

Е.В. Германова де Діас

Харківська державна академія культури,
к. філос. н., доц. кафедри культурології та медіакомунікацій

ФЕМІНІСТСЬКА ТЕОЛОГІЯ В КОНТЕКСТІ ПОСТМОДЕРНІСТСЬКИХ ІДЕЙ

В цій статті досліджується походження та розвиток феміністичної теології, вплив фемінізму на християнську традицію, розглядаються ідеї видатних представниць феміністичної теології, зв'язок фемінізму з постмодернізмом.

Ключові слова: теологія, фемінізм, постмодернізм.

E.V. Germanova de Diaz

FEMINIST THEOLOGY IN CONTEST OF POSTMODERNIST IDEAS

This article explores the origin and development of feminist theology, the impact of feminism on the Christian tradition, considered the idea of the outstanding representatives of feminist theology, the relationship of feminism with postmodernism.

Key words: theology, feminism, postmodernism.

Е.В. Германова де Діас

ФЕМИНИСТКАЯ ТЕОЛОГИЯ В КОНТЕКСТЕ ПОСТМОДЕРНИСТСКИХ ИДЕЙ

В этой статье изучается происхождение и развитие феминистической теологии, влияние феминизма на христианскую традицию, рассматриваются идеи выдающихся представительниц феминистической теологии, связь феминизма с постмодернизмом.

Ключевые слова: теология, феминизм, постмодернизм.

У західних проектах епохи постсучасності феміністська теологія посідає одне з передових місць. Гендерний аналіз релігій у західній науці на сьогодні є досить розповсюдженою методологією [1].

Феміністська теологія, безумовно – явище західне. Однак незахідні релігійні традиції подають свої варіанти феміністської теології, нехай і не такі розвинуті, як західні. Так, існують спроби феміністського трактування релігійних догматів у ісламі, буддизмі, юдаїзмі. Однак, саме у християнстві (католицизм, протестантизм) феміністська теологія сформувалась як окрема течія.

У вітчизняному культурологічному дискурсі дана проблематика розробляється професором В. Суковатою, яка у своїй статті «Гендерний аналіз релігій і феміністська теологія: до постановки проблеми» [15] проводить порівняння між собою різноманітних релігій (християнства, ісламу, юдаїзму, буддизму, індуїзму) в аспекті ставлення до жінки, жіночого началу. В статті також ставиться проблема перспектив феміністської теології, що, на думку автора, не є чимось єдиним, а сукупністю різноманітних теорій. На думку В. Суковатої, феміністська теологія і, ширше, феномен жіночого, заслуговує визнання, вивчення і соціалізації. Жінки в процесі культурного розвитку людства створили свій духовний простір, що має відмінності від чоловічого досвіду. Цей простір визначається дослідником як простір чуттєвості, тілесності, полілогізму бажання і насолоди. В процесі осягнення жіночого досвіду чоловіки, прибічники традиційних релігій, можуть значно розширити свої можливості осягнення Абсолюту. Цей підхід перетинається з підходами

сучасних і тих, що вже стали класичними, феміністських авторів. Однак є і противники (в тому ж фемінізмі) визначення жіночого переважно як чуттєвого і тілесного.

Феміністичний рух у християнстві починався так: у кінці ХХ століття група американських християнок, яку очолювала Елізабет Стентон, почала періодично збиратися разом задля вивчення усіх місць у Біблії, де говориться про жінок. Вони прагнули потрактувати їх у світлі нової самосвідомості жінки, що виникла в епоху так званої «Першої американської феміністської революції». Із цих зустрічей постала так звана «Women's Bible» («Жіноча Біблія»), видана у двох частинах 1895 та 1898 році. Вона викликала значний резонанс серед американських протестантів. Здійснення цього обширного проекту з перегляду та нового трактування Біблії стало першою ознакою формування нової свідомості жінки не лише у громадянському суспільстві, а й усередині самої Церкви.

