Агнешка Косцянска

Образ польской матери и Богородица: новое использование символики материнства

Agnieszka Kościańska

The Image of the Polish Mother, and Mother of God: New Uses of the Symbolism of Motherhood

Agnieszka Kościańska — Institute of Ethnology and Cultural Anthropology, University of Warsaw (Poland). akoscianska@uw.edu.pl

This article is devoted to the issue of female agency in religious context. Author considers different definitions of agency and shows that it could be interpreted in the way which is different from the one typical to feminist liberal discourse. The article analyzes interconnections between religion and emancipation in Poland, showing that religion does not necessarily imply passivity and restraint. In order to prove this thesis, the author provides examples from empirical research of deeply faithful Catholic women as well as of members of new religious movement "Brahma Kumaris". The central issue is the ways women, in their practice, interpret the symbolism of maternity and the Virgin Mary.

Keywords: Catholicism, maternity, cult of Virgin Mary, "Brahma Kumaris", feminism, Poland.

Хотя польская феминистская мысль не связана какой-то единой теорией, ее объединяет тезис о том, что главный враг эмансипации в Польше — католицизм[1]. Религия воспринимается как явление, оказывающее огромное консервативное влияние на публичную и частную сферу. Во многом такой

Данный текст представляет собой переработанный автором вариант, ранее опубликованный как: Kościańska, A. (2012) "Twórcze odgrywanie Matki Polki i Matki Boskiej. Religia a symbolika macierzyńska w Polsce", w R. Hryciuk & E. Korolczuk (red.) *Pożegnanie z Matką Polką? Dyskursy, praktyki i reprezentacje we współczesnej Polsce*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

1. Например: Środa, M. (2007) "Kobiety, Kościół, katolicyzm", w Ch. Ockrent (red.) *Czarna księga kobiet*. Warszawa: W.A.B.

подход обоснован — ведь именно под влиянием Римско-католической церкви произошла, в частности, криминализация абортов. Однако этот подход приводит к тому, что феминисты «не видят» проблем женщин-верующих, оставляют без внимания разные типы поведения и практик внутри польского католицизма и некатолических религиозных общин.

В этой статье я пытаюсь показать, что религия в Польше не монолитна и предлагает женщинам различные модели поведения и самоощущения. Во-первых, это следствие внутренних разногласий в церкви: на одном полюсе стоят фундаменталисты «Радио Мария», на другом — католическая интеллигенция из еженедельника «Тыгодник Повшехны» (*Tygodnik Powszechny*). Во-вторых, это объясняется чертами, характерными для народной религиозности, такими как сильный богородичный культ и определенное дистанцирование от священников. Наконец, в-третьих, надо учитывать существование и иных, некатолических, религиозных групп. Кроме того, многие польские женщины прикладывают более или менее сознательные усилия, направленные на «деколонизацию» религии[2] и такую интерпретацию духовных вопросов, которая в большей степени ориентирована на женщин и прямо направлена на улучшение их положения[3].

Таковы, например, новые смыслы и практики, связанные с материнством. Когда речь идет о материнстве в контексте религии в Польше, как правило, имеют в виду символику, связанную с Девой Марией. Богоматерь преподносится как образец женщины-матери; именно она задает жизненный горизонт многих религиозных женщин. Богородичная символика является важным элементом основной модели идентичности, доступной польским женщинам, — модели польской матери. Однако пристальный взгляд на символику Богоматери показывает ее многозначность: Матерь Божья — это не всегда пассивная исполнительница воли Бога; это также женщина ответственная, сильная и самостоятельная. Польки по-разному обращаются к ее образу и творчески перерабатывают те смыслы, которые несет в себе материнско-богородичная символика.

2. См.: Fernandes, L. (2003) *Transforming Feminist Practice: Non-Violence, Social Justice and the Possibilities of a Spiritualized Feminism*. San Francisco: Aunt Lute Books.

3. См.: Leszczyńska, K., Kościańska, A. (red.) (2006) *Kobiety i religie*. Kraków: Zakład Wydawniczy “Nomos”.

В этой статье я показываю эту многозначность отношений между материнством и религией и задумываюсь над ее последствиями для агентности[4] (*sprawczość*) женщин. Я делаю это, ссылаясь на примеры, почерпнутые из этнографических исследований, проведенных среди верующих женщин: католичек, проживающих в селах юго-восточной Польши (Люблинское воеводство и Малопольша); в Варшаве и окрестностях; а также среди вышедших из церкви адептов «Брахма Кумарис» — нового религиозного движения с индийскими корнями[5].

Богоматерь — самая прекрасная из польских матерей

Связь образа польской матери с Божией Матерью в польской культуре значительна. Эта связь уже была предметом многих исследований[6]. Богородица — это идеальная мать, даже следовало бы сказать — идеальная польская мать. Как пишет Эльжбета Островска, представляется, что Родина и Богородица составляют «основу идеала женственности в польской культуре, который актуализируется в фигуре польской матери»[7]. Эта фигура воплощает в себе социальные ожидания в отношении женщин и их роль в созданном в XIX веке гражданском обществе, основанном на национальной идее. По мнению Эльжбеты Матыни, именно национализм, а не либерализм лежит в основе польской концепции гражданства[8]. В этом контексте польская мать приобретает также полити-

4. В данном случае и далее используется слово *sprawczość,* аналогичное английскому термину *agency*, широко используемому в антропологической литературе. — *Примеч. ред.*

5. Исследования среди католичек я проводила вместе со студентами Института этнологии и культурной антропологии Варшавского университета в рамках этнографических проектов, которыми я руководила: «*Женское религиозное лидерство*» (2001–2003) и «*Религия и гендер*» (2003–2005). С членами движения «Брахма Кумарис» я общалась, собирая материалы для своей кандидатской диссертации, главным образом в 2002–2005 гг. Если не указан другой источник, все интервью — из архива автора.

6. См., например: Janion, M. (1996) *Kobiety i duch inności*. Warszawa: “Sic!”; Janion, M. (2006) *Niesamowita słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*. Kraków: Wydawnictwo Literackie; Graff, A. *Rykoszetem. Rzecz o płci, seksualności i narodzie;* Ostrowska, E. (2004) “Matki Polki i ich synowie. Kilka uwag o genezie obrazów kobiecości i męskości w kulturze polskiej”, w M. Radkiewicz (red.) *Gender. Konteksty*. Kraków: “Rabid”.

7. Ostrowska, E. “Matki Polki i ich synowie. Kilka uwag o genezie obrazów kobiecości i męskości w kulturze polskiej”, s. 222.

8. Matynia, E. (2003) “Provincializing Global Feminism: the Polish Case”, *Social Research* 2: 521.

ческую окраску. Чтобы лучше понять символику и практику образа польской матери, стоит пристальнее присмотреться к Деве Марии и различным способам интерпретации этого образа.

