

К.С. Шаров

ФЕМИНИСТСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ХРИСТИАНСКИХ СВЯЩЕННЫХ ТЕКСТОВ И СОВРЕМЕННАЯ ФЕМИНИСТСКАЯ ХРИСТИАНСКАЯ ПРОПОВЕДЬ

Изучен вопрос о возможности создания совокупности новых феминистских смыслов при прочтении текстов Ветхого и Нового Завета, а также использования корпуса данных новых смыслов в христианской проповеди. Делается вывод, что феминистский дискурс, каким бы полезным ни был для достижения гендерного эгалитаризма в современном обществе, тем не менее, не может обосновать истинность лингвистического переосмысления базовых, ключевых понятий христианского богословия, связанных с природой и свойствами Бога, а также характером передачи речи Мессии апостолами в евангельских повествованиях. Мы не можем говорить о Боге как о Матери на небесах или Божественной гендерной паре на основании текста Библии.

Ключевые слова: гендер; гендерно-инклюзивная Библия; имена Бога; лингвистическое описание Бога; масоретский текст; Библия; Танах; проповедь Иисуса Христа; феминизм.

Введение

Насколько возможны феминистские интерпретации священных текстов и феминистская религиозная проповедь как таковая? Можно ли трактовать Библию, Тору или Коран в феминном смысле и как изменится в таком случае наше понимание Бога? При этом насколько адекватным будет такое новое понимание природы божественного и как далеко мы можем и готовы уйти от традиционной интерпретации религиозных законов, проповедей и событий, зафиксированных в священных текстах? В последние несколько десятилетий данные вопросы вызывают оживленную полемику в среде философов, богословов и лингвистов в связи со всеобщей женской эмансипацией и борьбой женщин за равенство.

Феминистское переосмысление священных текстов касается в основном христианского Евангелия и иудейского Танаха (включая Тору и Талмуд). Попыток выделить и проанализировать феминные смыслы в Коране на порядок меньше (см., напр.: [1–3]).

В рамках современного феминистского философского дискурса предпринимается попытка новой интерпретации идей, заложенных в библейские тексты, с целью совмещения нашего понимания божественности и политических программ гендерного равенства [4–8]. Появляется все больше «гендерно-инклюзивных» переводов Библии в основном на английский и немецкий языки, в которых происходит, как говорит Э.Э. Эллис, «переосмысление патриархальных нарративов древнего мира, которые оказываются явно неподходящими человеку настоящего времени» [9. Р. 8]. Внося ряд новых идей в Библию и исключая из нее другие идеи, феминистские исследователи сосредотачиваются на критике патриархального описательного языка, касающегося, во-первых, библейских имен, свойств и описаний Бога-Отца [10–11], во-вторых, слов новозаветной проповеди Христа [12–15] и, в-третьих, повествований о человеческом обществе и социальных отношениях в ветхозаветные и евангельские времена [16].

В данной работе предлагаю рассмотреть первые два вопроса из трех перечисленных, поскольку они менее изучены в философской литературе. Целью статьи будет не только проанализировать феминистское новаторское прочтение священных текстов Библии

и исследовать те новые смыслы, которые данные авторы усматривают в них, но и постараться оценить эвристическую значимость подобного герменевтического истолкования Писания.

В рамках феминистского дискурса предлагается идея о том, что тексты Священного Писания передают не буквальный смысл, а аппроксиматический. О какой аппроксимации здесь идет речь? Это не аллегорическое понимание текстов Писания, равно как и не метафорическое. Некоторые мыслители полагают, что Библия доносит до нас не точные описания событий, а лишь примерные; высказывается мнение, что авторы библейских книг делали это так же, как это делают люди и сейчас в обычной жизни, когда по памяти рассказывают о своих впечатлениях из прошлого [17. Р. 27]. Никто не может описать всей полноты увиденного, поэтому каждый человек использует свой собственный набор денотаторов и семиотических цепочек для воссоздания картины увиденного или услышанного [18. Р. 208]. Поэтому, когда мы читаем тексты Библии, как полагают эти авторы, мы видим не некую языковую «фотографию», или «дагеротип» события, не точно запечатленную ситуацию, послание и его контекст, а всего лишь несовершенные зарисовки, скетчи, наброски произошедшего, сделанные несовершенными людьми, часто не обладающими даром литературного стиля, и которым зачастую могла изменять память [19. Р. 8]. Из этого феминистские исследователи выводят мысль о том, что авторы книг Библии, как Ветхого, так и Нового Завета, использовали патриархальный язык для изображения исторических событий и божественного послания людям, и это привело к вытеснению женщин и феминных смыслов из Писания [20. Р. 31, 47–48; 21. Р. 352–353; 22. Р. 18, 21–22].

Эти авторы утверждают, что так и были устранены феминные смыслы из наименования Бога и проповеди Христа.

Имена и денотации Бога-Отца

Ряд исследователей в рамках феминистского подхода аргументирует, что маскулинный смысл природы Бога был вложен в библейское повествование искусственно древними авторами, которые с помощью лингвистических приемов ретранслировали патриархаль-

ные стереотипы своей эпохи с общественных процессов и институтов, в которых доминировали мужчины, на понятие Бога, т.е., по сути, сконструировали маскулинное понимание Бога искусственно [22–24].

Джонсон утверждает, что вместо того, чтобы называть старшее лицо Троицы Богом-Отцом, мы точно так же можем назвать Его Богом-Матерью [25. Р. 24, 28]. Меган Уокер, так же как и Василий Розанов сто лет назад, считает, что можно говорить о Боге как о Божественной чете, или Божественной паре [26. Р. 7]. Стэнтон придерживается сходной точки зрения [27. Р. 35], она полагает, что маскулинный смысл Бога, понятие о Боге как об Отце пришли в философию и теологию через лингвистику, а туда проникли из патриархальных культурных традиций древнего мира [27. Р. 37–38]. Подробности о языковом представлении Бога в виде небесной Матери или пары Мать-Отец изложены в критической работе Дэвида Неффа [28]. Одним из первых авторов, заговоривших о возможности феминистского, антипатриархального прочтения пассажей, касающихся имен Бога в Ветхом Завете, была Летти Расселл [29. Р. 50–64]. С ее точки зрения, Моисей неверно передал Израилю, ожидающему его у горы Синай, содержание своего общения с Богом, в том числе использовал мужские языковые конструкции там, где мог бы использовать женский род или множественное грамматическое число. Таким образом неверное понятие о патриархальном Боге было кодифицировано в иудаизме.

Попробуем разобраться, справедливы ли подобные допущения в данной области: действительно ли мы можем рассуждать о Боге не как об Отце, а как о Матери на небесах либо о гендерной Божественной паре? Был ли волюнтаризм в повествовании Моисея о Боге, которое он донес до евреев?

Когда Моисей спросил у Бога у горящего тернового куста, как назвать Бога перед евреями, Бог ответил, что имя Ему ‘Я есть Сущий’ (‘От начала Сущий’) (Исх. 3:14) – Здесь и далее цитаты на древнееврейском приводятся по Ленинградскому кодексу:

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל־מֹשֶׁה אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה וַיֹּאמֶר כֹּה תֹאמַר לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל
אֶהְיֶה שְׁלֹחַנִי אֲלֵיכֶם:

В этой фразе на древнееврейском обращает на себя внимание конструкция

אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה *ehyeh asher ehyeh*,
‘Я есть Тот, Кто Я есть’.

В синодальном переводе русской Библии строфа звучит следующим образом: «Бог сказал Моисею: Я есть Сущий. И сказал: так скажи сынам Израилевым: Сущий послал меня к вам». Однако дословным будет перевод: «*Я есть* послал меня к вам».

