САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ
ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

Н. Х. Орлова

О ЧЕМ МОЛЧАЛ АДАМ

Гендерное измерение христианской антропологии

Санкт-Петербург
2012

ББК 71.1; 87.77
УДК 008.001; 177.0
О66

Рецензенты: доктор философских наук, профессор
Б. В. Марков (СПбГУ);
доктор исторических наук, профессор Н. Л. Пушкарева
(Институт этнологии и антропологии РАН)

О66 **Н. Х. Орлова.** О чем молчал Адам: Гендерное измерение христианской антропологии. – СПб.: «ДМИТРИЙ БУЛАНИН», 2012. – 304 с.

ISBN 978-5-86007-685-3

В монографии исследуются дискуссионные темы христианской антропологии, такие как половая дуальность человека, иерархический порядок в отношениях между полами, таинство брака, развод и безбрачие. Основываясь на гендерном анализе богословского и историко-культурного материала, автор раскрывает общее направление развития взглядов на пол и брак в христианской культуре.

Книга предназначена для студентов, аспирантов, научных работников и всех тех, кто интересуется базовыми проблемами становления современной философии и культуры, гендерными исследованиями.

ББК 71.1; 87.7
УДК 008.001; 177.0

ISBN 978-5-86007-685-3

© Н. Х. Орлова, 2012
© ООО «ДМИТРИЙ БУЛАНИН», 2012

СОДЕРЖАНИЕ

Введение 5

Иерархический порядок: деконструкция смыслов 13
- «И образом Творца себя считая…» 15
- Христологические споры 32
- И нарек им имя: человек 43
- *Female versus male* 60
- «Непоправимый» сценарий 68
- О чем молчал Адам 75
- Сосуд скверны или софийная ничтойность? 86

Тайна сия велика 109
- «Крейцерова соната» Л. Н. Толстого как увертюра к дискуссии о сущности брака 111
- Закон или «снисхождение» 137
- От ветхозаветного брака к новозаветному 147
- Похвала праведному Аврааму 169
- Таинство брака: каноника, догматика, литургика… 189
- Развод в пределах церковного права 242
- Целибат как норма мужественности 259

Заключение 267

Литература 272

Приложение 283

ВВЕДЕНИЕ

> Как бы мы ни истолковывали религию, является ли она социальной по своей сути или случайно, одно несомненно: она всегда играла социальную роль[1].
>
> *А. Бергсон*

Исследования в сфере брачно-семейных, детско-родительских и гендерных отношений закономерно выводят на обращение к христианской антропологии. Разбираясь с генезисом нормативных, дисциплинирующих систем, институтов, «неравнодушных» к половой определенности человека, к оппозиции мужского и женского в культуре, неизбежно обнаруживаешь, что религия, церковь играла здесь огромную роль, в иные времена – определяющую.

Так ли уж все сильно изменилось в человеке? И если нет, то где те глубинные охранители, которые определяют этот повторяющийся в главном, но вариативный в деталях брачно-семейный сценарий?

Приходится забираться в глубь веков, к праисторическим картинам отношений. И тогда становится понятно, что самые радикальные перемены начинаются с приходом христианства. Меняется парадигма брака – он становится таинством. Сам человек, что называется, «переписывается» заново. Правда, еще не скоро утихнут епископские дискуссии по вопросу «Человек ли женщина?»…

Глубоко и развернуто я сосредоточиваюсь именно на христианской традиции – по ряду субъективных и объективных причин. Во-первых, я сама встроена в эту традицию, и сама являюсь субъектом тех отношений, которые исследую. Иначе говоря, странно знать глубоко чужую культуру, не постигнув ту, в которую врос корнями. Во-вторых, европейская культура, которая складывалась на матрице христианства, плохо это или хорошо, но является своеобразным законодателем, «зачинщиком» многих трансформаций в системе ген-

[1] *Бергсон А.* Два источника морали и религии. М., 1994. С. 9.

дерных отношений, брачно-семейных, детско-родительских. А «факт христианства» никто не отменял, да это и невозможно сделать. Следовательно, христианская антропология является важнейшим исследовательским направлением не только для теологии, но и для всего гуманитарного знания.

Тем более что здесь сохраняется изрядное число непроясненных понятий, несмотря на то что в последнее время мы наблюдаем всплеск активности в данном контексте: появляются новые гендерные исследования, выпускаются книги, регламентирующие половые отношения… Так, по отношению к человеческой сексуальности могут стоять в одной связке два определения: «сакральное» и «запретное», в то время как это существенно различающиеся по смыслу понятия. О сакральном мы говорим как о священном, предельно высоком, чему следует поклоняться. И в русской философии такой взгляд на пол мы находим, в первую очередь, у Василия Васильевича Розанова. По его мысли, ничего неполового в человеке нет и гнушение полом есть ошибка. Он наделяет сексуальность человека сакральным смыслом. Но подобного рода суждения для теологической и философской мысли скорее исключения из общего хора амбивалентного (двойственного) отношения к половой определенности человека.

С одной стороны, человек должен быть прочным кирпичиком в «ячейке общества», в семье. В его гражданский долг непременно должен входить матримониальный сценарий (брак) и нацеленность на деторождение (человеческий ресурс для отечества). Задачи эти невозможно реализовать, отрицая и подавляя сексуальность.

С другой стороны, сексуальность, интимность, чувственность воспринимаются как практики, свидетельствующие о «слабости», «несовершенстве» человеческой природы, подлежащие контролю. Парадоксально, что мы живем в XXI в., а от невротической брезгливости в суждениях на эти темы не избавились. В богословии проблема половой дуальности человека, на мой взгляд, сохраняет маргинальный статус. Человек, при всем том блеске дарованного ему образа и подобия Божия, в суете дней своих «вываливается» из этой чудесной матрицы. И церковь, по моему глубокому убеждению, может здесь пастырской теплотой, терпением помогать нам, немощным, не утрачивать хотя бы перспективу совпадения с образом. Только решить эту задачу нельзя, игнорируя пол в человеке, выхолащивая его природу до невроза асексуальности.

Полагаю, что сегодня происходит антропологический разворот в направлении признания существенным в человеке его сексуальности (не как «узилища», а как легитимной части его природы), без которой нет соответствия всей полноте замысла Бога. С этим связан в изрядной степени всплеск публикаций по этой проблематике. Ни к чему плохому это не приведет. Разве что от невроза избавит, примирит с самими собой, излечит как от фетишизации сексуальности, так и от брезгливости в отношении к ней. Мы научимся любить человека, мужчину, женщину за красоту образа Бога в них, а не за то, что он (она) сексуальны или асексуальны.

С тем же недоверием можно отнестись и к так называемому «сиянию пола», значение которого влияет на мироощущение мужчины и женщины. Позволю себе подвергнуть сомнению и саму формулу «сияние пола», и его особую связь с мироощущением. На мой взгляд, «сияние» — это все из того же невротизма или попытки его вытеснить. Схема такая. Сияет, следовательно – сакрализуется, следовательно – запредельно высоко, следовательно – не повседневно, следовательно – ставим на пьедестал и не пользуемся. Фетишизация наоборот. До «сияния» нам, немощным, не дотянуться во всю жизнь…

Тем более сомнительно его определяющая связь с мироощущением. Уверена, что есть некие базовые константы, на которые это мироощущение опирается: Бог, жизнь, смерть, любовь, доброта, предательство и т. д. Уверена также, что для человека-мужчины и для человека-женщины этот набор одинаков. Иначе говоря, мы можем говорить об индивидуальных различиях, но не о половых.

Ну и перемена восприятия пола. Это все равно, как если бы мы стали утверждать, что человек стал по-другому ощущать голод, холод, жажду и пр. Думаю, правомерно говорить об изменении политики по отношению к сексуальности человека. Хотя и здесь никакой новизны нет. Так уже было в истории. Человек всегда, с момента творения, идентифицировал себя с тем или иным полом, по отношению к которому выстраивались в культуре те или иные дисциплинирующие политики. Набору из дозволенного и запретного в сексуальном поведении, который всякий человек усваивает в процессе воспитания и социализации, не следует придавать такое глобальное значение, которое сказывается на «мироощущении» и «мировосприятии».

Сложным остается и вопрос о первичности статусов различных ипостасей человека. Какова иерархия: изначально человек, а потом

женщина (мужчина), или сначала женщина (мужчина), а потом человек? И каким образом это преломляется в свете религиозного сознания?

Уверена, что, продолжая фразу: «Я есть…», большинство людей, в первую очередь, вспоминят о «человеческом». Я – человек, я – личность, я – женщина (мужчина). Здесь женщина (мужчина) – это тоже человеческое! Помните: *мужчину и женщину сотворил их*? Так что именно в свете религиозного сознания человек легко себя опознает. Подсказка ему дана в первой главе Книги Бытия – стих 27.

Среди различных идей, руководящих народами и составляющих «маятники истории и полюсы цивилизации», религиозные идеи играли слишком значительную роль, чтобы не посвятить им специальных размышлений[2].

В оптике христианской антропологии вопросы, связанные с половой определенностью человека, разрешаются весьма непросто. Вместе с тем нет другой такой области человеческого существования, в которой так значительно и сложно не пересекались бы интересы приватного (личного) и публичного (социального). В христианской культуре сферы пола и брака являются своеобразными «точками контроля» всего нравственного строя жизни человека. Представляется, что включение в исследовательское поле современной философии знаковых образцов философско-религиозного и богословского дискурсов, задающих одну из существенных матриц проблемы, обоснованно и своевременно. В языковых и знаковых формах доисторических времен мы обнаруживаем семы, в которых отражается вся тысячелетняя история развития и закрепления этических понятий, известных современному нравственному сознанию. На протяжении истории они получали свое развитие в самых разнообразных идеологиях и учениях, но, в конечном счете, вели к созданию универсальных этических законов и норм. Подчиняясь всецело на первых ступенях развития человечества чувственной обусловленности, когда телесное здоровье тождественно духовной стойкости, физическая сила – мужеству и т. п., на следующих ступенях нормы подчиняются таким равновесным обусловленностям в развитии этических конструктов, как культурные факторы, социальные явления, религиозные системы.

Христианская церковь создает корпус правил, предписаний и ограничений, нормирующих каждое проявление жизни человека и в зна-

[2] *Лебон Г.* Психология народов и масс. СПб., 1995. С. 118.

чительной степени жизнь пола. Негативные оценки этой деятельности выражены словами о «религиозном терроризме дисциплины нравов»[3]. По мнению диакона А. Кураева, один из центральных парадоксов христианства заключается в том, что «религия, основанная на проповеди любви и свободы, одновременно является и самой догматической религией мира»[4], что, несомненно, проявляется в интерпретации проблемы пола в христианской антропологии.

Христианское учение антропологично по своему существу, так как все Священное Писание обращено к человеку, говорит о человеке и с человеком. Центральное место в сотериологичном по сути христианском мировоззрении занимает идея спасения человека и выбор его путей. Жизнь христианина подчинена поиску ответа на призыв Бога, «который хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины» (1 Тим. 2 : 4).

Христианская антропология исходит из двух фундаментальных фактов, один из которых состоит в том, что человек есть венец творчества Бога, в котором отражается Его образ и подобие. Второй факт – это повреждение человеческой природы как следствие грехопадения. Таким образом, человек несет в себе одновременно и черты богоподобия, и свойства поврежденной природы. Исходя из этого, перед христианином ставится задача избавления от последствий греха, нравственное наполнение которой есть борьба с самим грехом. Еще более конкретизируется эта задача в понимании греха, опознании его, а также в поиске путей спасения.

К рассмотрению этики отношений между полами в христианских учениях мы вправе приступить, исходя именно из позиций богословской антропологии. Источниковедческая база ее совпадает в самом общем виде с источниками богословия вообще. В текстах Священного Писания и Священного Предания, в многостороннем творчестве святых отцов мы находим богатейший материал для раскрытия христианского учения о человеке-муже и человеке-жене. Громадное значение имеет духовный и правотворческий опыт, накопленный христианской церковью за два тысячелетия. Здесь и литургические традиции соборной молитвы и церковных таинств, и «опытное Богопознание» через монашеский путь.

---

[3] *Маркузе Ю.* Половой вопрос и христианство. М., 1909. С. 21.

[4] *Кураев А.* Традиции. Догмат. Обряд: Апологетический очерк. М., 1995. С. 115.

Христианская этика брака, христианская мораль пола (*morale sexualle*) значительно отличаются от нормативных канонов дохристианской эпохи. Однако многие исследователи (А. Форель, Р. Крафт-Эбинг, К. Юнг, М. Фуко, Б. Рассел и др.) обнаруживают, что и в язычестве и в христианстве есть фундаментальные позиции, которые во все времена как-то регламентировались или по крайней мере ритуализировались.

В первую очередь имеется в виду сама сексуальность человека, которая в христианской культуре ассоциируется с падшей природой, грехопадением. И это принципиальное отличие от дохристианских культур, в которых к сексуальности отношение позитивное, порой культовое. С первых нравоучительных христианских текстов, обращающихся к теме пола, например в «Педагоге» Климента Александрийского[5], формулируется негативное отношение к гомосексуальности, полигамии, прославляется воздержание, умеренность, моногамия и пр. Хронологически христианская этика пола, брака, семьи вырабатывала основные свои принципы на протяжении всей истории христианства. Это свидетельствует как о чрезвычайной важности этих тем для христианской церкви, так и о сложности задачи.

Христианская этика стремилась выработать морально-этические нормы христианской жизни, а затем и правовой механизм контроля за их исполнением. В корпус нормативной этики включались все стороны жизни человека – его сексуальность, брачно-семейное и репродуктивное поведение. Пристальное внимание к ним понятно, так как жизнь человека проходила исключительно в приватной сфере семьи и рода. Брачно-семейная (родовая) жизнь человека была базовой социальной организацией людей, внутри которой регламентировалась в том числе и их публичная жизнь. И социальная организация христианской церковной жизни опирается на семью. В привычном и понятном нашему слуху выражении – «семья есть домашняя церковь»[6] – опознается взаимопроникновение церкви и семьи.

---

[5] *Климент Александрийский*. Педагог. Ярославль, 1890.

[6] Такую связку мы находим, например, в Католическом катехизисе: «В наши дни, в мире зачастую чуждом и даже враждебном вере, верующие семьи играют первостепенную роль как очаги живой и лучезарной веры. Поэтому Второй Ватиканский Собор дает семье древнее наименование: домашняя Церковь (Ecclesia domestica)» (Катехизис католической Церкви. М., 1996. С. 396).

Гендерное прочтение христианской антропологии пола и брака обоснованно начать с изучения ветхозаветной повседневности с ее детальной регламентацией бытия библейского человека. Ветхозаветная патриархальность на протяжении всей культурной истории мифологизировалась и сегодня многими воспринимается как некое утраченное благополучие. Библейские тексты дают развернутое представление о быте и взаимоотношениях людей, которые не только подчинялись нормам и законам, но и нарушали их, за что жестоко наказывались. Ветхий Завет знакомит нас с традициями отношений между мужчинами и женщинами в древние времена, содержанием детско-родительских отношений, многообразием брачно-семейных практик[7]. Образы ветхозаветных «рыцарей», «преступников», «послушных сыновей» и «верных жен» мы опознаем не только в нравоучительном творчестве христианских писателей, но в философских трактатах, среди литературных героев, на художественных полотнах.

Тексты Священного Писания, правила церковных соборов, учения апостолов и церковных писателей легли в основу не только нормотворчества самой христианской церкви, но и нашли отражение в гражданском праве, философских учениях и идеях. Мы обнаруживаем, с одной стороны, стремление христианской церкви к всеохватывающей пастырской функции в малейшем движении повседневной

[7] См., напр.: *Bachofen J. J.* Das Mutterrecht: eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur. Stuttgart, 1861; *Смирнов А.* Очерки семейных отношений по обычному праву русского народа. М., 1877; *Вестермарк Е.* История брака. М., 1896; *Гернес М.* История первобытного человечества. СПб., 1896; *Морган Л. Г.* Первобытное общество. Исследование прогресса человечества из дикого состояния к варварству и из варварства к цивилизации. СПб., 1900; *Громан С.* Всебрачие будущего. (Пантагамия) Предсказание. СПб., 1908; *Ковалевский М. М.* 1) Родовой быт в настоящем, недавнем и отдаленном прошлом: Опыт в области сравнительной этнографии и истории права. СПб., 1911; 2) Очерк происхождения и развития семьи и собственности. М., 1939; *Дарвин Ч.* Происхождение человека и половой отбор // Соч.: В 5 т. М., 1953; *Бебель А.* Женщина и социализм. М., 1959; *Goode V.* The family. New Jersey, 1964; *Энгельс Ф.* Происхождение семьи, частной собственности и государства. М., 1973; *Файнберг Л. А.* У истоков социогенеза: от стада обезьян к общине древних людей. М., 1980; *Тайлор Э. Б.* Первобытная культура. М., 1983; *Голод С. И.* Семья и брак: историко-социологический анализ. СПб., 1998.

жизни человека, с другой – фиксация его устойчивого несоответствия идеальным нормам. Если в ранних христианских текстах мы читаем слова пастырского пожелания (как «должно бы быть»), причем слова эти обращены чаще к священнослужителям, то с укреплением статуса церкви тексты трансформируются в системы обязательных нормативных правил для каждого христианина. В фокусе пристального внимания оказывается именно жизнь пола и брак.

Сложнейшая тема в христианской антропологии – возникновение и развитие учения о таинстве брака, о его внутреннем содержании (мистике) и внешней стороне (физике). Таинство брака – своего рода нравственный императив, следование которому, как показала история, по силам не многим. Самым острым остается вопрос о том, что обеспечивает успех проекта: непостижимая тайна «двоих в плоть едину», или формализация союза посредством особого (мистического) участия в нем церкви? Кроме того, параллельно с формированием учения о таинстве брака, набирает силу идея отказа от брачности. Можем ли мы понимать отказ от брачных уз как стремление быть предельно свободным от повседневных обязательств и ответственности за судьбы и благополучие близких людей?

Курс на асексуальность неизбежно выводит к проблеме половой дуальности в христианской антропологии. В творчестве церковных писателей брачность интерпретируется как снисхождение к падшему и утратившему райскую безмятежность человеку. Подчеркивается особая иерархия в оппозиции мужское/женское. Поводы для этого: «ребро Адама», «инициатива» у древа познания, Ева – преступница. Новый Завет предлагает новые основания: союз по аналогии Христос – Церковь, образ Богородицы.

ИЕРАРХИЧЕСКИЙ ПОРЯДОК: ДЕКОНСТРУКЦИЯ СМЫСЛОВ

«И ОБРАЗОМ ТВОРЦА СЕБЯ СЧИТАЯ…»

Умом и речью плавною своей
Кичащийся, прах гордо отметая
И образом Творца себя считая, –
От первых тех начал происходя,
Возникли все они без исключений,
От тех зачатков форм и ощущений,
Эмбриональных точек бытия[1]!

Э. Дарвин

Тщетно пытаемся мы втиснуть
живое в те или иные рамки. Все
рамки разрываются: они слишком узки,
а главное, слишком неподатливы
для того, что мы желали бы в них
вложить[2].

А. Бергсон

---

[1] *Дарвин Э.* Храм природы. М., 1960. С. 56. «Храм природы» – дидактическая поэма Эразма Дарвина (деда Чарльза Дарвина) – произведение, пропитанное идеями эволюции, в известной степени предвосхищает некоторые положения эволюционного учения, в дальнейшем разработанного гениальным внуком. Поэма, в которой научные идеи изложены на фоне классической мифологии, написана в конце XVIII в. и отражает в себе зарождающийся переворот в истории развития естественных наук. В своей дополнительной заметке «Ева из ребра Адама» Эразм Дарвин называет рассказ Моисея о рае священной аллегорией. Назначение ее в том, чтобы объяснить происхождение зла. По мысли Э. Дарвина, в рассказе отражаются идеи египетских философов, с которыми обучался Моисей: сотворение Евы из ребра Адама могло быть «иероглифическим символом» взгляда; сначала в человеке были объединены оба пола, а затем произошло деление на мужчин и женщин. Такие комментарии в известной степени подрывали неприкосновенность буквы Ветхого Завета. Ошибочным считается и допущение, что в происхождении человеческого рода был период, когда люди были гермафродитами.

[2] *Бергсон А.* Творческая эволюция. М., 2001. С. 34.

Сущность большинства антропологических идей, доминирующих на протяжении христианской истории, сводилась к освященному традицией разделению души и тела, где тело рассматривалось как средоточие неукротимой жажды наслаждений и игры страстей в руках слепой и бессистемной воли. Душа, напротив, считалась местом, подвластным голосу Бога. Именно в ней потенциально сосредоточивалось «божеское» в человеке. Религия рассматривалась в этом случае как наиболее совершенное руководство в вопросах отклонения человека от зла, указывая в том числе и «высшие принципы половой этики». В сферу богословской полемики попадают вопросы различения в человеке «ветхого» (природного) и божественного (духовного), соотнесение этого различения с путями «обожения», спасения. Наиболее очевидной становится идея, что в основе всех путей лежит победа над природным. Причем компромиссные мотивы заключаются в том, что мудрость религии исходит из идеи высшей духовной свободы, направленной не на абсолютное искоренение страстей, а лишь на установление полного контроля человека над своей природой. Именно эти идеи должны были и оказывали этическое влияние на человека.

Религиозные системы нравственного миропорядка строились на ключевых матрицах, а именно идее Бога как идеала, идеях возмездия и прощения, идее бессмертия духа. Представленные первоначально как разрозненные элементы мифологического мышления, в дальнейшем они развились в две философские системы: индийскую философию Вед и платонизм, которые, в свою очередь, оказали значительное влияние на развитие двух мировых религий – буддизм и христианство.

В их этических системах чувственный мир преходящ и малоценен, что может задавать стратегии бегства от мира и полного внутреннего самоуглубления. Крайние полюса этого отрицания (мистическое погружение в мир сверхчувственных идей и полный презрения к чувственному миру, монашеский аскетизм) скорее можно рассматривать не как этический выбор, а как девиацию. В каждом из этих сценариев потенциально может быть заложено стремление к моральной награде, спасению от возмездия, но оба они реализуются вне нравственных действий относительно внешнего мира. Здесь в точке разрыва нравственной жизни индивида со всеми отношениями к внешнему миру может прекращаться и «всякая действительно нравственная

деятельность»[3]. По мысли Л. Фейербаха, вера наделяет человека особым чувством «привилегированной» приобщенности к Божьей благодати, которая прольется вне зависимости от результатов его деятельности или воли, а в силу того, что он стал «объектом Бога».

Позже З. Фрейд в психоаналитической интерпретации возникновения религии предложит видеть вклад инфантильных мотивов, когда выбор объекта проходит по «типу опоры». Образ сильного отца-защитника, который одновременно и грозный судья, вызывает восхищение, тоску и страх. Вверяя себя во власть и милость Создателя, Отца, Спасителя, человек инфантильно позволяет себе быть слабым и грешным, уповая на то, что «Бог один силен и благ». Милость Бога и Его справедливость как бы гарантируют возможность приспосабливания к требованиям культуры: «…человек грешил и затем приносил жертву или покаяние и тогда освобождался, чтобы грешить заново»[4].

---

[3] *Маркузе Ю.* Половой вопрос и христианство. М., 1909. С. 16. Приведем комментарий, который считаем уместным, так как он отражает противоречивость взглядов, прослеживающуюся как в богословских, так и религиозно-философских учениях, в том числе и в XX в. Немецкий доктор Юлиан Маркузе объясняет появление своей работы впечатлением от мыслей, которые были высказаны моральным педагогом Ф. В. Форстером на Мангеймском конгрессе для «борьбы с половыми болезнями», а также в его работах «Половая этика и половая педагогика» (*Forster Fr. W.* Sexualethik und Sexualpadogogik. Kempten, 1908) и «Критика современной половой педагогики» (*Forster Fr. W.* Zur Kritik der modernen Sexualpadogogik // Suddeutsche Monatshefte. 1907. No. 10). По словам Ю. Маркузе, «глубоко нравственная серьезность соединяется в этом искренне верующем человеке с всепоглощающей страстью к религиозно-философским спекуляциям». Сам Ю. Маркузе – убежденный противник аскетической морали, признающей половое общение низменным, а потребность тела греховным. Аскетизм, по его мнению, отрицает развитие вообще и биологическое развитие в частности. Аскетизм – аморален и асоциален. В аннотации к его книге говорится, что мысли, высказанные в ней, произвели большую сенсацию в Европе. Ю. Маркузе утверждает новую этику, которая целиком должна строиться на интеллекте. Ее высший принцип: свободное развитие воли индивидуума, умеряемое сознанием социального воспитания и сознанием социальных обязанностей.

[4] *Фрейд З.* Будущее одной иллюзии // Избранное: В 2 кн. М., 1990. Кн. 2. С. 131.

Об этих мотивах пишет и А. Бергсон, говоря, что религия может рассматриваться как помощница морали, заставляя опасаться наказаний или надеяться на вознаграждение. По мысли выдающегося французского интуитивиста, религия расширяет, очищает и дополняет понятие человеческой справедливости справедливостью божественной, когда «к установленным обществом санкциям, действие которых столь несовершенно, она прибавляет другие, бесконечно более высокие, которые должны будут применяться к нам в граде Бога, когда мы покинем град людей»[5].

Если путь морали – это путь «дрессировки» индивида, которая делает из него добропорядочного человека для пользы общества, то путь мистического, религиозного опыта способен перенести человеческую жизнь в иную тональность, тональность любви, благодаря которой «люди дадут своей душе открыться для любви к человечеству», а, следовательно, согласовать свою жизнь с ним. А. Бергсон, однако, не игнорирует того, что понимание религии как основания морали преломляется через метафизику религиозных догм, через них воздействует на волю и поведение человека. Здесь возникает зазор, в котором мы можем обнаружить, что за социальным императивом лежит религиозная заповедь. Между ними происходит взаимообмен, который у А. Бергсона выражен в формуле «закон берет у заповеди ее повелительность; заповедь получает от закона его неотвратимость»[6].

Христианство сверхчувственный мир рассматривает как мир моральных наград и наказаний, а чувственный мир – место, подготавливающее христианина к переходу в мир иной. Именно поэтому ключевым измерением нравственной жизни в христианской этике полагается намерение, помысел, а не только поступок[7]. Относительно них выстраиваются системы поощрения и наказания, базирующиеся на

---

[5] *Бергсон А.* Два источника морали и религии. М., 1994. С. 105.

[6] Там же. С. 9.

[7] Вот как пишет об этом бл. Августин: «К чему я *стремлюсь* в деле, что ни *думаю* и чем ни *увеселяюсь*, Ты все видишь, уши Твои слышат, очи Твои видят и рассматривают; *наблюдаешь, вникаешь, замечаешь и записываешь в книге Твоей доброе и злое*, да *воздашь после* за доброе награды, а за злое мучения, когда откроются книги и судимы будут люди *по написанному в книгах* Твоих» (*Августин бл.* Беседы души с Богом // *Августин бл.* Цветы благодатной жизни. СПб., 1997. С. 112. Курсив мой. – *Н.О.*).

идеях кары и спасения. Здесь мы встречаемся с идеей так называемой синдерезы (понятие введено в философский лексикон св. Иеронимом), под которой понимается укорененная в душе способность выбирать между добром и злом. О ней пишет Бонавентура[8], отличая синдерезу от совести, зависимой от разума, а следовательно, способной ошибаться. По его мысли, синдереза импульсивна в соответствии с бессознательным (коллективным) архетипическим императивом. В этом смысле она защищена от вольных заблуждений и конституируется вокруг суждений о добре и зле.

В идее смерти Христа мы можем обнаружить парадоксальное пересечение этически противоположных мотивов: «жертвы» и «выгоды», которыми наделяет превращенная в дар жертва, развивая эгоистические побуждения и притупляя совесть. Против этого было направлено учение пелагиан, которые исключали как солидарную ответственность человечества за первородный грех, так и солидарное единство людей в спасении[9]. Е. Н. Трубецкой замечает, что для пелагиан учение о наследственном грехе и о благодати, спасающей даром, есть лишь оправдание апатии и лени; этими учениями устраняется индивидуальная ответственность личности, так как грехи человека взваливаются на его наследственную природу, а спасение представляется не зависящим от него даром Божиим[10]. Приверженцев пелагианского учения упрекали в отрицании какого бы то ни было мистического элемента в христианстве, отрицании сверхприродного действия Божества на человека. Закон и свободная личность как его исполнитель признавались ими доминирующими факторами спасения.

Иные мотивы звучат в опоре на жертву Христа, которая дает возможность «уповать на бесценную кровь Его», питает надежду на спасение, как бы уже гарантируя его. Следует смиренно просить о любви, «которая бы мною управляла и во всем мною обладала»[11], и молить

---

[8] *Бонавентура.* Путеводитель души к Богу. М., 1993.

[9] На пелагианском споре с Августином мы остановимся немного позже.

[10] *Трубецкой Е. Н.* Миросозерцание Блаженного Августина. Ч. 2: Августин – апологет теократического идеала западного христианства // *Трубецкой Е. Н.* Религиозно-общественный идеал западного христианства в V-м веке. М., 1892. С. 250.

[11] *Августин бл.* Душеспасительные размышления // *Августин бл.* Цветы благодатной жизни. С. 66.

о страхе[12], который бы плоть «пригвоздил» и таким образом удерживал от всякого соблазна[13]. У Августина основными мотивами выступают пламенная любовь к Богу при глубоком сознании человеческой греховности, доверие к Нему и надежда на прощение. Человек должен признать, что он есть «причина страданий Сына». Горестно восклицая: «Я, я – причина Твоего страдания, вина Твоего убиения, я – повод Твоей смерти, беззаконие Твоего мщения; я – язвы Твоего страдания, тяжесть мучения Твоего», Августин добавляет, что в сердце человека нет ничего достойного и способного для искупления этой жертвы, и «да станет мне все противно без Тебя!»[14].

Е. Н. Трубецкой обнаруживает прямое коренное противоречие между христианским элементом личных переживаний Августина и его системой. Согласно его юридической интерпретации ответственности человека за первородный грех, никто не может быть уверен в своем спасении, так как верховный принцип отношения Бога к твари – не любовь, а бесстрастный, холодный закон, воздающий каждому должное. Еще меньше надежды на спасение дает положение, что спасающее действие благодати ограничивается меньшинством предопределенных избранников. В этом случае не может быть речи о доверии к Богу, и отношение к Нему человека обращается в вечный страх, который не может быть уравновешен надеждой. С точки зрения «порядка» осуждение или спасение человека есть факт безразличный; отдельный индивид не есть цель; он лишен безусловной цены и значения. Система Августина поэтому не представляет собой достаточных объективных оснований для религиозной надежды и не дает того успокоения в Боге, которое присутствовало в переживаниях самого писателя.

Возвращаясь к пелагианскому спору, возникшему в попытках разрешить западными отцами церкви догматические вопросы, относящиеся к греху и благодати, отметим, что сам Пелагий отличался спокойным, не склонным к запальчивым религиозным спорам нравом и, как отмечают историки, никогда бы не стал отстаивать свои идеи

---

[12] «Наставь меня, Господи, на путь Твой, и буду ходить в истине Твоей; утверди сердце мое в страхе имени Твоего» (Пс. 85 : 11).

[13] «Господи! Услышал я слух Твой и убоялся. Господи! Соверши дело Твое среди лет, среди лет яви его; во гневе вспомни о милости» (Авв. 3 : 2).

[14] *Августин бл.* Душеспасительные размышления. С. 22–23.

в бурной борьбе. Жесткая дискуссия была инициирована его другом и последователем Целестием, который настойчиво проповедовал взгляды Пелагия на первородный грех и пути получения благодати. Суть их сводилась к следующим положениям: Адам обладал смертной природой изначально и умер бы, даже если бы не согрешил; грех Адама – личный его грех и отразился только на нем; новорожденные дети находятся в безгрешном первобытном состоянии Адама и наследуют жизнь вечную, даже если не получили крещения; закон, как и Евангелие, может приводить человека к святости, следовательно, и до Христа могли быть люди безгрешные.

Пелагий возвышал человеческую природу, отвергая тезис о безнадежной испорченности воли человека. Согласно логике его суждений, благочестивую жизнь и мужчины и женщины вполне могли вести и до пришествия Христа, причем девство не представляет на этом пути абсолютную ценность. В то же время, отвечая на обвинения в ереси, Пелагий заявлял, что в его утверждениях о возможности безгрешной жизни нет утверждения о ее абсолютной действительности. Кроме того, в его доверии к свободе воли человека нет исключения благодати Божьей, что позволяло согласовать его идеи с доктринами кафолической церкви[15]. Однако взгляды и темперамент Августина дали повод к тому, что воззрения Пелагия были преданы анафеме, а всех его последователей подвергли ересегонительству. Августин издал несколько книг против пелагиан («О природе», «О природе и благодати», «О совершенстве человеческой праведности», «О действиях по отношению к Пелагию»), в которых стремился доказать полную испорченность человеческой природы.

Вся непохожесть личной судьбы и религиозного личного опыта отразилась в споре Пелагия и Августина[16], что было вообще характерно для богословских дискуссий. Описывая личности этих людей,

[15] Кафолический – в переводе с греческого – соборный или вселенский. Церковь называется «Кафолическою», т. е. «Соборною или Вселенскою», потому что она не ограничивается никаким местом, ни временем, ни народом, но влючает в себя верующих всех мест, времен и народов.

[16] В сочинении английского патролога Ф. В. Фаррары «Жизнь и труды святых отцов и учителей церкви» в переводе с английского А. П. Лопухина. (СПб., 1901) мы находим объяснение драматического финала пелагианской полемики с этой позиции.

Ф. В. Фаррара пишет: «Пелагий – был ли он, или нет, как говорят некоторые, физически чужд чувственных искушений – был, во всяком случае, человек северного темперамента, строгий логик, спокойный, последовательный, чуждый фантазии мыслитель, который с детства вел мирную жизнь монаха и аскета. Августин – с другой стороны провел свою жизнь среди, так сказать, грозовых бурь; он был некогда сенсуалист, человек сомневающийся, манихей, ритор, человек, в жилах которого текла горячая кровь Африки и вся жизнь которого прошла в бурной борьбе против самого себя и против своих врагов»[17].

В самом характере и прежнем опыте этих двух людей было достаточно предпосылок для широкого разногласия в воззрениях как на жизнь, так и на все ее нравственные и духовные проблемы. Кроме того, различался сам подход к дискуссионным вопросам: для Пелагия это были вопросы нравственности и жизненной практики, для Августина – диалектики и философского анализа. И амартология Пелагия едва ли могла быть понята амартологией Августина.

Некоторое продолжение дискуссия получила в переписке между Августином и уже изгнанным к тому времени епископом Юлианом Экланским, который доказывал, что утверждение о безнадежной зараженности человеческой природы делает брак преступлением, отказ от действительности свободной воли ведет к аннулированию и действительной ответственности, вслед за чем аннулируются сами понятия греха и добродетели. По мысли Юлиана, перенос на весь род последствий личного греха Адама делает бессмысленным всю логику творения человека и Божьего милосердия, уничтожает саму идею высшей справедливости Бога, абсурдно приводя к тому, что человек самим Богом создан для зла, причем воспроизводится он уже от испорченного наследственной порчей Адама именно согласно плану Бога.

Тема «выгоды» с точки зрения психологического выбора человеком пути к моральному самоопределению затрагивается В. И. Несмеловым в его учении о человеке. Философ исходит из того, что идея нравственной личности необходимо связана с религиозным самоопределением человека, согласно которому быть нравственным – значит являть собою в мир образ Бога. Однако заданная высота нравственного

[17] *Фаррара Ф. В.* Жизнь и труды святых отцов и учителей церкви: В 2 т. СПб., 2001. Т. 2. С. 400.

идеала оказывается недостижимой для человека и представляется сверхчеловеческой. Человеку доступно приближаться к идеалу лишь посредством отдельных нравственных поступков, мотивы каждого из них детерминируются страхом наказания или надеждой на спасение.

Человеку выгодно избегать тех поступков, из-за которых ему могут грозить вечные муки ада. Сдерживать инстинкты из страха вечных мучений, терпеть обиды в надежде на будущее блаженство, помогать или жертвовать несчастным для ощущения нравственного величия – все это можно отнести к нравственным действиям, но в основе их скорее лежит практическое соображение «мне непременно следует так жить, потому что это для меня истинно выгодно». С точки зрения Несмелова, все подобные эмпирические мотивы исходят именно из этого практицизма. Таким образом, все, что может представляться человеку «истинно выгодным, и все поступки человека, которые могут быть совершены им во имя этой выгоды, относительно всегда хороши и сравнительно всегда прекрасны, но только ни в каком случае не нравственны; потому что все расчеты человека о выгоде не имеют никакого отношения к содержанию морального сознания, так как они преследуют не осуществление нравственного идеала ради безусловной истинности, а лишь осуществление некоторых добродетельных поступков ради их предполагаемой выгодности»[18].

По этим же причинам для большинства людей, не обладающих высокой степенью религиозного воодушевления, центр тяжести нравственной жизни смещается в область внешнего выполнения культа. Здесь вера в Спасителя отождествляется с принадлежностью к церковному приходу, и главным становится участие в богослужебных обрядах. Например, непосильное для большинства требование соответствовать нравственному идеалу христианского брака «компенсируется» обязательностью церковного венчания.

Половое влечение «как истинный и наследственный владыка мира»[19], по меткому замечанию Шопенгауэра, восседает на престоле и саркастически ухмыляется над стараниями людей придать ему

---

[18] *Несмелов В. И.* Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни // *Несмелов В. И.* Наука о человеке: В 2 т. СПб., 2000. Т. 1. С. 368.

[19] *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление // Собр. соч.: В 6 т. М., 2001. Т. 2. Гл. 42. С. 429.

меньшую значимость, заменить его на какие-то более значимые, с их точки зрения, а на самом деле абсолютно второстепенные дела.

Для Шопенгауэра нет сомнения в том, что именно половому влечению принадлежит первенство над всеми иными естественными желаниями человека. «Оно такое желание, которое само составляет сущность человека. В борьбе с ним ни один мотив не бывает настолько силен, чтобы он мог быть уверен в победе»[20]. Кроме того, как самое могучее, как «желание всех желаний», концентрирующее в себе все наше воление, может получить удовлетворение в строгом соответствии с индивидуальным желанием, т. е. имеет направленность на определенного индивида, и именно с ним может обеспечить достижение вершины счастья и именно утрата возможности соединения с ним дает ощущение утраты всего. С этим коррелирует то, что «в объективированной воле, т. е. в человеческом организме, семя представляет собой выделение всех выделений, квинтэссенцию всех соков, конечный результат всех органических функций; и это лишний раз подтверждает нам, что тело – только объектность воли, т. е. сама воля под формой представления»[21].

В христианской антропологии подчеркивается особая мистическая сила, которой наделена человеческая сексуальность. Сам пол имманентен человеку, различим и понятен ему. Уже сама постановка задачи дисциплины жизни пола, регламентация любого проявления сексуальности в человеке возвращает человека в нее, фиксирует внимание на ней, обнаруживает ее. Вместе с тем жизнь пола, энергия пола трансцендентна своей непредсказуемостью и неконтролируемостью. Рожденный посредством сексуальной «механики» человек уже не в силах уйти из власти своей половой принадлежности. Избавиться от детерминации пола – значит, выполнить особую норму мужественности.

Асексуальность могла вести в истории к формированию мировоззрения, запускающего механизмы отказа от брачности и репродуктивности. Кроме того, возникающий конфликт внутри индивидуума (как результат борьбы между природными велениями пола и моральным императивом) провоцировал «греховного» человека воспроизводить в повседневной практике как патологическую неприязнь к полу, так и безудержное распутство.

---

[20] Там же. С. 428.

[21] Там же. С. 429.

В этом в первую очередь прослеживается путь бесплотной духовности, который предлагается как единственно возможный для очищения от греховной сущности человека. Ключевые понятия христианской этики о греховности тела, а вслед за этим о низменности и греховности полового общения с призывами к аскетическому целомудрию, по мнению некоторых исследователей, вели к «неврозу пола», который подрывал «в корне всю эволюцию, лежащую в основе жизни человека и рода, и биологическое развитие индивидуальности»[22].

Л. Фейербах, разышляя об этой невротизации, утверждал, что считать христианство религией абсолютной устремленности в бесплотную духовность по меньшей мере невежественно. Он обратил внимание на радикальное отличие языческой философии от христианства, в котором «абстрактное безличное бессмертие» насыщается телесным, т. е. чувственным блаженством и бессмертием, которое становится «последней целью и сущностью» человеческой жизни. И тело Христа, взятое в лоно абсолютной идеи Бога, включает в себя и «тайну жизни чувственности», которая признается, однако, по мысли Фейербаха, не прямым, а извращенным, мистическим образом. Здесь ситуация невротизации, когда, отрицая чувственность, мы самим отрицанием подтверждаем ее, но «противоречивым, уродливым, фантастическим способом»[23].

Уже в первые века христианской истории вставшее на путь девства монашество в плотском соблазне видит страшного врага и объявляет ему борьбу. Соблазн исходит от женщины, и монаху повелевается бежать от красоты женского лица. Также и монахине на пути иночества следует бежать красоты мужского лица. Сущность монашеского аскетизма, монашеского подвига – в борении страстей и умерщвлении плоти. Причем нравственную внутреннюю борьбу с плотью должен пережить каждый человек. В монашестве эта борьба доводится до наивысшего напряжения и совершенства. Согласно христианской идеологии, именно в нем с «наибольшей полнотой осуществляется Евангельский идеал»[24].

В то же время признание, что человек есть замысел и творение Бога, неизбежно выводит к признанию богоугодности всей полноты

---

[22] *Маркузе Ю.* Половой вопрос и христианство. С. 66.

[23] *Фейербах Л.* Против дуализма тела и души, плоти и духа // Соч.: В 3 т. М.; Пг., 1923–1926. Т. 1. С. 167.

[24] *Свенцицкий Валентин,* протоиерей. Диалоги. М., 1995. С. 148.

человека, в том числе и жизни пола в нем как ключевой силы «воли рода»[25]. Ею наделяется человек в момент творения, и через нее он призван осуществлять наказ «плодитесь и размножайтесь». Богословский дискурс обнаруживает эту амбивалентность как в том, что не в силах оторваться от темы, так и в лексике, которая густо напитана эротическими метафорами и символами.

У Бонавентуры, с одной стороны, «вид *соединяется с телесными органами* (здесь и далее курсив мой. – *Н. О.*) для того, чтобы через этот союз привести нас к Отцу, нашему основному истоку и объекту. Итак, если все познаваемое имеет способность *порождать* свои виды, то оно со всей очевидностью провозглашает, что в нем, как в зеркале, можно видеть вечное *порождение* Слова, Образа и Сына, вечно *исходящего* от Бога Отца»[26]. С другой стороны, по мысли Бонавентуры, *ослепленный* своей падшей природой человек лишь тогда увидит небесный свет, когда ему на помощь придут праведность и благодать, которые укротят *вожделение*. Здесь *работничество* возможно в соответствии с тремя видами теологии: символической (открывающей человеку правила пользования «чувственно воспринимаемыми вещами»); «собственной» (дающей правила пользования вещами духовными) и «мистической», чтобы «мы были восхищены в превыше разума экстаз»[27]. Таким образом, следуя логике Бонавентуры, путь к «обожению» для христианина должен лежать через запредельную любовь к Богу и в Боге, как бы сублимируя эротическую напряженность пола в любовное соединение с ним.

Эту же амбивалентность мы находим у Дионисия Ареопагита в его рассуждениях о неограниченной Божьей поддержке в виде особой жиненной энергии для бытия человека. Под этой силой, согласно комментариям Максима Исповедника, следует понимать не только силу, «дающую *крепость*», но также и *силу,* которая обеспечивает «приспособленность к бытию определенным образом», чтобы все сущее «существовало и проявлялось». Здесь идет речь о силе «постоянно *хотеть* и *желать*», *силе влечения*, которая позволяет «*семенам* всех друг с другом *смешивающимся* и вступающим в *любовную связь*… *рождать* себе подобное»[28].

---

[25] *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. С. 449.

[26] *Бонавентура.* Путеводитель души к Богу. С. 79.

[27] Там же. С. 57.

[28] *Дионисий Ареопагит.* О небесной иерархии // *Дионисий Ареопагит.* Сочинения. *Максим Исповедник*. Толкования. СПб., 2002. С. 473–475.

Для Дионисия Ареопагита правильное «слышание» божественного позволяет видеть, что приязнь (ἀγαπη) и любовь (ἐρως) несут в себе один и тот же смысл и представляют собой действие любви. «Назовем ли мы Эрос божественным, либо ангельским, либо умственным, либо душевным, либо физическим, давайте представим Его себе как некую соединяющую и связывающую Силу, подвигающую высших заботиться о низших, равных общаться друг с другом, а до предела опустившихся вниз обращаться к лучшим, пребывающим выше»[29]. В частных видах общей любви («свернутого Эроса»), продолжает Ареопагит, Бог «и всеобщ и частичен как Причина и Раздаятель всем, в соответствии с силой каждого, как бы *излияния* любви». Именно с*емя*, создающее *эмбрион* в совершенном виде, олицетворяет «всесовершенный Ум», который своей деятельностью *объемлет* части, каждая из которых в результате становится совершенной как целое.

В то же время, по мысли Дионисия Ареопагита, «из-за нелепого предрассудка определенного рода людей» к божественному применяется главным образом понятие «истинная любовь». Так как большинство не может вместить в себя «объединяющей силы божественной единой любви», имя «любовь» соскальзывает к частному пониманию любви как любви телесной («имеющей в виду тело»), в то время как любовь и приязнь должны соотноситься с силой, возводящей *к себе*, изъясняющей *себя через себя*. Здесь обнаруживается «благой выход из запредельного единства, простое, *непроизвольное, импульсивное движение любви*, предшествующее в добре, из Добра *изливающееся* сущему и вновь в Добро возвращающееся»[30]. Для Максима Исповедника эта сила, движущая «к *любовному совок*уплению в Духе, есть Бог, т. е. Он при этом Посредник и *Соединитель* с Самим Собой»[31]. И *любовное соединение* с Богом «запредельно» и превосходит всякое другое соединение. Богословы, как поясняет Максим Исповедник, называют Бога Любовью и Приязнью, потому что Он есть именно их Причина, *Производитель* и *По-родитель*. Имена *любимый* и *желанный* по отношению к Богу означают, что Он есть, что Он «Сам Себя с Собою сводит и к Себе двигает».

Тело само по себе не есть причина порочности души (причина зла), так как порочность может проявляться и без тела. Согласно логике

[29] Там же. С. 339.
[30] Там же. С. 337.
[31] Там же.

Дионисия, тело, как и вся материя, *причастно* к порядку вещей. С другой стороны, зло в нем все же наличествует и проявляется под действием желания, действующего вопреки смыслу. А Максим Исповедник, комментируя, поясняет, что само по себе желание – «благотворящая сила, устремляющая *словесных* к истинному *Богу*, а *бессловесных* к тому, что необходимо *для продолжения их рода*»[32].

Сотериологичная устремленность христианина предполагала, что сотворенный по образу Бога человек должен и образом своей жизни уподобиться Ему. Здесь задаются сверхземные, сверхчувственные задачи человеческой жизни. И тело становится своего рода темницей, ограничивающей путь к «обожению». Эти идеи мы находим у Григория Богослова, который вслед за платониками подчеркивает «помрачающее» действие чувственности и желаний тела. Борьба со страстями и достижение бесстрастия («апатии») понимаются им как единственный путь к полноте совершенства. Человек наделен богоподобным умом и поставлен в средоточии всего мира, где сопрягаются мир «умный и небесный» с миром «вещественным и земным». Именно в образе Бога дана человеку возможность бессмертия, и именно посредством богоподобного ума (логоса). Отречение от ветхого тела, телесности позволит «войти в себя», испытать восторг обретения через отказ. Считая, что главный путь и задача жизни христианина есть богопознание, Григорий Богослов определяет их через познавательную аскезу и смирение.

Но путь *борения* доступен не всякому, а лишь тому, кто имеет *чистую* (или очищаемую) душу, в ком есть внутренний покой и тишина, кто свободен от внешнего смятения. Есть некая элитарная отгороженность от нехристианского мира в этой идее. Своего рода «умирание – умирание для этого мира, в котором невозможна полнота и Богоподобия и Богообщения»[33]. В то же время, пытаясь снизить драматизм сюжета, Григорий Богослов уточняет, что аскетизм не должен основываться на радикально брезгливом отношении к плоти, так как тело становится «темницей» для ума лишь через *падение*. Через воплощение Христа посредством человеческой плоти оно «оправдывается» и перестает быть таковым.

Для христианина обнаружение в Спасителе полноты и Бога, и человека открывало путь к «обожению», которое понималось как смысл

[32] Там же. С. 389.

[33] *Флоровский Г.*, протоиерей. Восточные Отцы IV века. Paris, 1990. С. 101.

и цель человеческого существования. Однако не снимало вопроса о том, *как* осуществляется соединение божеского и человеческого. В фокусе этого вопроса в первую очередь – выработка некого антропологического баланса, в котором есть место человеческой сексуальности, брачности, репродуктивности, семейности.

Современник Григория Богослова Василий Великий, которого, как указывают историки, связывала с Григорием теплая дружба, видел в монашестве общий евангельский идеал. Ставившуюся им высоко заповедь девства он полагал путем к «единому Жениху чистых душ». Однако определялся этот путь «не по брезгливости к миру, но по любви к Богу»[34], которая не может успокоиться в суете и смятении мира, от которого и бежит в аскезу. В то же время для Василия Великого отшельнический идеал не может быть полным, если он сосредоточен лишь на искании личного, обособленного спасения.

Любовь к Богу в евангельском идеале не отделяется Василием от любви к ближнему. Монашество должно твориться в условиях общежития, являя собой ту малую церковь, в которой через братское общение и особую дисциплину инок проходит свою «умную службу» аскетического очищения и любви.

У Василия Великого мир при всей своей разнородности связан с Богом неразрывным союзом в единую гармонию. В каждом роде и виде – от простейшего до самого сложного – «своя *семенная сила*», которая воспроизводит то, чем не обладает самостоятельно. Живой мир возникает через самозарождение, в котором, однако, видна «какая-то неизглаголенная мудрость». Человек в этой вселенской мастерской Творца – Художника стоит на вершине. По словам Василия, Создатель для венца Своего творчества использует иные средства (мы бы сегодня сказали – «иные технологии»).

Как единственное разумное существо человек получает от Бога нечто, что должно ему позволить «по подобному познавать подобное». Здесь проявляется знакомая нам амбивалентность: с одной стороны, Бог создает тело человека как «приличное виталище для души», с другой – тело и его ощущения могут быть тягостными испытаниями. И для того, кто устремлен к «горней жизни», «пребывание с телом тяжелее всякого наказания и всякой темницы».

[34] Там же. С. 61.

Путь богопознания у Василия – это «точное соблюдение самого себя», в котором гармонию, «симметрию» душевной жизни обеспечивает именно разум. Пребывание с Богом возможно лишь при достижении *разумного* согласия с душой, а удаление от Бога происходит, когда наличествует предпочтение чувственного, вещественного духовному. По мнению Г. Флоровского, в учении о богопознании выразительно звучит основная идея антропологии Василия Великого – «представление о человеке, как существе динамическом, становящемся, всегда находящемся в пути[35].

Афанасий Александрийский путь «обожения» задает из различения в творении человека двух логических (но не хронологических) моментов. Первый момент отражает творение природы человеческой из ничего. Во втором моменте, по его мысли, в человеке запечатлевается образ Божий, вдыхается Дух Святой, и человек уже уподобляется Богу. Далее ход суждений задается тем, что эти дары, данные человеку извне, могли быть утрачены, что и произошло в грехопадении. Множество телесных вожделений «столпились в душе человека» и *отвратили* его от созерцания Бога. Погрузившись в «рассматривание» себя, в «самовожделение», человек обеднел и раздробился. С этого момента остается только возможность спасения в уме, делающем человека подобным образу Творца и способным подчинять себе и движения души, и желания тела, иначе – выполнять норму христианской дисциплины.

В религиозно-философской мысли мы находим отражение влияния раннехристианских идей о «сумеречности» пола в человеке, в той же степени страдающих дуализмом. Проявленная в них враждебность к сексуальности экстраполировалась на отношения между полами. Отец Сергий Булгаков указывал на «ложный спиритуализм в любви», видел в нем «ошибку эротического суждения», аналогичную доминированию «голой чувственности и обнаженной похоти»[36]. Для него проблема антиномизма разрешается, если исходить из категорий «воплощенного духа» или «одухновенной плоти».

Мотивы тела как «темницы», «узилища», источника соблазна и испытаний для духа были ключевыми в учениях христианской

[35] Там же. С. 74.

[36] *Булгаков С. Н.* Пол в человеке // *Булгаков С. Н.* Труды по социологии и теологии: В 2 т. СПб., 1997. Т. 2. С. 181.

церкви о богопознании и человеке. В то же время с наличием тела следует мириться, так как именно Бог наделяет человека этим «вместилищем». Бог умонепостигаем, и нет возможных средств у человека постичь всю логику Его творчества. И антропологические построения богословов ищут возможность примирить непримиримое, объяснить необъяснимое.

ХРИСТОЛОГИЧЕСКИЕ СПОРЫ

Кто ты – и как изобразить
Твое величье и ничтожность,
Нетленье с тленьем согласить,
Слить с невозможностью возможность[37]?

Г. Р. Державин

Мы несем в себе смятение нашего
зачатия[38].

Киньяр Паскаль

Конец IV в. обозначил такую условную грань, за которой наступает эпоха строительства христианской культуры как системы. Рубеж, который Г. Флоровский определил как начало византизма, задал ход новой эпохи, достигшей своего расцвета при Юстиниане. Юстиниан, по словам Флоровского, стремясь построить целостную систему христианской культуры и жизни, думал скорее о христианском царстве, чем о церкви, и свое теократическое и священное призвание видел в том, чтобы весь мир стал христианским.

Здесь в напряженной духовной борьбе, в христологических спорах решалась и антропологическая проблема. Споры о «смысле и пределе человеческого подвига и жизни» выстраивали множество «непримиримых и взаимно исключающих религиозных идеалов»[39]. Они включали в себя поиски образцов христианской жизни и святости, различение плотского и духовного в человеке, выработку этических норм жизни христианина и христианки.

---

[37] *Державин Г. Р.* Христос // Пророк: Библейские мотивы в русской поэзии. М.; Харьков, 2001. С. 90.

[38] *Паскаль К.* Секс и страх. М., 2000. С. 5.

[39] *Флоровский Г.*, протоиерей. Восточные Отцы V–VIII веков. Paris, 1990. С. 5.

Возникают радикально противоположные направления в разрешении этих вопросов. Первое задается идеей уничижения человека и неспособности человеческой природы к «обожению». Попытки решить вопрос с позиций «гнушения» человеком (напр., у Аполлинария) определились в так называемый антропологический минимализм. В преодолении аполлинаризма открывалась возможность «оправдания» человека. Но одновременно возникали предпосылки к *утрате меры* и впадению в другую крайность – антропологический максимализм[40]. В частности, к этому имели склонность антиохийцы, которые настаивали на самостоятельности человеческого естества в личности Христа (Диодор Тарсийский, Феодор Мопсуетский). В основу их взглядов легла реалистическая система Аристотеля, а также характерная для последователей этой школы приверженность филологическому анализу текста Библии, историческое толкование его и склонность к рационализации и прагматичности. Согласно учению антиохийцев, тело человека не темница души, так как обладает равнозначной с ней ценностью, заданной творчеством Бога. Учение о спасении включало в себя идеи деятельной любви, требовавшей активного деятельного вклада со стороны человека в достижение христианского идеала, иначе – активной включенности в нравственное делание в мире как духовном, так и материальном.

Изучение напряженных христологических споров о соединении в личности Христа человеческой природы с ипостасью Бога может выступать темой отдельного исследования. Но даже ограниченный форматом одного параграфа обзор этих вопросов позволяет показать всю сложность поиска меры между антропологическим минимализмом

[40] Предлагая нашему современнику способы решения духовных задач, христианская церковь по-прежнему стоит перед трудностью соотнесения основ своего учения о человеке с человеком реальным, повседневным. По словам митрополита Минского и Слуцкого Филарета, антропологическая тема приобретает особую важность в ситуации мировоззренческого плюрализма и свободы выбора жизненных ориентаций, когда человек находится в поисках своего места в сложной структуре современного общества. Здесь в равной мере присутствует опасность как не найти путей к диалогу, так и «удалиться от существа Благовестия и впасть в человекоугодие» (*Филарет,* митрополит Минский и Слуцкий. Православное учение о человеке // Православное учение о человеке: Избранные статьи. М.; Клин, 2004. С. 7).

и антропологическим максимализмом, с которой столкнулась богословская мысль. Очевидно, что достижение устойчивого баланса между двумя подходами оказалось и для религиозно-философского дискурса непростой задачей.

Догматические разногласия фокусировались именно в соотнесении понятий «тело человека» и «тело Христа», «зачатие» и «рождение» с именем Христа. Обнаруженная трудность христологической полемики артикулируется вокруг собственно половой определенности человека, а также иерархической оппозиции мужского и женского.

Споры эти были обоснованы культурным контекстом как раннехристианской эпохи, так и более поздних времен, который предполагал «второсортность» женского пола. Важно было максимально очистить образ Христа от всего того «нечистого», что воплощала в себе женщина. Например, в гностических теориях Христос только прошел сквозь тело Марии, не соприкоснувшись с физиологически неизбежными при родах *immunditia*. И то, что Христос воплощается именно мужчиной, вписывается в этот культурологический контекст, поскольку мужской пол априори благороднее женского. В то же время собственно мужская жизнь Христа не описывается, хотя Его пол опознается фактом обрезания и Сыновством.

Иллюстрацией трудности поисков соединения божественного и природного в человеке может служить, казалось бы, случайно возникший спор об имени *Богородица*, который становится одним из центральных в христианской антропологии того времени. Здесь в первую очередь различение родительского вклада и соотношение его с личностью Христа (у Шопенгауэра мы находим идею разделения родительского вклада в наследственность сына: от отца наследуется воля личности, а от матери обслуживающий волю интеллект)[41]. Согласно Диодору[42], по естеству Сын родился от Отца, а от матери (Марии)

[41] *Шопенгауэр А*. Мир как воля и представление. Гл. 43.

[42] «Диодор Тарский и Феодор Мопсуэстийский, бывши трезвыми философами, отличными экзегетами, строгими аскетами и убежденными никейцами, правильно рассуждали, что полное, совершенное человечество не может быть мыслимо без свободы и изменения, что Божество и человечество – противоположности, которые просто не могут быть соединены, сплавлены. На этом основывалась их христология, которая у них определялась не космически-сотериологическим принципом, но живым евангельским образом

наследуется плоть человека, которой предназначено было стать *храмом* Сына.

Современник Диодора Феодор говорит о Христе как о рожденном Марией «совершенном человеке», в которого затем вселилось Слово. В этом случае возникают понятные сомнения об имени *Богородица*, так как от женщины мог родиться лишь сходный по природе с ней человек, но не Бог Слово. Впрочем, Феодор признает, что в метафорическом смысле Марию можно называть *Богородицей* в той же степени, как и *человекородицей*. Отметим, что антропологический идеал Феодора сводился к подвигу бесстрастия, к которому должен в своей жизни стремиться каждый человек и который реализовался в образе Иисуса Христа.

Вопрос о телесной сущности Христа Тертуллиан разрешает с позиции, что умереть могло лишь то, что родилось. Следовательно, Иисус был именно зачат и рожден, причем родился Он из самой сущности плоти Девы. Для обоснования телесного рождения Христа даже отвергается *приснодевство* Марии, так как, сделавшись матерью, она должна была лишиться девства, сделаться брачной «по закону отверстого тела»[43]. Однако рождение Иисуса произошло без участия мужского семени (это и было «необыкновенным», т. е. отличным от плотского рождения человека). Для Тертуллиана рождение Иисуса «не происходило от содействия человека, которое и означает похоть мужескую и похоть плоти; но это не исключало содействия Матери»[44]. Иначе говоря, Христос рождением своим не обязан «ни крови, ни похоти плоти, ни похоти мужеской»: Он тот, «*Который родился от жены»* (Гал. 4 : 4). Под «семенем жены» согласно сохраняющимся традиционным толкованиям, подразумевается «лишь одна Личность, один Потомок Евы, Который родился от жены, не знавшей мужа»[45], – Иисус Христос. Рождение Бога в человеке новым образом, т. е. без участия семени самого человека, должно было преобразить саму плоть человека новым «духовным семенем» и тем самым очистить

Иисуса Христа» (см. о начале христологических споров: *Поснов М. Э.* История Христианской церкви. Брюссель, 1964).

[43] *Фокин А. Р.* Латинская патрология: В 3 т. М., 2005. Т. 1. С. 123.

[44] Творения Тертуллиана, христианского писателя в конце второго и в начале третьего века. СПб., 1847. Ч. 2. С. 43.

[45] *Геллей Г. Г.* Краткий библейский толкователь. Торонто, 1984. С. 74.

и искупить. Именно *бессемянное* зачатие словно упраздняет *поврежденность* человеческой плоти.

По Тертуллиану, само имя «человек» означает своего рода скрепу двух соединенных сущностей (души и тела), которые только в соединении дают человека. Образ Бога (*imago Dei*) означает духовную природу, наполненную разумностью (*rationalis*), словесностью, свободой воли (*liberum arbitrium*) и бессмертием души (*immortalis anima*). Ум (*animus*, *mens*, *intellectus*) есть внутреннее устройство души, ее мыслящая способность. Понятие «подобие» (*similitudo*) Тертуллиан практически не отличает от понятия «образ», а дополняет его нравственными качествами.