Кароль Войтыла (Иоанн Павел II), который больше других пап уделял внимание проблемам женщин, в апостольском послании *Mulieris Dignitatem* («О достоинстве женщины») пишет, что Богоматерь является образцом для всех женщин. Он формулирует это следующим образом: «Библейская парадигма “женщины” достигает своего кульминационного пункта в материнстве Богородицы»[9] (кавычки стоят в оригинале). Быть матерью — это призвание женщины, а Мадонна и ее материнство — единственная, в принципе, доступная модель. Анализируя отношение Войтылы и других современных богословов к этому вопросу, Эльжбета Адамяк подчеркивает, что такое понимание ведет к восприятию материнства как единственного призвания женщин и тем самым — к сужению их возможностей. По ее мнению, это следствие сформировавшегося в культуре восприятия женщины как «другой», отличной от мужчины; именно в качестве матери «женщина является наиболее “другой”»[10]. Подводя итог рассуждениям на эту тему, Адамяк задается вопросом, «является ли теологически верным путь, когда создается идеальный образ женщины, который впоследствии признается единственной нормой, в то время как для мужчины такого единого образца не существует, ибо предполагается множество (!) таких образцов. Почему для женщин должен быть только один?»[11].

Другим, вызывающим споры элементом, связанным с материнством Девы Марии, является сцена Благовещения. Слова: «Да будет Мне по слову твоему» (Лк 1:38) — были на протяжении веков и по-прежнему остаются основанием, чтобы воспринимать Деву Марию как послушную Богу-мужчине женщину, отдающую себя в жертву и безвольную[12]. Католический богородичный культ можно рассматривать как внушение женщинам послушания, пассивности и покорности; так, впрочем, и представляли его феминистски настроенные исследовательницы религии. Однако, согласно Эльж-

9. Jan Paweł II (2004) *List apostolski Mulieris Dignitatem Ojca Świętego Jana Pawła II z okazji Roku Maryjnego O godności i powołaniu kobiety*. Wrocław: Tum.

10. Adamiak, E. (1999) *Milcząca obecność. O roli kobiety w Kościele*, s. 63. Warszawa: Biblioteka “Więzi”.

11. Ibid.

12. Adamiak, E. (2000) “Znaczenie tradycji duchowości kobiet dla teologii współczesnej”, w E. Pakszys, L. Sikorska (red.) *Duchowość i religijność kobiet dawniej i dziś*, s.129. Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora.

бете Адамяк, возможна и другая интерпретация. Феминистки, занимающиеся вопросами богословия, обращаются, в частности, к произведениям св. Хильдегарды Бингенской, которая воспринимает эти евангельские слова в смысле ответственности и возможности принимать решения от имени всего человечества, то есть обоих полов[13]. Можно сказать, что это проявление социальной активности женщин. В этом смысле смирение Девы Марии — это ее сила.

Стоит добавить, что существующие интерпретации не сводятся к теологии. Богородичный культ в народной, или популярной, религии чрезвычайно синкретичен; например, Богоматерь причисляют к Святой Троице. Он позволяет также женщинам черпать силы из личных контактов с Матерью Божией, которые происходят в молитвах и снах[14].

Даже беглый анализ литературы, касающейся проблематики пола в Польше, показывает, что связь образа польской матери с религией и польского самосознания с католицизмом считается очевидной и часто просто принимается на веру без более подробного анализа влияния религии на то, как польские женщины, польские матери в повседневных делах следуют предписанным им ролям и требованиям. Кроме того, в религиоведческой литературе и в исследованиях по социологии религии по-прежнему доминирует теория секуляризации, которая, как пишет Хосе Казанова, есть не столько описание реальной ситуации, сколько исполняющее само себя предсказание. Секуляризация — это либеральный и европоцентричный взгляд на историю религии, предполагающий, что постепенный упадок религии приведет к развитию и укреплению демократии и прав человека в мире. Случай Польши показывает, что не всегда должно быть так — религиозность может помочь в борьбе за демократию, а демократия не должна означать конца религии[15]. Прежде чем я перейду к анализу различных интерпретаций образа Девы Марии–Матери на практике, следует сказать несколько общих слов о религии в Польше.

В польской и зарубежной феминистской литературе, касающейся Польши, прочно укоренилось убеждение, что религия не-

13. Adamiak, E. “Znaczenie tradycji duchowości kobiet dla teologii współczesnej”, s. 130.

14. Bierca, M. (2006) “Mistyka typu ludowego. Kobieca pobożność maryjna w świetle teologii feministycznej”, w K. Leszczyńska, A. Kościańska (red.) *Kobiety i religie*. Kraków: Zakład Wydawniczy “Nomos”.

15. Casanova, J. (2004) “Polska katolicka w postchrześcijańskiej Europie, przeł. Tomasz Wiścicki”, *Więź* 5: 51-64.

сет существенную ответственность за проблемы женщин[16]. Как я уже говорила, прежде всего, это обусловлено деятельностью церкви, которая активно поддерживала принятие закона о запрете абортов. У меня создается впечатление, что данный вопрос совершенно затмевает другие сферы жизни женщин, а также факт религиозного разнообразия в Польше. Такой подход не обращает внимания на потребности и действия религиозных женщин, которые могут по-разному стремиться к реформированию религии. Феминизм как бы «ориентализирует»[17] религию и верующих, рассматривая их как массу, лишенную активной позиции и истории. Тем самым он отбирает у религиозных женщин право голоса и активной позиции, не замечая их усилий, направленных на деколонизацию религии, или преуменьшая их[18].

Как я уже отмечала, внутреннее разнообразие, так или иначе, проявляется в разных аспектах религии. Кроме упомянутой неоднородности церкви, стоит обратить внимание на уровень религиозных знаний и соблюдения правил веры. Ирена Боровик и Тадеуш Доктур[19], основываясь на количественных исследованиях поляков (репрезентативная выборка), обращают внимание на высокий уровень синкретизма. Например, 27% опрошенных, назвавших себя очень религиозными, и 43% из тех, кто говорит, что они не религиозны, не верят в представляемую церковью картину спасения[20]. Кроме того, как доказывает Дорота Холл в исследовании

16. См., например: Holc, J.P. (2004) "The Purest Democrat: Fetal Citizenship and Subjectivity in the Construction of Democracy in Poland", *Signs. Journal of Women in Culture and Society* 29(3): 755-782; Środa, M. "Kobiety, Kościół, katolicyzm"; Zielińska, E. (2000) "Between Ideology, Politics, and Common Sense: the Discourse of Reproductive Rights in Poland", in S. Gal, G. Kligman (eds) *Reproducing Gender: Politics, Publics, and Everyday Life after Socialism*. Princeton: Princeton University Press.

17. Об «ориентализации» публичного дискурса в Польше в переходный период см.: Buchowski, M. (2008) "Widmo orientalizmu w Europie. Od egzotycznego Innego do napiętnowanego swojego", *Recykling Idei* 10: 98-107.

18. См., например, о феминистской теологии: Środa, M. (2007) "Jezus był rzecznikiem równości", w M. Waluś [et al.] *Kobiety uczą Kościół*. Warszawa: W.A.B. Разумеется, это не относится ко всем феминистским работам, посвященным религии (см., например: Tomaszewska, J. (2002) "Katoliczki i feministki", *Zadra* 2(11) [http://www.efka.org.pl/index.php?action=z_art&ID=105, accessed on 01.06.2012].)