Далее, в Исх. 3:15 Бог заветствует Моисею сохранить Его имя навеки:

וַיֹּאמֶר עֹד אֱלֹהִים אֶל־מֹשֶׁה כֹּה תֹאמַר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל יְהוָה אֱלֹהֵינוּ
אֱבָרְכֶם אֱלֹהֵי אֲבֹתֵינוּ יִצְחָק וְיַעֲקֹב וְיִשְׂרָאֵל וְיִשְׂרָאֵל אֱלֹהֵינוּ
לְעֹלָם וָעֶד וְיִשְׂרָאֵל אֱלֹהֵינוּ לְעֹלָם וָעֶד:

«И сказал еще Бог Моисею: так скажи сынам Израилевым: Господь, Бог отцов ваших, Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова, послал меня к вам. Вот имя Мое навеки, и памятование обо Мне из рода в род».

Здесь впервые появляется тетраграмматон *Яхве* (Иегова) יהוה, который является правильной имперфектной формой глагола *быть* биньяна па’аль третьего лица мужского рода единственного числа. Ряд современных исследователей предлагает трактовать тетраграмматон как форму глагола биньяна хиф’иль, и тогда смысл имени Бога изменится на ‘Тот, Кто вызывает к жизни’. Однако такая трактовка не считается нормой ни у одного из великих комментаторов Торы и Танаха. Ни у Маймонида, ни у Раши, ни у Адрета, ни у Бертиноро мы не встретим возможности трактовать синайское имя Бога как ‘Тот, Кто вызывает к жизни’.

По сути, имя *Иегова*, которое Бог указал Моисею, не раскрывает характеристик Бога, оно просто постулирует вечную самотождественную природу Бога, но с субстанциональной окраской: ‘Бог-Отец есть Бог-Отец’, а не как-либо еще, не Бог-Мать, и не Бог-пара Богов. В русском языке смысл тетраграммы лучше всего изобразить как

‘Я ≡ Я’.

Точной калькой с древнееврейского это будет

‘(Он) есть от начала и будет до конца ≡
≡ (Он) есть от начала и будет до конца’.

В процитированной нами строфе Исх. 3:15 Моисей использует два имени (наименования) Бога. Когда он говорит «сказал Бог Моисею», пророк использует слово אֱלֹהִים *Elohim* (‘Бог’). Далее он повторяет его несколько раз после тетраграмматона: אֱלֹהֵי אֲבֹתֵינוּ (‘Бог отцов’), אֱלֹהֵי אֲבֹתֵינוּ (‘Бог Авраама’), אֱלֹהֵי יִצְחָק (‘Бог Исаака’), וְאֱלֹהֵי יַעֲקֹב (‘и Бог Иакова’). Так или иначе, в этой фразе в глаголе употребляется мужской грамматический род: שְׁלֹחַנִי (‘послал меня’) (Исх. 3:15).

Более того, во всей Библии и за пределами этой исходной фразы все глаголы всегда используются с подлежащим *Иегова* только в мужском роде: например, נִרְאָה *raah* (‘явился мне’, ‘явился тебе’) (Исх. 3:16, Исх. 4:1,5), נִקְרָה *qarah* (‘призвал нас’) (Исх. 3:18), וַיֹּאמֶר *eyamar* (‘и сказал ему’) (Исх. 4:6) и т.д.

Само имя יהוה *Иегова* – грамматическое производное от глагола הָיָה *haya* (‘быть, являться, становиться’); как мы видим, исходно тетраграмматон был глагольной формой, но в контексте библейского повествования стал существительным. Это имя, точнее Свое самонаименование, было передано Моисею Богом в форме самотождественной логико-языковой конструкции אֱלֹהֵי אֲבֹתֵינוּ. Однако в этой конструкции используется мужской грамматический род, не женский род и не множественное число женского рода. Некоторые авторы, например В. Молленкотт и Дж. О’Дэй, предлагают переписать саму эту фразу в английских и прочих версиях Библии, чтобы устранить из нее мужской род [30–31], но это можно расценивать как некоторый волюнтаризм, поскольку сам

Моисей подчеркивает в Торе, что это была прямая речь Бога, а не передача слов Бога несовершенными словами Моисея.

Та же логика относится к другим именам Бога, используемым в Ветхом Завете (Танахе и неканонических книгах). Обычное слово со значением ‘бог’, равно как и ‘Бог’, в древнееврейском языке и всех арамейских языках – это **אל El**, существительное мужского рода. В случае истинного Бога, а не одного из множества языческих божеств, в Библии чаще всего используется слово **אלהים Elohim** (‘Бог’, множественное число от ‘Бог’). *Elohim* – существительное множественного числа мужского рода – всегда, начиная с книги Бытия, используется с глаголами, спрягающимися по правилам единственного числа. Ряд богословов считает, что это – лингвистическое свидетельство ветхозаветного понятия о Троице, т.е. триединства Бога (см., напр.: [32]). *Elohim* – дословно ‘Боги’, однако на самом деле – это ‘Бог’. Также в ветхозаветных текстах можно встретить такие названия (имена) Бога, как **אדוני Adonai**, **שבאז Sabaoth**, **יה Yahu** и прочие, все представляющие собой существительные мужского грамматического рода единственного или множественного числа [33. Р. 9–13]. Натан Юбанк, пытаясь проанализировать возможность феминистских интерпретаций имен Бога с позиций иудаизма, полагает, что мы можем мыслить Бога не всегда как Отца, а иногда также как Мать, поскольку в раввинистической литературе и каббале широко используется относящееся к Богу слово женского рода **שכינה Shekhinah** (‘пребывание’, ‘присутствие’) [34. Р. 422]. Да, действительно, *Шехина* – существительное женского рода, но все же я полагаю, что этого лингвистического обстоятельства недостаточно для того, чтобы рассуждать о Боге не как об Отце, а как о некоей Матери на небесах: в священных текстах библейского канона это слово ни разу не используется как синоним Бога, а поздние ренессансные раввинистические источники вместе с каббалой не могут служить аутентичными текстами для понимания правильного наименования Бога.

Иудейские богословы талмудистской традиции, не искаженной оккультным каббализмом, такие как, например, Маймонид, Адрет или Раши, все подчеркивали важность книги пророка Даниила для нашего понимания хотя бы некоторых свойств Бога. В книге пророка Даниила в одном месте есть одновременное упоминание Бога-Отца и Бога-Сына (арамейский язык):

הָיָה בְּהִיטָהּ לִי לֵילָא וְאַרְלָא עִנִּי שְׁמִיא בְּבֵר אֲנִי אֱתָה הָגָה וְעַד עֲתִיק יוֹמִיא מְטָה וְקִרְמוֹהִי הִקְרָבוֹהִי

«Видел я в ночных видениях, вот, с облаками небесными шел как бы Сын человеческий, дошел до Ветхого днями и подведен был к Нему» (Дан. 7:13).

Здесь во всех частях строфы мы видим использование мужского грамматического рода: **בְּבֵר אֲנִי Bar-enash** (‘Сын Человеческий’), где оба существительных, составляющие антропоним, – мужского рода; **הָגָה athah** (‘шел’) – глагол прошедшего времени мужского рода биньяна пе’аль; **יוֹמִיא מְטָה**

havah ad Attiyq-yom metah (‘был [так], пока до Ветхого днями не дошел’) – глаголы и причастие стоят в мужском роде; **הִקְרָבוֹהִי הִקְרָבוֹהִי qodam qereib** (‘приведен был перед [Него]’, но можно перевести и ‘принесен был в жертву перед [Ним]’) – опять-таки, глагол *qereib* в биньяне хаф’эль (пассивной форме) использован в мужском роде.

Какие бы имена Бога ни использовались в Библии, все-таки они остаются именами Отца, но не Матери; любые глагольные формы и прилагательные, употребляемые с ними, всегда стоят в мужском роде [33. Р. 12]. Формы глаголов, чаще всего используемые вместе с тетраграмматомом – па’аль перфект, причастие па’аль, ниф’аль перфект. В текстах Ветхого Завета вместе с именем *Иегова* иногда используются и другие древнееврейские глагольные формы (в других биньянах), хотя и намного реже. Правда, такие исследователи, как Хардести, Харрелсон, Джекобс и Шольц, полагают, что это – не более чем грамматическое обстоятельство, и такое согласование в рамках грамматического гендера не отражает натурального гендера референта [35–38].

