до аналізу текстів. Зазвичай це робиться з реформаторської позиції, яка не прагне зробити біблійні тексти неактуальними чи позбавити їх значення для сучасного читача. У межах такої позиції Толберт виділяє три основні підходи до інтерпретації Біблії.

Один із підходів, представлений у працях Розмарі Редфорд Рютер, полягає у виявленні «пророчої визвольної традиції» біблійної віри, що простягається від Виходу до Ісуса. Ця традиція стає нормою, за якою оцінюються інші біблійні тексти. У результаті формується визначення «центральної традиції Біблії» – канону в межах канону, який охоплює значну частину Святого Письма і має на меті примирення між різними групами, що вважають ці тексти авторитетними. Таким чином, спектр, який можна описати як християнство/юдаїзм, сприймається як пророчий заклик до визволення пригноблених.

У той час, як інші дослідники, чию роботу можна охарактеризувати як таку, що відповідає підходу «залишку», відбирають або відновлюють тексти, які, на їхню думку, були проігноровані або спотворені патріархальною герменевтикою, і намагаються виявити контркультурні імпульси в цих текстах. Класичним прикладом, де було розроблено та продемонстровано цей підхід, є праця Філіс Трайбл «Тексти жаху». Обрані тексти можуть мати як позитивні, так і негативні наслідки для феміністичних читачів, а такий ізольований залишок канону може слугувати і підтримкою, і викликом.

Втім, третій підхід відкидає наявний канон і ухвалює канонічні рішення на основі критеріїв, відмінних від тих, що були застосовані в соціальному та політичному контексті раннього християнства. Такі інтерпретації ведуть до реконструкцій біблійної історії, які показують, що реальні умови ізраїльської та християнської релігії дозволяли жінкам вагомішу роль, ніж це припускають кодифіковані тексти. Дослідники шукають натяки на жінок у канонічних текстах і досліджують неканонічні, гетеродоксальні тексти II–III століть, щоб знайти приховані докази ролі жінок у ранніх християнських громадах. Таким чином, канонічні тексти розглядаються як продукти андроцентричної герменевтики, а ширший спектр писань використовується для того, щоб почути приглушені голоси жінок у перших християнських церквах.

Толберт висловлює занепокоєння, що, незважаючи на всі відкриття цих підходів, залишається питання: якщо людина переконана в патріархальній природі Біблії, але не вважає, що реконструкції історії можуть замінити канон, чи можливо все ж залишатися в межах християнської традиції, а також канону чи академічної дисципліни? Це питання, на її думку, залишається актуальним і сьогодні, і різні дослідники дадуть на нього різні відповіді.

Мабуть, однією з інтерпретаційних основ, спільних для більшості підходів, є те, що Елізабет Шюсслер Фіоренца називає герменевтикою підозри. Це підхід, заснований на підозрі до патріархальної системи мислення, яка часто

виключає жінок із символічних, публічних і соціальних форм комунікації, а жіночність знецінює, часто зводячи її до ролі жертви.

Цей підхід визнає, що літературні й історичні артефакти зазвичай є результатом праці освіченої чоловічої еліти, яка створює матеріал, пов'язаний із певною культурою, а також відповідає за його збирання, передачу й подальше сприйняття. Це має велике значення в біблійних дослідженнях, які є літературною дисципліною. Більше того, герменевтика підозри підтримує різні інтерпретаційні позиції та підходи до текстів. Важливо зазначити, що, згідно з принципом, за яким пригноблені часто співпрацюють зі своїми гнобителями, жінки не меншою мірою, ніж чоловіки, є співучасниками патріархального мислення.

Водночас, можливо, найпоширенішою групою методів, які використовували феміністичні критики наприкінці ХХ століття, стали ті, що зосереджені на наративних моделях різних типів. Хоча цей вибір частково був реакцією на домінування історико-критичних методів, які багато хто вважав малоефективними, він також став свідомим рішенням на користь методів, що враховують більшість біблійних жанрів. Ці підходи дозволяють критикам детально аналізувати текст і розуміти його як центральний елемент комунікаційної події – від так званого імпліцитного автора до імпліцитного читача або аудиторії.

Історико-критичний метод – це не єдиний спосіб аналізу літературних текстів. Феміністична критика використовує різноманітні сучасні методи: від аналізу тексту до врахування реакцій читачів, від соціологічного підходу до постмодерністських стратегій. Дослідження англійської літератури показують, що патріархальні культури часто ставили чоловіче за норму, а жіноче вважали похідним.

Такі прочитання відкрили нові перспективи для аналізу текстів, дозволяючи зосередитися на наративних елементах, таких як темп, сюжет і характеристика. Останній аспект є особливо важливим у спробах повернути

увагу до жіночих персонажів у текстах. Наприклад, досліджували жінок у Євангелії від Марка або прихованих жінок у Книзі Суддів, акцентуючи увагу не лише на позитивному зображенні жінок, але й на тих текстах, які демонструють аб'юзивний характер у ставленні до жіночих персонажів (The Cambridge Companion to Feminist Theology, 2004).

Отже, наративна критика не є ідеологічно нейтральною. Вона дозволяє читачеві виявляти патріархальний характер біблійних текстів і ставити надзвичайно гострі та незручні запитання.

Багато феміністичних критиків походять із привілейованого середовища, здебільшого з білих, середньокласових академічних спільнот Європи та Північної Америки. Це породило різні підходи до критики. Наприклад, жінкознавчі дослідження зосереджуються на досвіді темношкірих жінок і жінок іншого кольору шкіри, особливо з Північної Америки. Інші дослідження враховують унікальні культурні та релігійні особливості жінок з Азії, Латинської Америки чи Африки.

Таким чином, феміністична перспектива на літературні тексти не є однорідною. Важливо враховувати різні фактори, такі як гендер, раса, культура, клас і сексуальна орієнтація, адже вони впливають на сприйняття *тексту*.

Відтак, першопрохідцем у феміністичній біблійній інтерпретації стала Елізабет Кейді Стентон, рання суфражистка. Результатом її напрацювань стала новаторська праця під назвою «Жіноча Біблія». У вступі до цієї роботи західна дослідниця відзначила роль Біблії в історичному становищі жінок, а отже, їхню потребу звертатися до неї для свого визволення. «Коли на початку ХІХ століття жінки почали протестувати проти своєї громадянської та політичної деградації, вони звернулися до Біблії за відповіддю. Коли вони протестували проти свого нерівноправного становища в церкві, вони зверталися за відповіддю до Біблії» (Stanton, 1999, с. 8).

Читання в «Жіночій Біблії» були спрямовані на те, щоб показати не тільки те, де Біблія підтримує рівність жінок, але й те, де вона була співучасницею їх

підпорядкування. Як наслідок, її інтерпретації не завжди були втішними. Як і деякі сучасні інтерпретатори, Стентон була першою, хто прочитав історію створення світу в книзі Буття 1 як таку, що зображає рівність між статями.

«(Буття 1) ясно показує одночасне створення чоловіка і жінки та їхню рівну важливість у розвитку (людської) раси. Усі ті теорії, які ґрунтуються на припущенні, що чоловік був створений раніше, не мають жодного підґрунтя у Святому Письмі» (Stanton, 1999, с. 15).

Інша дослідниця, Ліллі Деверо Блейк, пішла ще далі, стверджуючи, що в історії створення світу в Бутті 2 жінка є «вінцем усього»: «Не можна стверджувати, що жінка була нижчою за чоловіка, навіть якщо, як стверджується в другому розділі, вона була створена після нього, не визнаючи при цьому, що чоловік нижчий за плазунів, бо створений після них» (Stanton, 1999, с. 19).

Але врешті-решт Е. Стентон дійшла висновку, що біблійний портрет жіноцтва, який рясніє жінками, котрі діють підступно і оманливим шляхом – рідко є правильною моделлю для жінок. А, оскільки, тогочасні феміністки відкидали власне соціальне становище, то відповідно відкидали більшу частину біблійної моделі, яка, на їхню думку, відповідала за їхній нинішній статус. Водночас вони позитивно ставилися до тих текстів, які, на їхню думку, сприяли їхній справі (як у випадку з прочитанням Стентон 1-ої книги Буття). Наприклад, Стентон вбачала у виклику Міріам Мойсею в Числах 12 позитивну рольову модель для жінок, які прагнуть лідерських можливостей, у яких їм відмовляють чоловіки:

«У цьому оповіданні ми бачимо, таким чином, бажання давньої жінки взяти певну участь в управлінні державою, хоча їй було відмовлено у всій честі та гідності цієї участі. Міріам, без сумніву, бачила принизливі відмінності за ознакою статі в кодексі та звичаях Мойсея і прагнула влади, щоб внести необхідні поправки. Критикуючи невідповідності в характері Мойсея та його правлінні, Міріам продемонструвала глибоке розуміння загальних принципів

справедливості та індивідуальної поведінки, а також велику самоповагу та самоствердження у висловлюванні своїх думок – якості, яких найбільше бракує звичайним жінкам» (Stanton, 1999, с. 102).

Інша рання суфражистка, служителька Християнської універсалістської церкви, Фебі Ханафорд, використовувала зовсім інший біблійний текст як негативний приклад. Науковиця звертала увагу переважно на те, як жінки позбавляються автономії і несправедливо підпорядковуються владі чоловіків: «Жінку тут вчать, що вона безвідповідальна. Батько або чоловік – це все. Вони – мудрість, влада, відповідальність. Але жінка не є суб'єктом, якщо вона все ще перебуває в домі свого батька, або якщо вона має чоловіка. Я заперечую проти цього вчення. Це несправедливо по відношенню до чоловіка, що він повинен нести додаткову відповідальність за слово своєї дочки або дружини, і це жорстоко по відношенню до жінки, тому що безвідповідальність поневолює своїм впливом» (Stanton, 1999, с. 117).

Відтак, «Жіноча Біблія» не лише стала першою демонстрацією феміністичної аксіоми «особисте є політичним», але й одним із перших прикладів того, що згодом стало домінантним аспектом феміністичної біблійної інтерпретації: тенденції або відкидати, або відновлювати біблійну модель для жінок, а для деяких інтерпретаторів – робити і те, і інше одночасно, як зазначила Е. Стентон, у своєму вступі до книги:

«Біблія не може бути прийнята або відкинута як єдине ціле, її вчення різноманітне і її уроки сильно відрізняються один від одного. Критикуючи вади Сарі, Ревеки і Рахилі, ми не хотіли б затьмарювати чесноти Дебори, Хулди і Вашті... Канонічне право, Святе Письмо, віровчення, кодекси і церковна дисципліна провідних релігій несуть на собі відбиток гріховної людини, а не нашої ідеальної великої першопричини, "Духа всякого добра", що приводить у рух всесвіт матерії і розуму» (Stanton, 1999, с. 13).

Тому не дивно, що свого часу Е. Стентон зіткнулась зі значним спротивом. Навіть у вступі до книги вона згадувала про небажання деяких з небагатьох

сучасних жінок-науковиць, які вивчають біблійний іврит і грецьку мову, брати участь у проєкті, «побоюючись, що їхня висока репутація і наукові досягнення можуть бути скомпрометовані участю в проєкті, який на деякий час може виявитися дуже непопулярним» (Stanton, 1999, с. 9). Вона також зазначила, що більш релігійно консервативні жінки неохоче беруть участь у проєкті, який сповідує «більш ліберальні погляди».

Дослідниця відкидала звинувачення в тому, що жінкам «смішніше», ніж чоловікам, пропонувати власні інтерпретації Біблії або звертатися до Святого Письма, а не до Конституції для аргументації своїх прав. Сьюзен Б. Ентоні відмовилася брати участь у проєкті, не поділяючи переконання Е. Стентон, що правовий статус жінки нерозривно пов'язаний з її релігійним статусом (Ginzberg, 2009, с. 174). Зрештою, «Жіноча Біблія» виявилася настільки суперечливою, що Національна американська асоціація жінок-суфражисток засудила Стентон і витіснила її на маргінес руху за виборчі права.

Ратифікація Дев'ятнадцятої поправки, що надала жінкам право голосу, відбулася невдовзі після закінчення Першої світової війни, а за нею – Велика депресія, а потім Друга світова війна. Військові дії під час Другої світової війни змусили багатьох жінок піти на роботу і ефективно виконувати обов'язки голів своїх сімей за відсутності батьків, чоловіків і синів, які вирушили до Європи і Тихого океану.