19. Borowik, I. (2002) "Przemiany religijności polskiego społeczeństwa", w M. Marody (red.) *Wymiary życia społecznego. Polska na przełomie XX i XXI wieku*. Warszawa: Scholar; Borowik, I., Doktór, T. (2001) *Pluralizm religijny i moralny w Polsce. Raport z badań*. Kraków: "Nomos".

20. Borowik, I. "Przemiany religijności polskiego społeczeństwa", s. 393; Borowik, I., Doktór, T. *Pluralizm religijny i moralny w Polsce. Raport z badań,* ss. 111-120.

движения «Нью Эйдж» в Польше[21], большинство польских последователей индийского духовного наставника Саи Бабы и других гуру «Нью Эйдж» называют себя католиками и ставят его фигурки на домашних алтарях рядом с изображениями Богоматери. Говоря о религии в Польше, нельзя обойти вниманием феномен народной религиозности[22]. Важнейшая ее особенность состоит, кроме прочего, в некотором дистанцировании от священников[23]. Это имеет большое значение для положения женщин, потому что создает возможность для более самостоятельных руководящих действий с их стороны, например, в рамках майских богослужений, проводимых вдали от церкви и без участия духовенства[24].

Даже сама тема абортов не так проста. Роль церкви в вопросе о криминализации абортов — это нечто вполне новое. Об этом свидетельствует хотя бы тот факт, что в 1980-е гг. движению «Духовное усыновление»[25] пришлось долго искать одобрения со стороны иерархов церкви[26]. Также нельзя забывать, что Анджей Велёвейский — один из ведущих представителей католической интеллигенции — в 1990-е гг. представил проект либерализации закона о запрете абортов в соответствии с немецким образцом, в котором прописано требование консультации перед совершением операции, утверждая, что это более эффективный метод ограничения абортов[27].

Наконец, продолжая наши размышления, следует напомнить, что религия в Польше — это не только католицизм. Есть и другие христианские конфессии — православные, униаты, мариави-

21. Hall, D. (2007) *New Age w Polsce. Lokalny wymiar globalnego zjawiska*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.

22. См., например: Zowczak, M. (2008) "Między tradycją a komercją", *Znak* 3: 31-44.

23. Mikołejko, A. (2001) *Tradycja i nowe drogi wiary. Obrazy religijności polskiej w latach 1918–1939*. Warszawa: Wydział Polonistyki: Uniwersytet Warszawski.

24. Речь идет о распространенной в католицизме форме марианского культа, включающей обряды внутри и вне церкви и коронование Девы Марии как «Царицы мая». — *Примеч. ред.*

25. Имеется в виду возникшее в 1980-е гг. движение за «духовное» (не юридическое) усыновление эмбриона, жизни которого угрожает опасность, предполагающее молитвы за него на протяжении беременности. — *Примеч. ред.*

26. Świstow, K. (2007) *Fenomen "obrony życia" w Polsce jako praktyka radykalnej prawicy (na przykładzie Duchowej Adopcji Dziecka Poczętego) praca magisterska*. Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego.

27. Wielowieyski, A. (2007) "Aborcji zakazem nie ograniczymy", *Gazeta Wyborcza*, 20.10.2007 [http://wyborcza.pl/1,76842,4594427.html, accessed on 04.06.2012].

ты[28] и протестанты разных толков; в Польше живут мусульмане, последователи азиатских религий (буддизм, индуизм), а также члены новых религиозных течений и движений «Нью Эйдж»; в последнее время имеет место возрождение иудаизма. Все эти религии по-разному определяют женственность или материнство и находятся в процессе синкретизации.

Обращая внимание на сложность религиозных процессов в Польше, я не утверждаю, что Римско-католическая церковь не имеет влияния на публичную сферу или законодательные инициативы. Я хочу только показать, что религиозное поле в стране достаточно сложное, религия по-разному влияет на строй повседневной жизни и предоставляет много возможностей для изменения идентичности и стратегий поведения в повседневности. Это также относится к роли образа Девы Марии и модели материнства.

Агентность

Майкл Херцфельд ввел в культурную антропологию термин «социальная поэтика», который выражает противодействие какой-либо ситуации с помощью изменения черт, считающихся характерными для данной культуры; это — своеобразная игра стереотипами. Такие действия часто имеют невербальный характер — это могут быть жесты или обыгрывание некоего поведения, например, молчания[29]. В таком контексте активное действие субъекта, то есть действие, ставящее целью произвести некое изменение, может по-разному определяться в конкретных контекстах[30]. Анализ деятельности религиозных женщин, которые в тех или иных контекстах могут творчески преобразовывать смыс-

28. Мариавитская церковь — *Kościół Starokatolicki Mariawitów* — особая «старокатолическая» церковь, основанная на богородичном культе и созданная женщиной в XIX в. В двадцатые годы XX в. в Мариавитской церкви рукополагали женщин в священники. См.: Broda, A. (2006) "Maria Franciszka Kozłowska. Próba analizy wizerunku założycielki mariawityzmu", w K. Leszczyńska, A. Kościańska (red.) *Kobiety i religie*. Kraków: Zakład Wydawniczy "Nomos"; Podgórski, R. (1998) *Religijność wiernych Starokatolickiego Kościoła Mariawitów. Studium historyczno-socjologiczne*. Kraków: Zakład Wydawniczy "Nomos".

29. Herzfeld, M. (1991) *Silence, Submission, and Subversion: Towards a Poetics of Womanhood*, in P. Loizos, E. Papataxiarchis (eds) *Contested Identities: Gender and Kinship in Modern Greece*. Princeton and Chichister: Princeton University Press; Herzfeld, M. (2007) *Zażyłość kulturowa. Poetyka społeczna w państwie narodowym*, przeł. Michał Buchowski. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

30. См. также: Mahmood, S. (2001) "Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival", *Cultural Anthropology* 16(2): 202-236.

лы, связанные с женственностью и материнством, а силу черпать из основанного на вере подчинения религиозным правилам или аскетической дисциплине, требует пересмотра преобладающего в феминизме и многих социальных теориях понимания концепции агентности (*agency*), которое, как правило, связано с либерально-светской моделью поведения в публичной сфере[31]. В целом в рамках феминизма акцент всегда делается на автономии индивида, и потому не учитывается опыт и действия религиозных женщин — тех, которые верят в существование души и Бога и, делая тот или иной жизненный выбор, ставят его в рамки, задаваемые их верой в наличие трансцендентного[32]. По этой причине использование термина «агентность» применительно к действию, вытекающему из подчинения дисциплине и религиозным убеждениям, считается неправомочным. Хотя и признается наличие сложных зависимостей, идея автономии остается в центре[33].