Хочу отметить, что Бог вообще находится вне сферы гендера; в Ветхом Завете неоднократно подчеркивается, что Бога нельзя мыслить в человеческих категориях, предусматривающих половую дихотомию [39. Р. 244–246]. Моя аргументация в большей степени касается тех феминистских допущений, согласно которым Бог представляет собой не Троицу, а некоторую Божественную «двоицу», чету, комбинацию мужского и женского, как полагают, например, Шерп и Битенхард [40. Р. 72–75].

Теперь обратимся к более строгой аргументации с помощью местоимений. Допуская, что, возможно, в грамматическом согласовании прилагательных и имен Бога по правилам мужского рода в древнееврейском языке не отражается натурального гендера, все же хочу подчеркнуть, что ни в одном месте Священного Писания по отношению к Богу не используется местоимение ‘Она’, только ‘Он’. Если в общем случае мужской грамматический род существительных может не отражать естественного рода референта (натурального гендера), то грамматический род местоимений не может не отражать рода референта в реальности (хотя бы и условного рода, как в случае рассуждения о Боге).

Прежде чем дать развернутую аргументацию этого положения, я все же хочу подчеркнуть еще раз, чтобы меня читатели не поняли превратно: я далек от мысли, что Бог изображается существом мужского пола в библейских текстах, поскольку Он *представляет* Собой существо мужского пола (некоего реального старца). Если мы считаем, что Бог сотворил человека по Своему образу и подобию (Быт. 1:26–27), нельзя думать, что Бог телесен, и у Бога такое же тело, как у мужчины!

Но, как я отметил чуть выше, на Синайской горе Бог захотел раскрыть часть Своей природы Моисею, и он назвал Себя именем вечного и постоянного самостояния, но Тожества в мужском грамматическом роде (тетраграмматон ‘Иегова’). Таким образом, думаю, Бог хотел сообщить людям, что Он есть Бог-

Отец, и Его нельзя считать ни некой метафорической Матерью, как полагает ряд авторов [41–43], ни какой-то Божественной четой, как это делал В.В. Розанов [44], ни Софией, Премудростью Божьей женского пола, как считал В.С. Соловьев [45]. Например, Василий Розанов во вполне феминистском ключе отмечал: «Я все сбиваюсь говорить по-старому ‘Бог’, когда давно надо говорить ‘Боги’, ибо их два... Пора оставлять эту навязанную нам богословским недомыслием ошибку» [44. С. 138]. В книгах Ветхого Завета по отношению к Богу используется либо местоимение третьего лица единственного числа мужского рода הוּ hu (‘Он’), как, например, в строфе Втор. 4:35:

אַתָּה הָרֹאֶת לְדַעַת כִּי יְהוָה הוּא הָאֱלֹהִים אֵין עוֹד מִלְבָּדוֹ:

«тебе дано видеть это, чтобы ты знал, что только Господь есть Бог, и нет другого, кроме Него», либо местоимение второго лица единственного числа мужского рода אַתָּה attah (‘Ты’), как, к примеру, в стихе из книги пророка Исайи Ис. 63:16, где два раза используется это местоимение:

כִּי־אַתָּה אֲבִינוּ כִּי אֲבֹרְהֶם לֹא יִדְעֵנוּ וַיִּשְׁרָאֵל לֹא יִכְיָרְנוּ אַתָּה יְהוָה אֲבִינוּ גִּאֲלֵנוּ מִעוֹלָם שְׂמֹד:

«только Ты – Отец наш; ибо Авраам не узнает нас, и Израиль не признает нас своими; Ты, Господи, Отец наш, от века имя Твое: “Искупитель наш”». В русском языке нет полного эквивалента, ибо в русском ‘Ты’ может быть любого рода. В древнееврейском же было ‘ты’ мужского рода и ‘ты’ женского рода.

Весьма показательны такие фразы из пророческих текстов, в которых используется языковая конструкция

‘Я (м. р.) есть Он’

или

‘Ты (м. р.) есть Он’.

Например, у пророка Иеремии в Иер. 14:22 читаем:

הֲיֵשׁ בְּהִבְלֵי הַגּוֹיִם מְגִשְׁמִים וְאִם־הַשָּׁמַיִם יִתְּנוּ רֶבְבִּים הֲלֹא אַתָּה הוּא יְהוָה אֱלֹהֵינוּ וְנִכְנֹה־לָךְ כִּי־אַתָּה עֲשִׂיתָ אֶת־כָּל־אֲלֹהִים:

«Есть ли между суетными богами языческими производящие дождь? или может ли небо само собою подавать ливень? не Ты ли это, Господи, Боже наш? На Тебя надеемся мы; ибо Ты творишь все это». Кстати, Иеремия вообще выбросил в оригинале слово ‘боги’, вероятно, чтобы подчеркнуть их ложность и ничтожность. Т.е. фраза дословно будет звучать так: «Есть ли между суетными языческими производящие дождь?», хотя с точки зрения древнееврейской грамматики так делать нельзя. Здесь используется конструкция ‘Ты (м. р.) есть Он’, точнее,

lo attah hu Yehovah Elohim הֲלֹא אַתָּה הוּא יְהוָה אֱלֹהֵינוּ
(‘Не есть ли Ты (м. р.) – Он, Господи Боже’),

и буквально на русском языке фраза вопроса прозвучит так: «Разве Ты – это не Он?»

Вторым моментом, который попадает в поле пристального внимания феминистских авторов, является спор о новозаветных текстах Библии: являются ли они дословной передачей бесед Спасителя (так называемых *ipsissima verba*) либо доносят до нас лишь общие смыслы, будучи записанной версией того, что апостолы смогли вспомнить через много лет после бесед со своим Учителем (так называемых *ipsissima vox*) [46. Р. 194–195].

С точки зрения некоторых сторонников феминистского лингвистического подхода к прочтению Библии, тексты канонических Евангелий – это как раз второе [47–48]. Как полагают некоторые иные исследователи, апостолы, будучи мужчинами, исказили смысл слов Иисуса, внося собственные шовинистские и патриархальные смыслы в Его проповедь, устранили женщин из сферы исходной христианской общины, в то время как Сам Христос говорил гендерно-нейтральным языком и хотел активного вовлечения женщин в жизнь церкви [49–51]. Согласно таким авторам, максимально приближенным к желанию Христа является организация современной протестантской церкви (в собирательном смысле), где женщины и нетрадиционно ориентированные личности могут не только служить в алтаре, но и руководить церковью [25. Р. 34].

Согласно Р.А. Гуличу, евангельский рассказ – это создание образа Бога во плоти, имеющее дидактическое и морализаторское значение, но не соответствующее, однако, жизни и проповеди исторического Иисуса [52. Р. 25]. Сходной точки зрения придерживаются Бок, Бломберг и Хагнер. Даррелл Бок считает, что в Евангелиях заложена лишь суть, коррелят, сухая выжимка из того, что говорил и делал Иисус [53. Р. 85–88]. По Боку, в Новом Завете лишь спорадически встречаются упоминания женщин – учениц Христа, да и то в нечетких терминах и без приведения их подробного списка; из этого исследователь заключает, что авторы Евангелий сознательно удалили женщин из контекста, и придали учению Мессии совсем другой, ориентированный на мужчин смысл [53. Р. 92]. В другой своей работе он пытается найти подтверждение своей точке зрения в самих Евангелиях, поскольку апостолы, написавшие их, часто делали оговорку, что записанное – это лишь малая часть слов Спасителя, а если бы записать все, то и весь мир не смог бы вместить этих книг (см., напр.: Ин. 21:25) [54. Р. 661–663].

