

## ОБРАЗ АНДРОГИНА И ПРОБЛЕМА ГЕНДЕРНОГО РАВЕНСТВА В РАННЕХРИСТИАНСКИХ ОБЩИНАХ АПОСТОЛА ПАВЛА: ОБЗОР АНГЛОЯЗЫЧНЫХ ИСТОЧНИКОВ Мёрзлая Н.П.

*Мёрзлая Наталья Петровна - аспирант,  
кафедра философской антропологии и общественных коммуникаций,  
Институт философии человека*

*Российский государственный педагогический университет им. Герцена, г. Санкт-Петербург*

**Аннотация:** данная статья является обзорной и знакомит читателя с некоторыми англоязычными работами, посвященными проблемам становления раннехристианских общин, курируемых апостолом Павлом. Фундирующей проблемой при этом выступает мифологема андрогина и ее роль в изменении гендерных иерархий в первых христианских сообществах.

**Ключевые слова:** христианство, гностицизм, андрогин, андрогинность, феминность, маскулинность, мужское, женское.

Наследие апостола Павла, - столь неоднозначное и, порой, противоречивое, - на протяжении длительного времени является предметом самых разнообразных дискурсов. Учитывая, что Павел, с одной стороны, снискал себе славу убежденного женоненавистника и защитника патриархата, а с другой – проповедника равенства и единства всех во Христе, неудивительно, что в гендерном дискурсе последних десятилетий посланиям апостола уделяется особое внимание. Однако в отечественной научной литературе эта проблематика почти не представлена, в связи с чем, целью настоящей статьи является ознакомление русскоязычного читателя с некоторыми точками зрения относительно специфической роли древней мифологемы андрогина, широко представленной в разных мифологических системах, в системе воззрений апостола и в становлении раннехристианских общин.

С того момента, как в 1974 году Вейн Микс опубликовал свою статью под названием «Образ андрогина», в научном обиходе практически утвердилась мысль о том, что хорошо известный пассаж из апостольского послания к Галатам, где Павел утверждает, что во Христе «нет ни иудея, ни эллина, ни раба, ни свободного, ни мужского, ни женского, ибо все вы одно во Христе Иисусе», - есть ни что иное, как, во-первых, фрагмент из литургии крещения, а, во-вторых, цитирование первого рассказа о сотворении Адама из первой главы книги Бытия. Сам же библейский миф о сотворении человека, в котором говорится о одновременном сотворении мужчины и женщины, часто интерпретируется как андрогинный миф или как разновидность мифов о двуполом предке.

Такое понимание позволило Миксу сделать предположение, что приведенный выше фрагмент из литургии крещения является неким коррелятом мифологемы андрогина и играет особую роль в оформлении социальных отношений в первых христианских общинах, где статус женщин существенно изменяется. В сущности, Микс позиционировал образ андрогина как символ воссоединенного человечества в раннем Христианстве, а весь последующий дискурс, касающийся андрогинности, в итоге, вращается вокруг вопроса о том, следует ли считать первые христианские общины эгалитарными?

По мнению Микса, уже в Римской империи произошло ослабление гендерной иерархии, доказательством чему служит ряд изменений: во-первых, женщины становились правительницами, часто затмевавшими мужчин, благодаря своей прозорливости; во-вторых, изменился правовой статус женщин, в результате

ослабления традиционного абсолютизма власти отца в семье и расширения экономических прав женщин при разводе и наследовании; в-третьих, как следствие, изменился характер занятий некоторых женщин (появились состоятельные влиятельные женщины, некоторые из которых, возможно, занимались торговлей, в Греции для женщин стало доступным профессиональное занятие атлетикой).

