

ISSN 2367-7031 / www.piron.culturecenter-su.org

БРОЙ # 11 / ЗИМА 2015 / ИЗКУСТВА И ПАМЕТ

URL: <http://piron.culturecenter-su.org/wp-content/uploads/2015/11/2015-11-spetrova-populiarna-kultura-i-pamet-novozavetni-gender-modeli-v-jenskata-presa.pdf>

Популярна култура и памет: новозаветни джендър модели в женската преса

Силвия Петрова

Резюме: Текстът се фокусира върху техниките за конструиране на съвременната джендър идентичност, използващи в основата си образи от новозаветните евангелия. През конкретни примери се прави опит за изследване на стратегиите, чрез които популярната култура припомня, имитира и деформира символни образци на християнската култура, превръщайки ги в лайфстайл модели.

Ключови думи: популярна култура, джендър, феминизъм, лайфстайл, медии, идентичност

Силвия Петрова е главен асистент в катедра „Културология“ към ЮЗУ „Неофит Рилски“. Преподава в специалност „Култура и медии“ към същата катедра. Работи по научни проблеми в сферата на медиите, джендър изследванията, популярната култура.

Хипотезата на този текст е, че днешните модели на женска (джендър) идентичност, разпространявани от популярната култура, възникват от съживяването на паметта за традиционната представа за женственост. Съживяването обаче в повечето случаи е съпроводено от някои характерни деформации.

За да се очертае по-ясно това извикване на традицията и съпровождащите го деформации, предлагам съвременните популярни модели на женственост да бъдат разгледани в съпоставка с образцови представи за жената, които може да се проследят назад във времето до текстовете от Новия завет. Разбира се, не твърдя, че християнските женски образи се пренасят автоматично и се пре-повтарят буквално от популярната култура. Възприемам ги по-скоро като идеални типове в смисъла на Макс Вебер, чрез които може да се изследва конструирането на съвременната джендър идентичност през призмата на т. нар. женски списания. В реториката на Вебер идеалните типове представляват „мисловно преакцентирание на определени елементи от действителността”. Целта е взаимовръзките да бъдат направени разбираеми чрез съотнасянето им с един идеален тип. Идеалният тип е мисловна картина, той не може да бъде открит никъде в действителността, защото е утопия. Целта е да се установи колко близо или колко далеч от тази картина стои действителността. Идеалният тип не се наблюдава естествено в емпиричната действителност, но взема значими черти от действителността и ги съчетава в единна идеална картина¹. В този смисъл образите на жената от Новия завет биха могли да се приемат като идеални типове, спрямо които да се проследи процесът на конструиране на съвременните модели на женственост, предлагани от популярната култура и по-конкретно, от женските списания.

Понятието за женственост в ежедневието си употреба предполага различни нива на значение, но при всички случаи е един от главните начини за конструиране на идентичност, която е особено проблематична в постмодерната епоха. Днес идентичността не е обективно описание на Аза, а по-скоро съвкупност от роли и фантазии, изградени в игровото отношение на индивида към действителността. След края на „големите разкази” биографията се оказва в тясна връзка със сценариите, предлагани от популярните медии. Медиите стават основен извор на стратегии за рефлексия към самия себе си и за отношенията с другите, инструмент за изграждане на идентичността и управление на впечатленията.

В едно от определенията за социално конструиран пол, дадено от джендър изследователката Джоан Скот, основен елемент на социопола е неговата символна основа². Скот говори за културно достъпни символи, лесно разпознаеми и притежаващи способността да бъдат различни репрезентации и метафорични значения. Скот дава пример с образите на Ева и Дева Мария като символи на жената в християнската традиция, а също и с митовете за светлите и тъмните сили, за чистотата и омърсеността, за невинността и порока. Според нея е важно кои символни репрезентации се призовават, по какъв начин и в какъв контекст.

Джудит Бътлър от своя страна твърди, че джендърът е пърформанс; джендър е това, което представяме пред околните в определен отрязък от време. Джендърът е

¹ М. Вебер, „Смисъл и ценност”, София: Критика и хуманизъм, 1998, 56–65.

² Дж. Скот, „Ехо фантазия. Историята и конструирането на идентичността”, София: Сема РИИ, 2002.