Одним из примеров более тонкого понимания агентности с учетом опыта верующих женщин является работа Памелы Классен[34]. Классен изучает религиозных женщин, евреек и христианок, которые решили рожать дома, отказались от благ современной медицины. Они воспринимают боль при родах как положительное переживание, повышающее их самооценку, поскольку получить такой опыт могут только женщины — для мужчин он недоступен. С феминистско-либеральной точки зрения можно считать это явление, с некоторым упрощением, укрепляющим связь жен-

31. Например: Eduards, M.L. (1994) "Women's Agency and Collective Action", *Women's Studies Forum* 17 (2-3): 181-186; Giddens, A. (2003) *Stanowienie społeczeństwa: zarys teorii strukturacji*, przeł. Stefan Amsterdamski. Poznań: Zysk i S-ka; McNay, L. (2000) *Gender and Agency: Reconfiguring the Subject in Feminist and Social Theory*. Cambridge and Malden: Polity Press in association with Blackwell Publishers.

32. См. критику упрощенного феминистского подхода: Mack, Ph. (2003) "Religion, Feminism, and the Problem of Agency: Reflections on Eighteenth Century Quakerism", *Signs. Journal of Women in Culture and Society* 29(1): 149-177; Mahmood, S. "Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival".

33. См., например: Offen, K. (1988) "Defining Feminism: a Comparative Historical Approach", *Signs. Journal of Women in Culture and Society* 14(1): 119-157; Werbner, P. (2007) "Upolitycznione macierzyństwo i feminizacja obywatelstwa: ruchy kobiece i transformacja sfery publicznej, przeł. Katarzyna Stańczak-Wiślicz", w R.E. Hryciuk, A. Kościańska (red.) *Gender. Perspektywa antropologiczna, t. 1, Organizacja społeczna*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

34. Klassen, P.E. (2001) "Sacred Maternities and Postbiomedicatl Bodies: Religion and Nature in Contemporary Home Birth", *Signs. Journal of Women in Culture and Society* 23(3): 775-809; см. также: Asad, T. (2003) *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.

щины с домом и природой[35]. Однако Классен предлагает другую интерпретацию. Она подчеркивает, что благодаря силе, которую, как утверждают эти женщины, они получили от Бога, они выступают, так же как и феминистки, против обезличивания женского тела, которое происходит в современной медицине. Автор обращает внимание, что домашние роды, с точки зрения религиозных женщин, — это духовный опыт, который может прибавить сил[36]. В то же самое время, подчеркивает Классен, эти женщины отнюдь не беспечны в своих действиях: если во время родов возникнут осложнения, они готовы прибегнуть к профессиональной медицинской помощи. Столь же прагматичны они и в отношении мужей: они признают их данное Богом превосходство, но в то же время постоянно обсуждают отношения с ними[37]. С подобными механизмами мы имеем дело во многих правых или националистических движениях как на Западе, так и в странах глобального Юга[38], или в целом — в многоликих движениях, которые ссылаются на религию или пользуются религиозной риторикой[39].

Филлис Мэк также рассуждает о том, как в дискуссию о женской агентности включить опыт религиозных женщин[40]. Чтобы понять религию, нужно говорить об агентности и в тех случаях, когда менее важна автономия, а акцент делается скорее на преодолении себя, преданности Богу и получаемой через это энергии

35. Klassen, P.E. “Sacred Maternities and Postbiomedicatl Bodies: Religion and Nature in Contemporary Home Birth”, p. 803.

36. Ibid., p. 802.

37. Ibid.

38. См., например: Yuval-Davis, N., Werbner, P. (eds) (1999) *Women, Citizenship and Difference*. London and New York: Zed Books; Kowalska, B. (2006) “Kobiety a fundamentalizm na przykładzie Nowej Prawicy Chrześcijańskiej w USA i Islamskiej Republiki Iranu”, w K. Leszczyńska, A. Kościańska (red.) *Kobiety i religie*. Kraków: Zakład Wydawniczy “Nomos”.

39. Mahmood, S. “Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival”; Pędziwiatr, K. (2006) “Religijny wymiar wolności i społecznego zaangażowania wśród muzułmanek w Belgii i Wielkiej Brytanii”, w K. Leszczyńska, A. Kościańska (red.) *Kobiety i religie*. Kraków: Zakład Wydawniczy “Nomos”. Разумеется, подобный механизм может привести к тому, что активность женщин будет присвоена националистическими вождями, и на этой почве возникнут женские группы, открыто симпатизирующие кровавым режимам (см., например, о нацистской Германии –Rommelspacher, B. (1999) “Right-Wing ‘Feminism’: a Challenge to Feminism as an Emancipatory Movement”, in N. Yuval-Davis, P. Werbner (eds) *Women, Citizenship and Difference*. London and New York: Zed Books).

40. Mack, Ph. “Religion, Feminism, and the Problem of Agency: Reflections on Eighteenth Century Quakerism”, p. 156.

и мотивации к действию. Мэк анализирует опыт женщин-квакеров XVIII века, вовлеченных в борьбу за социальное равенство. Они ставили перед собой цели социальных перемен, но были преданы Богу и подчинялись строгой внутригрупповой дисциплине. Их свобода заключалась в том, что они делали «правое дело» (а это определял Бог), были орудием Бога в мире. Что важно, действия этой группы были ответом на модернизацию, но вместе с тем их привлекали идеалы Просвещения[41]. Квакерки легитимизировали поведение, которое шло вразрез с социальными нормами (например, участие женщин в общественной деятельности), благодаря своей связи с Богом, ибо выступали от его имени. Они тем самым выходили за предписанные гендерные рамки, хотя часто случались внутренние конфликты[42]. Их агентность диссонировала с принятыми в их время моделями женственности. Однако они обретали духовный авторитет, выходивший за рамки пола[43] — то, что Мэк называет духовной агентностью.

Итак, опыт и действия религиозных женщин — а более обобщенно, всех верующих — нельзя объяснить в рамках феминистско-либерального понимания агентности. Верующие не опираются на автономию, не стремятся к абсолютной свободе, а часто, наоборот, черпают силы из подчинения (например, общине). Тем не менее трудно считать их примером пассивности. Их поведение может быть выражением протеста или способом справиться с возникшей ситуацией. В этом случае происходит перекомпоновка различных элементов культуры или, как сказал бы Херцфельд, игра стереотипами — акт «социальной поэтики»[44].

Богоматерь, польская мать: творческое использование образа

Приведем два примера социальной поэтики, основанной на нелиберальной модели агентности, чтобы показать динамический характер связи между религией и материнством в Польше. Первый пример касается католицизма. Дадим слово одной из опро-

41. Ibid., p. 161.

42. Ibid., pp. 163-166.

43. Ibid., p. 169.

44. Подробнее о подобном понимания агентности см.: Kościańska, A. (2009) *Potęga ciszy. Konwersja a rekonstrukcja porządku płci na przykładzie nowego ruchu religijnego Brahma Kumaris*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

шенных, учительнице на пенсии (58 лет), проживающей в одном из населенных пунктов под Варшавой:

> Значит так, для меня самым большим эталоном является Богоматерь. Несмотря на то что она была матерью Бога, она была человеком скромным. Всегда тихо себя вела. Не заносилась. Делала самые такие приземленные вещи. Она просто была. (...) Служила. Служила Господу Богу, Иисусу. Служила другим людям из семьи. Служила посторонним людям. И я считаю, что это самый совершенный образец для подражания. (...) На нее я стараюсь равняться. У меня такое желание, чтобы женщины подражали Матери Божией, чтобы придерживали свой язык, свои эмоции. Мы видим, что все всё более отдаляются от Господа Бога, от заповедей. Стали более вульгарными, не так ли? А должны тихо себя вести и руководствоваться не своими амбициями, несмотря ни на что, а благом своей семьи[45].