В разборе «божественной мистерии Иисусова человеколюбия» Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника лексически подчеркивается особое участие именно мужского в «богоначальном таинстве боговаяния» Сына Марии (Лк. 1 : 26–38). Например, в комментариях Максима Исповедника мы читаем про «*мужское* богодействие», которое отражает во*человечивание* Христа. И в определении «мужское» уточняется, что речь ведется о совершенном человеке. «Бог и человек – один и тот же»[46]. У Дионисия Ареопагита «*мужеская* жизнь Иисуса» олицетворяет «богоначальную непогрешимость». «Крестообразная печать», по его мысли, указывает на своего рода перечеркнутость, «бездействие плотских похотей, богоподражательную жизнь, неуклонное обращение как к образцу к *мужеской* божественнейшей – вплоть до креста и смерти – жизни Иисуса, завершившейся в богоначальной непогрешимости»[47].

Произошедшее в Марии «боговаяние» означает, что «Бог вочеловечился», «создался как человек». Здесь уже знакомая расшифровка необычности рождения Иисуса, которая отражается в том, что Он рождается по-человечески, из человеческой сущности, но отличным от людей способом («превыше, чем это возможно для людей»). Имеется в виду то, что «человеческий» образ рождения подразумевает и половой акт, и известный процесс родов. И то и то другое исключает возможность сохранения девственности. Иисус же родился от Девы, от «девственной матери», в теле которой Он провел полагающееся

[46] *Дионисий Ареопагит.* О небесной иерархии. С. 87.

[47] *Дионисий Ареопагит.* О божественных именах // *Дионисий Ареопагит.* Сочинения. *Максим Исповедник.* Толкования. СПб., 2002. С. 686.

по законам рождения время[48]. Таким образом, и само полосочетание, и «человеческий» образ родов, и женщина как недевственница (хотя и мать) рассматриваются как нечто уничижительное в природе человека.

Заметное внимание уделяется в толкованиях родословию Марии и Иосифа. Это важно было особенно потому, что текст Библии в обещание о приходе Мессии не включает «мужеские члены» и даже не упоминает о мужском семени, но подчеркивает, что «имевший родиться был не от хотения мужа». Показателен в этом смысле анализ Иринея Лионского, который также подчеркивает, что одна только Мария «содействовала устроению», и пришествие Христа в человеческом облике было «не от хотения мужского, но от воли Божьей»[49]. Уточняя родословие Марии, он сосредоточивается на словах о «плоде чрева», которые несколько раз встречаются в Библии как обещание Бога, т. е. чтобы «возвестить рождение имевшего быть от Девы».

По мысли Иринея Лионского, обещая плод *«от плода чрева его»,* Бог имеет в виду, что рождение произойдет в теле (чреве), произошедшем от Девы из рода Давидова. Здесь слова «от плода чрева его» относятся именно к зачавшей деве, исключая родословие со стороны супруга Марии (Иосифа)[50], т. е. это не плод «бедр его и не от плода чресл его, что прилично относительно рождающего мужа и зачавшей от мужа женщины»[51]. «Неожиданное спасение» людям символически является в «неожиданном» рождении от Девы, так как здесь именно Бог дает знак, а не действует человек.

---

[48] *Дионисий Ареопагит*. О небесной иерархии. С. 775.

[49] Пять книг обличения и опровержения лжеименного знания / Сочинения св. Иринея епископа Лионского. СПб., 1900. С. 301.

[50] Ириней Лионский не случайно так тщательно детализирует родословие Иисуса. Известно, что по традиции в Предании даются только родословные мужчин и нет родословия женщин. Поэтому требовались дополнительные доказательства того, что личность Марии вписывается в обетование, данное роду Давидову. Требовалось также исключить любые намеки на участие в рождении Иисуса Его приемного отца Иосифа, родословие которого тщательно прописано и не подлежало никакому сомнению. По мысли Иринея Лионского, Христос был истинным Богом, рожденным от Отца, и истинным Человеком, родившимся не от Иосифа, но от Девы. Исключается даже родство по свойству, так как и в этом случае аннулируется обещанное Давиду.

[51] Пять книг обличения и опровержения лжеименного знания. С. 301.

Женщина вновь играет поворотную роль в судьбе человечества. Ириней Лионский указывает на параллель судеб и значения двух «дев»: Евы и Марии. Обе были обручены, но оставались еще девами, обе были выбраны *небесными* силами и доверились им. Однако через деву Еву, которая была, по мысли Иринея Лионского, «несчастно» обольщена, человеческий род подвергся смерти, а через Деву Марию он спасается: «непослушание девы уравновешено послушанием Девы»[52]. Ева, доверившись слову дьявола, подвергла человеческую природу гибели, то Мария, доверившись слову Бога, направляет человека к спасению, дает ему шанс избавиться от поврежденного состояния.

Согласно анализу Г. П. Флоровского, дальнейшее развитие православной христологии во многом строилось в духе целостной системы Кирилла Александрийского[53]. Оно уходило в проблему разъяснения *неслиянности* человеческого и божеского и раскрытия пределов их единства. Богочеловеческое бытие, соединение человеческого и божественного, по Кириллу Александрийскому, начинается от самого *зачатия* плоти «нисшедшего слова», которое ни мгновения не существовало само по себе. Заметим, что здесь нет хронологического разрыва, который мы находим у Диодора и Феодора. Слово, соединившись с плотью в самом чреве женщины, усвоило эту плоть, преобразилось в нее и с ней (в ней) и родилось. Говоря словами Кирилла Александрийского: «Сам Логос родился человеком от жены»[54]. Очевидный смысл такого *необычного* воплощения Логоса в человеческое тело (заметим, женское) в том, чтобы, соединив по ипостаси (с собою) человеческое естество, спасти человека. Это обоснование созвучно комментарию, который мы находим и у Иринея Лионского. Тело человека становится собственным (страдающим) телом Христа, сохраняющим, однако, духовную волю и бесстрастие Бога (силу Логоса). Тело Христа (в силу человеческой природы) становится приманкой смерти, но, вмещая в себя одновременно и божественную ипостась, оно дает смертному человеку новые надежды на спасение.

---

[52] Там же. С. 486.

[53] «Св. Кирилл является одной из крупнейших фигур в истории Церкви, блестящим богословом и иерархом, которому принадлежит главная заслуга в преодолении ереси Нестория, подготовке и проведении Эфесского Собора 431 г. (III Вселенского)» (Антология: Восточные отцы и учители Церкви V века. М., 2000. С. 21).

[54] Цит. по: *Флоровский Г.*, протоиерей. Восточные Отцы IV века. С. 63.

Иоанн Дамаскин, рассуждая об ипостасях Христа, называет Марию Богородицей и говорит о том, что Она родила ипостась, познаваемую в двух естествах, «безлетно рожденную от Отца». Именно эта ипостась затем «ради нашего спасения вселилась в Ее чреве и без изменения от Нее воплотилась и родилась»[55]. И уже будучи в двух естествах, Христос был распят, воскрес, вознесся, так как только как человек Он мог испытывать страдания, в то время как вторая Его ипостась (божественная) оставалась бесстрастной. Иоанн Дамаскин поясняет, что Христос должен был явиться «вторым Адамом», чтобы испытать страдания, принадлежащие *страстному* телу, и усвоить их как страдания «своей собственной плоти». Примечательно, что Иоанн Дамаскин указывает на еще одно тождество – в двух замечательных «рождениях»: Евы, которая была рождена творческим актом Бога, и Иисуса, Который рождается хотя и посредством естественного закона *чревоношения*, но без зачатия. Необычная параллель подчеркивает, что Ева была результатом творческого плана Бога, подразумевающего духовное обновление человека.

По мнению одного из известнейших экзегетов древности Феодорита[56], через воскресение тела Христа открывается свобода от смерти для всего человечества, и поэтому полнота обоих *естеств* ясна и необходима. В этом случае «умолчание» естества человека в Христе ведет к его отрицанию, а отрицание этого естества дискредитирует страдания Христа, что делает идею спасения призрачной[57]. Марию Феодорит называет одновременно и Богородицей (потому что образ Божий был соединен с образом раба) и человекородицей (потому что родила подобного себе). Это, по его мнению, исключало всякий намек на «нечестивое» «слияние» естеств.

Богословской мыслью подчеркивается, что «реабилитируется» человеческое тело в момент, когда Христос, воплощаясь в него, тем самым дает ему шанс вновь приобщиться к жизни, «оживотвориться». Под телом здесь могла (например, у Афанасия Александрийского) пониматься в том числе и вся полнота человека со всеми свойственными ему психическими процессами, чувствами и переживаниями.

---

[55] *Св. Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. М., 2000. С. 220.

[56] Блаженный Феодорит Кирский (ок. 393–предп. 466). См. труды: Антология: Восточные отцы и учители Церкви V века. М., 2000. С. 130–242.

[57] *Феодорит*, еп. Кирский. Церковная история. М., 1993. С. 21.

Косвенно на мотивы «реабилитации» человеческого тела выводит и толкование, что Христос пришел в человеческой плоти лишь потому, что иначе был бы для человека недоступен, невидим. Именно тело позволило опознать Бога-Сына, приблизиться к Его идеалу. Тогда следует признать, что тело не чуждо Богу, оно для Него не некий *чужой временный* сосуд. Не может оно быть и априорной причиной греха, так как Иисус тогда оказался бы помещенным в эту «причину». Хотя тело все же остается *предметом,* посредством которого способна грешить душа, находящаяся во власти страсти и безволия.

История зачатия, вынашивания и рождения Христа созвучна с идеей андрогинной стадии истории человека. Логос, символизирующий собой мужское начало, сливается с женским началом, возвращая человеку первоначальную гармонию и целостность. И в самом облике уже рожденного Христа узнаются символические признаки андрогинности: мудрость, сила духа, учительство (признанные атрибуты маскулинности) состоят в гармонии со смирением, покорностью и даже пассивностью (атрибуты фемининности). Акцент на двуипостасности в известной степени усиливает этот дуализм мужского/женского в Сыне Бога. Ипостась, которая отражает в себе вклад Отца, Логоса, Бога, должна пониматься как категория *мужественного*, в то время как ипостась, приобретенная от *человека*, отражает вклад *женщины*.

В мифотворческой фантазии этот проект интерпретируется через символы матери и возрождения. К. Г. Юнг пишет о символическом *томлении* по новой жизни, которая запрашивает возвращение в материнскую утробу, чтобы вновь возродиться и стать бессмертным. Бессознательная религиозная *тоски по матери* возникает на фоне невозможности оторвать *libido* от *imago* матери. Непорочное зачатие в этом случае решает проблему, избежав кровосмесительного греха, избежав полосочетания, вернуться в лоно матери, под родительскую защиту и вновь родиться. По мысли Юнга, религиозные системы всегда стремились артикулировать все влечения биологической природы человека, не служащие непосредственно культурным целям, разрабатывать для них систему организующего контроля и постепенно приспосабливать к сублимированному применению[58].

[58] *Юнг К.* Либидо, его метаморфозы и символы. СПб., 1994. С. 227.

Можно считать, что христианство также ищет пути, по которым актуальное *libido* может преобразовываться и достигать духовности. В то же время христианские тексты свидетельствуют, что попытки размыть границы между экстазом мистической близости к Богу и актуализированной, *прорвавшей* все культурные запреты *libido* – весьма трудная задача.

В христологических спорах мы обнаруживаем опознание пола в мужчине Иисусе Христе и женщине Марии. Попытки согласовать личную историю этих двух людей на фоне усиливающегося «гнушения» сексуальностью, с одной стороны, давали возможность к возвышению статуса женщины, с другой – усиливали антибрачные настроения. История Иисуса и Марии – это история Сына и Матери вне контекста земных брачно-семейных привязанностей, в том числе и друг с другом. Отношения мать–сын психологическая основа для многих культов, и в связке Христос–Мария просвечивает древний миф о боге, который появляется то в роли возлюбленной, то в роли сына. Образ Девы Марии служил объектом экстатической любви христианина, вставшего на путь монашества и давшего обет целомудрия. Чувственная любовь к земной женщине заменялась на символический брак с идеальной *небесной невестой*. Обрученная с Богом, с *небесным женихом* монахиня отказывалась от супружества и рождения детей.

В то же время то, что Спаситель вынашивается женским телом через обычное состояние беременности, освящает женскую потенцию к репродуктивности. Здесь прекращается «похоть» женского тела, побеждается его *порочность*, в которой упрекали античных женщин, *упрекали* Еву. Мистическое чудо чадовынашивания сакрализируется, после того как отделяется от *похоти* сексуальности. Другое следствие идеи непорочного зачатия в том, что архетипическое стремление мужчины к возврату в лоно матери уже может оцениваться не как похоть плоти, а как божественный завет (возврат возможен через непорочность, через регресс сексуальности). Ну и, наконец, поднимается на новую высоту собственно женщина, хотя и через акцентуированную репродуктивную функциональность. Таким образом, через идею непорочного зачатия и христианского брака женщина освящается.

В более поздние времена репродуктивная сакрализация женщины усиливается сугубо экономическими (демографическими) мотивами.

Женщина незаменима, так как именно она *основной поставщик населения.* Начиная с XVII в. формулируется потребность в медицинском дискурсе о сексуальности и всего, что связано с жизнью пола и репродукцией[59]. Мы можем говорить об эволюционном развороте научного дискурса в сторону переопределения своего отношения к полу вообще и женскому полу в частности.

[59] Об этом подробнее см.: *Фуко М.* Ненормальные: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1974–1975 учебном году. СПб., 2004.

И НАРЕК ИМ ИМЯ: ЧЕЛОВЕК

> Но в том и состоит для мира пикантность и забава, что самое важное и интересное для всех людей совершается тайком.
> А на вид им как можно больше пренебрегают. Этому соответствует и та важная роль, какую играют половые отношения в человеческом мире, где они, собственно, представляют собой незримый центр всех дел и стремлений
> и просвечивают везде, несмотря на все покровы, которыми их облекают[60].
>
> *А. Шопенгауэр*

Вне всякого сомнения, в религиозных, философских и социальных учениях о человеке (в том числе и в христианской антропологии) отражаются как основные подходы в решении проблемы половой дуальности в христианской антропологии, так и вся сложность разрешения этого вопроса. В богословских и религиозно-философских дискуссиях полемика фокусируется вокруг нескольких осей. Базовую составляет различение идеи пола как творческого замысла Бога или как вынужденной спасающей меры. Если замысел, то какова природа «гнушения» полом вообще, и женским полом в особенности, и каково к этому наше отношение. Можем ли мы говорить об иерархии полов, в чем ее смысл и предел?

Эти же вопросы задаем, если исходим из идеи, что пол и полосочетание есть результат *падения* человека. Отдельным вопросом выступает «вклад» мужчины и женщины в преступление заповеди Бога и последующей ответственности. Здесь выходим на тему «первородного греха» и каналов ретрансляции падшей природы человека. Эти и другие вопросы задают дискуссионный характер разрешения проблемы половой дуальности в христианской традиции.

---

[60] *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. С. 428.

Современное догматическое богословие, опираясь на известный фрагмент Книги Бытия[61], говорит о двух человеческих ипостасях, обладающих единой природой, которые практически сразу получают благословение на размножение и владычество над всей землей[62]. Далее уточняется порядок и образ происхождения первых людей[63]. Адам появляется в мир не посредством рождения, а по творческой воле Бога; Ева также не рождается, а исходит из ребра Адама. Но различный образ происхождения первых людей не нарушает их единосущия[64]. Таким образом, третье тысячелетие христианской истории начинается с того, что богословской мыслью хотя и признается *единосущие* мужчины и женщины, но по-прежнему говорится о принципиально различном образе их происхождения.

---

[61] «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их» (Быт. 1 : 27).

[62] Согласно «Основам социальной концепции Русской Православной Церкви», принятым на юбилейном Архиерейском Соборе в августе 2000 г., «различие между полами есть особый дар Творца созданным Им людям. <…> Особенности полов не сводятся к различиям телесного устроения. Мужчина и женщина являют собой два различных образа существования в едином человечестве. Они нуждаются в общении и взаимном восполнении. Однако в падшем мире отношения полов могут извращаться, переставая быть выражением богоданной любви и вырождаясь в проявление греховного пристрастия падшего человека к своему "я" (Основы социальной концепции Русской Православной Церкви, принятые на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви в августе 2000 г. Инф. бюллетень. Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата. Авг. 2000. № 8. С. 5–105).

[63] «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душею живою. <…> И взял Господь Бог человека, [которого создал] и поселил его в саду Едемском, чтобы возделывать его и хранить его. <…> И навел Господь Бог на человека крепкий сон; и, когда он уснул, взял одно из ребр его, и закрыл то место плотию. И создал Господь Бог из ребра, взятого у человека, жену, и привел ее к человеку. И сказал человек: вот, это кость от костей моих и плоть от плоти моей; она будет называться женою, ибо взята от мужа [своего]. Потому оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей; и будут [два] одна плоть. И были оба наги, Адам и жена его, и не стыдились» (Быт. 2 : 7, 15, 21–25).

[64] *Алипий (Кастальский-Бороздин)*, архимандрит, *Исайя (Белов)*, архимандрит. Догматическое богословие: Курс лекций. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2000. С. 209.

Вместе с тем в первой главе библейского текста мы читаем о творении мужчины и женщины, которые появляются одновременно, и оба по образу и подобию Божию на шестой день творения мира (Быт. 1 : 27). Сравнение различных переводов дает возможность достаточно уверенно считать, что речь идет о создании человека изначально именно двуполым, именно мужчиной и женщиной. В подлинном еврейском тексте это «закар» и «нэкба», в англоязычной версии – «male and female», на французском языке – «male et femelle» и т. д. Часто это сводит рассуждения к идее первоначального человека – андрогина, в котором есть и мужское и женское, но сам он не мужчина и не женщина в известном нам смысле. Либо как, например, разъясняется у С. В. Троицкого в «Христианской философии брака»[65], что если животные создаются как представители рода («по роду их»), то и о человеке при сотворении мира говорится не как об индивидуальном существе, а как о представителе рода человеческого (биологического вида). Собственно мужчина и собственно женщина появляются позже как следствие дополнительных усилий Бога, и это уже социальные существа, сочетающие в себе и биологические признаки пола, и гендерные различия.

Творение человека сразу же сопровождается благословением: «…*плодитесь и размножайтесь*, и наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте над рыбами морскими [и над зверями], и над птицами небесными, [и над всяким скотом, и над всею землею], и над всяким животным, пресмыкающимся по земле» (Быт. 1 : 28). Отметим, что наказ «плодитесь и размножайтесь», прозвучавший хронологически до истории личной встречи первой супружеской пары, обращен к мужчине и женщине одновременно: «И благословил их Бог, и сказал *им* Бог: плодитесь и размножайтесь» (Там же).

Во второй главе Книги Бытия мы вновь сталкиваемся с темой создания мужчины и женщины; правда, здесь скорее обозначаются их социальные роли мужа и жены (причем не только в смысле брачного статуса). То, что они наделяются именами собственными Адам и Ева, свидетельствует о том, что здесь мужчина и женщина уже опознаются как индивидуальные существа. Согласно распространенной интерпретации, мужчина (по тексту – *человек*) вводится в Эдем

[65] *Троицкий С. В.* Христианская философия брака. Paris, 1933.

первым, здесь ему в подчинение приводятся все твари, коим он дает имена. Подчеркивается, что при описании событий «помещения» в рай («И насадил Господь Бог рай в Едеме на востоке; и поместил там *человека, которого создал*». Быт. 2 : 8) и его изгнания оттуда («И выслал *его* Господь Бог из сада Едемского, чтобы возделывать землю, из которой он взят. И изгнал *Адама*…». Быт. 3 : 23–24) речь ведется именно о мужчине. За ним закрепляется представительская иерархия, которая все же предполагает участие жены и в том и в другом обстоятельствах.

Согласно богословским толкованиям, предложив *человеку* не только «райское блаженство» в предуготовленном Эдемском саду, Бог наделяет его способностью к свободному, личному общению с Ним, чтобы через «свободный отклик», исполненный «веры, доверия и верности», *человек* мог «превзойти свое человечество и стать *человеком*» через общение с Богом[66]. Далее становится очевидным, что не может человек оставаться в уединении или общении лишь с существами, неравными ему. Как существу разумному и духовному ему необходимо общение с помощником, подобным ему и способным «к восприятию и взаимному общению мыслей и чувств». Здесь мотив обоснования целесообразности и необходимости появления *помощника.*

В пятой главе Бытия в родословии Адама делается разворот в прошлое, к свершившемуся в шестоднев творению человека. Здесь мы находим подчеркнутое указание на то, что мужчина и женщина наделяются и достоинством человека («нарек *им* имя: *человек*»), и достоинством образа Бога. Причем достоинство это обретается ими обоими изначально, до взятия в рай: «…когда Бог сотворил человека, по подобию Божию создал его, *мужчину* и *женщину* сотворил их, и благословил их, и нарек им имя: человек, в день сотворения их» (Быт. 5 : 1–2). Слова: «в день сотворения их» служат меткой возврата в *тот* день.

В богословских толкованиях обнаруживается, что зачастую в расшифровке творения человека опора идет на (Быт. 1 : 26), (Быт. 1 : 28) и (Быт. 2 : 7)[67], и обходится молчанием (Быт. 1 : 27)[68]

---

[66] *Сапронов П. А.* Реальность человека в богословии и философии. СПб., 2004. С. 10.

[67] «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему [и] по подобию Нашему, и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами

и (Быт. 5 : 1–2). Именно в Адаме-мужчине предлагается опознавать первозданного *человека*, который наделяется изначально нравственной и духовной красотой, соотносимой с образом Бога. Ева же в разговоре о первочеловеке помещается в скобки, в контекст Адама (мужчины). Если Адам – это творение по образу и подобию, то Ева – это создание Бога хотя и одной с Адамом природы, но созданная из него и для него (здесь и вовсе опора идет на вторую главу Книги Бытия). Думается, что тезис о смысле такого порядка, согласно которому женщина появляется как объект возможной «полной и совершенной» любви Адама, подобной любви к Богу, свидетельствует о попытках христианских писателей поднять социальный статус женщины, одухотворить отношение мужчины к женщине, наполнить в целом отношения между полами духовно-нравственным содержанием.

Расставленные акценты имеют принципиальное значение в исследовании христианской этики пола. В них обнаруживаются поводы для антропологических разночтений. Известна дискуссия о появлении собственно супружества с *известным* способом полосочетания: был ли *этот* способ изначально свойствен человеческой природе по *благодати* Создателя; стал ли он нормой брака первой четы уже в райском саду, либо становится атрибутом *падшей* природы людей после изгнания из рая? Был ли сам брак установлен в раю или же он появился как следствие грехопадения; почему первородный грех часто проецируется на отношение к сексуальности человека[69]?

небесными, [и над зверями,] и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле» (Быт. 1 : 26); «И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте над рыбами морскими [и над зверями,] и над птицами небесными, [и над всяким скотом, и над всею землею,] и над всяким животным, пресмыкающимся по земле» (Быт. 1 : 28); «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душею живою» (Быт. 2 : 7).

[68] «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их» (Быт. 1 : 27).

[69] Такая проекция достаточно прозрачно видна во многих толкованиях на происхождение зла и *поврежденной* природы человека. Например, у Бонавентуры человек по своей «первой природе» был сотворен «способным к покою созерцания». «Но, обратившись от истинного света к преходящему благу, по своей вине исказил самого себя и весь род свой из-за первородного греха,

Известное многообразие богословских мнений, философско-религиозных идей относительно заданной темы обусловлено, в том числе, уникальной открытостью Священного Писания для новых прочтений и интерпретаций.

Доминирующими посылами в расшифровке замысла Бога при создании мужчины и женщины (делении на полы) становятся идеи *предвидения* необходимости и *вынужденной* меры. Это своего рода попытки согласовать сложившуюся в культуре своего рода «враждебность» к полу и категориальную определенность, конкретность, опознаваемость половой дуальности в словах «*мужчину и женщину сотворил их*». Например, в «Кратком библейском толкователе» Г. Г. Геллея делается предположение, что «Бог *заранее знал* о том, что случится, поэтому Он рассматривал сотворение человека как *средство* и *шаг* к тому славному миру, который произойдет в будущем, о чем говорится в последних главах Откровения»[70]. Следуя же логике Августина, первые люди были сотворены как некая идеальная «потенция мироздания», замысел Бога. Совершив же грех, они *пересотворились* другим образом, «актуально», в том действии, которое задает половой способ размножения[71].

Очевидно, что это вызывает трудности с уточнением степени соотнесения «актуального» человека с образом Бога, который с первого мига создания отражается в человеке, с идеей, что первоначально мужское и женское в нем ограничивалось «самчеством». Ведь очевидно, что в своем плане «Создадим человека – Наш образ и Наше подобие – чтобы он господствовал»[72], а затем в самом творчестве «Бог сотворил человека, образ Свой, Божий образ Он сотворил,

---

что создало двойственную человеческую природу, то есть невежество души и вожделение тела» (*Бонавентура.* Путеводитель души к Богу. С. 55).

[70] *Геллей Г. Г.* Краткий библейский толкователь. С. 69. В археологической справке данного толкователя указывается на найденные в развалинах Вавилона, Ниневии, Ниппура и Ассура таблички, расшифрованные тексты которых близки по содержанию к описанию известного нам сотворения мира. В них на шестой день «сотворили человека из праха земли – они стали живыми существами: муж и жена и жили вместе в саду, были друзьями и не имели одеяния».

[71] *Августин бл.* О книге Бытия // *Августин бл.* Творения: В 2 т. СПб.; Киев, 1998. Т. 2. С. 450.

[72] Ветхий Завет / Пер. с др.-евр. Книга Бытия. М., 2002. С. 16.

мужчину и женщину сотворил»[73], образ Бога дается в связке с человеком («сотворил Бог человека по образу Своему») и с двуполостью человека («*мужчину* и *женщину* сотворил их»). Здесь самим актом сотворения двух полов сразу определилось половое различие как людей, так и всего сущего. Однако в трактовке именно этого факта довольно рано появляются разногласия уже в святоотеческой литературе.

Следующей дискуссионной темой выступает соотношение с образом Бога именно человека-мужчины и именно человека-женщины. Сыгравшая значительную роль в формировании всей нравственно-правовой системы нормирования отношений между полами (в том числе и в браке), она и сегодня остается темой ускользающей и сложной. Здесь возникает поле полемики и существенных разночтений. В фокусе этой полемики проблематизируется соотношение плотского и духовного, плотское в пространстве греха, наделение женщины знаками греховного соблазна: «…и нашел я, что горче смерти женщина, потому что она – сеть, и сердце ее – силки, руки ее – оковы; добрый пред Богом спасется от нее, а грешник уловлен будет ею» (Еккл. 7 : 26).

В святоотеческих текстах мы находим, во-первых, постоянную обращаемость к этим вопросам, а во-вторых, дискуссионность подходов во взглядах на момент появления жены. По словам С. Н. Булгакова, актуальность темы обусловлена тем, что именно «здесь определяется различие в чувстве плоти и мира, в общем мистическом мироощущении»[74].

Разнообразие подходов в определении соотношения мужчины и женщины с образом Бога можно условно разделить на два доминирующих направления. Один из них рельефно отражен в учении Григория Нисского, который полагал, что творение человека завершено («приведено к окончанию») в момент, когда «сотворил Бог человека по образу Своему». А слова «мужчину и женщину сотворил их» следует относить к устройству мира, но не к первообразу. *Неопределенность* выражения «сотворил Бог человека» указывает на «все человеческое», и «имя сотворенному человеку дается не как какому-то одному, но как вообще роду»[75]. Акт творения человека вмещает творение всего

[73] Там же.

[74] *Булгаков С. Н.* Пол в человеке. С. 177.

[75] *Св. Григорий Нисский.* Об устроении человека // Творения Святых Отцов. 1861–1871. М., 1861. С. 143.

человечества. И «по образу Божию» означает не сходство в части естества, а то, что «в одном теле сообъята Богом всяческих полнота человечества»[76].

Во второй главе трактата «Об устроении человека» Григорий Нисский привлекает хронологический анализ, объясняя, почему человек *последний* в творении, тем, что *сначала* должно было быть подготовлено все «богатство твари» и на земле и на море, а уж затем человек – «великая и досточестная тварь». Целесообразность творения человека «отринута на самый конец» потому, что «вместе с началом бытия должен был стать царем подчиненных»[77]. В этом случае предложенная хронология дает возможность предположить, что женщина и мужчина – именно субъекты царственного владения. Они появляются даже после человека (еще не наделенного полом), творение которого, как Григорий Нисский предлагает считать, приведено к окончанию в момент, когда «сотворил Бог человека по образу Своему». Заданная логика суждений никак не определяет иерархических различий между мужчиной и женщиной, которые могут детерминироваться временным разрывом прихода в мир (мы не раз найдем опору в таком тезисе). Кроме того, нет иерархических различий, обусловливаемых различием в соотнесении с образом Бога. И Григорий Нисский подтверждает это логикой своего детального разбора второй части (Быт. 1 : 27), в которой слова «мужчину и женщину сотворил их» говорят об акте разделения человека на полы как некой технической модернизации. Причем в каждом поле наличествуют из божественного – «словесность и разумность, что не допускает разности в мужском и женском поле», и телесное устройство, в котором и фокусируется различие (не иерархия).

Таким образом, речь у Григория Нисского ведется об одновременном появлении мужчины и женщины, где каждый из них и подобен Божественному Первообразу через способность к слову и разуму, и не имеют никакого отношения к Божественному Первообразу, так как в Первообразе «нет мужеского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал. 3 : 28).

Другое дело, что действия Творца объясняются Григорием Нисским именно *вынужденной необходимостью*. Факт состоявшегося разделения

[76] Там же. С. 144.
[77] Там же. С. 85.

на два пола связан с «предвидением» способности человека в будущем к «самоуправству и самовластию». Два разных образа человека: мужской и женский Бог задает, предвидя будущее грехопадение человека. С этого момента устройство человека сочетает в себе и божественное бестелесное, не делящееся на полы, и телесное, «скотское», разделяемое на мужской и женский пол. Бог, который «будущее видит наравне с настоящим», и заповедь к размножению дает в силу этого же предвидения. Отныне человеческий род подчинен закону деторождений, «свойственному животным».

Другое доминирующее направление о степени соотнесения человека падшего с образом Бога показано у Иоанна Дамаскина, который разъясняет, что «по образу» – это значит быть способным к уму и свободной воле, а «по подобию» – способным к добродетели. Изначально человек был сотворен безгрешным по природе, а восприимчивость к греху «обусловливалась не природою его, но скорее свободной волей»[78]. В отличие от Григория Нисского, Иоанн Дамаскин полагает, что именно мужчиной создан изначально человек (значит ли это, что первообраз обладал полом?), его Бог наделил Своей благодатью, через него предписал общение с Собой. Именно мужчину Бог наделяет умом и свободой, наделяет властью над всем живущим. Именно мужчина подобен Богу. И мужчина появляется в уже подготовленный для владения мир, лишь потом появляется помощница, подобная ему (мужчине). Очевидно, что Иоанн Дамаскин в расшифровке появления мужчины и женщины опирается на вторую главу Книги Бытия. Собственно появление и назначение помощницы *спровоцировано* драматическими событиями райской неудачи человека, «чтобы после преступления род (человеческий) сохранялся через посредство рождения, сменяя один другой; ибо первое образование называется творением, а не рождением»[79].

Иоанн Дамаскин настаивает на хронологическом порядке. Мы же, следуя его логике, вновь видим ситуацию, в которой мир готовится для прихода в него Евы. Если речь ведется именно о человеке мужского пола, а женщины еще нет, то женщина появляется потом не как «подначальная тварь» (такими уже завершено творение мира), а, пожалуй, как главная фигура, для которой и наполнялся мир, в том

[78] *Св. Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. С. 153.
[79] Там же. С. 188.

числе и мужчиной. И функция «доброго гостеприимца», которую выполнил Бог, готовя мир для прихода в него гостя-мужчины, с появлением женщины закрепляется за мужем. Отныне он должен заботиться о том, чтобы был дом, чтобы в нем был достаток, чтобы сохранялись и умножались богатства его дома. И в этом смысле человек (мужчина) есть «подобие Божией царственной власти», в котором наличествует и слово, и разум как подобие «подлинного Ума и Слова». Кроме того, отличительной чертой подобия Богу должна быть любовь и источник любви, потому что, «где нет этой любви, там искажены все черты образа»[80], и это гуманизирует отношения между мужчиной и женщиной, должно выводить их на новую нравственную высоту.

Мысль о том, что разделение человека на два пола совершается Богом в предвидении грехопадения и завершается именно после грехопадения, повторяется в учении Максима Исповедника. Предвидя, что человек, наделенный свободой и независимостью делать свой выбор, способен «уклониться», Бог «надбавил» к образу разделение на полы, которое теперь уже не имеет никакого отношения к первообразу. Само грехопадение проявляется тогда, когда человек, впадая в одержимость страстью, пассивно подчиняется силам своей природы, тем самым, утрачивая свободу воли. В этот момент он теряет способность узнавать и созерцать Бога и божественное.

Максим Исповедник, как и Григорий Нисский, видит тление человека именно в греховном рождении от семени мужского. Так «рождение» становится свидетельством и синонимом первородного греха. Через него «немощь» естества репродуцируется и распространяется в мире. «Низшее» определено таким образом, что человек лишается возможности подчинять его высшему иначе, как отказавшись от брачности. Иисус появляется в мужском облике только для того, чтобы быть узнанным, а переходя в духовное состояние, избавляется от различия полов. Задача первочеловека виделась Максиму Исповеднику в том, чтобы в своей собственной природе преодолеть разделение на два пола путем бесстрастной жизни по первообразу Бога, соединить рай с земной жизнью, соединить в себе весь чувственный и сверхчувственный мир и вручить Богу всю Вселенную, соединенную в человеческом существе. Здесь возвращение к идее андрогина через

[80] *Св. Григорий Нисский.* Об устроении человека. С. 90.

преодоление в себе природы пола путем бесстрастности и инфантильного вручения себя Отцу.

Тезис о *вынужденной мере* (с разными вариациями) закрепляется в христианской антропологии надолго. Так, Игнатий Брянчанинов в своих разъяснениях отделяет факт половой дуальности от уничижительности полосочетания. Замечая, что в Библии не указывается на известный нам способ размножения, он предполагает, что «*этот* способ есть *попущение* Божие, есть *горестное следствие* нашего падения, есть *знак отвращения* Божия от нас (курсив мой. – *Н.О.*)»[81]. Иначе говоря, зачатие в *беззакониях* и рождение в *грехах* предустановлены Богом, и мы рождаемся уже инфицированные этим первородным грехом: «Вот, я в беззаконии зачат, и во грехе родила меня мать моя» (Пс. 50 : 7).

Соотнося человека с Первообразом, Брянчанинов под словом «образ» понимает «снимок» существа человека с существа Бога, где «подобие» отражает сходство всех оттенков образа, обеспечивая полноту сходства, которое в равной степени относится и к мужчине и к женщине. По мысли Брянчанинова, сочетание двух природ в человеке («созерцаемой умом» и чувственной) означало «большую премудрость и щедроту Творца к той и другой». С одной стороны, в это сочетание заложены непорочность, «сияющее» совершенство, любовь к добру. С другой – духовная природа призвана принять благодать и прославлять своего благодетеля, а плотская природа для того, чтобы человек «подвергался страданиям и, страдая, не забывал себя и вразумлялся, если бы вздумал превозноситься своим величием»[82]. В символическом «снимке» проявляются нравственная «благодать» и чистота, задача которых в том, чтобы человек удовлетворял своему назначению «быть храмом Всесовершенного Бога»[83].

У Брянчанинова повторяется традиционное хронологическое различение момента появления мужчины и женщины и наделения их *Deo Imago*. Жена, подобно мужу, создана по образу и подобию Божию, и в ее образе также проявляются три лица единого Бога, и акт творения

[81] *Брянчанинов Игнатий*, святитель. Слово о человеке // Собр. соч.: В 3 т. М., 2001. Т. 3. С. 366.

[82] Там же. С. 364.

[83] Там же. С. 359.

жены есть также величественное «сотворим»[84] (Быт. 2 : 18), но предвечный «совет», говорящий о сознательном плане творения человека-жены, Брянчанинов слышит в словах «не хорошо быть человеку одному; сотворим ему помощника…» (Быт. 2 : 8). И она появляется как новая человеческая личность, с той же природой, той же плотью, но если до грехопадения они нераздельно дополняют друг друга, то после грехопадения природы человека-мужа и человека-жены разделяются, и они выступают как два различных существа, связанных внешними отношениями власти.

Обращает на себя внимание, что комментаторы зачастую не разделяют понятия мужчина/муж и женщина/жена. Говоря о жене, они имеют в виду именно женский пол, а, говоря «сотворим человека», – мужчину. И для Игнатия Брянчанинова именно человек-муж появляется после первого совещания Бога с Самим Собою: «…сотворим человека по образу Нашему, и по подобию Нашему…» (Быт. 1 : 26)[85].

Очевиден логический разрыв, так как из анализа исключается (Быт. 1 : 27), вслед за чем хронология появления человека-мужчины сводится к (Быт. 1 : 26; 2 : 7), а человека-женщины – к (Быт. 2 : 21–23). Далее задается иерархия отношений мужа и жены, которая обосновывается тем, что муж поставлен «представителем человечества, его деятелем». Обобщая, заметим, что в разъяснениях Игнатия Брянчанинова усматривается эволюция взглядов на мотив целесообразности появления женщины. Хотя творение человека начинается именно с мужчины, однако деление на мужское и женское (появление женщины) –

[84] По мнению протоиерея В. Зеньковского, слова из (Быт. 1 : 26) могут быть названы загадочными, потому что в Библии не указывается на того, к кому они обращены. Обычно их трактуют как первое упоминание о Св. Троице. Например, В. Н. Лосский слышит их, как «словно бы Троица перед сотворением испрашивает у Себя совета». Глубокий смысл этого совещания, по мысли В. Н. Лосского, в том, что человек как «образ Божий» есть существо личностное и «остается личностью даже тогда, когда далеко уходит от Бога, даже тогда, когда по природе своей становится Ему не подобным». Выбирает ли человек добро или зло, теряет ли подобие или остается подобным Богу, он остается личностью, свободно обладающей своей природой, сохраняя в себе образ Бога (*Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия: Догматическое богословие. М., 1991. С. 72).

[85] В богословской литературе текст (Быт. 1 : 26) служит также для иллюстрации «предвечного» совещания Бога с Троицей.

это уже не *вынужденная мера*, а *необходимая* целесообразность. В то же время само полосочетание, половая жизнь уничижаются до степени *отвращения*, которое искажает отношения между полами, так же как и заданные интерпретацией грехопадения иерархические позиции.

Мысль, что именно *по Божьему замыслу* мужчина и женщина появляются как два однополых существа, понимается С. Н. Булгаковым как очевидная. Причем и в мужчине, и в женщине одновременно наличествуют ипостаси мужского и женского. Это задает эротическую напряженность пола как глубочайшую основу и творения, и творчества[86]. Именно чувственностью, значение которой разъясняется им в очерке «Софийность мира», объясняет Булгаков необходимость существования двух полов. В то же время, по мнению Булгакова, выделение существа жены из существа мужа, произошедшее во время создания ее из «ребра» Адама, – не новый творческий акт Бога. В этом случае жизнь Евы не самобытна, так как она обнаруживается в Адаме, присутствуя в его теле и духе. Здесь возникает вопрос о понимании предвечного совета «сотворим», прозвучавшего накануне экстатического сна человека (Быт. 2 : 18), который для Игнатия Брянчанинова, как мы отмечали выше, означает «едину волю и одинаковое достоинство Лиц Всесвятой Троицы»[87] при создании и человека-мужа, и человека-жены. Булгаков повторяет и традиционный тезис о том, что между полами изначально существует иерархическое различие, которое предопределено событием, случившимся во время «крепкого сна» Адама (Быт. 2 : 21–22).

В русской философии обоснование появления женщины как дополнительной возможности человека весьма широко представлено. Причем понимается этот тезис как комплиментарный по отношению к женскому. Так, у В. В. Розанова именно созданием Евы завершается творчество Бога[88]. Для него очевидно, что, даже если соглашаться с теми трактовками церковных писателей, согласно которым Бог не творил, «изводя» жену из Адама, Ева уже была сотворена в человеке как женское начало и не могла остаться «идеальной возможностью»

[86] *Булгаков С. Н.* Пол в человеке. С. 179.

[87] *Брянчанинов Игнатий*, святитель. Слово о человеке. С. 360.

[88] *Розанов В. В.* Свеча в храме // *Розанов В. В.* В темных религиозных лучах. М., 1994. С. 266.

внутри Адама. Познав Еву как телесность, Адам опознает и свое тело, и «живую плоть всего мира», и «софийную красоту мира». Необыкновенный, странный сон, во время которого появляется жена, не мешают Адаму узнать ее «по внушению обитавшего в нем Святаго Духа»[89].

Обнаруженные разночтения требуют ряда уточнений. И прежде всего общего порядка: можем ли мы, читая *человек*, всякий раз полагать: и *мужчина* и *женщина*? Если нет, то какие критерии даются нам для различения текстов о человеке, о мужчине, о женщине? Можем ли мы считать, что «райское блаженство» было предложено одновременно и мужчине и женщине («И взял Господь Бог *человека*, [которого создал] и поселил его в саду Едемском»)? Значит ли это, что все последовавшие наказы были обращены к человеку-мужчине и человеку-женщине? И *кого* опознает *человек* во время своего необыкновенного сна? Должен ли буквально только муж оставить отца и мать (и прилепиться к жене), а перед женой такой задачи не ставится?

В «Библейской истории Ветхого Завета» А. П. Лопухина (1887) образ и подобие Божие соотносятся первоначально именно с человеком – Адамом. Богоподобие человека-*мужчины* состоит в духовном сыновстве Богу, «в стремлении к умственному и нравственному совершенству, дающему ему возможность господствовать над природой»[90]. Согласно заданной логике, с одной стороны, человек-мужчина не только сам личность, но и образ Божественной личности, с другой – он не может быть сведен только к образу (пусть и Божьему), так как в этом случае реальность становится иллюзорностью, симулякром, лишенным самобытия. Нетварное бытие Бога стало первообразом для тварного бытия человека, задав условия для его личностного бытия. Здесь происходит своеобразный взаимообмен: образ Отца не умаляет «ипостасности» (личностности) Сына, а «ипостась» Сына, в свою очередь, открывает пребывающий в нем образ Отца. И вот уже человек, сотворенный по подобию Бога, есть тварный Бог, отличаясь от Бога-Отца, по словам Иоанна Дамаскина, рожденностью.

Как видим, в лексических выражениях богословских и философских исканий о соотнесении Божеского и человеческого доминируют понятия «он», «отец», «сын», «человек-муж». Это создает лакуну,

[89] Там же. С. 365.

[90] *Лопухин А. П.* Библейская история Ветхого Завета. Монреаль, 1986. С. 6 (репринт изд. 1887 г.).

заполнение которой стоит определенного напряжения. Богословская мысль вынуждена искать способы ввести женщину в мир, соотнести ее с образом Бога, не имея универсального категориального аппарата, делая это опосредованно, через категорию «мужа», «мужского». И если жена, как и муж, несет в себе всю полноту богоподобия, то описание образа Бога в жене через мужественность уничижает сам образ, делает его иерархически ниже, а в некоторых концепциях низводит до образа антихриста. Замысел Бога, выраженный словами «сотворим их», богословской мыслью ограничивается до «сотворил его», и на этом далее выстраивается не только христианская антропология, но и вся история христианской культуры.

Соотнося творение человека с творением именно мужчины (Адама), раскрывая образ и подобие через «духовное сыновство» Богу, мы вовлекаемся в соблазн недоверия: а соотносится ли «помощник, подобный ему», с образом Бога и в какой мере? Ведь хронологически «помощник» появляется после того, как человек (мужчина) обнаруживает необходимость в нем «не только для удовольствия и счастья, но еще более для совершенства божественного дела»[91]. Избавиться от «недоверия» мы можем единственно, опираясь на: «и сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; *мужчину и женщину сотворил их*». Здесь «образцом» становится Сам Бог, наделяющий человека (мужчину и женщину) чем-то, изначально соответствующим Ему.

Обзор подходов в разрешении проблемы половой дуальности в свете христианской антропологии показывает, что большинство из них тяготеет к драматизации тезиса: пол в человеке есть маркер «скотского» (природного), делающего его подобным животному.

Думается, снять некоторое напряжение можно, обратившись к антропологическому трактату В. И. Несмелова. Он подчеркивает загадочную двойственность человеческого бытия, одна сторона которой указывает на принадлежность человека природному миру и подчиненность его природы универсальным физическим законам, а другая отражает его надприродную ипостась.

Являясь благодаря своей физической природе «собственною вещью внешнего мира», человек связан с другими вещами этого мира

[91] Там же. С. 7.

«механическими законами взаимодействия»[92]. В то же время наделенный надприродным началом посредством разума, свободы и ответственности, «сознавая природное содержание своей личности идеальным, человек в этой самой идеальности сознает свою личность как реальный образ такой совершенной Личности, бытие которой вполне совпадает с ее сознанием»[93]. С одной стороны, в реальной (укорененной в бытии) идеальности (божественной природе) личности наличествует дуализм. С другой стороны, образ Бога отображается во всей полноте личности, а не в каком-то частном ее аспекте.

Следует все же уточнить, что мы не знаем, как в учении Несмелова разрешалась бы проблема половой дуальности (специально этой темы он не касается). Мы можем предположить, что его подход позволяет говорить о двойственности природы человеческой личности вообще, которая сама по себе ни мужского, ни женского пола. Тогда «вопрос об отношении пола к сути человека должен разрешаться в плоскости личностного бытия»[94]. Свойства и жизнь пола в нем могут рассматриваться как частные проявления его личности, к которым, по мысли В. Н. Лосского[95], личность несводима.

Признание, что половой диморфизм есть частный аспект человеческой природы, дает повод как для позитивного принятия его свойств, так и для «гнушения» полом, а вслед за этим – и полосочетанием и репродукцией. Половой аспект человеческой природы может рассматриваться как «узилище», «темница», «поврежденность», которая становится преградой на пути к «обожению». Здесь зарождаются идеи преодоления сексуального как условия достижения высшего идеала.

Несмелов предостерегает, что если человек приходит к отрицанию себя как «вещи мира» и утверждает себя лишь в качестве сверхчувственной личности, тогда он неизбежно приходит к сознанию, что только в качестве чистого духа он способен осуществить идеал своего назначения. В этом случае он может рассматривать свой физический

---

[92] *Несмелов В. И.* Опыт психологической истории… С. 174.

[93] Там же. С. 230.

[94] *Шмалий В.,* свящ. Проблематика пола в свете христианской антропологии // Православное учение о человеке. С. 253.

[95] *Лосский В. Н.* Богословское понятие человеческой личности // *Лосский В. Н.* Богословие и боговидение: Сб. ст. М., 2002. С. 289–302.

организм как «несчастную могилу своего бессмертного духа»[96]. Но очень скоро непосильная тяжесть борьбы с наличным бытием обнаруживает иллюзорность прекрасной мечты.

По словам свящ. В. Шмалия, «вопрос о половой дуальности в его отношении к человеческому бытию необходимо решать не только в плоскости инаковости личности по отношению к природе, но и в плане личностного бытия, осуществляющегося природно»[97]. Личность несводима к природе, но она так же и не отделима от своей природы и реализуется именно в ее контексте.

И текстуально, и хронологически половая дуальность заложена в человеческой природе Богом уже в момент творения человека (Быт. 1 : 27) и выполняет роль «метафизического маркера» его тварности. Мужчина и женщина опознают себя, соотносясь с личностью «другого». Здесь, с одной стороны, конституируется неполнота, незавершенность (о них пишет С. Н. Булгаков, правда, обосновывая появление Евы для компенсации неполноты Адама) каждого. С другой стороны, в этой недовершенности обнаруживается динамичное напряженное стремление обрести «самого себя как тождество иного в себе и себя в ином».

Казалось бы, заданный ход разрешения проблемы полового диморфизма в человеческой природе открывает возможность устранить антагонизм между идеально-догматическими построениями и реалистическо-канонической практикой. Однако мы обнаруживаем, что «примирение» возможно лишь в той части, где мы не затрагиваем вопросов иерархии, которые, как показала история человечества, неизменно проецируются на повседневную социальную жизнь мужчин и женщин. Открытым остается вопрос обоснования этой иерархии.

---

[96] *Несмелов В. И.* Опыт психологической истории… С. 364.

[97] *Шмалий В.*, свящ. Проблематика пола… С. 256.

FEMALE VERSUS MALE

Когда Адам, склонясь на мураву,
Спал, грезя о любви, ему безвестной, –
Взял из него ребро и дар чудесный
Любви ему доставил наяву:
Чтоб муж не одинок был, создал деву –
Мать рода человеческого – Еву[98].

Э. Дарвин

Исследования показывают, что вопросы христианской этики жизни пола, брака и семьи неизбежно фокусируются вокруг таких вопросов, как соотношение мужчины и женщины с достоинством первозданного человека, а также с образом и подобием Бога. Эти вопросы рассматриваются при анализе сложившейся иерархической оппозиции полов относительно друг друга, в мире и в храме. В них возможен поиск ответа на вопрос: почему сфера пола, принадлежащая, по мысли русского мыслителя В. В. Зеньковского, к числу центральных (основных) в иерархически устроенном человеке, таит в себе столько тяжелого и мучительного? Для него очевидно, что в том, как сложилась в человеке жизнь пола, «лежит ключ к самым основным, решающим фактам нашей жизни»[99].

В попытке обосновать исходящую из порядка создания мужа и жены иерархию полов Петр Ломбардский[100] подчеркивает, что женщина сотворена не из головы Адама, так как ее назначение не господствовать над мужчиной, не из ноги его, так как не должна быть и его рабой,

---

[98] *Дарвин Э.* Храм природы. С. 33.

[99] *Зеньковский В.* На пороге зрелости. СПб., 1991. С. 4.

[100] Петр Ломбардский (ок. 1100–ок. 1160) – средневековый богослов, епископ Парижский, известный как *Magister Sententiarum* (Учитель Сентенций, по названию его главного произведения).

но именно из ребра, так как назначение ее быть ему другом и товарищем. Согласно доминирующим интерпретациям, сон был «наведен» именно на человека-мужчину. Он опознает *жену*, созданную во время его глубокого сна, и понимает ее появление как желание Творца наделить человека счастьем для общественной жизни. В словах «вот, это кость от костей моих и плоть от плоти моей; она будет называться женою, ибо *взята от мужа*» (Быт. 2 : 23) звучит положение, которое отныне становится законом брака. В более поздних комментариях «очевидная» властная иерархия нивелируется идеями равенства в любви и привязанности: «Жена сотворена из ребра Адама, чтобы весь род человеческий, по своему происхождению, был одним телом, и чтобы потому все человеки по самой природе склонны были друг к другу и любили друг друга»[101].

Здесь сотворение одного из плоти другого наделяется символическим значением той скрепы, которая детерминирует стремление к любви и слиянию в одну плоть. Именно из обстоятельств сотворения жены и из этих слов устанавливается следующий порядок брака: муж и жена представляют собой единство; брак должен быть моногамным, т. е. это союз одного мужчины с одной женщиной; жена должна быть подчинена мужу как помощница, созданная из него и для него. Заложенный в этом символе идеал взаимного положения и взаимного отношения мужа и жены должен был реализоваться через идею таинства брака, однако, как показала история человечества, ни в прошлом, ни в настоящем этого не случилось.

Заданная культурой оппозиция мужское/женское через противопоставление активное/пассивное, сила/слабость, доминирование/подчинение и т. д. задавала иной символический порядок, который отражается в символическом «ребре» Адама. Порядок «*она* из *него*», случившийся однажды, опровергает (или опровергается?) репродуктивную функциональность *ее*, где *он* вновь и вновь из *нее*.

Рассмотрим последовательность наказов в драматической истории «потери» рая, которая начинается со слов*:* «И насадил Господь Бог рай в Едеме на востоке, и поместил там человека, которого создал» (Быт. 2 : 8). Обширные территории Эдемского сада обладали всем

[101] *Дьяченко Г.* Вера. Надежда. Любовь: Катехизические поучения: В 3 т. М., 1993 (1897). Т. 1. С. 73.

необходимым для жизнеобеспечения людей и требовали труда многочисленных рук[102]. Если исходить из слов Григория Нисского о том, что в одном «теле» сотворенного человека «сообъята Богом всяческих полнота человечества», т. е. сотворено человечество как совокупность множества мужчин и женщин[103], тогда и в рай могла быть помещена эта «всяческих полнота человечества». Косвенно это подтверждается и тем, что у «человека», о котором идет повествование, нет имени. Это еще не Адам. И мы можем предположить, что это именно тот *человек* (*человечество*), который введен впервые в мир в шестой день творения (Быт. 1 : 26–27). Логичен в этом случае первый наказ попечительского содержания о саде: «возделывать его и хранить его» (Быт. 2 : 15). В раю предоставляется возможность делания «бесконечного преуспеяния», «изучение всесовершенного и бесконечного Бога»[104].

Следующим (вторым) звучит единственный запретительный наказ не прикасаться к древу познания добра и зла[105]. Он также обращен к *человеку* (человечеству) и дает ему первые нормативные ограничения свободы воли[106]. Третий наказ – дать имена всему живущему[107] –

---

[102] «И произрастил Господь Бог из земли всякое дерево, приятное на вид и хорошее для пищи, и дерево жизни посреди рая, и дерево познания добра и зла. Из Едема выходила река для орошения рая; и потом разделялась на четыре реки. Имя одной Фисон: она обтекает всю землю Хавила, ту, где золото; и золото той земли хорошее; там бдолах и камень оникс. Имя второй реки Гихон [Геон]: она обтекает всю землю Куш. Имя третьей реки Хиддекель [Тигр]: она протекает пред Ассириею. Четвертая река Евфрат» (Быт. 2 : 9–14).

[103] В гл. 5 Книги Бытия словом «человек» лексически маркируются и мужчина и женщина: «…мужчину и женщину сотворил их, и благословил их, и *нарек им имя*: человек, в день сотворения их» (Быт. 5 : 2); «He created them male and female and blessed them. And when they were created, *he called them* "man"» (Gen. 5 : 2). И в русскоязычном варианте, и в англоязычном мы не находим ни логического, ни хронологического разрыва между сотворением обоих полов.

[104] *Брянчанинов Игнатий*, святитель. Слово о человеке. С. 385.

[105] «И заповедал Господь Бог человеку, говоря: от всякого дерева в саду ты будешь есть, а от дерева познания добра и зла не ешь от него, ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь» (Быт. 2 : 16–17).

[106] Чаще мы встречаем интерпретацию, согласно которой наказ не прикасаться к запретным плодам был дан первоначально мужчине, который затем должен был внушить его жене. Судя по диалогу со змеем, женщина

вовлекает человека в активное узнавание и обустройство мира. Именно ощущение присутствия Бога в мире делало возможным для человека «опознавать» и считывать Его волю. Поэтому человек, согласно религиозным толкованиям, увидев возле себя животных, мог считать «обязанным изучать их природу и жизнь», воспринимая эту задачу как «особое дело Божьей воли». Смысл этой задачи в том, чтобы человек через познание природы и жизни «узнал бы творческую волю и мысль единого мирозиждителя»[108]. Текстуально все три наказа решают социализирующие задачи по отношению к человеку.

Наиболее интересен для нас наказ, который хронологически прозвучал как четвертый и последний: *оставить отца и мать* и не быть одному[109]. Подчеркнем, что речь по-прежнему идет о *человеке.* Предваряется наказ экстатическим сном **(**«И навел Господь Бог на *человека* (!) крепкий сон»**)** – состоянием, во время которого происходит индивидуальный выбор и опознание *этого* мужчины и *этой* женщины. Появление осознанной избирательности, обнаружение индивидуальности партнера, социальное одобрение переводят отношения из плоскости всего лишь «плодитесь и размножайтесь» на уровень тайны брака. Сексуальность организовывается через идею супружества, новое наполнение которого – в духовном личностном общении и избавлении от одиночества душ. Отныне отношения между мужчиной и женщиной не сводятся лишь к полосочетанию и деторождению, но получают идеальное одухотворенное наполнение.

С. Н. Булгаков обращает внимание на то, что в греческом переводе слово «сон» в этом сюжете переводится как «экстаз». В таком особом,

---

была хорошо информирована о запрете и последствиях его нарушения. Вопрос о канале, по которому была получена информация, остается открытым, так как мужчина «молчал». Нам ближе точка зрения В. И. Несмелова о том, что симфония первых людей с Богом была тем каналом, по которому опознавался окружающий мир и получались необходимые знания как мужчиной, так и женщиной.

[107] «Господь Бог образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных, и привел [их] к человеку, чтобы видеть, как он назовет их, и чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей» (Быт. 2 : 19).

[108] *Несмелов В. И.* Метафизика жизни и христианское откровение // *Несмелов В. И.* Наука о человеке: В 2 т. СПб., 2000. Т. 2. С. 219.

[109] «Потому оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей; и будут [два] одна плоть» [Быт. 2 : 24].

необыкновенном состоянии находится человек, когда из безликого множества женщин (мужчин) опознает единственных жену (мужа). И Адам – это не просто мужчина из множества: он – муж, и этим единичен для жены.

Бог дает возможность человеку увидеть мир, узнать его, дать имя (упорядочить) всему в этом мире. «И нарек человек имена всем скотам и птицам небесным и всем зверям полевым; но для человека не нашлось помощника, подобного ему» (Быт. 2 : 20). Приходит время, когда человек видит, что всякая тварь в этом мире не одна, а он одинок («…не хорошо быть человеку одному…»). Происходит личная встреча двух людей – мужчины и женщины. Далее в «совершительный» момент брака каждый из них получает характерные для супружества имена мужа и жены («она будет называться женою: ибо взята от мужа») (Быт. 2 : 23). Парадоксально нелогично звучат следующие затем слова: «оставит *человек* отца своего и мать свою и прилепится к *жене* своей» (Быт. 2 : 24). Казалось бы, прозвучавшие ранее «создал из ребра», «привел ее к человеку», «взята от мужа» указывают на жесткую иерархию супружеских ролей. Доминирование делегируется мужу, подчинение – жене. Однако установлением нормы брака свобода человека-мужчины и ограничивается: становясь *мужем,* он уходит из родительской семьи, моногамно прилепляясь к жене.

Более определенно иерархия отношений устанавливается в кульминационный момент райской жизни. Наказанием для женщины отныне будет «влечение к мужу» и его господство над ней (Быт. 3 : 16). Христианский брак указывает на скромное положение жены, назначение которой быть послушной мужу и всячески служить спасению его души. Исполняя это назначение, жена обеспечивает и собственное спасение, и трудится для «блага вечного». Традиционно для обоснования брачной иерархии ссылаются на Послания апостола Павла. Митрополит Антоний Сурожский видит в этом указание на взаимную любовь, «которая является жертвенной героической любовью мужа и на которую жена может ответить такой же жертвенной любовью»[110].

Тезис: «Ибо не муж от жены, но жена от мужа» (1 Кор. 11 : 8), культура оформляла не только в религиозно-философских трактатах,

[110] *Антоний Сурожский,* митрополит. Таинство любви: Беседа о христианском браке. СПб., 1994. С. 29.

но в учении о таинстве брака, церковных канонах и законотворчестве. Брачно-семейная территория – это место, где жена и дети обязаны быть в послушании, уважении и страхе перед мужем и отцом лишь потому, что он – мужчина. Трудность заключалась в том, что в сознании далекого от идеала человека размывалось понимание того, что в основу иерархии положена символическая симфония мужчины как образа Христа и женщины как образа Церкви. В разработке учения о таинстве брака богословие опирается именно на идею христианского брачного союза, скрепленного любовью обоюдно жертвенной, безграничной, преданной и заботливой. В аналогии – опора на тяжелый путь самоотречения и самоотвержения до крестной смерти, который прошел Христос[111]. И подобие повиновения жены повиновению церкви в идеале должно исходить не из «рабского страха или внешней необходимости», а на основе глубочайшего чувства любви, на сознании жизненной опоры в муже и признательности ему[112].

Расширение аналогии отношений мужа и жены как Христа и Церкви за узкие рамки семьи и брака в религиозно-философских учениях выводило к поискам источников живучести и «премудрости» мира в рождающем лоне бытия «Матери-земли». Их мы встречаем в языческой софиологии и софиологических мифологемах.

Христианское сознание признает, что Церковь, понятая в широком космическом (метафизическом) смысле, – носитель единства мира. В этом качестве она выступает как «источник и основа единства мира, его живучести, его гармонического строя»[113]. Согласно логике дальнейших рассуждений, Церковь – это и объединяющее начало, связывающее узами любви все мировое бытие. А человек, задуманный Богом как руководящая миром сила, связывается с Церковью особой космологической связью. Космическая функция Церкви (женщины, жены, матери) здесь представлена той скрепой, благодаря которой мир не распадается, не превращается в хаос.

---

[111] «…но уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек; смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной» (Флп. 2 : 7,8).

[112] *Струженцов М.* Православно-христианское учение о браке по поводу воззрений на брак гр. Л. Н. Толстого и некоторых современных публицистов (Публичное богословское чтение). Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1902. С. 28.

[113] *Зеньковский В. В.* Основы христианской философии. М., 1997. С. 184.