нещо, което постигаме, а не е неизбежно дадено веднъж завинаги. От това следва, че няма идентичности, които са „по-истински” или „по-правилни” от останалите. В този смисъл не може да има „реален” или „автентичен” мъжки или женски пърформанс. Съществуват модели на идентичност, които ни стават близки и познати чрез постоянните им повторения, но според Бътлър няма нищо твърдо фиксирано³. Именно такива модели предлагат популярната култура и медиите.

В процеса на изследване на конструирането на женските идентичности, Джоан Скот въвежда понятието ехо фантазия⁴. В нейната реторика фантазията е средството, с което се откриват или изработват реални отношения на тъждественост между миналото и настоящето. Фантазията е синоним на въображението, което можем според волята си да тласкаме в една или друга посока. Целта на това тласкане е желанието на индивида да се впише в една или друга група. В търсене на ролята на фантазията за изграждане на идентичността, Джоан Скот се обръща към някои психоаналитични текстове и предполага, че някои споделени фантазии осигуряват фундаменталните термини за джендър идентичностите. Става дума за митовете, създадени от културата, с цел да се намери отговор на въпросите, касаещи произхода на субектите и половите различия⁵. В този смисъл Скот разглежда фантазията като формален механизъм за изработване на сценарии, които в репрезентациите си носят своята историческа специфика, но в същото време трансцендират историческата конкретност. В разминаването между историческия разказ, който в различните епохи се проявява по различен начин, и повторението на сценариите, Скот открива ролята на ехото. Ехото повтаря предходното, повтаря спомена, като умножава копията. Обаче това е незавършено, несвършено репродуциране. Така идентичността се оказва фантазия, която заличава различията, диференциращи субектите във времето. Ехото напомня, че идентичността се конструира в сложна, многопластова връзка с другите. Подобна в определен смисъл е тезата на полския социолог Йежи Шацки, който твърди, че традицията не е тъждествена на историческото съзнание, но представлява негова особена разновидност, свързана с преобразуването на нееднозначни факти от миналото в еднозначни ценности на настоящето.

Ако използваме понятията на Скот, може да разграничим няколко фантазии за женственост, разпространявани от женската преса, които използват символната основа на някои най-характерни женски фигури от Новия завет – да се опитаме да доловим ехото, с други думи – деформациите и преобръщанията в тези образцови фигури на женствеността.

Една от тях е

Фантазията за Богородица (Майката)

В християнската култура образът на женствеността се извайва в контраста и допълването на два централни образа – на Ева, първата жена, майката на човешкия род,

³ Дж. Бътлър, *Безпокойствата около родовия пол*, София: Критика и хуманизъм, 2003.

⁴ Дж. Скот, *Ехо фантазия*, 70–97.

⁵ Пак там, 75.

и на Дева Мария – жената, която дава заема живот на Спасителя. Това са крайностите, между които се разполагат характеристиките, наричани днес женственост.

Без съмнение образът на Дева Мария е централният, най-важният и най-влиятелният за християнската визия и тълкуване на женствеността. Божията майка е жената *par excellence*, предоставяща образците на поведение. Тя е тази, която е едновременно най-възвишена и най-земна, най-далечна и най-близка, трансцедентна и иманентна. Култът към майката, разбира се, не може да се припише само на християнската религия. Но само християнството добавя към него един уникален елемент – непорочността. Богородица дава живот на Спасителя съвсем по човешки и в същото време остава чиста, недокосната от земните страсти и пороци. Това необикновено качество обогатява християнската представа за майчинството с усещане за трансцедентност⁶.

Идеята за светостта на акта на създаване на дете се долавя ясно в популярната култура. Трансцедентността на майчинството обаче поема в неочаквана посока и парадоксално се съчетава дисциплиниращите тялото техники и култа към консумацията, характерни за съвременната женска преса.

В първите години след социализма героините на българските женски списания изглеждат като че ли егоистични майки. Вероятно това е форма на протест срещу поставената на пиедестал майчинска жертвеност от времето на социализма. Новите майки нямат намерение да жертват себе си в името на децата и семейството – те искат да получат от живота колкото се може повече удоволствия. Чувството за вина, насаждано години наред у жените, които пренебрегват семейството за сметка на собствените си желания, сега се отхвърля категорично. Характерен детайл обаче е, че крайната феминистка позиция, според която жената загърбва съпруга и децата си в името на личната себеизява, често се съчетава с традиционната представа за висшата ценност на семейството и дома.