Собеседница — очень религиозный человек: она участвует в жизни своего прихода и молится за местную общину[46], принимает участие в собраниях неформального кружка, образовавшегося вокруг не признанной церковью прорицательницы[47], занимается исцелением, молится за грешников из Польши и со всего мира, а также за души, страдающие в чистилище, соблюдает пост и принимает на себя болезни, чтобы таким образом помочь другим. Благодаря своей деятельности она встретила много религиозных женщин со всей Польши, с несколькими пребывает в дружбе. Много путешествует: встречается с прорицателями и прорицательницами, ходит в паломничество, посещает незнакомых людей, которые обратились к ней с проблемами со здоровьем или психикой. Ее подруги издают книги с записями видений, обсуждают их во время встреч,

45. Интервью проводила Дорота Любинская, 02.12.2002, архив Института этнологии и культурной антропологии Варшавского университета, лаборатория «*Женское религиозное лидерство*».

46. В беседе со мной она вспоминает, как во время наводнения в 1997 году она спасла таким образом свой населенный пункт.

47. Об этом кружке, см.: Łubińska, D. (2006) "Religijność kobiet ze Wspólnoty Małych Rycerzy Miłosiernego Serca Jezusowego", w K. Leszczyńska, A. Kościańska (red.) *Kobiety i religie*. Kraków: Zakład Wydawniczy "Nomos"; Kościańska, A. (2005) "Legion of Small Knights: Informal Movements within the Polish Roman Catholic Church", w G.N. Lundskow (red.) *Religious Innovation in a Global Age: Essays on the Construction of Spirituality*. Jefferson, North Carolina: McFarland & Company; Kościańska, A. (2009) "The 'Power of Silence': Spirituality and Women's Agency beyond the Catholic Church in Poland", *Focaal — European Journal of Anthropology* 53: 56-71.

организуются, чтобы помогать друг другу (и духовно, и материально), они чувствуют ответственность за свою страну, которая, по их мнению, не выживет без их молитвы и проповедуемой ими миссии. Поведение собеседницы может показаться противоречащим ее словам. Как сочетается такая активная деятельность, часто даже руководящая и уж, бесспорно, выходящая за рамки домашней сферы, с традиционной установкой женщины, сосредоточенной на семье и материнстве; как преподавание примиряется с кротостью, лидерство в общепольских неформальных религиозных группах и труды на благо Родины — с отказом от честолюбия?

Ключом к ответу на этот вопрос может быть только творческая интерпретация образа Божией Матери и роли, которую должна играть мать. Опрошенные, говоря об акценте на семье, кротости, скромности и подчинении Богу-мужчине, так, как Ему подчинялась Дева Мария, не имеют в виду пассивность и замыкание в частной сфере. Нелиберальное толкование агентности может нам облегчить понимание этого процесса. Молитва, молчание, пост — вот формы действия, которые приносят ощутимые результаты в жизни религиозных женщин. Действительно ли с помощью молитвы они спасли свой населенный пункт от наводнения — это вопрос веры, но новые знакомства, путешествия, опубликованные книги, выступления на общенациональных собраниях верующих и руководство неформальными общинами (по словам информантов, подобно матерям, руководящим в своих семьях) — это уже факты, которые укрепляют положение женщин в семье и общине и в некоторой степени видоизменяют представления о роли женщины в обществе. Таким образом, агентность может определяться по-разному: идя по пути Богоматери, обращаясь к символике ответственной за свою родину польской матери и основываясь на заботе, которую должна проявлять каждая мать, эти женщины могут изменить свою жизнь и придать новые значения символике материнства. Духовная сила, полученная благодаря молитве, молчанию, посту, дает силы в этой жизни. На подобные механизмы обращает внимание Марта Берца[48], которая изучала богородичный культ в деревне, где такое новое значение старой символики особенно заметно[49]. Контакт с Девой

48. Эти исследования также проводились в рамках проекта «*Женское религиозное лидерство*».

49. Bierca, M. “Mistyka typu ludowego. Kobieca pobożność maryjna w świetle teologii feministycznej”.

Марией во время молитвы или видения — вот чего желают те, кто обращаются к Богородице. Здесь также смирение и подчинение становятся источниками силы[50].

Немного по-другому воспринимают образ польской матери женщины, которые отошли от католицизма и присоединились к новому религиозному движению индийского происхождения «Брахма Кумарис». Эта организация была основана в 1936 году в провинции Синд, в настоящее время входящей в состав Пакистана. После разделения Индии движение перебралось в Маунт-Абу в Раджастане и постепенно стало заметным на индийском субконтиненте[51]. В Западной Европе и Северной Америке сообщество «Брахма Кумарис», как и другие новые религиозные движения, появилось на волне молодежных протестных движений на Западе в 1968 году[52]. Учреждались также центры в других частях мира. Основательница и руководительница польского филиала — родом из маленького населенного пункта на территории южной Польши. Она была воспитана как католичка, в 1970-е гг. эмигрировала в Канаду, где познакомилась с движением и присоединилась к нему. Через три года — как она сама это определяет — интенсивной духовной практики, несмотря на неблагоприятную политическую ситуацию начала 1980-х гг., решила вернуться в Польшу и посвятить свою жизнь распространению движения[53].

В настоящее время движение функционирует в Варшаве, Гданьске, Лодзи, Катовице и Кракове. Несмотря на то что число по-

50. Ibid., s. 137.

51. О «Брахма Кумарис» в Индии см.: Babb, L.A. (1984) "Indigenous Feminism in a Modern Hindu Sect", *Signs. Journal of Women in Culture and Society* 9(3): 399-416; Babb, L.A. (1986) *Redemptive Encounters: Three Modern Styles in the Hindu Tradition*. Berkley: University of California Press; Skultans, V. (1993) "The Brahma Kumaris and the Role of Women", in E. Puttick, P.B. Clarke (eds) *Women as Teachers and Disciples in Traditional and New Religions*. Lewiston: Edwin Mellen Press.

52. См.: Howell, J.D., Nelson, P.L. (2000) "The Brahma Kumaris in the Western world, part II: Demographic Change and Secularization in an Asian New Religious Movement", *Research in the Social Scientific Study of Religion* 11: 225-239; Walliss, J. (2002) *The Brahma Kumaris as a 'Reflexive Tradition': Responding to Late Modernity*. Aldershot: Ashgate.