Однак у післявоєнний період відбулася зворотна реакція на це тимчасове звільнення, і в 1950-х роках в американському суспільстві посилювався акцент на домашніх обов'язках жінок. Це обмеження ролей підготувало ґрунт для відновлення руху за права жінок, який багато хто пов'язує з публікацією книги Бетті Фрідан «Жіноча містика» у 1963 році.

Цей так званий феміністичний рух Другої Хвилі набрав обертів у 1970-х роках, і не минуло багато часу, як сучасні біблійні інтерпретатори почали застосовувати нещодавно розроблені феміністичні методи до біблійного тексту.

Феміністичне богословське тлумачення знову стало важливим на цьому етапі, враховуючи місце релігії та Біблії в Сполучених Штатах.

Як і Е. Стентон, багато інших феміністичних інтерпретаторів загалом негативно ставилися до Біблії. Як от Мері Дейлі, яка сама себе називала «радикальною лесбійською феміністкою» і викладала богослов'я в Бостонському коледжі, повністю відкидала Біблію, вважаючи її текстом, що не має жодної соціальної цінності, продуктом деспотичного патріархату, який не міг зробити нічого, окрім увічнення нерівності жінок.

Наприклад, у своєму обговоренні історії гріхопадіння в Бутті 2-3 ця дослідниця зазначає, що спроби виправдати мізогінію цієї історії, посилаючись на її міфічну природу, є «інтелектуально збанкрутілими» (Daly, 1973, с. 45). Незалежно від інтерпретації, текст не можна відокремити від його історичної ролі в пригнобленні жінок: у міфі про гріхопадіння медіум є повідомленням, і якщо ми хочемо звільнити жінок, то повинні відкинути як повідомлення, так і медіум.

Втім, фемінізм не міг досягти успіху без залучення деяких вірян. Такі вчені, як Філіс Трайбл, одна з найвпливовіших феміністичних дослідниць Біблії, шукали богословське прочитання тексту, яке б виправдало Біблію і Бога для жінок. І все ж навіть Трайбл не змогла заперечити глибоко тривожні місця Біблії, такі як принесення в жертву дочки Ієффая в 11 книзі Суддів і зґвалтування Тамари в 2 книзі Царств 13, які вона назвала «текстами терору» у своїй другій однойменній книзі.

У своїй першій книзі «Бог і риторика сексуальності» Трайбл, як і Стентон, стверджувала, що Бог не створив жінок підлеглими чоловікам, а обидві статі були створені рівними у Бутті 1: одночасно і обидві «як Божий образ». Далі, стверджувала Трайбл, ця взаємність статей відображена в біблійних описах Бога, які поряд з чоловічими метафорами використовують жіночі і навіть материнські, наприклад, описуючи Бога терміном *raḥamim*, «співчутливий», пов'язаним з терміном *reḥem*, «утроба» (Trible, 1978).

У декількох статтях іншої феміністичної дослідниці Біблії, Дж. Шеріл Ексум, втілюється ця сама напруга між позитивним і негативним прочитанням. У першій статті вона зосереджується на позитивній і плідній ролі жінок у Виході 1-2, розглядаючи цей епізод більш-менш у літературній ізоляції. Однак у наступній статті, написаній десять років потому, Ексум звертає увагу на той факт, що після цього епізоду жінки майже повністю зникають, оскільки текст зосереджується на чоловіках впродовж решти наративу П'ятикнижжя. Втім, зазначає вона: «Я все ще не ставила би під сумнів (свої) висновки про те, що жінки у Виході 1 і 2 зображені позитивно, що вони активні та ініціативні, і що їхні дії важливі для майбутнього ізраїльського народу» (Ехум, 1994, с. 77).

Але гендерний аналіз тексту в ширшому контексті натомість зосереджується на тому, «як позитивне зображення жінок у Вих. 1.8-2.10 все ж слугує чоловічим інтересам». У цьому другому есеї дослідниця приходиться до висновку, що текст звеличує жінок, які працюють у традиційно жіночій домашній сфері, щоб виправдати їхнє обмеження (Ехум, 1994, с. 81). Ба більше, той факт, що вони згруповані в цих розділах, працюючи разом для досягнення єдиної мети, послаблює їхній вплив.

Таким чином, описані вище загальні тенденції призвели до того, що феміністичні біблійні дослідження або відкидають, або повертають Біблію для жінок, прав жінок і жіночої історії, тобто розглядають її як необхідну для феміністичного руху або несумісну з ним. Це сприяє сприйняттю феміністичних досліджень як політичних, суб'єктивних і директивних методів, а отже, не наукових, а відтак, непридатних для застосування до історичних питань, які повинні прагнути до об'єктивності.

Ця точка зору, якої дотримуються як феміністи, так і не феміністи, є проблематичною, адже:

По-перше, вона припускає, що повна об'єктивність можлива, що є хибним припущенням. Кожна людина має упередження, навіть якщо вона робить все

можливе, щоб їх компенсувати. Хоча ми можемо намагатися не бути суб'єктивними, це не означає, що ми дійсно досягаємо об'єктивності.

По-друге, припускається, що аналіз, отриманий з певним ступенем суб'єктивності, не є корисним для історичного аналізу чи історичної реконструкції. Однак правда зовсім протилежна, оскільки підхід до теми чи події з якомога більшої кількості кутів зору забезпечує найкращий загальний погляд.

Слід зазначити, що феміністичний аналіз не обмежується дослідженнями жінок; науковці-чоловіки також долучилися до феміністичної інтерпретації, окрім того, що вони зосереджуються на суміжних питаннях маскулінності та гендеру в більш широкому сенсі.

Отже, ці «паростки» біблійної інтерпретації доволі яскраво відображають як тенденції, прагнення, так і наукову спрямованість досліджень. Усі вони базувались на першоджерелі – Святому Письмі. Як і усі дослідниці прагнули показати усю амбівалентність поглядів, втиснуту в одну соціально-культурну парадигму, яка проявилась у релігійному вченні.

На додаток до текстів, в яких конкретно згадуються жінки, феміністичний аналіз може також забезпечити новий контекст і розуміння там, де жінки помітно відсутні, як, наприклад, у багатьох біблійних законах. Атала Бреннер зазначає, що багато з цих законів звернені до адресата-чоловіка (Brenner-Idan, 1994). Граматичні форми чоловічого роду можуть використовуватися в івриті «за замовчуванням», що означає, що вони вживаються в деяких випадках, які також стосуються жінок.

Важливий виклик, який ставить перед феміністичною інтерпретацією Біблії, полягає в наступному: що ми робимо з гендерною упередженістю в тексті?

Ми можемо читати уважно і зробити висновок, що хоча адресат є чоловіком, численні інші випадки ясно дають зрозуміти, що жінки так чи інакше включені в концепції біблійних авторів про те, хто становить народ

Ізраїлю. Або ми можемо читати з «герменевтикою підозри», визнаючи, що в Біблії є місця, які є проблематичними для жінок, де жінки не потрапляють у поле зору і де їхні проблеми стають другорядними у відношенні до проблем чоловіків. Або ж ми можемо асимілювати цю нову інформацію в наше розуміння біблійного тексту та його авторів, не надаючи їй значення для сучасної політики та богослов'я, але як ще один інструмент, який можна використовувати в історичній реконструкції.

До прикладу, слово «чоловік» спочатку могло використовуватися як гендерно нейтральний термін, проте з часом воно втратило цю нейтральність і почало вживатися виключно для позначення чоловіків. Хоча позиція слова «чоловік» у реченні залишається незмінною, його значення зазнало трансформації. У результаті, нове гендерно-специфічне значення слугує для виключення жінок, незважаючи на те, що початковий намір авторів був іншим.

Одним із наслідків виключення жіночого досвіду з біблійної інтерпретації є повне забуття жіночого досвіду в контексті зміни значення слова «чоловік», яке тепер вживається виключно для позначення чоловіків, а не людства загалом. Це нове значення набуває канонічного статусу і стає широко прийнятим у релігійній спільноті. Таким чином, виключення жінок з біблійних студій стає усталеною практикою.

Внаслідок цього жінки не мають можливості представити різноманітність людського досвіду. Будь-яка точка зору, що відрізняється від чоловічої, сприймається як відхилення. Це, в свою чергу, полегшує маркування таких альтернативних перспектив як небезпечних. Коли досвід жінок оголошується небезпечним, це призводить до їхнього виключення з процесів формування та інтерпретації традиції.

Таким чином, традиція, сформована на основі чоловічого досвіду, використовується для виправдання виключення жінок з релігійного, культурного та суспільного життя (Reuther, 1985, с. 113). Точка зору чоловіків стає домінуючим голосом у релігії, зокрема в Біблії. У результаті, «Біблія стає

авторитетним джерелом для виправдання патріархату в культурі» (Reuther, 1985, с. 116). Іншими словами, жінки виключені з процесу обміну досвідом. Після тривалого часу, протягом якого чутно лише чоловічий досвід, причина цього забувається. Виправдання для подальшого виключення жіночого досвіду з біблійної інтерпретації полягає в тому, що його фактично немає в тексті.

Наступним наслідком відсутності жіночого досвіду у біблійній інтерпретації є те, що «сліди присутності жінок були втрачені з суспільної пам'яті громади» (Reuther, 1985, с. 113). Жіночий досвід є настільки віддаленим від біблійних текстів, що стає табу навіть помічати або ставити під сумнів його відсутність. Це позбавляє жінок шансу бути почутими у релігійній сфері.

Останнім наслідком відсутності жіночої біблійної інтерпретації, про який згадує Рютер, є вплив на сучасних жінок і суспільство в цілому. Звичайною практикою стає ствердження, що жінки є «іншими» і, отже, небезпечними, оскільки їхній досвід не відповідає чоловічому. Це може призвести до сумнівів у власній цінності у жінок, де їхній досвід та фізичне тіло сприймаються як недостойні для значущого чи цілеспрямованого переживання лише через те, що вони не є чоловіками.

Цей останній аспект подальше пояснює Сьюзен Тістлвейт у статті «Кожні дві хвилини: побиті жінки і феміністична інтерпретація». Тістлвейт, яка працює в притулках для жінок, постраждалих від насильства, зазначає, що «заперечення є шляхом до продовження насильства над жінками. Свідомість насильства, з яким ми всі живемо щодня, є початком кінця» (Thistlewaite, 1985, с. 96). Подібно до Рютер, Тістлвейт спочатку висвітлює проблему, яка є запереченням самої проблеми. Як зазначає науковиця, у перших реченнях слово «чоловік» вживається в нейтральному значенні, але в «другому» реченні це використання вже не є нейтральним. Якщо замість імені Сократ було б використано ім'я Софія, логіка висловлювання змінилася б.

Другим наслідком виключення жіночого досвіду з біблійної інтерпретації є його поступове забуття. Коли термін «чоловік» набуває значення, що стосується лише чоловіків, жіночий досвід стає невидимим у контексті людського досвіду в цілому. Таке нове значення закріплюється і стає домінантним у релігійній спільноті, внаслідок чого усунення жінок з біблійних студій стає звичним. Внаслідок цього, з часом чутно лише чоловічий досвід, і причини такого виключення забуваються. Таким чином, виправданням продовження виключення жіночого досвіду з біблійної інтерпретації стає переконання, що його взагалі не існує.

Подальший наслідок невключення жіночого досвіду в біблійні інтерпретації полягає в тому, що «сліди присутності (жінок) втрачаються з соціальної пам'яті громади» (Reuther, 1985, с. 113). Жіночий досвід стає настільки віддаленим від біблійної інтерпретації, що його визнання або навіть обговорення стає табуованим. Це усуває можливість жіночого досвіду бути почутим у релігійній сфері.

Останнім наслідком відсутності жіночої біблійної інтерпретації, як зазначає Рютер, є значний вплив, який це має на сучасних жінок і суспільство в цілому. У цій ситуації стало звичайною практикою стверджувати, що жінки є «іншими» і, отже, небезпечними, оскільки вони не є чоловіками і не мають «чоловічого» досвіду, що ототожнюється з людським досвідом. У результаті деякі жінки починають сумніватися у своїй цінності. Це призводить до тривіалізації не лише їхнього досвіду, але й фізичного тіла в цілому. Жінки часто вважаються негідними мати осмислений чи цілеспрямований досвід лише через той факт, що вони не є чоловіками.