Видання так званої Жіночої Біблії стало відправним пунктом тривалого процесу екзегетичних, богословських і соціальних досліджень, які поряд з народженням «теології звільнення» в 60-70-ті роки ХХ століття втілили у життя проект «жіночої теології». Часто в спеціальній літературі жіноча теологія поіменовується як «теологія звільнення», оскільки з богословської точки зору обґрунтовує звільнення, у цьому випадку жіноче. В той же час ряд спеціалістів проголошують феміністичну теологію як цілком самостійний проект [2].

Жіночий рух у кінці ХІХ – на початку ХХ століття активізується і у католицькому середовищі. Так, у Великобританії, у 1911 році був створений Міжнародний Союз Жанни д'Арк. По суті, він став першим католицьким жіночим рухом, що вимагав «забезпечити дійсну рівність чоловіків та жінок не лише у всіх прошарках суспільства, а й у Церкві». Жінки, об'єднані в союз, в якості своєрідного пароля використовували формулу «Моліть Бога, Вона почує нас». Полемічне застосування до бога жіночого займенника «Вона» мало своєю ціллю продемонструвати, що Бог не чоловік і не жінка, але вище усіх статевих відмінностей. Жінки цього руху прагнули зменшити переважання чоловіків, у крайньому разі в сфері мови.

Ще однією важливою подією стала зростаюча в 50 – 60-х роках ХХ століття вимоги більшості протестантських Церков допустити жінок до пасторського служіння (до нього не приєдналися Вільні Церкви Америки, що вже практикували рукопокладання жінок з далекого 1853 р.).

З нагоди Другого Ватиканського Собору група жінок, якої керувала відомий німецький богослов Гертруда Хенцельман, направила отцям собору знаменитий маніфест «Ми не будемо більше мовчати» (1965). У ньому єпископів просили визнати рівність прав чоловіків і жінок у Церкві і допустити жінок до священства. Поряд з цією течією (названою у подальшому «криптомаскулінізмом», оскільки воно прагнуло до набуття жінкою традиційно чоловічих церковних функцій, не усвідомивши жіночої специфіки і відповідного до цієї специфіки типово жіночого церковного служіння), виникла більш помірна феміністська теологія, яка також вимагала переоцінки ролі жінок у Церкві, але без претензії на священство. Представниками феміністської теології, що вийшли із католицького середовища, є К. Борессен, Р. Рюмер, Л. Рассел, Р. Хогтон, Т. Роззак, І. Ільїч, М. Дейлі. Так, М. Дейлі (народилася 1928 року) стала однією із засновниць радикальної феміністської теології. Дейлі народилася у католицькій сім'ї, виховання в якій в подальшому негативно оцінювалось письменницею – вона називала його «католицьким гетто» [5].

У 1954 р. М. Дейлі ступінь доктора релігієзнавства в коледжі св. Марії (штат Індіана, США). У 1959 – 1966 рр. вивчала теологію та філософію у Фрібурзькому університеті (Швейцарія). У 1966 р. повернулася до США і працювала викладачем у Бостонському коледжі. У 1999 була вимушена піти на пенсію в результаті скандалу, викликаного її відмовою навчати чоловіків. Крім того, виник конфлікт з Американською академією релігії: їй відмовили у званні професора на підставі того, що її книги не є

академічними працями. Під тиском прибічників М. Дейлі повернули їй академічне звання. Нині М. Дейлі активно займається громадською діяльністю, бере участь у феміністських акціях, виступає з лекціями, продовжує писати книги і статті.