53. О «Брахма Кумарис» в Польше см., в частности: Doktór, T. (1991) *Ruchy kultowe. Psychologiczna charakterystyka uczestników*. Kraków: Zakład Wydawniczy "Nomos"; Zimniak-Hałajko, M. (2003) *Raj oswojony. Antropologia nowych ruchów religijnych*. Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria; Kościańska, A. *Potęga ciszy. Konwersja a rekonstrukcja porządku płci na przykładzie nowego ruchu religijnego Brahma Kumaris*.

стоянных членов невелико (несколько десятков человек), «Брахма Кумарис» имеет большую группу сторонников, в том числе во влиятельных кругах. Подавляющее большинство в обоих случаях составляют женщины, воспитанные в католической традиции. Участницы движения, как правило, работают и имеют семьи. Только несколько человек живет в центрах медитации и полностью отдает себя деятельности на благо организации. Большинство моих собеседниц и собеседников — среднего возраста.

Движение повышает самооценку женщины как в символическом смысле — например, придавая «женскому началу» активный характер и постулируя, что оно необходимо для перестройки мира, — так и в практическом плане: власть в движении, духовную и административную, отправляют почти исключительно женщины[54]. Кроме того, группа организует адресованные широкой аудитории мастер-классы, культивируя женское лидерство в бизнесе, политике, средствах массовой информации[55].

Стоит также добавить, что с самого начала учение «Брахма Кумарис» носило синкретический характер[56]. Для того чтобы женщины могли захватить власть над миром и привести к его духовной трансформации, они должны прежде всего начать с работы над собой, которая заключается в духовной практике. Наиболее эффективной считается раджа-йога — техника медитации и стиль жизни, обязательные для членов движения. Кроме прочего, составляющие этой духовной практики таковы: ежедневная медитация, строгое вегетарианство, связанное с ритуализованными правилами при-

54. Женское лидерство является также решающим элементом для присоединения к движению (см. Kościańska, A. (2008) "Charyzmatyczne liderki. Przywództwo duchowe w ruchu Brahma Kumaris", w I. Borowik, J. Doktór, M. Libiszowska-Żółtkowska (red.) *Oblicza religii i religijności*. Kraków: Zakład Wydawniczy "Nomos"; Kościańska, A. *Potęga ciszy. Konwersja a rekonstrukcja porządku płci na przykładzie nowego ruchu religijnego Brahma Kumaris*). Как говорит одна из испытуемых о лидере движения: «Это было такое любящее... То не только слова — причина таких эмоций, переживаний, просто вся личность, все вибрации, которые я к ней чувствую, весь этот нежный уровень личности дает такие переживания. Я думаю, что только женщина может дать такие переживания».

55. Усилия в этом направлении начались в 1980-е годы, когда началась частичная секуляризация движения, особенно за пределами Индии (см.: Howell, J.D., Nelson, P.L. "The Brahma Kumaris in the Western World, part II: Demographic Change and Secularization in an Asian New Religious Movement"; Walliss, J. *The Brahma Kumaris as a 'Reflexive Tradition': Responding to Late Modernity*).

56. См.: Walliss, J. *The Brahma Kumaris as a 'Reflexive Tradition': Responding to Late Modernity*. В отношении Польши и гендерных тем см.: Kościańska, A. (2006) "Brahma Kumaris. Między celibatem a macierzyństwem", w K. Leszczyńska, A. Kościańska (red.) *Kobiety i religie*. Kraków: Zakład Wydawniczy "Nomos".

готовления пищи, сексуальное воздержание, сохранение спокойствия, правильный образ жизни[57]. Женское лидерство в движении «Брахма Кумарис» в Польше формирует материнская символика, в которой, безусловно, звучат нотки образа польской матери[58]. Как говорит женщина — лидер движения в Польше:

> Женщина обладает весьма уникальными качествами, будучи матерью. Эти качества: терпение, понимание, материнская забота. Воспитать ребенка — вот величайшее задание. Не только родить, но и воспитать — эту роль выполняет женщина. В то время как мужчина свободен. (...) Для того чтобы духовно воспитать человека, эту функцию могут выполнять только женщины, потому что они имеют качества матери. Терпимость, терпение, выносливость, преданность, любовь, самопожертвование.

Сексуальное воздержание теоретически исключает материнство, однако в случае исследуемой группы это не так: во-первых, у большинства участниц польского ответвления уже есть дети (рожденные в то время, когда они еще не были его членами), а во-вторых, материнская символика заметно присутствует в духовной жизни этой группы и лежит в основе концепции женского лидерства в данном движении[59]. Однако это понимание материнства несколько иное, нежели в католицизме. Испытуемые, с одной стороны, дистанцируются от модели польской матери и Богородицы, критически относятся к идее излишнего самопожертвования, представленного в этой символике, с другой стороны, обращают внимание на наполненный духовностью характер матери-польки: на ее «моральный уровень» и «большое сердце»[60].

Согласно учению «Брахма Кумарис», роль женщины — служение другим, но при этом она должна обязательно иметь время для себя и заниматься собственным духовным развитием. Модель польской матери подвергается критике именно потому, что

57. Подробнее см.: Kościańska, A. *Potęga ciszy. Konwersja a rekonstrukcja porządku płci na przykładzie nowego ruchu religijnego Brahma Kumaris.*

58. Kościańska, A. *Potęga ciszy. Konwersja a rekonstrukcja porządku płci na przykładzie nowego ruchu religijnego Brahma Kumaris,* ch. 4.

59. Данный момент до некоторой степени отличает движение в Польше от индийских общин (см. Kościańska, A. "Brahma Kumaris. Między celibatem a macierzyństwem"; Babb, L.A. "Indigenous Feminism in a Modern Hindu Sect").

60. *Prawdziwa kobieta* (1994) Sprawozdanie z programu Brahma Kumaris, 20–22 maja, Łódź, maszynopis, s. 4.

она, по мнению информантов, приводит к тому, что женщины отчаянно хотят сделать все сами, нервничают, а вместо того, чтобы учить своих детей действовать самостоятельно, они всегда делают всё за них. Они скорее должны развить в себе силу шакти, которая приобретает новое значение в польском контексте. Шакти — это женская активная сила, которую женщины развивают в себе с помощью раджа-йоги и которая участвует в создании Золотого Века — всеобщего блага. Это хорошо вписывается в польское понимание роли женщины, польской матери, действующей на благо Отечества. Однако шакти, в отличие от образа польской матери, связана с благом всего человечества, а не только национальной общности. Члены «Брахма Кумарис» ценят символизм польского материнства и подчеркивают, что положение женщин в Польше лучше, чем у женщин на Западе: «Отличие состоит в большей независимости мышления и чувствования, следовании в жизни скорее духовным ценностям и фантазиям, нежели ценностям материальным»[61].