Тому вона закликає всіх біблійних інтерпретаторів пам'ятати, що Біблія є лише одним із джерел, які чоловіки використовували протягом історії для підтримки стереотипу «жінок як козлів відпущення» (Thistlewaite, 1985, с. 96).

Окресливши цю проблему, Тістлвейт пояснює, чому феміністичне тлумачення Біблії є необхідним для її подолання. Вона стверджує, що

феміністичне тлумачення Біблії є ключовим для усунення використання Святого Письма як виправдання насильства над жінками. На початку своєї статті Тістлвейт ділиться власним досвідом, зазначаючи:

«Після моєї презентації про Біблію і побитих жінок у Нью-Йорку у жовтні 1982 року один із присутніх запитав: "Навіщо взагалі мати справу з Біблією?" Однак, як знає кожен, хто працює з жінками, що зазнали насильства, це не вихід (...) Телефонні дзвінки до притулків часто починаються зі слів: "Я віруюча християнка, але...". Ми починаємо розробляти феміністичну інтерпретацію, оскільки Біблія є частиною системи гноблення жінок, які зазнали насильства» (Thistlewaite, 1985, с. 97).

Своїм досвідом Тістлвейт прагне показати, що патріархальний підхід, згідно з яким чоловічий досвід є єдиним, веде до серйозніших проблем, ніж просто заперечення значущого релігійного досвіду жінок. Це призводить до фізичного та емоційного насильства. Не лише деякі чоловіки використовують Біблію для виправдання насильства над жінками, але й самі жінки можуть вважати таке насильство виправданим, враховуючи традиційне тлумачення Святого Письма. Сприймаючи Біблію виключно через призму чоловічого досвіду, жінки звикають до думки, що вони нижчі за чоловіків. Як зазначає Рютер, «(жінки) відчують своє тіло як постійно вразливе для нападу, і в той же час їм кажуть, що вони заслуговують на такий напад, оскільки "викликають" його своєю сексуальною присутністю» (Reuther, 1985, р. 114).

Хоча біблійна інтерпретація є причиною цих проблем, феміністичне тлумачення Біблії може бути частиною рішення, яке дозволить покласти край насильству над жінками, що виправдовується біблійними текстами. Як зазначає Тістлвейт, «ми починаємо розвивати феміністичну інтерпретацію, оскільки Біблія є частиною тканини гноблення жінок» (Thistlewaite, 1985, р. 97). Багато жінок, з якими працює Тістлвейт, протягом усього життя вірили, що заслуговують на насильство, оскільки їх навчали, що Біблія це дозволяє. Натомість феміністичне тлумачення Біблії допомагає жінкам, які зазнали

насильства, повернути собі Біблію і усвідомити, що насильство за ознакою статі є неприйнятним.

Кінцевою метою феміністичного тлумачення Біблії є процес зцілення, що має особливе значення для жінок, які дотримуються буквального підходу до біблійних текстів як основи своїх релігійних переконань. У таких випадках жоден авторитет, окрім самої Біблії, не може поставити під сумнів традиційні уявлення про жінку, які представлені в цих текстах, зокрема образ мовчазної та підлеглої жінки, що народжує дітей у стражданнях і підпорядковується абсолютній владі свого чоловіка.

Феміністичне тлумачення Біблії стає важливим інструментом, що дозволяє цим жінкам виявити в біблійних текстах послання, які не знецінюють їх, а навпаки, розширюють їхні можливості. У процесі зцілення від емоційної травми, викликаної жорстокими стосунками, релігійні жінки також потребують примирення зі своїми відносинами з Біблією. У притулках для жінок, які стали жертвами насильства, новий погляд на біблійні тексти може мати вирішальне значення, оскільки ці тексти наголошують на праві жінок на релігійні переконання та самооцінку.

Після виявлення способів, у які Біблія використовується для пригноблення жінок, та вивчення наслідків цього пригноблення, наступним етапом є процес відновлення Біблії. Феміністичні біблійні інтерпретатори починають цю роботу з переосмислення біблійних текстів у спосіб, що не завдає шкоди жінкам. Кетрін Доб Сакенфельд у своїй статті «Феміністичне використання біблійних матеріалів» ілюструє деякі аспекти феміністичного тлумачення Біблії та пояснює важливість цих процесів для жінок.

Сакенфельд описує три основні підходи до феміністичного тлумачення Біблії. Перший підхід передбачає пошук біблійних уривків, які можуть бути використані на контрасті з текстами, що традиційно застосовуються для пригноблення жінок. Другий підхід полягає у розгляді Біблії в цілому з богословської точки зору, яка здійснює критику патріархальної системи. Третій

підхід акцентує увагу на тому, як жінки стародавнього Ізраїлю реагували на патріархальне суспільство, в якому вони жили, та пропонує сучасним жінкам приклади, як вони можуть реалізувати свій потенціал у сучасному патріархальному контексті.

Перша інтерпретаційна стратегія, яку використовує Сакенфельд, спрямована на відновлення в пам'яті читачів Біблії текстів, що були забуті. Цей підхід є важливим для повернення уваги до фрагментів, які підкреслюють розширення прав і можливостей жінок. Читання біблійних текстів з традиційної патріархальної перспективи зазвичай призводить до акцентування уривків, що підкреслюють підпорядкування жінок чоловікам, в той час як тексти, що розширюють їхні права, залишаються не поміченими. Це свідчить про те, що Біблія не є однозначно інструментом патріархату. Хоча історично Біблію використовували для зміцнення патріархальних структур, це не є свідченням початкових намірів її авторів. Такий підхід до біблійної інтерпретації дозволяє виявити, що деякі сучасні уявлення про жінок у суспільстві є помилковими, і що існують альтернативні способи осмислення ролі та влади жінок з біблійної точки зору.

Другий метод біблійної інтерпретації, запропонований Сакенфельд, є корисним не лише для жінок, але й для всіх пригноблених груп. Ця стратегія починається з широкої екзегези тексту і поступово звужується до більш конкретних пояснень ролей пригноблених. Огляд окремих уривків може призвести до їх виривання з контексту. Наприклад, у Бутті 3:12, коли Бог запитує Адама про його вчинок, Адам відповідає: «Жінка, яку Ти дав мені, щоб бути зі мною, вона дала мені з дерева, і я з'їв». Багато патріархальних учених інтерпретують цей уривок як свідчення того, що Єва переконала Адама з'їсти плід, вважаючи це причиною страждання людства. Однак, розглядаючи цей уривок у контексті, стає очевидним, що змії отримує перше покарання, що свідчить про те, що він був першим грішником. Усі три персонажі – змії, Єва та Адам – були покарані за невиконання Божих заповідей. Якщо розглядати Біблію

в цілому, а не лише Буття 3:12, стає зрозумілим, що Бог не виступає проти жінок, а проти всіх, хто не підкоряється Його законам. Ця стратегія є важливою, оскільки фемінізм часто піддається критиці за реактивність. Однак, згідно з цим підходом, фемінізм демонструє свою «позитивну та конструктивну сторону».

Третій феміністичний метод біблійної інтерпретації, який Сакенфельд пропонує сучасним жінкам, полягає у вивченні життя біблійних жінок. Це дослідження може призвести до двох результатів. Перший – жінки усвідомлюють, що, попри патріархальні обмеження, вони здатні реалізувати свій потенціал. Другий – жінок заохочують використовувати свою свободу, аналогічно до біблійних жінок. Вони дізнаються, що можуть дивитися на Біблію і «конфронтувати повсюдний андроцентризм біблійного матеріалу» без виправдань та ухилень. Ця тактика не має на меті викорінення патріархату, а скоріше допомагає жінкам жити повноцінним життям у патріархальній системі.

Елізабет Шуслер Фіоренца пропонує рекомендації для феміністичних біблійних інтерпретаторів, які прагнуть переосмислити Біблію. У своїй статті «Воля до вибору або відкидання: Продовження нашої критичної роботи» Фіоренца стверджує, що перший крок до повернення Біблії полягає у «засудженні всіх текстів і традицій, які підтримують і легітимізують патріархальні структури та ідеології». Вона підкреслює, що будь-які тексти або традиції, які відкрито пригнічують жінок, не можуть вважатися законними у контексті біблійного використання. Якщо читачі продовжують сприймати ці тексти як «Слово Боже», то уявлення про Бога може трансформуватися у «Бога гноблення». Такий образ може мати небезпечні наслідки, оскільки ці тексти і традиції можуть бути використані не лише для пригнічення жінок та інших меншин, а й для насильства проти них.

Елізабет Шуслер Фіоренца пропонує поглибити підходи феміністичних біблійних інтерпретаторів, закликаючи не лише до критики патріархальних текстів, а й до виявлення й акцентування «антипатріархальних елементів і функцій біблійних текстів, які стають невидимими через андроцентричну мову

та концепції» (Fiorenza, 1985, p. 130). Вона підкреслює необхідність демонстрації часто ігнорованих текстів, які висвітлюють жіночі ролі, що дорівнюють або навіть перевершують чоловічі.

Фіоренца також зазначає, що феміністичні біблійні інтерпретатори повинні не лише засуджувати патріархальні тексти та підкреслювати позитивні зображення жінок, а й змінити підхід до літургії, зазначаючи, що «патріархальні тексти не повинні залишатися в лектурі, а повинні бути замінені текстами, що стверджують учнівство рівних» (Fiorenza, 1985, p. 132). Вона аргументує тим, що збереження патріархальних текстів у літургійній практиці може призвести до відновлення норм, заснованих на таких інтерпретаціях, при цьому ігноруючи їх патріархальний характер. Як наслідок, читачі можуть знову почати сприймати Біблію в її традиційній, патріархальній інтерпретації, що призведе до продовження гноблення жінок.

Однак остання рекомендація Фіоренци, яка закликає вилучити патріархальні тексти з літургійної практики, є спірною. Ігнорування текстів, які не відповідають феміністичним поглядам на Біблію, може призвести до втрати важливих повідомлень, що містяться в цих уривках, які не обов'язково стосуються гендерних питань. Хоча перші дві пропозиції Фіоренци заслуговують на увагу, їх реалізація вимагає балансування. Критика патріархальних текстів є необхідною, але недостатньою для доведення того, що Біблія не виправдовує гноблення жінок. Аналогічно, підкреслення непатріархальних текстів, які знайомлять читачів із Біблією, є важливим. Обидва підходи мають працювати в єдності, щоб продемонструвати, що численні біблійні тексти підтримують більш егалітарну точку зору.

Наступним етапом у феміністичному тлумаченні Біблії є переосмислення традицій та ритуалів, які супроводжували попередні інтерпретації священних текстів. Це питання не отримало такої ж широкої підтримки, як простіші підходи до нових тлумачень біблійних уривків, що пояснюється тим, що вірші Біблії переосмислювалися неодноразово, тоді як традиції та ритуали, в

більшості випадків, залишалися незмінними протягом історії. Проте три авторки – Кетрін Доб Сакенфельд, Розмарі Редфорд Рютер та Елізабет Шусслер Фіоренца – порівнюють прагнення феміністок переосмислити релігійні традиції з діяльністю пророків, які адаптували сучасні ритуали відповідно до Божого задуму про ідеальний світ.

Прикладом цього є текст книги пророка Єремії. У другому розділі Бог повідомляє пророку про гріхи ізраїльтян, звертаючись до них із запитанням: «Хто каже дереву: "Ти мій батько", а каменю: "Ти нас породив", бо вони повернулися до Мене спиною, а не обличчям?» (Єр. 2:27). Це свідчить про те, що ізраїльтяни змінили свої ритуали, почавши молитися до дерев і каменів замість того, щоб звертатися до Бога, який визволив їх з єгипетського рабства. Продовжуючи оповідь, Єремія описує благословення, які спіткають ізраїльтян після покаяння, включаючи визволення з полону, повернення на землю Ізраїлю (Єр. 30:3), зупинення ворогів (Єр. 30:16), відновлення здоров'я (Єр. 30:17) та зникнення Божого гніву (Єр. 30:24). У цьому контексті Єремія підкреслює, що гріхи ізраїльтян викликають гнів Бога, зокрема через проведення молитов до ідолів, а не до єдиного Бога. Відновлення справжнього поклоніння призведе до винагороди.