Одна із найбільш відомих книг М. Дейлі – її робота «Церква і друга стаття», написана у 1969 році. Ця книга стала католицькою відповіддю на книгу французького філософа Симони де Бовуар «Друга стаття» (1949 р.). Робота Симони де Бовуар – це історико-соціальне дослідження підлеглого положення жінок в історії європейського Заходу. Бовуар стверджувала, що «християнська ідеологія внесла немалій вклад у поневолення жінок». М. Дейлі у вищевказаній роботі піддала рішучій критиці «патріархальну структуру руйнування», притаманну католицькій Церкві, яка повинна змінитися і стати однаково доступною для всіх – чоловіків та жінок. Авторка зробила оцінку історичного обґрунтування тезису про поневолення жінок християнською ідеологією. Вона зі значною компетентністю проаналізувала всю біблійну і богословську традицію, зробивши висновки про те, що Євангеліє представляє собою важливе послання і для сучасних жінок, однак сенс цього послання не розкритий повністю. З часом положення жінок в Церкві буде зміцнюватися. Однак отці Собору стримано поставилися до позиції М. Дейлі і у своїй реформаторській діяльності практично не похитнули традиції, що усталилися відносно положення жінок у Церкві.

Пізніше М. Дейлі повністю розчарувалась у діяльності Церкви, про що й писала у своїй передмові до другого видання книги «Церква і друга стаття» у 1975 р. Вона вирізняла надмірну пишність облачень священників і церковних церемоній вказувала на поневолене положення жінок на службах, названих нею «вампіричними», оскільки священники, на її думку, живляться духовною енергією жінок. М. Дейлі в подальшому прийшла до висновку, що жінка не може лишатися частиною Церкви і членом патріархального товариства. Якщо вона залишиться у Церкві, то здеградує і стане жертвою духовного вампіризму, віддавши свою життєву та інтелектуальну енергію «антропоцентричним господарям-монстрам».

У другій своїй значній книзі «По той бік Бога Отця: прийдешня філософія жіночого звільнення», виданій у 1973 році, М. Дейлі спробувала сформулювати новітні ідеї, які отримали у неї назву «філософія жіночої свободи». Оскільки католицька Церква, на думку М. Дейлі, дискримінує жінку, жінкам необхідно взагалі покинути її.

Таким чином, М. Дейлі цілком відкинула християнство та інші так звані «патріархальні релігії». Її позиція, яку розділяють практично всі феміністки, побудована на твердженні, що іудео-християнська традиція послужила легітимізації «гендерного дисбалансу» в патріархальній спільноті. Це перш за все уявлення про Бога як Отця. Традиційне християнство вбачає у образі Бога саме як Отця (а не Матір) особливий теологічний сенс. На думку ж М. Дейлі, саме цей образ сформував механізм пригнічення жінки: якщо Бог править як Отець, значить він встановлює порядок, згідно з яким у спільноті домінує чоловік. Такий самий порядок відтворюється і у сім'ї, де чоловік домінує над дружиною. Сучасні християнські богослови трохи пом'якшують термінологію: тепер іде мова про відмінність ролей чоловіка і дружини у сім'ї, про відмінність простору відповідальності чоловіка і дружини, а не про пряме підпорядкування.

З точки зору М. Дейлі, втіленням Бога може бути не тільки чоловік: Ісус Христос (Нове буття) проявиться і у жінках. Пророцтво про Друге пришествя націлене на прояв сильної жіночої присутності, схильної до зміни «порочного напрямку людської еволюції». Набагато більш науковим та ефективним, на думку М. Дейлі, є уявлення про Бога як про трансцендентного та невимовного, що знаходиться вище усяких статевих відмінностей. Тим не менше, М. Дейлі спочатку не заперечувала ідеї втілення Бога, але не у конкретному чоловічому образі, а у всьому роді людському. Вона вбачала зародки формування нової релігії в ідеї М. Бейкер Едді, засновниці «Християнської науки», поймаючи Бога як Отця і Матір. М. Дейлі також наполягала на радикальному

перегляді таких християнських цінностей, як милосердя, покірність, послух, смирення, самопожертви, які чоловіки, за її уявленням, використовували для пригнічення жінок. Поняття гріха, на думку Дейлі, перетворило християнську мораль у знаряддя пригнічення. У сучасному суспільстві М. Дейлі вбачає ознаки початку жіночої революції, яка повинна трансформувати його і замість патріархату встановити «діархат». Це стане серйозним викликом християнству. Єдина надія для релігійних переконань вижити в умовах західної цивілізації – це, на думку М. Дейлі, – кардинальні зміни Церкви на основі гендерної рівності.