Функция женщины наполняется космологическим мирообразующим смыслом, обеспечивающим тот самый «гармонический строй», подобно космологической функции Церкви[114]. Противники этих идей полагали, что «толки о "вечно женственном", всякое сведение *natura naturans* к женственному началу проходят мимо того, что мир управляется и живится Господом Иисусом Христом»[115].

Таким образом, христианская мысль оказалась в трудной ситуации, когда, с одной стороны, женский пол через материнство наделяется почти мистической славой Богоматери: «…блаженно чрево, носившее Тебя, и сосцы, Тебя питавшие!» (Лк. 11 : 27), – восклицает женщина, слушая Иисуса. Не стыдясь назвать одну из женщин Своей матерью, являя образцы бережного отношения к женщине даже самого низкого статуса, Иисус Христос возвеличивает женский пол, открывает ему путь к спасению наравне с мужчинами. С другой стороны, место женщины остается *в тени*, назначение ее в служении мужу. Закрепляется жесткая брачная иерархия посредством церковных правил и уложений. Не любовь, а страх и трепет перед мужем (мужчиной) определяют главное содержание социального положения жены (женщины).

Принижение женщины, превознесение аскетизма с неизбежностью вошли психологическим конфликтом в сферу отношений между полами, брака и семьи. Идеи греховности и подчиненности жены мужу проецировались в систему гражданского права, которое ограничивало личную свободу женщины выбором между браком и монастырем.

Слова о полноте в Еве человечества опротестовываются традиционным тезисом об иерархии и порядке происхождения Евы от Адама. Сохраняется традиционное истолкование Книги Бытия, «которое дает мужчинам возможность винить в своих проблемах женщин, не признаваясь в собственной несостоятельности»[116].

Если проблема пола в свете христианской антропологии получает текстуальное обоснование именно в опоре на (Быт. 1 : 27), тогда следует

---

[114] У Канта читаем рассуждения о высшем замысле в отношении человеческого рода при создании женщины, решающем задачи сохранения рода и облагораживания женственностью культуры общества *(Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения. СПб., 1999. С. 406).

[115] *Зеньковский В. В.* Основы христианской философии. С. 187.

[116] *Крабб Л., Хадсон Д., Эндрюс Э.* Молчание Адама. СПб., 2001. С. 100.

признать половой диморфизм как богоустановленный план природы человека. Все библейское повествование, в том числе и появление Адама как мужа и Евы как жены, задает общесоциальный строй жизни мужчин и женщин, т. е. показывает нам, как совершалось домостроительство уже самими людьми со всеми историческими потерями и победами.

«НЕПОПРАВИМЫЙ» СЦЕНАРИЙ

Ты уличную женщину плетьми
Зачем сечешь, подлец, заплечный мастер?
Ты б лучше сам хлестал себя кнутом
За то, что втайне хочешь согрешить с ней[117].

В. Шекспир

Исторически мы обнаруживаем возникновение проблемы пола в библейском сюжете о грехопадении, который, по мнению некоторых исследователей, отражал собой попытку объяснить возникновение у человека чувства стыда[118]. Для Тертуллиана, например, спасение души ставится в зависимость от проявления стыдливости (у мужчины и женщины в равной мере), так как всякий человек – это *храм* Бога, в котором чувство стыдливости выполняет охранную (контролирующую) функцию, не допуская «ничего низменного и нечестивого», оскорбительного для Бога.

Психологическая борьба личности в драме нарушения запрета смещается на половое общение, причем знаковой фигурой выступает женщина. Отныне нравственная чистота и стыдливость предполагают в первую очередь особую дисциплину во взаимоотношениях между мужчиной и женщиной. Девственность и безбрачие возводятся в ранг

---

[117] *Шекспир В.* Король Лир // Собр. избр. произведений: В 6 т. СПб., 1992. Т. 2. С. 227.

[118] Феофан Прокопович так объясняет половой стыд: «…не иная тому причина, как та только, что члены, которые более бывают подвержены понуждению к похоти, в толикой стыд прародителей наших приводили. Ибо под именем *вожделения, повреждения, падения*, хотя разумеется наклонность ко всякому пороку, однако здесь находится особливая плотская похоть <…> И так теперь видно, для чего оное дерево названо *древом познания добра и зла*» *(Прокопович Феофан*. Богословское учение о состоянии неповрежденного человека, или о том, каков был Адам в раю? М., 1785. С. 172).

высочайших добродетелей и включаются в нормативную христианскую этику.

Здесь, по мнению В. Н. Лосского, богословская мысль теряет свою четкость и не может быть ясно выражена, так как переплетаются два плана – план сотворения и план падения. Мы оказываемся в ситуации, когда план сотворения может восприниматься только сквозь план падения. Мы вынуждены воспринимать проблему пола в том виде, в каком она проявляется в падшей природе человека, что носит характер «разрыва и раздробленности». И даже преодоление пола в новой полноте в таинстве брака и «ангельском образе» монашества не устраняет этой ограниченности[119]. «Стыд пола» проявляется как некий надлом в нем, изменение нашего к нему отношения.

Сюжет грехопадения имеет еще одну очень выразительную транскрипцию, которая во всю историю христианства влияла и продолжает влиять на представления о природе и сущности женщины, а вслед за этим – на отношения между полами. Статус главной виновницы закрепился за женщиной, что отражают и библейские сюжеты, и комментарии к ним. Вина в мире чувственном неискупима; лишь девственность могла в малой доле преодолеть презрение к преступнице со стороны церкви и общества.

Тертуллиан, предписывая женщине ходить в скромном одеянии и раскаянии, восклицает: «И ты еще не знаешь, что Ева — это ты? Приговор Божий над женским полом остается в силе, пока стоит этот мир, а значит, остается в силе и вина. Ведь именно ты по наущению дьявола первой нарушила Божью заповедь, сорвав с запретного дерева плод. Именно ты соблазнила того, кого не сумел соблазнить дьявол. Ты с легкостью осквернила человека, это подобие Бога; наконец, исправление вины твоей стоило жизни Сыну Божьему»[120].

---

[119] *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия. С. 83.

[120] *Тертуллиан.* О женском убранстве // Избр. соч. М., 1994. С. 345. Перевод, данный в издании 1847 г., хорошо отражает настроение презрения к женщине: «Всякая жена не может не сознать в лице своем первопреступной Евы, потому что она, подобно ей, рождает детей в болезнях, терпит те же муки, состоит в той же зависимости. Наказание первой жены не перестает лежать на всем ее поле, который посему как будто не может участвовать и в ее преступлении. Как же, несчастная жена! Ты была, так сказать, дверью для дьявола, ты получила от него для нашей гибели запрещенный плод, ты

Кроме того, по мысли Тертуллиана, Ева не только «зачала от слова дьявола», что довело ее до того, что ей предстояло рабское повиновение мужу и рождение в болезнях детей, но она произвела на свет братоубийцу Каина (иначе – потомство дьявола). Преступление женщины столь велико, что естественное ее состояние должно быть наполнено огорчением и покаянием, которое должно усиливаться ношением самой «грубой и простой одежды».

В своих рассуждениях о первородном грехе Тертуллиан опирался на идеи стоического традуционизма[121], считая, что свойства души передаются (наследуются) от родителей. У души есть свое семя (*semen animae*), которое одновременно с телесным семенем внедряется в утробу матери. И нет хронологического разрыва между зачатием, развитием и рождением души и тела. Согласно этой логике, и то

первая возмутилась против Творца твоего, ты соблазнила того, на кого дьявол не смел напасть, ты изгладила в человеке лучшие черты божества, наконец, исправление вины твоей стоило жизни самому Сыну Божьему» (Творения Тертуллиана, христианского писателя в конце второго и в начале третьего века. С. 162).

В этом смысле англоязычный текст имеет менее агрессивную окраску: «Do you not believe that you are (each) an Eve? The sentence of God on this sex of yours lives on even in our times and so it is necessary that the guilt should live on, also. You are the one who opened the door to the Devil, you are the one who first plucked the fruit of the forbidden tree, you are the first who deserted the divine law; you are the one who persuaded him whom the Devil was not strong enough to attack. All too easily you destroyed the image of God, man. Because of your desert, that is, death, even the Son of God had to die» **(**The Apparel of Women (De cultu feminarum). I, 1**)**. «Разве вы не знаете, что каждая из вас есть Ева. Приговор Божий над вашим полом (родом) жив до сих пор. И поэтому должна продолжать жить и ваша вина. Вы – та, что открыла двери дьяволу. Вы – та, которая первая сорвала плод с запрещенного дерева. Вы – первая, что преступила закон Божий. Вы соблазнили его (мужчину), которого даже у сатаны не было достаточно сил атаковать. Так легко вы разрушили прообраз Божий – человека (мужчину). За то, что вы заслужили – т. е. смерть, сам Сын Божий должен был умереть» (пер. с англ. мой. – *Н.О.*).

[121] Традуционизм – (от лат. *traducere* – переводить) – одна из трех теологических точек зрения на возникновение души, согласно которой душа ребенка возникает не при рождении тела, а при зачатии, из семени отца. Она не связана с телом, как считает креационизм. Особенно активно защищали эту точку зрения Тертуллиан и Лютер.

и другое семя передается от отца, и из Адама происходит все множество человеческих душ, в том числе и душа Евы – это как бы «отросток» души Адама, а не создана заново Богом.

Произошедшая коренная порча человеческой природы (*vitium originis*) стала наследственной для всего человеческого рода, для всех потомков первочеловека. По мысли Тертуллиана, последствия греха Адама (*Adae delictum*) сводятся к осуждению (*judicium*) и Божьему приговору (*sententia Dei*). Тертуллиан обосновывает это наследование с помощью все того же традуционизма, согласно которому всякая душа через родителей получает в наследство нечистоту природы Адама. А поскольку *каналом* передачи служит половой акт («плотское соединение», «полосочетание»), в котором плоть предстает орудием (instrumentum), становится понятным дискредитация Тертуллианом «полосочетания» (в том числе и в браке) в принципе как источника размножения «поврежденных» душ.

Уместен вопрос: повредилась ли природа Евы? С одной стороны, воплотившись в человеческую плоть через плоть женщины, Иисус усваивает ее *неповрежденной* именно потому, что в этом рождении не участвует мужское семя. Этим и возвеличивается женщина: «Ангел, войдя к Ней, сказал: радуйся, Благодатная! Господь с Тобою; благословенна ты между женами» (Лк. 1 : 28). Мария, по «благоволению» Бога зачавшая не от «семени мужского», служит не только цели воплощения и вочеловечивания Сына Бога, но выплачивает тем самым «праматерний» долг и искупляет Еву.

С другой стороны, на каждой женщине лежит проклятие «первопреступницы», *сопричастной* поврежденной природе Адама. И образ Марии утверждается не посредством эмансипированного восстания, а через смирение, когда, «вознесенная превыше Херувимов и Серафимов, Она скрывается за Сыном Своим во время земной Его жизни»[122]. Позволительно ли, опираясь на заданную логику суждений (в том числе и Тертуллиана), говорить о том, что природа Адама, передающаяся посредством его семени, становится поврежденной онтологически, в то время как природа женщины остается онтологически неповрежденной, но лишь становится со*причастной* греху?

В анализе последствий грехопадения заметен логический зазор: казалось бы, анализируется «поведение» женщины и ей ставят в упрек

[122] Женщина-христианка. СПб.; М., 2002. С. 6.

«действие», однако в лексическом обороте толкований доминируют понятия «грех Адама», «поврежденная природа Адама» и пр. Кроме того, в идее «непорочного зачатия» само «зачатие», совершившееся в человеческом теле женщины, сохраняет свою функциональную значимость. «Порочным» зачатие становится именно от *соучастия* в нем мужчины. Проступающая амбивалентность в оценке *вклада* в нарушение заповеди, а вслед за этим и путей «оправдания», спасения обнаруживаются в толкованиях вновь и вновь.

Как известно, Тертуллиан одним из первых формулирует учение о первородном грехе и его наследственном характере, а Августин вводит юридическое понимание «первородного греха»[123], что означает ответственность, которую несут все люди уже самим фактом наличия в них поврежденной природы. Не личный грех каждого человека, а первоначальный грех прародителей стал причиной того, что каждый рождающийся через «полосочетание» подлежит закону смерти. В этом смысле даже тот, кто не имеет личных грехов, уже в силу своего плотского рождения обладает этой перспективой. Даже младенцы «ответственны за грехи предков не только первых людей, но и своих, от которых сами родились»[124].

По мысли Августина, слова «Я Господь, Бог твой, Бог ревнитель, за вину отцов, наказывающий детей…» (Втор. 5 : 9), говорят именно об этой ответственности. Никто не избежит наказания, его возможно только облегчить, не добавив к первородному греху никакого другого: «…из остальных же, которые прибавили, каждый получит там осуждение настолько более терпимое, насколько меньшее нечестие проявил здесь»[125]. Для Августина рождение до того порочно, что даже рожденный в законном браке должен не забывать, что «в беззакониях я зачат».

Отмечается заметное родство между мировоззрением Августина и учением римских юристов о «естественном праве» (*jus naturale*). Закон Бога задается как некий «порядок», в котором человек и человечество низводятся до степени средства Божественного откровения, лишенные

[123] По словам Е. Н. Трубецкого: «Философский умозрительный элемент римской юриспруденции целиком укладывается в рамки теократического идеала великого отца церкви» (*Трубецкой Е. Н.* Миросозерцание Блаженного Августина. Ч. 2. С. 253).

[124] *Августин бл.* О книге Бытия // *Августин бл.* Творения. Т. 1. С. 32.

[125] Там же. С. 56.

собственной цены и значения. Сопоставляя учение Августина о граде Божьем с «мистическими увлечениями» Ульпиана и Марциана, Трубецкой обнаруживает, что «мистика великого отца церкви облекается в юридические формулы»[126].

Христианский идеал у Августина сливается с римскими юридическими воззрениями: если для юристов проявление извращенной человеческой природы объясняется «отпадением» человеческого рода от нормального, естественного состояния, то у Августина эта же идея реализуется через конкретизацию канала «отпадения», а именно через грехопадение. Адам для Августина есть олицетворение нашей общей социальной природы, и грех Адама не есть только акт единичной воли, а родовой, социальный фактор. В этом случае *рабство*, которое Августин объясняет именно как юрист, есть заслуженное возмездие за грех. И Дева Мария, хотя и была матерью Иисуса, не избежала смерти как «причастная» ветхой природе прародителей.

Григорий Палама объясняет, что плотское вожделение, «будучи независимым от воли и явно враждебным закону духа <…> рождает, конечно, для истления, и является страстным движением человека, не сознающего чести»[127]. И даже у целомудренных, которые путем силы воли держат желания пола в *рабстве* и уступают им только в целях деторождения, они не утрачивают своей греховной сути. Повторяются мотивы наследования греховной природы через полосочетание. Именно в силу *страстного рождения* зло становится частью природы человека, и человек несет наказание за *преступление* прародителей, хотя и не так, как за свои личные грехи. Иисус был единственным, не зачатым в «беззакониях», т. е. не усвоившим последствий испорченного тела человека. Становятся понятными богословские споры о непорочном зачатии самой Марии, так как тогда исключаются всякие сомнения в *неповрежденности* ее тела.

Свободе *праотцов* «предоставлено было выразиться по произволу ее»[128] в самоубийстве грехопадения. Указывается, что первому греху людей предшествует грех в мире духовном, когда некоторые ангелы «отпадают» от Бога и становятся злыми духами. Именно они,

---

[126] *Трубецкой Е. Н.* Миросозерцание Блаженного Августина. Ч. 2. С. 248.

[127] *Св. Григорий Палама*. Беседы: В 3 т. Т. 1: Гомилия 16. М., 1994. С. 155.

[128] *Брянчанинов Игнатий*, святитель. Слово о человеке. С. 389.

движимые завистью к блаженству людей (или силе их доверия Богу?), провоцируют человека на преступление заповеди.

В анализе грехопадения человека богословская мысль указывает на три вектора совершенного зла: само непослушание, нарушение запрета, что отождествляется с оскорблением, нанесенным лично Богу, причем Ева маркируется как «первопреступница», соблазнившая Адама. На втором векторе повреждение грехом всего существа человека, опрокидывание его в бездну «тленности». Третий вектор воспроизводит «гибельные» последствия греха как для собственной природы человека, так и для всего человеческого рода. Каналом передачи, а следовательно, и умножения последствий грехопадения выступает именно «полосочетание», когда «мужское семя», содержащее в себе *генотип зла*, получает возможность сохраняться в поколениях.

С этого момента склонность к злу приобретает в человеке «закон, противоборствующий закону ума…» (Рим. 7 : 23). Теологические толкования исключают надежды на то, что в воле людей искоренение зла. Ключевое значение приобретает осмысление идеи наследования греховной природы и ответственности за грех прародителей в контексте догмата об искуплении. Если первородный грех не будет иметь наследственную природу, тогда обессмысливаются пришествие и жертва Иисуса Христа[129]. Возникают предпосылки для признания «необходимости» существования зла, что провоцирует «недоумение» по поводу расшифровки творческого плана Бога. По мысли В. И. Несмелова, мы вынуждены здесь мыслить только «в противоречивых формулах»[130]. Он подчеркивает, что наиболее непросто в этом смысле обсуждать библейский рассказ о первом падении людей, так как сам сюжет не обнаруживает очевидных признаков преступления, с которого начинаются обозначенные выше векторы зла.

---

[129] *Велтистов В.,* свящ. Грех, его происхождение, сущность и следствия. М., 1885.

[130] Для более полного знакомства с идеями В. И. Несмелова о происхождении, сущности, последствиях зла см.: *Несмелов В. И.* Происхождение в мире зла и условия возможности спасения // *Несмелов В. И.* Наука о человеке. Т. 2. С. 190–289.

О ЧЕМ МОЛЧАЛ АДАМ

Так шло, пока, вняв зову искушенья
Змеиного, прекрасная жена
Беспечно не презрела запрещенья;
Но вот, увидев сладкий плод, она
Сладчайшею улыбкой соблазнила
Супруга сердце: сам с собой в борьбе,
Страшился он вкусить, – но страсти сила
его рассудок вскоре победила
и за любовь он выбрал смерть себе[131]!

Э. Дарвин

Катехизические поучения разъясняют, что так как все люди происходят от Адама, то все они рождаются грешными и виновными перед Богом (Пс. 13 : 3), (Рим. 3 : 23), (Рим. 5 : 12, 18, 19). Именно эта «прирожденная испорченность, это повреждение человеческой природы называется грехом первородным»[132].

Текст Библии, «непоправимый» для комментаторов, дает нам историю грехопадения в третьей главе Книги Бытия[133], когда заповедь

---

[131] *Дарвин Э.* Храм природы. С. 16.

[132] *Дьяченко Г.* Вера. Надежда. Любовь. Т. 1. С. 77.

[133] «Змей был хитрее всех зверей полевых, которых создал Господь Бог. И сказал змей жене: подлинно ли сказал Бог: не ешьте ни от какого дерева в раю? И сказала жена змею: плоды с дерев мы можем есть, только плодов дерева, которое среди рая, сказал Бог, не ешьте их и не прикасайтесь к ним, чтобы вам не умереть. И сказал змей жене: нет, не умрете, но знает Бог, что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло. И увидела жена, что дерево хорошо для пищи, и что оно приятно для глаз и вожделенно, потому что дает знание; и взяла плодов его и ела; и дала также мужу своему, и он ел. И открылись глаза у них обоих, и узнали они, что наги, и сшили смоковные листья, и сделали себе опоясания. И услышали голос Господа Бога, ходящего в раю во время

размножения и характерное ощущение («вот плоть от плоти моей») Адамом своей жены уже были даны. Можно ли оспаривать опережающий план падения в божественном предвидении его возможности и «предуготовления» пола к этому? Библия дает ясное представление о том, что «полосочетание» ветхозаветных людей было подчинено «кроткому деторождению», было благословлено и радостно. Пророки здесь пророчествовали, летописцы записывали, законодатели узаконивали, как будто весь народ – это «священный родильный дом»[134]. Согласно некоторым трактовкам психологического строя первых людей, их воля «стремилась прилепиться к Господу Богу, она хотела делать только угодное Ему. Как невинные дети, первые люди жили Богом, – Богом утешались, Богом дышали: и началом и концом их мысли и желания и дела был Господь Бог»[135].

Как в богословии, так и в религиозно-философской мысли существует значительное число толкований на библейскую драму, развернувшуюся в Эдемском саду. Однако сравнительно недавно в них появляется акцентуация на тему «легкости», с которой она совершилась. Следуя за текстом Книги Бытия, можно видеть, что «грехопадение произошло с чрезвычайной легкостью, бросается в глаза отсутствие борьбы»[136]. В современной православной христианской этике отсутствие «видимой борьбы» в ситуации, когда грех был очевидно *невыгоден* человеку, называется «великой нравственно-психологической загадкой». Вместе с тем онтологическая и нравственная катастрофа традиционно толкуется как результат желания человека «быть как Бог». Именно в словах «будете, как боги, знающие добро и зло» была заложена приманка – искушение «уподобиться» Богу, «выйти из своего тварного (и плотского) состояния и приобрести иерархическую, но безответственную власть над всем тварным миром»[137].

На наш взгляд, «легкость», с которой праотцы «преступили» единственную отрицательную заповедь Бога – «не ешь» (Быт. 2 : 16–17), –

прохлады дня; и скрылся Адам и жена его от лица Господа Бога между деревьями рая» (Быт. 3 : 1–8).

[134] Сущность брака. М., 1901. С. 188.

[135] *Дьяченко Г.* Вера. Надежда. Любовь. Т. 1. С. 77.

[136] *Лавокат Р.* Эволюция, происхождение человека и христианская вера. СПб., 2003. С. 66.

[137] *Свешников В. Л.*, протоиерей. Очерки христианской этики: Учеб. пособие. М., 2001. С. 59.

«удивляет», если мы соотносим случившееся с поведением мужчины. Анализ текста обнаруживает, что все же некоторое сомнение по поводу возможности вкушения запретного плода звучит, и именно из уст женщины: «И сказала жена змею: плоды с дерев мы можем есть, только плодов дерева, которое среди рая, сказал Бог, не ешьте их и не прикасайтесь к ним, чтобы вам не умереть» (Быт. 3 : 2–3). И именно поведение женщины дает пищу для многочисленных психологических интерпретаций случившегося, так как Адам попадает в поле зрения интерпретаторов, лишь когда Бог призывает его к ответу.

Например, в «Библейской истории Ветхого Завета» А. П. Лопухина поведение женщины объясняется такими ее качествами, как способность поддаваться увлечению, невинность и любопытство. Невинность не позволила ей сразу распознать коварство в вопросе змея «подлинно ли сказал Бог: не ешьте ни от какого дерева в раю?» (Быт. 3 : 1). Распознав же ложь, она осталась в диалоге со змеем именно в силу природного любопытства. Коварное слово возбуждает в душе женщины тревожные сомнения и борьбу: «Что такое добро и зло, которые она может узнать? И если люди блаженствуют в теперешнем состоянии, то в каком же блаженстве будут они, когда станут, как боги?»[138]. Здесь подчеркивается мысль о желании *преступников* уподобиться Богу.

Жена в этой драматической ситуации – и объект обольщения змеем, и активный субъект событий. Она вступает в переговоры с искусителем, высказывает сомнение, начинает рассматривать дерево («и увидела жена»), оценивает посредством разума достоинства дерева («дерево хорошо для пищи», «оно приятно для глаз», «вожделенно», «дает знание»), вкушает плод сама и дает мужу. Адам же выступает в этом сюжете абсолютно пассивным: «и дала также мужу своему, и он ел», «…жена, которую Ты мне дал, она дала мне от дерева, и я ел» (Быт. 3 : 6, 12). Преподобный авва Дорофей толкует эти слова Адама как дерзость обвинения Бога в том, что Он сам дал ему жену, которая и ввергла его в грех. Человек-муж перекладывает ответственность на жену и на самого Бога, намекая Ему, что само сотворение привело его к злу. Здесь Адам – «первый детерминист»[139]. Жена в ответе Богу тоже предпринимает попытку отклонить от себя вину («змей обольстил

[138] *Лопухин А. П.* Библейская история Ветхого Завета. С. 9.
[139] *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия. С. 253.

меня, и я ела». Быт. 3 : 13), и эти слова правдивы, но виной стала ложь отклонения вины.

Катехизические поучения Г. Дьяченко (1897) объясняют колебания Евы уже охватившим ее страхом смерти и *недоверием* к строгости заповеди. Вслед за этим у жены могли возникнуть два сомнения: либо Бог по зависти запретил, чтобы люди не уподобились Ему, либо Адам неточно передал истинный смысл запрета. Здесь комментаторы исходят из того, что саму запретительную заповедь жена могла слышать именно от мужа. Однако страх смерти как гарант послушания снимается обещанием змея «не умрете» с уточнением названия дерева «познания добра и зла». И жена начинает смотреть на дерево не как на предмет заповеди Бога, а исходя из собственного любопытства и недоверия. Ева теряется в своих многочисленных помыслах и желаниях, теряет симфоническую гармонию с истиной и волей Бога. *Прельщение* и *похоть* образуют ту воронку влечения к греху, в которой вслед за влечением следует греховное действие и рождается действительный грех. И в которую вовлекается и Адам.

В учебнике по догматическому богословию мы находим следующую психологическую интерпретацию поведения жены. В ее недоверии к змею (Быт. 3 : 2–3) нам предлагается слышать нотки недовольства строгостью заповеди (именно в словах: «не прикасайтесь к ним, чтобы вам не умереть»). Далее женщина уличается в сочувствии «злобе» искусителя, что дает ему возможность действовать настойчиво и клеветать на Бога: «…нет, не умрете, но знает Бог, что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло» (Быт. 3 : 4–5).

Традиция предлагает сомнения жены объяснять ее неспособностью поступать по уму, но лишь по «прельщению» чувств. *Похотью* плоти определяется ее состояние, когда «увидела жена, что дерево хорошо для пищи», и *похотью* очей, когда увидела, «что оно приятно для глаз». *Гордыней* маркируется ее стремление к равному с Богом *всеведению*, когда она обнаруживает, что «вожделенно, потому что дает знание»[140].

Как видим, желание «знать», в потенции ведущее к действию, выступает своеобразной предпосылкой греха. По мысли В. Н. Лосского,

[140] *Алипий (Кастальский-Бороздин)*, архимандрит, *Исайя (Белов)*, архимандрит. Догматическое богословие. С. 235.

грех начинается тогда, когда «ум прилепляется к привходящей мысли», когда появляется «некоторый интерес или внимание, указывающие уже на начало согласия с вражеской волей, ибо зло всегда предполагает свободу, иначе оно было бы лишь насилием, овладевающим человеком извне»[141].

Аналогичная психологическая интерпретация дается и в тексте Закона Божьего, призванного быть настольной книгой каждого христианина. Искушаемая змеем жена увидела в запрещенном дереве не то, что заповедал Бог, но то, что пожелала увидеть. Перед вкушением плода она попадает во власть похоти плоти, страсти к наслаждению и гордости житейской, когда захотела изведать *высшего знания* («мечтание кичливого многоведения»)[142]. Планом первого греха охватывается все существо женщины. Ее поведение объясняется устремленностью к приятным ощущениям, желанием наслаждаться без рассуждения. В то же время в анализе дается оговорка, что грехопадение не связано с физической любовью между мужем и женой: во-первых, сам Бог дал им заповедь «плодитесь и размножайтесь…», во-вторых, жена согрешила первая и одна, а не вместе с мужем. Здесь косвенно подчеркивается и меньшая ответственность Адама за случившееся.

Отличный от доминирующих интерпретаций психологический анализ поведения женщины в драматической ситуации грехопадения у В. И. Несмелова. Прежде всего, он опровергает, что в поведении женщины присутствовал элемент враждебного недоверия к Богу, хотя смысл действий дьявола заключался именно в том, чтобы доказать, что запрет связан с нежеланием людям добра, и вызвать чувство вражды. По мысли Несмелова, змею не удалось подтолкнуть Еву к такому строю мыслей, и в момент, когда она решилась преступить заповедь, она любила Бога не меньше, чем до этого. Свидетельством тому служит тема диалога с искусителем: обсуждается лишь информация, которую дает змей, но не обсуждается заповедь или действия Бога. С одной стороны, это свидетельствует об отсутствии критичного недоверия к запретительному слову Бога, с другой стороны, это оказалось той ловушкой, в которую попала Ева. Сосредоточившись

---

[141] *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия. С. 99.

[142] Закон Божий: Для семьи и школы / Сост. прот. Серафим Слободский. СПб., 2000. С. 134.

на свойствах дерева, она *пропустила* в себе вопросы о смысле заповеди и почему запрет связан с угрозой смерти. Несмелов убежден, что, учитывая благоговейное отношение к Богу, эти вопросы развернули бы ход ее мыслей: смертельно не само по себе *запретительное* дерево, но смерть возможна как результат нарушения запрета, так как «познание может быть достигнуто людьми только путем неуклонного сохранения данной им заповеди»[143]. В этом случае женщина неизбежно обнаружила бы ложь в словах змея и противостояла ей.

В отличие от традиционный интерпретаций, Несмелов нарушение заповеди связывает не с желанием сделаться равными Богу. Психологический строй первобытной жизни людей, их религиозное настроение может свидетельствовать лишь о желании достигнуть полноты «божеского ведения» о добре и зле. И сама устремленность первых людей к чистому служению Богу должна была мотивировать такое желание. Ева в своем желании достигнуть божественного знания («и только одного знания») о добром и злом («и только добром и злом»), подчеркивает Несмелов, руководствовалась только мыслью о достойном служении Богу. Исходя из логики таких суждений, можно говорить лишь о «несчастной ошибке», но не о противодействии воле. Заключая свои размышления о преступлении первых людей, Несмелов приходит к выводу, что смысл драмы не в том, что они ели с запрещенного дерева, а в том, что «суеверно» ели для того, чтобы стать более совершенными, чем нарушили «истину божественной идеи бытия»[144].

---

[143] *Несмелов В. И.* Метафизика жизни и христианское мировоззрение. С. 242.

[144] В психоанализе говорят о мифологических смыслах, проявляющихся в библейской истории о грехопадении. Согласно древним мифам, дерево имеет амбивалентное значение, включающее в себя символы как матери, так и фаллоса. Срывание плодов с райского дерева можно сравнивать с отведением энергии либидо от матери на себя. Кроме того, срывание плодов имеет символ геройского действия, которое доступно лишь Богу. Мифологические следы свидетельствуют, с одной стороны, об усиливающихся тенденциях организации культурного контроля над сексуальностью. С другой стороны, разъясняют, почему драматическая ситуация грехопадения так устойчиво проецируется на пол в человеке, на отношения между полами, на сексуальность человека.

Наиболее очевидна эта проекция в интерпретации последовавшей за грехопадением попытки *преступников* прикрыть *наготу*. Традиционно речь идет именно о чувстве полового стыда, так как до преступления люди *не осознавали* своей сексуальности. Вслед за этим возникают предпосылки для ее культурных ограничений.

Избавившись от личностного одиночества в соединении с другим полом, Адам и жена (она еще не Ева) приобретают и *тяготы* пола. Женщина отныне будет в муках рожать: «Жене сказал: умножая умножу скорбь твою в беременности твоей; в болезни будешь рождать детей; и к мужу твоему влечение твое, и он будет господствовать над тобою». Здесь женская судьба очерчивается репродуктивной функциональностью и брачной зависимостью от мужчины. Мужчине – тяжелым трудом добывать хлеб: «…поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят; ибо прах ты, и в прах возвратишься» (Быт. 3 : 16, 19). Здесь также можно говорить о социально очерчиваемых границах бытия, сведении их к посюсторонним заботам выживания и ответственности. В наказании Адаму также явственно проступает мифологический архетип «матери-земли», *возделывание* которой мистически связано с сексуальностью и плодородием.

Библейский сюжет очерчивает не только «рождение в болезни и муках», но и опознает творческую радость материнства, которая компенсирует наказание: «Женщина, когда рождает, терпит скорбь, потому что пришел час ее; но когда родит младенца, уже не помнит скорби от радости, потому что родился человек в мир» (Ин. 16 : 21). Оправдательно-примиряющие мотивы мы обнаруживаем в идее, что Бог дает способ восстановить утерянное после грехопадения равновесие через Богоматерь Марию. Превознося ее, Он дает возможность повысить статус самой женщины, освободить от рабства. Неожиданно мы можем найти повод для сочувствия именно мужчине, потому что определенный ему удел полон тягот, опасностей и изнурительного труда, избавление от которых возможно лишь смертью: «…доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят…» (Быт. 3 : 19).

Часто мы встречаем смещение акцента ответственности именно на женщину, что порой используется для объяснения сложившихся традиций противоборства в отношениях между полами. Хотя в призыве к ответственности первое обращение направлено именно к Адаму,

само наказание первым падает на змея[145], затем на жену как *первую преступницу* и *виновницу гибели мужа* и уж потом на мужа как *предпочевшего* послушание жене, а не Богу.

Уже в старину книжники описывают женщину как соблазнительницу, способствующую греху, взгляд на которую «рождает уязвление, уязвление рождает помышление, помышление родит разжение, разжение родит дерзновение, дерзновение родит действо, действо же исполнение хотения, исполнение же хотения родит грех, грех же родит смерть и иже его по смерти поиметь осуждение и по осуждении – вечное мучение»[146].

Но и в новейшей литературе читаем: «первой сделав то, что запретил Бог, и, предложив последовать за ней мужу», женщина «из соблазненной тотчас же сделалась соблазнительницею»[147]. Грехопадение, в котором дьявол использовал жену как орудие совращения, исказило до основания отношения мужчины и женщины. С этого момента муж, стремясь избавиться от бремени забот и трудов (посланных ему в качестве наказания за грехопадение), превращает жену сначала в работницу, а потом и в рабу. Стремление же жены освободиться от рабской подчиненности провоцирует ее на хитрость и лукавство, которые с этого момента наделяются прилагательным «женское».

По мнению К. Хорни, история Адама и Евы описана в Ветхом Завете с мужской пристрастностью и нанесла серьезный ущерб отношениям мужчин и женщин. Уже тем, что Ева сделана из ребра Адама, обесценивается ее способность давать жизнь, которую к тому же она обречена давать в муках. Ева предлагает Адаму вкусить от древа познания, и с этого момента женщина трактуется как «совратительница,

---

[145] «Наказание, произнесенное змию, именно, что глава его сотрена будет семенем жены, падает прямо на того, кто действовал под видом змия, т. е. на дьявола; но в наказании для змия заключается утешительное обетование для Прародителей и всего потомства. – Оно заключается в том, что власть и гибельное влияние на людей дьявола (так нужно понимать слово: глава змия) сокрушены будут Спасителем мира, который некогда родится от Жены» (История церкви от сотворения мира до наших времен. СПб., 1848. С. 5).

[146] *Забелин И. Е.* Женщина по понятиям старинных книжников // *Забелин И. Е.* Опыты изучения русских древностей и истории. М., 1872–1873. Ч. 1–2. С. 150–151.

[147] *Лопухин А. П.* Библейская история Ветхого Завета. С. 9.

ввергающая мужчину в несчастье»[148]. И хотя Адам осуждается за то, что послушался женщину, но все же ключевой фигурой здесь выступает именно Ева.

Если следовать за библейским повествованием, создается впечатление, что «основной жизненной фигурой является женщина, а не мужчина»[149]. Она же – и таинственное существо, имеющее магическую власть, которую может использовать во вред мужчине. Мужчина стремится оберегать себя от могущества женщины, держа ее в покорности[150]. В древности он держит в тайне искусство добывания огня, чтобы она не стала главной, не позволяет ей есть мясо, чтобы она не стала сильной, не допускает на религиозные праздники.

Согласно доминирующим интерпретациям, созданная по замыслу как жена-подруга женщина должна была своей любовью сделать блаженство человека полным. С одной стороны, подчеркивается, что место ее не ниже мужчины, так как лишь равный может оказать достойную помощь, с другой стороны, «место это второстепенное, зависимое: жена сотворена после мужа, создана для мужа»[151]. Здесь муж означивается как исполнитель воли Бога, призванный своей суровостью «быть блюстителем своей жены» и давать «позволения» или «запрещения» жене такие, «какие внушает ему Бог»[152]. Однако, как видно из библейского текста, Адам не справился в раю с этим призванием по отношению в жене. Адам молчал.

Текстуально и хронологически мы не находим в библейских текстах указания на то, что Адама не было рядом с Евой в момент грехопадения. Например, в англоязычном варианте Библии буквально говорится о том, что они были вместе возле злополучного дерева: «she also gave some to her husband, *who was with her*, and he ate it» (Gen. 3 : 6). На древнееврейском языке иврите фраза «который был с нею» имеет еще более конкретный смысл. Еврейская конструкция слова imha содержит в себе предлог im («с») и личное местоимение третьего лица женского рода ha («ею»). Причем im означает настолько тесную близость, что аналогом ей может служить сексуальное, физическое

[148] *Хорни К.* Женская психология. СПб., 1993. С. 81.
[149] *Менегетти А.* Проект «Человек». М., 2001. С. 103.
[150] *Хорни К.* Женская психология. С. 81.
[151] Женщина-христианка. С. 4.
[152] *Затворник Феофан,* святитель. Спасение в семейной жизни. М., 1995. С. 27.

общение. Таким образом, в еврейском тексте буквально указывается на то, что Адам был пространственно именно рядом с женой[153].

Стиль повествования информирует нас об отсутствии и временного разрыва между моментом вкушения плода женой и моментом, когда она дала его Адаму. Одновременно у них появляется и характерное ощущение наготы и стыда («И открылись глаза у них обоих, и узнали они, что наги, и сшили смоковные листья, и сделали себе опоясания». Быт. 3 : 7). И ситуация радикально меняется, если мы признаем, что Адам все время был рядом с женой.

Однако «молчание» Адама редко выступает предметом как богословского, так и религиозно-философского анализа. Зачастую создается впечатление, что жена, вкусив запретный плод, отправилась на поиски Адама, чтобы предложить ему присоединиться к ней. Тогда становится понятным смещение тяжести обвинения за грехопадение на женщину. Мужчина же либо пассивно последовал ее примеру, либо вкусил запретный плод, чтобы не оставить ее одинокой в своем грехе. В худшем случае мужчину можно упрекнуть в пассивности и безволии, которое Адам как-то пытается оправдать своим упреком, что «жена, которую Ты мне дал, она дала мне от дерева, и я ел» (Быт. 3 : 12).

Не объясняется поведение Адама и предположением, что он не знал происхождения плода, так как «ум первых людей был светел и без труда знал все окружающее»[154]. Мы видим силу этого провидческого знания в сюжетах, когда Адам дает имена приведенным к нему «тварям» и когда после экстатического сна опознает в жене «плоть от плоти» своей. Кроме того, версия о неосведомленности Адама делает его фигурой нулевой, даже не символической. Становится еще более непонятным, что такое «грех Адама», на котором строится учение о первородном грехе?

Каждым человеком действительность первородного греха опознается постоянным борением между духом и плотью, разумом и страстями, добром и злом. И в поведении Евы отражается вся гамма этой борьбы, в то время как Адам выведен и библейским повествованием, и интерпретаторами из драмы борений, сомнений, выбора.

Следует признать, что *молчание* Адама логически вписывается в контекст всего библейского повествования. Это молчание библейского

---

[153] *Крабб Л., Хадсон Д., Эндрюс Э.* Молчание Адама. С. 103.
[154] *Дьяченко Г.* Вера. Надежда. Любовь. Т. 1. С. 77.

мужчины даже тогда, когда следует говорением утверждать волю Бога. Трудно не согласиться с тем, что Адам имел возможность и должен был говорить несколько раз: предостерегать жену в диалоге со змеем, активно обличать змея в коварстве и лжи, попытаться удержать жену (проговорить свои сомнения, отказ) от вкушения запретного плода. Но Адам предпочел молчание, а затем и согласие с нарушением заповеди Бога. Иначе, Адам отошел от заповеди не в момент, когда вкусил плод, а в момент, когда промолчал, т. е. еще раньше женщины.

Примеры «молчания» мужчины мы обнаруживаем и у Авраама, и у Лота, и у Исаака, и у других библейских персонажей. Всякий раз их молчание ставило под угрозу жизнь их жен (Авраам, Исаак), драматически влияло на судьбу сыновей (Ной) и ставило под угрозу продолжение и благополучие рода (Лот, Иуда). Всякий раз «молчание» мужчин ложилось бременем обвинения и ответственности на женщин и детей, моделировало ситуацию хаоса и беспорядка, разгребать завалы которого приходилось многим поколениям потомков «промолчавших» патриархов.

СОСУД СКВЕРНЫ ИЛИ СОФИЙНАЯ НИЧТОЙНОСТЬ?

> Я всегда удивлялся тому, что женщин пускают в церковь. О чем могут они беседовать с Богом[155]?!
>
> *Ш. Бодлер*

> В больших искусственных массах – Церкви и войске – для женщин, как сексуального объекта, места нет[156].
>
> *З. Фрейд*

Богословские и религиозно-философские взгляды на сексуальность, полосочетание, первородный грех, женщину задавали ход идеологиям, которые опосредованно влияли и на репродуктивное поведение человека. Рождение ребенка напоминает человеку о его изначальной греховной сущности. Женщина в этом случае, будучи телом, посредством которого происходит чадозачатие, чадовынашивание и чадорождение, маркируется как *сосуд скверны и нечистоты* первородного греха и несет тяжесть ответственности за исполнение *чадородной* миссии.

Казалось бы, что отказ от чадородия можно рассматривать как способ сохранения чистоты, но женщина осквернена уже самой способностью к рождению ребенка. Она не во всякие дни может приходить в храм, даже будучи девственницей, и «жене нечистой непозволительно ходить в церковь, ни целовать Евангелие, ни приобщаться Святых

---

[155] *Бодлер Ш.* Мое обнаженное сердце: Дневник Бодлера. М., 1907. С. 16.

[156] *Фрейд З.* Массовая психология и анализ человеческого «Я» // *Фрейд З.* «Я» и «Оно». Труды разных лет: В 2 кн. Тбилиси, 1991. Кн. 1. С. 65.

Тайн, а можно только вкушать антидор». Здесь отзвуки ветхозаветных законов, которые позволяли убийце откупиться перед родственниками за убитых раба или женщину, но предусматривали суровое наказание за половые отношения в период месячных очищений[157].

Ветхозаветное деторождение, с одной стороны, благословенно и радостно, а с другой – мы находим указание на период очищения от родовых кровей, связанных с мистической тайной жизни и смерти. Нечистота дифференцируется в зависимости от пола младенца: рождение мальчика предусматривает очищение в течение 40 дней, а рождение девочки – в течение 80[158]. Рождение младенца женского пола усугубляло «нечистоту» женщины, в то время как рождение сына искупляло часть греха.

Новозаветное отношение к процессу родов и роженице не только впитывает в себя ветхозаветный мистический страх, но дополняет его символической связью с первородным грехом. Женское тело – как сосуд, через который воспроизводится «ветхая» природа человека, самой своей детородной способностью загрязняется, что требует специальных очистительных молитв. Здесь обнаруживается двойственность: с одной стороны, таинство, «благодать», чадородие, любовь, заповедь Бога: «прилепись к жене» и будь «единою плотью» с ней, «великая тайна» по отношению к Христу и Церкви, где женщина исполнила то, для чего ей дается благодать и о чем она молилась в Церкви. С другой стороны, «скверна», что-то нечистое, «низшее отправление» вместо «тайны». Родив ребенка, она становится недостойной причащения как «осквернившаяся», и за это ей в течение 40 дней запрещается ходить в церковь. В сороковой день о ней молятся как о недостойной: «Омый ея скверну телесную и скверну душевную

[157] «Если кто ляжет с женою во время болезни кровоочищения и откроет наготу ее, то он обнажил истечения ее, и она открыла течение кровей своих; оба они да будут истреблены из народа своего» (Лев. 20 : 18).

[158] «…если женщина зачнет и родит младенца мужеского пола, то она нечиста будет семь дней; как во дни страдания ее очищением, она будет нечиста <…> и тридцать три дня должна она сидеть, очищаясь от кровей своих; ни к чему священному не должна прикасаться и к святилищу не должна приходить, пока не исполнятся дни очищения ее. Если же она родит младенца женского пола, то во время очищения своего она будет нечиста две недели, и шестьдесят шесть дней должна сидеть, очищаясь от кровей своих» (Лев. 12 : 2, 4, 5).

во исполнение четыредесяти дней творяй ю достойну и причащения честнаго тела и крови Твоея».

На эту противоречивость обращал внимание В. В. Розанов, для которого ребенок в моральном и религиозном мире факт «устойчивый и не переменный», первый верующий, «первый прозелит чего угодно и в том числе всякой религии». Для Розанова рождение не случайно, не эмпирично, а содержит в себе глубокую философию. Философ упрекает христианскую церковь в том, что деторождение «куда-то запихано ногами, в какую-то яму: и отношение родившей к рожденному до того опозорено, заплевано, загажено, в такой погреб бытия спрятано»[159], что остается лишь сокрушаться, как все еще рожают. Восклицательным знаком подчеркивает Розанов *перевернутость* положения младенца, «свет которого потух в цивилизации целой», который обозначается как просто некий «эмпирический факт, без религии вокруг себя».

Противоречивость усматривает он и в обряде крещения младенца, когда к купели допускаются не кровные родители, а духовные, которые, однако, не будут нести каждодневные заботы о ребенке. Здесь подчеркивается, что связь крестных (не кровных) родителей с младенцем суть религиозная, духовная, более высокого порядка в противовес «плотским родителям, коих связь с ребенком типично антирелигиозна», не священна и даже грешна.

По мысли Розанова, здесь все искаженно и болезненно, так как ведет к *стыду* родившей матери, к ее отречению от младенца. Презрение же должно быть направлено не на любящих и рождающих, а на «нерождающих, бесплодных». В этом смысле Татьяна Ларина для Розанова пуста и неподражательна. Он не видит великого достоинства в том, чтобы, отказавшись от полноты любви во имя долга, остаться бесплодной – бесполезной.

По мнению Розанова, «у церкви нет чувства детей; нет и она не развила его в себе исторически»[160]. Нет молитв ни для зачатия, ни для колыбели, в то время как Иисус сказал: «…пустите детей и не препятствуйте им приходить ко Мне, ибо таковых есть Царство Небесное» (Мф. 19 : 14).

---

[159] *Розанов В. В.* Семейный вопрос в России: В 2 т. СПб., 1903. Т. 1. С. XI.
[160] Там же. С. 35.

Протоиерей Валентин Свенцицкий в попытке развести эту двойственность, объясняет, что молитвы церкви в сороковой день касаются того первородного греха, который воспроизводится природой рождения человека. Здесь молитва не от скверны брачных отношений, которые благословлены Богом, а от скверны действующего в человеке первородного греха, который в каждом из нас и который «запечатлен в нашем рождении и в нашей плоти»[161].

Таким образом, «проклятие и нечистота оскверняют роды и делают женщину виновной потому, что им предшествовала и являлась обусловленным началом похоть»[162]. Именно поэтому необходимо очищение родильницы от нечистоты рождения. Из молитвы за родильницу «Владыко Господи Боже наш… помилуй и прости вольная и невольная ея прегрешения… и очисти ю от телесныя скверны… Прости рабе Твоей (имярек), днесь родившей… и всему дому в немже родися отроча, и прикоснувшимся ей, и зде обретающимся всем» следует, что родами осквернены и помещение, в котором она находится, и все окружающие ее люди. Лишь в сороковой день роженица может вместе с младенцем прийти в храм, где после специальных молитв она допускается к причастию, а младенец воцерковляется.

Вот как объясняет смысл и целесообразность этого предписания епископ Варнава (Беляев) в своих «Основах искусства святости» (1922–1928). Ссылаясь на Афанасия Великого, он обосновывает сказанное: *и во гресех роди мя мати моя*, как нашу причастность уже самим способом нашего появления в мир к преступлению Евы, которая первая породила грех, возжелав удовольствия. Далее указывается на коллизии перевода слова *«роди»* с греческого, которые с учетом филологических тонкостей приводят нас к тому, что в греческом тексте речь идет скорее о желании беременной женщины особенной (кислой, соленой) пищи. Еврейский подлинник также дает слово отглагольное от *йахам* (разгорячаться), из которого уже и происходит *зачинать*.

Заметим, что в зачатии ребенка участие принимает и муж, но в правилах христианской церкви он не делит с женой тяготы очищения от телесной и душевной *скверны* первородного греха, и на него

---

[161] *Свенцицкий Валентин*, протоиерей. Диалоги. С. 115.

[162] *Варнава (Беляев)*, епископ. Основы искусства святости: Опыт изложения православной аскетики: В 4 т. Нижний Новгород, 1996. Т. 2. С. 94.

не накладывается запрет посещения храма. Если исходить из положения, что собственно брачные отношения «не скверны», а точкой минимума пола выступает родовая функция, тогда понятно, почему муж остается за границей *суда*: опосредованно постулируется «непричастность» мужчины к «плодитесь и размножайтесь».

Детородная функция женщины настолько мистична и могущественна, что минутная причастность к ней мужчины несопоставима с этой ролью. Христианская церковь обнаруживает в женщине активного субъекта христианской истории (с момента грехопадения), и поэтому ее деятельность подлежит регламентации и ограничениям в первую очередь[163].

Почему же человек не остается первоначальным андрогином – существом, в котором нет «ни мужского, ни женского» (если таковым он был)? Откуда, когда и зачем все-таки появляются женщина и мужчина? Не потому ли половые отношения – всегда готовый материал для шуток, что в их основе, как точно подметил Шопенгауэр, лежит глубочайшая серьезность? Не рожден ли женский пол греховной чувственностью, и не является ли женщина лишь «обольстительной похотью», «пленительной лживостью», «злой отравой»? И уже совсем жесткий вопрос: человек ли женщина? Согласно летописи епископа Григория Турского[164] в конце VI в. на Маконском Соборе (585 г.)[165]

[163] Психоаналитически природу страха перед женской сексуальностью К. Хорни предлагает рассматривать с трех позиций. Страх перед самим половым актом, во время которого мужчина словно отдает свою силу женщине. Следующая идея страха может быть связана с представлением, что мать может не только даровать жизнь, но и отнять ее. Женщина-старуха в мифах и сказках олицетворяет образ смерти, т. е. отношения с матерью могут ассоциироваться со смертью. Третий аспект страха можно усматривать в изначально большей сексуальной зависимости мужчины от женщины, чем ее от него. В этом случае мужчина становится жизненно заинтересован в подчинении женщины. Все три фактора имею психогенную природу, относятся, как считает К. Хорни, преимущественно к мужчинам и вполне могут объяснить наблюдаемую нами в истории человечества борьбу полов.

[164] Жизнь и литературная деятельность Григория епископа Турского совпадают с полосой двух важнейших общественных сдвигов в истории Западной Европы VI в. – этнического и религиозного. Его «История франков» описывает события того времени и считается исключительным по своему значению памятником европейской культуры раннего средневековья.

инициируется вопрос о правомерности употребления слова *homo* (человек) к женщине. «На том же соборе поднялся кто-то из епископов и сказал, что нельзя называть женщину человеком. Однако после того как он получил от епископов разъяснение, он успокоился. Ибо священное писание Ветхого Завета это поясняет: вначале, где речь шла о сотворении Богом человека, сказано "…мужчину и женщину сотворил их, и нарек им имя Адам" (Быт. 5 : 2), что значит – "человек, сделанный из земли", называя так и женщину и мужчину; таким образом, Он обоих назвал человеком. Но и Господь Иисус Христос потому называется сыном человеческим, что Он является сыном девы, т. е. женщины. И ей Он сказал, когда готовился претворить воду и вино: "Что Мне и Тебе, Жено?" (Ин. 2 : 4) и пр. Этим и многими другими свидетельствами этот вопрос был окончательно разрешен»[166].

Всю историю христианства вопросы эти ставились и получали непримиримые друг с другом ответы от полного женоненавистничества, изгоняющего женщину из мира[167], до священного поклонения вечной женственности. В средневековье «культ Девы идет бок о бок

---

[165] См.: *Турский Григорий*. История франков / Пер. В. Д. Савуковой. М., 1987; *Мажуга В. И.* Королевская власть и церковь во Франкском государстве VI века // Политические структуры эпохи феодализма в Западной Европе VI–XVII вв. Л., 1990; *Лорц Й.* История Церкви, рассмотренная в связи с историей идей / Пер. с нем.: В 2 т. Т. 1: Древность и средние века. М., 1999; *Хёффнер Й.,* кардинал. Христианское социальное учение. М., 2001; *Солодовников В. В.* Ранние соборы: Меровингская Галлия VI–VIII вв. М., 2004.

[166] Чтобы предупредить возможное *недоверие* к данной информации, мы посчитали уместным привести этот текст и на латинском языке из источника, который дает ссылку на Григория Турского. «Extetit enim in non posse vocitari. Sed tame nab episcopis racione accepta quievit, eo quod sacer Veteris Testamenti liberedoceat, quod in principio, Deo hominen creante, ait: Masculum et feminam creavit eos, vocavitque nomen eorum Adam (Genes. 5 : 2), qupd est homo terrenus; sic utique vocans mulierem ceu virum; utruque enim hominem dixit. Sed et dominus Jesus Christus ob hoc vocitatur filius hominis, quod sit filius virginis, id est mulieris» (Избранные места из «Historia Francorum» Григория Турского. Харьков, 1916. С. 67–68).

[167] Христианская религиозная философия средневековья однозначно и жестко закрепляет идею неполноценности женщины и определяет ей положение как «похотливого» и «нечистого» во всех отношениях существа. Эти взгляды питали и средневековую женоненавистническую ведьмоманию. Часто вина «ведьмы» заключалась в том, что она была «дьявольски» привлекательна.

со сжиганием ведьм, поклонением "чистому" материнству, полностью лишенному сексуальности, соседствует с жестоким уничтожением сексуально соблазнительных женщин»[168] как наиболее наделенных таинственной магией пола (страстно желаемых и недоступных). В средневековой женщине-ведьме все протест, который исключает ее из сферы социального уважения, вызывает страх и ненависть. Априорный взгляд на женщину как на носительницу греха, доминирующий в христианстве на уровне догмы веры, проявлялся в каждом акте церковной общины. Женщине было недоступно священнодействие, хотя в древней церкви и были диаконисы[169] и духовные вдовы (ими могли быть девушки или вдовы преклонного возраста), но в клир они не вводились и выполняли некоторые второстепенные обязанности[170]. Ауксерский Собор 578 г. принял канон 36, в котором запрещал женщинам касаться руками святых даров. Во многих церковных постановлениях встречается запрещение приближаться к алтарю во время богослужения.

Интересен диалог У. Эко и кардинала Мартини по этому вопросу[171]. В своем ответе философу кардинал признает «горячим» вопрос о женщине в клире, уточняя, что это скорее богословская проблема, чем этическая. Церкви еще предстоит осознать и «извлечь полезные уроки» из противоречащего культурным традициям своего времени послания Христа, что женский пол ничем не хуже мужского. Принцип *sexus masculinus est nobilior quam feminus* (мужской пол благороднее женского) стал камнем преткновения: с одной стороны, он до недавнего времени казался очевидным, с другой – явно противоречил отношению

[168] *Розанов В. В.* В темных религиозных лучах. М., 1994. С. 82.

[169] *Троицкий С. В.* Диаконисы в православной церкви. СПб., 1912.

[170] Фома Аквинский в «Сумме богословия» разбирает вопрос о прерогативе мужского священства. Исходя из культуры своего времени, он утверждает, что женский пол необходимо подчинен мужскому, а Христос воплотился именно мужчиной потому, что мужской пол благороднее женского. В то же время Фома Аквинский, будучи человеком здравомыслящим, признает, что в Библии нет прямых указаний на запрет священства женщины, следовательно, и говорить надо не о невозможности, а о «непозволительности» в силу обычая возлагать на женщину обязанности священника. Иначе говоря, право крестить у женщины есть, но по обычаю не полагается.

[171] *Эко У., Мартини,* кардинал. Диалог о вере и неверии. М., 2004. С. 38–45.

Христа к женщине. Ни герменевтический, ни символический, ни биологический подходы не разъясняют запрет на женское священство. В современном богословии возникает проблема согласования двухтысячелетней церковной практики с повышением роли и участия женщин в общественной и церковной жизни, а также глубокого осознания природы и тайны церковного священства.

Христианское воззрение на пол и половую жизнь всегда имело и имеет два полюса: на одном – оправдание, даже освящение через брак; на другом – высокая оценка девственности и безбрачия. Очевидная противоречивость этих подходов «характеризует своеобразное положение, которое заняло древнее христианство по отношению к проблеме пола»[172].

В разных теологических, богословских, философских учениях мы находим утверждения, что женское – элемент исключительно земного бытия, и в день воскресения женщина предстанет бесполым существом. Эти идеи настолько сильны, что находят свое отражение в научной мысли даже просвещенного XX столетия (О. Вейнингер, Н. Бердяев и др.). Так, Вейнингер пишет, что свое бытие женщина обретает лишь в полосочетании с мужчиной и что она должна как таковая уничтожиться, а иначе «надежда на установление царства Божия на земле совершенно потеряна»[173]. Через целомудрие мужчины «женщина лишается бытия и умирает в тот момент, когда мужчина всецело проникается жаждой бытия». Когда мужчина вырвется из «когтей пола», станет целомудренным, он искупит и женщину. Женщина уничтожается для возрождения новым существом по имени «человек». Только так можно разрешить женский вопрос, который «стар как пол и не моложе человечества» и суть которого в несвободе, заложенной в сексуальности. Норма мужественности реализуется через идею девственности как высшей нравственности.

Вейнингер указывает на сексуальность как на единственную и главную причину всего безнравственного и злого, что совершается в мире. Причем сексуальность у него помещается в узкие рамки женственности, которая тождественна безнравственности. Повторяется и мысль, что собственно человеком является именно мужчина.

---

[172] *Миллер И.* Половая жизнь человечества. СПб., 1909. С. 202.

[173] *Вейнингер О.* Пол и характер: Принципиальное исследование. М., 1909.

Материнская любовь рассматривается им как «система рефлекторных взаимоотношений», безнравственно нарушающая чужие границы и не выражающая определенного отношения к чужому «Я». В сравнении с ней любовь мужчины к женщине нравственна, ибо в ее основе индивидуальные характеристики объекта, а только отношения одной индивидуальности к другой могут выражать истинно нравственное отношение.

В отличие от Шопенгауэра, у которого отцовство имеет метафизическое происхождение и основывается на признании в детях собственного внутреннего «Я», Вейнингер дискредитирует и «земное» отцовство, считая его примитивным, безнравственным и нелогичным, ибо оно «является во всех отношениях иллюзией: ни один человек не может знать, в какой степени он является отцом своего ребенка»[174].

Заметим, что работа «Пол и характер» вызвала в свое время оживленные дискуссии[175]. В них отразилась вся острота и противоречивость взглядов на проблему половой дуальности и отношений между полами. Обнаруживается сложившаяся традиция связывать платонический и неплатонический виды любви[176] с собственно сексуальностью. Вслед за этим и невротическая «брезгливость» по отношению к полу в человеке. По мнению современного греческого

[174] Там же. С. 208.

[175] См., напр.: *Ашкинази И. Г.* Женщина и человек. Отто Вейнингер и его книга «Пол и характер». СПб., 1909; *Вейнингер О.* Последние слова. Посмертное произведение с биографическим предисловием д-ра Мор. Раппопорта. М., 1909; *Мебиус П.* Пол и неучтивость: Критический разбор книги «Пол и характер» Отто Вейнингера. М., 1909; *Фриче В. М.* Торжество пола и гибель цивилизации (По поводу книги Отто Вейнингера «Пол и характер»). М., 1909; *Михельсон Б. И.* Пол и красота: Беседа о красоте по поводу статьи Отто Вейнингера «Эротика и эстетика». М., 1910; *Фидлер Я. Б.* К вопросам пола (По поводу книги Отто Вейнингера «Пол и характер»): Критические заметки. СПб., 1910; *Свобода Г.* Смерть Отто Вейнингера. Симферополь, 1912.

[176] Следует признать, что противопоставление этих видов любви правомерно лишь тогда, когда можно быть уверенным, что платоническая любовь лишена чувственных переживаний. Даже любовь к близким и родным людям не лишает нашу любовь элемента чувственности, когда мы стремимся к ласке и прикосновениям. Очевидно, что самые «чистые» (асексуальные) помыслы любящего человека не могут не преломляться через телесно-душевное приближение к объекту любви, даже если и не подразумевают сексуальных актов.

философа и православного богослова Христоса Яннараса, это вело к тому, что целые поколения людей прожили свою «единственную земную жизнь в аду отвергнутых желаний и неумолимой несвободы, мнимой виновности и нарциссической нищеты»[177].

Отождествление сексуальности с «ужасом греха», а телесного проявления нежности с уступкой «скотскому» выстраивает дефиницию добродетели через отвращение к собственному телу. И если телесное всегда виновно, а душевное невиновно, то все ограничения неизбежно артикулируются вокруг различения в любви телесного (виновного) и душевного (невинности)[178].

Возвращаясь к мистическому мировоззрению Вейнингера, отметим, что здесь обнаруживается сочетание христианского спиритуализма, философского мистицизма, ярким выразителем которого был Шеллинг, и этического пессимизма Шопенгауэра. Только Шопенгауэр видит причину страданий в мировой воле, желании жизни, которыми проникнута вся природа и которые неудовлетворяемы. Женщина своей страстью и чувственностью выражает эту «твердую волю природы», подчиняясь которой, она может пренебрегать отношением к индивидууму в пользу обязательств перед видом. Все назначение женщины, по мысли философа, исчерпывается распространением человеческого рода, и она «отбывает обязанность жизни не действительным, а страдательным образом: муками родов, заботами о детях, подчиненностью мужу, для которого она должна быть терпеливою и ободряющею подругой»[179]. Угадывается дословное созвучие с темой наказания, прозвучавшего для преступившей Евы[180].