Хотя анализ культовых объединений (культ двуполого божества Агдистиса, Элевсинские мистерии), философских школ (киников, стоиков, пифагорейцев) и еврейских общин приводит Микса к выводу о том, что констатируемое равенство мужчин и женщин здесь было либо номинальным, либо не шло дальше инициатических практик, либо, как это было в еврейских общинах, радикально отрицалось. За исключением разве что эпикурейцев, в сообществе которых традиционные социальные роли были отменены, а мужчины и женщины были равными, а также секты Терапевтов, у которых было нечто подобное ритуалу объединения полов. Это вынуждает автора сделать вывод о том, что, в целом, еврейский и эллинистический мир периода Римской империи пришел к усилению дифференциации мужского и женского, но в то же время, это привело к тому, что социальные роли мужчин и женщин уже не принимались как само собой разумеющиеся, а активно обсуждались.

В первых христианских общинах ситуация, по мнению Микса, выглядела иначе, поскольку гендерная специфика здесь определялась ритуалом крещения, который следует понимать как формулу воссоединения человечества. Формула такого воссоединения встречается в посланиях Павла трижды (в посланиях к Галатам, к Коринфянам и к Ефессянам) и включает три основных мотива: крещение во Христе, перечисление двух или более противоположностей и утверждение, что все едино во Христе. По мнению Микса, этот повторяющийся пассаж является перформативным суждением, поскольку язык, которым произносится эта торжественная ритуальная формула, был призван не просто сформировать определенное отношение к реальности, поскольку высказывание строится не в форме некоего побуждения: «вы должны думать, что...», а в форме констатации факта: «так есть». Посредством этого высказывания делается утверждение «об (объективном) изменении реальности, которое в корне модифицирует социальные роли». «Аура фактичности» этой формулы воссоединения, по мнению Микса, могла быть усилена с одной стороны, посредством мифологического контекста, а с другой – благодаря изменению обыденного поведения людей, так, что структура мифа и структура социальных отношений взаимно усиливали бы друг друга.

Мифологический контекст литургии крещения обеспечивается выше упомянутым андрогинным мифом, ритуальным выражением которого в ранних христианских общинах мог быть ритуал, связанный со сменой одежды. Эта метафора преобразования включает символические акты сбрасывания «старой одежды», «тела плоти» или «старого человека», утратившего образ Бога, и облачение в «новую», то есть «облачение во Христа», символизирующее «нового человека». Этот «новый человек», обновлен «по образу своего творца», в чем Микс видит у Павла, с одной стороны, отсылку к упоминанию о «мужском» и «женском» в природе Адама из книги Бытия, а с другой – смысл христианской инициации, которая «как-то меняет роковое разделение Бытия. Где Образ Божий восстанавливается, там, кажется, человек больше не разделяется – даже таким фундаментальным разделением, как разделение на мужское и женское» [3, с. 185]. Этот ритуал получил свое развитие в религиозных практиках Валентиниан, Симонян, Энkratитов и др., однако Микса интересуют социальные последствия андрогинного мифа. Он полагает, что обычные социальные роли женщин христианских общин 1-го века н.э. претерпели некоторые изменения. Так, сам Павел в своих посланиях упоминает женщин, которые были руководителями местных общин (Фибя была дьяконом, Апфия лидером общины колоссян), и ряд других, кто мог заниматься преподавательской или миссионерской деятельностью. На

основе этих и других примеров, Микс делает вывод, что в Павловских общинах женщины имели равенство прав и занимали руководящие позиции, что могло свидетельствовать о гомогенизации ролей в раннем Христианстве.

Однако остается очевидным противоречие между посланием к Галатам и первым посланием к Коринфянам. Если в первом Павел говорит о равенстве всех во Христе, то второе, где Павел затрагивает вопросы покровительства проституток под лозунгом «все разрешено», вопросы брака и развода, одежды молящихся и пророчествующих, обязанности женщин молчать в собраниях, отношений между мужчинами и женщинами, вполне обоснованно может быть понято как устанавливающее подчиненный статус женщины по отношению к мужчине. Однако, это противоречие между функциональными и символическими позициями женщин, а не между функциональными позициями женщин и мужчин. Микс настаивает на том, что Павел нигде не отстаивает худшие роли для женщин, а лишь акцентирует внимание на символическом различии мужчин и женщин. Автор считает, что для понимания задач, которые решает Павел, важно учитывать, что апостол стремился предостеречь коринфян от неверного понимания эсхатологического смысла крещения, как уже наступившего состояния, в котором различия между мужским и женским аннулированы.