М. Дейлі намагалась також виявити коріння споконвічно жіночого в культурі за допомогою етимологічних пошуків. Так, у роботах «Рим/екологія: метаєтика радикального фемінізму» та «Усна хіть – базисна феміністська філософія» Дейлі звертається до пошуку етимологічних коренів слів з метою відкрити їхній глибинний сенс, котрий руйнував би забобони патріархальної культури. Таким чином, вона відкриває «давній жіночий образ» і первісну життєствердну владу і силу жінки. На її думку, християнська Трійця – це збочений первісний образ давньої «троїстої богині» (The Triple Goddess).

В останні роки вся діяльність М. Дейлі спрямована на пошук і ствердження споконвічного жіночого досвіду. Вона намагалась розбудити в своїх студентках «першожінку», що була б вільна від патріархальності. В 1987 р. Дейлі разом із Джейн Капуті складала специфічний феміністський словник в формі пародії на звичайні, тобто укладені з патріархальної точки зору, словники, – Websters' First New Intergalactic Wickedary of the English Language (Wickedary). Цей словник використовують багато феміністок.

У своїй важливій роботі «Квінтесенція – втілюючи архаїчне майбутнє: радикальний феміністський маніфест», що написана у 1998 р., Дейлі ставить перед собою завдання зобразити утопічне суспільство майбутнього, що складається з жінок. Вони розмножуються без участі чоловіків, і «підзаряджаються енергією» безпосередньо з універсуму. Дейлі стверджує, що існує єдиний універсум, де мікрокосм і макрокосм взаємно відображаються і залежать один від одного. Саме жінка, на думку Дейлі, найбільш здатна відчутти зв'язок з природою та універсумом.

В книзі Дейлі «Благодать Амазонки – повернення мужності грішити по-крупному», що була написана в 2006 р., події також розвертаються в майбутньому – в «біофільську еру», що радикально відрізняється від «некрофільської» – патріархальної ери.

Таким чином, основні ідеї М. Дейлі такі:

- вроджена, беззаперечна і незмінна перевага жінок над чоловіками;
- суспільство майбутнього потрібно будувати на засадах жіночності;
- необхідність боротьби з чоловічою статтю;
- можливість створення жінками своєї паралельної цивілізації зі своєю інфраструктурою;
- необхідність створення нового типу жінок, здатних битися з патріархатом;
- всі релігії створені чоловіками для пригнічення жінок; всі чоловіки – садисти, що отримують задоволення від пригнічення жінок;
- мова є зброєю чоловічої влади, тому потрібно ввести нові слова, що зроблять жінку сміливою і незалежною;
- метою життя жінки є щастя і свобода, а не сім'я і діти; нова раса жінок буде розмножуватися завдяки досягненням науки.

З одного боку, подібні радикальні ідеї неможливо сприймати серйозно, а з іншого – зростає кількість людей на Заході та на пострадянському просторі, що поділяють підхід Дейлі до гендерної проблематики. Так, сама Дейлі багато років займається викладацькою діяльністю в коледжі Бостона, навчаючи сотні дівчаток, а число правозахисних та освітніх організацій феміністського штибу постійно росте. Лунають і голоси проти. Так, радикальний фемінізм іноді визначають як різновид фашизму. Завдяки діяльності