Крейг Бломберг утверждает, что евангельская история – вовсе не история в прямом смысле этого слова, поскольку любая историческая хроника подразумевает диахронический подход к сменяемости событий, в то время как в Евангелиях используются одномоментные, мгновенные, синхронические описания событий [55. Р. 200–202]. По Бломбергу, Евангелие по структуре можно сравнивать с древними эпосами и мифами, но никак нельзя полагать, что евангельский рассказ – это надежный исторический источник [56. Р. 8–10]. Следовательно, мы ничего не знаем о реальном отношении Бога-Слова к женщинам; а апостолы в прочих текстах Нового Завета постарались удалить

гендерное равноправие из христианского учения [56. Р. 12]. Наконец, Дональд Хагнер говорит о «зарисовочном» характере Евангелий, в которых мы не можем найти четкости и ясности описаний, и именно с этим он связывает неясность гендерной составляющей послания Иисуса Христа [57. Р. 25; 58. Part 2. Ch. 6].

Процитированные работы вовсе не исчерпывают полноты феминистской критики в отношении гендерной достоверности текста Евангелия, однако они очерчивают некоторую базисную систему координат. Существует и намного более радикальная феминистская интерпретация событий, связанных со Христом, и, соответственно, более радикальная критика языка Евангелия и вообще Нового Завета в целом. Например, Ф. Халлиган считает, что среди апостолов Христа были и женщины, но апостолы-мужчины нарочно исключили их из контекста, чтобы захватить власть в будущей церкви и отстранить женщин от священнослужения в алтаре [59. Р. 386]. С.Т. Кимбру полагает, что Христос жил жизнью обычного земного и грешного человека и вовсе не чурался женщин, а Мария Магдалина была его «гражданской женой» [60. Р. 198]. Мои студенты из МГУ, например, после ознакомления с «трусами» Дэна Брауна в этом вообще не сомневаются. Мэри-Пола Уолш пытается «оправдать» Иисуса Христа, доказывая, что Он дал людям вполне политкорректную проповедь, включавшую всю разнообразную гамму гендерных идентичностей, но мужчины-апостолы создали атмосферу гендерной и социальной нетерпимости за счет использования определенных фраз и выражений, которые они приписали Христу, но которые Тот никогда не употреблял [61. Р. 47].

Все вышеуказанные работы, по-видимому, не принимают в расчет двух моментов: богодухновенности Писаний и сомнительной мотивации, которую некоторые феминистские исследователи приписывают апостолам.

Во многих местах Евангелий мы видим, что апостолы описывают в подробностях общение Иисуса с женщинами; описывают они также и то, что многие женщины служили Христу своим имением (Лк. 8:2–3) и вместе с мужчинами ходили за Учителем в Его странствиях по Галилее и Иудее. Феминистская гипотеза о том, что апостолы в Евангелии искусственно выбросили все исторические события, связанные с общением Христа с женщинами, звучит несколько странно в контексте многочисленных евангельских упоминаний женщин и того, что Учитель не чуждался разговоров с ними, не презирал женщин, не сторонился их, а воспринимал их как достойных слушателей Своего слова. Да, Христос не послал женщин-учениц на проповедь, исцеление и изгнание бесов из людей «по двое», как он послал апостолов (Лк. 9:1–6, 10:1). Однако это может свидетельствовать вовсе не о дискриминации женщин, а о предусмотрительности Сына Божьего. Вряд ли бы кто-то в еврейском патриархальном обществе стал вообще слушать одинокую женщину, даже двух женщин, что-то проповедующих и переходящих из города в город без сопровождения мужчин. В лучшем случае их бы проигнорировали, а в худшем – могли посчитать блудницами и побить кам-

нями. Христос, посылая апостолов далеко, не отпускал в дальние походы учениц.

Говоря о доказательствах присутствия в тексте Евангелия случаев дружелюбного и терпимого общения Мессии с женщинами, упомянем несколько наиболее известных евангельских описаний:

1) дружбу Спасителя с Марией и Марфой, сестрами Лазаря, которого Христос воскресил из мертвых перед Своим Входом в Иерусалим (Лк. 10:38–42); Мария сидела и слушала проповедь Спасителя, в то время как Марфа готовила угощение, и апостол Лука дает понять, что Христос не только не оттолкнул ее, но и попенял Марфе, что она не избрала столь благой части, как ее сестра;

2) изгнание из Марии Магдалины нечистых духов (Лк. 8:2) и, вероятно, именно ее прощение, когда Христос сказал толпе иудеев: «Кто из вас без греха, первый брось на нее камень» (Ин. 8:3–11). Хотя в Евангелии от Иоанна не сказано напрямую, что эта блудница, приведенная к Иисусу иудеями, была именно Мария Магдалина, существует давняя, преимущественно, католическая традиция подобного отождествления, восходящая к Священному Преданию – хотя прямых свидетельств того, что это была Мария Магдалина, нет;

3) приход Марии, сестры Лазаря, и помазание ног Иисуса драгоценным миром на страстной неделе (Ин. 12:1–8);

4) «спонтанное» исцеление женщины, страдавшей кровотечением, когда Иисус направлялся в дом начальника синагоги Иаира (Мф. 9:20–22);

5) Иисус не возмущался открыто разговаривать с самарянкой (Ин. 4:7–26) и сиропфинекиянкой (Мф. 15:22–28), в то время как даже апостолы в душе осудили его за это – сами они никогда бы не снизошли до такого общения; более того, Иисус послал самарянку проповедовать Его слово в город Сихарь, из которого она была родом (Ин. 4:27–42).

Некоторые авторы считают, что сами по себе Евангелия не могут аутентично передать мысли и слова Христа в силу того, что они – не «лингвистические фотографии» событий, связанных с реальной земной жизнью Иисуса, а «лингвистические зарисовки», возможно, прекрасные с поэтической стороны, но все же зарисовки [62. Р. 90; 63. Р. 27, 31]. Ряд из этих авторов идут дальше, например Сюзанна Шольц, которая утверждает, что это-то и есть свидетельство маскулинного шовинистского «заговора» апостолов, которые были настолько коварны, что решили записать послание Иисуса с помощью таких языковых техник, чтобы внести угодные им маскулинные патриархальные смыслы в текст и выбросить все неудобные им отсылки к женщинам и их привилегированному положению, а также к сексуальным меньшинствам, о которых якобы в позитивных интонациях говорил Христос в своей проповеди [38]. Разберем данную гипотезу подробнее.

Обычно феминистские авторы указывают на важное лингвистическое обстоятельство, которое могло бы служить свидетельством в пользу неаутентичности записи апостолами слов Христа и возможном маскулинном искажении Его проповеди, сознательном или

бессознательном, сделанном на уровне спланированного заговора или языковой репрезентации культурного кода того времени.

Поскольку все канонические Евангелия написаны апостолами на греческом языке, а Христос, как известно, общался с людьми на арамейском [64], то запись Евангелия сразу в переводе могла автоматически создать искажение смысла речи Спасителя.

Все четыре канонических Евангелия написаны на греческом – это факт. Но являются ли они переводом слов Сына Божьего – это предмет дискуссии. Мы привыкли считать, что Иисус общался с окружающими на арамейском и только на арамейском, поскольку это был наиболее распространенный язык повседневного общения в Иудее в I в. На самом деле, совершенно неизвестно, было ли это так на самом деле, т.е. общался ли Христос с людьми преимущественно на арамейском. Из лингвистических контекстов евангельских повествований, а также историко-археологических находок, касающихся Палестины того времени, мы можем предположить, что Христос мог использовать греческий намного чаще, чем мы все привыкли думать. Какие аргументы можно привести в поддержку данной точки зрения?