Последующий анализ послания к Ефессянам приводит Микса к выводу о том, что смещение акцентов в воссоединительной формуле крещения, в зависимости от аудитории и целей автора, привело к тому, что, в итоге, воссоединение стало пониматься как метафорический брак Спасителя с его общиной или с Церковью.

Таким образом, форму воссоединения, как заключает Микс, не дала никакой радикальной переоценки социальных ролей мужчин и женщин в общине. Консервативная тенденция в раннем Христианстве возобладала, и женщина по-прежнему продолжала оцениваться как существо более низкое по сравнению с мужчиной.

Датский теолог и священник Биргитте Граакъяр Хьорт, анализируя послание к Коринфянам, также сосредотачивается на социальной функции мифологемы андрогинна, однако усматривает в последней символ посягательства человека на установленный Богом порядок. Вместе с тем, она, в не меньшей степени, чем Микс, настаивает на утверждении равенства полов в раннехристианских общинах, связанных с Павлом. Хьорт обращается к анализу ключевых положений этого послания, определяющих социальные статусы мужчины и женщины в структуре общины, используя эвристические функции контекста. Во-первых, речь идет о структуре соподчинения, которая отсылает ко второму рассказу о сотворении Адама, и устанавливает отношения господства-подчинения: Бог – глава Христа, Христос – глава мужчин, а женщина – глава женщины, а во-вторых – о правилах, озвучиваемых Павлом, относительно мужских и женских причесок и различий в одежде, пренебрежение которыми навлекает стыд на голову нарушителя.

Так, датский теолог отмечает возможные интерпретации послания к Коринфянам, в той части, где он настаивает на гендерных различиях в одежде и прическе, как обоснования более высокого статуса мужчины по отношению к женщине. Такая точка зрения, по мнению автора, основана на предположении, что Павел, по существу, апеллирует к еврейской традиции, согласно которой мужчины должны коротко стричь волосы в знак верности еврейским религиозным практикам и в знак отказа от иных культов, а женщины должны быть покрытыми и носить длинные волосы в знак подчинения мужчинам. Если же женщина не подчинялась этим требованиям, то это расценивалось как посягательство жены на высший статус мужа. Несостоятельность этой позиции, по мнению Хьорт, становится очевидной, если учесть, что большая часть Коринфской общины состояла из бывших язычников, для которых еврейские гендерные роли были чуждыми, поэтому сомнительно, что Павел стал бы вводить еврейские порядки в этой среде, как минимум, не позаботившись о более весомых определениях постыдности коринфского поведения. Помимо того, послание вряд ли могло быть

адресовано только женатым людям, поскольку в общину входили и холостяки, а также такое прочтение послания явно противоречит теологии Павла в целом.

Датский теолог, считает, что важным ключом к пониманию вышеобозначенных положений, является само позиционирование разделов послания, а именно, - расположение раздела с вопросами о приличии во время служения, между разделом, посвященным идолопоклонству и разделом об оскорблении божественного причастия.

Мысль Хьорт сводится к тому, что фрагменты послания, образующие герменевтический контекст, инспирированы стремлением Павла отстоять принципы организации эгалитарного сообщества. Так, по мнению автора, для Павла употребление в пищу жертвенного мяса, к примеру, значимо и осуждаемо не в теологическом смысле, поскольку апостол отмечает, что для Бога жертвенное мясо не имеет значения, а именно в контексте социальных последствий. Павел делает акцент на необходимости членов общины заботиться о слабых, кто не может противостоять соблазну и падению, а вместе с этим на опасности самопоклонения, то есть индивидуалистических тенденций, что осуществляется им в контексте экклезеологической и мессианской проблематики. Для Павла особое значение имеет забота о других, выражаемая предостережением против попрапия чужой совести, ибо это все равно, что презирать Христа, а жизнь во Христе означает жизнь, основным руководством для которой становится любовь к ближнему. Таким образом, конституирование и сохранение церкви, как можно заключить из слов автора, является первостепенной заботой Павла.