---

[177] *Яннарас Х.* Избранное: Личность и Эрос. М., 2005. С. 426.

[178] Психология видит здесь работу заместительных механизмов, когда чувственность, не нашедшая удовлетворения, может находить себе эквивалент в том числе и в религиозной мечтательности, а «ультраблагоговейное преклонение перед Мадонной и Спасителем в средневековых монастырях так часто оканчивалось религиозно-эротическим неистовством» *(Фидлер Я. Б.* К вопросам пола. С. 70). См. также: *Крафт-Эбинг Р.* Половая психопатия, с обращением особого внимания на извращение полового чувства. М., 1996; *Форель А.* Половой вопрос: Естественнонаучное, психологическое, гигиеническое и социологическое исследование: В 2 т. Харьков, 1927 и др.

[179] *Шопенгауэр А.* О женщинах. Мысли. М., 2003. С. 18.

[180] «Жене сказал: умножая умножу скорбь твою в беременности твоей; в болезни будешь рождать детей; и к мужу твоему влечение твое, и он будет

Для Шопенгауэра женщина «суть *sexus sequior*», во всех отношениях ниже стоящий «второй пол», следствие раздвоения человеческого рода «не по самой середине», которому, однако, он отводит нишу, где женщина все же *может быть* и где ей всегда необходим господин – мужчина, функции которого может выполнить либо любовник, либо священник. В женщине все мировое зло, что должно придавать сражению с женщиной уже смысл борьбы с мировым злом. Здесь задача – достойная человека, достойная мужчины!

Иначе обосновывает тему «брезгливости» к «полосочетанию», например, Л. Н. Толстой, который те же призывы к воздержанию как к требованию нравственности не ставит в зависимость от ценности женщины, хотя и ограничивает ее. Более того, писатель считает, что «исполняющие свое призвание» женщины готовят новые поколения людей, и в руках женщин «высшая власть спасения» человечества от «существующих и угрожающих зол нашего времени». У Толстого надежды на спасение мира связываются именно с женщиной-матерью.

В приведенных примерах очевидны рецепции складывавшихся на протяжении истории христианской церкви идеологий. Уже в начале своей истории она оказалась в ситуации необходимости дифференцировать всякое движение человека-мужчины и человека-женщины, выработать для проявления этих движений оценочную шкалу и систему наказаний. Наказанию должны были подвергнуться не только публично очевидные проступки (двоебрачие, развод, убийство плода и др.), но и абсолютно интимные свойства физиологии человека.

Наиболее репрессивной (для современного человека) эта система выглядит по отношению к женскому полу. Женщина, даже находящаяся в законном браке, самой природой своей воспроизводит грех с завидной и не зависящей от нее регулярностью: ежемесячные регулы, покорность мужу в его сексуальных притязаниях (жена да убоится

господствовать над тобою» (Быт. 3 : 16) / (Библия. Каноническое издание. М., 2004).

Женщине Господь Бог сказал:

– Мучительной Я сделаю беременность твою,

в муках будешь рожать детей.

Мужа своего ты будешь вожделеть:

Муж будет господином твоим (Быт. 3 : 16) (Ветхий завет / Пер. с др.-евр. М., 2002).

мужа; не уклоняйтесь друг от друга), роды. Пожалуй, лишь безбрачие, истязание своего тела голодом (тогда менструации могут прекратиться) и отказ от рождения детей позволят женщине подняться на высоту чистоты и святости. Лишь полный отказ от жизни пола, умерщвление его в себе дают возможность соответствовать правилам христианской церкви и избежать епитимии. Фиксация на репродуктивной функциональности женщины невротически связывается с ее мистической «нечистотой».

Если женщина – соблазн и похоть, то избавление от пола и восстановление первоначальной андрогинности рассматривается как искупление. В призывах отказа от пола все сводится к отказу именно от женского. Но упразднение женщины путем возвращения ее внутрь Адама не избавляет от пола, потому что Адам-то остается. Создатель не «упразднил» жену, даже когда она «нарушила» порядок в райском саду. Алогичность в том, что отказ от пола через аннулирование женского должен вести к отказу от мужского. Как только мы «очеловечиваем» женское, то исчезает та матрица, через которую определяется мужское. Если согласиться, что половая дифференциация возникает как результат появления женского, а к этому моменту часто апеллируют, говоря о делении на полы, то следует признать, что женское детерминирует мужское, а мужское само по себе – нулевое. Пытаясь говорить мужское/человеческое, мы не опишем мужчину как мужчину. И у Фейербаха мы находим вопрос к себе: «Узнаю ли я, что я мужчина и что такое мужчина, если мне не противостоит женщина?». Для него мужчина и женщина суть «синтетические понятия», позволяющие опознавать, мыслить и чувствовать себя как мужчину или как женщину, только опосредуясь другим, которое «отлично от меня, но которое, тем не менее соответствует мне».

Для философа очевидно, что «только тот разрез в теле, который отделил мужчину от женщины и который проникает во все самое интимное существо человека, только он один обосновывает или осуществляет и делает чувственным различие между Я и Ты, на котором покоится наше самосознание»[181]. Более того, для духовного развития человечества, для объяснения морали необходимы как минимум два человека – мужчина и женщина, так как, по мысли Фейербаха, половые

[181] *Фейербах Л.* Против дуализма тела и души, плоти и духа. С. 295.

отношения следует рассматривать как основу нравственных отношений вообще, как базис морали. Философ считает, что в подлинно культурном государстве церковь, вменяющая безбрачие в закон для своих священнослужителей, «нравственно невозможна». Узаконивая безбрачие, церковь, по его мысли, узаконивает преступление. Иной закон должен доминировать в основе отношения к полу и полосочетанию, а именно «гетерономия, как автономия *heteros* – другого», причем в основе ее должна лежать симфония мужской и женской стратегий в достижении полноты бытия. Если мужское стремление к счастью автономно и конституируется на принципе «сила предшествует праву», то женское – гетерономно, симфонично по сути. Для Фейербаха совесть может рассматриваться как метафора союза между мужчиной и женщиной, так как мораль индивидуума, мыслимая для себя одного и из себя одного, – пустая фикция.

Утверждая симфоничность и неразрывность полов, Фейербах остается, однако, во власти традиционного описания мужского и женского. Согласно его подходу, «центр тяжести любви лежит в животе», и женщина, которая живет для любви (уже знакомое определение смысла жизни женщины), представляет собой так называемый живот человечества, *плоть*, греховность которой, заметим, – ключевая тема в текстах церковных писателей. Женский живот анатомически развит совершеннее мужского и имеет самостоятельное эстетическое значение. В отличие от женщины, мужчина любит, чтобы жить, а следовательно, выступает духом, «головой» человечества. Его живот «только ресторан» и имеет лишь подчиненное телеологическое значение.

По мысли философа, в споре, сорвать ли *плод*, потому что аппетитен, или оставить висеть, потому что он так красив, в человеке «спорит дух с плотью»[182]. Неожиданно в этом месте мы обнаруживаем у Фейербаха перекличку с темой «плода» (запретного?). Его аналогии согласуются с ситуацией грехопадения, когда «живот человечества» – женщина срывает аппетитный плод, следуя плотской похоти, а «голова человечества» – мужчина несет нравственную ответственность за случившееся как не справившийся с задачей духовного руководительства.

Традиции философского дискурса о соотношении мужского и женского зарождались с середины XIX столетия и опирались на патриархальную

[182] Там же. С. 164.

модель в трактовке женщины и семьи[183]. В ситуации модерна и постмодерна, для которой характерна глобальная устремленность в будущее и отказ от ориентации на авторитет предков, идеи эмансипации набирают силу. Вопрос соотношения мужского и женского требует осмысления в контексте одной из важнейших тенденций современной цивилизации, а именно тенденции к индивидуализации и личностной самореализации, в которые сегодня вовлечена и женщина. Именно женщин эти тенденции ставят перед дилеммой, суть которой сводится к выбору между высокой социальной активностью за пределами семьи и семейно-материнским сценарием.

Уже само отождествление в некоторых языках понятия «человек» с понятием «мужчина» привело к тому, что «все определения человека, выдвигавшиеся в истории философии, относились к мужчине, поскольку, во-первых, женщина была выключена из сфер политической, общественной, экономической, эстетической жизни и не имела прав на автономию; во-вторых, репродуктивно-семейные функции женщин не включались в разряд подлинно человеческих качеств, отличающих человека от животных, а ее семейно-воспитательная работа и работа в домашнем хозяйстве либо вообще не виделась, либо низводилась к низшей форме деятельности»[184]. В описаниях быта и традиций уже у древних людей мы находим свидетельства отношения к женщине как к существу зависимому, назначение которого заключается в служении мужчине даже после его смерти, «когда,

[183] См., напр.: *Томас Г.* Опыт о женщинах разных веков, о их свойствах, уме и нравах. СПб., 1827; *Страхов Н.* Женский вопрос. СПб., 1871; *Лешков В. Н.* Заметка о первобытных правах женщины, по теории Бахофена // Рус. вестник. 1873. Янв.; *Бакунин П.* Запоздалый голос сороковых годов: (По поводу женского вопроса). СПб., 1881; *Каптерев.* Душевные свойства женщины. СПб., 1895; *Спенсер Г.* Права женщин. СПб., 1900; *Бокль Г. Т.* Женщина и ее влияние на мужчин. СПб., 1901; *Мюллер И. П.* Половая мораль и освобождение женщины: Научно-популярный очерк. М., 1911; *Ruetner R.* Religion and Sexism: Images of Women in the Jewish and Christian Traditions. New York, 1974; *Brown P.* The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity. New York, 1988; *Пушкарева Н. Л.* Женщины Древней Руси. М.,1989; *Ломброзо П*. Женщина, ее физическая и духовная природа и культурная роль. Минск, 1991; История женщин на Западе: В 5 т. Т. 1: От древних богинь до христианских святых. СПб., 2005.

[184] *Юлина Н. С.* Очерки по философии в США. XX век. М., 1999. С. 271.

провожая умершего на вечный покой, наряжали его, как и при жизни, и даже клали в могилу его жену, лошадь, рабов и оружие»[185].

Г. Спенсер склоняется к мысли, что с самых ранних и до позднейших времен похищение женщин и обладание ими были результатами всякой успешной войны. Обычно женщин не убивали, а уводили с собой и использовали как жен, рабынь, наложниц, да и просто для воспроизводства потомства. «Женщина имела двойную цену – как женщина и как символ победы»[186], – пишет он. Обладание женщиной, добытой на войне, есть отличительный знак воинственной доблести; воин, неспособный привести с войны женщину, заслуживал презрения. Украденная женщина позволяла приобрести репутацию настоящего мужчины и порядочного человека. Спенсер полагает, что именно в сильных воинственных племенах скорее мог появиться обычай экзогамии (брак с женщиной из чужого племени). Готовность к брачной жизни во многих племенах доказывалась физическими испытаниями, результат которых должна была оценить именно женщина и наградить «победителя» своим вниманием.

Важным представляется вопрос о том, почему, в отличие от всех других видов и форм порабощения человека, неравноправие женского пола держится в истории столь долго. Кроме того, что уже с древних времен женщина была предметом собственности, торга и обмена, вся система социального воспитания была направлена на то, чтобы у женщины формировалась «не собственная воля, не самоуправление своим независимым контролем, но покорность и уступчивость контролю других»[187]. По мнению Дж. Ст. Милля, всякий, кто родился девочкой, а не мальчиком, приговаривался «к неподвижному положению в своей жизни, к устранению от всяких более высоких общественных целей и от всех серьезных занятий»[188]. С одной стороны, здесь звучит некое сочувствие по поводу подчиненности женского положения, с другой же стороны, происходит дискредитация и того поля деятельности, которым традиционно занята женщина в силу своей уникальной функциональности. Ее реализация не отождествляется с «серьезными занятиями» и «высокими общественными

[185] *Орлов К. В.* О первобытном человеке. Вильна, 1907. С. 50.
[186] *Спенсер Г.* Развитие половых отношений. СПб., 1899. С. 45.
[187] *Милль Дж. Ст.* О подчинении женщин. СПб., 1869. С. 36.
[188] Там же. С. 45.

целями». Социальные функции, а с ними и функциональность мужчины наделяются возвышенным значением с одновременным принижением детородной функциональности женщины. Наиболее радикально это отражено в упомянутой выше работе Отто Вейнингера «Пол и характер» (1909). Этот свой труд автор предлагал рассматривать, как величайшую честь, «которая когда-либо была оказана женщине»[189].

Иные мотивы мы находим у И. Я. Бахофена, который описывал высокое нравственное значение женщины как «явление женской силы и величия, которое вызывало при рассмотрении уже у древних удивление» и которое «дает каждому из отдельных образов народа, какой бы своеобразной ни была его окраска, исключительно тот же самый характер древнего величия и первоначальности»[190]. Женщина признавалась носителем таких четырех добродетелей, как терпение, сострадание, заботливость и кротость. Мать в первобытной семье была «единственной достоверной личностью»[191], базисом, на котором строилась вся родовая жизнь, зарождались чувства родственной любви и идеи нравственного долга.

По мнению Н. Страхова, христианство восстанавливает справедливость и уравнивает мужчину и женщину, так как «нет мужеского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал. 3 : 28). И возлюби ближнего своего как самого себя – это и возлюби женщину в списке ближних, она как ты. Христианство, по мысли Страхова, уравнивает женщину и в требованиях к целомудрию: *не прелюбодействуй* обращено ко всякому полу. Однако превосходство за мужчиной сохраняется, и оно в первую очередь проявляется в законах, да и в самом церковном служении.

В русской философской мысли развиваются идеи андрогинной завершенности в соединении двух полов, где каждый дополняет другого до целого. Согласно заданной логике, «не хорошо быть человеку одному», потому что один – это неполность, незавершенность. Именно женским довершается, завершается творение человека. Если же

---

[189] *Вейнингер О.* Пол и характер. С. 329.

[190] *Bachofen J. J.* Das Mutterrecht: eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur. Stuttgart, 1861. P. VI.

[191] *Михайлов П. П.* Роль и значение первобытной женщины. СПб., 1897. С. 18.

учитывать библейскую хронологию, то женское выступает как компенсация несовершенства мужского, призванное уравновесить его. Иначе говоря, женское как исключение замкнутого одиночества в самом себе без перспективы развития и применения.

Как видим, взгляды на соотношение мужского и женского можно условно разделить на два основных направления:

В первом ведутся поиски доказательств того, что есть биологически обусловленное превосходство одного пола над другим, чаще мужского над женским. Большинство учений сводилось к обоснованию специфически женской биологической детерминированности, которая исключала *употребление* женщины в каких-либо других сферах, кроме как определяемых ей природою, а именно детородной.

Во втором направлении исследования и описания половых различий ведутся не с точки зрения обоснования превосходства одного пола над другим, а с точки зрения взаимодополняющих различий. Логика таких взглядов выводила к рассмотрению положения женщины как угнетенному, которое следует менять в сторону социального равенства в традиционно мужских сферах социальной деятельности. В рамках этого направления наблюдается условное деление на приверженцев абсолютного игнорирования половых различий и на тех, кто призывал не механически уравнивать женщину с мужчиной, не делать ее «повторением» мужчины, а «гармоническим дополнением к общечеловеческому типу»[192].

Приверженцы этого направления считали, что разрешение женского вопроса в сторону уравнивания прав женщины обеспечит стремительный импульс к прогрессивному развитию, так как в своем *приниженном* статусе женщина консервативна и сдерживает все прогрессивные порывы близких ей людей. Показывалось, что господствующий принцип легального подчинения одного пола другому «есть зло в самой сущности и одна из главнейших преград к человеческому прогрессу, и что он должен быть заменен принципом полного равенства, не допускающим никакого преобладания или привилегий, с одной стороны, никакой неспособности – с другой»[193].

---

[192] *Шкляревский А.* Об отличительных свойствах мужского и женского типов в приложении к вопросу о высшем образовании женщин. Киев, 1874. С. II.

[193] *Милль Дж. Ст.* О подчинении женщин. С. 2.

Именно эти идеи задают тон в исследованиях проблемы пола в биосоциологическом аспекте в первой половине XX в. В них сложно переплетаются христианские идеи о смертной природе человека и трансцендентности силы пола с идеями восстановления равенства и справедливости в отношениях между мужчиной и женщиной. В одной из таких работ автор, исследуя первое появление феномена любви и полового диморфизма, полагает, что, с одной стороны, любовь служит высшему организму своеобразной компенсацией за трагедию смерти; с другой – она заключила человека в «мощные оковы, не давая ему уйти из этой жизни, заставляя его постоянно стремиться к осуществлению акта любви, а вместе с тем и к обеспечению и совершенствованию вида»[194]. На наш взгляд, здесь отражаются мотивы богословских учений о «предуготовлении» природы человека к репродукции самого себя как компенсация за обретенную в грехопадении смертность. Мы обнаруживаем здесь и идеи Шопенгауэра о «воле рода».

Согласно логике автора, женщина не уступает мужчине в своем духовном и нравственном развитии, и отставание ее в различных сферах социальной жизни связано с тем, что уже на ранних этапах развития человечества она была социально порабощена, изолирована от активного участия в развитии культуры. Отсутствие женских имен в списках гениев объясняется тем, что сферы социальной жизни, где женщина могла проявлять свою гениальность, историей просто не фиксировались. Восстановление справедливости даст женщине возможность быстро развиться и составить конкуренцию мужчине. А так называемый женский вопрос неизбежно перерастет в «биологически обоснованный вопрос о наиболее рациональном и гармоническом сотрудничестве мужчины и женщины в создании духовных ценностей, именуемых культурой»[195].

К. Хорни проблему «борьбы полов» объясняет тем, что более могущественная сторона всегда была заинтересована в идеологии, обеспечивающей ее господство. В рамках такой идеологии актуально трактовать неравное положение *второсортностью* слабой стороны, которая якобы задана от природы или предопределена Богом. Кроме

[194] *Ишлондский Н. Е.* Любовь, общество и культура: Проблема пола в биосоциологическом освещении. Берлин, 1924. С. 22.

[195] Там же. С. 90.

того, обнаруживалось стремление выстроить логику суждений таким образом, чтобы факт наличия асимметрии либо отрицался, либо скрывался. Человечество шло по пути легального узаконения сложившегося неравноправного положения полов, приняв для женщины постепенно форму «мягкой зависимости». Женское бесправное положение – единственный пример, когда законы и государственные институты ограничивали деятельность человека уже по самому факту рождения, исключающему женщину из множества социальных пространств. Как известно, церковь играла в этой традиции двойственную роль: возвышая женщину через образ Богородицы и в таинстве брака, но и напоминая о первопреступном «вкладе» Евы.

Жесткая патерналистская модель соотношения полов обосновывалась *естественным* происхождением умственных и нравственных различий между мужчинами и женщинами. Как правило, выводы эти переносились на социальную сферу, оправдывали дискриминацию женщин во всех сферах социальной жизни общества и отчетливо проявлялись в церковно-канонической практике.

Вместе с тем анализ взглядов на оппозицию мужского и женского в культуре обнаруживает, что в научных и религиозно-философских дискуссиях проблема осознается как важная и значимая. Признается, что два различных, но по-своему богатейших мира – мужчины и женщины – живут в постоянном стремлении дополнить друг друга, но и в постоянном антагонизме, источником которого выступают глубокие различия и взаимное непонимание, устоявшееся в культуре.

Вместе с тем заметен и в научных дискуссиях и в повседневной практике диссонанс между признанием самой проблемы как важной и живучестью предвзятых мнений, условностей. Наример тезис о менее совершенной духовной организации женщины, о «неравноценности» мужчине. Женщина из-за своей «укорененности» в эмоциональной сфере, из-за «кровавой трагедии менструации и деторождения» менее чем мужчина, способна к творчеству, к овладению культурными ценностями. Наилучшее применение женщины – это дом, хозяйство, служение мужчине. «И каждый мужчина молча, а набожный еврей вслух на молитве, благодарит Бога, что он не создал его женщиной»[196].

В софиологии В. С. Соловьева фигура Софии Премудрости Божией должна была реализовать идеал пассивной и верной спасающей среды,

[196] *Хорни К.* Женская психология. С. 82.

обожествленной материи, оплодотворяющейся мужественным логосом. В образе Софии сложно переплетаются идеальная женственность, Божественная Премудрость, мировая душа и конкретный чувственно-эротический опыт (как известно, поэма «Три свидания» Соловьева вызвала в свое время полемические возражения именно в этом своем аспекте). Эти предпосылки дают нам сегодня материал для исследования софиологической проблемы в рамках гендерного подхода.

По мысли одного из современных исследователей психологических и философских аспектов феномена женственности, все русские женские образы «грешат приземленностью, отсутствием у них великой духовности, а тем более святости»[197]. Заслуга Соловьева заключается в том, что он создает уникальный образ запредельной высоты и чистоты, который одновременно несет в себе черты личного, индивидуального образа. Во всяком случае, таковым он является для Соловьева, описывающего в упомянутой поэме личные «свидания» с Софией. В этом образе отразилась вся непростая жизнь философа с его одиночеством и духовным странничеством, с его неспособностью или умышленным отказом найти земное воплощение этого образа в реальной женщине.

Оппозиция мужское–женское, проявляющаяся в гендерно предписанной культурой связке активное–пассивное, опознается в учении Соловьева о Софии. За мужчиной философ признает «творческое зиждительное начало», относительно которого женщина выступает «материалом», «женским дополнением», уравнивающимся с ним лишь по степени «актуализации» запроса человека (мужа). Для Соловьева Вечная женственность описывается в категориях «вечной пустоты», «чистого ничто», «чистой потенции», «воспринимающим лоном» и должна соответствовать нормативам безусловной пассивности. Таким образом, здесь проявляется дуализм его учения о Вечной женственности, согласно которому, с одной стороны, образ Софии воплощает и реализует в себе живое духовное существо, обладающее активной призывающей потенцией к принятию и оплодотворению всей полнотой божественного творческого духа, с другой стороны, женщина означивается как не содержащая в себе ничего пустота.

В «Смысле любви» Соловьева София предстает в аспекте Вечной женственности, одной из самых спорных идей философа, поскольку

[197] *Богин И.* Вечная женственность. СПб., 2003. С. 399.

так и остается неясным, есть ли София нетварное женское начало в лоне самого Божества, или это тварное начало, приобретающее образ Божий. Вечная женственность, согласно Соловьеву, совершенная для Бога, должна реализоваться и воплотиться в многообразии форм и степеней как «живое духовное существо» для человечества.

Вечная женственность в перспективе должна воссоединиться с индивидуальным женским существом, растворив и аннулировав ее индивидуальность, в то время как индивидуальный человек – мужчина, воссоединяясь с Богом, полностью сохраняет свою мужскую индивидуальность. Причем мужчина на этом пути должен быть активен и деятелен, в то время как женщине предписано ожидание «схождения» к ней благодати мужественности, которая наделит ее способностью стать частью Вечной женственности. Таким образом, вся потенция мужской любви у Соловьева должна направляться на поиски ее объекта в сфере идеала, в котором нет места эмпирической женщине даже как объективированному «материалу» с тем, чтобы затем, преобразовав ее в идее Вечной женственности, избавиться от нее и реализоваться в бесполом андрогинизме. Современный читатель работы Соловьева «Смысл любви» заметит, говоря современным языком, гендерную асимметрию в описании мужского и женского. Собственно текст работы точнее было бы назвать «Смысл любви человека-мужчины».

На наш взгляд, из образа софийной ничтойности рождается и роковой антиномизм во взглядах Соловьева на собственно пол, его биологическую и социальную судьбу. Нравственный вопрос относительно половой функции человека решается Соловьевым с позиции признания ее безусловным злом. Он видит в плотском акте постыдность, антиномию, которая появляется на стыке деторождения как добра и совокупления как зла («Оправдание добра»). По мысли философа, «присущий нам истинный *genius*, говорящий громче всего в половом стыде, не требует от нас высоких способностей к искусствам и наукам, дающим славное имя в потомстве». У Соловьева гениальные люди не тратят внутренний творческий ресурс на внешнее плотское размножение, но расходуются на внутреннее духовное творчество, «увеличивают» самих себя и «сохраняются» в общем потомстве. В связи с этим высоко духовной личности следует избегать этого «процесса дурной бесконечности, через которую земная природа

вечно, но напрасно строит жизнь на мертвых костях»[198]. Таким образом, в отношениях между полами собственно половые отношения выступают маркером нечистого и стыдного.

Половая стыдливость у человека называется Соловьевым «основным фактором антропологии истории», зафиксированным в библейской истории грехопадения. Согласно этому, «в момент грехопадения в глубине человеческой души раздается высший голос, спрашивающий: где я? Где твое нравственное достоинство? Человек, владыка природы и образ Божий, существует ли еще? – и тут же дается ответ: я услышал божественный голос, я убоялся возбуждения и обнаружения своей низшей природы: я стыжусь, следовательно, существую, не физически только существую, но и нравственно, – я стыжусь своей животности, следовательно, я еще существую как человек»[199].

Соловьев усматривает внутреннее противоречие в тезисе, что чувство стыда необходимо для решения охранительной задачи от половых злоупотреблений, так как нормальный человек защищен от них простым чувством удовлетворенной потребности, а извращенному человеку недоступно переживание стыда. Кроме того, с утилитарно-материалистической точки зрения чувство стыда, проявляясь до половых отношений, может задавать ход поведения, «вредного» для сохранения рода.

По мнению философа, все противоречия разрешаются, если исходить из положения, что «чувство стыда возбуждается не злоупотреблением известною органическою функцией, а простым обнаружением этой функции: самый факт природы, ощущающийся как постыдный»[200]. Иначе говоря, половой акт вызывает в человеке «реакцию духовного начала», напоминает, что человек не должен служить «страдательным орудием» природных целей родовой жизни. Стыд направлен на сопротивление «захвату» физического процесса и выражается психологически либо в аффекте страха перед нарушением, либо мучениями раскаяния о свершившемся. Таким образом, положение, что «животная жизнь в человеке должна быть подчинена духовной <…> имеет обязательную (аподиктическую) достоверность»[201]. Соловьев признает половое влечение «дурным вообще», которое, однако, включает человека в «роковой антиномизм» между

[198] *Соловьев В. С.* Смысл любви // Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 227.
[199] Там же. С. 124.
[200] Там же. С. 126.
[201] Там же. С. 139.

стыдностью полового акта и радостью деторождения, который разрешиться может только самим человеческим актом отречения от репродукции, что по силам только мужчине.

Как видим, в основных гендерных аспектах софиологии Вл. Соловьева реализуются идеи уничижения родового акта, декларирования половой раздельности как пути к смерти, отождествления понятия «человек» именно с мужчиной и выведения женщины за скобки этого понятия (хотя и с помощью романтического образа Вечной женственности)[202].

В этом ему противостоит В. В. Розанов, для которого она и в тленном теле, и в миру, и в земной плотской жизни. А самые активные «асексуалисты» есть и самые ярые «атеисты» («Уединенное»). Розанов возводит половую жизнь в «степень основного закона бытия», превращает религию в «сексуальный пантеизм»[203]. Над всем многообразием духовного опыта, над «всей феноменальной жизнью» возвышается Пол – единственный и вечный ноумен. Философ говорит о поле как о «вечно текущей» величине, о человеческой «самочности». По мысли Розанова, люди суть или «самцы» или «самки». Причем равнозначные и равноценные, ибо «яйценосная, живородящая» Ева была скрыта в Адаме, а Адам, по образу и подобию Бога сотворенный, «был в скрытой полноте своей Адамо-Евою, и самцом, и (*in potentia*) самкою, кои разделились, и это было сотворением Евы, которою закончилось творение новых тварей. "Больше нового не будет". Ева была последней новизной в мире, последней и окончательной новизной»[204].

Дискуссионность христианской антропологии в ее понимании половой дуальности неизбежно продолжалась и в учениях об идеале брака.

---

[202] Вполне убедительное, на наш взгляд, утверждение И. Богина о том, что «Вечную женственность можно лишь призывать и самому стать по отношению к Ней женственным, и тогда явится та магия пола и любви, о которой так мечтали русские философы, но которая так и не реализовалась в их учениях из-за мужественного, захватнического характера их философии» (*Богин И.* Вечная женственность. С. 417).

[203] *Голлербах Э.* В. В. Розанов. Жизнь и творчество. Paris, 1976. С. 46.

[204] *Розанов В. В.* Свеча в храме. С. 266.

Тайна сия велика

«КРЕЙЦЕРОВА СОНАТА» Л. Н. ТОЛСТОГО КАК УВЕРТЮРА К ДИСКУССИИ О СУЩНОСТИ БРАКА

> Можно высказать гипотезу, что женское вообще единственный пол, а мужское существует лишь благодаря сверхчеловеческому усилию в попытке оторваться от него. Стоит мужчине хоть на миг зазеваться – и он вновь отброшен к женскому[1].
>
> *Ж. Бодрийяр*

Современные исследователи творчества Толстого считают, что отстаивавшаяся им в определенный период творчества концепция «вселенского целомудрия» была обусловлена особыми обстоятельствами его личной биографии и тем психическим состоянием, в котором он находился в тот период.

Для великого писателя «идеал христианина есть любовь к Богу и ближнему, есть отречение от себя для служения Богу; плотская же любовь, брак, есть служение себе и потому есть, во всяком случае, препятствие служению Богу и людям. А потому с христианской точки зрения – падение, грех»[2]. Яркое отражение этого императива мы обнаруживаем в его работах «Новое Евангелие», «В чем моя вера», «Воскресение» и особенно в «Крейцеровой сонате» (1889) и «Послесловии» к ней. В них брак дискредитируется до понятия «скверна».

Все творческое наследие писателя дает основание говорить о том, что в нем отчетливо проявлено его противоречивое отношение к женщинам и сексуальности. Впрочем, в более поздних работах

---

[1] *Бодрийяр Ж.* Соблазн. М., 2000. С. 48.

[2] *Толстой Л. Н.* Послесловие к «Крейцеровой сонате» // Собр. соч.: В 22 т. М., 1982. Т. 12. С. 206.

Л. Н. Толстой отходит от своего радикального отрицания брака, видя смысл и задачи жизни женщины исключительно в функциях деторождения и помощи мужу[3].

Толстой выписывал женские судьбы, жестоко наказывая героинь в своих произведениях. Максим Горький в воспоминаниях так отмечал женоненавистничество Толстого: «Мне всегда не нравились его суждения о женщинах, – в этом он был чрезмерно "простонароден", и что-то деланное звучало в его словах, что-то неискреннее, а в то же время – очень личное. Словно его однажды оскорбили, и он не может ни забыть, ни простить»[4]. Характерным примером является образ Анны Карениной, которая должна была погибнуть, ибо, по Толстому, женщина не должна быть чувственна, не имеет права на страсть. Женская добродетель – это добродетель дочери, жены, матери. Кроме того, судьба Анны «лучше всего иллюстрирует странный и темный фанатизм общества против несчастных семей»[5]. Двойственный подход очевиден также при сопоставлении образа сексуально привлекательной Степаниды («Дьявол») с тезисом, что «исполняющие свое призвание» женщины готовят новые поколения людей, и в руках женщин «высшая власть спасения» человечества от «существующих и угрожающих зол нашего времени».

С одной стороны, Толстой связывает надежды на спасение мира именно с женщиной-матерью, которую вместе с тем он в своих произведениях безжалостно заставляет страдать. С другой стороны, и в «Крейцеровой сонате» проявляется это с очевидностью, он враждебен к женщине в такой степени, которая, по мнению современников писателя, превосходит даже традиционное для того времени пренебрежительное отношение к ней.

Исследователи творчества Толстого находят, что, стремясь выразить отвращение к сексуальности женщины, он использует наиболее унизительное, но легализованное для печати того времени понятие «проститутка». Более того, для него «жена» и «проститутка» являются однопорядковыми статусами. Следует сказать, что в самом отождествлении замужества с проституцией писатель был не ориги-

[3] См., напр.: *Толстой Л. Н.* 1) Правда о женщинах. Киев, 1911; 2) Половая похоть. М., 1911.

[4] *Горький М.* Собр. соч.: В 30 т. М., 1949–1955. С. 99.

[5] *Розанов В.В.* Семейный вопрос в России. СПб., 1903. С. II.

нален. Укажем на отражение этого вопроса в творчестве таких писателей, как А. Дюма-сын («Дело Клеменса»), Ги де Мопассан («В спальне»). Идеи осуждения буржуазного брака как одной из форм проституции высказывали Ф. Энгельс, А. Бебель. В том или ином виде эта тема представлена и в этике Платона, шопенгауэровской метафизике любви, идеологических учениях таких общественных движений, как марксизм, феминизм и пр. Однако свои суждения Толстой строит не на экономических и социальных аспектах данного вопроса, а на негативном отношении к женщине и женскому телу в принципе.

Согласно логике писателя, через детей, их воспитание христианскими «слугами человечества» несовершенный человек хоть как-то служит Божьему делу. В этом случае женщина выходит на авансцену, так как лишь она одна может родить, «чему не может быть оценки, выше чего ничего нет – человека». Сама ее жизнь осмысливается вложенным в нее призванием – «родить, выкормить и воспитать наибольшее количество детей, способных работать для людей по усвоенному ею миросозерцанию»[6]. Участие в публичной сфере общественного труда для женщины возможно и оправданно, когда, «отрожавшись» и сохранив силы, она оказывает помощь мужу в его труде.

Для Толстого очевидно, что идеальной женщине нет необходимости в специальной образованности («посещать курсы»), нет необходимости участвовать в общественном труде: достаточно только «прочесть Евангелие и не закрывать глаз, ушей и, главное, сердца». Проблема равенства разрешается тезисом о том, что мужчина и женщина уравнены перед Богом в своем призвании служить Ему, хотя формы их служения различаются. Равенство обеспечивается равновеликой важностью служений, их взаимообусловленность, а также детерминированность этого служения знанием Божьей истины.

В целом, смыслообразующую доминанту нравоучительных таких работ писателя, как «Половая похоть» и «О женщинах», составляет идея, что целомудрие «дает несравненно больше блага, чем даже счастливый брак»[7]. Толстой дискредитирует половые отношения без каких-либо оговорок: даже семейные узы не оправдывают их. Для борьбы с «похотью» необходимо осознание своей духовности, тогда

[6] *Толстой Л. Н.* О женщинах. М., 1911. С. 16.

[7] *Толстой Л. Н.* Половая похоть. С. 3.

половая страсть представится «тем, что она и есть: унизительным животным свойством»[8]. Дети являются искуплением полового греха, а «брак, состоящий в рождении и воспитании детей, есть посредственное служение Богу через детей»[9]. В этом случае бездетный брак хуже прелюбодеяния и всякого разврата, ибо здесь отсутствует оправдание и освящение «благословенным детством».

Герой «Крейцеровой сонаты», при всем своем душевном нездоровье, выступает нравоучительным оратором, бичуя в своей «проповеди» все аспекты сексуально-репродуктивной стороны супружества. Здесь звучит тема контрацепции, тема табуирования половых отношений в период беременности и кормления и пр.

Само начало произведения (разговор в поезде) предугадывает те многоплановые и острые дискуссии, которые развернутся после выхода в свет «Крейцеровой сонаты». Здесь звучат тема любви как основы брака, добровольности принятия решения, проблема развода и супружеской верности. Справедливости ради отметим, что Толстой вкладывает в уста нескольких попутчиков Позднышева ряд положений, считавшихся для того времени почти феминистскими, однако звучат они неуверенно и сбивчиво. Вместе с тем доминирующие взгляды, которые в значительной степени отражают точку зрения и самого писателя, проговариваются героями многословно и агрессивно: «А в женщине первое дело страх должен быть»; «Как была она, Ева, женщина, из ребра мужнина сотворена, так и останется до скончания века»; «Загодя укорачивать надо женский пол, а то все пропадет»; «У нас люди женятся, не видя в браке ничего, кроме совокупления. И выходит или обман, или насилие» и т. д.[10].

Устами главного героя подводится некоторый «итог», формулируется идея невозможности существования гармоничного сочетания любви и полового влечения, которое он классифицирует как «похоть»: упростив ее до простой физиологии, он затем и вовсе отрицает возможность любви. Словами Позднышева выносится приговор: «Из страстей самая сильная, и злая, и упорная – половая, плотская любовь, и потому если уничтожатся страсти и последняя, самая сильная из

[8] Там же. С. 9.

[9] *Толстой Л. Н.* О женщинах. С. 14.

[10] *Толстой Л. Н.* Крейцерова соната // Собр. соч. 1982. Т. 12. С. 126–131.

них, плотская любовь, то пророчество исполнится, люди соединятся воедино, цель человечества будет достигнута, и ему незачем будет жить»[11].

Толстой с помощью своего *alter ego* (Позднышева) ставит под сомнение вопрос о том, что первично во взаимоотношениях между полами: установление глубокой психоэмоциональной привязанности или сексуальное влечение. Сходство высказываний главного героя с собственной позицией писателя особенно отчетливо видно в «Послесловии» к повести, в котором практически описывается нравоучительная доктрина Толстого. Основные положения ее выражены следующими тезисами[12].

– Добрачные половые отношения, в которых «люди или освобождают себя от возможных последствий его – детей, или сваливают всю тяжесть этих последствий на женщину, или предупреждают возможность рождения детей <…> есть преступление самого простого требования нравственности, есть подлость».

– Воспитание должно формировать взгляд на плотскую любовь как на «унизительное для человека животное состояние и чтобы нарушение обещания верности, даваемое в браке, казнилось бы общественным мнением, по крайней мере, так же, как казнятся им нарушения денежных обязательств».

– Рождение детей является целью и оправданием супружеских отношений. В связи с этим недопустимо «употребление средств, лишающих женщину возможности деторождения <…> продолжение супружеских отношений при беременности и кормлении». Важно понимать, что «воздержание, составляющее необходимое условие человеческого достоинства при безбрачном состоянии, еще более обязательно в браке».

– Решая педагогические задачи, родители должны «поставить себе другие цели, кроме красивого, выхоленного тела», в котором рано «разжигается чувственность» и формируются «ужасные половые пороки».

---

[11] Там же. С. 146.

[12] В современных психоаналитических исследованиях предпринимаются попытки изучения особенностей генезиса «Крейцеровой сонаты», психологического влияния как самого произведения, так и личности писателя на развитие философских, общественных взглядов на пол, брак и семью.

– И мужчины и женщины должны «перестать думать, что любовь плотская есть нечто особенно возвышенное <…> напротив, влюбление и соединение с предметом любви (как бы ни старались доказать противное в стихах и прозе) никогда не облегчает достижение достойной человека цели»[13].

Кроме того, сам ход истории как бы подсказывает, что разрешение проблемы перенаселения земли возможно лишь через стремление человека к целомудрию.

Толстой апеллирует к Евангелию, утверждая, что целомудрие входит составной частью в «идеал Христа», к достижению которого каждый человек должен стремиться. В некоторой степени этим тезисом писатель дискредитирует официальную концепцию о христианском браке, настаивая, что «Христос никогда не устанавливал брак» и «в истинном христианском учении нет никаких оснований для учреждения брака». По убеждению Толстого, брак следует рассматривать как обман и насилие, которое помещается в облатку церковного ритуала.

Отметим, что авторитет величайшего писателя способствовал тому, что высказанные им идеи имели серьезный резонанс как в философско-религиозной полемике, так и в повседневной жизни общества. Разворачиваются широкие дискуссии[14] вокруг проблемы пола и значения супружества. В них участвовали известные философы и богословы (А. В. Карташев, Д. Мережковский, В. В. Розанов, еп. Сергий Страгородский, В. А. Тернавцев, В. В. Успенский и др.).

Словами Позднышева Толстой выражает не только свои «излюбленные» взгляды на половую любовь и брак, но и назревшую необходимость пристального внимания к этим вопросам в обществе. Доминирующие из них опираются на идею «невозвращающегося назад движения человечества от распущенности к целомудрию, от полного смешения полов к многомужеству и многоженству, от многоженства

[13] *Толстой Л. Н.* Послесловие к «Крейцеровой сонате». С. 197–201.

[14] Их отражение мы находим в ряде изданий того времени: *Гусев А. В.* Брак и безбрачие: О «Крейцеровой сонате» и «Послесловии» к ней графа Л. Толстого. Казань, 1900; *Струженцов М.* Православно-христианское учение о браке по поводу воззрений на брак гр. Л. Н. Толстого и некоторых современных публицистов: (Публичное богословское чтение). Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1902; Сущность брака. М., 1901.

к единобрачию, от невоздержанного единобрачия к целомудрию в браке».

По мысли ряда оппонентов Толстого, супружеские отношения следует рассматривать как некое охранительное напоминание о том, что элемент испорченности может присутствовать и в них, а также как «узда для сдерживания наших чувственных инстинктов». Положительное определение брака органично связывает две цели. Важнейшая из них решает задачу соединения индивидуумов для компенсации «естественной односторонности» качествами другого, что в итоге призвано вести к духовному совершенствованию. Смысл брачной любви в стремлении уничтожить различия между двумя полами. На это указывают и еврейские имена: муж – isch и жена – ischa, которые одинаково соотносятся с понятием «человек». Другая цель выражена словами Книги Бытия «плодитесь и размножайтесь», что должно пониматься как благословение на рождение и воспитание детей.

Русская общественная мысль конца XIX–начала XX в., «разбуженная» появлением «Крейцеровой сонаты», признает, что Толстой «зажег гигантский транспарант» в самом «уязвимом» пункте – в семье, бросив тем самым миру вызов: «Ваша семья – ложь, мерзость, обман и притворство»[15]. Толстому удалось то, что другим писателям до него не удавалось: снять табу с так называемого «полового вопроса». В сборнике «Сущность брака» (1901) мы находим документальные материалы одного из таких диспутов. Составитель сборника С. Ф. Шарапов пошел на определенный риск, включив в него радикально противоположные мнения на сущность именно христианского брака.

Таинство брака становится фокусом споров. Можно выделить три основных вектора развития дискуссии. Согласно первому, православие упрекается за «эклектическую нерешительность», которая выражается в том, что, канонизировав брак в религиозное таинство, церковь одновременно выделяет духовный подвиг аскетизма как высший образ служения, что для христианина может реализоваться через отречение от брака и семьи.

Упрек к такому амбивалентному пониманию брака формулируется В. В. Розановым. Он убежден, что до тех пор, пока брак в существе

[15] Сущность брака. С. 1.

своем признается как *позволительное попущение*, за ним будет тянуться шлейф либо искусственного безразличия, игнорирования, избегания, либо уничижительного «допущения разврата». Брак лишь тогда наполняется таинством, когда он «мистически зиждителен» через деторождение, через «в плоть едину». Вопрос о браке труден именно потому, что суть его чувственна и основывается текстуально на «прилеплении» телесном. В религии брака открывается «религиозная чувственность», а вслед за этим и «чувственная религиозность». Возникает желание «уйти» из темы, так как слияние чувственности и отношения к Богу непривычно и даже запретно. Попадая в конфликт запрета, человек, искренне стремясь к достижению идеала, может моделировать свое поведение по отношению к роду как эгоистически отстраненное. В этом случае уже не так трогательно выглядит история Алексея, Божьего Человека, который, женившись на прекрасной и чистой девушке, уходит в аскетизм от брачного ложа. Здесь скорее безответственность за свой брачный выбор, за судьбу другого человека (жены), к которой надлежит «прилепиться в одну плоть» и «любить, как Христос возлюбил Церковь», и которая обречена отныне на грех прелюбодеяния. «Ложе» объявлено «неосквернённым», супружество входит в таинство, но Карфагенский Собор (IV) предписывает брачующимся в ночь, следующую за бракосочетанием, оставаться в девстве, а Алексей уходит (вот он невроз!), чтобы затем – *incognito* – возвратиться к жене.

Дискуссия обнаруживает эту невротическую амбивалентность в отношении к супружеству. Формулируется понимание, что русская мысль приблизилась к очень крупной проблеме. Она может быть выражена тезисом, что «христианство не удалось» именно потому, что «воплощена в жизнь не полнота Истины, а какой-то обрывок, часть ее, причем даже, может быть, не главнейшая»[16].

Логика другого подхода основывается на постулировании христианства как религии высочайшей свободы, в том числе свободы человека от своей физической природы, от своих страстей, от всякого подчинения иным импульсам, кроме веры и чистой любви к Христу. Сексуальность человека скорее служит роду, а не индивидууму, и должна рассматриваться как печальная уступка желанию иметь детей. Если для христианина является обязательным питать и поддерживать свое

[16] Там же. С. 178.

тело как индивидуума, то «его обязательство служить роду является в данном случае, по меньшей мере, спорным»[17]. Эволюция семьи неизбежно должна сопровождаться ограничением этой функции человека. Таинство брака дает полную свободу в пространстве семьи оставаться «почти аскетом», физиологически приближаясь к жизни монаха. Но если в монашеском аскетизме «полное душевное одиночество», то у мирянина «чудная ячейка-семья, свой близкий и дорогой мир», в котором его жена, «самая дорогая и близкая женщина», является скорее его «сестрой».

Здесь доминирует идея, что таинство брака есть «освобождение человека от рабства у его полового инстинкта». В таком понимании христианского брака мы узнаем вагонную исповедь Позднышева и идеи полового аскетизма Толстого. Только девственники способны уйти из власти родового инстинкта пола, способны победить его могущество, смирить желания тела. Таким образом, таинство брака это именно таинство воздержания, и в этом его идеал.

Сторонники данной схемы супружества утверждают, что она позволяет избегать другой крайности, когда брак профанируется абсолютным отчуждением и воздержанием. Возможность оставаться честным и чистым данному типу супружества обеспечит сама чистота «братско-сестринских» отношений.

Противоречивость данного подхода очевидна. Таинство не может иметь в своем содержании «грязь», а значит, физическая сторона брака чиста и свята. Вместе с тем христианин, как бы ни ограничивал силу своего супружеского желания, обречен испытывать тревогу и смущение совести, наполняясь «сознанием, что это дело нарушает высокое достоинство человека»[18]. Авторы «схемы» чистого супружества соединяют в своем проекте материалистическую и идеалистическую концепции брака. С одной стороны, это трансцендентное духовное соединение в братско-сестринском союзе. С другой – деторождение в нем является единственным условием, которое обеспечит и оправдает всю полноту таинства.

Исходя из этого и из идеи, что христианство несет в себе свободу, а всякое таинство является помощью в освобождении от внешнего

---

[17] Там же. С. 141.

[18] *Лицев А.,* священник. Новозаветное учение о браке (психология христианской точки зрения, по поводу современных толков о браке). Варшава, 1905. С. 26.

рабства человека или от собственной страсти, таинство брака должно пониматься как «освобождение человека от рабства у его полового инстинкта». В браке этот инстинкт не исчезает, но перестает быть хозяином человека и занимает подчиненное человеку место. Таким образом, освящая брак, церковь благословляет союз душ, воспроизведение рода, чадорождение и дает человеку оружие для борьбы с грехом, смысл которого в свободном воздержании: именно в нем и заключается идея таинства брака, именно на него и получается благословение.

Церковь говорит, что хотя вы не можете «вместить», но, имея стремление спастись, вы можете это сделать в браке, соблюдая чистоту и воздержание. Уступив инстинкту чадорождения, вы можете победить соблазн грешного наслаждения. И плотское сожитие благословляется как уступка природе ради деторождения. Очистительные молитвы над роженицей и над прикасавшимися к ней относятся не к самому акту родов, так как он непроизволен, а следовательно, и неответствен, но «к акту зачатия ребенка, к добровольному падению женщины, к ее несвободному моменту, т. е. квалифицированному греху»[19].

Согласно третьему подходу, взгляд на брак однозначно положительный и не имеет неясностей. Физическое соединение в браке является, безусловно, чистым и имеющим свои нравственно-религиозные задачи, как безусловным грехом являются плотские отношения вне брака. Поэтому и брак, и девство сами по себе «лежат вне области нравственных отношений и нравственного достоинства», они «ничто», но они святятся той целью, которая с их помощью достигается. Библейское благословение размножения запрещает «гнушаться» браком, но и не предписывает его как нравственную норму. Таким образом, ни размножение, ни девство не являются нравственными императивами, но в равной степени могут быть условиями для осуществления нравственного идеала, хотя и разными средствами.

Эта позиция отражена в вошедшей в сборник статье Н. П. Аксакова «О браке и девстве». Он обращает внимание на то, что догматика и весь строй церкви сочинены монахами. И это тот фактор, который следует учитывать, дискутируя по поводу церковной практики, традиций, учений. Церковь нельзя ни сочинять, ни придумывать: «Она

[19] Там же. С. 155.

есть то, что она есть, в полноте пространства и времени. В Церкви нет и не поднимается вопросов; она есть готовый уже ответ на вопрошания человеческие»[20]. О нечистоте брака говорят гностики и сектанты, а не учения церкви, которая решением Гангрского собора постановила, что осуждение и уклонение от брака есть ересь. На Никейском соборе в защиту святости брака выступил девственник Пахомий Великий, что явилось главным вызовом тем, кто осуждал брак. «Свято девство, честен брак и ложе не скверно» – такова официальная позиция в понимании брака и девства у церкви. Вместе с тем «брак не есть ложе, как и девство не есть только воздержание от ложа». Девство имеет достоинство не само по себе, а лишь как средство достижения намеченных целей, как осознанный духовный выбор.

Возникает некоторое сомнения в ясной и определенной концепции брака у церкви, как будто есть и некий неофициальный взгляд. Различаются служебный долг и нравственный долг, что дает основу для двойственного отношения к пониманию брака.

Повод для такой провокации дают интерпретации слов апостола Павла о браке. В своих доводах к «оправданию» сложившихся разночтений Аксаков предлагает полагать, что, возвышая девство над браком, апостол имеет в виду не физическую сторону брака, а именно нравственные обязательства супругов по отношению друг к другу, которые и ограничивают возможность их служения церкви. Во всяком случае, именно оговорка, что девство не есть повеление от Господа как нравственное требование, предъявляемое ко всем или хотя бы к избранным, делает этот тезис очевидным. Половое воздержание достойно не само по себе, а лишь по мере исполнения тех задач, для которых освобождает человека; как «своего рода гигиена духа, потребная для высших подвигов и высшего служения». Согласно данной логике, Иисус не может быть представлен брачным не потому, что в браке Он видел грех, а потому, что «в браке не могла бы осуществиться вся полнота Его подвижничества».

Третий подход дополняется разъяснением, что завет «плодитесь и размножайтесь» не должен пониматься как нравственный императив, вменяющий человеку такую обязанность, ибо в этом случае уже идея девственности выглядит как противоречие, нарушение завета, грех. Благословение размножения запрещает гнушаться браком, но

[20] Там же. С. 158.

не предписывает его как нравственную норму. «Аскетика – не этика, не нравственность, а только свод облегчающих нравственную задачу условий. Своего рода техника нравственности и притом техника непременно односторонняя, так как применима только под условием отрешения от многообразия требований мирской жизни»[21].

Деторождение понимается как «труд и подвиг». Но, как неправомочно делать центром брака сексуальность, так в той же мере несправедливо и отрицать ее даже как «момент» или «подробность», так как это приведет к «выпариванию» таинства и к чистому «ничто». Согласно заданной логике, сама мысль о сожительстве супругов как брат и сестра выглядит абсурдом.

Основным итогом дискуссии участники признавали тезис, что в нравственном богословии сама идея брака разработана слабо, и за двадцативековую историю так и не было выработано «обязательных постановлений» сферы, где есть область свободы и великой тайны двоих. «Христианский брак есть такое высокое и ответственное осуществление свободы человека, что мы, грешные и развратные в огромном большинстве, не только вместить, но и понять его не можем»[22]. Таким образом, подтверждается существование неразрешимой антиномии в понимании сущности таинства брака, разрешение которой есть задача будущего, но не с позиций монашества.

Популярность «Крейцеровой сонаты» Л. Н. Толстого и «Послесловия» к ней объяснялась тем, что «вопрос о браке каждому представляется до очевидности важным с разных точек зрения: личной, церковной, государственной, общественной»[23]. Сторонников идей, высказанных в этих произведениях великим писателем, упрекали в реакционизме и консерватизме, в то время как критиков считали либералами и прогрессистами.

Возвращение к документальным свидетельствам публичных диспутов столетней давности не только знакомит с существовавшими подходами к вопросам, так или иначе связанным с проблемой половой дуальности, но позволяет говорить о неисчерпаемости этой дискуссии сегодня. В условиях, когда проблема отношений между полами,

[21] Там же. С. 171.
[22] Там же. С. 155.
[23] *Гусев А. Ф.* Брак и безбрачие… С. 7.

в том числе и в контексте христианского мировоззрения, осмысливается с позиций перехода от дихотомической парадигмы к эгалитарной, материалы дискуссий становятся символической отправной точкой для новых исследований.

Несмотря на древность организации институтов семьи и брака, они постоянно видоизменяются и наполняются новым содержанием. Эти темы актуализированы тремя непреходящими причинами. Во-первых, это сама природа человека, имеющего половую определенность. Во-вторых, для всяких мужчины и женщины вопросы, связанные с брачно-семейной биографией, – ключевые вопросы личного счастья, удовлетворенности жизнью. В-третьих, сексуальность, семья, брак, начиная с доисторических времен и по сей день, выступают фокусом экономической заинтересованности и дисциплинирующего контроля со стороны общества и государства.

В научных исследованиях половых и брачно-семейных отношений, на наш взгляд, обнаруживаются несколько особенностей, на которых следует остановиться специально. В первую очередь все три типа отношений (половые, семейные, брачные) артикулируются вокруг понятия «пол», детерминированы половым диморфизмом и гендерным порядком, заданным культурным контекстом времени. Все это задает их взаимопроникновение и взаимообусловленность, а в научном дискурсе проявляется в виде некоторой категориальной неопределенности. Порой обозначенная задача как исследование проблем брака соскальзывает в акцентуацию проблем семьи, и наоборот, проблема половых отношений может рассматриваться только сквозь призму их брачной регламентации и т. д. Сами исследования иногда заметно грешат ангажированностью, которая обусловлена идеологическим и политическим контекстом государственных интересов. Наиболее ярким примером могут служить исследования современных демографических процессов.

Предваряя исследование антропологии христианского брака, мы посчитали уместным остановится специально на особенностях развития идей брака в философской мысли. В них отражена и та категориальная нечеткость, о которой было сказано выше. В связи с этим представляется важным обозначить те маркеры, по которым возможно различение обсуждаемых понятий. В первую очередь мы разграничим понятия половых отношений и отношений между полами. В нашем понимании первые подразумевают все, что связано с половым

влечением, сексуальностью и сексуальным поведением. Половые отношения не сводятся к брачным, как и брачные не сводятся к половым, которые могут осуществляться как в браке, так и вне его границ, могут быть как гетеросексуальными, так и гомосексуальными. Отношения между полами имеют широкое экономическое, социальное, правовое и культурное наполнение и, включая в себя в том числе и половые отношения, к ним не сводятся.

Если предположить условный хронологический порядок, то можно говорить о том, что половые отношения появляются вместе с человеком, а отношения между полами формируются как система, направленная первоначально на регулирование половых отношений, а вслед затем и всего спектра социальных отношений между мужчиной и женщиной. Именно усложняющаяся организация отношений между полами, наполнение их значительным хозяйственно-экономическим содержанием формирует институт семьи, в границах которой мы находим и половые отношения, и отношения между полами, и брак. Если говорить о браке в привычном нам понимании как о юридической форме социальной легитимизации половых отношений, то следует признать его хронологическую молодость относительно института семьи. Если же понимать брак как половые отношения, регулируемые в пределах очерченных ограничений сводом возникающих в той или иной социальной организации норм и правил, то можно говорить о его возрасте, равном возрасту отношений между полами. На наш взгляд, договаривание о хронологическом различении появления в человеческой практике брака де-юре и брака де-факто представляет исследовательскую задачу. Брак как состоявшийся факт личного выбора мужчины и женщины, вне зависимости от мотивов, его обусловивших, имеет заметные отличия от брака социально и юридически организованного и контролируемого. Попытки согласовать эти различия обнаруживаются как в философских учениях, так и в религиозно-богословских обоснованиях идеи христианского брака.

Считается, что в истории человеческой мысли учения о браке опираются на два основных подхода. Согласно первому основная цель и смысл брака в деторождении: здесь и личное стремление продолжиться в потомстве, и патриотические мотивы воспроизводства граждан отечества. В самом наименовании брака (*matrimonium*) у греков и римлян означивается его материнская (репродуктивная) сущность. Демосфен

пишет, что грек имел гетер для развлечения, конкубин для телесного наслаждения, а жен для рождения законных детей.

Древние христианские писатели объясняли доминирование родовой цели ветхозаветного брака родовым характером древнего быта, малочисленностью населения, отсутствием у дохристианских народов надежды на будущую жизнь через идею воскресения.

Родовая цель брака имела значительное отражение как в религиозных, так и в социально-философских учениях. Следует, однако, оговориться, что в философском дискурсе о цели и смысле брака мы обнаруживаем соскальзывание к вопросам сексуальности, половых влечений и отношений. Например, у А. Шопенгауэра[24] через идею рода как растянутого во времени эйдоса как бы обосновывается родовая необходимость контроля за сексуальностью через брак.

По мысли Шопенгауэра, гениталии метафорически осуществляют связь индивида с родом, в котором лежат его корни, так как «физически индивид – порождение рода, а метафизически – более или менее несовершенный образ идеи, которая в форме времени представляется как род»[25]. Шопенгауэр называет гениталии «фокусом жизни», в котором концентрируется «ядро воли к жизни», и в этом смысле «человек – это конкретное половое влечение, ибо своим происхождением он обязан акту совокупления, и акт совокупления составляет желание всех его желаний; только благодаря этому влечению существует и держится весь мир как цельное явление»[26].

Итак, на половой инстинкт следует смотреть как на внутреннее стремление рода, в этом видится причина могущества полового инстинкта. Напряженность полового инстинкта и его глубокая серьезность заставляют человека осуществлять его требования, что обеспечивает ему сопричастность к роду. Только в роде объективируется индивид, его внутренняя сущность, а род, в свою очередь, реализует свое бытие только в индивидах. Кастрация – отсечение от рода.

В напряженности полового инстинкта выражается, по мысли Шопенгауэра, сознание того, что индивид недолговечен и что поэтому он должен все свои надежды возлагать на сохранение рода, так как

---

[24] *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление // Собр. соч.: В 6 т. М., 2001. Т. 2. Гл. 42.

[25] Там же. С. 426.

[26] Там же. С. 429.

именно в последнем заключается его истинное бытие. И в этом смысле акт деторождения можно признать инстинктивным действием, которым руководит «непосредственно воля к жизни как концентрация данной жизни».

О страстной воле говорит и Л. Фейербах, но у него она в симфонии с чувственностью составляет содержание любви как мирообразующей силы, которой человек обязан своим существованием. Если бы дух, разум стал единственным «владыкой мира», то мир, по мысли философа, остался бы населен только одной человеческой парой. Зарождающаяся в глубинах сердца, «радикальная, но именно потому и истинная», любовь через половое влечение стремление человека к единству оживотворяет стремлением к размножению[27].

Фейербах считает, что теологи, объявляя сексуальность лишь уловкой природы, приманкой дьявола, с помощью которой улавливается человек для того чтобы *падать* в свое тело, пытаются заменить волю любви на бесстрастную, которая суть – «надуманная, искусственная воля». По мысли Л. Фейербаха, заповедь Моисея «не пожелай жены ближнего своего» не накладывает запрета на удовлетворение полового влечения в принципе, но запрещает удовлетворять его посредством «этой» жены, так как она – предмет обладания другого, который законодательством и признается, и ограничивается. *Брачный договор*, таким образом, включает в себя в первую очередь возможность исполнения этого закона. Заданная логика обосновывает идею контроля за сексуальностью браком.

Мысль, что главная цель брака – родовые отношения (*Copula – theorie*), развивается Кантом. Половую устремленность он рассматривает как *appetit* человека, который направлен на наслаждение другим человеком и который отличается от подлинного человеколюбия тем, что предполагает использование тела другого человека. Поэтому половую любовь, даже если она соединена с человеколюбием, нельзя рассматривать как любовь в истинном смысле, а только как желание. Мужчина, желающий женщину, безразличен к ней как к человеку и интересуется ею как существом половым. В этом случае человечность дискредитируется в угоду полу и становится «инструментом для удовлетворения вожделений и склонностей». Этим она низводится до «животности». Таким образом, чистая половая любовь –

[27] *Фейербах Л.* Соч.: В 3 т. М., 1923–1926. Т. 1. С. 166.

унизительна для объекта любви, и в этой унизительности, по мнению Канта, кроется причина нашего стыда за эту склонность. Этим он объясняет и необходимость морали, направленной на подавление сексуальности.

Встают вопросы о возможности пользования своим телом без унижения человечности. Вправе ли человек продать или сдать в аренду свой пол? Существует ли какой-либо договор, который позволит пользоваться полом *facultatibus sexualibus*? Логика кантовского ответа такова: сама по себе половая жизнь не оскорбительна, и ограничения должны сверяться с *правилом благоразумия*, а согласование использования *facultatum sexualium* – с моральностью. Важно исключить всякий способ отдавать себя на условиях найма личности, когда она будет определяться как вещь (*vaga libido*). Договор на пользование *organa sexualia* оставляет за рамками заботу о счастье и судьбе партнера.

Законный брак, по мысли Канта, обеспечивает необходимое согласование с моралью человечности. В нем гарантируется соблюдение базового условия равного права свободно пользоваться своей личностью и личностью другого.