1) греческий язык был тогда *lingua franca* наиболее образованных частей иудейского общества: врачей, философов, книжников, риториков;

2) греческий успешно сосуществовал с ивритом и арамейским языком уже на протяжении более трех веков к началу проповеди Спасителя; даже далекие от науки люди могли в целом понимать греческий и сносно на нем общаться;

3) многие якобы исходно еврейские термины на самом деле являются калькой греческих слов; например, слово *синедрион* – греческое;

4) многие еврейские имена во время проповеди Спасителя были на самом деле греческими, например, Александр, Андрей, Филипп;

5) Иисус, давая новое имя Симону, назвал его одновременно Петром и Кифой (и то, и то означает ‘камень’), т.е. использовал и греческий, и арамейский эквиваленты в разговоре;

6) во время Своей земной проповеди Христу часто приходилось общаться не только с евреями, но и с язычниками из других стран, например, с римскими центурионами и военачальниками; на арамейском такое общение было бы крайне затруднено, если не сказать – невозможно, поскольку римляне в массе своей, презирая иудеев, не учили арамейский, но знали греческий;

7) внимательный лингвистический анализ намекает на то, что разговор Христа с Пилатом и Пилата с иудейской толпой, скорее всего, шел на греческом; латинский в те годы отторгался еврейским обществом примерно так же, как отторгался немецкий в России во время Великой Отечественной войны;

8) в тексте Евангелий некоторые еврейские / арамейские слова даны в виде греческой транслитерации; например, *Равви*, *Раввун* много раз (в Евангелиях используется 15 раз) используются апостолами в тексте вместо греческого слова *Дидаскалос*, учитель (в Евангелиях используется 35 раз). Далее, на кресте,

как написано, Христос восклицает «*Элоу, элоу*» (Боже Мой, Боже Мой):

καὶ τῇ ᾧρα τῇ ἐννάτῃ ἐβόησεν ὁ Ἰησοῦς φωνῇ μεγάλῃ λέγων Ἐλωι ἐλωι λαμμᾶ σαβαχθανι ὃ ἐστὶν μεθερμηνεύμενον Ὁ θεός μου ὁ θεός μου εἰς τί με ἐγκατέλιπες

«В девятом часу возопил Иисус громким голосом: *Элоу! Элоу! ламма савахфани?* – что значит: “Боже Мой! Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?”» (Мк. 15:34).

Он говорит умершей дочери Иаира «*Талифа куми*» (девица, поднимись). Если в тексте Евангелий ярко выделяются случаи использования Сыном Божиим арамейских / еврейских слов, это свидетельствует о том, что эти случаи были необычными, а значит, Христос мог очень многое в своем общении с людьми говорить по-гречески;

9) апостолы часто используют, цитируя речь Христа, множество греческих синонимов; но если бы Христос произносил те слова по-арамейски, то непонятно, почему бы апостолам употреблять разные греческие эквиваленты для одного арамейского слова.

Все описанное заставляет задуматься о том, насколько «переведенными» на греческий язык можно считать тексты Евангелий. Безусловно, Христос много говорил на арамейском; скорее всего, Он использовал этот язык в Нагорной проповеди и во время иных Своих массовых проповедей при огромном стечении народа, поскольку простой люд с огрубевшими сердцами лучше всего и быстрее всего мог понять Слово, сказанное на том языке, который был их родным языком с детства. Христос, конечно, говорил с людьми и на иврите, особенно во время богословских споров с фарисеями и книжниками, которые любили постоянно цитировать на древнееврейском отрывки из Талмуда и Торы; возражая им, Христу явно приходилось прибегать к подобному цитированию и изъяснению текстов на иврите. Интересно, что в моменты наивысшего волнения или страданий Христос также однозначно говорит на еврейском языке; Магдалина, пораженная воскресением Учителя, сходным образом говорит по-еврейски «*Раввун!*»

Тем не менее утверждение в рамках феминистского дискурса, что Сын Божий мало или вовсе не использовал греческий язык в Своей проповеди и разговорах с людьми, а тексты Евангелий в силу этого являются переводом Его слов, скорее всего, нуждается в пересмотре.

Заключение

В статье мы сфокусировали свой анализ на двух моментах: феминистском переосмыслении имен Бог-Отец и характере проповеди Бога-Сына.

Мне представляется, что феминизм, каким бы заманчивым ни казался в повседневной жизни или политическом дискурсе, не имеет действительно серьезных оснований переосмыслять Писание с лингвистической точки зрения, ведь в священных текстах не содержится смыслов дискриминации женщин. Если Бог понимается как Бог-Отец, Сын и Святой Дух, а не как Бог-Мать и Дочь, это еще не отнимает женщинам никаких политических и социальных прав. Феминист-

ский дискурс, являясь, безусловно, полезным и нужным инструментом социальной борьбы за современное равенство и равноправие женщин, в рамках лингвистико-богословского анализа оказывается не столь плодотворным для чтения Библии, ни для целей богослужения или философско-богословской аргументации, ни для христианской проповеди в наши дни.

Мы признаем, что Бог раскрыл человеку через библейские тексты некоторые Свои свойства. Он хотел, чтобы человек понимал Его именно как Отца, но не как Мать и не как некоторую Божественную чету мужского и женского, что так характерно, например, для брахманизма и индуизма. Мы не можем волюнтаристски заменять мужской грамматический род в древнееврейских текстах, касающихся имен Бога и указаний на Бога, и подставлять вместо него женский род или множественное число, как это достаточно часто и не всегда достаточно оправданно делается в наше время в английских и немецких версиях Библии.

С другой стороны, мне кажется очень сомнительным, что существовал некий всеобщий «сговор» мужчин-апостолов с целью дискриминации женщин и вытеснения их за пределы сферы проповеди Спасителя. Если бы это было так, в каких-нибудь исторических источниках обязательно бы проявились попытки женщин вернуть себе свое законное место, которое им дал Бог и отобрали мужчины. Где-то бы обязательно мы смогли найти хотя бы косвенные упоминания о гораздо большей роли женщин в распространении проповеди Христа, чем указывают Евангелия, например, во многочисленных апокрифических евангелиях, в трудах римских историков или Иосифа Флавия, в философских сочинениях иудейского мыслителя первой половины I в. Филона Александрийского, в работах самых ранних христианских апологетов, живших в Иерусали-

ме, Александрии, Антиохии, Эфесе, Коринфе и Риме. Однако ничего подобного мы не встречаем ни у одного из историков, христианских апологетов или первых богословов древности. Считая, что апостолы устроили маскулинный заговор с целью шовинистского искажения послания Христа и насильно удалили женщин из формирующейся церковной иерархии, мы должны также согласиться с тем, что в этом глобальном «заговоре» приняли участие также и люди, которые были совершенно не знакомы с апостолами лично, например, историки Тацит, Сенека, Аппиан, Светоний и Плутарх, в описаниях которых важное место отводится Иудее и иудейскому обществу. В конце концов, если бы среди апостолов были женщины, которых от потомков якобы скрыли апостолы-мужчины с помощью языка Евангелий, то эти женщины, безусловно, также бы написали свои собственные евангелия, свои версии жизни, проповеди, смерти и воскресения Учителя. Но среди апокрифических Евангелий нет ни одного, написанного женщиной.

Если, в целом, мы вряд ли можем согласиться с феминистскими версиями трактовок имен Бога и проповеди Иисуса Христа, то мы, по крайней мере, можем положительно оценить феминистскую методологию как весьма эффективную и полезную. Полагаю, что феминистская задумка по-новому прочитать Библию, помимо того, что она является остроумным эвристическим вызовом существующей философской и богословской традиции, оказывается весьма важной и полезной для кристаллизации и концептуализации того понимания природы и свойств Бога-Отца и Бога-Сына, а также характера проповеди Христа, которое нам доступно из лингвистического исследования священных текстов христианского Евангелия и иудейского Танаха.