С учетом контекста, требование гендерных различий в одежде и поведении мужчин и женщин не может рассматриваться как символ превосходства одного пола над другим. Хьорт считает, что Павел говорит об отношениях мужчины и женщины не в общечеловеческих терминах, но с религиозной точки зрения. На это указывает и сама структура соподчинения, в которой христологический аргумент (Христос – глава мужчины) и теологический (Бог – глава Христа) были бы просто избыточны, если бы речь шла о простом подчинении женщины мужчине. Однако, логика апостола, не смотря на апелляцию к творению, также несводима и к мысли о том, что женщина должна быть покрытой по той причине, что она, согласно второму библейскому рассказу о сотворении человека, произведена от мужчины, и есть его отражение, тогда как мужчина есть отражение Бога. Хьорт указывает на непрозрачность такой логики и задается вопросом, - почему бы мужчине, будучи отражением Бога, не быть покрытым, если женщина, как отражение мужчины, покрытой быть должна? Автор акцентирует внимание на том, что Павел сосредоточен не на особом статусе мужчины как рукоположенном при творении, а на дифференциации полов при творении. «Идея творения, - считает Хьорт, - вводится для того, чтобы поддержать предыдущую связь в аргументах, а именно, что для мужчины позорно покрывать голову во время молитвы и проповеди, а обратное позорно для женщины. Таким образом, Павел делает «позор» и «творение» взаимно интерпретирующими друг друга» [4, с. 65]. То есть позорно то, что несет угрозу установленному Богом порядку – гендерной дифференциации. Позорными оказываются такие действия, которые являются «формой андрогинности и трансвестизма, и, как таковые, содержат протест и пренебрежение по отношению к порядку творения» [4, с. 66].

Таким образом, у Павла, по мнению автора, идея равенства полов связана с их дифференциацией. В этой идее он предотвращает неправильное, т. е. иерархическое понимание структуры соподчинения. Эта структура предопределяет не иерархию, а полярность полов и их обоюдная взаимозависимость. Пренебрежение же этой полярностью есть неуважение к власти Бога.

Американско-израильский историк религии и профессор Калифорнийского университета в Беркли, - Дэниел Бойэрин настаивает на том, что вся деятельность Павла была мотивирована «эллинистическим стремлением к Единому, которое, среди прочего, продуцировало идеал универсальной человеческой сущности за

пределами различий и иерархий» [1, с. 1 – 2]. Вместе с тем, автор указывает, что мышление Павла подвержено влиянию дуализма, чем и объясняется видимое противоречие между посланием к Галатам и посланием к Коринфянам. Разные ветви иудаизма в поздней античности стали платонизированными, усвоив дуалистическую философию. Вместе с ней они восприняли ее онтологию, рассматривающую феноменальную реальность как репрезентацию в материи идеальной сущности, и устанавливающую иерархию между ними; антропологию, конституирующую человеческую личность посредством внешней оболочки (тела), имеющей второстепенное значение, и посредством внутренней божественной души. Даже язык в герменевтике такой культуры, считает Бойэрин, становясь аллегорическим, в своем содержании отражает высший мир, а по своей форме отражает структуру мира как внешней формы.