Отдавая себя другому и получая взамен другого, личность возвращает себе саму себя, т. е. человек завладевает самим собой, но обращенным в другого. Здесь реализуется моральный принцип равенства двух личностей. Такой договор невозможен между тремя сторонами и более, так как в этом случае, по мысли Канта, имеет место неполнота возврата, которая нарушает принцип моральности. Появляется дополнительное требование моногамности.

Согласно определению Канта, «брак означает договор двух лиц, которым они взаимно уступают друг другу равные права и соглашаются на условия, что каждый всецело передает другому свою личность, так что каждый имеет всю полноту права на всю личность другого»[28]. Следуя логике кантовского определения, вопрос о физической стороне брака, об условиях его законности, о расторжении должен легко выводиться в чисто юридическую область. Достаточно определить границы «полноты права на всю личность другого», чтобы иметь возможность контролировать исполнение договора.

[28] *Кант И.* Об обязанностях перед телом в отношении половой склонности: Лекции по этике. М., 2005. С. 158.

На наш взгляд, здесь встают вопросы следующего порядка: в чьей компетенции находится определение этих границ (общества, государственных чиновников, самой личности?), если *право на личность* вообще можно формулировать; в чьей компетенции контроль за соблюдением договора; наконец, какие санкции и компенсации возможны в случае невыполнения договора. Сама постановка этих вопросов немедленно обнаруживает всю сложность их разрешения, так как запрашивает включения в определение личности комплекс отчуждаемых от нее прав на нее третьими лицами.

Идеалистический подход определяет основную цель и смысл брака через стремление к полноте бытия и возвышающей целостности. Здесь библейские мотивы устремленности Адама получить себе довершение, дополнение и в единении в «плоть едину» сделаться «блаженным».

Свое отражение идеалистическая идея брака находит и в философской мысли. Следует, однако, оговориться, что зачастую рассуждения о браке и семье входят в противоречие с собственными же идеями писателей о любви, которая, в сущности, и должна задавать стремление к брачному единству. Например, у Платона брачная[29] любовь – это искание целого, возвращение в изначальную природу (андрогинную гармонию). Вот как звучит речь Аристофана об Эроте как стремлении человека к изначальной целостности. «Когда-то наша природа была не такой, как теперь, а совсем другой. Прежде всего, люди были трех полов, а не двух, как ныне, – мужского и женского, ибо существовал еще третий пол, который соединял в себе признаки этих обоих; сам он исчез, и от него сохранилось только имя, ставшее бранным, – андрогины, и из него видно, что они сочетали в себе вид и наименование обоих полов – мужского и женского. <…> Итак, каждый из нас половинка человека, рассеченного на две камбалоподобные части, и поэтому каждый ищет всегда соответствующую ему половину. Мужчины, представляющие собой одну из частей того двуполого прежде существа, которое называлось андрогином, охочи до женщин, и блудодеи в большинстве своем принадлежат именно к этой породе, а женщины такого происхождения падки до мужчин и распутны. <…> И люди, которые проводят вместе всю жизнь, не

[29] Думается, уместным будет в данном случае понимать под *брачной* именно *половую* любовь.

могут даже сказать, чего они, собственно, хотят друг от друга. Ведь нельзя же утверждать, что только ради удовлетворения похоти столь ревностно стремятся они быть вместе. Ясно, что душа каждого хочет чего-то другого; чего именно, она не может сказать и лишь догадывается о своих желаниях, лишь туманно намекает на них. <…> Причина этому та, что такова была изначальная наша природа и мы составляли нечто целостное. Таким образом, любовью называется жажда целостности и стремление к ней. Прежде, повторяю, мы были чем-то единым, а теперь, из-за нашей несправедливости, мы поселены богом порознь. <…> Но я имею в виду вообще всех мужчин и всех женщин и хочу сказать, что наш род достигнет блаженства тогда, когда мы вполне удовлетворим Эрота, и каждый найдет соответствующий себе предмет любви, чтобы вернуться к своей первоначальной природе»[30].

Однако в своих рассуждениях о браке как юридическом союзе Платон прагматичен, порой даже циничен, если иметь в виду его идеи о регулировании государством репродуктивного поведения мужчин и женщин, а также о качестве потомства. Платон признает, что нет удовольствия более сильного и острого, чем «любовные утехи», но он отделяет сексуальные отношения и от любовных, и от репродуктивной функции. Причем в равной степени это распространяется как на мужчин, так и на женщин. В идеальном государстве Платона все жены должны быть общими, причем «отдельно ни одна, ни с кем не сожительствует, и дети должны быть общими, и пусть родители не знают своих детей, а дети – родителей»[31]. Платон исключает из рассмотрения институт родительства, заменяя его полностью опекой государства.

В идеальном государстве «лучшие мужчины должны большей частью соединяться с лучшими женщинами, а худшие, напротив, с самыми худшими»[32]. Именно такие браки позволят контролировать качество потомства. В системе нормирования брачных отношений, предлагаемых Платоном, усматривается игнорирование психоэмоционального компонента, и брак у Платона есть оптимальный по возрасту, здоровью и социальному статусу подбор двух разнополых

[30] *Платон.* Пир // Соч.: В 4 т. СПб., 2007. Т. 2. С. 118–123.
[31] *Платон.* Государство // Соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 3. С. 235.
[32] Там же.

существ для реализации репродуктивных задач, в которых заинтересовано государство.

О субстанциональном слиянии двух личностей в браке пишет Гегель в своей работе «Философия права»[33]. Его высказывания обнаруживают двойственность подхода: философ считает грубым понимание брака как контракта, в котором стороны договариваются о взаимном «потреблении»; в то же время он осуждает и другую крайность, когда брак детерминирован исключительно любовными отношениями, а следовательно, зависим от случайностей чувств. Гегель находит компромисс в определении, которое, по его мысли, исключает все зависящее от настроения и субъективности: брак есть «правовая нравственная любовь». Формальной стороне брачного ритуала он придает серьезное значение, полемизируя с теми, кто полагает, что важна лишь готовность к телесной близости и что субстанциальна сама любовь. Гегель полагает, что хотя формальная церемония заключения брака конституирует уже совершенное субстанциальное посредством знака, однако сам знак выступает гарантом защиты *чести* женщины, т. е. несет юридическую нагрузку, а следовательно, должен иметь и правовое обеспечение. Доводом в пользу признания необходимости этих гарантий служит для Гегеля разное положение и *назначение* мужчины и женщины. «Девушка, отдаваясь, жертвует своей *честью*, к мужчине же, поскольку он имеет еще другую форму нравственной деятельности, это не относится. Назначение девушки состоит существенно лишь в браке; следовательно, требование состоит в том, чтобы любовь *обрела* форму брака и чтобы различные моменты, заключающиеся в любви, получили свое истинно разумное отношение друг к другу»[34]. Что понимается под понятием «чести», у Гегеля не уточняется, но, исходя из культурного контекста того времени, можно считать, что речь идет о девственности и социальном одобрении сексуального поведения женщины. Таким образом, выстраивая идеалистическую конструкцию субстанционального слияния, Гегель прагматично обосновывает правовую определенность брака как формы социального контроля половых отношений.

Заданный ход суждений хорошо вписывался в культурный контекст, который женскую биографию очерчивал приватными границами

[33] *Гегель Г. В. Ф.* Философия права. М., 1990. С. 210–217.
[34] Там же. С. 215.

семьи и брака. Формальная процедура заключения брака необходима была для защиты чести женщины, вступающей в брак: ее любовное переживание и желание лишь в браке могло приобрести статус законности. Еще до недавнего времени женская «благопристойная» биография могла реализовываться лишь в пространстве брака и семьи, предусматривая исполнение следующих ролей: дочери (опека отцом и братьями), жены (опека мужем), вдовы (возврат в родительскую семью либо в семью своих взрослых детей). Брак уже в первобытных своих формах обеспечивал закрепление права собственности на данную женщину. В этом смысле можно полагать, что вне общества, где господствует мужчина, брак совершенно бесполезен.

Шлейермахер представляет брак союзом, в котором два лица соединяются в одну волю: «Сладостная любовь связует мужа и жену. И они готовятся создать собственный очаг. Подобно тому, как самобытные существа исходят из лона их любви. Так из гармонии их натур должна создаться *новая общая воля*; тихий дом с его работами, порядками и радостями должен свободно свидетельствовать об этой воле!»[35]. В то же время в союзе с другими и другим (в дружбе, браке и государственных институтах) человек ищет расширения возможностей обладания имуществом и знанием, охраны и помощи в борьбе против бед. Здесь всегда неизбежно взаимное ограничение, и человек, «который хочет продолжить и расширить свое тело внешним владением, должен предоставить другому простор для того же самого; где один стоит, там граница для другого, и каждый из них спокойно допускает это лишь потому, что он не в силах один владеть миром и что чужое тело и достояние может пригодиться и ему»[36].

Таким образом, с одной стороны, «сладостная любовь» ведет к созданию «новой общественной воли», размывает границы другого, с другой — договор о «границах» строится на основе прагматичного расчета и взаимного обмена телами и имуществом. По всей видимости, для Шлейермахера поэтому остается открытым вопрос о возможности найти высшее счастье в пожертвовании собой для другого, так как всегда и повсюду он видит «обесчещенным прекраснейший человеческий союз», в котором «загадкой» остается для супругов их собст-

[35] *Шлейермахер Ф.* Речи о религии к образованным людям ее презирающим. Монологи. СПб., 1994. С. 308.

[36] Там же. С. 309.

венное действие. Здесь проблема соотнесения «выгоды» союза и потери чистой свободы, проблема власти и иерархии. В результате этих *подсчетов* «каждый смотрит на другого, как на свой рок, и в чувстве холодной необходимости угасает пыл любви». И символический дом супружества, который должен был бы быть «прекрасным телом, дивным созданием самобытной души» и обнаруживать «собственную форму и черты», становится, по мысли Шлейермахера, «в тупом однообразии пустынной могилой свободы и истинной жизни»[37].

Философ невольно подталкивает нас к мысли о невозможности обеспечить идеальное содержание союза мужчины и женщины, гарантировать ему пожизненность юридическим контекстом брака. Таким образом, попытки идеализации целей и смысла брака, выраженные в метафорах *андрогинной гармонии* Платона, *субстанционального слияния* Гегеля или *новой общей воли* Шлейермахера, опрокидываются в физику брака, которая суть общественная и государственная политика контроля за половым поведением индивида.

На антагонизм между половой любовью и родовой жизнью указывал В. С. Соловьев[38], опровергая тезис о том, что смысл полового влечения заключен в размножении. Используя естественноисторический материал, он ставит под сомнение католическое учение о родовой цели брака. Известно, что с появлением половой дифференциации и совершенствованием организмов сила размножения убывает, а сила полового влечения растет. У человека она проявляется в силе половой любви на фоне сокращения репродукции до известных современному человеку экологически опасных пределов. Таким образом, природа дает нам и примеры активного размножения без всякой половой любви, и мощное переживание полового влечения, не мотивированного на репродукцию. Оба эти полюса позволяют считать, что у этих явлений нет прямой корреляции друг с другом, они имеют самостоятельное значение в природном мире. Важнейший же вывод из этого следующий: размножение не представляет собой основную цель половых отношений.

Аналогичный подход обнаруживается у Анри Бергсона[39]. Природа, согласно его рассуждениям, поместив человеческий род в процесс

[37] Там же. С. 308.

[38] *Соловьев В. С.* Смысл любви // Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990.

[39] *Бергсон А.* Два источника морали и религии. М., 1994. С. 59.

эволюции, доверила поддержание социальной жизни в нем «квазиумному механизму», каждая деталь которого должна моделироваться инстинктивным человеческим умом. Здесь обнаруживаются две тенденции. Первая – «намерения» природы устойчиво воспроизводятся и «как человечество ни цивилизовалось, как оно ни преобразовывалось», но органические основания социальной жизни остаются достаточно устойчивыми. Вторая – «распространение социальной жизни посредством ума» вышло из-под контроля и дошло до создания угрозы исходной структуре, т. е. самой жизни. Наиболее очевидный пример такого «обмана», по мысли Бергсона, – половая жизнь в человеке.

Согласно его утверждению, «природа, несомненно, предусмотрела, чтобы человек воспроизводил себе подобных до бесконечности, как все другие существа; она приняла самые тщательные меры, чтобы обеспечить сохранение вида через размножение индивидов. Однако она не предвидела, дав нам ум, что последний сразу же найдет средство отделить сексуальный акт от его последствий, и человек сможет воздержаться от сбора жатвы, не отказываясь от удовольствия сеять»[40]. Таким образом, в человеке пол обнаруживает свой самостоятельный смысл и становится частным выражением стремления человека к совершенству. Бергсон добавляет к этому, что метафизическое значение пола в человеке подчеркнуто уже в самом начале библейского повествования.

Разрыв между половым началом и родовой жизнью еще более очевиден, по мнению С. В. Троицкого, с позиций психологии. Высокая организация психической жизни человека придает половой любви индивидуальный характер, который делает объект любви единственным и незаменимым, «целью в самом себе». И деторождение здесь возможно лишь в том случае, когда нет внешних к этому препятствий. Вслед за Соловьевым Троицкий уверен, что идеальная любовь часто ведет к отрицанию родовой жизни, к монашеству, к самоубийству[41]. В философских идеях старого (Эпикура, Плутарха, Цицерона и др.) и нового времени «плотское соединение» часто несовместимо с идеальной любовью. Символическая «бесплодность» любви особенно ярко репрезентируется в художественной литературе.

[40] Там же. С. 59.

[41] *Троицкий С. В.* Христианская философия брака. Paris, 1933. С. 27.

Лишь в детских сказках мы можем встретить финальные строки о счастливом свадебном пиршестве, на котором автор «тоже был и мед-пиво пил». Драматургия, поэзия, проза выстроены на драме несчастной любви.

Некоторая эклектичность подходов в определении ценности брака обнаруживается у О. Вейнингера, для которого не подлежит сомнению то, что любовь в браке – это утопия и говорить о ее возможности, значит лицемерить. Объяснение этому он видит в том, что любовь эротическая и половая страсть – вещи взаимно друг друга исключающие: «Любовь и вожделение – это два состояния, до того различные, противоположные, друг друга исключающие, что человеку кажется невозможной мысль о телесном единении с любимым существом в те моменты, когда он проникнут чувством истинной любви»[42]. Чем эротичнее человек, тем меньше гнетет его сексуальность, и человек в лучшем случае лжет сам себе, ибо не осознает, когда говорит о любви к женщине, к которой питает страсть. Вейнингер убежден, что существует только платоническая любовь, а все остальные переживания, «что обозначают именем любовь, есть просто свинство». В этом смысле идеалом следует признать любовь к Беатриче, преклонение перед Мадонной, смерть Тристана и Изольды, а для «полового акта есть только вавилонская блудница».

В эмоционально пристрастных рассуждениях Вейнингера хорошо отражается невротическая брезгливость к половой определенности человека, накопленная в истории философских и теологических идей. В его рассуждениях о безнравственности и бесчеловечности полового акта просматривается перекличка с кантовским различением любви «человеческой» и полового желания, которое дискредитирует человечность.

Однако, по убеждению философа, женщина сама провоцирует эту бесчеловечность, так как выступает «глашатаем полового акта» и сама хочет, чтобы ею пользовались, употребляя как средство для этой цели. Именно мужчина способен поставить перед собой вопрос в том, как он должен относиться к женщине: исходя из нравственной идеи или исходя из *ее* желания. Далее, следуя обозначенной логике, мужчина «должен искать полового акта с ней, ибо она хочет полового акта, он должен бить ее, ибо она хочет быть битой, должен гипно-

[42] *Вейнингер О.* Пол и характер: Принципиальное исследование. М., 1909. С. 223.

тизировать ее, ибо она любит находиться под действием гипноза, он должен далее с изящной галантностью дать ей понять, как низко он ее ставит, ибо она любит только комплименты, ибо она не хочет, чтобы кто-нибудь уважал ее как таковую»[43].

Вейнингер различает смысл брака для женщины и для мужчины. Он убежден, что женщина в принципе не единобрачна: в ней нет нравственной идеи моногамии, а лишь утилитарный расчет. Следуя той классификации, которую использует философ для описания женского пола, если она *мать*, то ей годится любой, кто способен ее оплодотворить. Другой ей не нужен не потому, что она верна «этому», а потому, что «этот» уже реализовал ее потребность в ребенке. Если же она *проститутка*, то ей годится любой, который способен доставить ей наслаждение.

Мужчина, по мысли Вейнингера, обладая априори личностной самоценностью, основывает свой брак на иных мотивах. Ключевыми выступают идеи логического результата идеальной любви, исполнения *заветных* желаний и *исключительно мужская* идея верности (которая предполагает беспрерывность, умопостигаемое «я»). Более того, лишь мужчина, нарушая верность, способен *вечно* испытывать чувство вины, а женщина склонна рассматривать измену как некую интересную игру и лишь заботиться о безопасности и сохранении доброго имени. «Мотив верности заключенному договору – принадлежность одного только мужчины»[44]. Женщина «по скудости личности» не способна осмысленно заключать брачный договор, а следовательно, женская верность, если таковая есть, это результат женской покорности, покорности собаки, бегущей по пятам.

По мнению Вейнингера, именно мужчина создал моногамию, так как именно ему свойственны стремление и способность упорядочивать жизнь. Источником ее послужила идея мужской индивидуальности, которая, оставаясь неизменной во времени, требует (нуждается) в неизменяемой сущности. Моногамия соответствует этой цели, чем объясняется ее включение в таинства церкви. Лишь мужчина, считает Вейнингер, способен был создать институт брака как естественно закрепляющий моногамию: женщиной не создано ни одного правового института. В то же время он признает, что рядом с браком наличествует и его нарушение как свойственное всякому правотворческому институту.

---

[43] Там же. С. 327.

[44] Там же. С. 201.

По мнению С. В. Троицкого, многовековой спор между обозначенными учениями о цели брака должен был быть разрешен в пользу идеалистического понимания. Согласно этому, «главная цель брака находится в самих брачующихся, а не вне их, и состоит в достижении "плиромы", блаженной полноты бытия, тогда как рождение имеет в нем второстепенное и подчиненное значение»[45]. В то же время он признает, что в защиту реалистической теории говорит сама жизненная практика, в которой деторождение – лишь возможный результат физического соединения полов и которое необязательно обусловлено идеальным стремлением к достижению *полноты* друг в друге, но вполне может завершиться зачатием и рождением ребенка.

Таким образом, и идеалистическая и родовая теории о цели брака в философских учениях имели равновеликое и авторитетное развитие. Каждая из них своим авторитетом влияла на формирование общественных взглядов, морально-правовых норм, законодательных уложений, регулирующих не только сам институт брака и семьи, но и в целом отношения между полами. Каждая из них в той или иной степени отражает в себе влияние как антропологических построений святых отцов, так и прикладного правотворчества христианской церкви.

[45] *Троицкий С. В.* Христианская философия брака. С. 22.

ЗАКОН ИЛИ «СНИСХОЖДЕНИЕ»

Церковь не могла стереть любовь
с лица земли, тогда она попыталась,
по крайней мере, дезинфицировать
ее и с этой целью изобрела брак[46].

Ш. Бодлер

Брак и кухня: вы отлично знаете, что
эти вопросы занимают теократическую
и академическую антропологию
и по сей день[47].

М. Фуко

В сложившемся к настоящему времени традиционном понимании брак рассматривается как некоторые договорные отношения между мужчиной и женщиной, которые хотя и предполагают взаимное удовлетворение сексуальных потребностей, однако к ним не сводятся. Важно проследить, каким содержанием наполняется идея брака у христианских мыслителей в их толкованиях на Библию: следует ли считать его своего рода законом, согласно которому по изначальному творческому замыслу Бога должно было осуществляться «домостроительство» или же это вынужденная мера, *снисхождение*, печальное следствие грехопадения. Мы обнаруживаем, что понятие «брак» зачастую, особенно в ранних текстах, используется как метафора собственно половых отношений, а точнее, полового акта и репродуктивного поведения. Особенно отчетливо это видно из богословских и религиозно-философских дискуссий, где сталкиваются

[46] *Бодлер Ш.* Мое обнаженное сердце: Дневник Бодлера. М., 1907. С. 11.
[47] *Фуко М.* Ненормальные: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1974–1975 учебном году. СПб., 2004. С. 132.

несколько точек зрения на хронологию и условия возникновения брака именно в таком понимании.

Отмеченная дискуссионность обусловливает дуализм подходов в отношении к жизни пола и браку, который часто берет опору в текстуальной неопределенности отношения к браку (точнее, половому акту) в проповедях Христа. Среди осуждаемых грехов ничего не сказано о самом полосочетании, и это дает повод понимать в равной степени, что оно не есть «скверна», но и не есть добродетель. Логические построения в пользу той или иной позиции значительно зависели от личности, брачного статуса церковного мыслителя, а также тех идеологических задач, которые решались христианской церковью, в том числе и в симфонии с государством[48].

По мнению Б. Рассела[49], христианский брак лишь в какой-то мере оправдывался деторождением, но скорее он призван был исключить грех любодеяния и прелюбодеяния, что особенно отчетливо формулируется в Первом послании к Коринфянам Апостола Павла: «Но, *во избежание* блуда, каждый имей свою жену, и каждая имей своего мужа», «Не уклоняйтесь друг от друга, разве по согласию, на время, для упражнения в посте и молитве, а *потом* опять будьте вместе, чтобы не искушал вас сатана невоздержанием вашим», «Но если не *могут* воздержаться, пусть вступают в брак; ибо лучше вступить в брак, нежели разжигаться» (1 Кор. 7 : 2, 5, 9). Таким образом, легитимность сексуальности признается лишь в рамках брака. И в христианской этике нарабатываются дисциплинирующие сексуальное поведение человека каноны. Формируется понятие законного партнера, т. е. того, на брак с которым санкционирует церковь. Отныне супруг рассматривается как «привилегированный партнер в контексте института семьи и связи, которую он создает»[50].

---

[48] См., напр.: *Карсавин Л. П.* Св. отцы и учители Церкви (раскрытие Православия в их творениях). М., 1994; *Фаррара Ф. В.* Жизнь и труды святых Отцов и учителей церкви: В 2 т. 2001; *Сагарда Н. И.* Лекции по патрологии. М., 2004; *Керн Киприан*, архимандрит. Патрология. Киев, 2004; *Скурат К. Е.* 1) Святые отцы и церковные писатели доникейского периода (I–III вв.): Учеб. пособие по патрологии. М., 2005; 2) Золотой век святоотеческой письменности. М., 2005.

[49] *Рассел Б.* Брак и мораль. М., 2004.

[50] *Фуко М.* Использование удовольствий: История сексуальности. СПб., 2004. Т. 2. С. 38.

Святые отцы были строго логичны в своих взглядах на земное существование человека и на брак, который входит в содержание жизни человека, общества, цивилизации, истории. В их логических построениях доминирует утверждение в пользу того, что брака в известном нам виде до грехопадения не было. Согласно заданной логике, брак признается моральным, но по той же причине, по которой Моисей позже объяснил развод, – по немощи грешного тела, для которого брак есть *снисхождение*. Важно, чтобы совокупление «не совершалось с сознательно вызываемыми вожделениями, не усиливало их и не усиливалось ими», чтобы оно не было целью брачного самоуслаждения, а «лишь неизбежным средством в борьбе со страстью»[51]. Тертуллиан замечает, что человеку было бы намного лучше *и не жениться, и не разжигаться*. По мысли св. Иринея, брак позволителен как снисхождение к *немощи*, чтобы доведенный до отчаяния человек не *отвратился* от Бога. Св. Амвросий превозносит девственность, которой «даже львы удивляются». Бонавентура сожалеет, что продолжение рода невозможно без взаимного участия полов.

Бл. Иероним, анализируя VII главу Первого послания к Коринфянам, говорит, что если «не прикасаться к женщине – добро»; тогда, совершенно очевидно, что прикасаться к ней – зло, ибо противоположность добра не может быть ничем иным, как злом. Кроме того, супружество препятствует сосредоточенности на молитве. Для Иеронима завет «множитеся» приводится в исполнение лишь после грехопадения, которое соотносится у него с брачным «похотением», и «Ева в раю была девою». Само супружество сравнивается им со следованием за псом, которого тянет вернуться на свою «блевотину», и вымытой «свиньей», идущей валяться «в грязи»[52].

Идея супружества как *помехи* на пути служения Богу звучит и у Климента Александрийского, хотя он признает возможным как путь аскезы, так и обремененность семейной жизнью. И девство, и брак признаются им «богодарованными» средствами для приготовления христианина к святости жизни в любви и взаимном единении. Но в связи с тем, что семья затрудняет служение Богу, не позволяет

[51] *Лицев А.,* священник. Новозаветное учение о браке… С. 25.

[52] «Но с ними случается по верной пословице: пес возвращается на свою блевотину, и: вымытая свинья идет валяться в грязи» (2 Пет. 2 : 22).

в полной мере сосредоточиться только на самом себе (у К. Н. Леонтьева это – «загробный эгоизм») и требует усилий о спасении домочадцев, подвиг служения в этом случае затруднен. Вместе с тем для Климента Александрийского очевидно, что человек «приспособлен» для брака уже самой природой мужчины и женщины как половых существ. Путь брака не лишает возможности спасения, так как «благость» Бога достаточно всесильна, чтобы спасти всех и каждого. Клименту Александрийскому противостоит бл. Иероним, который возмущается тем, что если все спасутся всеобщим спасением, тогда между «девственницей» и жертвою «*libidinum publicorum*» нет никакой разницы.

По Григорию Нисскому, брак появляется только после изгнания Адама и его жены из Эдемского сада. Он обращает внимание на то, что именно после изгнания впервые появляется имя Ева: «И нарек Адам имя жене своей: Ева (Жизнь), ибо она стала матерью всех живущих» (Быт. 3 : 20). Уточним, однако, что текстуально Ева получает имя до того, как «выслал его [Адама] Господь Бог из сада Едемского» (Быт. 3 : 23). И хронологически все же именно в раю обозначилась иерархическая привязанность жены к мужу («к мужу твоему влечение твое, и он будет господствовать над тобою») и известный нам способ рождения людей со всеми тяготами беременности и родов («умножу скорбь твою в беременности твоей; в болезни будешь рождать детей») (Быт. 3 : 16). Собственно супружеские отношения Адама и Евы описываются действительно после изгнания: «Адам познал Еву, жену свою; и она зачала…» (Быт. 4 : 1).

Для Иоанна Дамаскина слова «И благословил их Бог и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю…» (Быт. 1 : 28) не расшифровываются как предписание плодиться известным нам способом через полосочетание. Для него они означают, что у Бога были и другие способы размножения, если бы люди «сохранили заповедь до конца неповрежденною»[53]. То есть первоначально в раю не было ни брака, ни известного нам способа размножения; человек приобретает «этот текучий способ размножения», сообразный его греху[54].

Иначе рассуждает Августин, признавая, что брак существовал уже в раю с установленным способом размножения через соединение

[53] *Св. Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. М., 2000. С. 261.

[54] *Св. Григорий Нисский*. Творения иже во святых отца нашего Григория, епископа Нисского // Творения Святых Отцов. 1861–1871. М., 1861. С. 149.

полов. Невозможность обойти сказанное в Библии «Плодитесь и размножайтесь» вынуждает писателя признать, что исполнить этот наказ можно лишь «путем соития мужчины и женщины, в чем нельзя не увидеть признак мертвых тел». Однако до грехопадения соединение происходило по воле и без «страстного волнения». Здесь мы находим идею, что в *бессмертных* телах (до преступления) мог быть и другой способ, «заключавшийся в рождении детей от одного действия благочестивой любви, не связанной с тлетворной похотью»[55].

На наш взгляд, Августин противоречит сам себе, так как в его же рассуждениях звучит мысль, что, соблюди человек заповедь, он не умирал бы, а значит, не нуждался бы в *преемниках*; но именно после грехопадения человек «уподобился скотам, так что сыны века сего уже рождаются и рождают». По мысли Августина, после грехопадения дух потерял власть над телом, и человек вынужден отныне стыдиться непокорности своего тела. Для Августина очевидно, что человек «создан был сначала один, а уж после него была сотворена жена», и по своему полу женщина подчинена полу мужскому[56]. Смысл и назначение женщины определяются «чадородной» миссией, и Августин не видит, «для какой другой помощи сотворена жена», если устранить причину деторождения. Иерархия же полов определена не из неравенства по природе, так как «природа ее (женщины) по разуму и пониманию равна его (мужчины) природе», а согласно порядку прихода в мир.

В такой позиции вновь просматривается противоречие: с одной стороны, «пред Богом имеет великую и великой чести достойную заслугу верное и благочестивое девство», воздержание от брака (amplexu), с другой – «слабость того и другого пола, склонная к постыдному падению, поддерживается *честным* браком». Августин признает в браке ценность деторождения, умножающего «число святых», но дискредитирует чувственное наслаждение, присутствующее в момент зачатия. В браке становится простительным «зло невоздержности».

Августин как юрист формулирует требования к законному христианскому браку, для него формула «доброго» брака включает

[55] *Августин бл.* О книге Бытия // *Августин бл.* Творения: В 2 т. СПб.; Киев, 1998. Т. 2. С. 382.

[56] Там же. С. 374.

в себя «веру, поколение и таинство». Согласно его логике, «вера» удерживает от внебрачного «соития с иною или с иным». В «поколении» сосредоточена репродуктивная задача брака, согласно которой дети «с любовью зачинались, благодушно кормились и религиозно воспитывались». «Таинство» обеспечивает нравственный закон моногамии и нерасторжимости. Как видим, в брачном правиле Августина сформулирована практически юридическая норма брака, следованием которой «или украшается естественная плодовитость, или сдерживается невоздержная порочность».

Вслед за этим Августин обосновывает, что смысл брака именно в рождении детей, а там, где их нет, нет и брака[57]. Однако он считает, что появление женщины и брака можно рассматривать как «предуготованный» акт творчества Бога, причем не как следствие грехопадения, а как логическая необходимость, обусловленная повелением «плодитесь и размножайтесь». Вместе с тем он не отказывается и от идеи, которая занимала доминирующее место в большинстве христианских учений, что половые отношения суть свидетельства греховной природы человека, которые лишь законный брак и только через репродукцию может оправдать. Только в этом случае брак становится «путем святости для масс»[58].

Развитие этих идей получает свое продолжение в схоластическом западном богословии, которое, признавая наличие иных целей брака (дружбу, взаимную помощь, избавление от страстности), наиболее существенной считает именно рождение потомства. Идеи Августина о жене как помощнице в рождении детей повторяет, например, Фома Аквинский. Авторитет корифеев богословия был настолько велик, что учение о деторождении как ключевой цели брака отражено в официальных канонических сборниках Римской церкви. В дальнейшем католические богословы развивают идеи о подчинении всех иных целей брака главной цели деторождения.

Представитель православного богословия Иоанн Златоуст развивает идеалистическую теорию цели брака. Он различал два вида

[57] У бл. Августина мы находим рассуждения о «духовном браке», который предполагает воздержание от половой жизни, но не от супружеской любви («Чем более подавляется первая, тем более усиливается вторая»). Августин противоречит той части своих суждений, в которых единственною целью брака видит деторождение.

[58] *Лицев А.,* священник. Новозаветное учение о браке… С. 24.

брака – как любовное переживание и как физическое соединение полов. В первом случае брак словно замещается понятием любви, которая ведет к андрогинной целостности, где «любящий и любимый составляют не двух разделенных, а одного какого-то человека»[59]. Именно эта точка зрения была включена в официальные канонические сборники Восточной церкви. Другая ипостась брака как синоним собственно сексуальных отношений рассматривается им сквозь план грехопадения. По мысли Иоанна Златоуста: «Будучи сотворен, Адам пребывал в раю, и там не было речи о браке. Он нуждался в помощнике, и он был ему дан. Но тогда даже и не было нужды в браке… Желание полового общения, зачатие, муки чадородия и любая форма тления были чужды их душам»[60]. Отсюда делается логический вывод, что слова: «…прилепится к жене своей; и будут одна плоть» (Быт. 2 : 24) применительно к человеку до грехопадения для нас не могут быть раскрыты, так как неизвестно, к какой форме союза это вело. Этот вывод Иоанн Златоуст усиливает тезисом, что хотя и муж и жена обладали отдельными телами со своими психофизическими особенностями, но они были свободны от желаний плоти и не *тревожились* страстями.

В славянской Кормчей брак определяется как соединение двух лиц в одной плоти, в одном существе[61]. Многочисленные письменные памятники Православной церкви рассматривают брак как всестороннее и полное единение супругов без упоминания о деторождении. У униатских богословов можно найти учения о второстепенности детородной функции брака и первостепенности нравственных задач. Крайнее усиление этих взглядов отражено в богословских идеях, что индивидуальный характер половой любви именно в существе своем несовместим с размножением.

О супружестве как «законе», предписанном Богом еще в раю, пишет, опираясь на (Быт. 2 : 23), Игнатий Брянчанинов. Для него очевидно, что «образец бесстрастного способа размножения» являет собой взятие жены от мужа во время странного сна, без переживания

---

[59] *Св. Иоанн Златоуст.* О единомыслии и любви // *Св. Иоанн Златоуст.* Собр. поучений: В 2 кн. Сергиев Посад, 1993. Кн. 1. С. 430.

[60] *Св. Иоанн Златоуст.* Творения: В 7 т. М., 1845–1848. Т. 4. С. 152.

[61] Кормчая (Номоканон) / Отпечатана с подлинника Патриарха Иосифа. СПб., 1997.

особых «порочных» ощущений: Адам находится в особом «безвольном» состоянии, «наведенном» на него Богом, которое следует понимать как переживание наслаждения не «плотского, скотоподобного», а святого, духовного. Здесь безвольность состояния служит свидетельством святости, духовности, которых лишен *страстный* способ размножения (полосочетание).

С. Н. Булгаков в предписании плодиться видит указание на задачу супружества, на ее внутреннюю норму, на основе которой «строится вся полнозвучная гамма человеческих отношений в семье»[62]. Для него соединение полов, зачатие и рождение есть норма пола уже по изначальному замыслу Бога, и Адам и Ева вмещают в себя одновременно ипостаси жениха и невесты, мужа и жены, родителей своих будущих детей. Всякому живому существу присуще свойство автотелии, способность защищать свое существование посредством питания и размножения, способность «быть новым устойчивым бытием»[63]. В этом усматривается особая целесообразность «плана» Бога.

По мысли В. В. Зеньковского, христианство незаслуженно обвиняют в «обмерщвлении» брака, в противопоставлении ему идей монашества, девственности. Для него очевидно, что «гнушение» полом и браком есть осуждаемый христианской церковью грех, так как именно для брака дан пол, благоговейная его тайна. Именно в браке дается «особая благодать», возможность высшего «цветения и выражения» жизни пола. Через идею моногамии христианского брака должны были одухотвориться и гуманизироваться взаимоотношения между мужчиной и женщиной, на особую высоту подняться принцип девственности. Монашество же следует рассматривать не как противопоставление, а как сознательный уход от этой жизни, смысл которого не борьба с полом, а борьба «с началом греха в мире». Путь в монашестве и путь в христианском браке заключается «в подвиге распятия своей плоти не из презрения к плоти (это грех и ересь), а ради торжества духовного начала в человеке над плотью»[64]. У Зеньковского обнаруживается все та же амбивалентность: брак не грешен, но над плотью следует все же «восторжествовать».

---

[62] *Булгаков С. Н.* Пол в человеке // *Булгаков С. Н.* Труды по социологии и теологии: В 2 т. СПб., 1997. Т. 2. С. 181.

[63] *Зеньковский В. В*. Основы христианской философии. М., 1997. С. 250.

[64] *Зеньковский В. В.* На пороге зрелости. СПб., 1991. С. 26.

И в современном курсе лекций по догматическому богословию для Духовной семинарии брак, которому «подвластен» современный человек, объясняется опять же свершившимся грехопадением, которое сделало состояние «падшего» человека совершенно «печальным», а силу его осуждения «безмерно великой». С этого момента «страстное рождение от семени по образу животных стало неотъемлемой частью той биологической, скотоподобной жизни, на которую осужден человек <…> вместе с зачатием, соединенным с чувственным удовольствием, передавался и грех произволения, и немощь естества»[65]. Рождение становится каналом, который подключает человека с самого начала его бытия к «потоку греховной жизни». А половой акт и зачатие выступают проекцией первородного греха.

Отныне жизнь человека начинается «неправедным» удовольствием зачатия, а заканчивается «заслуженной» смертью. Данный человеку брак в лучшем случае осмысливается деторождением, позволяет сохранить способность к биологическому выживанию и получать утешение в потомстве. Тексты библейских обетований о Спасителе, который разорвет *порочный круг греховной жизни,* включают в себя идею именно *многочисленных потомств.*

С нашей точки зрения, в продолжающих существовать суждениях обнаруживается противоречивость: Спаситель придет посредством круга многочисленных зачатий и рождений, однако именно с Его приходом все зачатия и рождения теряют смысл. Возникают предпосылки для эсхатологических настроений, согласно которым смерть, бывшая до сих пор концом человеческой жизни и задававшая своеобразную *обреченность* пола, становится ее началом. Появляется возможность жить в этом мире с радостным ожиданием «последнего часа» и с надеждой в сердце покинуть его. В этом случае земная жизнь получает задачу «не исчерпать, не истощить, но лишь подготовить судьбы человеческие к условиям какого-то нового существования»[66]. В связи с этим меняется вся идея брака и семьи, так как отныне земная жизнь человека может и должна быть подчинена не целям рода, а служению Богу и Церкви.

---

[65] *Алипий (Кастальский-Бороздин*), архимандрит, *Исайя (Белов*), архимандрит. Догматическое богословие: Курс лекций. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2000. С. 247.

[66] Сущность брака. С. 36.

Таким образом, можно говорить о том, что расцвет христианской мысли сопровождался ясно выраженной двойственностью в отношении к браку и жизни пола, что нашло свое отражение в учении и практике христианской церкви. Обнаруживается, что половой акт и опосредованно репродуктивное поведение были своеобразным фокусом контроля как для нравственно-этических построений христианских мыслителей, так и для церковного правотворчества. Доминирующие идеи основывались на понимании брака как вынужденной меры, своего рода снисхождения, обусловленных трагедией грехопадения человека.

ОТ ВЕТХОЗАВЕТНОГО БРАКА К НОВОЗАВЕТНОМУ

> Это есть таинство о семени и крови; связь кровно-семенного родства, –
> а не положения социального[67].
>
> *В. В. Розанов*

> Идеал христианина есть любовь к Богу и ближнему, есть отречение от себя для служения Богу; плотская же любовь, брак, есть служение себе и потому есть, во всяком случае, препятствие служению Богу и людям. А потому с христианской точки зрения – падение, грех[68].
>
> *Л. Н. Толстой*

Все библейское повествование разворачивает перед нами динамичную историю браков и рождений. Мы обнаруживаем, что судьбы библейских людей подчинены идее рода, и Ветхий Завет дает богатейший иллюстративный материал, позволяющий это увидеть. Круг брачно-семейных и межполовых отношений ветхозаветных времен очерчивается линиями родовой целесообразности, собственно супружества и детско-родительской иерархии. Причем две последние подчиненно включены в первую и ею детерминированы. Здесь ключевыми вопросами выступают тема бесплодия и напряженной молитвы о потомстве (молятся о сыне); тема послушания отцу, мужу,

---

[67] *Розанов В. В.* Два ряда выводов // *Розанов В. В.* В мире неясного и нерешенного. М., 1995. С. 285.

[68] *Толстой Л. Н.* Послесловие к «Крейцеровой сонате». С. 206.

патриарху; тема конкуренции (права первородства) между братьями, которая зачастую провоцируется родителями. Тексты Ветхого Завета дают отчетливое представление об укладе родовой жизни первых людей, традициях и законах, нормирующих жизнь пола и взаимное положение мужчин и женщин, подчиненность их жизни надеждам на многочисленное потомство.

Для иудея семья – это микрокосм, где в миниатюре отражается состояние общества. Требования закона предписывали супружество, а деторождение как основную задачу супружества. Брак для библейского человека был нормой, и в Библии мы находим единственный образ одинокого персонажа (пророк Иеремия), которому было слово Бога: «…не бери себе жены, и пусть не будет у тебя ни сыновей, ни дочерей на месте сем» (Иер. 16 : 2). Глубокая тоска от одиночества отражена в молитве Иеремия: «Не сидел я в собрании смеющихся, и не веселился: под тяготеющею на мне рукою Твоею я сидел одиноко…» (Иер. 15 : 17).

Продолжение рода было самой очевидной и необходимой целью ветхозаветного брака. Рождение сына означало для первых патриархов воплощение обетования Бога, данного Аврааму. Именно послушание Авраама, его вера в Бога давали ему надежду на обильное потомство и жизнь вечную через потомство. Ветхозаветный брак не ограничивается моногамией, здесь и полигамный брак, и конкубинат, и практика «левирата», и даже кровнородственные союзы.

В Ветхом Завете каждому вменялось в нравственный долг производить детей. Сама психология брачных отношений была настолько иной, что мы с трудом можем соотнести с привычными взглядами библейские сюжеты об Аврааме, Сарре и Агари[69], об Иакове, Рахили и служанках, родивших Иакову шесть сыновей, прежде чем Рахиль родила Иосифа[70], и др.

---

[69] «Но Сара, жена Аврамова, не рождала ему. У ней была служанка Египтянка, именем Агарь. И сказала Сара Авраму: вот, Господь заключил чрево мое, чтобы мне не рождать; войди же к служанке моей: может быть, я буду иметь детей от нее. Аврам послушался слов Сары. И взяла Сара, жена Аврамова, служанку свою, Египтянку Агарь, по истечении десяти лет пребывания Аврамова в земле Ханаанской, и дала ее Авраму, мужу своему, в жену. Он вошел к Агари, и она зачала» (Быт. 16 : 1–4).

[70] «И увидела Рахиль, что она не рождает детей Иакову. <…> Она сказала: вот служанка моя Валла; войди к ней; пусть она родит на колени мои,

Ветхозаветный брак был и полигамен, и моногамен. Чем большим богатством владел и политическим влиянием был наделен иудей, тем большее число наложниц он мог себе позволить. Правда, отец невесты мог ограничить особым контрактом число жен будущего зятя. В ранних традициях практиковался экзогамный брак между иноземными мужчинами и женщинами, но постепенно вводится запрет, особенно для женщин, выходить замуж за мужчин из другого рода, так как это вело к потере родового имущества.

Иоанн Дамаскин, описывая родословие Иисуса, указывает на традиции левирата, по которым если муж умирал бездетным, то брат должен был жениться на жене умершего, чтобы продолжить родословие умершего: «Если братья живут вместе и один из них умрет, не имея у себя сына, то жена умершего не должна выходить на сторону за человека чужого, но деверь ее должен войти к ней и взять ее себе в жену, и жить с нею…» (Втор. 25 : 5–10). При описании родословия Иосифа и Марии дважды возникает такая ситуация: в первый раз Мелхий из рода Нафана женится после смерти Матфана из рода Соломона на его жене, и от этого брака рождается Илия. Второй раз, когда Илия умирает бездетным, на его жене женится его брат по матери

чтобы и я имела детей от нее. И дала она Валлу, служанку свою, в жену ему; и вошел к ней Иаков. Валла [служанка Рахилина] зачала и родила Иакову сына. И сказала Рахиль: судил мне Бог, и услышал голос мой, и дал мне сына. Посему нарекла ему имя: Дан. И еще зачала и родила Валла, служанка Рахилина, другого сына Иакову. <…> И сказала Рахиль: борьбою сильною боролась я с сестрою моею и превозмогла. И нарекла ему имя: Неффалим. Лия увидела, что перестала рождать, и взяла служанку свою Зелфу, и дала ее Иакову в жену, [и он вошел к ней]. И Зелфа, служанка Лиина, [зачала и] родила Иакову сына. И сказала Лия: прибавилось. И нарекла ему имя: Гад. И [еще зачала] Зелфа, служанка Лии, [и] родила другого сына Иакову. Иаков пришел с поля вечером, и Лия вышла ему навстречу и сказала: войди ко мне [сегодня], ибо я купила тебя за мандрагоры сына моего. И лег он с нею в ту ночь. И услышал Бог Лию, и она зачала и родила Иакову пятого сына. <…> И еще зачала Лия и родила Иакову шестого сына. И сказала Лия: Бог дал мне прекрасный дар; теперь будет жить у меня муж мой, ибо я родила ему шесть сынов. И нарекла ему имя: Завулон. Потом родила дочь и нарекла ей имя: Дина. И вспомнил Бог о Рахили, и услышал ее Бог, и отверз утробу ее. Она зачала и родила [Иакову] сына, и сказала [Рахиль]: снял Бог позор мой. И нарекла ему имя: Иосиф, сказав: Господь даст мне и другого сына» (Быт. 30 : 1, 3–12, 16–17, 19–24).

Иаков. От этого брака рождается Исида, который по закону считается потомством умершего Илии, а значит, принадлежит к роду Нафана.

Таким образом, указывается на родословие по мужской линии, и именно поэтому и Матфей и Лука не акцентируют внимания на происхождении Марии, но тщательно прописывают происхождение Иосифа, который не нарушает закона эндогамии и обручается с Марией, принадлежащей к роду Нафана, как и Иосиф. Это важно было для того времени, так как существовал еще один закон, который накладывал ограничение на брак, а именно дочери Салпаадовы «могут быть женами тех, кто понравится глазам их, только должны быть женами в племени колена отца своего…» (Числ. 36 : 6, 7), чтобы каждый из сыновей был привязан к «уделу» своего отца. Как видно из главы 36 Книги Чисел, этот закон вводится, чтобы противостоять традиции ухода дочерей из племени отца в племя своего мужа вместе с наследной долей. Для этого дочерей Салпаадовых обязывают выходить замуж за сыновей дядей своих, тем самым обеспечивая сохранность родового удела. В таком случае меняется и порядок наследования, так как у сына есть возможность наследовать удел отца, жена же, вступая в брак в своем племени, перестает быть наследницей, но приумножает имущество мужа.

Выбор жены касался не только жениха, но был важным делом всей его семьи. Мужчинам также предписывалось выбирать жен в своем племени, и часто это могла быть сестра по линии отца или племянница. Наглядным примером служит женитьба братьев Аврама и Нахора (сыновья Фарры): женой Аврама становится его сестра по отцу Сара, а женой Нахора – дочь его брата Арана Милка[71]. В более поздние времена снимается запрет на экзогамию (Исх. 34 : 15–16; 2 Цар. 3 : 3; 3 Цар. 11 : 1–2; Руфь. 1 : 4; Неем. 10 : 30; 13 : 23–28), и традиция расширяет список родственников и свояков, подлежащих исключению из брачного поля[72]. В дальнейшем каноническое церковное

[71] «Аврам и Нахор взяли себе жен; имя жены Аврамовой: Сара; имя жены Нахоровой: Милка, дочь Арана, отца Милки и отца Иски» (Быт. 11 : 29).

«Авраам сказал: я подумал, что нет на месте сем страха Божия, и убьют меня за жену мою; да она и подлинно сестра мне: она дочь отца моего, только не дочь матери моей; и сделалась моею женою…» (Быт. 20 : 11–12).

[72] «Проклят, кто ляжет с женою отца своего, ибо он открыл край одежды отца своего! <…> Проклят, кто ляжет с сестрою своею, с дочерью отца

право устанавливает степени родства, которые могут служить препятствием к браку.

В Новом Завете учреждение левирата теряет силу, так как воскресение и бессмертие через потомство отрицается, а следом отрицается и материалистическое понимание брака, но подчеркивается его идеальная сущность как вечного союза между двумя личностями, «который не может быть расторгнут ради "продолжения рода" (оправдание конкубината) или защиты родовых интересов (оправдание левирата)»[73].

Законодательная практика Ветхого Завета упоминает только об одном письменном документе, имеющем юридическую силу, когда речь идет о разводном письме, которое вручалось неугодной жене: «Если кто возьмет жену и сделается ее мужем, и она не найдет благоволения в глазах его, потому что он находит в ней что-нибудь противное, и напишет ей разводное письмо, и даст ей в руки, и отпустит ее из дома своего…» (Втор. 24 : 1). В христианском браке предпринимаются попытки уравнять права мужчин и женщин на развод и четко определить список поводов к разводу.

Сексуальная жизнь ветхозаветного человека, воспроизводимая в соответствии с требованиями природы и закона, сакрализуется как путь слияния с космосом. В этом смысле особое символическое значение приобретает обряд обрезания, который должен совершаться над иудеем в восьмой день жизни. Розанов пишет об этом как об особой пульсирующей точке, в которой берется кровь для написания непостижимого договора с Богом. Следовательно, всякий раз еврей в мыслях о Боге, в определении своего к Нему отношения не мог не вспомнить об обрезании. А когда в этой точке зарождалась пульсация жизни, он тоже не мог не вспомнить о Боге.

Для ветхозаветных мужчин и женщин здоровая сексуальная активность – это благо, которое связывается с первой заповедью Божьей плодиться и размножаться (Быт. 1 : 28). В языке Ветхого Завета сексуальная жизнь связана с идеей влюбленной пары. В Библии мы находим множество сюжетов, которые дают нам представление,

---

своего, или дочерью матери своей! <…> Проклят, кто ляжет с тещею своею! <…> [Проклят, кто ляжет с сестрою жены своей!]» (Втор. 27 : 20, 22, 23).

[73] *Мейендорф Иоанн,* протоиерей. Брак в православии. Клин, 2004. С. 9–11.

насколько значимы для ветхозаветного человека ценности брака и продолжения рода: это истории Авраама и Сарры, Иакова и Рахили[74], Сихема и Дины[75], Давида и Вирсавии[76], Иуды и Фамари[77], Ровоама и Маахи[78], жены Потифара и Иосифа[79]. Следует, однако, оговориться, что сценарии отношений этих пар у современного человека скорее вызовут недоумение, нежели восхищение.

Сама по себе сексуальность иудея лишена комплексов, но контролируется интересами семьи и рода. Большинство ограничений так или иначе регулируют выбор партнера, отношение к женщине или предписываются именно женщине. Например, замужняя женщина считается посвященной, пожертвованной своему мужу, поэтому измена жены рассматривается как посягательство на священное.

Мужчина только тогда считался «прелюбодеем», когда он вступал в связь именно с замужней женщиной, так как этим он нарушил право собственности другого мужчины. Это хорошо иллюстрируют два сюжета с Аврамом и Сарой (Быт. 12, Быт. 20). Аврам приходит в Египет, где, опасаясь, что, увидев у него красивую жену Сару, его убьют, просит ее объявить себя его сестрой «дабы мне хорошо было ради тебя, и дабы жива была душа моя чрез тебя» (Быт. 12 : 11–13).

Красота Сары покорила одного из фараонов, и он берет ее в дом, за что Бог «поразил тяжкими ударами фараона и дом его» (Быт. 12 : 17). Кодексы древнего общества обычно предавали проклятию женщину за любую внебрачную связь, но мужчина признавался виновным лишь в случае «нарушения прав собственности», т. е. за связь с чьей-то женой. И фараон не только напуган он, и возмущен обманом, так как невольно совершил грех: «…что ты это сделал со мною? для чего не сказал мне, что она жена твоя?» (Быт. 12 : 18). Фараон возвращает Сару и откупается значительным богатством: «И Авраму хорошо было ради нее; и был у него мелкий и крупный скот и ослы, и рабы и рабыни, и лошаки и верблюды» (Быт. 12 : 16).

[74] Быт. 29.
[75] Быт. 34.
[76] 2 Цар. 11.
[77] Быт. 38.
[78] 2 Пар. 11.
[79] Быт. 39.

Современный читатель может увидеть в Аврааме малодушного мужчину, который не только готов жертвовать репутацией жены ради своей безопасности, но еще и воспользоваться ситуацией для умножения своих богатств. Неудивительно, что в некоторых комментариях мы встречаем попытки пересказа сюжета со смещением акцента ответственности на женщину. Например, у А. П. Лопухина читаем следующее: «Так, зная безграничный произвол и деспотичный характер царей ее – фараонов, он (Аврам) *согласился* (курсив мой. – *Н.О.*) с Сарой, чтобы она выдавала себя только за сестру его, так как иначе в случае, если она понравится фараону, египтяне убьют ее мужа»[80]. Аналогичный сюжет мы находим и в истории супружеской четы Исаака и Ревекки (Быт. 26 : 6–11).

Табуируются, как уже отмечалось выше, сексуальные отношения с женщиной во время менструации, так как кровь и ее потеря стоят в одной связке с тайной смерти. Женщина, теряющая кровь в родах, также становится «причастной мистическому пространству между жизнью и смертью»[81].

В сексуальные практики ветхозаветного человека широко входил обычай проституции, по поводу которого мы встречаем в Библии как осуждение этих практик[82], так и широкое их хождение. Различались проститутки «зонах», служившие удовлетворению сексуальной потребности мужчин, и блудницы «кедеша», которые были жрицами при храмах. В то же время закон строго запрещает священнику жениться на блуднице, а дочь священника, ставшая блудницей, подлежит сожжению[83]. Священник не мог взять в жены и женщину, бывшую прежде замужем (вдову или разведенную), а также из другого племени.

---

[80] *Лопухин А. П.* Библейская истории Ветхого Завета. Монреаль, 1986. С. 38 (репринтное воспроизведение изд. 1887 г.).

[81] *Шураки А.* Повседневная жизнь людей Библии. М., 2004. С. 120.

[82] «Не должно быть блудницы из дочерей Израилевых и не должно быть блудника из сынов Израилевых. Не вноси платы блудницы и цены пса в дом Господа Бога твоего ни по какому обету, ибо то и другое есть мерзость пред Господом Богом твоим» (Втор. 23 : 17–18); «И остатки блудников, которые остались во дни отца его Асы, он истребил с земли» (3 Цар. 22 : 46).

[83] «Они не должны брать за себя блудницу и опороченную, не должны брать и жену, отверженную мужем своим, ибо они святы Богу своему. <…> Если дочь священника осквернит себя блудодеянием, то она обесчестит отца своего; огнем должно сжечь ее» (Лев. 21 : 7, 9).

Пророки и еврейские законодатели строго осуждают гомосексуальные практики и скотоложество, которые имели широкое распространение среди кочевников. Причем запрет в равной мере относился и к мужчинам и к женщинам[84]. Наказание предусматривало смерть и человека и животного.

Закон был особенно непримирим ко всему, что касалось жизни людей: действовал принцип: «…а если будет вред, то отдай душу за душу, глаз за глаз, зуб за зуб, руку за руку, ногу за ногу…» (Исх. 21 : 23–24). Наказание предусматривало выплату компенсации за ущерб, что особенно широко практиковалось в случае убийства раба или женщины: «Когда дерутся люди, и ударят беременную женщину, и она выкинет, но не будет другого вреда, то взять с виновного пеню, какую наложит на него муж той женщины, и он должен заплатить оную при посредниках…» (Исх. 21 : 22). Совмещение физического наказания с компенсацией не допускалось, поэтому в повседневной практике компенсация имела преимущества для потерпевших и их родственников.

В еврейском обществе существовало рабство, однако на отношение к рабам влияли в значительной степени теологические установки. Библейский закон защищал рабов от произвола и жестокости хозяина и предписывал помнить, что Бог, «Который создал меня во чреве, создал и его (раба. – *Н. О.*) и равно образовал нас в утробе» (Иов 31 : 15). Отношение к женщине рабыне было особенным, и, став наложницей своего господина, она уже не могла быть продана[85].

[84] «Не ложись с мужчиною, как с женщиной: это мерзость. И ни с каким скотом не ложись, чтоб излить [семя] и оскверниться от него; и женщина не должна становиться пред скотом для совокупления с ним: это гнусно» (Лев. 18 : 22–23).

[85] В законе отражены традиции уважительного отношения даже к горю рабыни, предписывающие выделение времени на траур и на адаптацию к новому дому и быту: «Когда выйдешь на войну против врагов твоих, и Господь Бог твой предаст их в руки твои, и возьмешь их в плен, и увидишь между пленными женщину, красивую видом, и полюбишь ее, и захочешь взять ее себе в жену, то приведи ее в дом свой, и пусть она острижет голову свою и обрежет ногти свои, и снимет с себя пленническую одежду свою, и живет в доме твоем, и оплакивает отца своего и матерь свою в продолжение месяца; и после того ты можешь войти к ней и сделаться ее мужем, и она будет твоею женою; если же она после не понравится тебе, то отпусти ее,

Женщина иудея, наделенная статусом жены, уже не могла быть обращена в рабство и навсегда оставалась свободной женщиной.

Таким образом, Агарь, став наложницей Аврама, приобретает все привилегии статуса его жены. Именно поэтому мы в некоторых комментариях встречаем подчеркнутое указание на то, что, зачав от Аврама, Агарь начинает презирать Сару. Напомним, что Аврам и Сара – первая супружеская пара в библейском повествовании, которая столкнулась с драматизмом бесплодия. Авраму в ответ на вопрошание к Богу дается обетование, что потомство будет и род продолжится. Однако, живя в чужой земле и укрепляясь в надежде на обетование, Аврам подвергается «испытанию твердости перед Богом», которое проявляется в «долговременном замедлении уповаемого». Согласно тексту Библии, возраст патриарха и его жены клонится к старости, и история, не стыдясь, указывает на это, говоря, что «обыкновенное у женщин у Сарры прекратилось»[86]. Как видим из библейского повествования, порядок *нарушается* уже знакомым нам образом: Сарра *в нетерпении* предлагает мужу свою служанку[87] (ср. Ева предложила Адаму запретный плод), а Авраам, по знакомому нам молчаливому согласию, «вкушает» его[88].

В комментариях на этот сюжет мы можем услышать упрек в молчаливом недоверии Авраама к многократно повторенному обетованию Бога о многочисленном потомстве. В дальнейшем оно привело,

---

куда она захочет, но не продавай ее за серебро и не обращай ее в рабство, потому что ты смирил ее» (Втор. 21 : 10–14).

[86] «Авраам же и Сарра были стары и в летах преклонных, и обыкновенное у женщин у Сарры прекратилось» (Быт. 18 : 11).

[87] «И взяла Сара, жена Аврамова, служанку свою, Египтянку Агарь, по истечении десяти лет пребывания Аврамова в земле Ханаанской, и дала ее Авраму, мужу своему, в жену» (Быт. 16 : 3).

[88] В примечаниях к «Иудейским древностям» Иосифа Флавия указывается на некоторые подробности отношений Агари и Сарры. Во-первых, уточняется, что по происхождению Агарь была дочерью фараона, который подарил ее Сарре в Египте. В доме Сарры Агарь не была рабой и перед сожительством с Авраамом получила свободу, тем самым приобрела право на статус жены (а не наложницы). Во-вторых, указывается, что Измаил был плодом второго зачатия после возвращения из побега. Первый плод погиб во время преждевременных родов, вызванных побоями Сарры (*Иосиф Флавий*. Иудейские древности: В 2 т. Минск, 1994. Т. 1. С. 316).

как пишут комментаторы, к тому, что мирная жизнь нарушилась ревностью и противоборством двух женщин, которое затем продолжилось в истории в виде вражды между арабскими народами и Израилем. В молчании мужчины Авраама все те же мотивы «смертоносного» ухода от ответственности, вслед за чем наступает хаос[89].

С приходом христианства возникает парадигма новозаветного брака. Учения о нем и до сегодняшнего дня сталкиваются с непростыми задачами. Представляется важным проследить, как трансляция взглядов на брак и безбрачие играла и играет свою роль в формировании идеологий, норм права, традиций взаимоотношений между полами. Существует по крайней мере три особенности, которые обусловливают сложность такого исследования.

Во-первых, при обсуждении идеи христианского брака мы неизбежно выходим на вопрос половых отношений, иначе, к полосочетанию. Часто само понимание брака буквально сводится к разъяснению половой этики. В стремлении к внутренней гармонии личной жизни человеку важно объединить «все разнообразие мыслей, чувств, желаний, вообще всех душевных состояний, вызываемых вопросом о браке»[90]. Обосновано это тем, что в интимной стороне христианского брака переплетаются и «сталкиваются» в полном противоречии духовные и телесные интенции личности.

Во-вторых, возникают два подхода, которые определяют процесс дальнейшего дискурса. Сам дуализм подходов в отношении к полосочетанию проявляется как специфика в разработке идеи христианского брака. Причем двойственность обнаружена уже в ранних богословских текстах. Согласно первому подходу, половые отношения в браке признаются «богоустановленным» планом в творении человека. Мужчина и женщина на него благословлены первой заповедью «плодитесь и размножайтесь». Второй подход основывается на том, что хотя брак и является «установлением» Бога, но, совершив грех, прародители нарушили брак своей личной греховностью, т. е. осквернили его. Причем если основным средоточием разночтений выступает именно жизнь пола в браке, то логика подсказывает, что «скверна» проявляется именно в половом акте. Первородный грех

[89] *Крабб Л., Хадсон Д., Эндрюс Э.* Молчание Адама. СПб., 2001. С. 110.
[90] Сущность брака. С. 92.

переопределил дальнейшую судьбу брака по принципу «законы святы, а исполнители их лихие супостаты»[91].

В-третьих, существует двойственность богословско-экзегетических точек зрения на брак, которая делит их на идейно-догматические и практически-канонические. Первые задают идеал «богосовершенства» и богочеловечества, который возможен и в условиях истинно-христианского супружества. Согласно идеалу слова «плоть едина» означают некую объединенную устремленность супругов к Богу, которые сливаются в один телесно-душевный организм моногамно и нерасторжимо. Здесь как будто бы и «закон не лежит», так как праведность не нуждается в законообложении. Вторые выстраиваются на констатации того, что способных вместить идеал христианского брака единицы, в силу свойственного человеку «жестокосердия» и «поврежденной природы». В этом случае недосягаемый идеал следует приблизить к действительности, снизить уровень требований до *немощности* людей. Тогда через правотворчество реализуется идея некой «временной уступки злу и жестокосердию человеческому, в действительности – для вечной и полной победы добра над злом»[92].