феміністок виникає новий сексизм, тобто дискримінація вже не жінок, а чоловіків. В цілому радикальний фемінізм бореться не скільки за рівність статей, скільки за перевагу «вищої раси» – жіночої, що є переглядом традиційних основ людської цивілізації. Радикально-феміністські ідеї базуються на есенціалістській теорії, згідно з якою сутність (essence) жінок дійсно відрізняється від сутності чоловіків, причому в кращий бік: жінки більш моральні і більш гуманні. Серед безлічі різновидів фемінізму існує явище постмодерністського фемінізму, що отримав найбільший розвиток у Франції. Постмодерністський фемінізм поєднує в собі ідеї радикального фемінізму, постконструктивізму, лаканівського психоаналізу, теорій Дерріди, Фуко і Ліотара. До представниць цього напрямку відносяться Л. Ірігарей, Ю. Кристева, Х. Сіксу, Дж. Батлер. Основними темами їхніх досліджень є проблеми жіночої ідентичності, мови, влади в т. зв. патріархальному суспільстві. Незважаючи на визначення «постмодерністський фемінізм», єдиної методологічної платформи у його представниць не існує.

Теорія Л. Ірігарей не є такою радикальною, як погляди М. Дейлі, однак і вона вважає необхідністю створення нової жінки, що знайде свою, відмінну від чоловічої, сутність і створить нову мову. На думку Ірігарей, мова жінок повинна бути множинною, розчленованою та плинною. У слів не буде чітких значень і форм, вони будуть переливатися і текти. Мова буде нелінійною – обірвані речення, неочікувані перестановки слів і повторення, які постійно змінюють текст, пісня і мовлення можуть стати одним. Мова не повинна обмежуватися лінгвістичними засобами, але і застосовувати методи фізичного контакту між людьми. Заради всього цього доведеться зруйнувати існуючу граматику і вигадати нову, де не буде суб'єкта і об'єкта, а тому маніпуляція жінками стане неможливою. Мова жінок, на думку Ірігарей, буде побудована за принципом сексуалізації всього тіла і безмежного задоволення без участі сторонніх.

Теорія французького філософа-феміністки Ю. Кристевой [9, 10] базується на дослідженні тої чи іншої системи практик, що надають значення (означають). Об'єкти семіотичного дослідження – ідеологія і все різноманіття соціальних практик є знаковими системами, функціонують аналогічно мові та підпорядковуються законам означування. Ця ідея є найважливішою в побудовах Кристевой та в цілому характерна для постмодерністського філософського дискурсу.

Функціонування мови розуміється Кристевой перш за все як сукупність мовленнєвих практик. Тут Кристеву перш за все цікавлять властивості суб'єкта мовлення, що відкриваються поза традиційним феноменологічним трактуванням свідомості і надбудовуються над трансцендентальним «Я», а також специфічний характер практик означування, що уможливають «висловлення значення в реченнях, що передаються між суб'єктами». Щоб уникнути традиціоналістського включення суб'єкта в межі тілесності і несвідомих процесів, Кристева використала ідеї структурного психоаналізу Лакана. Суб'єкт трактується нею як первісно суперечливий і такий, що є змішанням несвідомих і свідомих мотивацій, психологічних процесів і факторів соціального обмеження. Кристева декларує необхідність розглядати мову як динамічний процес чи гетерогенну структуру, що проголошує і формує різноманіття людських суб'єктивностей. Всередині мови, за Кристевой, існують два неподільних рівня – семіотичний та символічний. Їх комбінування виробляє все різноманіття типів дискурсу, типів означувальних практик. Семіотичне, згідно з Кристевой, являє собою лінгвістичний стан інстинктивних потягів і вияв їхньої роботи в мові. Семіотичне також є фундаментальною стадією в процесі формування суб'єкта, «підготовляє майбутнього мовця до вступлення в область знаків (символічне). Символічне, за Кристевой, виступає як «соціальний ефект відношень з іншим, як такий, що виникає з об'єктивного протистояння біологічних (в тому числі сексуальних) відмінностей і конкретних історичних структур сім'ї»; воно включає в себе ідентифікацію суб'єкта, виділення відмінного від нього об'єкта, встановлення знакової системи. Таким чином, відмінною рисою методології Кристевой є ідея герменевтизації світу, що пропонує лінгвістичну методіку для аналізу суспільних явищ, а також

феміністські ідеї, що протиставляють специфічне жіноче мислення чоловічій культурі – фалоцентричній і логоцентричній. В цілому філософія Кристевой спрямована на дослідження ірраціональних моментів буття людини і суспільства, котрі вбачаються нею несвідомими у фрейдистському значенні слова. Психоаналітичні і лінгвістичні методи дослідження дають Кристевій можливість показати суспільство з неочікуваного боку.