Бойэрин полагает, что аутентичная интерпретация посланий Павла возможна с учетом того, что мышление Павла подчиняется этому бинарному коду. При этом, для прояснения позиция Павла Бойэрин использует в качестве призмы рассмотрения философию Филона Александрийского, оговариваясь, однако, что не считает Филона предтечей Павла. Филон, согласно его толкованию, различал двух Адамов в соответствии с двумя рассказами о творении, имеющимися в книге Бытия. Первый Адам был сотворен по образу Бога, поэтому он существо нематериальное, бестелесное и духовное, а второй, сотворенный из глины, существо порожденное, материальное и плотское, - это тот человек, из которого была создана женщина. Первый – нетленная идея, второй – смертный объект чувственного восприятия. Эти построения Филона были встроены в предшествующую ему традицию платонической еврейской антропологии, отдававшую онтологическое преимущество единству чистого Духа. В рамках этой традиции устоялось представление, что душа могла обрести свое подлинное существование, только отделившись от материального мира и воссоединившись с божественным источником, которое и репрезентировалось андрогинным образом, исключавшем и мужское, и женское в этом высшем состоянии. Социальным отражением этого первого андрогинного человека служат образ жизни и ритуальные практики секты Терапевтов, допускавшие паритет между мужчинами и женщинами в социальной и религиозной жизни общины. Однако возможность такого равенства принималась в эллинистическом мире только на условиях отказа от сексуальности и материнства. Духовная андрогинность могла быть достигнута только на пути отказа от тела и его отличий, в сфере духовного и экстатического опыта.

Используя выявленное у Филона различие двух Адамов, Бойэрин приступает к разрешению апостольских противоречий. По его мнению, хотя Павел и не использует миф об изначальном андрогине явно, тем не менее, ему присуща та же платоническая дуалистическая идеология, на которой основывался Филон. Павел нельзя считать сторонником истинно гностической доктрины избавления от тела, равно как и сторонником искоренения иерархии между мужчинами женщинами. Павел, считает Бойэрин, стоял на позиции умеренного пневматизма, диктовавшем духовно-плотскую иерархию, в которой дух был, несомненно, выше, но плоть, т.е. сексуальная мораль и приличия, тем не менее, не аннулировались. Различия же в посланиях к Галатам и к Коринфянам объясняются тем, что первое есть теология духа, а второе – теология тела.

В послании к Галатам апостол стремился реализовать свою идею об оправдании верой позволявшей войти в Израиль Божий любому. Крещение во Христе он воспринимал как новое аллегорическое рождение, заменяющее собой реальное происхождение, поскольку в нем все различия одного тела от другого, такие как этническое происхождение, пол или социальный статус стираются, поскольку это рождение в духе, где подобные маркеры не действуют. В то время как «индивидуальное тело само по себе заменяется аллегорической референцией, - телом Христовым, в котором все крещенные являются частью. Это и означает «облачиться во Христа» [1, с. 6]. По этой причине фраза «ни мужского, ни женского» была включена

в формулу крещения, которая, согласно Бойэрину, является не перформативным высказыванием, как полагал Микс, а экспликацией экстатического опыта, «в котором меняются не социальные роли, но онтологические категории в момент инициации» [1, с. 9]. Фундаментом же для подобного уничтожения гендерных различий в сфере духа послужил первый рассказ о сотворении Адама из книги Бытия.

Что касается послания к Коринфянам, то оно было направлено против радикального отказа от тела, характерного для пневматиков, поэтому в этом послании, в качестве мифологической основы, функционировал второй рассказ о сотворении Адама, который порождал и поддерживал социальную иерархию полов, а вышеупомянутая фраза была опущена. Павел, как считает Бойэрин, увидел в ней возможность для серьезных недопониманий, поскольку она могла быть истолкована слишком буквально и поэтому противоречила посланию в целом и его задачам.

Бойэрин считает, что в посланиях Павла нет противоречий, поскольку апостол поддерживал возможность экстатической андрогинности на духовном уровне, но на телесном уровне необходимость наличия гендерных различий он не подвергал сомнению. Аналогичной позиции Павел придерживается и в вопросах брака и безбрачия. Так, безбрачие он расценивает как более предпочтительное, поскольку оно соответствует «духу», хотя брак, соответствующий «телу», не считает запретным.