Добавим к этому и радикальный вопрос о том, является ли брак таинством. А далее: кто совершает это таинство – священник или сами брачующиеся? где *совершительный* момент таинства? какое значение имеет внешняя сторона заключения брака? что же является целью брака? и т. д.

Мы находим различные понимания целей брака и его сущности как в религиозно-философской, так и в богословской мысли. Фундаментальное значение для развития антропологии христианского брака имела идея, что в его основе должна лежать «благая весть» о воскрешении, принесенная Христом. С этого момента каждый христианин избавляется от иллюзорного представления о выживании через потомство: уходит на периферию родовая цель брака (идея Спасения *освободила* от репродуктивно-родовой обязанности), а следовательно, идти в царство Бога можно как в браке, так и в безбрачии. Более того, заявленные как высший духовный подвиг аскетизм,

---

[91] *Лицев А,* священник. Новозаветное учение о браке… С. 2.

[92] *Муретов М. Д.* Христианский брак и Церковь: Речь на акте Императорской Духовной Академии 1-го октября 1916 года. Сергиев Посад, 1916. С. 8.

воздержание, девство культивируют антибрачные настроения. И если в Ветхом Завете мужчине и женщине вменяется в нравственный и физический долг «плодитесь и размножайтесь», то в Новом Завете «всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем» (Мф. 5 : 28). Отныне путь в Град Бога лежит не через дисциплину доверия к Его обетованиям о многочисленных потомствах, согласно которым патриархам следовало обеспечить замкнутый круг бесконечных деторождений и разделения первородных прав в надежде, что когда-нибудь круг будет разорван. С приходом Иисуса путь деторождений маркируется как порочный, так как человек, курсируя по нему, был обречен постоянно *падать* в свое тело.

Семья предстает как средоточие эгоистических ограничений вокруг «мое», «мои». Следовательно, не может вместить идеал всеобщего родства в духе слов Спасителя: «кто будет исполнять волю Божию, тот Мне брат, и сестра, и матерь» (Мк. 3 : 35). Отныне «кровность» (кровное семейное родство), возведенная до этого в основной принцип жизни, может рассматриваться как препятствие к духовному развитию человека. Более того, в религиозных текстах мы можем найти утверждения, что только у людей, не связанных семейными узами, может формироваться способность к возвышенному чувству любви как источнику добра. Здесь возникает ситуация, когда, с одной стороны, для христианского развития человека семья не является необходимым условием, с другой – если из семьи убрать христианство, то она превращается «в сожительство самца, самки и их детенышей»[93].

Опорой для построения нравственного императива половой жизни человека начинают служить наставления апостола Павла: «А о чем вы писали ко мне, то хорошо человеку не касаться женщины», «Безбрачным же и вдовам говорю: хорошо им оставаться, как я», «Относительно девства я не имею повеления Господня, а даю совет, как получивший от Господа милость быть Ему верным. По настоящей нужде за лучшее признаю, что хорошо человеку оставаться так», «Посему выдающий замуж свою девицу поступает хорошо; а не выдающий поступает лучше» (1 Кор. 7 : 1, 8, 25, 26, 38).

И в словах апостола Павла об идее новозаветного брака даже не упоминается о деторождении как сущности брака. Нет в его

[93] Сущность брака. С. 97.

наставлениях о браке и слов о любви, которая может рассматриваться как основа союза мужчины и женщины. По мнению Б. Рассела, в новозаветном учении о браке этика отношений между полами строится с учетом греха любодеяния, который, когда мир придет к своему концу, будет определять возможность спасения[94]. («Я вам сказываю, братия: время уже коротко, так что имеющие жен должны быть, как не имеющие». 1 Кор. 7 : 29). Таким образом, вводятся элементы аскетизма и в само супружество. Блаженнее тот, кто «будучи властен в своей воле, решился в сердце своем соблюдать свою деву» (1 Кор. 7 : 37). Феодорит, епископ Кирский, приводит пример «дивного пастыря» Лаодикии Пелагия, который «подъял иго брака, но в первый же день на брачном ложе убедил невесту – супружескому сообщению предпочесть чистоту и братскую любовь считать выше супружеской связи, и таким образом совершил подвиг целомудрия»[95].

Для Григория Нисского девственная жизнь на фоне брачной, окруженной множеством суетных «развлечений» (1 Кор. 7 : 32–35), представляет собой «некую дверь и вход к более святому роду жизни, потому что вступившим в жизнь брачную неудобно с душевным спокойствием посвящать себя жизни божественной»[96]. Для святого отца понятие девства синонимическое понятию «нерастленность», т. е. для него тленность, смертность природы человека сфокусированы в половом акте, через него воспроизводятся, через него падают в точку минимума пола. Девство, не участвуя в полосочетании, не участвует и в репродукции, воспроизведении смертных человеческих тел, а следовательно, умножает «нерастленность», которая проявляется в «нетленном Отце» и «нетленном Святом Духе».

В образ новой мужественности встраивается норма воздержания, отказа от сексуальности. Иначе говоря, власть над собой, воля над страстью означают способ быть мужчиной по отношению к самому себе. Фуко называет такой контроль собственной власти для достижения добродетели воздержанности – «этической мужественностью». Женщине воздержанность вменяется обязательной в связи с ее

[94] *Рассел Б.* Брак и мораль. С. 63.

[95] *Феодорит*, еп. Кирский. Церковная история. М., 1993. С. 149.

[96] *Св. Григорий Нисский*. Творения иже во святых отца нашего Григория, епископа Нисского. С. 284.

зависимым статусом и детородной функциональностью, но для достижения вмененной добродетели необходимо установить отношение превосходства с самой собой, т. е. стать мужественной. Мужчина должен обладать способностью к воздержанности априори по природе своей мужественности[97]. По этому условию в глазах христианской церкви мужчина даже более ответствен за исполнение супружеской верности, ибо не может быть извинен слабостью.

Христианская этика формирует систему более жесткого нормирования не только жизни пола вообще, но именно мужского, обращая большинство канонов и правил к мужчинам. Примечателен «Совет имеющему внебрачное сожитие», который дает Феофан Затворник: «Грубость некую надо возыметь и к себе и к той <…> и неумолимое оттолкнутие. Без этого толку не будет. Сейчас вспомнил, что тут, в обители, был некто из дворян <…> борьба у него была с блудной страстию. Он держал под подушкой плеть <…> и как плоть начинала свои тревоги, он дул себя без жалости плетью <…> и усмирил плоть. Попробуйте»[98].

Подобное наставление читаем и у Игнатия Брянчанинова: «…боримый блудной страстью к какому-либо лицу должен всячески удаляться собеседования с ним и сопребывания, прикосновения даже к одежде его и обоняния его»[99].

Грех прелюбодеяния возможен не только в осквернении тела, но и через порочные помыслы души и движения сердца. Для святого Макария тело, совокупляясь с другим телом, уже заражается нечистотой, а душа растлевается через скверные помыслы. Мы видим выведение в поле прелюбодейного греха не только не сохранивших супружеской верности или потерявших девственную чистоту до брака, но и всякое плотское совокупление. И «хвалятся власти блудных мытарств, что они одни более всех прочих мытарств наполняют огненное родство в аду»[100], так как мало таких, которые способны умертвить плотские похоти.

---

[97] *Фуко М.* Использование удовольствий. С. 131.

[98] *Затворник Феофан*, святитель. Спасение в семейной жизни. М., 1995. С. 15.

[99] *Брянчанинов Игн.,* святитель. Слово о человеке // Собр. соч.: В 3 т. М., 2001. С. 180.

[100] Там же. С. 164.

Ветхозаветный брак легко расторгался и имел широкий список поводов к разводу. Новозаветный брак прекращается только виной прелюбодеяния, и развод (вне зависимости от причины) обрекает на вину любодеяния и мужчину и жену, «отпуская» которую, он провоцирует на осуждаемый церковью повторный брак, т. е. на прелюбодеяние. Кроме того, женитьба на разведенной женщине также означает грех прелюбодеяния, ибо, «кто разводится с женою своею, кроме вины любодеяния, тот подает ей повод прелюбодействовать; и кто женится на разведенной, тот прелюбодействует» (Мф. 5 : 32). Таким образом, брачный рынок для христианского брака ограничивается девственными партнерами, не имевшими ранее обручения или супружества.

Христианская этика осуждает не только все внебрачные связи, но и повторные браки. Более того, всякая половая связь достойна сожаления, которое в словах апостола Павла: «…если и женишься, не согрешишь; и если девица выйдет замуж, не согрешит. Но таковые будут иметь скорби по плоти; а мне вас жаль» (1 Кор. 7 : 28). Об этих «скорбях» пишет Григорий Нисский, когда себя (брачного) причисляет к зрителям «чужих совершенств» и горестно сокрушается: «Какое было бы блаженство, если бы случилось не так, и мы не опоздали узнать сие благо!»[101].

В период раннего христианства идеи безбрачия имели значительное влияние и способствовали появлению традиции монашеского уединения как признака особой святости, благодаря которой «всякий, кто оставит домы, или братьев, или сестер, или отца, или мать, или жену, или детей, или земли, ради имени Моего, получит во сто крат и наследует жизнь вечную» (Мф. 19 : 29).

Монашеское движение получает особенно широкое развитие с начала IV в. Казалось бы, мир воцерковлялся, становился христианским, но именно из этой воцерковленной империи начинается массовое «бегство». Говоря словами Г. Флоровского, в христианском мире монашество зарождается как «противомир», как иной способ решения социального вопроса. У монашествующих иное жительство – отказ от всех социальных связей, от семьи, рода, отечества и полная «бездомность».

В то же время монашество воплощается в «иной» социальный институт, где общежитие («киновия») строится на принципах братства,

[101] *Св. Григорий Нисский.* О девстве // Творения Святых Отцов. 1861–1871. М., 1861. С. 293.

соборности. В монашестве христианская церковь выступает в ее «социальном инобытии» как «новое жительство», которое «не от мира сего». И христианский мир поляризуется в «антиномичном напряжении между Империей и Пустыней»[102].

Г. Флоровский отмечал, что для христианского самонаблюдения через монашеский опыт характерна склонность к психологическому пессимизму. В силу этого греховная природа человека понималась как доминирующая в нем, душа человеческая виделась «удобопроходимой» для греха. И лишь молитвенный подвиг мог очистить от греховной скверны. Смещение акцента в сторону очистительной молитвы дискредитировало силу благодати «крещального» возрождения.

Идеи монашества нашли свое преломление в истории христианского правотворчества, когда пострижение в монастырь наряду с прелюбодеянием служило легальным поводом для получения развода. Парадоксальным становилось то, что брак, признаваемый как одно из таинств церкви, а следовательно, наделенный особым сакральным смыслом, разрушался во имя Бога. Широкая практика насильного пострига как способ развода и избавления от нежеланной жены лишь в более поздние времена ограничивается в церковных уложениях. Идеи отказа от родовых связей, их второстепенности провоцирует в повседневной практике[103] грубость и жестокость в отношениях между полами и в семье.

В то же время параллельно с идеями аскетизма и безбрачия развиваются идеи спасения в семейной жизни как более возможные для слабой человеческой природы. Для христианина «брачная жизнь не затворяет двери в Царство Небесное, может не мешать и в духе совершенствоваться»[104]. Развитие этих идей идет по двум направлениям. Одно исходит из того, что брак есть выражение «предельной радости, предельной полноты», «Царство Божие уже пришло там, где двое – уже не двое, а одно…»[105]. Брак и безбрачие рассматриваются как два

[102] *Флоровский Г.*, протоиерей. Восточные Отцы V–VIII веков. Paris, 1990. С. 141.

[103] «И враги человеку – домашние его. Кто любит отца или мать более, нежели Меня, не достоин Меня; и кто любит сына или дочь более, нежели Меня, недостоин Меня…» (Мф. 10 : 36–37).

[104] *Затворник Феофан*, святитель. Спасение в семейной жизни. С. 8.

[105] *Антоний Сурожский*, митрополит. Таинство любви: Беседа о христианском браке. СПб., 1994. С. 9.

равнозначительных выбора, каждый из которых творится в Боге и ведет в Царство Небесное. На пути служения Богу девство и брак как выбор признаются одинаково свободными. И в той же равноправности одинаково несвободными, так как оба сценария выбираются в силу непреодолимых внутренних потребностей и предполагают высокую меру ответственности за свой выбор. Здесь, пожалуй, больше несвободы можно обнаружить в супружестве, ибо ответственность усиливается заботой о духовности всех домочадцев.

Другое направление задает идея преимущества безбрачия перед браком, а брак есть лишь форма «дозволительная», дабы избегать «похотения». В этом случае брак приобретает окраску нравственного компромисса между чистым девственным служением Богу и путем, загрязненным «любодеянием». И если В. В. Розанов видел в акте физического соединения полов предельную «трансцендентность» религиозного содержания, то радикально иная позиция призывала супругов стыдиться этого акта как «унижения собственной духовной личности». Исходя из внутреннего существа человека, в половом акте этот стыд-протест лишь на краткий миг подавляется, ввергая личность вслед за этим в конфликт разобщения духа и тела. Либо супружеское соединение есть грех, и тогда следует признать, что этот грех узаконен и спровоцирован Самим Богом, и Сам Бог мыслится «законоположником» греха. Либо мы должны признать, что брачное ложе не может быть греховным ни в какой своей части.

Каковы психологические, исторические, религиозные основы этой «гадливости» по отношению к половому акту, на которые опирались «бракоборы» во всю историю христианства? Можем ли мы сегодня развернуть современного человека к тому, что покоилось в Ветхом Завете? Возможно ли разгладить многовековую «складку истории», в которой монахи свободно и вдохновенно творили в области, которую они принципиально, ex officio, должны были в себе отрицать и которая была для них сумрачной сферой искуса и борения?

Следует сказать, что наряду с доминирующей идеей моногамного христианского брака имели хождение так называемые ложные учения о браке, как опирающиеся на тексты Библии, так и явно противоречащие им. Представители одного из них превозносили безусловную, неограниченную свободу (пантагамию[106]) в брачных отношениях

[106] *Громан С.* Всебрачие будущего (Пантагамия). Предсказание. СПб., 1908.

как для мужчин, так и для женщин. В идее нравственной пантагамии предсказывается тип супружества будущего, основанный на свободном нравственном выборе и нравственной ответственности обоих партнеров. Считается, что идеи пантагамии проповедовали еще в ранние века христианства некоторые гностики (Симон волхв, николаиты, василидиане, карпократиане). В новейшее время этих взглядов придерживались североамериканские сектанты, которые, опираясь на книгу Деяний св. апостолов[107], называли себя «библейскими коммунистами». К ним относили и нигилистов и тех, кто проповедовал взгляды практического эвдемонизма, что особенно отражено в литературе начала XX в.

Другое направление «ложного» учения о браке заключалось в отрицании именно моногамной формы брака. Активными религиозными проповедниками полигамии как средства, способствующего устранению «ненормальности» реальной жизни, были мормоны.

Третье учение о существе христианского брака признает моногамию, но призывает либерализовать отношение к разводу как средству, необходимому для оздоровления фактического положения дел в институте брака и семьи.

К «ложным» относят и идеи полного отрицания брака, дискредитации именно его физической стороны. Например, Шопенгауэр, рассматривая жизнь как цепь страданий, в которой небытие лучше бытия, выводит, что брак, посредством которого воспроизводится обреченный на страдания человек, бессмыслен. С религиозно-нравственных позиций брак мог отрицаться как нечто недостойное истинного христианина. Некоторые гностики (энкратиты, маркиониты и др.) настаивали на строгом безбрачии, утверждая, что брак есть дело сатаны, который через «брачное рождение детей раздробляет и расслаивает между многими частицу Божества духа», заключенную в темнице тела, и препятствует возвращению ее в духовный мир[108].

Попытки противостоять «ложным» учениям о браке находим в богословских работах XIX–начала XX в. Общая тональность их задается стремлением актуализировать ценности брака и семьи.

[107] «У множества же уверовавших было одно сердце и одна душа; и никто ничего из имения своего не называл своим, но все у них было общее» (Деян. 4 : 32).

[108] *Струженцов М.* Православно-христианское учение о браке… С. 4.

Назначение христианской религии в них усматривается в том, чтобы «обнять, возвысить и освятить все стороны человеческой жизни», в том числе и семейную, идеал которой должен соответствовать «существу принесенного ею в мир благовестия»[109].

Опорой для сторонников позитивного принятия брака стал принцип неизменности и постоянства «физических мировых законов», заложенных Богом в мироустройство, среди которых завет «множиться» и «прилепляться» в «плоть едину» остается основным и в Новом Завете. Идея нравственного совершенства в Боге задается и в Ветхом (Лев. 19 : 2) и в Новом Завете (Мф. 5 : 48), но нравственный идеал рассматривается вне соотнесения с браком или девством. Однако новозаветное учение, признавая физическую сторону в человеке, не дает ей и выразительной положительной оценки. Скорее обнаруживается доказательная база для положения, что вступающий в брак только «не согрешит», так как удержится от блуда с помощью брака. Из брака никуда не деваются «хотения плоти», «хотения мужа» (Ин. 1 : 13). И «хорошо человеку не касаться женщины» (1 Кор. 7 : 1). Защитники этой позиции считают, что даже спасение через чадородие жены возможно лишь тогда, когда она будет пребывать в святости и целомудрии. Не само чадородие спасает, не в нем смысл, а святость и целомудрие позволяют чадородию *оправдать* брак, который для женщины сопряжен со страданиями.

Согласно католическому катехизису (КК), «брачный союз, посредством которого мужчина и женщина устанавливают между собой общность всей жизни, по самой природе своей направлен к благу супругов и к порождению и воспитанию потомства; [этот союз, если он заключается] между крещеными, был возведен Господом Христом в достоинство таинства»[110]. Мужчина и женщина устанавливают «общность» супружеской жизни и любви. Целью этой общности становится благо супругов, а также рождение и воспитание детей. Брачный союз возводится в «достоинство» таинства при условии, что он *заключается* и к тому же между крещеными партнерами.

Несмотря на многочисленные трансформации форм брака, он, по заключению КК, не выступает чисто человеческим (социальным) институтом. Ключевое свойство брака – то, что он «вписан в саму

[109] Там же. С. 2.

[110] Катехизис католической Церкви. М., 1996. С. 383.

природу мужчины и женщины»: в этом смысле природа их «предуготовлена» Самим Богом для брака. Брачная любовь понимается как способ реализовать фундаментальное (врожденное) призвание человека к любви, подобной любви Бога. Смысл ее заключается в том, чтобы «плодоносить и воплощаться в общем деле сохранения творения»[111].

Согласно этой задаче, женщина олицетворяет собой образ помощи Бога. Именно по этой причине следует оставить отца и мать и «прилепиться» к жене, как «прилепиться» к Богу. Моменты, когда супружество искажается различного рода конфликтами, следует понимать как следствия греха. Первородный грех, в котором впервые происходит разрыв с Богом, проецируется в первую очередь на «первозданную общность мужчины и женщины». Преступив запретительный завет Бога, они утратили безусловную способность к гармонии своего союза. Грехом в «равновеликую» привлекательность обоих вводятся отношения «господства и вожделения», божественное призвание к размножению и владычеству отягощается муками деторождения и тяготами выживания.

И все же Бог не оставляет супругов без Своей помощи, в которой брак осуществляет функции «педагогии». В браке должны преодолеваться замыкание на самом себе, эгоизм, стремление к личным удовольствиям.

КК различает ветхозаветную и новозаветную «педагогии», утверждая, однако, что принципы единства (моногамии) и неразрывности (запрет на развод) брака закладываются еще в Ветхом Завете. К этому призывают примеры исключительной и верной любви Бога и Израиля (Ис. 54 : 62; Иер. 2 : 3, 31; Иез. 16 : 23; Ос. 1 : 3), готовя сознание христианина к глубокому пониманию единичности и неразрывности супружества. Книги Руфи и Товита также свидетельствуют о высоком смысле брака и супружеской верности. *Следы* этих идей проявляются в попытках защитить женщину от произвола мужа (Мф. 19 : 8; Втор. 24 : 1). Символическое выражение силы человеческой любви дается и в Песни Песней (Песн. 8 : 6–7).

Новый Завет присутствием Иисуса на брачном пире в Кане Галилейской (Ин. 2 : 1–11) подтверждает, что «отныне брак будет действенным знамением присутствия Христа»[112]. Своим приходом Иисус

[111] Там же. С. 384.
[112] Там же. С. 386.

как бы дает силу и благодать, которые необходимы, чтобы *осилить* бескомпромиссную неразрывность брачных уз (Мф. 19 : 10). Только отказываясь от самих себя, принимая свой крест, как это сделал Христос (Мк. 8 : 34), супруги смогут понять первозданный смысл брака (Мф. 19 : 11) и жить в нем с помощью Христа. Заветы повиновения (Еф. 5 : 22–24), любви (Еф. 5 : 25–28) и верности (Еф. 5 : 31–32) подчеркивают, что вся христианская жизнь должна носить отпечаток супружества подобного любви Христа и Церкви.

Брачный институт и супружеская любовь признаются Католической церковью как предназначенные для рождения и воспитания потомства. Предназначение это задается тем, что Бог, сотворив «вначале мужчину и женщину» (Мф. 19 : 4), благословляет их на «плодитесь и размножайтесь» (Быт. 1 : 28). Причем этим благословением Бог наделяет человека способностью участвовать «в Своем деле творения». Примечательно, что детородная задача супружества перечисляется в ряду иных его функций. Плодородие супружеской любви должно и может исполняться в плодах «нравственной, духовной и сверхъестественной жизни». Исходя из этого, физиологически бесплодный брак не теряет своего таинства и оправдан.

Согласно КК, и таинство брака, и девство ради служения Богу есть две реальности, которые происходят от Самого Бога и которые Он наполняет глубинным смыслом и благодатью (Мф. 19 : 3–12). Девство ради Царства Небесного, с одной стороны, напоминает, что в реальности преходящего мира человеку скорее по силам брак (Мк. 12 : 25; 1 Кор. 7 : 31): это путь мирского человека. С другой стороны, осиливший девство получает «могучий знак преимущества связи с Христом в пламенном ожидании Его возвращения».

Литургика католического брака отличается от традиций, принятых в Восточной церкви, по двум основным характеристикам. Во-первых, католический брак заключается во время святой мессы через таинство покаяния и евхаристии. Во-вторых, согласно латинской традиции, сами супруги как «служители благодати Христовой взаимно преподают друг другу таинство брака, выражая перед Церковью свое согласие»[113]. Согласно КК, именно взаимное выражения согласия есть тот необходимый элемент, который является собственно *совершительным* моментом брака. Слова «Я беру тебя в мужья. Я беру тебя

[113] Там же. С. 389.

в жены» означают те конкретные человеческие действия, которые обеспечивают связь супругов в «плоть единую» (Быт. 2 : 4; Мк. 10 : 8; Еф. 5 : 31). Заменить это соглашение не может никакая человеческая власть. В то же время, согласно традиции, присутствие служителя Церкви, на наш взгляд, олицетворяет элемент внешней по отношению к брачующимся власти. Хотя он и маркируется как «ассистирующий», однако считается необходимым для придания браку статуса «церковной реальности». В традициях Восточной церкви священники не только выступают свидетелями согласия супругов, но и подтверждают действительность таинства своим благословением.

Требование церковной формы заключения брака, принятое на Тридентском соборе, объясняется КК следующими причинами: во-первых, таинство брака есть акт литургический, следовательно, и совершаться оно должно во время публичной литургии в церкви; во-вторых, брак вводит в церковную организацию, которая определяет права и обязанности супругов по отношению друг к другу и к детям; в-третьих, брак означает образ жизни в церкви, следовательно, необходима уверенность в его совершении, которая может быть обеспечена публичностью и свидетельством; в-четвертых, публичность и свидетельство охраняют и однажды произнесенное «да», выступая своеобразным гарантом верности супружеству.

Сами «супружеские узы» возникают, согласно КК, в момент, когда двое «взаимно отдают себя друг другу и принимают друг друга». Установленные Богом, они с этого момента становятся «необратимой реальностью». Супружеская любовь в христианском браке означает сплав, в котором участвуют все элементы личностей супругов и который предполагает нерасторжимость и верность на основе христианских ценностей. Верность супругов друг другу олицетворяет верность любви Бога, она свидетельствует, что Бог любит людей окончательной и необратимой любовью.

Католическая церковь считает недопустимым развод, однако признает, что все же существуют ситуации, когда совместное проживание супругов невозможно. В этих случаях допускается физическое «разлучение» и «прекращение» их совместного проживания. Причем статус мужа и жены за ними сохраняется, что лишает их права на повторный брак. Существующая сегодня практика гражданского развода и повторных гражданских браков приравнивается Католической церковью к греху прелюбодеяния (Мк. 10 : 11–12), за который виновные хотя и не отделяются от церкви, однако не допускаются к причастию.

ПОХВАЛА ПРАВЕДНОМУ АВРААМУ

Ужели мы нужны Тебе рабами,
Всегда покорными велениям Твоим[114]?

Л. Бито

Авраам, собиравшийся принести
в жертву своего единственного сына
Исаака, нарушил бы всяческие человеческие законы, и его поступок не был бы оправдан[115]…

Б. В. Марков

По нашему убеждению, говоря об антропологии пола и брака в христианской традиции, уместно проанализировать влияние христианских идей на эволюцию репродуктивного поведения человека, наиболее значимый компонент которого – собственно детско-родительские отношения. Христианство стремится наполнить новым содержанием не только отношения между полами через идеи христианского брака. Новое наполнение должно обнаруживаться и в отношениях между родителями и детьми, которые поддерживаются символической любовью Отца-Бога и Сына-Христа. Согласно христианской антропологии, именно через эту любовь человек, наделенный двойственной природой сотворенного существа (тварностью и богоподобием), сможет приблизиться к главной цели жизни – «к благобытию в единстве с Богом»[116], в единстве с источником этого

[114] *Бито Л.* Авраам и Исаак. Повесть библейских времен. М., 1998. С. 66.

[115] *Марков Б. В.* Храм и рынок. Человек в пространстве культуры. СПб., 1999. С. 158.

[116] *Филарет*, митрополит Минский и Слуцкий. Православное учение о человеке // Православное учение о человеке: Избранные статьи. М.; Клин, 2004. С. 10.

бытия. И в ранних христианских текстах, и в современных мы обнаруживаем именно эту «семейную» аналогию, проявленную через мужскую связку.

В современной православной христианской этике признается, что Ветхому Завету чуждо само понятие отцовства в метафизическом и в нравственном отношениях. Морально ответственной личности XXI в., которая действует согласно объективным этическим интуициям, ветхозаветные отцы семейств являют собой пример равнодушия к своим детям, граничащего с жестокостью.

В Ветхом Завете моральный императив детско-родительских отношений сводится к проблеме послушания патриарху и целям рода. Нравственный же закон Евангелия в существе своем обозначается как «закон свободы и сыновнего отношения к Небесному Отцу», в противовес закону «детоводительства и рабства»[117]. Евангельский образ отца очень емкий и имеет явственное антропологическое звучание. В нем мы находим не только связь с сыном через дарование ему жизни, но наделение сына духовными свойствами самостоятельной личности. Сходство сына с отцом должно быть подобно человеческому сходству с Богом, которое состоит в «личностном характере его бытия»[118]. Согласно заданной логике, личность любящего отца должна раскрываться в педагогике Нового Завета через установление нового типа сыновних отношений на принципах ответственности и свободы.

Однако заявленный Евангелием новый идеал отцовско-сыновних отношений затмевается образами ветхозаветного отцовства, которое мифологизировалось и идеализировалось как религиозной, так и философской мыслью в контексте идеала догмата веры. Правотворчество христианской церкви сохраняет в себе заметные следы ветхозаветной патриархальности, проявленные в виде доминирования права мужа и отца. Опору для построения идеалов детско-родительских отношений церковные писатели и идеологи берут в библейских текстах, где мы можем скорее обнаружить примеры неограниченной власти патриарха[119] над детьми, нежели примеры отцовства жертвенного

[117] *Свешников Вл.,* протоиерей. Очерки христианской этики: Учеб. пособие. М., 2001. С. 247.

[118] *Сапронов П. А.* Реальность человека в богословии и философии. СПб., 2004. С. 29.

[119] Заметная жесткость, порой граничащая с жестокостью, ветхозаветных патриархов исторически обнаруживается у многих дохристианских

и самоотверженного, идеалы которого так значимы для современного человека.

По нашему мнению, на протяжении всей истории христианской культуры устойчиво поддерживалась идеализация некоторых маскулинных ценностей, связанных с понятием «отеческая власть». Эмансипация от отца расценивалась как отпадение от рода и влекла за собой суровые наказания. Во-первых, символическое перераспределение права первородства и изгнание, подобное тому, которое отразилось в судьбе Каина и его потомков. Во-вторых, символическое проклятие всей ветви непокорного сына в образе Хама. Идеи безусловного подчинения власти отца, а в его лице и власти родителей, а также подчинения личных интересов интересам семьи и рода, играли культурно-дисциплинирующую и социально-организующую роль. Однако доведенные до абсолютизации они могли провоцировать равнодушие к личности ребенка и неоправданную жестокость в отношениях с ним[120]. Привлеченные для анализа ветхозаветные сюжеты отражают доминирующие традиции в детско-родительских отношениях того времени, их подчиненность идее родовой целесообразности.

Особое значение имеет тема первородства, вокруг которого разыгрываются семейные драмы. Борьба за право первородства и главенства

народов, например в обычаях Римской империи, где понятие «отец» (pater), как и слово «мать» (mater), изначально описывало главу, т. е. человека, имеющего власть. И эта «отеческая власть» (*patria potestas*) даже распространялась на решение вопросов о жизни и смерти. Известно, что в римской *familia* (семье) новый член дома должен был быть сначала формально принят «отцом семейства». Если положенного перед ним новорожденного он брал на руки, то это означало, что младенец получал имя и место в семье. Если же нет, то ребенка «выставляли» за пределы дома, где его могли подобрать или он мог погибнуть. См.: *Гис Ф., Гис Дж.* Брак и семья в средние века. М., 2002. С. 28.

[120] Об эволюции детства и родительства имеется ряд отдельных исследований; см., напр.: *Спенсер Г.* Целомудрие, брак и родительство: (Этика половых отношений). М., 1900; *Зидер Р.* Социальная история семьи в Западной и Центральной Европе (конец XVIII–XX вв.). М., 1997; *Арьес Ф.* Ребенок и семейная жизнь при Старом порядке. Екатеринбург, 1999; *Кон И. С.* Ребенок и общество. М., 2003; *Мид М.* Культура и мир детства: Избр. произв. М., 1988; *Garbarino James*. Children and Families in the Social Environment. New York, 1992; *Hunt D.* Parents and Children in History. New York, 1970.

признается неизбежным атрибутом жизни: необходимо заслужить это право, в том числе и завоевывая силой, демонстрируя лучшие родовые качества. В Библии мы не находим вообще примеров нежных братско-сестринских отношений. У всех детей выстраиваются свои специфические отношения с родителями в зависимости от надежд, которые возлагает патриарх на потомка, и отношения ревностной соревновательности между собой. Дети могут объединяться ситуативно (сыновья Ноя на ковчеге[121], дочери Лота в ситуации кровосмесительного брака с отцом[122]) для достижения актуальных задач рода, но каждый из них стремится отделиться и стать родоначальником.

Уже в первом семействе, организованном на основе союза Адама и Евы[123], очерчивается круг репродуктивных задач и педагогических стратегий. Потребности рода требовали усиленного труда, так как после грехопадения люди лишились возможности пользоваться дарами райского сада, а тела их стали нуждаться в одежде и жилище. Наказывая Своих согрешивших, Бог не оставляет их без утешения и дает им обетование о «семени жены»[124], которое не только будет «поражать в голову» змея, но и восстановит возможность достигать «блаженства» и жизни вечной. Однако впереди много колен человеческого рода, прежде чем исполнится обетование о пришествии Спасителя.

Таким образом, репродуктивная задача очерчена кругом непрерывных рождений, самые ценные из которых – рождения сыновей. Их родословие тщательно записывается, на них возлагаются родовые надежды, они участвуют в наследовании родового имущества. Ценность дочери означивается опосредованно через брачно-репродуктивные сценарии. Так, мы узнаем о дочерях Лота, о Ревекке, о Марии и других

[121] «И вошел Ной и сыновья его, и жена его, и жены сынов его с ним в ковчег от вод потопа» (Быт. 7 : 7).

[122] «И сказала старшая младшей: отец наш стар, и нет человека на земле, который вошел бы к нам по обычаю всей земли; итак напоим отца нашего вином, и переспим с ним, и восставим от отца нашего племя. И напоили отца своего вином в ту ночь <…> И сделались обе дочери Лотовы беременными от отца своего…» (Быт. 19 : 31–33, 36).

[123] «Адам познал Еву, жену свою» (Быт. 4 : 1).

[124] «…и вражду положу между тобою и между женою, и между семенем твоим и между семенем ее; оно будет поражать тебя в голову, а ты будешь жалить его в пяту» (Быт. 3 : 15).

женских персонажах. В них опознаем «идеалы» дочернего послушания и смиренной подчиненности репродуктивной задаче женской судьбы.

Ева, пережившая при рождении первого сына неизвестные ей состояния беременности и родов, испытывает одновременно радость и надежду на исполнение Божьего обетования, что отражается в данном первенцу имени Каин: «приобрела я человека от Господа». Но скоро она понимает, что в Каине «явилось для нее лишь начало новых, неизвестных еще ей страданий и горя», и в имени следующего сына Авеля (призрак, пар) отражается эта призрачность надежд[125].

Сыновья первой четы Каин и Авель дают пример первого разделения труда: согласно особенностям своей личности, Каин становится земледельцем, а Авель – скотоводом. Разделение труда усиливает соперничество братьев за право первородства, которое достигает своего страшного апогея в момент, когда Бог принимает дары Авеля и отвергает жертвоприношение Каина[126]. Педагогическая цель требует, чтобы дары соединялись с «внутренней жертвой» и добродетельной жизнью. Текстуально мы не находим описаний в поведении Каина того, что позже в Новом Завете маркируется понятием «злых дел»[127] на фоне «праведных дел» Авеля. Ревностная борьба за любовь патриарха привела к тому, что Каин уничтожает соперника, который мог отнять у него право первородства и возможность продолжить род от своего имени.

Имея в виду описываемое «благонравие» Авеля, можно предположить, что угроза потери этих прав (Каин мог обладать ими по порядку рождения) исходила не от брата, а от отца: он мог своей властью произвести перераспределение прав наследования[128]. У Каина было

---

[125] *Лопухин А. П.* Библейская история Ветхого Завета. С. 13.

[126] «Спустя несколько времени, Каин принес от плодов земли дар Господу, и Авель также принес от первородных стада своего и от тука их. И призрел Господь на Авеля и на дар его, а на Каина и на дар его не призрел. Каин сильно огорчился, и поникло лице его» (Быт. 4:3–5).

[127] «…не так, как Каин, который был от лукавого и убил брата своего. А за что убил его? За то, что дела его были злы, а дела брата его праведны» (1 Ин. 3 : 12).

[128] Следует оговориться, что текст Библии не дает прямых указаний на то, что право первородства было закреплено изначально за Каином. Не указывается в родословии патриарха и возраст, в котором у него родился Каин:

два способа избежать этого: заручиться любовью отца и уничтожить соперника.

Примечательно, что только в одном месте мы обнаруживаем реакцию родителей Каина и Авеля на драматизм их отношений и разыгравшуюся между ними трагедию. Причем Адам остается в привычном нам «молчании», в то время как жена его говорила: «Бог положил мне другое семя, вместо Авеля, которого убил Каин» (Быт. 4 : 25). В этом сюжете мужчина еще не опознается как отец, и его фигура замещена полностью фигурой Бога-Отца. В то же время происходит символический переход к тому, что отныне маркируется как patria potestas (отеческая власть).

Характерная особенность ветхозаветного законодательства – отсутствие границ между религией, моралью и законом, что придавало праву сакральный характер. Идея «все от Бога» была главенствующей, и главная кара определялась Всевышним; по воле Его «если кто будет делать все эти мерзости, то души делающих это истреблены будут из народа своего» (Лев. 18 : 29). Символично и то наказание, которое также выносится Каину не отцом по рождению, а Богом-Отцом. Как некогда Адам был лишен благодати рая, так и Каин изгоняется, но уже самой землей, которая до этого дня награждала его труд своим плодородием. Отныне «под действием силы Бога» земля лишает Каина своих плодов, тем самым обрекая его на скитания и поиски плодородных мест.

Невыносимость наказания становится понятной, если помнить, что весь ритм жизни иудеев соразмерялся с явлениями и циклами природы, в которой особым мистическим содержанием наполнялась связь с землей. Земля и человек составляли единую общность, отношения в которой очень близкие и многообразные. Земля – союзник человека в его исторической судьбе и инструмент спасения, дарованный Богом. Через любовь к земле осуществляется любовь к своему отечеству, которая синонимизируется с любовью к Богу. Здесь также мотивы патриотизма, от которых отходит в раннем христианстве человек, устремленный в Царство Небесное. Мотивы отношения к земле созвучны мотивам отношения к женщине-матери. Земля, как женщина мужчиной, оплодотворялась человеком, и ее плодородие

согласно библейской традиции, это определяло первородство. Возможно, эта неопределенность и *спровоцировала* драму братоубийства.

воспринималось как дар Бога. Работа на земле считалась мужским делом, и именно его она, как «живое существо, солидарное с теми, кого она кормит»[129], награждала плодородием или наказывала неурожаем в зависимости от усилий. На примере Каина происходит драма потери рая, соотнесенная с драмой бесплодия.

Тяжесть наказания Каина столь велика, что смерть представляется ему избавлением[130]. Однако Каин не мог быть лишен жизни в первую очередь потому, что идея размножения и заселения народами земель остается ключевой. Право первородства за Каином сохраняется (соперник убит), и он обязан выполнить эту множительную функцию. Кроме того, наказание Бога – это не наказание во имя наказания. Мудрость отца, по мысли комментаторов, проявляется в том, что решаются несколько назидательных задач. Во-первых, неотвратимость последовавшего наказания закладывает новое содержание в родственные отношения через понятие «братская любовь». В страданиях Каина – существо его личной расплаты за вину их осквернения. Во-вторых, согласно богословским толкованиям, это должно было послужить предостерегающим примером для всякого, кто помыслит об убийстве[131].

Изгнанный Каин психологически остается с отцом в неразрывной связи, которая выражена сохраняющейся зависимостью от одобрения отца. Последующая его жизнь демонстрирует нам фигуру сильную, упорную, трудолюбивую, способную подчинить себя задачам существования своего рода. В борьбе с природой и внешними условиями жизни Каин становится первым человеком, построившим город[132] как начало оседлой жизни и зарождения культуры. И в этом мы находим традиции трудолюбия, жизнестойкости и изобретательности, благодаря которым ветвь Каина дает родоначальников того или иного ремесла[133]. В то же время потомков «преступного и мрачного

---

[129] *Шураки А.* Повседневная жизнь людей Библии. С. 79.

[130] «И сказал Каин Господу [Богу]: наказание мое больше, нежели снести можно» (Быт. 4 : 13).

[131] «И сказал ему Господь [Бог]: за то всякому, кто убьет Каина, отмстится всемеро» (Быт. 4 : 15).

[132] «И познал Каин жену свою; и она зачала и родила Еноха. И построил он город; и назвал город по имени сына своего: Енох» (Быт. 4 : 17).

[133] «Ада родила Иавала: он был отец живущих в шатрах со стадами. Имя брату его Иувал: он был отец всех играющих на гуслях и свирели. Цилла

изгнанника» обвиняют в присущем им духе высокомерия и самонадеянности. Ламех демонстрирует готовность преступить запрет на убийство, давая отпор любой агрессии: «…я убил мужа в язву мне и отрока в рану мне; если за Каина отмстится всемеро, то за Ламеха в семьдесят раз всемеро» (Быт. 4 : 23–24). Женившись одновременно на двух женщинах, Аде и Цилле, он вносит изменения и в брачные традиции[134].

Таким образом, поглощенность выживанием и житейскими заботами подвигла род Каина на прогрессивные изобретения, что внесло значительный вклад в зарождение культуры. Вместе с тем, согласно традиционным комментариям, потомков Каина упрекают в «забвении духовной жизни». Чем логично объяснить и тот разрыв библейского повествования[135], который мы обнаруживаем в неожиданном возврате к описанию родословия Адама. При этом аннулируются старые надежды на род Каина и рождаются новые в образе следующего сына Адама – Сифа. В нем, согласно комментариям, история людей получает надежду приобрести родоначальника иных поколений, способных развернуться к духовности и нравственным первобытным устоям.

Отметим, что обозначенный логический зазор усилен формальными метками закрепления права первородства за Сифом[136]. Данное специально летосчисление Адама в привязке к рождению Сифа (Быт. 5 : 3–5), который хронологически был не первым, а третьим известным нам его сыном, – символическое. Этим право первородства перераспределяется и закрепляется именно за Сифом, а его потомство благословляется. В имя этого сына Ева, как и в имена предыдущих сыновей, вкладывает свои надежды и надежды рода (Быт. 4 : 25).

Отныне ход истории задается и другим, антикаиновским, направлением, призванным противостоять «грубому безверию» крепостью

также родила Тувалкаина [Фовела], который был ковачом всех орудий из меди и железа» (Быт. 4 : 20–22).

[134] «И взял себе Ламех две жены: имя одной: Ада, и имя второй: Цилла [Селла]» (Быт. 4 : 19).

[135] Речь идет о фрагментах гл. 4 Книги Бытия, стихи 24–25.

[136] Согласно библейским толкованиям, летосчисление патриархов велось по трем датам: 1) от начала жизни до рождения первого сына; 2) от рождения первого сына до конца жизни, Адам после рождения Сифа прожил 800 лет; 3) общее число лет всей жизни Адама равно 930 годам.

духа и «исповеданием веры» в Бога. Родословие Сифа приводит нас к Ною, с которого согласно традиционной точке зрения начинается новый этап в истории человечества. Ной, пережив драму потопа и получив от Бога благословение, данное некогда первым людям, становится родоначальником новых народов[137].

В новом благословении Ною – перекличка с уже звучавшими заветами и запретами. Во власть человеку отдается весь мир, сотворенный Богом: «…да страшатся и да трепещут вас все звери земные, [и весь скот земной,] и все птицы небесные, все, что движется на земле, и все рыбы морские: в ваши руки отданы они…» (Быт. 9 : 2)[138]. Прослеживается забота о выживании человека («все движущееся, что живет, будет вам в пищу; как зелень травную даю вам все». Быт. 9 : 3)[139]. Однако одновременно звучит и ограничительный завет («только плоти с душею ее, с кровью ее, не ешьте». Быт. 9 : 4)[140]. И наказание за нарушение запрета («Я взыщу и вашу кровь, в которой жизнь ваша, взыщу ее от всякого зверя, взыщу также душу человека от руки человека, от руки брата его». Быт. 9 : 5)[141]. И так хорошо знакомый наказ («вы же плодитесь и размножайтесь, и распространяйтесь по земле, и умножайтесь на ней». Быт. 9 : 7)[142].

И вновь перед нами разворачивается драма иерархии отца и сына, соперничества братьев. Будучи для своих детей примером трудолюбия и благочестия, Ной, однако, явил собой и пример порочной слабости к вину. Опьянев и безвольно уснув обнаженным[143], он становится

---

[137] «И благословил Бог Ноя и сынов его и сказал им: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю [и обладайте ею]» (Быт. 9:1).

[138] «И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте над рыбами морскими [и над зверями,] и над птицами небесными, [и над всяким скотом, и над всею землею,] и над всяким животным, пресмыкающимся по земле» (Быт. 1 : 28).

[139] «И сказал Бог: вот, Я дал вам всякую траву, сеющую семя, какая есть на всей земле, и всякое дерево, у которого плод древесный, сеющий семя; – вам сие будет в пищу…» (Быт. 1 : 29).

[140] «…от всякого дерева в саду ты будешь есть, а от дерева познания добра и зла не ешь от него…» (Быт. 2 : 16–17).

[141] «…ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь» (Быт. 2 : 17).

[142] «…и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю…» (Быт. 1 : 28).

[143] «…и выпил он вина, и опьянел, и лежал обнаженным в шатре своем» (Быт. 9 : 21).

объектом любопытства одного из своих сыновей Хама. Текст не дает нам слов, которые свидетельствовали бы о насмешке сына над отцом[144], однако уже то, что он невольно увидел отца обнаженным и рассказал об этом, могло рассматриваться как неслыханная дерзость (хамство), имевшая пророческое значение для его судьбы и судьбы его потомков. Как категория статусная, иерархический взгляд с архаических времен и по сей день может быть социальной привилегией старшего по отношению к младшему, мужчины к женщине[145]. Библия не говорит нам и о специальном умысле взгляда сына на отца. Вероятнее всего, Хам стал случайным зрителем. Предупрежденные его рассказом Сим и Иафет, вероятно, хорошо представляли все последствия такого смотрения, поэтому предприняли все, чтобы не вступить с отцом в опасные иерархические перестановки[146]. Выигрыш братьев очевиден[147].

Смысл непочитания выразился в том, что сын *подсмотрел*, *видел* тело Ноя в состоянии безвольной импотенции (мужское тело только тогда обнажено, когда отсутствует «опоясание»). Ной, согласно древнему архетипу, лишился могущества по двум признакам: его разум/логос был замутнен вином; его пенис/фаллос был расслабленным. Фаллоцентризм и логоцентризм – понятия, опирающиеся на теорию фаллоса Ж. Лакана, которые Ж. Деррида объединил в общее понятие «фаллогоцентризм», означают не только социальное господство и власть над женщинами, но и устанавливают властную иерархию между мужчинами.

Во многих языках слова «голый», «непокрытый» имеют отрицательный оттенок синонимов «бедный», «неплодоносящий». Если облачение наделяет определенным социальным статусом, то разоблачение возвращает из культурного состояния, лишает статуса. Вместе с тем предлагается различать голое тело как всего лишь тело

[144] «И увидел Хам, отец Ханаана, наготу отца своего, и выйдя рассказал двум братьям своим» (Быт. 9 : 22).

[145] *Кон И.* Мужское тело в истории культуры. М., 2003. С. 20.

[146] «Сим же и Иафет взяли одежду и, положив ее на плечи свои, пошли задом и покрыли наготу отца своего; лица их были обращены назад, и они не видали наготы отца своего» (Быт. 9 : 23).

[147] «Потом сказал: благословен Господь Бог Симов; Ханаан же будет рабом ему; да распространит Бог Иафета, и да вселится он в шатрах Симовых; Ханаан же будет рабом ему» (Быт. 9 : 26–27).

без одежды и нагое как социальный и эстетический конструкт. Голое тело только тогда становится нагим, когда оно объективируется, выставляется напоказ (вольно или невольно), становится объектом чужого взгляда. Рассказав об увиденном братьям, Хам объективировал отца, выставил его напоказ.

Какой бы символической ни была одежда, лишиться ее или предстать перед чьим-то взглядом без нее – значит «раскрыться, подвергнуться опасности, попасть в подчинение к другому человеку или духу»[148]. И хотя алкогольное забытье отчасти оправдывает импотентность Ноя, но не снимает тяжесть проступка и тяжесть наказания Хама. Представ нагим перед сыном-мужчиной, отец-мужчина становится объектом его взгляда и тем самым утрачивает власть над ним. Косвенно мы находим этому подтверждение и в том, что наказывается не Хам (власть над ним утеряна), но его сын Ханаан[149], ибо власть патриарха остается всесильной по отношению ко всем другим членам рода.

Власть патриарха (отца семейства) была столь неограниченна в патриархальном первобытном обществе, что он был одновременно и «священником, который приносил жертвы, и пророком как хранителем истинной религии и провозвестником будущих судеб»[150]. Проклятие, последовавшее после пробуждения Ноя, отразило всю полноту этой власти.

Потомство Хама, как и потомство Каина, обвинялось в забвении Бога, в гордости, граничащей с самонадеянностью и нечестием. Согласно традиционным толкованиям, вновь возникает ситуация, когда многочисленные народы, уходя все дальше от колыбели человечества, обвиняются в «уклонении от истинной веры» в Бога, когда в памяти «затемнялось и само понятие Бога». И вновь, для того чтобы спасти мир от рабства греха и нравственной смерти, должен появиться «носитель» истинной веры, который станет родоначальником «нового поколения» верующих. Согласно библейскому повествованию таким избранником становится Авраам, потомок Сима, которого Ной (его

[148] *Кон И.* Мужское тело в истории культуры. С. 17.

[149] «Ной проспался от вина своего и узнал, что сделал над ним меньший сын его, и сказал: проклят Ханаан; раб рабов будет он у братьев своих» (Быт. 9 : 24–25).

[150] *Лопухин А. П.* Библейская история Ветхого Завета. С. 28.

отец) благословил по праву первородства и как истинного носителя благочестия.

Психологическое наполнение ветхозаветных отношений отец–сын особенно ярко раскрывается через связку Отец (Бог)–сын/отец (Авраам)–сын (Исаак): патриаршая власть–послушание/патриаршая власть–послушание. На этом строится идея рода. И для комментаторов, живших в раннехристианское время, пропитанное харизматическими настроениями, поведение Авраама объясняется совсем в иных понятиях, чем для нашего современника.

К моменту, когда Бог обращает к Аврааму Свой первый призыв[151], он уже зрелый мужчина, женатый и ведущий устоявшийся образ жизни. Важно понимать, что сменить налаженный, размеренный уклад жизни на скитания в неизвестных землях было для иудея серьезным испытанием. Только сила веры в Бога могла преодолеть сомнения и заставить покинуть обжитое место. Согласно религиозно-богословским толкованиям, Авраам повинуется Божьему предназначению и уже с этого момента может называться «рыцарем веры». Вот как описывает это невероятное доверие Авраама к Богу С. Кьеркегор: «Он был велик мощью, чья сила лежала в бессилии, велик в мудрости, чья тайна заключалась в глупости, велик в той надежде, что выглядела как безумие, велик в той любви, что является ненавистью к себе самому»[152]. Рыцарство Авраама виделось в том, что действия его не вписывались в правила «земной рассудочности» зрелого мужчины, но, ведомый силой веры[153], обрекает себя на *чужаковатость*/*чудаковатость*. Над подобной чудаковатостью[154] могли насмешничать те, кто наблюдал, как Ной 120 лет строит ковчег[155]. От патриархов

[151] «И сказал Господь Авраму: пойди из земли твоей, от родства твоего и из дома отца твоего [и иди] в землю, которую Я укажу тебе; и Я произведу от тебя великий народ, и благословлю тебя, и возвеличу имя твое, и будешь ты в благословение; Я благословлю благословляющих тебя, и злословящих тебя прокляну; и благословятся в тебе все племена земные» (Быт. 12 : 1–3).

[152] *Кьеркегор С.* Страх и трепет. М., 1998. С. 23.

[153] «Верою Авраам повиновался призванию идти в страну, которую имел получить в наследие, и пошел, не зная, куда идет» (Евр. 11 : 8).

[154] «Верою Ной, получив откровение о том, что еще не было видимо, благоговея, приготовил ковчег для спасения дома своего; ею осудил он (весь) мир, и сделался наследником праведности по вере» (Евр. 11 : 8).

[155] Согласно некоторым комментариям, слова «сто двадцать лет» можно понимать как время, на которое Бог отложил наказание. Весь этот срок мог

требовалось, «чтобы каждый оказался верным» (1 Кор. 4 : 2) и в этой верности – почти безумным, «ибо мудрость мира сего есть безумие пред Богом…» (1 Кор. 3 : 19).

Связка отец–сын представлена сквозь призму безусловной патриаршей власти и сыновнего послушания, а также идеи продолжения рода, которая остается доминирующей, даже когда сын эмансипируется от отца в той или иной степени (как «подсмотревший» Хам). Однозначность отношений может нарушаться присутствием женщины (жены, матери), а также волей Бога. Возможно, поэтому единственная близкая Иисусу женщина (его мать) как бы игнорируется, словно отодвигается на периферию. Уйдя в тень, Мария оставляет Иисуса наедине с *Его* Отцом и *позволяет* Отцу принести в жертву *ее* Сына.

Согласно общепринятой в христианском богословии точке зрения, символическим пророчеством жертвы[156] Христа выступает испытание, которое готовилось Аврааму и которое, по мысли Григория Нисского, исходило из вопроса: «Чему уделяет он больше, любви ли к Богу, или естественной склонности?»[157]. Под «естественной склонностью», вероятно, понимаются в данном случае возможные отношения отцовской любви и психоэмоциональной привязанности к сыну. Может

понадобиться Ною для строительства грандиозного ковчега. «И сказал Господь [Бог]: не вечно Духу Моему быть пренебрегаемым человеками [сими], потому что они плоть; пусть будут дни их сто двадцать лет» (Быт. 6 : 3). «Сделай себе ковчег из дерева гофер; отделения сделай в ковчеге и осмоли его смолою внутри и снаружи. И сделай его так: длина ковчега триста локтей; ширина его пятьдесят локтей, а высота его тридцать локтей. И сделай отверстие в ковчеге, и в локоть сведи его вверху, и дверь в ковчег сделай с боку его; устрой в нем нижнее, второе и третье [жилье]. <…> И сделал Ной всё: как повелел ему [Господь] Бог, так он и сделал» (Быт. 6 : 14–16, 22).

[156] В некоторых современных комментариях (напр., у известного теолога Д. В. Щедровицкого) мы находим указание на прообраз трех жертв или подвигов, а именно «подвиг Христа», «подвиг народа Божьего» и «подвиг внутреннего человека». Кроме того, символический ряд жертвоприношения Исаака дополняется Щедровицким символами «необычайной любви к Богу, как отца – Авраама, так и его сына» и «величайшего духовного восхождения Исаака» (*Щедровицкий Д. В.* Введение в Ветхий Завет. Пятикнижие Моисеево. М., 2003. С. 195).

[157] *Св. Григорий Нисский.* Слово о божестве Сына и Духа и похвала праведному Аврааму // Творения Святых Отцов. С. 387.

ли любовь к Богу-Отцу конкурировать с любовью сына-отца к своему сыну? В связке отец–сын (Авраам–Исаак) отношения сводятся к земной, чувственной, посюсторонней природе, в то время как связь Отец–сын (Бог–Авраам) трансцендентна и не может описываться в привычных чувственному миру понятиях.

Психологический строй отношений Авраама с Богом таков, что он не мог ожидать от Него необоснованной жестокости, он в принципе не мог применить к Богу обыденное понятие жестокости. И слова «возьми сына твоего» (Быт. 22 : 2) не могли вызвать недоумение, удивление, непонимание. Григорий Нисский предполагает, что Авраам мог трактовать их как повеление «сочетать сына браком и поспешить брачным ложем, чтобы пришло к своему концу благословение о семени». Слова «сына твоего, единственного твоего, которого ты любишь»[158] подтверждают, что Бог хорошо понимает, как может быть дорог для Авраама Исаак: подтверждаются и горячая любовь, и долгожданная кровность родства, и патриаршие надежды[159]. Еще могла, по мысли Григория Нисского, оставаться надежда на то, что слова «пойди в землю Мориа и там принеси его» означают сделать сына жрецом, служащим у жертвенного огня. Но последние сомнения Авраама относительно судьбы Исаака должны были развеяться после слов «принеси его во всесожжение».

Григорий Нисский считает, что в этот момент, если бы Авраам не был «рыцарем веры», в душе его мог возникнуть сонм горестных вопросов, так понятных любому родителю. В них осознание жестокости и несогласованности требования Бога с моральными кодексами общества: разве я стал отцом, чтобы превратиться в детоубийцу, ведь, убив сына, я стану «притчей мира». В них понимание бессмысленности

[158] Иосиф Флавий так раскрывает содержание этой любви: «Авраам любил сына своего Исаака больше всего на свете за то, что он был *его единородным*, а также за то, что *Господь Бог даровал ему его* на пороге старости. Впрочем, и *сам ребенок* вызывал к себе это расположение и все большую любовь со стороны родителей тем, что был склонен ко всякой добродетели, *старался служить своим родителям* и выказывал особенную ревность в богопочитании» (*Иосиф Флавий*. Иудейские древности: Т. 1. С. 42. Курсив мой. – *Н. О.*).

[159] Заметим, что сын Агари Измаил в этом смысле был не менее кровным и родственным по отношению к Аврааму, но их разделяет отсутствие родства по законному свойству брака.

в контексте надежд на будущее: и сделаюсь ли я отцом народов, если потеряю сына? Могу ли убить сына, от которого ожидал я быть погребенным? Почему я должен зажечь ему не брачный светильник, а погребальный огонь? И отцу проще самому расстаться с жизнью, чем убить своего сына: этим ли буду я увенчан, и не лучше ли тогда умереть самому? И наконец, сомнение в мудрости Бога, непонимание, граничащее с осуждением: Ты ли увеселяешься такими жертвами? Зачем приказываешь мне это? Не убивать своих детей – самоочевидный моральный принцип, и Аврааму следовало пытаться протестовать и вопрошать к Богу.

Ни один из этих или иных вопросов Авраам не только не задает Богу, но, как считает Григорий Нисский, они даже в душе его не возникают. Более того, узнав о цели повеления, «забыл немедленно о естестве и, как бы земное какое бремя, сбросив с себя страстные расположения естества, всецело предал себя Богу и приступил к исполнению повеления»[160]. И то, что он «встал рано утром» (Быт. 22 : 3), подтверждает, что он торопился (не сомневался, не оттягивал исполнение, казалось бы, непосильной в своей чудовищной неестественности задачи), как на праздник. Ни тени сомнения или «оглядного» страха в действиях Авраама, лишь знание и вера, что «ни одна жертва не бывает слишком тяжела, когда ее требует Господь»[161].

Комментаторы понимают, что в душе читателя могут зародиться сомнения в моральности как поведения Авраама, так и требования Бога. Поэтому само детоубийство признается «жестоким и отвратительным делом»[162], которое перестает быть таковым, если помещаем его в контекст уверенности отца[163] в том, что «это Божье повеление»

---

[160] *Св. Григорий Нисский*. Слово о божестве Сына и Духа и похвала праведному Аврааму. С. 389.

[161] У С. Кьеркегора мы находим психологический анализ «приготовительного» поведения Авраама (*Кьеркегор С.* Страх и трепет. С. 27).

[162] *Геллей Г. Г.* Краткий библейский толкователь. Торонто, 1984. С. 108.

[163] Комментаторы вновь и вновь подчеркивают этот контекст: «Мы не уразумеем смысла этой жертвы, если не будем иметь в виду, что Авраам, будучи пророком и зная волю Божью, пришел к выводу о том, что Исааку определено пережить смерть и воскресение, т. е. что Бог после жертвоприношения воскресит его, дабы он получил особый духовный опыт. Пройти через смерть и воскресение, думал Авраам, вот предназначение Исаака, вот та духовная ступень, на которую он должен сейчас взойти. И настолько

завершится воскрешением Исаака из мертвых[164]. Иначе говоря, Авраам знает, что жертвы не будет, и просто выполняет ритуал жертвоприношения, как некий внешний признак религиозности? Знает и то, в какой момент остановится рука, занесенная над сыном?

Тщательность, размеренность, расчетливая предусмотрительность в действиях Авраама свидетельствуют о том, что в этот момент его земная связь с сыном предельно разорвана: она в прошлом, в котором он молился о сыне и ждал его брачного взросления; она в будущем, в котором Бог определит «агнца» и все исполнит согласно Своей непостижимой высшей мудрости и распорядится судьбой его сына. В речи, которую вкладывает в уста Аврааму Иосиф Флавий, отец говорит сыну именно о сыновнем послушании, им объясняет свою задачу, его ждет от сына: «Как родился ты, так простись теперь с жизнью не обычным путем, но в виде жертвы, принесенной родным отцом Господу Богу, всеобщему Отцу, который, по мнению моему, удостоил тебя чести расстаться с жизнью не от болезни или какого-нибудь другого бедствия, но с молитвами и священнодействием»[165]. В просьбе к сыну принять с пониманием свою участь отец ищет «заступничество Господа Бога», ради которого он когда-то молился и с надеждой на которого растил сына.

Спокойно и неспешно отвечая сыну на вопрос «Вот огонь и дрова, где же агнец для всесожжения?», отец дает ручательство за будущее: «Бог усмотрит Себе агнца для всесожжения, сын мой» (Быт. 22 : 7–8). Авраам сливается с Богом абсолютной связью (в качестве единичного индивида устанавливает себя в абсолютное отношение к абсолюту)[166] и исключает все, что могло хоть как-то ворваться в его экстатическое единение с Отцом. Здесь связка власть–послушание опрокидывается в тотальное аннулирование себя и всех, кто включен узами и привязанностями в круг его личности.

Авраам не сообщает супруге о новой, Богом поставленной задаче, «хорошо и с пользою для себя делая, что женщину не признал

верил Авраам Богу, что не усомнился в сказанном и не преминул исполнить Его волю» (*Щедровицкий Д. В.* Введение в Ветхий Завет. С. 195).

[164] «Ибо он думал, что Бог силен и из мертвых воскресить, почему и получил его в предзнаменование» (Евр. 11 : 19).

[165] *Иосиф Флавий.* Иудейские древности. Т. 1. С. 43.

[166] *Кьеркегор С.* Страх и трепет. С. 60.