Этот пример демонстрирует творческое прочтение символов и стереотипов. Хотя испытуемые очень критически относятся к католическим идеалам, в их высказываниях и образе жизни заметны некоторые элементы, которые сильно связаны с Богородицей и символикой польской матери: забота об обществе, смирение, подчинение. В то же время они критически относятся к католической модели именно из-за избытка этих качеств. Женщины из движения «Брахма Кумарис» строят свою агентность на подчинении и молчании[62], хотя, несомненно, это подчинение более рефлексивно. Данные, собранные в ходе биографических интервью, показывают, что проблемы, вытекающие из самого факта, что ты женщина и мать, стали толчком для духовных поисков; для участниц движения «Брахма Кумарис», как и для католичек, идеалы материнства являются основанием для трансформации: например, реорганизации семейной жизни[63] и деятельности, выходящей за рамки домашней сферы, а часто прямо направленной на эмансипацию.

61. Ibid., s. 3.

62. Медитация в тишине и спокойный способ жизни, см. также: Kościańska, A. *Potęga ciszy. Konwersja a rekonstrukcja porządku płci na przykładzie nowego ruchu religijnego Brahma Kumaris.*

63. О большем участии мужа в домашних делах см.: Kościańska, A. (2008) "On Celibate Marriages: Conversion to the Brahma Kumaris in Poland", in F. Pine, J. de Pina-Cabral (eds) *On the Margins of Religion*. Oxford: Berghahn Books; Kościańska, A. *Potęga ciszy. Konwersja a rekonstrukcja porządku płci na przykładzie nowego ruchu religijnego Brahma Kumaris.*

Выводы

В обоих анализируемых случаях включение женщин в деятельность религиозных общин привело к изменениям в их жизни (новые знакомства, общественная активность, новые отношения с близкими) и позволило им взять на себя руководящие функции. Иногда эти изменения могут показаться несущественными и не имеющими никакого отношения к эмансипации. Если принять либеральное понимание агентности, то мы придем к выводу, что эти женщины лишены ее — потому что они не стремятся освободиться от сдерживающих их институтов, таких как семья или религиозная община. Они сосредоточены, скорее, на изменении этих институтов, что происходит незаметно в ходе повседневных практик. Иногда результаты их деятельности практически не видны, а сами они не всегда заявляют о целесообразности радикальных перемен; скажем, католички не приветствуют рукоположение женщин, а члены «Брахма Кумарис» не разводятся со своими мужьями. Однако мы не должны преуменьшать их достижения. На символическом уровне они переосмысливают материнство, критикуя католическую модель, предлагающую женщинам только один образец, а на социальном уровне являются действующими субъектами, которые творчески подходят к своим жизненным трудностям, часто связанным с гендерной принадлежностью.

Перед нами — два измерения материнства в Польше. С одной стороны, действительно, оно остается для многих женщин единственным путем в жизни, тогда как все остальное — лишь дополнение к нему. С другой стороны, благодаря «творческому» подходу материнство может стать инструментом, используемым женщинами, чтобы изменить это положение вещей. В данном контексте стоит вспомнить старый феминистский постулат, что личное — это политическое. Может быть, он позволит нам увидеть отчасти даже протестный, трансформирующий потенциал символики материнства, которая в нашей культуре конституируется через домашнюю сферу. Этот постулат особенно важен в Польше, где неоднократно революции пользовались языком религии, а начинались на кухне — подальше от захваченной угнетателями публичной сферы. Возможно, это женское восстание изменит расстановку сил — как за кухонным столом, так и около алтаря.

Перевод с польского Татьяны Кречко

Библиография / References

Adamiak, E. (1999) *Milcząca obecność. O roli kobiety w Kościele*. Warszawa: Biblioteka "Więzi".

Adamiak, E. (2000) "Znaczenie tradycji duchowości kobiet dla teologii współczesnej", w E. Pakszys, L. Sikorska (red.) *Duchowość i religijność kobiet dawniej i dziś*. Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora.

Asad, T. (2003) *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.

Babb, L.A. (1984) "Indigenous Feminism in a Modern Hindu Sect", *Signs. Journal of Women in Culture and Society* 9(3): 399-416.

Babb, L.A. (1986) *Redemptive Encounters: Three Modern Styles in the Hindu Tradition*. Berkley: University of California Press.

Bierca, M. (2006) "Mistyka typu ludowego. Kobieca pobożność maryjna w świetle teologii feministycznej", w K. Leszczyńska, A. Kościańska (red.) *Kobiety i religie*. Kraków: Zakład Wydawniczy "Nomos".

Borowik, I. (2002) "Przemiany religijności polskiego społeczeństwa", w M. Marody (red.) *Wymiary życia społecznego. Polska na przełomie XX i XXI wieku*. Warszawa: Scholar.

Borowik, I., Doktór, T. (2001) *Pluralizm religijny i moralny w Polsce. Raport z badań*. Kraków: "Nomos".

Broda, A. (2006) "Maria Franciszka Kozłowska. Próba analizy wizerunku założycielki mariawityzmu", w K. Leszczyńska, A. Kościańska (red.) *Kobiety i religie*. Kraków: Zakład Wydawniczy "Nomos".

Buchowski, M. (2008) "Widmo orientalizmu w Europie. Od egzotycznego Innego do napiętnowanego swojego", *Recykling Idei* 10: 98-107.

Casanova, J. (2004) "Polska katolicka w postchrześcijańskiej Europie, przeł. Tomasz Wiścicki", *Więź* 5: 51-64.

Doktór, T. (1991) *Ruchy kultowe. Psychologiczna charakterystyka uczestników*. Kraków: Zakład Wydawniczy "Nomos".

Eduards, M.L. (1994) "Women's Agency and Collective Action", *Women's Studies Forum* 17 (2-3): 181-186.

Fernandes, L. (2003) *Transforming Feminist Practice: Non-Violence, Social Justice and the Possibilities of a Spiritualized Feminism*. San Francisco: Aunt Lute Books.

Giddens, A. (2003) *Stanowienie społeczeństwa: zarys teorii strukturacji*, przeł. Stefan Amsterdamski. Poznań: Zysk i S-ka.

Graff, A. (2008) *Rykoszetem. Rzecz o płci, seksualności i narodzie*. Warszawa: W.A.B.

Hall, D. (2007) *New Age w Polsce. Lokalny wymiar globalnego zjawiska*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.

Herzfeld, M. (1991) "Silence, Submission, and Subversion: Towards a Poetics of Womanhood", in P. Loizos, E. Papataxiarchis (eds) *Contested Identities: Gender and Kinship in Modern Greece*. Princeton and Chichister: Princeton University Press.

Herzfeld, M. (2007) *Zażyłość kulturowa. Poetyka społeczna w państwie narodowym, przeł. Michał Buchowski*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Holc, J.P. (2004) "The Purest Democrat: Fetal Citizenship and Subjectivity in the Construction of Democracy in Poland", *Signs. Journal of Women in Culture and Society* 29(3): 755-782.

Howell, J.D., Nelson, P.L. (2000) "The Brahma Kumaris in the Western world, part II: Demographic Change and Secularization in an Asian New Religious Movement", *Research in the Social Scientific Study of Religion* 11: 225–239.