«Тем не менее, - и в этом проблема, - любая возможность искоренить мужское и женское, и соответствующую им социальную иерархию, - пишет Бойэрин, - возможно только на уровне духа: либо в экстазе крещения, либо в безбрачии» [1, с. 15]. Поэтому в Павле не стоит видеть ни женоненавистника, ни человека совершившего переворот в гендерной политике.

Йоханнес Николас Форстер – профессор Южно-Африканского университета, весьма критически относится к построениям, в рамках которых андрогинность конституируется как модель единства мужского и женского, поскольку подобные попытки инспирированы стремлением западной демократической среды к разрушению иерархий и ликвидации неравенства. Более перспективной Форстеру представляется стратегия фаллологоцентрического означающего, предложенная Л. Иригарей, которая позволяет увидеть, что изначальный андрогин, - существо не бесполое, а радикально маскулинное. Посредством этого конструкта кодируется режиме поглощения, при котором качества изначально соотносимые с «фаллосом», как первичным культурным означающим, закрепляются в культуре посредством конструкта андрогинности.

Так, обращаясь к анализу мифологемы андрогина в греко-римской культуре, Форстер приходит к заключению, что в «Пире» Платона и «Метаморфозах» Овидия, она фундирует концепты маскулинности и феминности как радикально противоположные.

В первую очередь, он обращает внимание на то, что Платон, который предлагает своего рода классификацию андрогинных существ (существа, образованные двумя мужскими половинами; состоящие из мужской и женской половин и существа образованные двумя половинами женскими), явно отдает приоритет мужчинам, произошедшим от существ первого типа, практически воспевая добродетели мужественности. Тогда как андрогинные существа, объединяющие мужское и женское, репрезентируют лишь кажущееся единство, поскольку женщина всегда вносит нечто низкое, обманчивое и недостойное.

Подобным образом конструкция женственности, функционирующая в мифе Овидия, репрезентирует образ женщины в восприятии греко-римского мира, как средоточия угроз и опасностей, которые несут в себе присущие ей свойства.

Форстер утверждает, что дискурсы, связанные с любыми формами гендерного слияния, даже если они расцениваются как маргинальные, должны с необходимостью рассматриваться в контексте доминирующей фаллократической культуры. Поэтому андрогин не может быть понят как символ синтеза, единства или равенства полов,

напротив, он является конструкцией фаллократической системы, закрепляющей ее ценности, и особенно, диффамацию женщин.

Далее Форстер нацелен выяснить, являлся ли образ андрогинности в раннехристианской литературе отражением модификации маскулинной патриархальной системы, порожденной окружающей средой, и было ли использование андрогинного образа стремлением к единству?

При выборе источников Форстер останавливается на гностической литературе, поскольку, если кто-то и мог бы оказать противодействие Греко-римскому дискурсу, то это именно гностики. Именно им изначально было свойственно стремление освободиться от уз несовершенного материального мира в поисках утонченной духовности. К тому же, возникновение гностицизма совпало с ослаблением жесткой гендерноориентированной социальной иерархии, в связи с идеей августовской конкордии.

Призмой для рассмотрения ряда гностических систем у Форстера служит модель соотношения тела, как микрокосма, с миром, как макрокосмом, как наиболее характерная для гностицизма.

Мир рассматривался гностиками как реальность иллюзорная, справедливо замечает автор, в силу того, что материальность мира изначально предполагает его мимолетность, текучесть и хаотичность. Материя, лежащая в основе мира, рассматривалась как ошибка, неудобное дело и причина зла, а создание космоса – ни что иное, как его падении или отпадении от Духа.