У статті «Феміністичне використання біблійних матеріалів» Сакенфельд зазначає, що «пророкам іноді доводилося відкидати усталені традиції, оскільки вони не відповідали Божому шляху» (Sakenfeld, 1985, p. 55). Аналогічно, феміністичний рух вимагає відкидання традицій, які підтримують пригноблення жінок. Відмовляючись від цих традицій, феміністки часто пропонують альтернативи, адже змінити усталені звичаї є складним завданням. Важливо, щоб нові ритуали переслідували ту ж мету – зміцнення зв'язку з Богом – але реалізовували цю мету через егалітарні засоби. Прикладами таких ритуальних трансформацій є запровадження Бат-Міцви – церемонії наречення дівчаток, а також включення духовних елементів у ритуал обрізання немовлят чоловічої статі (Рамон).

У своєму есе «Феміністична інтерпретація: Метод кореляції» Рютер аналізує важливість альтернативних традицій у ставленні до біблійних пророків. Автор підкреслює, що пророки не змінюють традиції, покладаючись на власний авторитет; натомість, Бог діє через пророків для виправлення несправедливостей, що існують у суспільстві. Як зазначає Рютер, «Божий пророк вказує на альтернативний соціальний порядок, альтернативну епоху людської історії, коли ці кривди будуть виправлені, і настане новий час Божого миру і справедливості» (Ruether, 1985, p. 118). Кривди, які пророки покликані виправляти, є несправедливостями проти Бога, тоді як феміністки прагнуть усунути несправедливості щодо жінок. У боротьбі проти гноблення жінок вони також сприяють поширенню Божого слова про рівність. Кінцевою метою феміністок, як зазначає Рютер, є не лише створення «альтернативного соціального порядку», але й «альтернативного людства».

Серед останніх феміністичних письменниць, які проводили паралелі між жіночою працею та працею пророків, є Фіоренца. Хоча вона прямо не використовує термін «пророк», образи, які вона застосовує, узгоджуються з формулюваннями, що їх використовує Сакенфельд для опису діяльності пророків. Фіоренца стверджує, що «критичне перечитування Біблії є феміністичним ключем, який формує жіночі перспективи в процесі виявлення втрачених традицій, виправлення помилкових перекладів, зчищення шарів андроцентричної науки та перевідкриття нових вимірів біблійних символів і богословського значення» (Fiorenza, 1995, p. 1).

Концепція перевідкриття традицій, які були проігноровані або приховані, є ключовою частиною феміністичної біблійної інтерпретації, як зазначає Фіоренца, і паралельна до опису Сакенфельд роботи пророка. Ці два приклади феміністичних інтерпретаторок Біблії підкреслюють важливість феміністичної інтерпретації традицій і ритуалів, яка є аналогічною до інших форм релігійної інтерпретації, що вважаються богонатхненними.

Хоча в попередніх розділах було розглянуто значення феміністичної герменевтики, важливо зазначити, що в цій галузі існують певні обмеження. Зокрема, дві авторки висвітлюють ці обмеження у феміністичному тлумаченні Біблії: Кетрін Дуб Сакенфельд у статті «Феміністичне використання біблійних матеріалів» та Джек Коттрелл у книзі «Критика феміністичної біблійної інтерпретації, гендерні ролі та Біблія: Створення, гріхопадіння та спокута».

Сакенфельд описує три основні підходи до тлумачення Біблії через феміністичну призму. Перший з них полягає в «розгляді текстів про жінок з метою протидії текстам, що використовуються проти жінок» (Sakenfeld, 1985, p. 58). Основна проблема цього підходу полягає в тому, що відсутня єдина узгоджена методологія для всіх інтерпретаторів, що Сакенфельд називає відсутністю «інтерпретаційного консенсусу» (Sakenfeld, 1985, p. 58).

Це, у свою чергу, призводить до суперечливих відповідей на питання про те, що саме говорить Біблія про жінок. Як зазначає Сакенфельд, тексти потребують переосмислення, подібно до того, як це робили пророки в минулому. Проте виникає питання, які тексти підлягають переосмисленню, а які – ні. Також залишається не з'ясованим, якою методологією слід користуватися біблійним інтерпретаторам для тлумачення цих текстів.

Коттрелл підтверджує цю критику у своїй праці, використовуючи термін «важкі місця» для опису «окремих місць Писання, які, здавалося б, не узгоджуються з егалітаризмом і накладають певні обмеження на роль жінок». Одним з основних критичних зауважень Коттрелла до феміністичної герменевтики (з якою також погоджується Сакенфельд) є методологічний аспект. Він не заперечує наявність різних методологій, а стверджує, що проблеми виникають через використання невідповідних методів. Коттрелл зауважує, що феміністична методологія зосереджена виключно на пошуку егалітаризму, звинувачуючи феміністок у створенні проблем «важких місць» та в необхідності вдаватися до найбільш «немислимих» видів інтерпретації, аби зробити ці тексти інформативними для егалітарної філософії.

Коттрелл стверджує, що феміністичні дослідниці, шукаючи егалітарні місця в Біблії та не знаходячи підтвердження рівності, стикаються з так званими «важкими місцями». У таких випадках феміністки застосовують власні методології, щоб адаптувати ці уривки до своєї «егалітарної філософії». Він підкреслює, що «(...) проблема "важких переходів" є виключно феміністичною проблемою», у той час як в інтерпретаціях нефеміністок ця проблема залишається не поміченою.

Другий підхід до інтерпретації Біблії у феміністичному контексті, запропонований Сакенфельд, полягає у розгляді Біблії в цілому (а не лише окремих текстів про жінок) з богословської точки зору, яка пропонує критику патріархату (Sakenfeld, 1985, р. 56). Проте Сакенфельд також зазначає обмеження цього методу. Основною проблемою є те, що обсяг Біблії є занадто великим, щоб робити обґрунтовані висновки стосовно всього тексту. Вона зазначає, що текст «є розпливчастим і дифузним», що ускладнює його розуміння в порівнянні з аналізом окремих уривків. Другим обмеженням є ризик ігнорування патріархату. Це може призвести до того, що інтерпретатори, розглядаючи Біблію загалом, впадуть у хибне припущення, що біблійні автори, виступаючи проти гноблення, мали на увазі не лише жінок, а й інші пригноблені групи (Sakenfeld, 1985, р. 61).

Сакенфельд зауважує, що якщо інтерпретатор дивиться тільки на загальну картину і визнає, що Біблія виступає проти гноблення, то він може помилково вважати, що Біблія заперечує будь-яке гноблення, а не конкретні форми, наприклад, дії проти осиротілих чи вдовиць. Більше того, деякі біблійні інтерпретатори намагаються знайти в Біблії універсальні істини, які були б актуальними сьогодні, тоді як насправді частина цих істин є умовними та стосується лише контексту, в якому була написана Біблія. Таким чином, інтерпретатори можуть шукати відповіді або істини, які насправді не існують.

Коттрелл також висловлює подібну критику феміністичної герменевтики. Він зауважує, що коли феміністки розглядають текст загалом і не знаходять його

відповідним для феміністичних інтерпретацій, вони можуть повністю ігнорувати весь текст, не намагаючись виявити інші важливі повідомлення. Коттрелл пояснює, чому така методологія є проблемною: «(...) це версія помилки, що неповне знання є хибним знанням. Якщо цей принцип застосовувати послідовно, це може призвести до того, що людське пізнання стане неможливим, оскільки ми є скінченними істотами, які ніколи не можуть мати повного знання про що-небудь» (Cottrell, 1994, p. 29).

Останній метод феміністичної екзегези, запропонований Сакенфельд, полягає у «розгляді текстів про жінок з метою навчання на перетині історії та досвіду стародавніх і сучасних жінок» (Sakenfeld, 1985, p. 56). Сакенфельд ставить під сумнів цей підхід, запитуючи, як можна встановити, що біблійні уривки, які підтримують пригноблення жінок, є авторитетними. Вона зазначає, що навіть якщо текст пропагує насильство та пригноблення жінок, він може все ще мати певний авторитет. Однак прийняття цього авторитету може бути проблематичним. Виникає питання: хто визначає, що текст має бути авторитетним? Чи може феміністка слідувати повідомленням тексту, якщо текст прямо закликає до пригноблення жінок?

Питання повертається до концепції позиційності. Коттрелл у своїй книзі обговорює це питання, хоча не уточнює, чи є це обмеженням. Він зазначає, що сучасні біблійні інтерпретатори, зокрема феміністичні, надають пріоритет сучасному значенню тексту, яке визначається інтерпретатором, вважаючи його більш важливим, ніж первісне значення, що його мав текст в момент написання, відповідно до намірів автора. Коттрелл висловлює занепокоєння, що деякі інтерпретатори приділяють занадто багато уваги застосуванню Біблії в сучасному контексті, при цьому недостатньо враховуючи її історичний контекст, зокрема контекст Стародавнього Близького Сходу. У вступі до своєї праці він стверджує: «Я переконаний, що феміністичні інтерпретатори не є справедливими і відповідальними у своєму поводженні з Писанням» (Cottrell, 1994, p. 23). Він далі зазначає, що, ознайомлюючись із феміністичними

герменевтичними працями, спостерігає спотворення біблійних послань. Читачам книги Коттрелла стає очевидним, що Біблію слід тлумачити в контексті намірів автора, а не через призму інтерпретатора, що дозволяє зберегти оригінальне послання.

Цей акцент на тому, як жінки представляються в біблійному тлумаченні, є суттєвим, особливо коли ці інтерпретації застосовуються до сучасного світу поза межами наукового співтовариства. Часто, коли Біблія тлумачиться в деспотичний спосіб, деяким жінкам легше ігнорувати релігію в цілому. Проте для багатьох жінок релігія, як і Біблія, є важливою складовою їхнього життя. Це не означає, що деспотичні інтерпретації слід ігнорувати або що жінки повинні продовжувати жити під суворим патріархальним правлінням.

Отже, феміністична інтерпретація Біблії – це розширення нашого погляду на історичний текст і людей, які його створили.

Висновки до третього розділу

Висновки до цього розділу слід побудувати навколо ключових аспектів феміністичної інтерпретації біблійних текстів та розвитку феміністичної теології у християнстві. Аналіз показує, що феміністична герменевтика є важливим інструментом для переосмислення біблійних текстів, які історично використовувалися для виправдання патріархальних структур і дискримінації жінок.

Основна ідея феміністичної інтерпретації полягає в тому, що біблійні тексти можна тлумачити не тільки через призму чоловічого досвіду, але й з урахуванням жіночих перспектив. Це дозволяє виявити приховані можливості для розширення прав і свобод жінок у релігійному контексті.

Протягом історії релігії жінки часто були позбавлені можливості впливати на інтерпретацію священних текстів, що призводило до того, що їхній досвід не враховувався або спотворювався. Перші феміністичні богослови намагалися переосмислити цю традицію, звертаючи увагу на те, як тексти Святого Письма можуть бути прочитані інакше, акцентуючи не на підкоренні жінок, а на їхній активній ролі у релігійній та соціальній спільноті.

Феміністична інтерпретація Біблії базується на ідеї, що кожен читач привносить у текст власні упередження, і це стосується як чоловіків, так і жінок. Однак феміністична герменевтика прагне враховувати якнайбільше точок зору, використовуючи різні методологічні підходи для створення більш об'єктивної картини людського досвіду. Завдяки цьому підходу стає можливим подолати історичні обмеження, які накладала патріархальна культура на біблійні тексти, і зробити їх доступними для ширшої аудиторії, зокрема жінок, що шукають духовної підтримки та самовизначення.

Феміністична теологія також пропонує нові підходи до осмислення божественного і ролі жінки у релігійних практиках. Однією з головних тем є ідея «божественної жіночності», яка допомагає переосмислити образ Бога як

виключно чоловічої фігури і пропонує більш інклюзивне бачення, що визнає духовний потенціал жінок. Цей підхід кидає виклик патріархальним уявленням про релігію і сприяє створенню нових моделей релігійної практики, які враховують інтереси та права жінок.

Феміністична теологія також ставить під сумнів традиційні структури влади в церкві, закликаючи до більшої інклюзивності та рівноправності у релігійних організаціях. Це рух спрямований на те, щоб церква стала простором, де визнається важливість жіночого досвіду і де жінки можуть відігравати активну роль у релігійному житті, не підпорядковуючись патріархальним традиціям. Важливо відзначити, що феміністична теологія продовжує розвиватися, зокрема через включення інтерсекційних аспектів, які враховують не тільки гендер, але й інші фактори, такі як раса, клас, сексуальна орієнтація та інші соціальні ідентичності.