Jan Paweł II (2004) *List apostolski Mulieris Dignitatem Ojca Świętego Jana Pawła II z okazji Roku Maryjnego O godności i powołaniu kobiety*. Wrocław: Tum.

Janion, M. (1996) *Kobiety i duch inności***.** Warszawa: "Sic!".

Janion, M. (2006) *Niesamowita słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.

Klassen, P.E. (2001) "Sacred Maternities and Postbiomedicatl Bodies: Religion and Nature in Contemporary Home Birth", *Signs. Journal of Women in Culture and Society* 23(3): 775–809.

Kościańska, A. (2005) "Legion of Small Knights: Informal Movements within the Polish Roman Catholic Church", in G.N. Lundskow (eds) *Religious Innovation in a Global Age: Essays on the Construction of Spirituality*. Jefferson, North Carolina: McFarland & Company.

Kościańska, A. (2006) "Brahma Kumaris. Między celibatem a macierzyństwem", w K. Leszczyńska, A. Kościańska (red.) *Kobiety i religie*. Kraków: Zakład Wydawniczy "Nomos".

Kościańska, A. (2008) "On Celibate Marriages: Conversion to the Brahma Kumaris in Poland", in F. Pine, J. de Pina-Cabral (eds) *On the Margins of Religion*. Oxford: Berghahn Books.

Kościańska, A. (2008) "Charyzmatyczne liderki. Przywództwo duchowe w ruchu Brahma Kumaris", w I. Borowik, J. Doktór, M. Libiszowska-Żółtkowska (red.) *Oblicza religii i religijności*. Kraków: Zakład Wydawniczy "Nomos".

Kościańska, A. (2009) *Potęga ciszy. Konwersja a rekonstrukcja porządku płci na przykładzie nowego ruchu religijnego Brahma Kumaris*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Kościańska, A. (2009) "The 'Power of Silence': Spirituality and Women's Agency beyond the Catholic Church in Poland", *Focaal — European Journal of Anthropology* 53: 56-71.

Kowalska, B. (2006) "Kobiety a fundamentalizm na przykładzie Nowej Prawicy Chrześcijańskiej w USA i Islamskiej Republiki Iranu", w K. Leszczyńska, A. Kościańska (red.) *Kobiety i religie*. Kraków: Zakład Wydawniczy "Nomos".

Leszczyńska, K., Kościańska, A. (red.) (2006) *Kobiety i religie*. Kraków: Zakład Wydawniczy "Nomos".

Łubińska, D. (2006) "Religijność kobiet ze Wspólnoty Małych Rycerzy Miłosiernego Serca Jezusowego", w K. Leszczyńska, A. Kościańska (red.) *Kobiety i religie*. Kraków: Zakład Wydawniczy "Nomos".

Mack, Ph. (2003) "Religion, Feminism, and the Problem of Agency: Reflections on Eighteenth Century Quakerism", *Signs. Journal of Women in Culture and Society* 29(1): 149-177.

Mahmood, S. (2001) "Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival", *Cultural Anthropology* 16(2): 202-236.

Matynia, E. (2003) "Provincializing Global Feminism: the Polish Case", *Social Research* 2: 499-529.

McNay, L. (2000) *Gender and Agency: Reconfiguring the Subject in Feminist and Social Theory*. Cambridge and Malden: Polity Press in association with Blackwell Publishers.

Mikołejko, A. (2001) *Tradycja i nowe drogi wiary. Obrazy religijności polskiej w latach 1918–1939***.** Warszawa: Wydział Polonistyki: Uniwersytet Warszawski.

Offen, K. (1988) "Defining Feminism: a Comparative Historical Approach", *Signs. Journal of Women in Culture and Society* 14(1): 119-157.

Ostrowska, E. (2004) "Matki Polki i ich synowie. Kilka uwag o genezie obrazów kobiecości i męskości w kulturze polskiej", w M. Radkiewicz (red.) *Gender. Konteksty*. Kraków: "Rabid".

Pędziwiatr, K. (2006) "Religijny wymiar wolności i społecznego zaangażowania wśród muzułmanek w Belgii i Wielkiej Brytanii", w K. Leszczyńska, A. Kościańska (red.) *Kobiety i religie*. Kraków: Zakład Wydawniczy "Nomos".

Podgórski, R. (1998) *Religijność wiernych Starokatolickiego Kościoła Mariawitów. Studium historyczno-socjologiczne*. Kraków: Zakład Wydawniczy "Nomos".

Prawdziwa kobieta (1994) Sprawozdanie z programu Brahma Kumaris, 20–22 maja, Łódź, maszynopis.

Rommelspacher, B. (1999) "Right-Wing 'Feminism': a Challenge to Feminism as an Emancipatory Movement", in N. Yuval-Davis, P. Werbner (eds) *Women, Citizenship and Difference*. London and New York: Zed Books.

Skultans, V. (1993) "The Brahma Kumaris and the Role of Women", in E. Puttick, P.B. Clarke (eds) *Women as Teachers and Disciples in Traditional and New Religions*. Lewiston: Edwin Mellen Press.

Środa, M. (2007) "Kobiety, Kościół, katolicyzm", w Ch. Ockrent(red.) *Czarna księga kobiet*. Warszawa: W.A.B.

Środa, M. (2007) "Jezus był rzecznikiem równości", w M. Waluś [et al.] *Kobiety uczą Kościół*. Warszawa: W.A.B.

Świstow, K. (2006) "Współczesne kobiety wobec nauki Kościoła. Prywatyzacja religii w regionach wiejskich południowej Polski", w K. Leszczyńska, A. Kościańska (red.) *Kobiety i religie*. Kraków: Zakład Wydawniczy "Nomos".

Świstow, K. (2007) *Fenomen "obrony życia" w Polsce jako praktyka radykalnej prawicy (na przykładzie Duchowej Adopcji Dziecka Poczętego) praca magisterska*. Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego.

Walliss, J. (2002) *The Brahma Kumaris as a 'Reflexive Tradition': Responding to Late Modernity*. Aldershot, Hants: Ashgate.

Werbner, P. (2007) "Upolitycznione macierzyństwo i feminizacja obywatelstwa: ruchy kobiece i transformacja sfery publicznej, przeł. Katarzyna Stańczak-Wiślicz", w R.E. Hryciuk, A. Kościańska (red.) *Gender. Perspektywa antropologiczna, t. 1, Organizacja społeczna*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Yuval-Davis, N., Werbner, P. (eds) (1999) *Women, Citizenship and Difference*. London and New York: Zed Books.

Zielińska, E. (2000) "Between Ideology, Politics, and Common Sense: the Discourse of Reproductive Rights in Poland", in S. Gal, G. Kligman (eds) *Reproducing Gender: Politics, Publics, and Everyday Life after Socialism*. Princeton: Princeton University Press.

Zimniak-Hałajko, M. (2003) *Raj oswojony. Antropologia nowych ruchów religijnych*. Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria.

Zowczak, M. (2008) "Między tradycją a komercją", *Znak* 3: 31–44.