ЛИТЕРАТУРА

1. Barlas A. The Qur'an and Hermeneutics: Reading the Qur'an's Opposition to Patriarchy // *Journal of Qur'anic Studies*. 2001. Vol. 3, № 2. P. 15–38.
2. Hammer J. *American Muslim Women, Religious Authority, and Activism*. Austin, TX : University of Texas Press, 2012. 295 p.
3. Roded R. Jewish and Islamic Religious Feminist Exegesis of the Sacred Books: Adam, Woman and Gender // *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies and Gender Issues*. 2015. № 29. P. 56–80.
4. *An Inclusive Language Lectionary*. Philadelphia, PA : Westminster Press, 1985. 264 p.
5. *Bibel in gerechter Sprache*. Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus, 2006. 1856 s.
6. Gold V.R. et al. *An Inclusive Language Lectionary: in 3 vols*. Philadelphia, PA : Westminster Press, 1983.
7. Martin C.J. Womanist Interpretations of the New Testament: The Quest for Holistic and Inclusive Translation and Interpretation // *Journal of Feminist Studies in Religion*. 1990. Vol. 6, № 2. P. 41–61.
8. Spencer A.B. Power Play: Gender Confusion and the NIV // *Christian Century*. 1997. Vol. 114, № 20. P. 618–619.
9. Ellis E.E. Dynamic Equivalence Theory, Feminist Ideology, and Three Recent Bible Translations // *Expository Times*. 2003. Vol. 115, № 1. P. 7–12.
10. De Troyer K. The Names of God: Their Pronunciation and Their Translation: A Digital Tour of Some of the Main Witnesses // *lectio difficilior: European Electronic Journal for Feminist Exegesis*. 2005. № 2. URL: http://www.lectio.unibe.ch/05_2/troyer_names_of_god.htm (date of treatment: 19.12.2018).
11. Hess R.S. Adam, Father, He: Gender Issues in Hebrew Translation // *The Bible Translator*. 2005. Vol. 56, № 3. P. 144–153.
12. Kittel G., Friedrich G. *Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids, MI : W.B. Eerdmans, 2003. 1392 p.
13. Korsak M.P. At the Start... Genesis Made New. New York : Doubleday, 1993. 237 p.
14. Korsak M.P. Glad News from Mark: A Translation of the Greek Text // *In Other Words: The Journal for Literary Translators*. 2010. Vol. 35. P. 45–56.
15. Korsak M.P. Translating the Bible: Bible Translations and Gender Issues // *Bible Translation on the Threshold of the Twenty-First Century. Authority, Reception, Culture and Religion* / ed. by A. Brenner, J. van Henten. London : Sheffield Academic Press, 2002. P. 132–146.
16. Kettemann B., Marko G. But what does the Bible really say? A Critical Analysis of Fundamentalist Discourse // *AAA: Arbeiten aus Anglistik und Amerikanistik*. 2005. Vol. 30, № 1/2. P. 201–225.
17. Tate W.R. *Interpreting the Bible: A Handbook of Terms and Methods*. Peabody, MA : Hendrickson, 2006. 496 p.
18. Pearson R.D. Parental Love as Metaphor for Divine-Human Love // *Journal of the Evangelical Theological Society*. 2003. Vol. 46, № 2. P. 205–216.
19. Metzger B. *The Bible in Translation: Ancient and English Versions*. Grand Rapids, MI : Baker Academic, 2001. 200 p.
20. Brenner A., Fontaine C. *A Feminist Companion to Reading the Bible: Approaches, Methods and Strategies*. London, Chicago: Fitzroy Dearborn, 2001. 654 p.
21. Gruber M.I. The Motherhood of God in Second Isaiah // *Revue Biblique*. 1983. Vol. 90. P. 351–359.

22. Meyers C. L. Was Ancient Israel a Patriarchal Society? // *Journal of Biblical Literature*. 2014. Vol. 133, № 1. P. 8–27. DOI: 10.15699/jbibl.133.1.8.
23. Haugerud J. *The Word for Us: Gospels of John and Mark, Epistles to the Romans and the Galatians*. Seattle, WA : Coalition on Women and Religion. 1977. 464 p.
24. Pattemore S. Framing Nida: The Relevance of Translation Theory in the United Bible Societies // Ph. A. Noss. *A History of Bible Translation*. Rome: Edizioni de storia e letteratura, 2007. P. 218–263.
25. Johnson E. She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse. New York : Crossroad, 1999.
26. Walker M. The Challenge of Feminism to the Christian Concept of God // *Journal of Theology for Southern Africa*. 1989. Vol. 66. P. 4–20.
27. Stanton E.C. *The Woman's Bible: A Classic Feminist Perspective*. Mineola, NY : Dover, 2003. 384 p.
28. Neff D. Lost in the Translation: Can the New Inclusive Bible's Human One, Child of Father-Mother God, Save Us? // *Christianity Today*. 1995. Vol. 39, № 2. P. 19.
29. Russell L.M. *The Liberating Word: A Guide to Nonsexist Interpretation of the Bible*. Philadelphia, PA : Westminster Press, 1976. 121 p.
30. Mollenkott V. *The Divine Feminine: The Biblical Imagery of God as Female*. New York : Crossroad Publication, 1994. 120 p.
31. O'Day G.R. Probing an Inclusive Scripture // *Christian Century*. 1996. № 2. P. 692–694.
32. Freedman D.N. YHWH // *Theological Dictionary of the Old Testament* / ed. by G. Botterweck, H. Ringgren. Grand Rapids, MI : Wm. B. Eerdmans, 1986. Vol. 4. P. 500–521.
33. *Biblical Revelation and Inclusive Language. A Report of the Commission on Theology and Church Relations of the Lutheran Church – Missouri Synod*. Kansas City, MO : Episcopal Church Synod Press, 1998. 39 p. URL: <https://www.lcms.org/Document.fdoc?src=lcm&id=314> (date of treatment: 25.12.2018).
34. Eubank N. Review of *The Contemporary Torah: A Gender-Sensitive Adaptation of the JPS Translation* by David E.S. Stein (ed.) // *Bible and Critical Theory*. 2007. Vol. 3, № 3. P. 421–424.
35. Hardesty N.A. 'Whosoever Surely Meaneth Me': Inclusive Language and the Gospel // *Christian Scholar's Review*. 1988. Vol. 17, № 3. P. 231–240.
36. Harrelson W. Inclusive Language in the New Revised Standard Version // *The Making of the New Revised Standard Version of the Bible* / ed. by B.M. Metzger, R.C. Dentan, W. Harrelson. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1991.
37. Jacobs M.M. Feminist scholarship, biblical scholarship and the Bible // *Neotestamentica*. 2001. Vol. 35, № 1/2. P. 81–94.
38. Scholz S. The Bible as "Men's World"? Feminism and the translation of the Hebrew Bible / Old Testament // *Lectio Difficilior*. 2010. № 1. P. 1–43.
39. Poynthress V.S. Gender in Bible Translation: Exploring a Connection with Male Representatives // *Westminster Theological Journal*. 1998. Vol. 60. P. 225–253.
40. Schroer S., Bietenhard S. *Feminist Interpretation of the Bible and the Hermeneutics of Liberation*. London : Sheffield Academic Press, 2003. 178 p.
41. Cosgrove Ch.H. The First Attempt to Use Gender-Inclusive Language in English Bible Translation // *Journal of Ecumenical Studies*. 1993. Vol. 30, № 2. P. 263–268.
42. Falk M. *The Song of Songs: A New Translation and Interpretation*. San Francisco : Harper Collins, 1990. 213 p.
43. Flotow L. von. Feminist Translation: Contexts, Practices and Theories // *TTR: Traduction, terminologie, redaction*. 1991. Vol. 4, № 2. P. 69–84.
44. Розанов В.В. Семья как религия // *Русский Эрос, или Философия любви в России*. / под ред. В.П. Шестакова. М. : Прогресс, 1991. С. 120–139.
45. Соловьев В.С. Смысл любви // *Русский Эрос, или Философия любви в России* / под ред. В.П. Шестакова. М. : Прогресс, 1991. С. 19–77.
46. Thomas R.L. The rationality, meaningfulness, and precision of Scripture // *The Master's Seminary Journal*. 2004. Vol. 15, № 2. P. 175–207.
47. Bullard R.A. Review of *The New Testament and Psalms: An Inclusive Version* by Thomas L. Hoyt et al. // *Encounter*. 1998. Vol. 57, № 3. P. 285–287.
48. Flotow L. von. Women, Bibles, Ideologies // *TTR: traduction, terminologie, redaction*. 2000. Vol. 13, № 1. P. 9–20.
49. Dart J. Gender and the Bible: Evangelical Wrangle Over New Translation // *Christian Century*. 2002. Vol. 119, № 14. P. 11–13.
50. Munday J. *Introducing Translation Studies: Theories and Applications*. London : Routledge, 2001. 384 p.
51. Noss Ph. A. *A History of Bible Translation*. Rome : Edizioni de storia e letteratura, 2007. 521 p.
52. Guelich R.A. *The Sermon on the Mount, A Foundation for Understanding*. Waco, TX : Word, 1982. 451 p.
53. Bock D.L. The Words of Jesus in the Gospels: Live, Jive, or Memorex? // *Jesus under Fire* / ed. by M.J. Wilkins, J.P. Moreland. Grand Rapids, MI : Zondervan, 1995. P. 73–99.
54. Bock D.L. Do Gender-Sensitive Translations Distort Scripture? Not Necessarily // *Journal of the Evangelical Theological Society*. 2002. Vol. 45, № 4. P. 651–669.
55. Blomberg C.L. Today's New International Version: The Untold Story of a Good Translation // *The Bible Translator*. 2005. Vol. 56, № 3. P. 187–211.
56. Blomberg C.L. *The Historical Reliability of the Gospels*. Downers Grove, IL : InterVarsity, 1987. 416 p.
57. Hagner D.A. Interpreting the Gospels: The Landscape and the Quest // *Journal of Evangelical Theological Society*. 1981. Vol. 24, № 2. P. 23–37.
58. Hagner D.A. *The New Testament: A Historical and Theological Introduction*. Grand Rapids, MI : Baker Academic Publ., 2012. 896 p.
59. Halligan F. WomanChurch: Toward a New Psychology of Feminine Spirituality // *Pastoral Care*. 1990. Vol. 44, № 4. P. 379–389.
60. Kimbrough S.T. Theological Table-Talk: Bible Translation and the Gender of God // *Theology Today*. 1989. Vol. 46, № 2. P. 195–202.
61. Walsh M.P. *Feminism and Christian Tradition. An Annotated Bibliography and Critical Introduction to the Literature*. Westport, CT : Greenwood, 1999. 472 p.
62. Adams R.M. How Can I Give You Up, O Ephraim? // *Theology Today*. 2006. Vol. 63, № 1. P. 88–93.
63. Falk M. *The Song of Songs: Love Lyrics from the Bible*. Hanover, NH : Brandeis University Press ; University Press of New England, 2004. 113 p.
64. Pontifical Biblical Commission. *The Interpretation of the Bible in the Church*. Boston, MA : Pauline Books and Media. 1993. 19 p.