достойною вероятия в совете»[167]. С Исааком для Сарры связаны надежды прошлого и будущего: долговременная молитва о сыне, тяготы вынашивания и родов, опора в старости. Единокровность и единородность для матери имеет абсолютное значение. И Сарра могла силой женской и материнской стихийности ослабить «сильную и чистую» любовь Авраама к Богу, как это случилось когда-то с Адамом и Евой.

Исключая возможность советов «чего-либо малодушного и рабского», Авраам отказывается от услуг помощников. Лишь сын мог теперь в их движении на гору поколебать сердце отца. Но связь между ними сведена к физическому расстоянию попутчиков, каждый из которых механически выполняет свою функцию. Исключение ослицы из последней части пути имеет символическое значение: на сына перекладывается вязанка дров и этим усиливается дистанция между отцом и сыном – это всего лишь «ослица», которая будет принесена в жертву. Этим исключаются и остатки сомнений в возможной жалости, чувства вины или сострадания к сыну, которые предполагают хоть какие-то усилия по облегчению последних минут его жизни. Бесконечно близкие и зависимые друг от друга, они и бесконечно далеки – между ними Бог.

Механически и буднично они вдвоем готовят жертвенный огонь. Вновь повторяется тотальное растворение в отцовско-сыновней связке, и сын предает себя отцу без упреков, сопротивления или хотя бы мольбы о пощаде. Каждый из них поражает глубиной доверия к воле отца: один из любви к Богу-Отцу приносит в жертву сына. Для другого «воспротивиться отцу – хуже смерти»[168]. Иного сына и не могло быть у такого отца. Само его рождение теряло бы смысл, если бы он уклонился от планов обоих отцов.

Согласно анализу С. Кьеркегора, этически действия Авраама выразились в стремлении убить сына, религиозное же их выражение – в стремлении принести сына в жертву[169]. Религиозно сын растворяется в понятии жертва. Здесь противоречие, которое разрешимо лишь с позиции той веры, которой обладали Авраам и Исаак, – веры

[167] *Св. Григорий Нисский*. Слово о божестве Сына и Духа и похвала праведному Аврааму. С. 390.

[168] Там же. С. 393.

[169] *Кьеркегор С.* Страх и трепет. С. 32.

в целесообразность велений отца. И хотя прошлое «не способно стать настоящим», однако, считывая сообразность с позиции отношений отец–сын того времени, мы сможем понять, что бесконечное самоотречение Авраама, а вслед за ним и Исаака, – в невозможности рефлектировать «о себе самом», но только о Боге. Григорий Нисский достаточно точно (с позиций своего времени) считывает поведение Авраама. И он не случайно упускает[170] из анализа другую связку отец–сын (Авраам–Измаил). Степень-то кровного родства абсолютно равнозначная у обоих сыновей по отношению к отцу (1/2)[171]. Указание на возраст Авраама в момент рождения Измаила (86 лет)[172] дает нам возможность предполагать, что право первородства закрепляется первоначально именно за ним. Однако комментатор (Григорий Нисский) помещен в культурный контекст времени, в котором уже формируется идея законного христианского брака, для которого важнее всего легитимизация церковным обрядом (а Агарь – наложница). Кроме того, с одной стороны, предпринимаются попытки гуманизировать отношения между родителями и детьми, с другой – зарождается позорное понятие незаконнорожденного ребенка, введенное позднее в юридический оборот.

Согласно описаниям Иосифа Флавия[173], Сарра любила Измаила как собственного ребенка и воспитывала его так, как будто ему

[170] У Григория Нисского в «Похвале праведному Аврааму» из анализа исключаются события, связанные с Агарью и ее сыном, и подчеркивается, что Аврам и Сара терпеливо ждали именно рождения Исаака, хотя тело «уступило природе и горбилось от старости».

[171] У Кьеркегора в его «настраивании» на «Похвальную речь Аврааму» мы находим: «Было раннее утро. Авраам поднялся вовремя, он поцеловал Сарру – молодую мать, и Сарра поцеловала Исаака, свое счастье, свою радость на все времена. И Авраам в задумчивости отправился в путь. Он думал об Агари и о ее сыне, которого изгнал в пустыню» (*Кьеркегор С.* Страх и трепет. С. 20).

[172] «Аврам был восьмидесяти шести лет, когда Агарь родила Авраму Измаила» (Быт. 16 : 16).

[173] Несмотря на признанное значение научной библеистикой трудов Иосифа Флавия, его критикуют за своеобразный подход к материалу библейских книг, согласно которому реализуется попытка представить историю и культуру древнееврейского народа в наиболее выгодном свете в ущерб исторической правде.

предстояло «наследовать первенствующее значение в доме». Мотивом для изгнания Агари с сыном послужила тревога Сарры, что старший брат мог обидеть младшего в случае смерти отца[174]. Отметим, что Сарра во все ключевые моменты (организовывает сожительство Аврама с Агарью и требует изгнания последней вместе с сыном[175]) действует «по велению Бога».

Этическое долженствование любви отца к сыну и сына к отцу в Ветхом Завете детерминируется идеей продолжения рода, обязательств перед родом. И высшая норма мужественности заключается в том, чтобы отрешиться от сыновне-отцовской кровности во имя долга перед своим народом. Обетование о многочисленном потомстве, в которое верил Авраам, было той этической сверхидеей, которая аннулировала этическое требование любви к сыну. Всеобщее этическое оказывается телеологически устраненным, точнее, его перекрывает божественное. Отдавая «конечное, чтобы ухватить бесконечное», единичный Авраам патологически выпадает из всеобщей этики, преодолевает ее посюсторонность в своем слиянии с Богом, но тем же патологически упрощает ее до идиотической подчиненности. Парадокс заключается в том, что, по сути, и говорить не о ком: здесь нет отца и нет сына, есть только симбиотическая родовая связь, игра ею и с нею.

Авраам аморален, когда заносит руку над своим сыном. И Авраам остается аморальным, опуская ее, так как его рука остановлена не

---

[174] Вероятнее всего, «обида» могла возникнуть из-за спора о праве первородства. Ожидания Сарры закономерно могли теперь связываться именно с кровнородственным сыном Исааком: «…и сказала Аврааму: выгони эту рабыню и сына ее, ибо не наследует сын рабыни сей с сыном моим Исааком» (Быт. 21 : 10).

[175] В этом месте правомерно недоумение, как случилось, что и Сарра и Авраам достаточно легко разрывают отношения с мальчиком, к которому они должны были испытывать теплые родительские чувства и с которым связывалась надежда на продолжение рода? Согласно тексту Бытия, «Авраам был девяноста девяти лет, когда была обрезана крайняя плоть его. А Измаил, сын его, был тринадцати лет, когда была обрезана крайняя плоть его» (Быт. 17 : 24–25), и изгнание Агари с сыном привязывается к дате рождения Исаака. Причем, хотя и «показалось это Аврааму весьма неприятным ради сына его [Измаила]. Но Бог сказал Аврааму: не огорчайся ради отрока и рабыни твоей; во всем, что скажет тебе Сарра, слушайся голоса ее, ибо в Исааке наречется тебе семя» (Быт. 21 : 11, 12).

моральным императивом, а просто потому, что так предписано Богом. Говоря словами Л. Фейербаха, «обязанности по отношению к Богу отличаются от обязанностей по отношению к людям»[176], отделяясь в душе от морали и любви. Здесь исчезают всякие определения нравственности. Становясь второстепенными («простыми акциденциями»), они уступают место «спасительности веры». Обещанное вечное блаженство в обмен на выполнение высшей заповеди «веруй!» выводит личность за пределы естественных нравственных законов, делая «похвальными» всякие действия, которые наилучшим образом служат задачам веры.

Аврааму сочувствуют интерпретаторы, называя его «трагическим героем», предполагая, что требование Бога заставило его страдать. Им восхищаются богословы, называя его «рыцарем веры». Но все облегченно вздыхают и радуются тому, что рука Авраама была остановлена. История с жертвоприношением Авраама завершается «happy end»-ом. Замена сына на животное символически обозначает отношение Ветхого Завета[177] к человеческим жертвоприношениям и убийству детей, тем самым иллюстрируя продвижение человечества к менее примитивной морали, чем та, которая это оправдывала.

[176] *Фейербах Л.* Сущность христианства. М., 1965. С. 298.

[177] «…не делай так Господу, Богу твоему, ибо все, чего гнушается Господь, что ненавидит Он, они делают богам своим: они и сыновей своих и дочерей своих сожигают на огне богам своим» (Втор. 12 : 31); «…не должен находиться у тебя проводящий сына своего или дочь свою чрез огонь, прорицатель, гадатель, ворожея, чародей…» (Втор. 18 : 10).

ТАИНСТВО БРАКА: КАНОНИКА, ДОГМАТИКА, ЛИТУРГИКА

> Растворение мужчины в женщине и женщины в мужчине, так что первый есть уже полумужчина, оканчиваясь женщиною, а вторая есть полуженщина – оканчиваясь мужчиною, и оба – одно существо и общая жизнь: эта неисповедимая тайна, едва ли не миродержущая (сочетание всего в мире) – вот брак[178]!
>
> *В. В. Розанов*

Основу церковноправовой системы составляют каноны (правила), получившие общецерковное признание. В состав канонического корпуса вселенской Православной Церкви входят правила святых апостолов, каноны семи Вселенских соборов и десяти Поместных соборов, а также правила двенадцати святых отцов. Исключительно высокий авторитет канонов в Церкви определяется тем, что те из них, которые изданы Вселенскими соборами, по православному догматическому учению являются «непогрешительными органами высшей церковной власти»[179]. Правила Поместных соборов и святых отцов обрели статус канонических после того, как были утверждены Вселенскими соборами. Основанием для включения в каноническое право правил Константинопольских соборов при святом патриархе

---

[178] *Розанов В. В.* Брак и христианство // *Розанов В. В.* В мире неясного и нерешенного. М., 1995. С. 125.

[179] *Цыпин В.*, протоиерей. О канонах с толкованиями епископа Никодима (Милоша) // Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима епископа Далматинско-Истрийского: В 2 т. Изд. Свято-Троицкой Сергиевой лавры. Сергиев Посад, 1996. Т. 1. С. V.

Фотии (861 и 879 гг.) и Канонического послания святого патриарха Константинопольского Тарасия 787 г., родившихся после последнего VII Вселенского собора, является рецепция – их общецерковное признание.

В истории христианской церкви сложилось понимание того, что потребности церковной жизни зависят от исторически изменяющихся условий и влекут за собой изменения в церковном законодательстве. Однако канонический корпус изменениям не подлежит, не переписывается, являя собой уникальный памятник становления христианской культуры. Сложившийся в древности, свод Правил Святой Православной Церкви не подлежит пересмотру, как не подлежит пересмотру само Священное Предание Церкви.

Начиная с момента, когда христианская церковь легализовала свою деятельность и вступила в симфонические отношения с государством, ее внутренний институционный строй и особенно внешний государственноправовой статус регламентировались государственными законами. С этого момента христианская церковь, подобно «всякому организованному сообществу, имеет власть судить и наказывать нарушителей своих уставов»[180]. Власть эта объяснялась словами Матфея: «Истинно говорю вам: что вы свяжете на земле, то будет связано на небе; и что разрешите на земле, то будет разрешено на небе» (Мф. 18 : 18) и Иоанна: «Кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, на том останутся» (Ин. 20 : 23). Суд Церкви основывается на особенном божественном полномочии, символизируя собой будущий суд Бога.

Высшая же задача суда церкви не в карательной функции, а в созидательном пастырском содействии исправлению грешащего. И наказание может быть отменено, если согрешивший исправился или искупил свою вину. Это возможно было и в случае, если тяжесть преступления была столь велика, что повлекла за собой отлучение от церковного общения. Лишь лишение священного сана не подлежало отмене.

Церковный суд разделяют на общий, который судит всех верующих, и особенный – для служителей. Общий суд имеет дело с религиозно-нравственной стороной жизни всех христиан. Из понимания, что практически все действия и поступки человека могут быть рассмотрены

[180] *Бердников И.* Об источниках церковного права. Казань, 1886. С. 329.

с точки зрения нравственных законов, становится очевидным, что суду церкви подсудны все поступки человека как христианина, члена семьи и члена гражданского общества.

Тяжесть таких «легких» нравственных проступков, как нечистые мысли и желания, может быть облегчена посредством особой формы суда – исповеди, в которой нет судебного разбирательства, нет наказания, но есть раскрытие перед Богом греховных мук совести, покаяние и прощение через «совестный суд». «Тяжкие» преступления в древней церкви подлежали открытому формальному суду[181], из них особо тяжкие карались отлучением по нескольким ступеням, согласно которым «преступники» лишались приобщения Евхаристии, лишались не только святых Таин, но и участия в молитвах церковных и даже совершенно отлучались от общества верующих[182].

Каноническое право о браке базируется на собрании древних текстов, которые отражают практику I тыс. христианской истории, и на всем каноническом корпусе Вселенской Православной Церкви. В этот список вошли правила семи Вселенских соборов; правила Поместных Соборов, приобретшие всеобщее значение; советы и указания отцов церкви, принятые соборами. Именно на этих текстах и основывались законы и решения местных властей, патриархатов, автокефальных церквей. Широкое распространение имела практика, когда государство руководствовалось канонами для разработки своего законодательства.

Исследование текстов дает нам ясное представление о том, что в них нет стройной системы кодексов жизни пола, но отклик, рефлексия на различные проблемы повседневной жизни христианина, требующие прописанности в правилах. Некоторые из них, по словам Иоанна Мейендорфа, касаются вечных ценностей, защищают вечную и неизменную истину, а следовательно, вправе оставаться главными критериями и для современного христианина[183].

---

[181] «…в собрании вашем во имя Господа нашего Иисуса Христа. обще с моим духом, силою Господа нашего Иисуса Христа, предать сатане во изможение плоти, чтобы дух был спасен в день Господа нашего Иисуса Христа» (1 Кор. 5 : 4–5); «Согрешающих обличай пред всеми, чтобы и прочие страх имели» (1 Тим. 5 : 20).

[182] См., напр., правила: Ап. 62; I Всел. 12, 13, 14; Анкир. 4, 5, 6, 7, 8, 9, 21; Лаод. 2, 19; Карф. 43; Григория Неок. 2, 11; Василия Вел. 73, 75, 81, 84; Петра Алекс. 2, 3; Григория Нисск. 2.

[183] *Мейендорф Иоанн*, протоиерей. Брак в православии. С. 85.

Предваряя анализ канонических правил Вселенских соборов, следует упомянуть о самых первых христианских памятниках после апостольского века, к которым относят творения мужей (отцов – по западному наименованию[184]) апостольских. Через них раскрывается церковное сознание того времени, транслируются те идеи, которыми должны были жить христиане, даются наставления и предостережения евангельского нравоучения, разъясняются начала церковного устройства. Тексты апостольских мужей непосредственно примыкают к новозаветным каноническим писаниям и являют собой связующее звено между посланиями апостолов и последующими поколениями христиан[185].

Первохристианство – это период, следующий за проповедью св. апостолов и заметно отличающийся от всех позднейших эпох христианской культуры такими ключевыми характеристиками, как влияние живой апостольской традиции и эсхатологических надежд, харизматичность[186] всего строя жизни и отсутствие догматически-богословской заинтересованности. Все было проникнуто ожиданием конца мира, когда все земное теряло свою самоценность. Не было чувства истории, а только апокалипсическое исполнение времени. Следовательно, чувства устремленности христианской культуры в будущее и созидательного творчества еще не сформированы. Для

[184] Понятие «святой отец» для римско-католической науки должно удовлетворять следующим требованиям:

– православность учения,

– святость жизни,

– признание Церковью,

– древность.

В отличие от них, к «церковным писателям» относятся все богословские писатели древности, даже без признаков святости и православности. Под «церковным учителем» понимается автор, не имеющий за собою древности, но обладающий выдающейся эрудицией и провозглашенный таковым Церковью (см.: *Керн Киприан,* архимандрит. Патрология).

[185] *Поснов М. Э.* История Христианской Церкви (до разделения Церквей – 1054 г.). Брюссель, 1964. С. 158.

[186] Харизматичность отражалась во всех сторонах жизни первохристиан. Здесь жили верой в чудо исцеления и изгнания бесов, чудо молитв, пророчеств и учительства. Жизнь церковной общины направлялась не уставами и правилами, а харизмой Духа.

эсхатологического настроения письменных памятников того времени характерна аскетическая незаинтересованность в настоящем, что обосновывается ожиданием грядущего Царства Божьего. Интересы земные – семья, нация, общество, государство – все это преходящие призраки.

Хорошо иллюстрируют аскетико-эсхатологические настроения того времени слова из так называемого «Второго послания Климента»: «Каждый час ждать в любви и праведности пришествие Царствия Божья, так как мы не знаем дня явления Божья. Сам Господь, спрошенный кем-то, когда придет Его Царство, сказал: "Когда будут два едино; и внешнее, как внутреннее; А мужское с женским, ни мужское, ни женское". Два едино – это когда мы сами себе говорим истину, и в двух телах нелицемерно будет одна душа. Внешнее, как внутреннее, означает: внутреннее говорит душевное, а внешнее телесное. Поэтому каким образом проявляется твое тело, так и душа будет явлена в добрых делах. Мужское с женским, ни мужское, ни женское означает: чтобы брат, увидев сестру, не подумал о ней ничего, как о женщине, и чтобы сестра не подумала ничего о нем, как о мужчине. Если вы будете поступать так, говорит Господь, то придет Царствие Отца Моего»[187].

«Учение 12 апостолов» (Дидахи)[188] датируется по разным источникам и 90-ми гг., и 120–170 гг. Текст памятника «Διδαχή Κυρίου διά τών δώδεκα άποστόλων τοϊς έθνεσιν» обнаружен в рукописи XI в. греческим митрополитом Филофеем Вриеннием в 1883 г. По мнению исследователей (Барденгевера, проф. Писарева, проф. Попова и др.), автор, скорее всего, был христианином из иудеев, наделенным, возможно, некими священными правами, о чем свидетельствует хорошее знание им текстов молитв и ритуалов. Литургическая часть памятника дает представление о богослужебной практике первых десятилетий христианства, которая основывается на двух таинствах: крещении и евхаристии. Текст представляет собой нравоучительное руководство для обращающегося в христианство, основанное на повторении евангельских заповедей. Отличаясь простотой и лаконичностью, он

[187] Цит. по: *Керн Киприан,* архимандрит. Патрология. С. 76.

[188] Такое написание мы заимствовали из «Догматов Православной Церкви. Учения двенадцати апостолов. Правила святых апостолов». М., 2000. С. 10. У М. Э. Поснова (История Христианской Церкви. С. 158) используется написание «Дидахэ». На сайте http//www.vehi.net употребляется «Дидахе».

отражает «полную неутвержденность всей жизни в земном и временном»[189], особую динамичность жизни христианской общины. Здесь настоящая жизнь реализуется не в мире земных страстей, а в грядущем царстве Христа. Здесь выражена независимость и незаинтересованность христианства этим миром, незамутненность земными привязанностями[190].

Нормы жизни человека в его половой определенности отражены в заповедях, почти дословно совпадающих с евангельскими заповедями нравственной чистоты христианина. В частные аспекты этих универсальных заповедей входят: «Удаляйся от плотских и мирских похотей (Гл. 1); Не убивай, не прелюбодействуй, не будь деторастлителем, не будь блудником <…> не умерщвляй дитяти в зародыше и рожденного не убивай (Гл. 2); Не будь ни похотником, ибо похоть ведет к блуду, ни срамословом, ни бесстыжеглазым, ибо от всего этого рождаются прелюбодеяния (Гл. 3)»[191]. Христианин должен стремиться к «пути жизни», на котором главное – это любовь к Богу, «создавшему тебя», любовь к ближнему как к самому себе и соблюдение правила не делать другому «всего того, чего не хочешь, чтобы было с тобою». Дальнейшее развитие содержания этих заповедей происходило на протяжении всей истории христианства.

Одним из важнейших документов ранних столетий церкви, отразившим это, являются «Правила святых Апостолов» или «85 Апостольских правил», которые, наравне с «Учением 12 апостолов», свидетельствуют о том, что принципы жизни и организации церкви восходят почти неизменными еще к ее первым столетиям. Датировка «Правил» неизвестна, но предположительно конец II–начало III в. Это живой документ, который до сих пор используется в восточных православных церквах как обладающий исключительно высоким авторитетом, следующим сразу за решениями Вселенских соборов. Важность их для Вселенской церкви подтвердил Трулльский собор (691 г.) своим 2-м правилом.

Текст **«85 Апостольских правил»**[192] уже более детально прописывает некоторые нормы отношений мужчин и женщин. Обращает

[189] Догматы Православной Церкви. Учения двенадцати апостолов. Правила святых апостолов. С. 10.

[190] Цит. по: Там же.

[191] Там же. С. 11–12.

[192] Там же. С. 20–34. На с. 20 дается ссылка на текст «Каноны или книга правил святых апостол, святых соборов вселенских и поместных и святых отец». (Монреаль, 1974).

на себя внимание то, что правила обращены к мужчине, что косвенно свидетельствует о сохраняющейся культурной традиции иерархии полов по линии: активное–пассивное. Кроме того, ясно видно стремление церкви найти компромисс между уже сложившимися традициями и идеей нового христианского брака. Например, согласно 5-му правилу «епископ, или пресвитер, или диакон, да не изгонит своей жены под видом благовения. Если же изгонит, да будет отлучен от общения церковного; а оставаясь непреклонным, да будет извержен от священного чина». Зарождавшиеся идеи монашества, девства, толкования Посланий ап. Павла призывали в первую очередь служителей церкви к следованию им, что вело к практике отказа от уже сложившихся по старым нормам брачных отношений. И хотя воздержание от супружества священных лиц является древним преданием, однако в случае, когда они наделяются саном, будучи в браке, то изгнание жены расценивается как «осуждение» супружества. Под предлогом благочестия многие церковные служители разводились со своими женами, что могло служить дурным примером для мирян. Поэтому наказанием за это может служить отлучение от церковного общения и даже извержение от священного чина. Очевидна направленность этого правила на то, чтобы противостоять взглядам на брак как на что-то нечистое и использовать эту идею как повод к разводу.

Текст 51-го правила подчеркивает богоугодность супружества и предусматривает суровое наказание для несогласных («Если кто, епископ, или пресвитер, или диакон, или вообще из священного чина, удаляется от брака и мяса и вина не ради подвига воздержания, но по причине гнушения, забыв, что все добро зело, и что Бог, созидая человека, мужа и жену сотворил их, и таким образом хуля, клевещет на создание: или да исправится, или да будет извержен из священного чина и отвержен от церкви. Такожде и мирянин»). Таким образом не признается подвигом служения практика отказа от супружества не по духовной потребности воздержания, а по причине осуждения брака как такового.

Служителям церкви нижних чинов позволяется вступать в брак даже после вступления в клир («Пр. 26. Повелеваем, чтобы из вступивших в клир безбрачными по желанию вступали в брак одни только чтецы и певцы»). Из правила понятно, что требование безбрачия (целибата) накладывается пока только на служителей церкви высоких рангов. Правило различает священников женатых и неженатых,

и в зависимости от чина одним позволительно после вступления в клир жениться, другие должны либо сохранять безбрачие, либо жениться до вступления в клир или в более высокий чин.

Блок правил выражает свое отношение к многобрачию и второбрачию. Здесь отражаются многообразные формы брачных отношений, имевших широкое распространение в те времена. 17-е правило накладывает ограничения на возможность быть в священном чине, если: христианин является двоеженцем («Кто по святом крещении двумя браками обязан был, или наложницу имел: тот не может быть [ни] епископом, ни пресвитером, ни диакон, ни никем в списке священного чина»). Согласно 17-му правилу, священническую службу может вести только единобрачное после крещения духовное лицо. Причем если до крещения он состоял в одном браке, а после крещения в другом, то он признавался единобрачным, так как крещение очистило скверну греха первого брака. В то время церковь состояла в основном из новокрещенных, именно поэтому такое правило упорядочивало вопрос о том, какой брак следует считать законным. В ряду церковнослужителей не мог быть и имевший наложницу (*concubine*), так как это рассматривалось как блуд.

Основной смысл 18-го правила в том, что не только сам священнослужитель должен быть примером христианской нравственности, но и его спутница, его законная жена, должна быть женщиной с высокой нравственной репутацией, чтобы благотворно влиять на семейную жизнь мирян. 18-е правило говорит о грехе прелюбодеяния, совершаемом при женитьбе на уже «нечистой» женщине («Взявший в супружество вдову, или отверженную от супружества, или блудницу, или рабыню, или позорищную /актрису/, [ни] епископом, ни пресвитером, ни диакон, ни никем в списке священного чина»).

Правило 19 ограничивает практики кровнородственных браков («Имевший в супружестве двух сестер, или племянницу, не может быть в клире»). Здесь пока еще не звучит запрет, но осуждение, которого можно избежать, если новокрещенный откажется от такого брака, заключенного еще до крещения.

Осуждению и наказанию подлежат и иные сексуальные практики («Пр. 61. Если верный будет обвинен в любодействии, или в прелюбодействии, или в ином каком запрещенном деле, и обличен будет: да не вводится в клир»), но в апостольских правилах это распространяется пока только на вступивших в клир или кандидатов. Обвинение

в проступках должно было быть доказанным, чтобы исключить злобные наветы. Предусматривалась также тщательное дознание о нравственной чистоте кандидата на этапе решения о принятии в клир.

Пристальное внимание уделяется и отношению к скопцам, которому посвящено четыре правила. Лишь насилие и врожденный недуг оправдывали скопца и позволяли ему носить сан епископа («Пр. 21. Скопец, если от человеческого насилия таковым сделан, или в гонении мужских членов лишен, или так рожден, и если достоин, да будет епископ»). Во всех иных случаях скопцы рассматривались как самоубийцы, подлежащие однозначному осуждению и наказанию («Пр. 22. Сам себя оскопивший да не будет принят в клир. Ибо [он] есть самоубийца и враг Божия создания; Пр. 23. Если кто от клира оскопит себя самого, да будет извержен. Ибо [он] есть убийца самого себя; Пр. 24. Мирянин, самого себя оскопивший, на три года отлучен да будет от таинств. Ибо [он] есть наветник своей жизни»). Воздержание от брачности не путем духовного обуздания плоти, а способом физического уничтожения телесного органа не признавалось церковью похвальным и осуждалось, как ясно видно из текстов правил. Известно, что практика самооскопления, однако, продолжала иметь широкое распространение, что объясняет устойчивое внимание к ним в правилах I Вселенского собора и в IX в. в правилах Константинопольского. Считается, что, распространяя идею моногамности, церковь вела в том числе и борьбу с широкой практикой наложничества, гаремов, в которых востребованы евнухи. Это могло быть серьезным поводом для осуждения практики оскопления.

Таким образом идея нового христианского брака базируется на моногамии и нерасторжимости брака, что мало соответствовало древним формам супружества. Церковь, с одной стороны, формулирует новые каноны жизни пола и брака, с другой стороны, следования им ожидает пока только от христиан. «Беззаконное сожитие» осуждается, но христианин, приняв крещение и отказавшись от такого супружества, терпим в клире, так как очищен святым крещением.

Правило 48 («Если какой мирянин, изгнав свою жену, возьмет другую, или другим отринутую; да будет отлучен») практически предпринимает попытку нормирования развода, когда наказанию подлежит сам факт отвержения женщины. Здесь также закрепляется идея моногамии. Подлежит ли отлучению «отринутая» женщина, не ясно. Косвенно она защищается от произвола мужчины, который

имел право дать ей разводное письмо по своему желанию. С другой стороны, оставаясь во власти мужа, она становится более зависимой от его отношения к ней, так как отныне он ограничен в вольном избавлении от неугодной жены. Кроме того, мужчине грозит наказание, если он женится на разведенной женщине, что ставит женщину в условия еще большей зависимости от «первого» мужа, так как для другого она – «нечистая». Правило направлено на ограничение широкой практики свободного расторжения браков по воле самих супругов. Известно, что в римском обществе для расторжения брака достаточно было мужу или жене послать своему супругу письмо (*libellus repudii*), в котором предлагалось «делай, что хочешь» и брак считался расторгнутым[193]. В дальнейшем церковная идея о нерасторжимости брака реализовалась в более строгих законах, определяющих поводы и процедуру развода.

Христианский брак как символ неразрывного единения Христа и Церкви призван был установить неразрывный союз мужа и жены на основе равенства, в котором жена должна была выступать не рабыней, а спутником жизни. Однако историческая социальная практика воспроизводила совсем иную реальность, далеко отличную от идеала брака, что отчетливо видно и из текстов «Правил». Уже одно то, что «Правила» обращены к мужчине, обнаруживает, что женщина не рассматривается как субъект права. Нормирование жизни пола создается мужчинами и для мужчин, и женщина здесь выступает как объект, на который может быть направлена та или иная норма.

Интересно в этом смысле 67-е правило, в котором женщина фигурирует в качестве объекта насилия мужчины дважды. Первый раз: «Если кто деву не обрученную возьмет насилием: да будет отлучен от общения церковного». Второй раз: «Не позволять же ему брать иную, но должен удержать ту, которую избрал, хотя бы и убога была». Кроме того, в этом предписании вряд ли учитывается идея таинства брака, когда двое соединяются в равенстве, взаимной любви и жертвенности. Заимствованное из римского права понятие обручения в христианской церкви постепенно дополняется глубоким нравственно-обязательным значением, которое почти равносильно понятию брака, так как в обручении, как и в браке, присутствовало

[193] Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. Т. 1. С. 121.

важное и необходимое условие взаимного согласия мужчины и женщины. Если по римскому праву обручение могло быть расторгнуто, то церковь предписывает верность обручению и осуждает его расторжение.

В приведенном правиле речь ведется о наказании за насилие над не обрученной ни с кем девицей. В этом случае насильник, во-первых, отлучался от церкви за грех прелюбодеяния, во-вторых, обязан был жениться на жертве. Здесь решалась не задача защиты гражданских прав женщины от насилия, но придания законности ее новому статусу, избавления ее от тяжести греха прелюбодеяния. Насилие над обрученной девицей наказывалось как прелюбодеяние и не предусматривало принудительную женитьбу, так как хозяином обрученной был ее «обручник». И ветхозаветный и новозаветный законы смотрели на обрученную женщину как на фактическую жену «обручника». Примером может служить статус Марии, лишь обрученной с Иосифом, но называвшейся его «женою» (Мф. 1 : 18–20).

После мужей апостольских в христианской письменности начинается новое течение, появляется новая группа церковных писателей (апологетов). Связано это с тем, что пафос первохристианского ожидания близкого конца мира с его харизматическим укладом жизни и вдохновенным стилем проповеди ослабевает. «Малое стадо» экзальтированных странников, живущих лишь ожиданием «грядущего града», постепенно превращается в организованное общество с иерархией, образовывающимся культом и традициями. Кроме того, широкое распространение христианства сопровождалось понижением строгости нравов, что неизбежно стимулировало действия церкви на развитие церковной дисциплины. В «Пастыре» Ермы[194] мы находим указание на разложение христианской жизни и дисциплины. Ерма символически изображает три периода жизни церкви в трех женских образах: в первом – это образ старицы, который символизирует одряхлевший в житейских попечениях дух; во втором – церковь имеет молодое лицо, но все еще старческие тело и волосы, что символизирует постепенное обновление; третий образ, молодой и прекрасный, извещает об обновленной церкви.

[194] «Пастырь» Гермы, Эрмы – раннехристианская книга, встречающаяся в древних рукописях рядом с каноническими текстами Нового Завета. Традиционно датируется II в. Перевод на русский язык был осуществлен в 1862 г. протоиереем Петром Преображенским.

Начиная с апологетов, христианство вступает в близкое соприкосновение с историей человека повседневного, проявляет интерес к развитию культурной истории, к государству и общественным интересам. Эсхатологические мотивы уходят на периферию. Все больше учений сосредоточиваются на проблеме человека, соотношении в нем телесного и духовного, поисках путей нравственного наполнения и осмысления бытия человека в этом мире.

Запрос на обновление церкви опознается и в зарождении традиции епископских соборов, решения которых приобретают силу церковного закона, канона[195]. На них выносились поднятые общинами вопросы, касающиеся всей церкви, которые требовали компетенции не одного «первого», а всех епископов данной провинции. Слово σύνοδος вводится в употребление Дионисием Александрийским. Сведения о первых церковных соборах мы находим у Евсевия (Церковная история. V, 16). Они созывались в Малой Азии в последней трети II в. и были посвящены заблуждениям Монтана и времени празднования Пасхи. М. Э. Поснов описывает Апостольский Иерусалимский собор (49 г.), на котором был вынесен так называемый «декрет апостольского Иерусалимского собора», представлявший собой «*minimum* общественной порядочности» для языко-христиан[196]. Соборы раннего христианства не выходя за пределы своих провинций, никогда не достигали размеров Вселенских соборов, но являли собой прообраз представительства всего христианства. На такое их значение (*concilia ex universis ecclesiis*) указывали Тертуллиан в своем описании соборов Греции, Блаженный Августин, который Арльский собор 314 г. называет «*plenarium ecclesiae universae concilium*». Каждый собор мог инициировать обсуждение самых разных вопросов догматического, канонического, литургического характера и мог надеяться, что его решения будут восприняты всей церковью[197].

Начиная с IV в. соборная форма решения церковных вопросов достигает своего полного развития. С этого времени в зависимости

[195] Под каноном (κανών) начиная с первых веков христианства понимали нормативные, закономерные установления для Церкви и христианина. Сюда относят и догматические учения и *regula* церковной дисциплины.

[196] *Поснов М. Э.* История Христианской Церкви (до разделения Церквей – 1054 г.). С. 67.

[197] Там же. С. 133.

от поводов, места, полномочий различают соборы «периодические» («закономерные»), Поместные и Вселенские[198]. Согласно правилам апостольским и постановлениям Поместных и Вселенских соборов, периодические соборы должны были созываться два раза в год: через три месяца после Пасхи и в середине октября (Апостол. Пр. 37. «Дважды в году да бывает собор епископов, и да рассуждают они друг с другом о догматах благочестия, и да рассуждают случающиеся церковные прекословия. В первый раз, в четвертую неделю пятидесятницы, а во второй, октября в двенадцатый день»). Здесь, как видим, перечислены и соборные задачи.

Одним из первых соборов, от которого сохранились каноны (81 канон), был Эльвирский собор в Испании. Самый знаменитый из его канонов (33-й) касался именно безбрачия духовных лиц или целибата («*De episcopis et ministris ut ab uxoribus abstineant*»). Заметим, что хотя аскетические идеи в IV в. и имели хождение, но I Вселенский собор (Никейский) не принял постановления об обязательном безбрачии благодаря решительному протесту епископа Пафнутия. Расхождение в этом вопросе вызвало внутри церкви борьбу, которая отражена в постановлениях Гангрского собора (вторая половина IV в.), собора в Арле (314 г.), соборов Анкирского (314–315 гг.), Неокесарийского (315 г.) и др.

---

[198] Разделение на Вселенские и Поместные соборы, как указывается в Энциклопедическом словаре «Христианство», принимаются церквами Православной, Римско-католической, Армяно-грегорианской и другими, но каждая из этих церквей признает неодинаковое число соборов со значением Вселенских (Христианство: Энциклопедический словарь. М., 1995. Т. 2. С. 600–601). Для Православной и Армянской церквей сохраняют авторитетное значение источника права правила Великих Вселенских соборов, а также правила Анкирского (314–315 г.), Неокесарийского (315 г.), Гангрского (ок. 340 г.), Антиохийского (341 г.), Лаодикийского (ок. 364 г.), Сердикского (343 г.), Карфагенского (419 г.) и трех Константинопольских (394, 861, 879 г.) соборов. Для Римско-католической церкви в состав общецерковного законодательства, кроме правил Великих Вселенских соборов, входят правила Эльвирского (ок.300 г.), Анкирского (314–315 г.), Неокесарийского (315 г.), Гангрского (ок. 340 г.), Антиохийского (341 г.), Лаодикийского (364 г.), Сардикийского (347 г.), Карфагенского (419 г.) **(**даты проведения соборов приводим здесь по «Правилам Православной Церкви с толкованиями Никодима епископа Далматинско-Истрийского» (Т. 1. С. 25–32)**)**.

В канонах **Анкирского собора** (314 г.) мы находим восемь правил, направленных на решение вопросов, связанных с жизнью пола. Правило 10 (*Поставляемые во диаконов, аще при самом поставлении засвидетельствовали, что они имеют нужду оженитися, и не могут без того пребыти: таковые после сего оженившись, да пребывают в своем служении, поелику сие позволено было им от епископа; аще же которые, умолчав о сем и приняв рукоположение с тем, чтобы пребыти без женитвы, после вступили в брак: таковым престати от диаконскаго служения*), как частный случай 26-го правила Апостольского, предусматривает возможность дьяконам вступать в брак и после вступления в клир, при условии, что во время рукоположения они заявили о своих планах в дальнейшем жениться. Не заявившие об этом должны были остаться навсегда безбрачными, а нарушение предусматривало прекращение дьяконской службы. Позднее на Трулльском соборе это правило было отменено, а 26-е правило Апостольское было восстановлено в силе в полной мере.

11-е правило (*Дев обрученных, и потом иными похищенных, рассуждено: возвращати предобручившим, аще бы и насилие претерпели от похитивших*)[199] дает руководство относительно похищенных обрученных девиц. Эта тема имеет частично свое отражение в 67-м Апостольском правиле и 98-м правиле Трулльского собора. В дальнейшем 22-м правилом Василия Великого вводится свобода для обручника в решении принять или нет отнятую и оскверненную другим обручницу.

16-е (*О скотоложествовавших, или скотоложествующих. Которые впали в сей грех, прежде двадесятилетняго возраста, те, быв пятьнадцать лет между припадающими, да получат общение в молитвах. Потом, пребыв пять лет в сем общении, да приступят к причащению святых тайн. Да испытуется же и житие их в то время, когда находятся в разряде припадающих, и, смотря по тому, да сподобляются человеколюбия. Пребывшие же долго в сем грехе, долго да удержатся в разряде припадающих. А которые прешедши означенный возраст, и жен имея, впали в таковый грех: те двадесять пять лет пребывают между припадающими, да получают общение в молитвах. Потом, исполнив*

[199] Здесь и далее правила Анкирского собора цитируются по «Правилам Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского» (Т. 2. С. 12, 18–19, 21–23, 25).

пять лет во общении молитв, да сподобятся причащения. Аще же некоторые, и жен имея, и прешедши пятидесятилетний возраст, впали в сей грех: таковые при исходе от сея жизни да сподобятся причащения) и 17-е (*Скотоложникам и прокаженным, или опроказившим, святый собор повелел молитися с обуреваемыми*) правила предусматривают наказания за скотоложество, дифференцируя степень наказания в зависимости от возраста и брачного статуса скотоложествующего.

Правило 19-е (*Давшие обет девства и нарушившие обет, да исполнят епитимью двоебрачных. Девам же, соединяющимся жительством с некими, аки с братьями, мы сие возбранили*) относится в равной степени как к мужчинам, так и к женщинам. Женщины, дававшие обет девства публично перед епископом, назывались «святыми девами», а мужчины назывались «девственниками». Речь здесь ведется не о грехе прелюбодеяния, а о нарушении обета безбрачия. Наказание для второбрачных предусматривало отлучение от святого причащения на один год. Не следует путать «девственников» с монахами. В это время монашество еще не имело законного учреждения и проработанных правил. Кроме того, когда монашество все же вошло в широкую практику, нарушение обета безбрачия наказывалось более сурово. Вторая часть правила вводила запрет на, по-видимому, широкую практику совместного проживания давшими обет девства с посторонними мужчина в статусе «сестры». Церковь отрицала возможность такого способа упражнения в добре и благочестии и видела здесь соблазн к блуду.

20-е правило (*Аще чья жена прелюбодействовала, и кто-либо прелюбодействовал: таковым надлежит в семь лет прийти в совершенное общение, по степеням к тому ведущим*) предусматривает равное наказание за супружескую измену как мужчине, так и женщине через процедуру покаяния в течение семи лет.

Как известно, практики контрацепции и прерывания беременности существовали еще в древние времена, и церковь встает на позицию непримиримого осуждения детоубийства и абортов, что видно из суровости наказания, которое предусматривается не только для виновницы, но и для тех, кто ей помогал в этом. Правило 21-е (*Женам, от прелюбодеяния зачавшим, и истребившим плод, и занимающимся составлением детогубительных отрав, прежним определением, возбранено было причащение святых тайн до кончины: и по сему*

и поступают. Изыскивая же нечто более снисходительное, мы определили таковым проходить десятилетнее время покаяния, по степеням установленным) предусматривает некоторое ослабление суровости наказания, так как до этого по правилам некоторых соборов, в частности Эльвирского (306 г.), женщина, совершившая аборт, не допускалась к причастию и перед смертью. Василий Великий объяснял смягчение тем, что несчастная и себя подвергала смертельному риску, зачастую погибая от таких попыток.

Правило 25 (*Некто, обручивший себе отроковицу, сперва растлил ее сестру, яко и беременной быти ей: а потом оженился обрученною, а растленная удавилася. Совиновных повелено, в продолжении десяти лет, по установленным степеням покаяния, прияти в число стоящих на молитве с верными*) завершает список правил Анкирского собора и рассматривает особый случай, сочетающий в себе несколько преступлений: незаконный брак с двумя сестрами, бесчестие девицы, самоубийство как следствие двух первых. Совиновные должны были пройти путь покаяния на протяжении десяти лет. То, что этот случай потребовал специального рассмотрения на соборе и принятия особого правила, говорит о том, что в повседневности он был не редкостью.

Неокесарийский собор (315 г.) уже с 1-го правила (*Пресвитер, аще оженится, да извержен будет от своего чина. Аще же блуд или прелюбодейство сотворит: да будет совсем изгнан от общения церковного и низведен в разряд кающихся*)[200] сосредоточил усилия на разъяснении вопросов брачной дисциплины служителей церкви. Безбрачие как особое требование к лицам духовного сана уже в ранние времена набирает силу и впоследствии канонически закрепляется в 6-м правиле Трулльского собора. Грех блуда и прелюбодеяния наказывался особенно сурово и предполагал все ступени покаяния, прежде чем можно было получить допуск к св. причастию, причем только с мирянами.

Суровую степень наказания предусматривает 2-е правило, которое гласит следующее: *Жена, совокупившаяся браком с двумя братьями, да будет отлучена от общения церковного до смерти. Но при смерти, аще обещается разрушить брак по выздоровлении, да будет по чело-*

[200] Здесь и далее правила Неокесарийского собора цитируются по «Правилам Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского» (Т. 2. С. 26–30).

веколюбию допущена к покаянию. Аще же умрет жена или муж в таковом браке: оставшемуся трудно покаяние. Правило в равной степени касается как мужчин, так и женщин и имеет в виду не одновременное сожительство одной женщины с двумя братьями или одного мужчины с двумя сестрами, а последовательное вступление в брак с братом (сестрой) в случае смерти первого. Логику этого правила можно попытаться объяснить, исходя из запрета на обычай левирата, довольно распространенного в дохристианские времена и, судя по всему, имевшего значительное хождение во времена собора. Менее понятна логика запрета на последовательный брак с двумя сестрами. Возможно, в этом запрете проявляется отношение к доисторическим групповым формам брака, когда все сестры одного племени могли быть женами всех братьев другого племени. Возможно, здесь отражен период выработки списка родственников и свояков, которые в дальнейшем будут законодательно исключены из перечня возможных брачных партнеров.

Святыми отцами различались в грехе четыре степени: прилог (*impression*), когда возникает желание; борьба (*luctatio*) с желанием; изволение (*assensio*), которое есть результат возобладавшего желания и которое подлежит суду и обвинению; и действие (actus), которое именно и наказывается. Правило 4 говорит, что *аще кто, вожделев жены, решится преспати с нею, но его намерение не приведется в действие: видимо есть, яко благодатью избавлен.* Иначе говоря, от трех первых степеней греха человек охраняется божественной благодатью, если действие не было совершено.

На Неокесарийском соборе решался вопрос о крещении беременной женщины и о крещальном статусе ребенка, находящегося в ней в момент крещения: возможно ли считать, что по рождении ребенок может оказаться крещенным дважды? Правилом 6 было определено, что *имеющую в чреве, подобает просветити крещением, когда восхощет. Ибо нет в сем никакого общения у рождающей с рождаемым: понеже во исповедании собственное каждого произволение показуется.* Беременная женщина понимается как автономная личность, исповедующая свою веру согласно ее личной свободе воли.

7-е правило косвенно высказывает осуждение второбрачию через запрет присутствия на нем священников. *Пресвитеру на браке двоеженца не пиршествовати. Понеже двоеженец имеет нужду в покаянии. Какой же был бы пресвитер, который чрез участвование*

в пиршестве одобрял бы такие браки? По правилам того времени лица, вступившие во второй брак, подлежали епитимии. Именно священник должен был осуществлять исполнение наказания, что не совместимо с присутствием на брачном торжестве.

Тема 8-го правила (*Аще жена некоего мирянина, прелюбодействовав, обличена будет в том явно: то он не может прийти в служение церковное. Аще же по рукоположении мужа впадет в прелюбодейсвто: то он должен развестись с нею. Аще же сожительствует: не может касаться служения, ему порученного*) касалась нравственной добродетели жены не только священника, но и мирянина, который мог быть кандидатом на вступление в клир. Основой для это служит принцип единства мужа и жены в браке и тесной связи между ними (*…в плоть едину*). Муж жены, уличенной в прелюбодеянии, становился таким же осквернённым, как и она. Священнику предписывалось либо развестись, либо оставить службу.

Правила Поместного **Гангрского собора** (340 г.) в значительной мере отразили борьбу против последователей Евстафия, проповедовавшего аскетизм, основанный на специфическом понимании текстов Св. Писания о воздержании. Евстафиане считали, что брак есть порождение сатаны и каждый добрый христианин должен уклоняться от брака. Сам Евстафий, его учение и его последователи были преданы анафеме.

И Гангрский собор своим 1-м правилом постулирует, что *аще кто порицает брак. И женою верною и благочестивою, с мужем своим совокупляющеюся, гнушается, или порицает оную, яко не могущую войти в царствие, да будет под клятвою*[201].

Соборы Поместные (областные) могли созываться митрополитами по случаю особой необходимости, связанной с решением вопросов церковного устройства данной области. Иногда Поместные соборы мог инициировать и император. И тогда их решения могли приобретать силу государственных законов. Историки отмечают, что принятие императорами христианства сформировало традицию, когда императоры считали себя вправе не только созывать соборы и присутствовать на них лично, но и влиять на их решения, утверждать или

[201] Здесь и далее правила Гангрского собора цитируются по «Правилам Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского» (Т. 2. С. 38–39, 41, 43–46).

отклонять их. Таким образом можно говорить о том, что в соборных правилах отражается сотворчество важнейших социальных институтов: церкви и государства.

Период Вселенских соборов охватывает время с Константина Великого (IV в.), когда церковь становится не просто легитимным институтом, но равноправной, привилегированной и даже господствующей, до разделения Церквей (середина XI в.). Христианство от периода апостолов и мучеников переходит к периоду императоров и патриархов, права которых определялись в соответствии со значением их кафедры в государстве. Именно этот период упоминается как «классический период развития и формулировки основных догм, которые составляют вселенское и древнекафолическое исповедание веры»[202].

В силу того, что на Великих Вселенских соборах (σύνοδος οϊκουμενική) затрагивались интересы всей церкви, а значит и государства, они созывались не патриархами и митрополитами, а именно императорами. Такие полномочия обосновывались «помазанием», которое они получали, восходя на престол. Основные задачи, которые решались на Вселенских соборах, касались не только догматических и канонических вопросов строительства церкви, но «строительства» нового человека-христианина.

Регламент и постановления соборов отражают две основные тенденции, сопровождавшие развитие церковной истории: глубокое проникновение мирского начала в ее жизнь и рост монашеского энтузиазма с его отречением от мира. И соборы, как пишет А. В. Карташев, — «это громоотводы, паллиативы и лекарства от догматических лихорадок, снимавшие на какой-то период остроту болезни и способствовавшие ее залечиванию с ходом времени»[203].

Начиная с III в. появляются учительные тексты (послания) церковных писателей, в которых отражаются и болевые точки церковной жизни, и нравственные предписания христианину. Постепенно канонический корпус обогащается за счет двух учительных потоков: посланий Дионисия, Петра Александрийского, Григория Неокесарийского, Василия Великого, и посланий соборов (не только Вселенских), принятых для всей Церкви. Именно поэтому тексты Правил

---

[202] *Поснов М. Э.* История Христианской Церкви (до разделения Церквей – 1054 г.). С. 227.

[203] *Карташев А. В.* Вселенские Соборы. http://www.holytrinitymission.org/books/russian/vselenskie_sobory_kartashev.htm

Вселенских соборов представляют своеобразный мемориальный дневник, в котором зафиксирована многовековая история соборного работничества над нравственными ориентирами, по которым должна была сверяться жизнь и самой церкви, и человека. К приватной жизни христианина и христианки, их сексуальному, репродуктивному и брачно-семейному поведению предъявляются особые требования.

В правилах I Вселенского собора, Никейского (325 г.)[204], мы находим только два, каким-то образом нормирующих отношения между полами, причем направлены они оба на улучшение нравственности именно клириков. То, что оба правила занимают первые позиции, свидетельствует как о важности вопроса, так и о широком распространении поступков, подлежащих осуждению. На II Вселенском соборе, Константинопольском (381 г.)[205], и на III Вселенском соборе, Ефесском (431 г.), не было принято ни новых, ни уточняющих старые правил относительно норм брачно-семейного поведения.

IV Вселенский собор, Халкидонский (451 г.)[206], уделяет много внимания упорядочиванию поведения монашествующих мужчин и женщин (Пр. 4, 7, 8, 15, 16), а также вводит и уточняет некоторые ограничения на брак (Пр. 14, 27). По-прежнему большинство норм касается только нравственности тех, кто посвятил себя священническому служению.

Наибольшее внимание (26 правил) нормам жизни пола и брака уделяет Шестой Вселенский Собор, Трулльский (680–681 гг.)[207]. Среди них трудные вопросы, касающиеся регламента монашеской жизни, брачности служителей церкви, развода, поведения женщины, в том числе и в храме, умыкания жен и др.

Первое правило VII Вселенского собора, Никейского (787 г.),[208] суммарно подтвердило принятый до сих пор канонический корпус, дополнив его еще 22 канонами. Два из них (Пр. 20, 21) посвящены монашеским практикам, и один (Пр. 22) – оговаривает нормы пребывания мужчин и женщин в одном пространстве.

Как видим, в первые христианские века нарабатывается корпус канонических правил и учений, которые должны были лечь в основу

[204] См. Приложение.
[205] См. Приложение.
[206] См. Приложение.
[207] См. Приложение.
[208] См. Приложение.

мировоззрения верующего, определять цель и путь его духовной жизни, задавать вектор нравственного строя и поведения христианина. Церковные писатели, богословы и философы пишут новую антропологию – христианскую. В ней особое внимание уделяется вопросам соотнесения жизни пола, человеческой сексуальности с задачами нравственного совершенствования человека. Постепенно нравственной доминантой становится идея брака как таинства.

В целом, историко-догматические учения о церковных таинствах сложились в известном нам виде сравнительно недавно. Первоначально в учениях о таинствах рассматривали лишь крещение и евхаристию, которым придавался статус богопреданных. Постепенно возникает тенденция расширения списка таинств за счет иных церковных обрядов (например, «возложение рук» со времен Тертуллиана, «умовение ног» во времена Амвросия, миропомазание у Августина), что придавало понятию «таинство» (sacramentum) довольно широкий смысл[209].

Все, что включалось в список таинств, а такой список достигал у некоторых писателей числа двенадцати, условно можно было объединить в классы:

– церковные действия, через которые сообщаются благодать, власть и право;

– действия, через которые неодушевленные предметы освящаются;

– сами предметы, освященные епископами и священниками; богослужебные обряды и церемонии;

[209] Уже у первобытных людей встречается множество запретов и предписаний, которые объясняются тонкими ассоциациями идей, суеверием, автоматизмом. Согласно А. Бергсону, именно посредством «непрерывно повторяющихся упражнений» (обрядов и церемоний) религия дисциплинирует и обеспечивает обществу большую сплоченность. Религиозные обряды и церемонии укрепляют тесную связь между Богом и оказываемым Ему почтением, тем самым делают из религиозной истины «нечто особое, несоизмеримое с умозрительной истиной и зависящее до некоторой степени от человека». Именно о религиозных догмах, о заключенной в них метафизике может думать человек, как только произносится слово «религия». По мысли Бергсона, когда религию выдвигают в качестве основания морали, представляют себе совокупность воззрений, касающихся Бога и мира, признание которых должно служить осуществлению блага (см.: *Бергсон А.* Два источника морали и религии. С. 216).

– действия, наделенные мистическим смыслом прощения греха (покаяние, исповедь, вера, мученичество, брак).

Учение о том или ином таинстве в богословии базируется на корпусе библейских текстов, указывающих на него, а также на комментариях святоотеческой литературы по этому вопросу. Кроме того, дается историческая ретроспектива эволюции понятия и содержания таинства. Все перечисленные пути понимания таинства предполагают трудную работу мысли и слова и оставляют, по словам исследователей, непостижимой тайну внутренней сути, «превышающую силы обыкновенного рассудка»[210]. Здесь постижение если и возможно, то скорее путем творчески-религиозного проникновения. Общественное христианское богослужение, «воздействуя на чувства человеческие посредством символов и обрядов»[211], служило и служит одним из могущественных средств к объединению членов церкви[212].

Следует сказать, что лишь к XII в. формируется традиция точного определения понятия «таинство» и впервые вводится известный семеричный вариант их числа. Таинство брака занимает прочное место в списке таинств и предполагало совершение его «под наблюдением церкви и при благодатном благословлении», видимая сторона которого проявлялась в свидетельстве брачующихся о добровольном согласии и торжественном благословлении их священнослужителем.

---

[210] *Шиманский Г. И.* Литургика: таинства и обряды. М., 2003. С. 12.

[211] Руководство по литургике или наука о православном богослужении / Сост. архимандрит Гавриил. Тверь, 1886. С. 30.

[212] Заметим, что с первых богослужений, которые проходили в частных домах, а позже с появлением христианских храмов, зарождается и закрепляется традиция раздельного пространства для мужчин и женщин во время службы. Уже в древних описаниях мы находим деление богослужебных помещений на три части (притвор, средняя часть, алтарь). Средняя часть предназначалась для «верных», но в ней тоже была своя пространственная иерархия: места мужчин отделялись от мест для женщин перегородками. «Подобаше убо внутрь имети стену преграждающую вас от жен: но понеже не хощете; то нужно бытии судимы отцы, но досками сими преградиша вас» (Златоуст. Бес. 47, цит. по: Руководство по литургике… С. 287). Во многих церквах местом для женщин были хоры, устраивавшиеся по сторонам и известные под названием «верхних галерей и огласительных мест» (Гр. Неокес. 256 прав.). Алтарь отделялся от средней части решетками, преградами и завесами. Женщины были полностью лишены права входить в его пространство (Лаод. соб. 364 г., 44 прав.).

Прикладной путь раскрытия смысла таинства основывается на изучении его «чинопоследования», т. е. богослужебной, литургической (иначе – внешней, видимой) составляющей. Она представляет собой не «бессвязный подбор молитв и песнопений, а законченное молитвенно-религиозное произведение»[213]. Как результат вдохновенного творчества христианской церкви обряды таинства призваны были производить «высоко-назидательное и умиляющее впечатление на душу»[214]. Обрядовая сторона таинства должна была и указывать на величие самого таинства, и посредством видимых знаков обращать взор человека к созерцанию духовных предметов, наполнять чувствами благоговения, умиления и благодарности Богу[215].

Как указывает в своем историко-догматическом исследовании о семи церковных таинствах А. Л. Катанский[216], история семеричного числа таинств имеет различное отражение в римско-католической, протестантской и православной теориях[217].

Католическая церковь хотя и признает семеричное число таинств, однако вносит в них несколько иное содержание, чем в православии. Относительно таинства брака основные несогласия сложились по трем позициям: принудительное безбрачие духовенства, нерасторжимость брачного союза даже в случае прелюбодеяния, а также

---

[213] *Шиманский Г. И.* Литургика… С. 12.

[214] Там же. С. 13.

[215] Очень рано (уже во II в.) древние песнопения во славу Христа в богослужебном «чине» начинают получать силу догматического памятника. Позднее выдвигается общий принцип, что «закон веры определяется законом молитвы». И если в первые века в богослужении преобладает творческая импровизация, то в IV в. наступает так называемый литургический перелом.

[216] Александр Львович Катанский (1836–1919) – профессор Петербургской духовной академии, доктор богословия. В июне 1877 г. защищает докторскую диссертацию «Догматическое учение о семи церковных таинствах в творениях древнейших отцов и писателей церкви до Оригена включительно», в которой рассматривал и эволюцию учения о таинстве брака в святоотеческой традиции. Укажем еще на одну его работу: *Катанский А.* К истории литургической стороны таинства брака // Христианское чтение. 1880. № 1/2. С. 98–127.

[217] *Катанский А. Л.* Догматическое учение о семи церковных таинствах в творениях древнейших отцов и писателей церкви до Оригена включительно. М., 2003.

в вопросе определения канала, по которому «нисходит» благодать таинства. С точки зрения православных богословов, это считается противоречащим существу брака и учению о нем Спасителя[218].

Протестанты, в конечном счете, ограничили число таинств до трех (крещение, покаяние и евхаристия), так как Лютер не считал таинства проводниками благодати, а только знаками общения с Христом, способными возбуждать и укреплять веру. Так как брак не способен выполнять и этих функций, следовательно, он мог быть признан только простым обрядом.

По мысли Катанского, таинства отличаются от широкого списка обрядов рядом важных свойств. Православный Восток в понимании учения о таинствах исходит из них, имея в виду, что само понятие «таинство» есть условный термин, объединяющий в себе четыре догматические мысли:

1) в «священнодействиях» таинств на верующих «низводятся» известные, определенные «дары благодати»;

2) эти «дары» подаются с помощью видимой (внешней) стороны, «чувственного элемента» или особого («священного») действия, а не непосредственно Самим Богом, т. е. благодать в таинстве тесно соединена с его ритуальной стороной (сценографией);

3) способы передачи благодати верующим установлены Самим Богом и предоставлены для совершения «особенным» лицам (церковной иерархии);

4) таинств, в которых происходит «низведение известных благодатных даров», только семь[219].

Таинство брака имеет собственную сценографию, каждый элемент которой наполнен глубоким символическим содержанием. Первые три молитвы в обряде венчания отражают мысль, что брак основывается на благословении первозданной четы через сотворение жены в помощь мужу и данного им завета (Быт. 1 : 28; 2 : 24; Притч. 19 : 14; Мал. 2 : 14). Новое подтверждение и посвящение в таинство брак получает уже от Иисуса Христа (Мф. 19 : 5–6; Еф. 5 : 32). По мысли Киприана Карфагенского, здесь доказательная база того, что муж

[218] «…но Я говорю вам: кто разведется с женою своею не за прелюбодеяние и женится на другой, тот прелюбодействует; и женившийся на разведенной прелюбодействует» (Мф. 19 : 9).

[219] *Катанский А. Л.* Догматическое учение... С. 10.

и жена получают полноту и цельность своего бытия именно в духовно-нравственном и физическом единении в браке.

Взаимные обязанности мужа и жены также должны определяться на основании Священного Писания, где сказано: «Жены, повинуйтесь своим мужьям, как Господу, потому что муж есть глава жены, как и Христос глава Церкви…» (Еф. 5 : 22–23); а «мужья, любите своих жен, как и Христос возлюбил Церковь» (Еф. 5 : 25). Кроме того, в христианском браке все низшее в своей телесной природе следует подчинить высшей духовной стороне, поставить в зависимость от нравственного императива удержания от «похоти». Только в этом случае брак будет достойным отображением таинственного союза Христа с Церковью. Протоиерей Иоанн Мейендорф указывает на то, что правильно считать брак двух ставших «единой плотью» скрепленным уже самим Святым Духом, который живет в каждом из них. Однако уточняет, что именно через евхаристию вступает в силу внешняя сторона брака, суть которой воспроизводится через иерархов церкви.

Согласно христианской концепции союз, основанный на любви и глубокой духовно-нравственной связи, делает супружеские узы неподвластными даже смерти. Иначе говоря, второй брак заключается не на основе нравственно-духовной чистоты и полноты, так как первый брак даже смертью супруга не может быть расторгнут. Он лишь «попускает» супружество как «удержание от блуда». В этом случае христианин нуждается в очищении епитимией. Все последующие браки вызывают еще большее осуждение и рассматриваются христианской церковью как следствие человеческой немощи.

Важно проследить, как возводится в степень таинства идея новозаветного брака в творчестве церковных писателей, какова семантика литургики брака, с какими правотворческими трудностями столкнулась церковь в своих попытках переопределить смысл брачных отношений. Из анализа библейских текстов видно, что браку в них придается особое значение, но в то же время не определяется специально отношение между благодатью внутреннего содержания брака и внешней стороной таинства. Здесь также нет подробных указаний на условия, в которых таинство должно осуществляться, на зависимость действенности таинства от веры и благочестия принимающего. В Послании к Ефесянам брак и иерархия в браке описываются по

аналогии отношений Христа и Церкви и наделяются той же таинственностью: «Но как Церковь повинуется Христу, так и жены своим мужьям во всем. Мужья, любите своих жен, как и Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее. <…> Посему оставит человек отца своего и мать и прилепится к жене своей, и будут двое одна плоть. Тайна сия велика; я говорю по отношению ко Христу и к Церкви. Так каждый из вас да любит свою жену, как самого себя; а жена да боится своего мужа» (Еф. 5 : 24–25, 31–33).