⁶ J. Pelikan, *Mary Through the Centuries. Her Place in the History of Culture*, Yale University Press, 1996, 39-52.

Съвременните бъдещи майки съвсем традиционно се характеризират с радостно очакване, но външният им вид е различен от патриархалните представи за бременна жена: днес те са красиви и съблазнителни. За „новите” майки акцентът върху тялото (критикуван от феминизма във връзка с обективизирането на жената) се превръща в център на бременността. Женствеността, това е тялото, при това – съблазнителното тяло. Бременността е най-ярката проява на женскостта и за съвременните представителки на „втория пол” тя също трябва да е съпроводена със сексуално излъчване. Докато протестът на феминизма е свързан с превръщането на тялото в затвор за жената, негодуванието на постфеминизма е срещу отнемането на правото на женското тяло да е изкусително, дори и когато носи дете в утробата си. Единственото нещо, което подлежи на контрол, е тялото – затова „истинската“ жена се заема да се погрижи за него с всички средства на модерната индустрия за красота (козметика, мода, спорт и пр.). Разкрасителните процедури са протестът на „новите” майки – срещу пораженията, които нанася природата върху тялото им. Ако в традиционните представи бременността е била антиподът на съблазнителното тяло, днес ситуацията е различна. Вече не е кошунствено, не е цинично бъдещата майка да е обект на мъжкото желание. Тялото е издигнато в култ, но като че ли сексуализираното тяло се цени дори по-високо от тялото, носещо плод в утробата си. „Новите” майки нямат нищо против да бъдат възприемани като обекти. Парадоксално, поставяйки се като сексуален обект, те се чувстват надмогнали традиционалистското свеждане на личностите им до чисто биологичните детеродни функции. Така борбата срещу традиционните представи за женственост се повежда със средства от арсенала на същата тази традиция. Този сценарий на женствеността се гради върху идеята за трансцендентното майчинство, което „оневинява” (в смисъла на Ролан Барт) съвременния култ към сексуализираното



тяло. Именно сексуализираното тяло днес се опитва да се превърне в субект. Власт му дават новите техники за контрол под формата на козметични процедури, всевъзможни продукти за запазване на младежкия вид, средствата на естетичната хирургия. Така наречените от женската преса „нови” майки са се измъкнали от контрола на патриархалната власт посредством възможността свободно да разполагат с тялото си. Дори очевидната обвързаност с биологията (като менструация, бременност, раждане) може да бъде неутрализирана с помощта на лесните и приятни методи за вкарване на тялото в определени естетически норми. Този естетически критерий за външния вид не се възприема като ограничение, а обратно, като висша форма на свобода и

проява на индивидуалност. И, оказва се, пак той, естетическият критерий, е водещ дори когато става дума за най-голямото тайнство – износването и раждането на дете. „Новите” майки с удоволствие осъзнават светостта на ролята си, но я пречупват през духа на собственото си време – и бременността в този случай не се свързва с непорочността или с благоприличието, а с техния антипод – съблазнителността. „Оправдание” за този сценарий е стремежът към консумация: всичко е позволено, щом в крайна сметка дава достъп огромната съвременна фабрика за щастие.

Постфеминистичната нагласа подчертано дава превес на някои традиционни патриархални възгледи, но вече не от позицията, че са потиснически, а че носят дълбоки морални добродетели. Така идеалният женски образ се оказва парадоксална комбинация, която вмъква в традиционната обвивка (на християнския образ на майката) новите измерения на стремежа към консумация и свръхоценностяване на тялото. Пиететът към съблазнителното тяло не влиза в спор майчинските функции на същото това тяло. Надрелият от бременността корем се покрива (или разкрива) суетно с модни дрехи, натрупаните килограми се свалят скоростно със сурови диети, отпуснатият от кърменето бюст се коригира с помощта на пластичната хирургия. Така новият мит за женствеността използва традиционната християнска идея за майчинството, но я изпълва с различно съдържание според духа на новото време.