Статья представлена научной редакцией «Филология» 4 марта 2019 г.

A Feminist Interpretation of Christian Scriptures and the Modern Feminist Christian Sermon

Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta – Tomsk State University Journal, 2019, 443, 72–81.

DOI: 10.17223/15617793/443/9

Konstantin S. Sharov, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation). E-mail: const.sharov@mail.ru

Keywords: gender; gender-inclusive Bible; God's names; linguistic description of God; Masoretic text; Bible; Tanakh; Jesus Christ sermon; feminism.

In the article, the possibility of creating a set of new feminist meanings when reading the texts of the Old and New Testaments and of using the corpus of these new meanings in academic Christian theology and liturgical practice is studied. The research methodology includes techniques of comparative linguistic analysis, hermeneutic analysis, historical and contextual analysis. The object of the research is a number of sacred texts of the Masoretic Tanakh and the New Testament (The 1550 Stephanus Textus Receptus). The research is focused on the gender specificity of names (addresses, designations, self-names, titles) of God the Father and the character of Apostolic Evangelical record of the speech of Jesus Christ. At present, within feminist discourse, we can find an obvious criticism of traditional translations of the Bible which are deemed to be patriarchal, creating and reproducing anti-feminist meanings,

discriminating women and representatives of other oppressed social groups, for example, on national, racial, ethnic, sexual and other grounds. Feminist thinkers made attempts to rethink the language of the written texts of the Bible with the aim of discovering the true divine message to people which is believed to have been shaded by patriarchal language consciously or unconsciously used by male authors of the Scriptures. This article examines the validity of feminist claims in the field of revising traditional theological concepts within the Old and New Testament narratives. First, the names and self-names of God are analysed in the original Masoretic texts of the Old Testament of the Bible. The grammatical features and rules of grammatical coordination of nouns, adjectives, verbal forms, including participial and perfect forms, as well as pronouns related to God in the Hebrew Masoretic text of the Bible are studied. Second, the problem of linguistic conveyance by the authors of the canonical Gospels of Christ's speech in His conversations and sermons is investigated. The author concludes that feminist discourse, however useful it may be to achieve gender egalitarianism in the modern society, cannot justify the truth of linguistic re-interpretation of the basic, key concepts of Christian theology related to the nature and properties of God, as well as the nature of the transmission of the Messiah's speech by His disciples in Gospel narrations. We cannot speak of God as a Mother in heaven or a Divine gender couple. Likewise, we cannot accept the view that there was a group of female apostles who were pushed away by male apostles from the administration of the Church and whose existence was concealed from the descendants by male Christ's disciples with the use of linguistic means. In the author's opinion, the artificial feminisation of the Bible text cannot be regarded as a legitimate linguistic-theological concept, but it is useful for our understanding names of God and the character of Jesus Christ's sermon.