Класична раціональність ототожнюється Ю. Кристевой, втім, як і більшістю мислителями постмодерністського напрямку, з буржуазною ідеологією, котрій протистоїть область ірраціонального, стихія лібідо, безперервно діючого в світі. Ця стихія проривається крізь насильницьки раціоналізовану соціальну реальність в область художньої літератури, міфології. В такому випадку, поняття «текст», на думку Кристевой, стосується не лише літератури, але й усього світу. Кристева вважає, що завданням сучасного письменника є посттеологічна практика передачі любові. Завдяки цій любові людське «Я» дійде до висот божественості, навіть залишаючися в стані падіння чи відрази до себе, а також самотності. В такому стані, на думку Кристевой, людина і починає відчувати свою цілісність, особистість і цінність. Таким чином, лібідозне начало, за Кристевой, має теологічний сенс – близькість з Іншим є способом пізнання себе як «речі в собі». Кристеву цікавить ще одна проблема – проблема ідентичності, перш за все жіночої. Тут філософ вводить поняття «суб'єкт, що говорить». Якщо традиційний, класичний суб'єкт має трансцедентальну цілісність, то «суб'єкт, що говорить» являє собою ідентичність, що існує в кожен окремий момент часу. Він виявляється несвідомим і ним, по суті, і вичерпується, тому потребує деконструкції. В межах феміністського підходу пошук ідентичності перетворюється на відстоювання автономності і невід'ємності прав жінок у соціально-політичній сфері і її повноцінності, самодостатності в області онтологічно-біологічній. Теза про інакшість жінок викликає у феміністок обурення, вони вважають, що чоловіча свідомість перетворює жінку на «об'єкт», «іншого», що в результаті призводить до появи ідеї про інтелектуальну неповноцінність жінки. Ця ідея, звісно, зараз відкрито вже не висловлюється, але існує на побутовому рівні. Кристева не просто стверджує рівноправність жінок, а й висловлює більш сильну ідею про примат, перевагу жіночого начала над чоловічим. За Кристевой, жінка з реальної істоти перетворюється на дещо містичне, прообраз матерії, адже слова «мати» і «матерія» спільнокореневі, а також істину, бо слово «істина» жіночого роду. Кристева рішуче заявляє: «На більш глибокому рівні, однак, жінка не є чимось, чим можна «бути». Це належить самому порядку буття... Під жінкою я розумію те, що не може бути репрезентовано, те, про що не говориться, те, що залишається понад і поза всяких номеклатур і ідеологій» [Цит. за: Ильин И. П. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция одного научного мифа. – М., 1998].

Значення творчості Ю. Кристевой полягає в спробі зв'язати в єдине ціле дослідження мовної (література) і позамовної реальності. Текст при цьому виступає як метод виявлення глибинних основ соціальної дійсності.

В цілому відношення між постмодернізмом і фемінізмом неоднозначні. Неправильно було би вбачати фемінізм як прояв фемінізму, оскільки фемінізм з'явився набагато раніше. Багато феміністок негативно налаштовані стосовно постмодернізму вважаючи його патріархальним засобом, що спрямований на те, щоб змусити жінок мовчати, в той час як вони повинні говорити, боротися за свої права. Тому вони негативно ставляться і до постмодерністського фемінізму, до якого належить, зокрема, і Ю. Кристева. В цілому постмодерністський фемінізм вбачає обмеженість чоловічого погляду на світ, чоловічих засобів пізнання («фалоцентризм»), пропонуючи для процесу пізнання реальності враховувати статеві особливості суб'єкта пізнання, його (чи її) ціннісні орієнтації. При цьому передбачається, що чоловічий і жіночий способи пізнання світу мають суттєві відмінності. Завдяки філософам-постмодерністам феміністської орієнтації в науковий дискурс введені поняття «жіночого письма» і «жіночого читання».