В идеологията на женската преса майчинството извиква спомена за традиционната си функция – то пречиства, извисява, дава смисъла на живота, трансцендира. В същото време майчинството е и форма на протест срещу консервативното, патриархално възприемане на женското тяло. То е още една възможност за съвременната представителка на „втория пол” да моделира себе си посредством техниките на съвременната индустрия за красота – а тази възможност се тълкува като проява на власт.

Още една фантазия, около която се въобразяват женските модели в популярната преса, е

Фантазията за Марта и Мария от Витания

Сестрите на възкресения от Иисус Лазар, Марта и Мария от Витания, според някои тълкуватели на Евангелията, носят стереотипа съответно на активната и пасивната женска същност. Те биха могли да означават и принадлежност към

публичното и частното пространство.⁷ Според някои интерпретации, Марта, която неуморно шета около важния си гост Иисус, възплъщава идеята за жената домакиня. А Мария, вперила жаден за знания поглед в него, олицетворява стремежа към духовно израстване. Тези две фигури са едни от най-неясните в Новия завет, тъй като интерпретаторите често им приписват различни, дори противоречиви функции. За едно обаче са единодушни – и това е любовта на Иисус към двете сестри от Витания. Сама по себе си тази любов може да се тълкува, че Марта и Мария са двете форми на едната женска същност, неразривно свързани в едно цяло.

Много е лесно да открием сянка от образите на двете сестри в днешните женски списания. Най-характерната особеност е, че съвременният модел на женственост ги включва като двете страни на една и съща монета. Днешните „идеални жени“ принадлежат едновременно към частното и към публичното пространство, в различни моменти от „пърформанса си по женственост“ (ако следваме реториката на Бътлър) трябва да възплъщават и патриархалните, и еманципаторските идеи.

Докато представителките на „втория пол“ от разцвета на феминизма се борят за място в публичното пространство, наследничките им от ерата на постфеминизма доброволно се завръщат в частното пространство на дома, но домакинската работа вече носи нови значения. Жената от съвременните списания не се различава особено от модела на социалистическата „супержена“ (която е „майка, домакиня и труженичка“) с изключение на няколко детайла – кариерата днес е представена като призвание, а домакинската работа – като творчество. Това са двете сфери, които се пресичат в понятието за „идеалната“ женственост.

В традиционните представи пространството символно се разделя на две – мъжко (ориентирано навън) и женско (ориентирано навътре). Това е една телесна организация на света, която го подрежда, предписвайки определени норми на поведение. В допълнение, жената се свързва с природата, а мъжът – с културата. В този смисъл на жената традиционно се предписват сферите на частното (дома) и домакинството (кухнята). Домашното пространство е подчертаният антипод на социалното. Затова и когато се появява стремежът за независимост, първата сфера, от която жените искат категорично да се



⁷ B. E. Reid, *Choosing the Better Part? Women in the Gospel of Luke*. Collegiville, Minnesota: The Liturgical Press, 1996, 148.

разграничат, е домакинството и в частност, кухнята, превърнала се в знак за подчинение, обслужване на телесните нужди на мъжа и децата и неблагодарен труд.

Опозицията работеща жена / домакиня е често срещана техника за очертаване на характерните за времето представи за женственост. През 90-те години на XX век за женските списания домакинството не се възприема като власт над частното пространство, а като бреме, което пречи на личностното развитие и усъвършенстване. В този смисъл може да се каже, че за този период доминира представата за жената, която категорично иска да скъса с досадните домашни задължения.

Ако в традиционното общество икономическата зависимост на жената от мъжа е била нещо обичайно, през социализма тя е трябвало да работи, за да подпомага семейния бюджет (т.е. за благо на семейството), сега професионалната реализация е заради самата себе си, заради собствената женственост. Тази двойственост, колебанието в избора между еманципация и традиция, предизвиква постоянна неудовлетвореност.

Характерно е, че през годините героините на женските списания претърпяват метаморфоза и все по-често започват да възприемат домакинската работа с положителен знак. Но това не е просто образът на Марта, която шета вкъщи, пропускайки „важните неща”. На първо място „домакинството” днес се свързва преди всичко с приготвянето на храна. Обаче тази дейност вече не се мисли просто като задоволяване на глада на мъжа и децата, а в тотално противоположна посока: като проява на независимост и творчество. Разбира се, това е идея, която има своите културни основания в миналото. Промяната във възприемането на домакинската дейност (и по-специално, на готвенето) идва, когато се повишава благосъстоянието на буржоазията (XIX век) и на храненето започва да се гледа не просто като на дейност, поддържаща живота, а като на източник на удоволствие. Постепенно изтънчената храна престава да бъде само знак за престиж сред аристократичните слоеве и става масово разпространена ценност.