В описываемой Форстером онтологической модели гностиков Хаос, Тьма и материя появляются в бытии как результат ошибки Пистис Софии. Материя при этом рассматривается как часть Хаоса, все вместе они – сфера зарождения зла, но также они олицетворяют никчемность и бесполезность. При этом, все три стихии олицетворяют качества, которые почти «естественно» связывались с женским телом. Женщина традиционно рассматривается как скатывающаяся к природе, мужчина же, напротив, олицетворяет культуру. Он соотносится с духом и позиционируется как существо гармоничное, рациональное, способное к самоконтролю, обладающее телесной мощью, а посему способное приносить порядок в хаос. Качества же, увязывавшиеся с женщиной (тьма, хаос, вода, материя, обман), – расценивались как то, что вообще не должно было существовать, поскольку они связаны с ущербностью, равно как и все то, что Пистис София приводит в бытие. Сама деятельность Пистис Софии приводит к постоянным ошибкам, поскольку нуждается в коррекции со стороны мужского начала. В этом фаллократическом контексте, появляется и андрогинное существо, но не как символ воссоединения, а субъект деформации, бесконтрольности, разнuzданности, и причина того, чего не должно было быть. Последующие попытки Пистис Софии исправить ситуацию не приводят к успеху, поскольку само появление Ялдаваофа создает возможность для продолжения хаоса и постоянного нарушения границ. Любое последующее создание в космологии гностиков, которые Форстер передает во всех подробностях, является порождением маскулинной стратегии, эксплицирующей постоянный конфликт между полами, будь то рождение андрогинного Эроса, Светлого Адама или Адама телесного. Андрогинность как размывание гендерных границ повсюду выступает в качестве причины и символа хаотического, поскольку, как можно заключить из логики автора, в этом образе неизменно присутствует женственность, репрезентированная деструктивными качествами, как продукт все той же маскулинной стратегии.

Форстер указывает на неизменно повторяющийся сюжет, в котором происхождение раздробленности человека и возникновение смерти, «закономерно» связываются с происхождением женщины. Свойственен этот сюжет и Евангелию от Филиппа. Форстер настаивает на том, что стратегия бесконтрольной хаотичной ситуации как продукта разделения, за которую полностью ответственна женщина, функционирует как часть фаллократически означенной системы. Спасение ситуации

связывается с Христом, но это означает, что восстановление распада, вызванного женщиной, может и осуществить только маскулиная действующая сила. Само же восстановление должно произойти за счет поглощения и уничтожения деструктивных феминных элементов.

Приведенный выше обзор статей, посвященных роли мифологемы андрогина в раннехристианских представлениях, позволяет сделать вывод о том, что, независимо от того, понимается она как символ единства или как радикально маскулиная конструкция, она не оказала существенного влияния на трансформацию гендерных ролей и не способствовала искоренению социальной иерархии. Существенным моментом при этом является тот факт, что сама семантика этой древней мифологемы остается непрозрачной, поскольку андрогинность чаще воспринимается как сочетание мужского и женского, несмотря на очевидную неоднозначность этого символа и его многообразные коннотации. Такое единство в структуре андрогинности принимается как аксиома, однако, как, к примеру, показывает Форстер, объединение двух противоположных начал в рамках мифологического образа вполне может быть понято и как конфликтное, что, как минимум, способствует проблематизации андрогинного образа и ставит задачу его более тщательного изучения.

#### ***Список литературы***

1. *Boyarin Daniel*. Paul and the Genealogy of Gender // *Representations*. № 41 (Winter, 1993). P. 1-33. 32 p.
2. *Vorster Johannes N.* Androgyny and Early Christianity // *Religion & Theology*, 2008. Vol. 15. Issue ½. P. 97-132. 36 p.
3. *Wayne A. Meeks*. The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity // *History of Religions*, 1974. Vol. 13. № 3. P. 165-208. 44 p.
4. *Hjort Birgitte Graakjaer*. Gender hierarchy or religious androgyny? Male-Female interaction in the Corinthian community – a reading of 1 Cor. 11,2–16 // *Studia Theologica*, 2001. Vol. 55. Issue 1. P. 58-80. 23 p.