Таким чином, цей розділ підсумовує основні ідеї феміністичної герменевтики та її значення для сучасного християнства. Важливо підкреслити, що цей підхід допомагає не тільки критично переосмислити біблійні тексти, але й створює можливості для жінок знайти своє місце у релігійному житті, долаючи обмеження, які накладалися на них протягом століть.

ВИСНОВКИ

Таким чином, здійснивши комплексний і систематичний релігієзнавчий аналіз феміністичних концепцій у християнстві, їхніх витоків та основних тенденцій, що розвиваються в сучасному теологічному дискурсі навколо феномену «жінки», можемо зробити наступні висновки:

Дослідження гендерних аспектів як нового підходу в релігієзнавстві дало змогу поглиблено осмислити вплив гендерної парадигми на традиційні християнські вчення та структури. Використання гендерного підходу як методологічної інновації дозволило підняти питання ролі жінок у релігії, що раніше залишалися в тіні патріархальних тлумачень. Це підхід виявився критично важливим для деконструкції усталених релігійних норм, які обмежували участь жінок у релігійному житті.

Застосування гендерного підходу в релігієзнавстві дозволило звернути увагу на те, як релігійні традиції протягом століть відтворювали гендерні ієрархії, підкріплені патріархальними нормами. Дослідження показали, що через патріархальну інтерпретацію релігійних текстів і практик роль жінок в релігії систематично зменшувалася, що призвело до створення нерівноправних структур у християнстві. Гендерний підхід дозволив не лише виявити ці обмеження, але й показати можливості їх подолання через критичний перегляд релігійних доктрин.

Одним із важливих аспектів цього підходу стало переосмислення біблійних текстів. У рамках феміністичної герменевтики вдалося показати, що багато традиційних тлумачень релігійних сюжетів мають глибоко вкорінений патріархальний характер. Висновки показали, що гендерна критика дозволяє виявити нові смисли, що підкреслюють рівноправність жінок і чоловіків перед Богом, та відновити знехтувані або замовчувані жіночі голоси в релігійній історії. Це стало важливим кроком до побудови більш інклюзивного богослов'я, яке визнає роль жінок у релігійній практиці.

Гендерний підхід також дозволив дослідити образи жінок у релігійній традиції, які протягом століть зображувалися або як гріховні спокусниці, або як безгрішні святі. Це дослідження виявило, що такі крайнощі у зображенні жіночої природи були значною мірою продуктом патріархальних тлумачень, які не враховували багатогранність жіночого досвіду. Переосмислення таких образів допомогло створити нові моделі для розуміння жінок у релігійному контексті, що не обмежуються традиційними ролями.

Крім того, гендерний підхід виявився важливим для вивчення соціально-релігійної активності жінок. Дослідження показало, що феміністичний підхід до релігії сприяє активнішій участі жінок у церковних структурах, що раніше було неможливим через патріархальні обмеження. Цей підхід дозволив переосмислити традиційні релігійні ролі жінок і запропонувати нові форми їх участі у духовному житті, зокрема через жіноче священство і розширену участь у релігійних ієрархіях.

Аналіз причин виникнення та розвитку феміністичних течій у християнстві показав, що ці течії виникли як відповідь на суттєві соціальні та культурні зміни, які відбувалися у другій половині ХХ століття і продовжуються до сьогодні. Однією з ключових причин розвитку феміністичних напрямків у релігії є щораз більше усвідомлення жінками своєї маргіналізованої ролі у традиційних релігійних структурах, де протягом століть панували патріархальні норми та обмеження. Це усвідомлення стало каталізатором для створення нових богословських підходів, які ставлять під сумнів традиційні тлумачення релігійних текстів і ролей.

Одним із центральних питань, що сприяли розвитку феміністичних течій у християнстві, стало питання гендерної рівності, яке набуло глобального значення внаслідок руху за права жінок у світському суспільстві. Феміністські богослови прагнули інтегрувати принципи рівності і справедливості у християнське богослов'я, що дозволило поглибити розуміння релігійних традицій у контексті соціальних трансформацій. Зокрема, вони звертали увагу

на те, що багато християнських конфесій продовжували відтворювати дискримінаційні практики, що обмежували участь жінок у духовному житті, та закликали до їхнього переосмислення.

Важливим чинником розвитку феміністичних течій стало прагнення до перегляду біблійних текстів, які традиційно використовувалися для виправдання гендерної нерівності. Феміністичні дослідження виявили, що більшість традиційних тлумачень Біблії відбувалися в рамках патріархальних парадигм, що пригнічували жіночу суб'єктність і активність. Феміністські теологи взяли на себе завдання переосмислити ці тексти, відновлюючи голос жінок, що був знехтуваний або замовчаний протягом історії релігії. Вони наголошували на важливості критичного прочитання релігійних джерел з метою виявлення та подолання дискримінаційних елементів.

Значним поштовхом для розвитку феміністичних течій у християнстві стало також прагнення змінити структури релігійних інституцій, які традиційно були закритими для жінок. У багатьох християнських конфесіях обмежувалася можливість жінок брати участь у священницькій діяльності, а церковні ієрархії залишалися виключно чоловічими. Феміністська теологія виступила за те, щоб жінки отримали рівноправний доступ до священства і повноцінну участь у релігійному житті на рівні з чоловіками. Це стало основою для впровадження нових практик у деяких християнських спільнотах, де жінкам було дозволено обіймати духовні посади.

Розкриття сутності феміністської теології та релігійного фемінізму стало важливим етапом у сучасному релігієзнавстві, оскільки ці концепції пропонують принципово новий погляд на роль жінок у християнстві та виводять на перший план питання гендерної рівності в релігійному житті. Феміністська теологія та релігійний фемінізм розглядаються як радикальні напрями, які прагнуть переосмислити традиційні християнські догми, патріархальні структури та обмеження, що довгий час панували в релігійних інституціях.

Феміністська теологія виникла в контексті соціально-культурних змін, що відбувалися у другій половині ХХ століття, коли жінки почали активно боротися за свої права у всіх сферах життя, включно з релігією. Жінки, які відчували маргіналізацію та дискримінацію у церковних структурах, звернулися до християнського вчення з метою виявлення та критики тих елементів, які обмежували їхню участь у духовному житті. Це призвело до розробки нових богословських концепцій, які акцентували увагу на рівності жінок і чоловіків перед Богом і правом жінок на повноцінну участь у церковному житті.

Один із ключових аспектів феміністської теології полягає у її прагненні до деконструкції патріархальних моделей богослов'я, які закріплювали гендерну нерівність. Феміністські богослови вказували на те, що традиційне християнство надавало особливу перевагу чоловічому образу Бога, який асоціювався з владою, контролем і силою. Це посилювало ієрархічну структуру, де чоловіки домінували в релігійних і соціальних аспектах. Феміністська теологія піддала критиці такі уявлення, пропонуючи нові, більш інклюзивні моделі Бога, які визнають рівноправність чоловіків і жінок. Важливим стало використання жіночих образів і метафор для позначення божественного, що відображало багатогранність людського досвіду і духовності.

Одним із основних досягнень феміністської теології стало її критичне ставлення до релігійних текстів, зокрема до Біблії, яку протягом століть інтерпретували через патріархальну призму. Феміністичні дослідниці почали звертати увагу на ті моменти у біблійних текстах, де жіночі образи маргіналізувалися або були викривлені на користь чоловіків. Вони прагнули відновити справедливість, переосмислюючи ці тексти з урахуванням гендерної рівності. Феміністична герменевтика стала потужним інструментом для перегляду релігійної спадщини та створення нових інтерпретацій, які визнають і підкреслюють внесок жінок у релігійну історію.

Релігійний фемінізм як частина ширшого феміністського руху зосередив свою увагу на питаннях, пов'язаних із соціальною і духовною роллю жінок у

християнстві. Він ставив під сумнів традиційні релігійні практики, які обмежували можливості жінок для участі в церковних ієрархіях і священницькій діяльності. Релігійні феміністки наголошували на необхідності впровадження жіночого священства як важливого кроку до досягнення гендерної рівності у християнстві. Це прагнення отримало підтримку у деяких християнських конфесіях, де жінкам було дозволено обіймати духовні посади, що раніше були виключно чоловічою прерогативою.

Феміністська теологія також активно сприяла зміні підходів до використання мови у релігії. Традиційні релігійні тексти, включаючи Біблію, використовували чоловічі займенники і терміни, що ще більше закріплювало патріархальний характер релігії. Феміністські богослови почали розробляти нові гендерно нейтральні переклади релігійних текстів, які краще відображали рівноправність статей і відмовлялися від гендерної дискримінації в мовленні. Ця мовна реформація дозволила створити більш інклюзивні форми релігійного життя, де жіночий досвід був визнаний і відображений на рівні з чоловічим.

Висвітлення жіночої соціально-релігійної активності з позицій феміністичних концепцій виявило важливі аспекти, які сприяли переосмисленню ролі жінок у християнстві та призвели до змін у церковних і соціальних практиках. Феміністична теологія та релігійний фемінізм поставили під сумнів патріархальні традиції, що обмежували можливості жінок брати участь у релігійному житті на рівні з чоловіками, відкривши нові горизонти для жіночої активності в церковних спільнотах.

Одним із ключових моментів стала критика традиційних уявлень про роль жінок у християнстві, які протягом століть розглядалися через призму пасивності, підпорядкованості та маргіналізації. Феміністські богослови звертали увагу на те, що жінки, попри ці обмеження, завжди відігравали важливу роль у релігійному житті, хоча їхній внесок часто не визнавався офіційними церковними структурами. Соціально-релігійна активність жінок, яка полягала у догляді за бідними, хворими, участі в церковних справах на

місцевому рівні, часто залишалася непоміченою або зменшувалася у значенні через патріархальні установки.

Феміністичні дослідниці прагнули відновити історичну справедливість і повернути жінкам їхню роль у релігійному контексті. Було встановлено, що багато жінок у християнській історії виконували активні функції як духовні наставниці, проповідниці, богослови, що кидає виклик стереотипам про пасивність жінок у релігії. Наприклад, феміністські богослови підкреслювали внесок таких фігур, як Гільдегарда Бінгенська, Мехтільда Магдебурзька та інших видатних жінок, які своєю діяльністю змінили уявлення про жіночу духовність.

Однією з основних тенденцій у рамках феміністичного руху стало прагнення жінок до повноправної участі у священницькій діяльності. У багатьох християнських конфесіях жінкам було заборонено виконувати священницькі функції та займати керівні позиції в церковних структурах, що обмежувало їхню участь у релігійному житті. Феміністична теологія кинула виклик цим обмеженням, стверджуючи, що жінки повинні мати таке ж право на священство, як і чоловіки. Це призвело до активних дебатів у багатьох релігійних спільнотах і стало важливим кроком на шляху до реформування церковних структур у бік гендерної рівності.

Одночасно з цим зростала соціальна активність жінок у християнських громадах. Вони почали займатися соціально значущими питаннями, такими як права людини, соціальна справедливість, боротьба з бідністю і гендерною нерівністю. У цьому контексті феміністська теологія стала важливим інструментом для обґрунтування ролі жінок у боротьбі за соціальну рівність. Жінки не лише брали участь у церковних служіннях, але й очолювали соціальні ініціативи, керували благодійними організаціями та займалися питаннями екологічної справедливості.

Розвиток жіночої активності також торкнувся аспекту духовного керівництва. Феміністична теологія підкреслювала, що жінки мають не менше

духовних здібностей і права бути духовними наставницями. Це стало підґрунтям для рухів, які вимагали рівного доступу жінок до священства та духовного лідерства в церквах. У деяких конфесіях, зокрема у протестантських і англіканських громадах, жінкам було дозволено займати посади пасторів і єпископів, що свідчить про значні зміни в релігійних структурах.