Все пак стереотипите за връзката между домакинската работа и подчинеността са твърде силни, така че ехото им се долавя и до днес, макар и обогатено с положителни нюанси. Остава противопоставянето между сериозна работа (навън) и второстепенна (вкъщи). Хана Аренд сравнява домакинската работа с „положен, но непроизводителен труд”, „труд, който не оставя следи”.⁸

Преломът във възприятието на домакинската работа настъпва, когато резултатите получават възможност да станат публично достояние (този процес, впрочем, тече с пълна сила в социалните мрежи днес). Храненето започва да се възприема символично не като задоволяване на природна необходимост, а като знак за цивилизованост. Готвенето става изкуство и талант, демонстрация на най-фини умения и дори тайно знание. Нещо повече, качествена домашна храна е противопоставена на нашествието на полуфабрикатите в съвременния живот. Днес се извършва ритуално завръщане и остойностяване на домашния уют. Домашно сготвеното ястие навява носталгия, предизвикана от насищането с бързи, лесни и удобни продукти за

⁸ Х. Аренд, *Човешката ситуация*, София: Критика и хуманизъм, 1997.

консумация. Това е постмодерната тяга към късчета от традицията, но слепени случайно и иронично, което води до най-неочаквани следствия. Оказва се, че съвременният модел за „истинската” жена включва и кулинарни уменията, които вече се възприемат като доказателство за творческата ѝ същност. Готвенето не е жизнено необходима дейност, а последният щрих към съвършеността.

На другия полюс са съзерцателните жени, които се отдават на духовното (фантазията за Мария от Витания). Жената от ерата на постфеминизма с удоволствие говори за своята религиозност. Постмодерността означава завръщане към религията, но много често в нейните ню ейдж форми. Ню ейдж идеите са новите форми на духовността, чиито носителки са представени почти като мъченици – отказали се от богатства, чест и слава, за да заживеят прост и мъдър живот. Тези нови героини загърбват богатството, мъжа си, блясъка и суетата на светския живот, за да медитират в самота и мълчание. Новата духовност е бриколаж от различни религии, вярвания и практики: християнство, дъновизъм, будизъм, йога и пр. В съзвучие с принципа на



бриколажа, това е духовност, която съчетава несъвместими елементи, за да постигне новата философия на спасението. Няма строги принципи, няма правила, няма храмове. Именно така женската преса представя ехото на сценария за съзерцателната Мария от Витания, кротко заслушана в словото на духовния си учител. Духовното израстване включва отказ от традиционните роли в семейството, жената вече не е покорна съпруга, защото умът и сърцето ѝ са отворени за вечните истини. Също като сестрата на Марта, тя „небрежи” за домакинската работа, заслушана в думите на учителя си. Новият път изисква отдаване и почти тотално откъсване от досегашния живот. В крайна сметка обаче пътуването към духовното се оказва екзотично пътешествие в буквалния смисъл – за което са необходими средства и свободно време. Така дори откъсването от света на консумацията е свързано с консумация – на екзотични вещи и философии.

Последният сценарий на женственост, на който ще се спира, е

Фантазията за Мария Магдалена

Един от най-трудно уловимите и същевременно най-магнетични образи в Новия завет е този на Мария Магдалена. Тя е новозаветната фигура, която се превръща в мит за женствеността, в пространство за освобождаване на фантазиите. Нейното загадъчно очарование се ражда от фикционалния ѝ „имидж” на красива блудница, получила опрощение на греховете си. Тя става символ на тежката, противоречива женска съдба:

честна, но съдена, деградирала до обект на сексуално потребление преди срещата си с Иисус и издигната до ранг на светица след нея. Тя е грешницата, която получава върховната привилегия първа да види и да разговаря с възкръсналия Бог, и да разнесе вестта за спасението на човечеството. Като интерпретира тази двойственост, масовото въображение очертава богати и гъвкави модели на женственост. Разкаялата се блудница е далеч от безупречността на светия пример на Богородица, нещо повече, достигнала е дъното, превърнала се е в олицетворение на човешката греховност. Но именно тази греховност разпалва фантазията, чрез нея виждаме в Мария жената от плът и кръв, която се докосва и преобразява от божествената любов. Мария от Магдала е онази пролука между идеалната Дева и пагубно греховната Ева, която дава поле за изява на истинската, реална и желана женственост. Спасената и издигната в ранг на светица грешница води въображението към скритите, по-свободни и чувствени измерения на женската идентичност. В определен смисъл би могло да се каже, че Мария Магдалена преповтаря и съчетава в едно двуполусното измерение, затворено между границите на светостта и греха, между Богородица и Ева. И между тези толкова широки граници женствеността е свободна да приеме най-различни образи.

Жените от този сценарий, представен в женската преса, имат един голям грях, който се превръща в най-мощната им сила: подвластността на копнежите на тялото, която ги издига до духовен прелом. Жан-Люк Нанси отбелязва, че християнската култура винаги е била под от особената obsesия по тялото – вероятно защото за първи път една религия проповядва, че Бог идва сред нас от плът и кръв. Евхаристийната символика засилва това усещане – във всяко време всеки християнин може да вкуси



Бога, да яде от Неговата плът (хляба) и да пие от Неговата кръв (виното).⁹ Тялото е причина за най-голямото падение – изгонването от рая; и пак то е зарадвано с вестта за спасението му в плът и кръв в деня на Страшния съд. Тялото е заклеймено като извор на греховност, но и опростено с един висш божествен акт на милост. Християнското разбиране за женското тяло е амбивалентно и всяка от крайностите си има своите основания. На другия полюс на пречистата Дева Мария е блудницата Мария Магдалена. Но нейната греховност парадоксално отново води до святост. В образа на Мария Магдалена се сблъскват противоположни стереотипи – на изкусителката и светицата, на телесното и духовното, на крехкостта и силата – и точно това го прави идеална „форма“ за

⁹ Ж.-Л. Нанси, *Corpus*, прев. Боян Манчев, София: Лик, 2003.

новите митове на популярната култура.

Двойственото възприятие на тялото е валидно и днес и това е особено видимо в един от сценариите, описвани от женската преса, – този за грешницата, превърната в светица и морален победител. Във всички случаи големият грях на героините е, че са прелюбодейки¹⁰ или по някакъв начин са нарушили обществените правила. Но заклеймени от общественото мнение заради пристъпването нормите на семейната институция, те се превръщат в образец на женска сила и святост. Впрочем по този начин те идеално изпълняват звездната рецепта на масовата култура: земното е смесено с божественото, идолите от страниците на списанията и екрана са също толкова подвластни на земните страсти, колкото и простосмъртните читатели и зрители – хулите и боготворенето са двете страни на святата женственост. Във фантазията за Мария Магдалена тялото е съхранило аурата си именно защото е съгрешило. Този грях е най-голямата му слабост и най-голямата му сила. Постмодерните грешници обаче не се разкайват, за да получат спасение – сдобиват се с него по силата на хилядолетния християнски стереотип на припомнянето му. Незачитането на обществените норми се сдобива с ехо на трансцендентност. Светостта парадоксално се възприема като резултат от греховността на тялото, като другата страна на една и съща монета. Новият елемент е, че във фокуса на постмодерната концепция за тялото е насладата. Култът към удоволствието е погълнал в себе си жертвеността, страданието и болката.

Извикването на паметта за традиционната женственост, широко използвано от популярната култура, има за цел, от една страна, постигане на доверие, идентификация и „оестествяване” на образите, а от друга – легитимация на идеологията на консумацията. Съвременният постфеминистичен модел на женственост се завръща към традиционните ценности, възражда християнски женски образи, за да се „оестестви”, за да бъде възприет като (както казва Барт), разбиращ се от самосебе си. Новият мит за жената използва за символна основа християнските модели, които деформира според идеологията на обществото на консумацията и култа към щастието. Така „формата” се допълва с нов смисъл, който паразитира върху нейния авторитет.