Джерелами «жіночого письма» як особливої форми самовираження є, з точки зору постмодерністських філософів, жіноче тіло і жіноча сексуальність.

Зауважимо, що фемінізм як методологія створювався в жіночому протистоянні з іншими соціальними концепціями і на сьогоднішній день залишається незавершеним [7]. Постмодерністські феміністські теорії далекі від сучасного жіночого руху. Навпаки, соціально-ліберальний фемінізм, що проповідує боротьбу жінок за свої права, є теоретичною базою жіночого руху.

ПЕРЕЛІК ПОСИЛАНЬ

1. Агафонова Е.Е. Феминизм и постмодернизм: к вопросу о теоретических основаниях гендерных исследований / Е.Е. Агафонова, Л. Ю. Мещерякова [Электронный ресурс]. – Режим доступа <http://ecsocman.hse.ru/data/748/698/1219/Agafonova.pdf>
2. Айвазова С. Истоки феминизма / С. Айвазова // Искусство кино. – 1991. – №6. – С.21 – 24.
3. Айвазова С. К истории феминизма / С. Айвазова // ОМС: Обществ. науки и современность. – 1992. – №6. – С. 153 – 168.
4. Филлипс Т.Ч. Феминизм и семья: историко-социологический анализ / Т.Ч. Филлипс / Под ред. А.И. Антонова. – М.: Грааль, 2002. – 176 с.
5. Благова Т.И. Феминистская теология и религиозный модернизм / Т.И. Благова // Вестн. Моск. Ун-та. Сер. 7. Философия. – 1987. – №5 – С. 75 – 82.
6. Воронина О.А. Проблема идентичности в феминизме постмодернити / О.А. Воронина // Философия и культура. – 2011. – № 9. – С. 61 – 75.
7. Горичева Т. Дочери Иова: Христианство и феминизм / Т. Горичева. – Спб.: Алга-фонд; Ступени, 1992. – 64 с.
8. Ильин И. П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм / И.П. Ильин – М., 1996.
9. Кристева Ю. Дискурс любви / Ю. Кристева // Танатография Эроса. Жорж Батай и французская мысль середины XX века. – Спб., 1994. – С. 101 – 110.
10. Кристева Ю. От одной идентичности к другой / Ю. Кристева // От Я к Другому: Сб. переводов по проблемам интерсубъективности, коммуникации, диалога. – Минск, 1997. С. – 256-275.
11. Ладыкина Т.А. Феминизм в культуре постмодерна. Автореф. дисс. канд. филос. наук / Т.А. Ладыкина. – Омск. гос. Ун-т. – Омск, 2002. – 23 с.
12. Мольтманн-Вендель Э. И сотворил Бог мужчину и женщину (Феминистская теология и человеческая идентичность) / Э. Мольтманн-Вендель // Вопр. Философии. – 1991. – №3. – с. 91 – 104
13. Ритцер Дж. Современные социологические теории / Дж.Ритцер. – СПб.: Питер, 2002. – 688 с.
14. Семенова В.Э. Теоретико-методологические поиски феминизма в пространстве философской проблемы «равенство – различие» / В. Э. Семенова // Человек. Сообщество. Управление. – 2009. – №3. – С.42 – 48.
15. Суковатая В. Гендерный анализ религий и феминистская теология: к постановке проблемы [Электронный ресурс] / В Суковатая. – Режим доступа: <http://giacgender.narod.ru/n2t1.htm>