Крім того, жіноча соціально-релігійна активність була спрямована на переосмислення релігійних ритуалів і традицій. Феміністські богослови закликали до інклюзивності у богослужіннях, що передбачає участь жінок у всіх аспектах релігійного життя. Це включало впровадження гендерно нейтральної мови в літургії, перегляд традиційних ритуалів і використання символів, які б відображали гендерну рівність.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ:

1. Б'янкі, Е. (2020). *Исус і жінки* (Г. Теслюк, Пер.). Дух і Літера.
2. Басаурі Зюзіна, А. М. (2017). Гендер у релігієзнавстві: західний досвід та українські реалії. *Гендерний журнал "Я"*, 2(43), 2–5.
3. Біблія. (2022). *Переклад Івана Огієнка*. Українське Біблійне Товариство.
4. Білик, А. Д. (2013). *Біблійні жінки в книгах Царів, Пророків, Пісні пісень і Приповістях Соломона*. Тернопіль: Навчальна книга – Богдан.
5. Білик, А. Д. (2016). *Біблійні жінки*. Тернопіль: Навчальна книга – Богдан.
6. Бовуар, С. (1994). *Друга стаття. Том 1* (Н. Воробйова, П. Воробйов, Я. Собко, Пер.). Основи.
7. Гаврилюк, Т. (2021). Антропологія Вселенського Патріарха Варфоломія I: від "я" до "ми". *СОФІЯ. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*, 18(2), 8-11. <https://doi.org/10.17721/sophia.2021.18.2>
8. Дудко, О. (2015). Гендер, традиція і релігія в українському суспільстві. *Соціальні студії*, 1, 123–136.
9. Іванова, О. (2023). Жіноцтво і релігія: підходи вітчизняної історіографії. *Актуальні проблеми гуманітарних наук*, 59(3).
10. Кислий, А. О. (2019). Візія жінки в сучасній християнській думці. *Гілея: науковий вісник*, 140(1), 25-30.

11. Книга правил святих апостолів, Вселенських Соборів, і святих отців. (2008). Вид. від. УПЦ КП.
12. Козар, К. В. (2023). Мізогінія та апологія фемінного у біблійній християнській традиції. *Софія: Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*, 20(2), 25–27.
13. Конотоп, Л. Г., Швед З. В. (2011). *Свобода як філософсько-релігієзнавча проблема*. Монографія. Херсон.
14. Конотоп, Л. Г. (2021). Трансгуманізм у ракурсі філософської й релігійної антропології. *Вісник Національного авіаційного університету. Серія: Філософія. Культурологія*, 1(33), 21–26.
15. Крилова С.А. (2022). Самореалізація жінки в культурі авторитарного та демократичного суспільства: аспекти філософської антропології й культурології. *Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії*, Випуск 42, с. 71-75.
16. Місія Православної Церкви у сучасному світі. (2017). *Релігійно-інформаційна служба України*.
https://risu.ua/misiya-pravoslavnoji-cerkvi-v-suchasnomu-sviti_n80689
17. Недзельська, Н. І. (2010). Проблема свободи жінки в богословських концепціях авраамістичних релігій. *Українське релігієзнавство*, 54.
18. Орлова, Т. В. (2009). Жіноцтво і релігія: підходи вітчизняної історіографії. *Гілея*, 19, 133-143.
19. Пасічник, О. С. (2017). *Релігійна антропологія: Навчально-методичний комплекс*. Капри.

20. Пельтьє, А.-М. (2016). *Християнство та жінки. Двадцять століть історії*. Дух і Літера.
21. Петрушкевич, М. (2021). Феміністичні електронні мас-медіа в українському сегменті Інтернету: тематична різноманітність релігійної проблематики, *Гуманітарне поле гендерних досліджень: колективна монографія* (с. 25-53). Видавництво Національного університету «Острозька академія».
https://eprints.oa.edu.ua/id/eprint/8547/1/Петрушкевич_2021.pdf
22. Петрушкевич, М. (2022). Можливості моделювання релігійної комунікації у мас-медійному середовищі. А. Смирнов (Ред.), *Українське християнство в цифровому світі: виклики та перспективи* (с. 9–38). Острог: Видавництво Національного університету «Острозька академія».
23. Предко, О. І. (2020). Worldview essence and cosmic connotations of religious feelings. *Philosophy and Cosmology*, 25, 131–139.
24. Розумна, Ю. В. (2024). Роль жінок в історії християнства: огляд новітніх англомовних досліджень. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 14, 108–116.
<https://doi.org/10.18523/2617-1678.2024.14.108-116>
25. Розумна, Ю. В. (2023). Образи священництва та чернецтва у творах Йоана Золотоустого: риторика та історична дійсність. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, (11-12), 114–121.
<https://doi.org/10.18523/2617-1678.2023.11-12.114-121>

26. Синод. (2019). Кінцевий документ: Церква зобов'язується бути союзником Амазонії. *Vatican News*.
<https://www.vaticannews.va/uk/vatican-city/news/2019-10/synod-pidsum-ok-kincevogo-dokumenta.html>
27. Старовойт, І. М. (2021). Трансформація статусу та ролі жінки в релігійному контексті: "стать" і "гендер" у фокусі протестантизму (Автореф. дис. канд. філос. наук). НАН України, Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди.
28. Теслюк, Г. (2021). До питання зображення жіночого насильства в Біблії: історії Яель та Юдити. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 8, 80–87.
29. Теслюк, Г. (2021). «Жінки, коріться своїм чоловікам»: 1 ПТ 3:1–6 у греко-римському контексті. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 8, 39-61
30. Туренко, В. Е. (2016). *Погляд на людську любов у світлі східної святоотецької думки: монографія*. Київ: ВПЦ "Київський університет".
31. Туренко, В. (2021). Проблема виховання і освіти дітей в контексті листів піфагорійських філософинь. *Філософія освіти. Philosophy of Education*, 27(1), 228–238.
<https://doi.org/10.31874/2309-1606-2021-27-1-13>
32. Український Католицький Університет. (2018). *Позиція Церкви щодо гендерної рівності*.

<https://bioethics.ucu.edu.ua/pozytsiya-tserkvy-shhodo-gendernoyi-rivnosti/>

33. Фенно, І. М. (2018). Особливості соціально-економічного вчення Католицької Церкви. *Софія*, 12, 25–29.
34. Фенно, І. М. (2014). Біблійні основи екологічного мислення. *Гілея: Науковий вісник*, 80(1), 308–312.
35. Харьковщенко, Є. А. (2010). *Софійність київського християнства*. Київ: Наукова думка.
36. Чухим, Н. (2006). *Візія жінки у західній філософській традиції(від античності до модерну)*. Київський інститут гендерних досліджень.
37. Шавріна, І. (2024). Релігієзнавчий аналіз феміністичних концепцій у давньому Римі. *СОФІЯ. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*, 23(1), 70-72. <https://doi.org/10.17721/sophia.2024.23.14>
38. Шавріна І.В. (2023). Релігійна свідомість у контексті процесів глобалізації. № 2. *Вісник Національного авіаційного університету. Серія: Філософія. Культурологія. Збірник наукових праць*, с. 53-56. <https://doi.org/10.18372/2412-2157.2.18112>
39. Швед, З.В. (2023). Витоки філософського дискурсу в єврейській духовній традиції XII століття. *СОФІЯ. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*, 22(2), 54-59. <https://doi.org/10.17721/sophia.2023.22.11>
40. Швед, З.В. (2023). Досвід свободи в сакральному часі. *Перспективи. Соціально-політичний журнал*, (3), 111–118. http://perspektivy.pdpu.od.ua/3_2023/15.pdf

41. Швед, З.В. (2024). Феміністичний дискурс в суспільних практиках сучасності. *Перспективи. Соціально-політичний журнал*, №3, 111–118. http://perspektivy.pdpu.od.ua/3_2024/21.pdf
42. Шевченко, З. В. (2015). Екофемінізм: соціально-філософський огляд. *Актуальні проблеми філософії та соціології*, 4, 166–171.
43. ABC Religion & Ethics. (2021). *Women in leadership: Stories of struggle and success*. <https://www.abc.net.au/religion/women-in-leadership-struggles-and-success/13335458>
44. Andrews, N. C. Z., Cook, R. E., Nielson, M. G., Xiao, S. X., & Martin, C. L. (2020). *Gender in education*. Taylor & Francis. https://www.researchgate.net/publication/361367980_Gender_in_Education
45. 40 Years After the First Ordination of Women: Achievements and Challenges. (2016.). *Anglican Journal*. <https://anglicanjournal.com/40-years-after-the-first-ordination-of-women-achievements-and-challenges/>
46. Apetrei, S. L. T. (2010). *Women, feminism, and religion in early Enlightenment England*. Cambridge University Press.
47. Aune, K., & Barnes, R. (2018). *In churches too: Church responses to domestic abuse. A case study of Cumbria*. Coventry University Pure Portal.
48. Aune, K., Sharma, S., & Vincett, G. (Eds.). (2008). *Women and religion in the West: Challenging secularization*. Ashgate.

49. Avanza, M., & Della Sudda, M. (Eds.). (2017). *Rispostes catholiques. Genre, sexualité & société* (Special Issue 18).
50. Backyard Theology. *Seven evangelical and/or conservative Christian denominations who ordain women*.
51. Barbieri, D. (2002). *Reading feminism, new materialism and post-colonial thought through costume in performance: Materiality, culture and the body* (Doctoral dissertation, Goldsmiths, University of London).
52. Barolini, T. (2006). Dante Alighieri. In M. Schaus (Ed.), *Women and gender in medieval Europe: An encyclopedia*. Routledge.
53. Bartelink, B. (2022). Gender and international development: Searching for game changers in the midst of polarisation. In C. Starkey & E. Tomalin(Eds.), *The Routledge handbook of religion, gender and society*. Routledge.
54. Bavel, T. J. van. (1989). Augustine's view on women. *Augustiniana*, 39(1/2), 5-53.
55. Beard, M. (2015). *SPQR: A history of ancient Rome*. Liveright.
56. Beattie, T. (2006). *New Catholic feminism: Theology and theory*. Routledge.
57. Behr-Sigel, E. (1991). *The ministry of women in the church*. Oakwood Publications.
58. Benford, R. D., & Snow, D. A. (2000). Framing processes and social movements: An overview and assessment. *Annual Review of Sociology*, 26, 611–639. <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.26.1.611>

59. Bergeron, S. (2023). Feminist economics. In I. Yi (Ed.), *Encyclopedia of the social and solidarity economy*. Elgaronline.
60. Bilska, M. (2006). Nowy feminizm z założenia tradycyjnego ruchu feministycznego. *Edukacja Humanistyczna*, 1, 70-79.
61. Bishop, D. E. (2008). *Feminist perspectives on theology and the role of women in Christianity* (Master's thesis, Memorial University of Newfoundland).
62. Boichenko, M., Shevchenko, Z., Rylova, O., Karpenko, I., & Guzhva, A. (2022). Conceptual levels of the managing of gender conflicts in the field of education in the framework of sustainable development of society. *SHS Web of Conferences*, 141, 03013. <https://doi.org/10.1051/shsconf/202214103013>
63. Boyarin, D. (1998). Gender. In M. C. Taylor (Ed.), *Critical terms for religious studies* (pp. 61–75). University of Chicago Press.
64. Briggs, S. (1997). A history of our own: What would a feminist history of theology look like? In R. S. Chopp & S. G. Daveney (Eds.), *Horizons in feminist theology: Identity, tradition, and norms* (pp. 165–178). Fortress Press.
65. Briggs, S., & McClintock Fulkerson, M. (Eds.). (2011). *The Oxford Handbook of feminist theology*. Oxford University Press.
66. Brown, L. M. (2019). *Feminism and the Bible: A critical engagement*. Oxford University Press.
- 67.. Burke, J. S. (2020). *The Christian feminist manifesto: Theological Reflections on women and faith*. University of Chicago Press.

68. Butler, J. (1990). *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*. Routledge.
69. Campbell, H. (2007). Who's got the power? Religious authority and the internet. *Journal of Computer-Mediated Communication*, 12(4), 1043–1062. <https://doi.org/10.1111/j.1083-6101.2007.00340.x>
70. Candler School of Theology. (2024). Women in ministry: Breaking barriers in the 21st century. <https://candler.emory.edu/news/releases/2024/women-in-ministry-breaking-barriers.html>
71. Carpenter, M. (1990). *The goddess: The difference between the feminine principle and the feminine person, the legacy of this distinction from mythology through Judeo-Christian thought to modern Western culture*. Kendall/Hunt.
72. Catholic Women Speak. (2023). Theological reflections on ordaining women. <https://www.catholicwomenspeak.com/theological-reflections-on-ordaining-women/>
73. Chakraborty, D. (2020). From the margins to the center: Feminist Theology in postcolonial religious discourse. *Postcolonial Studies in Religion*, 15(2), 220–237.
74. Bunch, C., & Reilly, N. (2019). Women's rights as human rights: 25 years on. In N. Reilly (Ed.), *International human rights of women*. Springer. pp. 21–38
75. Chopp, R. S. (1989). *The power to speak: Feminism, language, God*. Crossroad.