От друга страна, както отбелязват някои изследователи¹¹, постфеминизмът е носталгично завръщане към традиционните добродетели в противовес на дейността на феминизма. Протестът е срещу представата за феминизма като елитарен проект, който така и не успява да достигне до широките слоеве на жените от средната и ниската класа. Спецификата в българската действителност е, че женската еманципация не идва в резултат на дълги борби, а спусната „наготово” от социалистическия режим. Но в този контекст днес еманципацията се свързва именно с образа на социалистическата „супержена”, натоварена с непосилното бреме на неуморен труд на работното място и вкъщи, което отново носи негативни конотации.

¹⁰ Нюансът тук е, че Мария Магдалена е наречена блудница в Новия Завет, което според повечето интерпретатори не означава прелюбодейка. Но в масовия стереотип двете понятия са синоними, а този текст се спира именно на широкоразпространените стереотипи.

¹¹ S. Faludi, *Backlash: The Undeclared War Against American Women*, Crown: 1991.

Извикването на древни идеали има за цел да изиграе ролята на завръщане в уютното и сигурно лоно на „изконната” женственост, да даде опора на изгубената след края на големите разкази идентичност. Новите идентичности, предложени от популярната женска преса, подхождат по-скоро игрово към християнските представи за жената – понякога ги вземат преувеличено насериозно, друг път ги иронизират или пък открито отричат значимостта им като знак на протест срещу традиционните патриархални ценности и норми. И все пак в центъра на тази игра на приемане, насмешка и демонстративно прекрачване винаги остават стереотипите за ролята, тялото, поведението на жената, развити от християнската традиция.

В това редуване на традиция и еманципация се ражда представата за жената в постфеминисткия дискурс: активна и независима в публичното пространство, пасивна и жертвоготовна в частното. В идеалния си вариант постфеминистката женственост включва устойчиви семейни ценности, съчетани с еманципаторски прояви. Поддържането на подобен невъзможен модел за идентификация е условие за неговата универсална приложимост. В този смисъл традицията е източник за легитимация за популярната култура, а припомнянето ѝ неизменно е съпроводено от изкривявания в съответствие с идеологията на консумацията.

Библиография:

- Барне, С. *История на християнството*. София: Рива, 2009.
- Бауман, З. „Власт без политика”, *Критика и хуманизъм*. 2002, № 14.
- Бътлър, Дж. *Безпокойствата около родовия пол*. София: Критика и хуманизъм, 2003.
- Ватимо, Дж. *След християнството*. София: Критика и хуманизъм, 2006.
- Вебер, М. *Смисъл и ценност*. София: Критика и хуманизъм, 1998.
- Кирова, М. *Библейската жена*. София: УИ „Св. Кл. Охридски“, 2005.
- Кръстева, Юл. „Времето на жените”, *Времето на жените*. София: УИ „Св. Кл. Охридски“, 1997.
- Лиотар, Ж.-Фр. „Женствеността в метаезика”, *Времето на жените*. София: УИ „Св. Кл. Охридски“ 1997.
- Нов Завет*, издание на Светия Синод на Българската Православна Църква, 1982.
- Пейджълс, Ил. *Гностическите евангелия*. София: Изток-Запад, 2006.
- Седжуик, Ив К. *Епистемология на прикритостта*. София: Критика и хуманизъм.
- Скот, Дж. *Ехо-фантазия. История на конструирането на идентичността*. София, Сема-РШ, 2005.
- Connel, I. “Personalities in the Popular Media”, *Journalism and Popular Culture*, ed. by P. Dahlgren/ C. Sparks, London: Publications, 1992.
- Faludi, S. *Backlash: The Undeclared War Against American Women*. Crown: 1991.
- Giddens, A. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity, 1991.
- Interrogating Postfeminism. Gender and the Politics of Popular Culture*. ed. by Y. Tasker / D. Negra, Durham and London: Duke University Press, 2007.
- Jansen, K. *The Making of the Magdalen*. New Jersey: Princeton University Press, 2000.
- McRobbie, A. “Postfeminism and Popular Culture. Bridget Jones and the New Gender Regime”, *Interrogating Postfeminism. Gender and the Politics of Popular Culture*, ed. by Y. Tasker / D. Negra, Durham and London: Duke University Press, 2007.
- Pelikan, J. *Mary Through the Centuries. Her Place in the History of Culture*, New Haven and London: Yale University Press, 1996.