REFERENCES

1. Barlas, A. (2001) The Qur'an and Hermeneutics: Reading the Qur'an's Opposition to Patriarchy. *Journal of Qur'anic Studies*. 3(2). pp. 15–38.
2. Hammer, J. (2012) *American Muslim Women, Religious Authority, and Activism*. Austin, TX: University of Texas Press.
3. Roded, R. (2015) Jewish and Islamic Religious Feminist Exegesis of the Sacred Books: Adam, Woman and Gender. *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies and Gender Issues*. 29. pp. 56–80.
4. Gold, V.R. et al. (1985) *An Inclusive Language Lectionary*. In 3 vols. Vol. 3. Philadelphia, PA: Westminster Press.
5. Bail, U. & Crüsemann, F. (Hrsg.) (2006) *Bibel in gerechter Sprache*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
6. Gold, V.R. et al. (1983) *An Inclusive Language Lectionary*. In 3 vols. Vol. 1. Philadelphia, PA: Westminster Press.
7. Martin, C.J. (1990) Womanist Interpretations of the New Testament: The Quest for Holistic and Inclusive Translation and Interpretation. *Journal of Feminist Studies in Religion*. 6(2). pp. 41–61.
8. Spencer, A.B. (1997) Power Play: Gender Confusion and the NIV. *Christian Century*. 114(20). pp. 618–619.
9. Ellis, E.E. (2003) Dynamic Equivalence Theory, Feminist Ideology, and Three Recent Bible Translations. *Expository Times*. 115(1). pp. 7–12.
10. De Troyer, K. (2005) The Names of God: Their Pronunciation and Their Translation: A Digital Tour of Some of the Main Witnesses. *lectio difficilior: European Electronic Journal for Feminist Exegesis*. 2. [Online] Available from: http://www.lectio.unibe.ch/05_2/troyer_names_of_god.htm. (Accessed: 19.12.2018).
11. Hess, R.S. (2005) Adam, Father, He: Gender Issues in Hebrew Translation. *The Bible Translator*. 56(3). pp. 144–153.
12. Kittel, G. & Friedrich, G. (2003) *Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids, MI: W. B. Eerdmans.
13. Korsak, M.P. (1993) *At the Start . . . Genesis Made New*. New York: Doubleday.
14. Korsak, M.P. (2010) Glad News from Mark: A Translation of the Greek Text. In *Other Words: The Journal for Literary Translators*. 35. pp. 45–56.
15. Korsak, M.P. (2002) Translating the Bible: Bible Translations and Gender Issues. In: Brenner, A. & Henten, J. van. (eds) *Bible Translation on the Threshold of the Twenty-First Century. Authority, Reception, Culture and Religion*. London: Sheffield Academic Press. pp. 132–146.
16. Kettemann, B.; Marko, G. (2005) But what does the Bible really say? A Critical Analysis of Fundamentalist Discourse. *AAA: Arbeiten aus Anglistik und Amerikanistik*. 30(1/2). pp. 201–225.
17. Tate, W.R. (2006) *Interpreting the Bible: A Handbook of Terms and Methods*. Peabody, MA: Hendrickson.
18. Pearson, R.D. (2003) Parental Love as Metaphor for Divine-Human Love. *Journal of the Evangelical Theological Society*. 46(2). pp. 205–216.
19. Metzger, B. (2001) *The Bible in Translation: Ancient and English Versions*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.
20. Brenner, A. & Fontaine, C. (2001) *A Feminist Companion to Reading the Bible: Approaches, Methods and Strategies*. London; Chicago: Fitzroy Dearborn.
21. Gruber, M.I. (1983) The Motherhood of God in Second Isaiah. *Revue Biblique*. 90. pp. 351–359.
22. Meyers, C.L. (2014) Was Ancient Israel a Patriarchal Society? *Journal of Biblical Literature*. 133(1). pp. 8–27. DOI: 10.15699/jbibllite.133.1.8
23. Haugerud, J. (1977) *The Word for Us: Gospels of John and Mark, Epistles to the Romans and the Galatians*. Seattle, WA: Coalition on Women and Religion.
24. Pattemore, S. (2007) Framing Nida: The Relevance of Translation Theory in the United Bible Societies. In: Noss, Ph. A. (ed.) *A History of Bible Translation*. Rome: Edizioni de storia e letteratura.
25. Johnson, E. (1999) *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*. New York: Crossroad.
26. Walker, M. (1989) The Challenge of Feminism to the Christian Concept of God. *Journal of Theology for Southern Africa*. 66. pp. 4–20.
27. Stanton, E.C. (2003) *The Woman's Bible: A Classic Feminist Perspective*. Mineola, NY: Dover.
28. Neff, D. (1995) Lost in the Translation: Can the New Inclusive Bible's Human One, Child of Father-Mother God, Save Us? *Christianity Today*. 39(2). pp. 19.
29. Russell, L.M. (1976) *The Liberating Word: A Guide to Nonsexist Interpretation of the Bible*. Philadelphia, PA: Westminster Press.
30. Mollenkott, V. (1994) *The Divine Feminine: The Biblical Imagery of God as Female*. New York: Crossroad Publication.
31. O'Day, G.R. (1996) Probing an Inclusive Scripture. *Christian Century*. 2. pp. 692–694.
32. Freedman, D.N. (1986) YHWH. In: Botterweck, G. & Ringgren, H. (eds) *Theological Dictionary of the Old Testament*. Vol. 4. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans.
33. Commission on Theology and Church Relations of the Lutheran Church – Missouri Synod. (1998) *Biblical Revelation and Inclusive Language*. Kansas City, MO: Episcopal Church Synod Press. [Online] Available from: <https://www.lcms.org/Document.fdoc?src=lcm&id=314>. (Accessed: 25.12.2018).
34. Eubank, N. (2007) Review of David E.S. Stein's The Contemporary Torah: A Gender-Sensitive Adaptation of the JPS Translation. *Bible and Critical Theory*. 3(3). pp. 421–424.
35. Hardesty, N.A. (1988) 'Whosoever Surely Meaneth Me': Inclusive Language and the Gospel. *Christian Scholar's Review*. 17(3). pp. 231–240.
36. Harrelson, W. (1991) Inclusive Language in the New Revised Standard Version. In: Metzger, B.M., Dentan, R.C. & Harrelson, W. (eds) *The Making of the New Revised Standard Version of the Bible*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
37. Jacobs, M.M. (2001) Feminist scholarship, biblical scholarship and the Bible. *Neotestamentica*. 35(1/2). pp. 81–94.
38. Scholz, S. (2010) The Bible as "Men's World"? Feminism and the translation of the Hebrew Bible / Old Testament. *lectio difficilior*. 1. pp. 1–43.
39. Poythress, V.S. (1998) Gender in Bible Translation: Exploring a Connection with Male Representatives. *Westminster Theological Journal*. 60. pp. 225–253.
40. Schroer, S. & Bietenhard, S. (2003) *Feminist Interpretation of the Bible and the Hermeneutics of Liberation*. London: Sheffield Academic Press.

41. Cosgrove, Ch.H. (1993) The First Attempt to Use Gender-Inclusive Language in English Bible Translation. *Journal of Ecumenical Studies*. 30(2). pp. 263–268.
42. Falk, M. (1990) *The Song of Songs: A New Translation and Interpretation*. San Francisco: Harper Collins.
43. Flotow, L. von. (1991) Feminist Translation: Contexts, Practices and Theories. *TTR: Traduction, terminologie, redaction*. 4(2). pp. 69–84.
44. Rozanov, V.V. (1991) Sem'ya kak religiya [Family as a Religion]. In: Shestakova, V. (ed.) *Russkii Eros, ili filosofiya lyubvi v Rossii* [Russian Eros, or Philosophy of Love in Russia]. Moscow: Progress.
45. Solov'ev, V.S. (1991) Smysl lyubvi [The Sense of Love]. In: Shestakova, V. (ed.): *Russkii Eros, ili filosofiya lyubvi v Rossii* [Russian Eros, or Philosophy of Love in Russia]. Moscow: Progress.
46. Thomas, R.L. (2004) The rationality, meaningfulness, and precision of Scripture. *The Master's Seminary Journal*. 15(2). pp. 175–207.
47. Bullard, R. A. (1998) Review of The New Testament and Psalms: An Inclusive Version by Thomas L. Hoyt et al. *Encounter*. 57(3). pp. 285–287.
48. Flotow, L. von. (2000) Women, Bibles, Ideologies. *TTR: traduction, terminologie, redaction*. 13(1). pp. 9–20.
49. Dart, J. (2002) Gender and the Bible: Evangelical Wrangle Over New Translation. *Christian Century*. 119(14). pp. 11–13.
50. Munday, J. (2001) *Introducing Translation Studies: Theories and Applications*. London: Routledge.
51. Noss, Ph.A. (ed.) (2007) *A History of Bible Translation*. Rome: Edizioni de storia e letteratura.
52. Guelich, R.A. (1982) *The Sermon on the Mount, A Foundation for Understanding*. Waco, TX: Word.
53. Bock, D.L. (1995) The Words of Jesus in the Gospels: Live, Jive, or Memorex? In: Wilkins, M.J. & Moreland, J.P. (eds) *Jesus under Fire*. Grand Rapids, MI: Zondervan.
54. Bock, D.L. (2002) Do Gender-Sensitive Translations Distort Scripture? Not Necessarily *Journal of the Evangelical Theological Society*. 45(4). pp. 651–669.
55. Blomberg, C.L. (2005) Today's New International Version: The Untold Story of a Good Translation. *The Bible Translator*. 56(3). pp. 187–211.
56. Blomberg, C.L. (1987) *The Historical Reliability of the Gospels*. Downers Grove, IL: InterVarsity.
57. Hagner, D.A. (1981) Interpreting the Gospels: The Landscape and the Quest. *Journal of Evangelical Theological Society*. 24(2). pp. 23–37.
58. Hagner, D.A. (2012) *The New Testament: A Historical and Theological Introduction*. Grand Rapids, MI: Baker Academic Publ.
59. Halligan, F. (199) WomanChurch: Toward a New Psychology of Feminine Spirituality. *Pastoral Care*. 44(4). pp. 379–389.
60. Kimbrough, S.T. (1989) Theological Table-Talk: Bible Translation and the Gender of God. *Theology Today*. 46(2). pp. 195–202.
61. Walsh, M.P. (1999) *Feminism and Christian Tradition. An Annotated Bibliography and Critical Introduction to the Literature*. Westport, CT: Greenwood.
62. Adams, R.M. (2006) How Can I Give You Up, O Ephraim? *Theology Today*. 63(1). pp. 88–93.
63. Falk, M. (2004) *The Song of Songs: Love Lyrics from the Bible*. Hanover, NH: Brandeis University Press, University Press of New England.
64. Pontifical Biblical Commission. (1993) *The Interpretation of the Bible in the Church*. Boston, MA: Pauline Books and Media.

Received: 04 March 2019