76. Chopp, R. S. (1995). Feminist queries and metaphysical musings. *Modern Theology*, 11(1), 47–63.
77. Chopp, R. S. (1996). Theological methodology. In L. M. Russell & S. Clarkson (Eds.), *Dictionary of feminist theologie*. Westminster/John Knox. pp. 180–182
78. Chopp, R. S. (2006). Seeing and naming the world anew: The works of Rosemary Radford Ruether. *Religious Studies Review*, 15(1), 8–11.
79. Christ, C. P. (1987). Toward a paradigm shift in the academy and in religious studies. In C. Farnham (Ed.), *The impact of feminist research in the academy* (pp. 53–76). Indiana University Press.
80. Claassens, L. J. (2024). Feminist biblical interpretation. In B. N. Wolfe et al. (Eds.), *St Andrews encyclopaedia of theology* (pp. 678–679). St Andrews University.
81. Claros, L. (2023). Toward a planetary community: Rosemary Radford Ruether's impact on liberation theology. *Feminist Theology*, 31(3), 327-337.
82. Coene, G., & Longman, C. (2022). Introduction: Sexual and gendered realities. *Religion and Gender*, 12(2), 123-127.
83. Couture, P. D. (1991). *Blessed are the poor? Women's poverty, family policy, and practical theology*. Abingdon.
84. Cvetković, V. (2021). Sex, gender and Christian identity in the Patristic era. *Philosophy and Society*, 32(2), 162-176.

85. Daigler, M. J. (2012). *Incompatible with God's design: A history of the women's ordination movement in the US Roman Catholic Church*. Rowman & Littlefield.
86. Daly, M. (1968). *The church and the second sex*. Harper and Row.
87. Daly, M. (1973). *Beyond God the Father: Toward a philosophy of women's liberation*. Beacon Press.
88. Daly, M. (1978). *Gyn/Ecology: The metaethics of radical feminism*. Beacon Press.
89. Danylova, T. (2024). The struggle for gender equality: Some words on the history of the issue. *Collection of Scientific Papers «SCIENTIA»*, . (January 26, 2024; Helsinki, Finland), 303–305. Retrieved from <https://previous.scientia.report/index.php/archive/article/view/1575>
90. Deo, N. (2018). *Postsecular feminisms: Religion and gender in transnational context*. Bloomsbury Academic.
91. Deriu, F., & Fioredistella Iezzi, D. (2020). Text analytics in gender studies: Introduction. *International Review of Sociology*, 30(1), 1-19 p.
92. Dobbelaere, K., & Pérez-Agote, A. (Eds.). (2015). *The intimate, polity and the Catholic Church: Laws about life, death and the family in so-called Catholic countries*. Leuven University Press.
93. Dzera, O. (2021). Feminism and Bible translation. *Inozemna Philologia*, 134, 106-117.
94. Eller, C. (1995). *Living in the lap of the Goddess: The feminist spirituality movement in America*. Beacon Press.

95. Feminist Theology Journal. (2015). *Women's ordination and ecclesiastical policy: Historical debates*.
<https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0966735012455732>
96. Fenstermaker, S., & West, C. (2002). *Doing gender, doing difference: Inequality, power, and institutional change*. Routledge.
97. Ferrara, P. (2015). The concept of periphery in Pope Francis' discourse: A religious alternative to globalization? *Religions*, 6(1), 42–57.
98. Fiorenza, E. S. (1983). *In memory of her: A feminist theological reconstruction of Christian origins*. Crossroad.
99. Fiorenza, E. S. (1984). *Bread not stone: The challenge of feminist biblical interpretation*. Beacon Press.
100. Fiorenza, E. S. (1992). *But she said: Feminist practices of biblical interpretation*. Beacon Press.
101. Gier, N. (n.d.). *Feminist theology*. University of Idaho.
102. Giorgi, A. (2016). Gender, religion, and political agency: Mapping the field. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 110, 51–72.
103. Giorgi, A. (2019a). Feminism and religion: Queering the divide. *Rassegna Italiana di Sociologia*, 60(4), 805–826.
104. Giorgi, A. (2019b). Mediatized Catholicism: Minority voices and religious authority in the digital sphere. *Religions*, 10(11), 463.
105. Giorgi, A. (2020). Religious feminists and the intersectional feminist movements: Insights from a case study. *European Journal of Women's Studies*.

106. Gender and Economic Policy Management Initiative Asia and the Pacific. (2012). *RBAP Gender 2012 GEPMI Module 12*. https://www.undp.org/sites/g/files/zskgke326/files/migration/Asia_pacific_rbap/Rbap-Gender-2012-Gepmi-Module-12.pdf
107. Glessner, J. (2013). Holy misogyny: Why the sex and gender conflicts in the early church still matter (Review of the book *Holy Misogyny* by A. D. DeConick). *Near Eastern Archaeology*, 76(1), 57–59.
108. Gobind, P., Sony, K., & Behmani, R. K. (2023). Religious practices and gender differences: A psychological review. *International Journal of Indian Psychology*, 11(3), 4672–4673.
109. Goldenberg, N. (1979). *The changing of the gods: Feminism and the end of traditional religions*. Beacon Press.
110. Gomola, A. (2010). Feminist thought in Bible translations. *Przekładaniec, Issues in English*, 24, 193-208.
111. Grant, J. (1989). *White women's Christ and Black women's Jesus: Feminist Christology and womanist response*. Scholars Press.
112. Gros, M. A. (2017). Feminism and religion: A theological dialogue. *Journal of Feminist Studies in Religion*, 33(2), 115–132.
113. Gudorf, C. E. (2001). The erosion of sexual dimorphism: Challenges to religion and religious ethics. *Journal of the American Academy of Religion*, 69, 863–891.
114. Hampson, D. (1990). *Theology and feminism*. Blackwell.
115. Handasyde, K., McKinney, C., & Pryor, R. (Eds.). (2020). *Contemporary feminist theologies: Power, authority, love*. Palgrave Macmillan.

116. Harris, L. A. (2019). Faith and feminism: Intersectionality in religious practices. *Social Theology Review, 12*(4), 190–205.
117. Harrison, B. W. (1985). *Making the connections: Essays in feminist social ethics* (C. S. Robb, Ed.). Beacon Press.
118. Havryliuk, T. (2024). Biblical foundations for business ethics. *Dialogue and Universalism, 34*(1), 7–22. Scopus.
<https://philpapers.org/rec/HAVBFF-2>
119. Havryliuk, T., Chornomorets, Y., & Lozovytskyi, V. (2024). Orthodox in Ukraine: Strategies of reconciliation. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe, 44*(2), 31–44.
<https://doi.org/10.55221/2693-2229.2491/4/>
120. Hill, J. (2018). *The history of ordaining women in Methodism. Methodist Studies Quarterly, 56*(2).
121. Hinton, R. (2006). A legacy of inclusion: An interview with Rosemary Radford Ruether. *Crosscurrents, 52*(1), 28–37.
122. Horsley, R. A. (2020). *Jesus and the politics of women's liberation: A feminist theology of Christianity*. Westminster John Knox Press.
123. Huberman, P. (2023). The role of religion in shaping gender norms and attitudes: A case study of Tanzania. *International Journal of Culture and Religious Studies, 4*(1), 60-72.
124. Hunt, M. E. (2009). Women-church: Feminist concept, religious commitment, women's movement. *Journal of Feminist Studies in Religion, 25*(2), 85–98.

125. Isherwood, L., & McPhillips, K. (2016). *Post-Christian feminisms: A critical approach*. Routledge.
126. John Paul II. (2018). *Mulieris dignitatem*. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19880815_mulieris-dignitatem.html
127. Jones, S. (2000). *Feminist theory and Christian theology: Cartographies of grace*. Fortress Press.
128. Khamitov, N., Krylova, S., & Romanova, O. (2022). The choice of love and the numinous: Existential and gender contexts. *Philosophy*, 31(1), 51-62. Web of Science. <https://doi.org/10.53656/phil2022-01-05>
129. Kamitsuka, M. D. (2007). *Feminist theology and the challenge of difference*. Oxford University Press.
130. Kautzer, K. (2012). *The underground church: Nonviolent resistance to the Vatican empire*. Brill.
131. Kilkeny, A. (2011, November 20). God hates women. *HuffPost*. Retrieved November 20, 2017, Retrieved August 5, 2024, from: <https://m.huffpost.com/us/entry/56984>
132. King, U. (1995). *Feminist theology from the third world: A reader*. SPCK.
133. Korte, A.-M. (2011). Openings: A genealogical introduction to religion and gender. *Religion and Gender*, 1(1), 1–17.
134. Kötter, L. (2020). Maria 2.0: Wie alles anfing, und wie es dann weiterging. *Lebendige Seelsorge*, 3, 209–213.

135. Krylova, S. A., Malynovska, T. M., Bidzilya, Y. M., & Barchan, O. V. (2022). Science social networks as a means of combating gender-based violence. *Cuestiones Políticas*, 72(40), 164–181. <https://doi.org/10.46398/cuestpol.4072.09>
136. Langton, R. (2005). Feminism in philosophy. In F. Jackson & M. Smith (Eds.), *Oxford handbook of contemporary philosophy* (p. 232). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199234769.003.0009>
137. LaRivee, J. (2021). An entity of power: Hildegard Von Bingen and the female body. *History Student Work*, 1. from https://scholarworks.merrimack.edu/his_studentpub/1
138. Lassiter, K. E. (2016). *Recognizing other subjects: Feminist pastoral theology and the challenge of identity*. Lutterworth Press.
139. Leadership on Fire. (n.d.). *Ten women ordained first in their denominations*. Part 1. <https://www.patheos.com/blogs/leadershiponfire/2024/03/ten-women-ordained-first-in-their-denominations-part-1/>
140. Leszczyńska, K., & Zielińska, K. (2016). Gender in religion? Religion in gender?: Commentary on theory and research on gender and religion. *Studia Humanistyczne AGH*, 15(3), 7–17.
141. Linzey, A. (2018). The feminine face of God: A critique of patriarchal theology. *Feminist Theology*, 26(3), 42–58.
142. Loades, A. (Ed.). (2007). *Feminist theology: A reader* (2nd ed.). Blackwell Publishing.

143. Lutheran Women in Theological and Religious Studies. (n.d.).
Women's ordination: A global perspective.
<https://lwtrs.org/global-perspective-womens-ordination/>
144. Marecek, J., Crawford, M., & Popp, D. (2004). On the construction of gender, sex, and sexualities. In A. H. Eagly, A. E. Beall, & R. J. Sternberg(Eds.), *The psychology of gender* (pp. 1–18). Guilford Press.
145. Martos, J., & Hégy, P. (1998). *Equal at the creation: Sexism, society, and Christian thought*. University of Toronto Press.
146. Marzano, M. (2013). The “sectarian” church: Catholicism in Italy since John Paul II. *Social Compass*, 60(3), 302–314.
<https://doi.org/10.1177/0037768613481343>
147. Mayeski, M. A. (1998). Excluded by the logic of control: Women in medieval society and scholastic theology. In P. Hegy & J. Martos (Eds.), *Equal at the creation: Sexism, society, and Christian thought* (p. 85). University of Toronto Press.
148. McFague, S. (1982). *Metaphorical theology: Models of God in religious language*. SCM.
149. McFague, S. (1987). *Models of God: Theology for an ecological, nuclear age*. Fortress Press.
150. McFague, S. (1993). *The body of God: An ecological theology*. Fortress Press.
151. McGaughey, D. R. (2006). *Religion before dogma: Groundwork in practical theology*. T & T Clark.

152. McLaughlin, M. E. (2020). *Gender and theology: Feminist Approaches to Christian faith and practice*. Palgrave Macmillan.
153. Meehan, B. M. (2017, August 15). Catholic woman bishop on Irish vocations recruitment drive. *The Irish Times*.
<https://www.irishtimes.com/news/social-affairs/religion-and-beliefs/catholic-woman-bishop-on-irish-vocation-recruitment-drive-1.3186561?mode=amp>
154. Mihăilă, C. (2019). The Gnostic and Hellenistic backgrounds of Sophia in 1 Corinthians 1-4. *Perichoresis*, 17(s2), 3–14.
155. Mikaelson, L. (2004). Gendering the history of religions. In P. Antes, A. W. Geertz, & R. W. Warne (Eds.), *New approaches to the study of religions, Vol. 1*, 305–307.
156. Milano, A. (2015). *Donne e amore nella Bibbia. Eros, agape, persona*. Edizioni Dehoniane Bologna. 392 p.
157. Monagle, C. (2017). Woman. In *The Scholastic Project* (p. 28). Amsterdam University Press.
158. Movement. *Feminist theology* 101.
<https://www.movement.org.uk/resources/feminist-theology-101>
159. Murphy, R. P. (2014). Promises unfulfilled: American religious sisters and gender inequality in the post-Vatican II Catholic Church. *Social Compass*, 61(4), 594–610.
160. Newman, B. (2020). Mechthild of Magdeburg at Helfta: A study in literary influence. In K. Kerby-Fulton, K. A.-M. Bugyis, & J. Van Engen

- (Eds.), *Women intellectuals and leaders in the Middle Ages* (p. 383-397).
Boydell & Brewer.
161. Nyhagen, L., & Halsaa, B. (2016). *Religion, gender and citizenship: Women of faith, gender equality and feminism*. Palgrave Macmillan.
162. O'Brien, S. A. (2021). Gendered God-talk: Feminist theology and the deconstruction of the divine. *Theology and Gender*, 27(1), 85–101.
163. Ortega, O. (1995). *Women's visions: Theological reflection, celebration, action*. World Council of Churches.
164. Paludi, M. A., & Ellens, J. H. (2016). *Feminism and religion: How faith influences gender roles*. Praeger.
165. Parsons, S. F. (Ed.). (2004). *The Cambridge companion to feminist theology*. Cambridge University Press.
166. Pastorale Konstitution «Gaudium et Spes». (1965).
https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html
167. Petersen, S. (2017). “Women” and “heresy” in Patristic discourses and modern studies. In *Women and knowledge in early Christianity* (pp. 187-205). Brill.
168. Pew Research Center. (2014). *The divide over ordaining women*.
<https://www.pewresearch.org/short-reads/2014/09/09/the-divide-over-ordaining-women/>
169. Petrushkevych, M., Karpovets, M., & Shershnova, O. (2022). The specifics of religious issues in Ukrainian gender electronic mass media.

- Journal of Education Culture and Society*, 13(2), 515-530. (WoS)
<https://jecs.pl/index.php/jecs/article/view/1498>
170. Pharris, C. (2017). *Women in leadership in the church: A critical feminist theological response* (Doctoral dissertation, Western Kentucky University).
<https://digitalcommons.wku.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1117&context=diss>
171. Plaskow, J. (1990). *The coming of Lilith: Essays on feminism, Judaism, and sexual ethics*. Beacon Press.
172. Pohl, C. (2021). *Women, gender, and the Christian tradition: A global perspective*. Wiley-Blackwell.
173. Popik, C. (1978). The philosophy of woman of St. Thomas Aquinas. *Christendom College Press, Winter*, 16-56.
174. Presbyterian Church (2011). *Women's ordination: Support and opposition*.
<https://presbyterian.typepad.com/beyondordinary/2011/10/womens-ordination-support-and-opposition.html>
175. Qualbrink, A. (2019). Frauen in kirchlichen Leitungspositionen. *Lebendige Seelsorge*, 3, 173–178.
176. Raphael, M. (2021). *Religion, feminism, and idoloclasm: Being and becoming in the women's liberation movement*. Routledge.
177. Reinhard, M. (2017). Catholic Church's idea of gender equality may be too little, too late. *The Irish Times*.
<https://www.irishtimes.com/news/social-affairs/religion-and-beliefs/catholic-church-s-idea-of-gender-equality-may-be-too-little-too-late-1.3192397?mode=amp>

178. Riswold, C. D. (2009). *Feminism and Christianity: An essential guide*. Abingdon Press.
179. Rochefort, F., & Sanna, M. E. (Eds.). (2013). *Normes religieuses et genre: Mutations, résistances et reconfiguration XIXe–XXIe siècle*. Armand Colin.
180. Rodríguez Villanueva, R. A. (2024). The vulnerability of women as a subject and contemporary theological action: A review of the genesis and evolution of feminist theology. In S. Castaños-Cervantes, A. Ojeda García, & C. L. Reitz-Krueger (Eds.), *Working with vulnerable populations* (pp. 235–247). Springer.
181. Ruether, R. (2006). The development of my theology. *Religious Studies Review*, 15(1), 1–11.
182. Ruether, R. (2011). *God's feminist voice: Toward a liberatory theology of equality*. Orbis Books.
183. Ruether, R. (2014). Sexism and misogyny in the Christian tradition: Liberating alternatives. *Buddhist-Christian Studies*, 34, 83–94.
184. Ruether, R. (1983). *Sexism and God-talk: Toward a feminist theology*. Beacon Press.
185. Ruether, R. (1985). *Women-church: Theology and practice of feminist liturgical communities*. Harper and Row.
186. Ruether, R. (1992). *Gaia and God: An ecofeminist theology of earth healing*. Harper San Francisco.

187. Ruether, R. (2002). The emergence of Christian feminist theology. In S. F. Parsons (Ed.), *The Cambridge companion to feminist theology*. Cambridge University Press. pp. 3–22
188. Ruether, R. (2012). *Women and redemption: A theological history*. Fortress Press. p. 145.
189. Ruether, R. (2017). The feminist critique in religious studies. *An Interdisciplinary Journal*, 100(2), 89-103.
190. Ruether, R. R., & Ruether, H. J. (1989). *The wrath of Jonah: The crisis of religious nationalism in the Israeli-Palestinian conflict*. Harper & Row.
191. Russell, L. (1974). *Human liberation in a feminist perspective – A theology*. Westminster Press.
192. Russell, L. (1996). *Dictionary of feminist theologies*. Westminster John Knox Press.
193. Sahinidou, I. (2015). Reflections on the work of Sallie McFague. *International Journal of Humanities Social Sciences and Education (IJHSSE)*, 2(8), 18-22.
194. Bacchiocchi, S. (1987). *Women in the Church: A biblical study on the role of women in the Church* (pp. 146–147). Biblical Perspectives.
195. Saracino, M. (2012). *She is everywhere!: An anthology of writings in womanist/feminist spirituality*. iUniverse.
196. Schnabel, L., Abdelhadi, E., Zaslavsky, K. A., Ho, J. S., & Torres-Beltran, A. (2022). Gender, sexuality, and religion: A critical

- integrative review and agenda for future research. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 61, 271-292.
197. Scott, S. K. (2018). *Sacred and profane: Feminism, religion, and the politics of the sacred*. Palgrave Macmillan.
198. Shannon, G., Jansen, M., Williams, K., Caceres, C., Motta, A., Odhiambo, A., Eleveld, A., & Mannell, J. (2019). Gender equality in science, medicine, and global health: Where are we at and why does it matter? *TheLancet*, 393, 560-569.
199. Society for the Advancement of Ecclesial Theology (SAET). *Christian feminist theological ethics*. URL: [:https://www.saet.ac.uk/Christianity/ChristianFeministTheologicalEthics](https://www.saet.ac.uk/Christianity/ChristianFeministTheologicalEthics)
200. Society for the Advancement of Ecclesial Theology (SAET). (n.d.). *Feminist theologies*. URL: [:https://www.saet.ac.uk/Judaism/FeministTheologies](https://www.saet.ac.uk/Judaism/FeministTheologies)
201. Spivak, G. C. (1998). Feminist literary criticism. In *Routledge encyclopedia of philosophy*. Taylor & Francis. URL: <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/feminist-literary-criticism/v-1>
202. Stanford Encyclopedia of Philosophy. (n.d.). *Feminist philosophy of religion*. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/feminist-religion/>
203. Steiner, R. (2001). *The goddess: From Natura to the divine Sophia: Selections from the work of Rudolf Steiner*. Sophia Books, Rudolf Steiner Press.

204. Stewart, A. J., & McDermott, C. (2004). Gender in psychology. *Annual Review of Psychology*, 55, 519-544.
205. Nye, A. (2004). *Feminism and modern philosophy*. Routledge.
206. Tardiff, M. (Ed.). (1995). *At home in the world: The letters of Thomas Merton and Rosemary Radford Ruether*. Orbis Books.
207. Taves, A. (1988). Ordaining women. *Journal of Religion*, 68(4). URL: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/abs/10.1086/489917?journalCode=jr>
208. The Gospel Coalition. (n.d.). *Feminist theology*. URL: <https://www.thegospelcoalition.org/essay/feminist-theology/>
209. The Pew Research Center. (2014). *Religious landscape study*. URL: <http://www.pewresearch.org/topics/search/?query=The%20religious%20landscape%20study>
210. Tucker, R. S. (2015). Reclaiming the feminine divine: Feminist perspectives on spiritual authority. *Journal of Religion and Gender*, 5(1), 3–19.
211. Van den Brandt, N. (2014). Secular feminisms and attitudes towards religion in the context of a West-European society—Flanders, Belgium. *Women's Studies International Forum*, 44, 35–45.
212. Verdu, A. (2023). The concept of gender in law. In D. Vujadinović, A. Álvarez del Cuvillo, & S. Strand (Eds.), *Feminist approaches to law. Gender Perspectives in law, vol. 1*. Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-031-14781-4_2

213. Voas, D., McAndrew, S., & Storm, I. (2013). Modernization and the gender gap in religiosity: Evidence from cross-national European surveys. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 65(2), 259–283.
214. Vuola, E. (2017). Religion, intersectionality, and epistemic habits of academic feminism. *Perspectives from Global Feminist Theology, FeministEncounters*, 1(1), 1-15.
215. West, C., & Zimmerman, D. (1987). Doing gender. *Gender and Society*, 1(2), 125–151.
216. West, G. (2015). *Feminist New Testament: Perspectives on the Christian scriptures*. Routledge.
217. Wharton, A. (2011). *The sociology of gender: An introduction to theory and research*. Wiley.
218. Whitehead, A. (2012). Gender ideology and religion: Does a masculine image of God matter? *Review of Religious Research*, 54, 139-156.
219. Wollstonecraft, M. (1982). *A vindication of the rights of women*. Richard Clay.
220. Wilson, K. M., & Margolis, N. (Eds.). (2004). *Women in the Middle Ages: An encyclopedia*. Greenwood Press.
221. Women's Alliance for Theology, Ethics, and Ritual (WATER). *Feminist theology* 101. URL: <https://www.waterwomensalliance.org/feminist-theology-101/>

222. Wood, H. (2016). Feminists and their perspectives on the church fathers' beliefs regarding women: An inquiry. *Verbum et Ecclesia*, 38(1), 1-10.
223. Wood, J. M. (2013). *Patriarchy, feminism and Mary Daly: A systematic-theological enquiry into Daly's engagement with gender issues in Christian theology* (Doctoral dissertation, University of South Africa).
224. Wood, W., & Ridgeway, C. L. (2010). Gender: An interdisciplinary perspective. *Social Psychology Quarterly*, 73(4), 334-339.
225. Woodhead, L. (2001). Feminism and the sociology of religion: From gender-blindness to gendered difference. In R. K. Fenn (Ed.), *The Blackwell Companion to sociology of religion* (pp. 67–84). Blackwell.
226. Woodhead, L. (2003). Feminism and the sociology of religion: From gender-blindness to gendered difference.
227. World Council of Churches. (n.d.). *Faith and order on women's ordination*. URL:
<https://www.oikoumene.org/resources/documents/faith-and-order-on-womens-ordination>
228. World Vision. (2020). *Women leaders in the church: Advocating for equality*. URL:
<https://www.worldvision.org/church-leadership/women-in-the-church>
229. Zahra, H. J., Hamzah, A. H., & Abdulaameer, M. (2019). Feminism: A tool to analyze literature. *Transylvanian Review*, 1, 103-108.

230. Zwissler, L. (2018). *Religious, feminist, activist: Cosmologies of interconnection*. University of Nebraska Press.