В богословских исследованиях именно слова «тайна сия велика» трактуются как указание на брак, совершенный по церковному благословению, которое и отражает внешнюю сторону таинства, а также трансляцию благодати посредством лиц церковной иерархии. Понятие «тайна – μυστήριον»[220] призвано соотносить союз мужа и жены с союзом Христа и Церкви, наполняя его таким же «благодатным» содержанием.

Преподобный Филарет Черниговский[221], тщательно анализируя это место, приходит к заключению, что брак здесь есть нечто большее, чем простой символический образ. Каждый момент в сценографии таинства брака становится «совершительным» и имеет глубокое символическое значение.

Символизм обрядовой части церковного бракосочетания имеет богатую палитру, что ярко отражено в просветительской литературе начала XX в. Таинство брака понималось как прообраз не только союза Христа и Церкви, но и всех «мировых браков», на которых «вся Вселенная зиждется». В изображении «последовательных обрядностей таинства православного брака» падшее человечество могло понять смысл миропорядка[222]. В указанной работе смысл обрядового действия таинства брака символизирует в том числе брак веры с наукою, где вера олицетворяется с женихом, а наука с невестою.

Таинство брака часто раскрывается через евхаристический контекст, когда «только в плоти и крови Христовой двое христиан могут

---

[220] Слово μυστήριον происходит от μύω – «закрываю глаза, сжимаю рот» и обозначает идею таинственного, сокровенного, недоступного другим.

[221] *Филарет (Гумилевский Дмитрий Григорьевич)*, архиепископ Черниговский. Православное догматическое богословие. Чернигов, 1864. § 288.

[222] *Молоховец Е. И.* О таинстве православного брака, как прообразе истории брака веры с наукою. СПб., 1910. С. 3.

стать единой плотью на христианском пути»[223]. Брак рассматривается как таинство, которое «исходит прямо от Бога и приводит к Нему», является «чудом, превосходящим все естественные взаимные отношения»[224]. Древние христиане заключали браки во время божественной литургии, причащаясь божественных тайн, причем так мог заключаться только первый брак. Уместным будет подчеркнуть, что взгляды на таинство брака, а именно на его внешнюю сторону, также формировались постепенно и носили черты различных влияний[225].

Особую роль в истории формирования понятия церковного брака в православной традиции сыграла 50-я глава Кормчей, в которой дается старинное определение брака, заимствованное из 1-й главы 4-й грани Градского закона, принадлежащего римскому юристу (язычнику) Модестину. Данное определение было принято из Юстиниановского Свода (*Corpus Juris Civilis*)[226] в канонический кодекс Восточной церкви – в знаменитый Номоканон в XIV титулах и воспроизведено у патриарха Фотия. Согласно этому определению, «брак есть мужеви и жени сочение, и событие во всей жизни, божественное же и человеческой правды общение». Здесь, во-первых, указывается *естественное* основание брака – различие полов, брачное соединение которых римский юрист мог мыслить только как союз *одного* мужчины и *одной* женщины (*maris et feminae cojunctio*). Во-вторых, определяется этическое содержание брака, состоящее в полном и неразрывном общении всех жизненных отношений между супругами (*consortium omnis vitae*), регулируемых религией и правом (*divini et humani juris communicatio*).

В старинном определении нет признания брака таинством и прямого указания на взаимное согласие брачующихся. Вторым существенным отличием старинного определения было то, что в нем не указывалась

---

[223] *Мейендорф Иоанн,* протоиерей. Брак в православии. С. 58.

[224] *Антоний Сурожский*, митрополит. Таинство любви. С. 7.

[225] См., напр.: *Покровский А. И.* Брачные молитвы и благословения древней Церкви (I–X в.) // Сб. ст. в память столетия МДА. Сергиев Посад, 1915; *Idelsohn A. Z.* Jewish Liturgy and Its Development. New York, 1932; 1995; *Joyce G. H.* Christian Marriage. London, 1933; *Walter Ch.* Art and Ritual of the Byzantine Church. London, 1982; *Martinez G.* Worship: Wedding to Marriage. Washington, 1993; *Аман А. Г.* Повседневная жизнь первых христиан: 95–197. М., 2003.

[226] См.: *Покровский И. А.* История римского права. М., 2004.

форма заключения брака. В Градском законе это компенсируется правилом: «Брак не тем составляется, еже спати мужеви с женою, но брачным совещанием их». В 50-й главе Кормчей книги эти слова созвучны словам: «совершением тайны словесами».

В западной, римско-католической церкви это правило (*matrimonium non facit coitus, sed voluntas*) преломилось в мысль о совершении брака самими брачующимися лицами, что закреплялось и папскими декреталами и определениями соборов (Флорентийского).

50-я глава Кормчей состоит из двух разделов. В первом «О тайне супружества» разъясняется само понятие брака и даются наставления священнику о порядке и условиях совершения обряда венчания. Вторая часть «О сродствах в тайне супружества» рассматривает все виды родства, которые могут послужить препятствием к браку. Обе статьи внесены в Кормчую книгу еще в эпоху первого печатного издания (1649–1653 гг.) из знаменитого Требника киевского митрополита Петра Могилы[227].

В некоторых источниках указывается, что первый раздел Требника взят из римского Ритуала (*Rituale Romanum*), напечатанного в 1615 г., и перекликается с буллой Павла V «*De sacramento matrimonii*». Этот документ имеет вид анонимной инструкции на основе определений Тридентского собора. Исследователи указывают, что статья римского Ритуала не могла быть принята в православном Требнике в точном и буквальном переводе, и из нее было убрано все, что сохраняло следы иноцерковного происхождения. Например, в ссылках ведется речь не об определениях Тридентского собора, а о правилах «святых вселенских и поместных соборов» или о правилах и учениях «богоносных отцов».

Отдельные выражения и целые правила римской статьи, которые выдвигают на первый план именно юридический момент в совершении брака и смещают на периферию церковно-обрядовый, в православном Требнике переведены в согласии с догматическими воззрениями и практикой Православной церкви или вовсе опущены. Кроме того, вводятся дополнения, которые окончательно трансформируют римско-католические статьи в православные. В первую очередь это

[227] Рукопись из фондов библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой лавры. XIX в. Полуустав. 273 л.

http://www.stsl.ru/manuscripts/book.php?col=2&manuscript=040

касалось священнического благословения, которое в Ритуале несет нагрузку простого обряда, а в православном Требнике выступает свидетельством действительности заключения брака. Ритуал запрещает супругам, не получившим благословения, жить в одном доме и иметь сексуальные отношения. В Требнике понятие «супруги» заменяется на «обрученные». В Ритуале ограничивается время получения благословения (не во всякие дни и часы), но сами браки могут заключаться во всякое время (§ 17). В Требнике время венчания ограничивается и совпадает с самим заключением брака (§ 15). В православном Требнике исключается правило, которое запрещает венчать второбрачных (§ 17), как не согласующееся с реальной практикой Православной церкви.

Самое же главное дополнение касалось определения брака, которое звучит следующим образом: «Супружества или законного брака тайна от Христа Бога уставлена есть во умножение рода человеческого, и воспитание чад к славе Божией, в неразрушимый союз любви и дружества и взаимную помощь и в еже отгребатися греха любодеяния. Вещь сия тайны есть муж и жена, в приобщении брака честно, кроме всякого препятия правильного, совокупитися изволяющии. Форма, си есть образ и совершение ее, суть словеса совокупляющихся, изволение их внутреннее перед иереом извещающая, си есть: "приемлю себе аз тебе в супружницу, или в жену", и: "приемлю себе аз тебе в супружника, или в мужа"»[228].

Согласно исследованиям, учение о материи и форме таинств вообще и таинства брака в частности заимствовано западнорусской церковной школой из латинского схоластического богословия, причем задолго до появления Требника Петра Могилы. Например, в Катехизисе Зизания «вещество тайны брака» составляют «сопрягающиеся браку», а «видотворение» (форма) – «брачующиеся глаголы, яко во любви сопрягаются и обетоваются»[229].

---

[228] *Павлов А.* 50-я глава Кормчей книги как исторический и практический источник русского брачного права. М., 1887. С. 12.

[229] Глава 79: «О шестой Тайне, сиречь о Браце законнем. Вопрос. Что есть брак; ответ. Брак есть тайна, еюже жених и невеста о чистыя любви своея в сердце своем усердно себе изволять и согласие между собою и обет сотворять» (*Зизаний Лаврентий Тустановский*. Катехизис большой. Ок. 29.I.1627: Соборникъ. Собрание книг кириллической печати: http://sobornik.ru/text/kathehisis/kathehisis.htm).

С принятием в состав печатной Кормчей книги статья Требника Петра Могилы получила значение источника брачного права для всей русской церкви. Московские издатели Кормчей, включая киевский Требник в состав текста, вносят поправки, согласно которым троекратное оглашение в церкви о предстоящем браке должно совершаться после литургии. Также отменено запрещение венчать тех, кто не знает символа веры, молитвы «Богородице Дево» и десяти заповедей, но внесен запрет на совершение браков на дому. Кроме того, опущены слова брачующихся, которые, по определению Петра Могилы, составляли «форму тайны супружества».

В определении брака статья «о таинстве супружества» указывает на установление этой тайны, на ее существо и форму, на содержание и цель супружеского союза. Согласно обозначенной логике, брак есть установленное Богом таинство, в котором мужчина и женщина (материя), вследствие выраженного ими перед священником и церковью взаимного согласия быть супругами (форма), вступают в нерасторжимый союз любви и дружества, для взаимной помощи, для избежания греха любодеяния и для рождения и воспитания детей к славе Божьей (содержание и цель брака).

Схоластика приняла и обосновала эту мысль как несомненный церковный догмат, а большинство Ритуалов наглядно выразили ее в самой формуле совершения брака. Именно на это опираются в понятии «формы тайны супружества» два важнейших дополнения к древнерусскому порядку обручения и венчания: первое – предварительные вопросы жениху и невесте о взаимном согласии на брак; второе – слова, означающие момент совершения таинства брака, которые должны говорить брачующиеся за священником: «Я, имярек, беру собе тобе, имярек, в малжонку (супругу), и шлюбую (обещаю) тобе милость, веру и учтивость малженскую, а ижь тебе не отпущу ажъ до смерти. Так же ми, Боже, в Троице святой единый, помози, и все святые». Аналогично звучит текст невесты, но с прибавлением к «учтивости», «и послушенство». Вслед за этими словами священник должен благословить крестообразно со словами: «Еже Бог съчета (вид совершенный), человек да не разлучает»[230]. Несмотря на то, что формула совершения таинства брака из Требника Петра Могилы

[230] *Павлов А.* 50-я глава Кормчей книги… С. 46.

не была принята ни великорусской, ни греческой церковью, однако выраженная в ней общая мысль стала достоянием православной церковной догматики. Таинство брака содержит в себе следующие необходимые условия, которые делают брак «честным». Во-первых, взаимное простое согласие мужа и жены, если нет иных препятствий (обручение). Во-вторых, согласие должно быть ими самими засвидетельствовано в церкви перед священником. Важнейшими формулами обряда являются обещание взаимной верности и любви до конца жизни, а также нерасторжимости и неразлучности ни при каких обстоятельствах. Затем произнесенные публично согласия и обещания подтверждаются и благословляются священником, что и исполняет: «Брак у всех да будет честен и ложе непорочно…» (Евр. 13 : 4).

В Православном Исповеднике взаимное согласие брачующихся принимается за *causa officiens* брака, благословение священника признается необходимым для чести брака и свидетельства о чистоте супружеского ложа именно как брачного, а не «любодейного». Таким образом, «совершительным» моментом брака в Восточной церкви считались произнесение брачующимися перед свидетелями слов («словеса совокупляющихся, извещение их внутреннее пред иереом извещающая»), которые выражают взаимное согласие на брак: *Хочешь меня? Хочу тебя*. Благословение священника представляло собой лишь одно из необходимых условий законности обручения и брака. Иначе говоря, совершители таинства брака суть сами брачующиеся лица, «аки сам кто продается, сам есть и вещь и купец; и в сей тайне сами себе продаются и предаются оба себе купно в честную работу»[231].

Позднее, в конце XVII в., книга Иннокентия Гизеля «Мир человека с Богом» (Киев, 1669) послужила главным источником для догматического сочинения о таинствах, в том числе и о таинстве брака. Составитель сочинения иеромонах Евфимий вносит важную поправку в форму совершения таинства: согласие жениха и невесты может быть выражено не только словами, но и иными знаками, «и молчание девицы, егда она ради стыда токмо ничтоже отвещает, то место ее глаголют родители ее»[232].

Таким образом, до конца XVII в. и в Восточной и в Западной католической церквах доминировала традиция, согласно которой элементы

[231] Там же. С. 50.
[232] Там же. С. 51.

юридический и религиозный, т. е. договор и таинство, совпадали. С конца XVII в. в греческой богословской литературе зарождаются взгляды, согласно которым брак как гражданский договор совершается самими брачующимися, а значение таинства он приобретает посредством благословения священника. И в «Священном Катехизисе» Николая Булгара (1681 г.) в определение брака включен этот момент. «Вещество» брака, согласно этому Катехизису, составляют сами брачующиеся с их твердыми намерениями и взаимным согласием вступить в супружество, а «форма» брака совершается молитвами и благословением священника.

Русская православная церковь усваивает эти изменения, в том числе и под влиянием протестантского богословия, системами которого, как отмечали исследователи, пользовался отец современной русской догматики Феофан Прокопович[233]. В своих богословских сочинениях[234] он полагает необходимым включать в формулу брака молитвы священника за новобрачных и за слова, выражающие их взаимное согласие. Обоснованием этому должны служить слова апостола Павла (1 Кор. 4 : 1), которые указывают на то, что совершителем брака (*causa officiens matrimonii)* выступает именно священник, совершающий обряд бракосочетания. Следующие изменения в этом направлении появляются у Иринея Фальковского[235], который вносит важную поправку о том, что взаимное согласие брачующихся уже не есть в собственном смысле форма брака, а лишь необходимое условие для его заключения (*constumsus est necessarium requisitum ad ineundum matrimonium, non autem vera ejus forma*)[236].

Эта мысль повторяется и закрепляется в позднейших катехизисах и богословских учебниках. В то же время в канонических трактатах

---

[233] *Чистович И.* Феофан Прокопович и его время. СПб., 1868. С. 37.

[234] *Феофан Прокопович (Елеазар).* 1) Слова и речи поучительные, похвальные и поздравительные, собранные и некоторые вторым тиснением, а другие вновь напечатанные: В 4 т. СПб., 1760–1774. Т. 4; 2) Богословское учение о состоянии неповрежденного человека, или о том, каков был Адам в раю? М., 1785.

[235] См.: *Ириней (Фальковский Иван Якимович).* Пасхалия. М., 1792; О степени родства всех видов для правильного разбора при совершении браков. Киев, 1876; Chrictianae orthodoxae dogmaticopolemicae theologiae compendium. 1802.

[236] *Павлов А.* 50-я глава Кормчей книги... С. 52.

о браке сохраняется признание того, что именно сами брачующиеся и их взаимное согласие обеспечивают форму брака, а священник должен «наблюдать и исполнять» все необходимые условия, для того чтобы брак соответствовал юридической законности и имел то, «в чем состоит самое существо сего таинства». На протяжении XVIII столетия Святейший Синод довольно последовательно подтверждал это положение в законодательных актах и в судебных решениях по делам брака. Законным мог быть признан брак, совершенный с нарушением обрядовой стороны, но по взаимному согласию, от которого в канонической практике «всего более зависит и таинство бракосочетания».

Таким образом, между догматическим и каноническим учением церкви о форме таинства брака сложилось важное и глубокое противоречие: по догматике, христианский брак получает характер таинства только через благословение священника; по канонике, сакраментальный характер брака не зависит безусловно от церковного обряда венчания как необходимой формы этого таинства, а сообщается браку взаимным согласием самих сочетающихся лиц, будет ли это согласие выражено ими в церкви, при обряде бракосочетания, или вне церкви и без обряда[237].

Как известно, в католической канонической практике обрядовая сторона также смещается на периферию, различая в браке договор и таинство. Согласно сложившейся традиции, таинство брака, как и все прочие таинства, может быть совершаемо только священными лицами, прямо на то уполномоченными *jure divino*.

Учения о таинстве брака были сосредоточены на задачах духовного насыщения и внешней формы брака и его внутренней сущностной стороны. Для этого необходимо было в первую очередь обосновать определение брака как таинства. Отправной точкой для этого служат библейские тексты, например ссылка на слова апостола Павла (Еф. 5 : 32), в которых брак определяется таинством Нового Завета, делом христианской жизни. Признается, однако, что в Библии ничего не говорится о какой-либо определенной форме для совершения брака как таинства. Подтверждается только, что это союз в «плоть едину», причем сформулированный в Ветхом Завете первозданным мужем при опознании своей жены (Быт. 2 : 23, 24; Мф. 19 : 5–6). Таким образом, «естественная» (физическая) природа брака определяется этими

[237] Там же. С. 56.

заповедями как неразрывный союз двух и только двух лиц разного пола. Это же определение переходит в Новый Завет, только дополняется благодатью искупления и характером таинства для домостроительства царства Бога на земле, посредством сохранения и умножения членов церкви Христовой.

Как естественное образование человеческой природы брак может рождаться только там, где проявляется взаимная воля самих брачующихся, внешняя сторона которой отражается в проговаривании этой воли. Это подтверждается и тем, что Иисус присутствует на брачном торжестве в Кане Галилейской (Ин. 2) уже *после* совершения брака. И Своим присутствием Он словно свидетельствует, что брак, заключенный по законам и обычаям еврейского народа, – истинный и богоугодный. Заметим, что в древней христианской церкви браки, заключенные по римским гражданским законам, признаются легитимными. Об этом пишет в послании к Диогену св. Иустин: «Христиане вступают в брак, как и все, повинуются постановленным законам, но своею жизнью превосходят сами законы»[238]. Собственно, важным считался именно примат закона, и нравственная дисциплина предполагала неукоснительное подчинение ему. У христианского философа Афиногора в его апологии Марку Аврелию звучит мысль о том, что следует признавать своею супругою женщину, которая взята по законам и для деторождения.

Надо сказать, что в первохристианские века не могло быть речи о том, чтобы настаивать на каких-либо особых христианских законах брака, так как слишком сильно было недоверие к христианству со стороны императоров. Кроме того, христиан обвиняли в «гнусных Эдиповых кровосмешениях». Правило consensus facit nuptias в IV столетии повторилось отцами церкви как общепринятый принцип христианского брака. Св. Амвросий Медиоланский пишет, например, что не лишение девства полагает начало браку, а брачное соглашение (*non enim defloration viginitatis facit cojugium, sed pactio conjugalis*)[239]. Эта же идея у Августина, который тоже говорит о заключении браков по закону с целью деторождения (*liberorum procreandorum causa*). У Иоанна Златоуста указывается на соотношение внешней стороны брака и его внутреннего содержания: «Законный брак, если супру-

[238] Сочинения Иустина / Пер. о. П. Преображенского М., 1864. С. 17–18.
[239] *Ambrosii S.* De officiis clericorum. Lipsiae, 1839.

жеское соединение бывает по законам, целомудренно и благопристойно, и если сочетающиеся связываются друг с другом взаимным согласием». Как показывает история, римские гражданские законы действовали и в позднейшие времена, когда христианство было уже господствующей религией. Но христианский брак должен был отличаться от нехристианского своим внутренним характером, своим метафизическим таинством. Великое таинство, по мысли Иоанна Златоуста, именно в соединении двоих в *одного*, так как если двое не соединятся, не будет многих. Логика творческой мудрости Бога в том и заключается, что Он с самого начала разделил *одного* на двоих, которые затем в соединительных узах брака вновь рождают *одного*. Здесь понятие «одного» имеет две символические транскрипции: *в* плоть едину как физическое соединение в любви, которое соединяет и смешивает тела, трансформируясь в плоть производимого «единого» человека. А также предлог «*в*» означает именно соединение плоти двоих в плоти младенца. Стыдясь брачной сексуальности, по мысли Иоанна Златоуста, человек впадает в осуждение самого творчества Бога, который именно *так* все устроил. Согласно дальнейшей логике, в таинстве брака символическое отображение церкви, из которой и в которую пришел Иисус, соединившись с ней в духовном общении (2 Кор. 11 : 2). Из Него все и происходим: «от плоти Его и от костей Его» (Еф. 5 : 30). Таким образом, согласно трактовке Иоанна Златоуста, в учениях апостола Павла брак есть таинство самой природы человека, которая предстает делом творческой мудрости Бога. Христианство это «естественное» таинство обогащает таинством «благодати», которое отныне происходит по естественно-божественному закону, включающему в себя таинство веры (1 Тим. 3 : 16).

Древняя церковь начинает вырабатывать критерии действительного, законного брака, который она могла бы признать таинством. В нормативный корпус включаются все условия, которые ограждают чистоту и нравственное достоинство брака согласно христианским принципам. В первую очередь исключается конкубинат, который римскими законами признавался законным. Далее следуют ограничения по степеням родства и свойства, а также браки с давшими обет девства, двоеженцами, с неверными и пр. Главным пока остается не выработка какой-либо особой формы заключения брака, а предупреждение возможности незаконных браков. Игнатий Богоносец формулирует наставление, в котором конкретизируется роль священника

в процедуре бракосочетания. Также начинает формироваться сама литургика брака, которая ритуализирует правило: «Женящимся и выходящим замуж надлежит вступать в этот союз с ведома епископа, дабы брак был о Господе, а не по похоти».

Возникают предпосылки для трансформирования духовно-пастырского наставления в общеобязательное правило, которое мы находим, например, у Тертуллиана: «У нас браки тайные, т. е. не объявленные предварительно в церкви, подвергаются опасности быть судимыми наравне с прелюбодеянием и блудом». В раннехристианское время, когда неоформленное канонически таинство брака носило скорее поощрительный характер, освящение брака чаще всего происходило посредством приглашения священника домой, где он благословлял союз брачующихся. Мы находим отзвуки этой практики в разъяснениях Константинопольского собора 381 г. Необходимость освящения брака понималась как духовное средство к возвышению целомудренности невесты и укреплению любви жениха.

Формула брака как церковного таинства не сразу находит свое место в нравоучительном творчестве церковных писателей. Отметим, что в первые века христианства особенно сильной была борьба церкви с язычеством, ересями и расколами. Правила церковно-богослужебного устройства и управления должны были преодолевать сильнейшее противодействие языческих традиций, которые лежали в основе всех сторон жизни древних обществ, в том числе и семейного уклада.

С одной стороны, антагонизм того времени между христианством и язычеством вел к жестокому непримиримому противостоянию, что часто выражалось в протестном отказе от всего, что входило в религиозную повседневную практику (сценография богослужений, праздники и церемонии, архитектура и живопись и пр.). С другой – пришедшее «не от мира сего» христианство призвано было войти в этот мир, жить в нем и преобразовывать его. Следовательно, возникает задача воздействия на мир через язык, нравы, учреждения, повседневную жизнь. В этом и обнаруживается поле сближения христианских таинств и языческих мистерий, во всяком случае, во внешнем их осуществлении, но с попыткой разделить понимание внутреннего существа. Апологеты христианства стремились показать, что христианство своим содержанием не нарушает привычной повседневности человека, привыкшего к другим религиозным традициям.

Делаются акценты на сходных понятиях и учреждениях. И христианские таинства оформлялись в привычном мире символов и знаков, на понятном языке того времени, используя слово как знак, «всегда заимствуемый из существующего в окружающей жизни»[240]. Новой христианской мысли приходилось какое-то время выражаться в привычных символах повседневности того времени.

Одним из первых отцов церкви, кто предпринял попытку научного обоснования истины веры, считается Иустин Мученик[241]. В учении о таинствах он проводит параллель между языческими мистериями и христианскими таинствами, правда, сосредоточиваясь на крещении и евхаристии. Говоря о браке, он делает акцент на уважении к девству, а также отделяет браки по *закону Божьему* от браков по *закону человеческому*. Вторые браки он относит к разряду «греховных», но при этом не расшифровывает понятие второго брака (повторный брак после развода или двоеженство). Вместе с тем он оправдывает ветхозаветную полигамию и конкубинат патриархов тем, что через них совершалось домостроительство, т. е. в этом была объективная необходимость, а не веления похоти.

По свидетельству историков, двоеженство имело широкое распространение во времена даже позднего христианства у шведов, франков и у других народов. Известно, что в Германии после 30-летней войны на земском соборе в Аугсбурге (1650) издается декрет, по которому всякому мужчине разрешается иметь двух жен, причем церковь напоминает, что мужчина должен не только заботиться о каждой из них, но и *устранять между ними раздоры*. Примечательно, что А. Шопенгауэр предлагал принять практику двоеженства как существующий неизбежный факт, который следует не дискутировать, а регулировать, так как «всякий мужчина нуждается во многих женщинах, то нет ничего более справедливого, как предоставить ему или, вернее,

---

[240] *Катанский А. Л.* Догматическое учение… С. 46.

[241] Святой Иустин Философ (Иустин Великий, Иустин Римский, Иустин Мученик, Юстин Мученик) — раннехристианский мученик, один из апологетических мужей и отцов церкви, который первым привил христианскому вероучению понятия греческой философии и положил начало богословскому истолкованию истории. См.: *Гусев Д. В.* Св. Иустин, мученик и философ. Казань, 1898.

возложить на него обязанность доставлять средства содержания многим женщинам»[242].

В средневековье во многих европейских государствах обычным явлением среди состоятельных людей был конкубинат (пример ветхозаветного конкубината – Авраам и Агарь). Побочные дети от такого сожительства часто признавались принадлежащими к составу законной семьи. Связь с конкубинами не скрывалась, и дети от конкубин зачастую участвовали в наследной доле по завещанию. Тем не менее эта практика существовала на фоне негативного отношения римского права к бигамии и карающих постановлений за двоеженство.

В более поздние времена во многих законодательствах второй брак (и повторный, и бигамный) однозначно приравнивается к прелюбодеянию, становится основанием для развода, а также различных наказаний в виде имущественных исков и ссылки. Брачный союз, заключенный на фоне уже существующих супружеских обязанностей, мог признаваться законами недействительным. Виновные в двоебрачии могли подвергаться суровому наказанию за проявление неуважения к святости брака и предписаниям религии. Здесь парадокс заключался в том, что действительность брака задавалась не очередностью («первый», «второй» и т. д.), а совершенностью по обряду одного из признанных в государстве вероисповеданий, когда акцент смещается именно на внешнюю сторону брака, которой противопоставляется внутренняя его суть.

Очевидно двусмысленной была и практика, когда брак, совершенный по всем правилам обряда, но в существе своем не представляющий из себя свободный выбор двух любящих, признавался священным. По мнению ряда юристов XIX в., следует признать, что «там, где имеется налицо факт согласия двух лиц стать мужем и женой, это совершенно достаточно для того, чтобы признать брак состоявшимся»[243]. Сущность брака именно в этом взаимном согласии, а особые формы его, предписываемые законом, отражают лишь способы, посредством которых можно оформить это взаимное согласие.

В учениях Иринея Лионского о таинствах также нет раскрытия и проработки понятия таинства брака. Как в отношении других таинств, так и относительно таинства брака он использует способ

[242] *Шопенгауэр А.* О женщинах. Мысли. М., 2003.
[243] *Кулишер М. И.* Развод и положение женщины. СПб., 1896. С. 131.

раскрытия христианского вероучения через обличение и опровержение гностических ересей. В этом случае акцент смещался на выяснение общего в православном вероучении о церкви и ее спасающих средствах без подробного анализа и разъяснения способов (таинств), посредством которых совершается освящении в ней человека. Говоря о браке, св. Ириней сосредоточен на осуждении гностического подхода к половым отношениям, суть которого он видел в *растлении* женщин и в оправдании этого благодатью «тайны сопряжения» и «семени»[244].

По мнению гностиков, на «тайну» указал апостол Павел словами: «Тайна сия велика…». Они настаивали на необходимости «всегда всеми способами упражняться в таинстве четы»[245], полагая заблуждением практиковать воздержание. Другой гностический подход – в учении валентиан, которые считали себя не «от мира сего». Для них полосочетание с женщиной есть путь вхождения в «плирому». Опровергая гностические взгляды на брак, Ириней Лионский настаивает на том, что благодать в брачной жизни получается не через акт плотского «сопряжения», а через некий иной акт. Неумеренность в брачной жизни ведет к потере благодати.

Таким образом, мы можем отметить три основные идеи, которые доминируют в учениях о дисциплине сексуальности в первые века христианства. Во-первых, жизнь пола должна была осуществляться в условиях брака, что придавало ей статус законности и даже священности. Во-вторых, даже в условиях законного брака следовало придерживаться умеренности, воздержанности, сберегая обретенную благодать. В-третьих, брак должен освящаться церковью, правда, сам механизм осуществления внешней стороны брака еще отсутствует.

---

[244] «А другие до пресыщения предаются плотским наслаждениям и говорят, что воздают плотское плотскому, а духовное духовному. И одни из них тайно растлевают женщин, слушающих у них это учение, <…> другие явно и бесстыдно, влюбившись в каких-либо женщин, сманивали их от мужей и брали к себе в сожительство. А иные, сначала обещаясь жить с ними честно, как с сестрами, с течением времени обличали себя, когда сестра делалась беременна от мнимого брата» (Пять книг обличения и опровержения лжеименного знания: Сочинения св. Иринея, епископа Лионского / Пер. П. Преображенского. СПб., 1900. С. 37).

[245] Там же. С. 38.

Более детальное внимание таинству брака уделяет Климент Александрийский, рассматривая таинства с точки зрения даров, которые обретает в них христианин. Он был уверен, что через принятие благодати таинств человек способен достичь высокой степени нравственности и совершенства. Ключевой точкой в его рассуждениях о таинствах была идея совершенствования человека, под которым он понимал постепенное очищение и возвышение человеческой природы. Очевидно, что первый шаг на пути к этому совершенствованию – момент приобщения к благодати Божьей в церковных таинствах. Как отмечают исследователи, для Климента характерно использование аллегоричных приемов, которые подтверждали глубокую таинственность церковных обрядов.

Рассматривая брак во многих своих работах и наиболее детально в третьей книге «Стромат», Климент стремится решить две основные задачи. Во-первых, опровергнуть воззрения на брак некоторых гностиков, которые полагали, что брак есть произведение Демиурга, что ветхозаветный Бог отличается от новозаветного, отсюда и различие в брачных предписаниях. Во-вторых, он стремился предложить такие правила супружеской жизни, которые бы вели к совершенствованию человека. Для него нет сомнения в том, что и брак и безбрачие стоят на равно высокой ступени, а не противопоставлены друг другу.

Для Климента брак есть «первый союз мужа и жены по закону для рождения детей»[246], причем браком он называет именно первый брак, объясняя это тем, что у христианской церкви есть только один жених, и она не соединяется браком с другим. Для того чтобы быть истинным, брак должен быть в первую очередь неразрывен и моногамен. Именно первый брак есть нечто святое, это таинство, сообщаемое брачующимся и наполненное сакральным смыслом союза Христа и Церкви. «Если брак, (совершенный) по закону, есть грех, то я не знаю, каким образом говорит, что знает Бога, тот, кто утверждает, что повеление Божие есть грех? Если закон свят, то и брак свят»[247]. Второй (законный) брак, согласно логике Климента, не считается грехом, но уже теряет эту сакральную значимость. Потеряв сакральность, он остается как *меньшее зло* по сравнению с блудом в безбрачии и многобрачии. Климент поясняет, что Бог один и тот же

[246] *Климент Александрийский.* Строматы. Ярославль, 1892.
[247] Там же.

и в Ветхом и в Новом Завете. И если ветхозаветный закон позволял полигамию, потому что она нужна была Богу для умножения человечества, то новозаветный закон предписывает моногамию, имея в виду нравственную ответственность и сосредоточенность не на числе детей, а на заботе о каждом из них. В деторождении Климент видит одну из главных целей христианского брака, прямое действие Бога, обитающего среди брачующихся. И родители – не «виновники» появления нового существа, а «служители рождения», таинство которого в Боге.

Климент предпринимает попытку выделить то мистическое содержание в оформлении брака, которое освящает брак, придает ему особый статус таинства. Задается ли эта священность через аналогию символического союза Христа с Церковью, или брак есть нечто большее, чем просто символ? Климент осознает, что вопросы о существе таинства брака легко ставятся, однако сложно разрешаются. Недостаточна и мысль о том, что брак следует беречь как священный предмет, так как в этом случае мы имеем лишь подобие брака предметам, используемым при богослужении. Соблюдение верности и умеренности в супружестве можно рассматривать как субъективное освящение в богоугодной жизни, но здесь для богослова также не раскрывается полнота святости брака и механизм ее обретения.

Полемизируя с противниками брака, которые видели в нем механизм пополнения мира несчастными существами, Климент указывает на то, что и противники брака сами произошли от полосочетания, а в освященном браке свято и семя. В браке освящаются и дух, и тело, и все поведение супругов, о чем говорит и апостол (1 Кор. 7 : 14). Неизбежен вопрос: как получается это освящение семени и всей полноты супружеской жизни? Отчасти этот вопрос разрешается Климентом трактовкой библейских слов «ибо, где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» (Мф. 18 : 20). Если таинственный смысл собрания троих раскрывается семейной группой мужа, жены и ребенка, тогда речь идет именно о благословении христианского брака. Благодатное соединение и освящение брачующихся происходит в момент их собрания во имя Христа. Поэтому синонимизировать вкушение от древа познания добра и зла с познанием супружеских отношений, по мысли Климента, глубокое заблуждение.

И он дает свою транскрипцию на хронологическое соотнесение брака с драматическим сюжетом грехопадения. Согласно логике его

суждений, природа людей изначально имела склонность к деторождению, но под влиянием обмана они склонились к нему («не дождались воли Божьей») раньше, чем это было предуготовлено Богом. Поэтому рождение по сути своей свято, так как не могло иным образом завершиться «домостроительство о нас». Через рождение составлен весь мир и его законы. Таким образом, в антропологии Климента идея христианского брака обоснована изначальным творчеством Бога. Исследователи полагают, что Клименту не удалось выяснить силу и напряженность соотношения благодати, даруемой в браке, и церковного священнодействия[248].

Было бы неверным не уделить внимание вкладу Оригена в развитие догматического учения о браке как о таинстве. Позиция его во многом определялась особенными личными симпатиями к безбрачию. Однако, несмотря на это, в учении его прослеживается уважительное отношение к брачной жизни. Девство для Оригена было более соответствующим природе существа, созданного по образу и подобию Божьему (здесь он указывает на то, что творение по образу и подобию соотносится с мужским и женским полом, но не с мужем и женой. Быт. 1 : 27). Для нравственного совершенствования этот путь признается им как более легкий и более полезный, так как в браке даже очень *благочестивому* человеку легко нарушить заповедь о прелюбодеянии. Вместе с тем, хотя в будущей жизни высшая степень блаженства будет дарована именно девственникам, брачные также будут спасены. В то же время Ориген считал, что сомнения в святости брака имеют несомненную прикладную пользу в том, что подвигают человека стремиться к нравственному совершенству.

Ориген, следуя сложившимся в древней церкви взглядам на второбрачие, также относится к нему с недоверием, сохраняя, однако, убеждение, что второбрачные не погибнут, но и не будут увенчаны.

По Оригену, мистерия именно в сочетании «двоих в одно». При этом появляется возможность понимания таинства брака, которое, по мнению Оригена, посылается человеку из даров благодати. Благодать эта не была дана лишь однажды в момент установления Богом закона брака, но дается брачующимся всякий раз в акте бракосочетания.

Ориген буквально расшифровывает учение Христа о *сочетании* Богом и о неразрывности брака, считая его скрепленным самой силой

[248] *Катанский А. Л.* Догматическое учение… С. 180.

Бога. Благодать подобного таинства посылается и тем, кто принимает обет безбрачия. Отметим, что христианская церковь своей практикой всегда удостаивала самых высоких почестей тех, кто выбирал путь монашества, хотя само пострижение не возводилось в ранг таинства, а было лишь обрядом. В некоторых исследованиях это объясняется, на наш взгляд, довольно противоречиво тем, что благодать Бога на иноческую жизнь дается непосредственно Самим Богом, в то время как благодать на брак сообщается брачующимся опосредованно в церковном благословении.

В своем учение о браке Ориген продемонстрировал силу влияния общецерковных взглядов на идею христианского брака. Вместе с тем его попытки дать ясное и логичное представление о том, *каким* образом посылается брачующимся благодать Бога, какова литургика брака и каково ее значение для приобретения *полноты* благодати, остались незавершенными.

Много внимания уделяет разработке таинства брака Тертуллиан. Основные усилия он сосредоточивает на обосновании преимуществ именно церковного брака и на низком статусе второго брака. Среди наиболее значительных сочинений по этим вопросам его сочинение «К жене», которое он написал, еще будучи сторонником православия. В нем он подчеркивает, что брак благословлен Богом и необходим для продолжения рода человеческого, что Христос пришел не для разрушения брака, что лишь еретики могут отрицать бытие одной плоти из двух и что Сам Бог соединил мужчину и женщину в браке. Тертуллиан восторженно рисует картину церковного венчания: «Откуда взять силы, чтобы описать счастье того брака, который заключает Церковь, скрепляет приношение, запечатлевает богословление, ангелы свидетельствуют, Отец утверждает?»[249]. Но он настойчив в своем неприятии второбрачия, которое опасно для веры и святости. Согласно логике его суждений, смерть одного из супругов прекращает благодать таинства брака навсегда для оставшегося в живых. Вместе с тем неспособным вынести подвиг вдовства позволителен второй брак, но именно с христианином и с церковным благословением.

Самым важным Тертуллиан считает, что для скрепления брачного союза необходимо излияние благодати Бога на брачующихся. Он

[249] Цит. по: *Катанский А. Л.* Догматическое учение… С. 318.

разъясняет разницу *достаточности* благодати при венчании христианина и язычника. Для супругов язычников при обращении их обоих или одного из них в христианство акт излияния благодати во время венчания совпадает с актом крещения: «благодать освящает все, что находит». Для христианина же одной этой благодати недостаточно, так как благодать, сошедшая во время крещения, освятила еще безбрачного человека, а, следовательно, необходимо венчание, т. е. Тертуллиан ставил излияние благодати в зависимое соотношение с церковным венчанием. В то же время из его рассуждений не ясно, чем обусловлено излияние благодати: самим обрядом венчания или оно посылается через священника в тексте священнического благословения.

В своих поздних монтанистических сочинениях Тертуллиан по-прежнему применяет к браку термин sacramentum, однако объясняет это исключительно тем, что в браке все же воспроизводится символ союза Христа с Церковью. В этот период своего творчества он в значительной степени дискредитирует не только второй брак, но и брак вообще, так как основной мотив вступления в брак для людей лежит в плотских побуждениях. В сочинении «De monogamia» он превозносит девство именно в противопоставлении супружеству, считая брак по сути своей блудом. Отсюда уже следует мысль о *странности* ожидания благодати Бога на столь *нечистое* дело. Важным для Тертуллиана становится и разрешение вопроса о понимании брака как снисхождения к слабой природе падшего человека, или как его божественного установления. Согласно первому пониманию, снисхождение не отождествляется с предписывающим законом, а рассматривается всего лишь как незапрещение. И в браке супруги должны добровольно отказываться от плотских отношений. Тертуллиан-монтанист открыто признавал, что он отрицает брак в существе своем и считает, что воля Бога – в освящении христиан посредством девства. Таким образом, амбивалентность позиций Тертуллиана относительно именно таинства брака проявляется в том, что он одновременно и признавал необходимость особенной благодати Божьей для скрепления брака, и презирал брак за его *физическую* сущность.

Именно в этой точке и фокусируется нерешенность проблемы в раскрытии понятия таинства у древних церковных писателей. Конкретизируется эта проблема в таких дискуссионных темах, как соотношение между внутренним и внешним строем таинства, его наполненность

чувственными знаками и благодатью, место обрядовости в существе таинства. Наиболее очевидным итогом догматических поисков того времени о таинстве брака следует считать сформировавшуюся *уверенность* в его особом статусе.

Окончательное и полное торжество необходимости церковного благословения брака происходит при императоре Льве Философе в одной из новелл 893 г., объявляющей его безусловно необходимым для действительности брака в гражданском отношении, т. е. для признания юридически законным.

Трудным вопросом становится выработка позиции по отношению ко вторым бракам, которые считаются признаком несовершенства человеческой природы. Хотя он с оговорками признается апостолом Павлом, возникают проблемы с его легитимизацией посредством освящения. По мысли Августина, во втором браке утрачивается некоторая мера таинства, необходимая для достижения добродетельной жизни, но сохраняется та его мера, которая постулирует нерасторжимость брака. В Католической церкви не допускается никакого церковного торжества при заключении второго брака. Восточная церковь не смогла поступить таким образом после выхода новеллы Льва Философа, поставившей церковное благословение необходимым условием действительности всякого брака. Появляется обычай благословлять второбрачных без венчания, которое символизировало девственную чистоту и торжество над требованиями чувственности. Но и это вошло в противоречие с повседневной практикой, так как невозможно было отказать в венчании повторных браков самих императоров и иных высокопоставленных персон. Еще сложнее было вырабатывать политику по отношению к третьим и последующим бракам. Не всегда они провоцировались слабостью человеческой природы. Сверхвысокая смертность в молодом возрасте как мужчин, так и женщин играла здесь не последнюю роль.

Считается, что пока гражданские законы Греко-Римской империи признавали законным заключение браков без церковного венчания, а сама церковь не подвергала сомнению сакраментальный характер браков, заключенных без ее благословения, до тех пор догматическое учение о браке как таинстве не могло развиваться во всей полноте внутренней связи с учениями о прочих таинствах[250]. Этим можно

[250] *Павлов А.* 50-я глава Кормчей книги... С. 69.

объяснить, почему в сочинениях отцов и учителей церкви IV–IX вв. таинство брака не перечислялось в числе таинств. Лишь после установления безусловной обязательности брака посредством церковного обряда начинает формироваться параллель таинства брака с иными таинствами. В XII в. эту аналогию выводит Феодор Вальсамон[251], у которого значение брака как таинства ставится в прямую зависимость от церковного обряда браковенчания, а само священнодействие синонимизируется с таинством, которое брачующиеся только «приемлют». У Симеона Солунского (XIV в.)[252] трансформация этих идей выразилась в следующем каноническом положении: «Брак составляется не словесным соглашением, а священным молитвословием». Отсюда следовало, что всякий брак, заключенный без церковного благословения, – это «любодейная» связь, а не брак.

[251] Вальсамон Феодор (ок. 1140–после 1195) – византийский канонист. Автор толкования на номоканон Фотия, вошедшего в состав Пидалиона – греческой Кормчей – и ставшего одним из важнейших документов канонического права Православной церкви. Из многих канонических сочинений Вальсамона важнейшее – «Изъяснение священных и божественных правил Святых и Всехвальных Апостол и священных соборов Вселенских и поместных или частных и прочих святых отец, и при сем указание законов, действующих и недействующих, содержащихся в четырнадцати титулах, помещенных пред правилами, составленное по повелению царскому и патриаршему». См.: *Нарбеков В. А.* Номоканон константинопольского патриарха Фотия с толкованием Вальсамона. Казань, 1899. Соч. Ч. 1–2.

[252] Симеон Солунский (конец XIV в. – 15 сентября 1429) – архиепископ Солунский (Фессалоникийский), святой Православной Церкви в лике святителей. См. труды: 1) *Симеон (архиепископ Солунский).* Таинственное толкование на литургию блаженнейшего Симеона, митрополита Фессалонитского. Казань, 1910; 2) Труды блаженного Симеона, архиепископа Фессалоникийского. М., 1916. См. также: *Цыпин В.* Курс церковного права: Учеб. пособие / прот. Владислав Цыпин. Клин, 2004.

Согласно анализу источников церковного права о браке[253], исследователи приходят к заключению: в учении и предании Вселенской и Православной восточной церквей нет ответа на вопрос о форме и совершении таинства брака; напротив, с самого начала фиксируется разногласие по этому вопросу, которое во второй половине XVI в. возникло сначала в католическом богословии, а позже повторилось в православном, греческом и русском. Принципиальный итог разногласия в том, что не проясняется богословски точно вопрос в первую очередь о «совершительном» моменте брака.

Традиции западного средневекового богословия в вопросах брака опирались на понятия римского права, считая брак «контрактом» между мужем и женой (причем нерасторжимым при жизни супругов), которые и есть вершители таинства, а священник – только служитель. В православной традиции опора также идет на римское право, но священник выступает именно совершителем брака, хотя давно утрачена практика совершения брака во время литургии.

Сама традиция венчания, т. е. внешняя, видимая нам сторона заключения брака, формируется лишь к IX столетию. Хотя упоминания о торжественных обрядах начинают встречаться с IV в. (Иоанн Златоуст, Феодор Студит, литургические книги и пр.), однако это не означало обязательности обряда венчания для всех вступающих в брак. Союз мужа и жены признавался легитимным посредством одного из способов легитимизации, а именно договора, благословения или венчания. Можно обратить внимание на существующие в современном обществе способы легитимизации супружества посредством юриди-

[253] См., напр.: *Оршанский И. Г.* Исследования по русскому праву семейному и наследственному. СПб., 1877; *Михайловский В.*, протоиерей. О браке. СПб., 1884; *Бердников И.* Об источниках церковного права; О брачном союзе. О расторжении браков (развод). О власти родителей. О правах законных, усыновленных и незаконных детей и учреждении опек и попечительств (права опекунов и попечителей) / Сост. А. З. Соколовский. СПб., 1889; Сборник духовных и гражданских законов по делам брачным и о законности рождения. Харьков, 1891; *Боровиковский А. Л.* Конституция семьи. По проекту Гражданского Уложения. СПб., 1902; *Борков И.* Церковная власть и светское общество в своих отношениях к вопросу о браке и брачном разводе. Вятка, 1913; *Троицкий С. В.* Нелегальное кровное родство как препятствие к браку. Белград, 1931.

ческого (формального) договора, договора без формального «узаконивания» (сожительство, конкубинат), венчания. Причем к обряду венчания, по существующей в России практике, могут быть допущены лица, лишь прошедшие формальную процедуру юридической регистрации брака.

В период с VI по IX в. происходит усиление контроля церкви над брачным поведением человека, хотя в повседневной практике это носило скорее поощрительный характер, нежели юридический. У церкви всегда была возможность совершенствовать нравственность граждан, наставляя прихожан на высокие идеалы брака и ответственности за свой выбор, предлагая им пути совершенствования в Боге, в том числе и в повседневной практике супружества. Положение радикально меняется в начале X в., когда появляются юридические акты византийского императора Льва VI (912 г.), предписывающие «свободным гражданам» узаконивать брак посредством церковной церемонии. Новшеством в них была и связь между браком и усыновлением, что, как мы знаем, сыграло заметную роль в истории построения законодательств в области усыновления и наследования.

Обряд самого бракосочетания у древних христиан совершался через молитву, благословение и руковозложение епископа во время литургии. В древнейших римских памятниках VI–VII вв. вместо «чина» венчания упоминается «литургия за новобрачных», какое-то время чин венчания переплетается с литургией, но в XII–XIII вв. в Православной церкви происходит окончательное отделение их друг от друга, и самым «приличным» временем для совершения брака отныне считается время после литургии.

На Руси известное нам современное «чинопоследование» венчания складывается в XVI в. и содержит в себе как древнейшие части ритуала (третья молитва перед возложением венцов, четвертая после чтения Евангелия, пение 127-го псалма, приобщение к общей чаше, благословение брачующихся во имя Пресвятой Троицы), так и элементы более позднего происхождения (две первые молитвы, чтения из Апостола и Евангелия, 6-я и 7-я молитвы по снятии венцов и молитва на разрешение венцов).

Весь обряд венчания состоит из двух последовательных событий: обручения, которое в древности, как уже упоминалось, проводилось вне церкви и было гражданским актом, и собственно совершения

таинства, во время которого благословляется союз и испрашивается на них благодать Бога. Обручение должно было происходить в притворе храма, что подтверждает известную из древности гражданскую суть обручения, которое есть дело семейное, частное и место его – дом. Обручение сопровождается и обставляется тщательными договорами между семьями, как уже было показано выше, контрактами, всевозможными условиями и поручительствами, которые оговаривают права и ответственности сторон, вопросы собственности. Входя в храм, следует оставлять за порогом все мирское и плотское, поэтому и обручение, связанное скорее с мирскими вопросами брака, хотя и получает благословение церкви, но на пороге храма. Само венчание производится в центре храма.

Перед венчанием церковные службы должны были удостовериться, что нет препятствий к законному браку. В древней русской церкви желающие вступить в брак должны были просить разрешение на него у епархиального архиерея. Полученный письменный акт о брачном разрешении назывался «венечной памятью или знаменем». При этом решались следующие задачи: наблюдение за выполнением церковных законов об условиях заключения брака и «обыск» (расследование), проверка достоверности сведений о брачующихся, полученных на «начальном обыске». Венечная память давалась на имя того священника, который и должен был венчать брак. Это также служило гарантией соблюдения церковных правил и предупреждало тайные браки.

Венечные памяти были отменены в России в 1765 г. вместе с уничтожением венечной пошлины. С отменой венечной памяти Синод уполномочивает приходских священников венчать только своих прихожан, а желающие вступить в брак должны были уведомить священника о своих планах, указав подробные сведения о себе и о невесте.

Далее полагалось делать «оглашение», чтобы дать возможность всякому знающему о препятствиях к этому браку заранее об этом сообщить в приходе. «Оглашения» делались по окончании литургии перед всем собранием народа. Если жених и невеста были из разных приходов, то объявление должно было делаться в обоих приходах. Параллельно, вне зависимости от объявления, священник проводил дознание («обыск»). Сведения о датах «оглашений» и результаты «обыска» заносились в специальные метрические тетради. Сюда же

вносились и данные самих брачующихся, их полные имена и возраст. Свидетельские подписи делали этот порядок еще более ответственным. В 1802 г. Синод вводит особые «шнуровые книги», где записываются все результаты брачных «обысков». А в 1837 г. вводится особая расширенная форма их записи.

Таким образом, постепенно христианская церковь наделяется ответственностью за юридическую легитимизацию брака, что поставило ее в трудную ситуацию. До этого времени любой гражданин, оставаясь в рамках гражданских законов, мог вступать в браки, не одобряемые церковью: это было делом его личного нравственного выбора и пастырского наставничества прихода. Отныне христианская церковь вынуждена была идти по пути компромисса и не только благословлять браки, противоречащие христианским нормам, но и допускать разводы. Все это вело к стиранию различий между браком как контрактом и браком-таинством, и «Церковь заплатила дорогую цену за взятую на себя ответственность перед обществом: ей пришлось "секуляризировать" до того чисто пастырское отношение к браку и фактически оставить свою строгую покаянную дисциплину»[254].

Русская церковь в древнее время строго держалась правил, действовавших в Греческой Церкви. Местные обстоятельства, которые ставили вопросы о применении церковных законов на практике, разрешались на поместных русских соборах и русскими митрополитами.

Важнейшими источниками в построении церковного законодательства считаются: ответы Нифонта епископа Новгородского на вопросы Кирика (ок. 1156 г.); церковные правила митрополита Иоанна (ок. 1166 г.); правило митрополита Кирилла или постановления Владимирского собора (1274 г.); правило митрополита Максима (1305 г.).

Постановления церкви имели обязательную силу для всех ее членов сами по себе, без всякого внешнего утверждения. Всякий уже потому, что он принадлежал к церкви, обязан «повиноваться всем ее уставам, как голосу самого Христа».[255] Особенно велик авторитет уставов церкви был в период гонений на христианство со стороны государства.

---

[254] *Мейендорф Иоанн*, протоиерей. Брак в православии. С. 23.
[255] *Бердников И.* Об источниках церковного права. С.11.

Никогда христиане не оказывали такого безусловного доверия церкви, как в первые три века христианства.

С вступлением церкви под покровительство государства при императоре Константине постановления церкви получают силу гражданских законов. А Юстиниан в 131-й новелле дает силу закона церковным правилам первых четырех Вселенских соборов.

Новоучрежденный Петром I Св. Синод был снабжен регламентом, который был составлен особой комиссией, в частности Феофаном Прокоповичем, рассмотрен и исправлен самим царем, архиереями и сенаторами в 1720 г., а введен в действие манифестом об учреждении Синода 25 января 1721 г.

Христианская церковь (и люди как ее члены) олицетворялась с живым телом Христа, которое Им же возглавляется. Отсюда определенное соотношение между сверхъестественным началом и естественными земными процессами. Участие человека в деле развития христианской церкви и земное естественное ее бытие сделало неизбежным зависимость ее развития от нравственного и духовного состояния людей, степени их веры, подготовленности сознания и ряда внешних условий. Этим объясняется и разная форма таинств в разные века. Особенно это заметно, когда вопрос касался таинства брака, где церковное учение, как указывают исследователи, складывалось непросто и противоречиво.

С одной стороны, это – священнодействие, через которое дается особая сверхъестественная благодать для создания христианской семьи. Здесь возникает ситуация, когда сексуальность, полосочетание меняют статус с *блуда* (если не в браке) на *супружеские отношения*. Аналогично и рождение детей становится исполнением заповеди Бога, а не тяжким грехом «беззакония». Семья, построенная именно на христианском браке, синонимизируется с домашней церковью, в которой любовь – уже не блуд, а некая «тайна», несущая в себе силу божественной благодати «прилепления» к жене своей.

Эта сторона церковного учения о браке находит свое выражение в молитвах при совершении таинства брака. В них признается святость брака, «единомыслие» не только душ, но и тел, заповедь любви к жене, благословении о рождении детей и о внешнем благополучии: «Благослови брак сей и подаждь рабом Твоим сим живот мирен,

благоденствие, целомудрие, друг к другу любовь, в союзе мира...»; «Благослови я, даждь им плод чрева, доброчадие, единомыслие душ и телес...»; «Исполни домы их пшеницы, вина и елея и всякие благостыни...»[256].

С другой стороны, таинственный момент «единомыслия телес» – собственно сексуальные отношения запрашивают специальных молитв об «очищении», что опосредованно указывает на их неоднозначный статус. Само деторождение «замутнено» тем, что роженице предстоит пройти особый путь очищения от «скверны», прежде чем она будет допущена к причастию.

Церковным писателям приходится искать непростые объяснения очевидной амбивалентности в христианском учении о браке. Протоиерей Валентин Свенцицкий решает такую задачу в диалоге с «неизвестным» оппонентом, который подвергает сомнению многие аспекты в понимании сути «таинств», в том числе и таинства брака. В первую очередь обращается внимание на то, что текст Библии не дает определенных указаний на внешнюю форму священнодействий при совершении венчания. Кроме того, в повседневной практике зачастую не искренняя любовь, делающая двоих единым существом духовно и телесно, а именно совершение обряда венчания (внешняя форма) определяло законность брака. Для человека брак, с помощью обрядовой стороны, становился «паллиативом блуда», допускаемой слабостью, дабы «не разжигаться», способом снижения тяжести греха «похоти». Именно в этот момент, по мысли «оппонента», ускользает глубокая мистическая суть таинства брака из повседневной жизни.

В. Свенцицкий, указывая на идеальную суть понятия таинства как величайшего проявления божественной любви, признает, что в реальной жизни мы имеем «страшное искажение» учения о браке, создающее подобие какой-то двойственности. Однако, с его точки зрения, эта двойственность кажущаяся, так как *святость брака* признается христианской церковью безусловно и безоговорочно и отношение к браку как к скверне осуждено и названо ересью. Вместе с тем, продолжает он, есть два пути – путь девства и путь брачной жизни, и христианская церковь признает первый *более совершенным* потому, что он открывает возможность большей близости к Богу. Само при-

[256] Христианство: Энциклопедический словарь: В 3 т. М., 1995. Т. 2.

знание двух путей и предпочтение девства супружеству, по мысли В. Свенцицкого, не есть «двойственность». И меньшее совершенство в отношении большего совсем не есть «скверна». В этом случае в словах апостола Павла: «лучше вступать в брак, нежели разжигаться» нет «паллиатива», а есть указание на два пути – девство и брак. Путь девства предпочтительней, но не все могут идти этим путем. Тогда следует *лучше* избрать менее совершенный путь, но тоже святой – путь брака[257].

По мысли В. Свенцицкого, учение церкви о таинстве брака искажается в момент, когда игнорируются внутренние условия для его действенности, которые требуются от верующих и вступающих в брак. Действенность благодати совершаемого властью церкви таинства зависит от внутреннего состояния души человека. Должно быть выполнено условие «доверия» к силе благодати. Кроме того, мужчину и женщину должна объединять любовь, подобная любви Христа и Церкви. Если эти условия не будут выполнены, брак, законный в церковном смысле, останется «мертвым», а семья – лишь «мирским делом, а не домашнею Церковью»[258].

Вне всякого сомнения, в этих положениях указываются причины, по которым далекий от христианского идеала современный человек скорее откажется от совершения таинства брака, так как соответствие его идеалам запрашивает от личности напряженной нравственной работы. Заслуга христианской церкви в том, что с помощью идеи таинства брака она предприняла попытку вывести его из нормативно-экономической детерминированности в поле нравственно-духовного выбора и работничества человека. Однако ей так и не удалось преодолеть смешения своего учения с действительностью, ухода во внешнюю ритуализацию и юридическое нормирование, которое можно признать как фактическую секуляризацию «таинства брака». Вместе с тем на фоне трансформаций современного светского брака, который теряет свои привычные юридические и бытовые смыслы, актуализируются ценности идеального проекта под названием «таинство брака». Возможно, это можно считать одним из объяснений такого явления, как «мода на венчания».

---

[257] *Свенцицкий Валентин*, протоиерей. Диалоги. М., 1995. С. 115.
[258] Там же. С. 116.

РАЗВОД В ПРЕДЕЛАХ ЦЕРКОВНОГО ПРАВА

> Заявляю по доброй воле, без всякого принуждения, что я покидаю тебя, отрекаюсь от тебя <…> заявляю тебе, которая была моею женою, что я тебя отпускаю, покидаю, развожу, для того чтобы впредь ты имела свободу и власть выйти в замужество за всякого мужчину, за которого выйти пожелаешь, и никто не будет иметь права от имени моего возражать против того, от сего дня и вовеки; и вот ты свободна для всякого мужчины. Настоящее должно быть для тебя актом развода от меня, отпускною, актом отречения. По закону Моисея и Израиля[259].

Одно из основных и едва ли не самых спорных в учении о христианском браке – положение о его нерасторжимости. Тему развода можно обозначить одной из самых драматичных не только в судьбе многих и многих брачных историй, но и в правотворчестве христианской церкви. Развод оказался той точкой минимума, в которую неизбежно опрокидывались идеальные символы брака как союза Христа и Церкви, сталкиваясь с повседневной практикой *неидеальных* мужчин и женщин.

Колоссальное значение темы развода можно соотнести по значимости с вопросами брака, семьи и в целом отношений между полами, в контексте которых проблема развода, как правило, и рассматривается. Мы не можем указать на значительный научный интерес к этой

---

[259] Текст разводного письма. Цит. по: *Кулишер М. И.* Развод и положение женщины. С. 35.

теме как самостоятельной, за исключением серьезного внимания к ней в работах XIX–начала XX в.[260] Можно говорить о своеобразном исследовательском прорыве, в круге которого рассматривались исторические, социальные, правовые, культурные, этические и религиозные аспекты развода.

На наш взгляд, такой интерес был задан актуализацией и переосмыслением проблем пола, отношений между полами и положения женщины. В исследовательское поле проблемы развода, как правило, включались ретроспективный анализ его формирования, а также влияние идеи христианского брака и правотворчества христианской церкви на бракоразводные традиции. Анализ этого исследовательского материала, а также церковно-канонической практики позволяет говорить об эволюции взглядов христианской церкви на развод, который, по мнению Вольтера, есть почти такое же старое учреждение, как и сам брак, и моложе его лишь на несколько дней.

Однако правильнее было бы считать, что развод довольно недавнее приобретение, так как первобытные формы сожительства если и можно признать браком, то браком на время, который прекращался не разводом в привычном для нас понимании, а фактом прекращения сожительства как такового. Не вводит понятие «развод» и простое похищение женщины, владение ею как пленницей: в случае, если мужчина *удаляет* ее от сожительства, она по-прежнему остается его собственностью, с которой он волен был поступить любым образом (продать, убить, отпустить). Купля, вытеснившая постепенно практику умыкания женщины, не меняет ситуации в ее статусе: хотя она используется в основном как жена, однако это положение может меняться произвольно по желанию мужчины. Даже если расширять понятие «развод» до разлучения супругов по доброй воле без вмешательства судебных или иных общественных инстанций, то и в этом случае развод возникает только тогда, когда появляется понятие «брак» на всю жизнь.

---

[260] О выделении проблемы развода в самостоятельные исследования говорят сами названия работ того времени: *Борков И.* Церковная власть и светское общество...; *Кулишер М. И.* Развод и положение женщины; *Способин А. Д.* О разводе в России. М., 1881; *Розанов Н. П.* О разводе: Публичная лекция магистра богословия. М., 1898; *Красножен М.* О разводе в России. М., 1899; *Заозерский Н.* Государство и церковь в деле законодательства о поводах к разводу. СПб., 1910–1913.

Таким образом, под понятием «развод» мы условимся понимать свод условий, норм и правил, регламентирующих поведение и статус партнеров в условиях прекращения именно брачных отношений. Участие общественной власти в супружеских спорах на ранних этапах развития человечества обусловливалось двумя основными причинами. Во-первых, женщина покупалась у общины, племени, рода, т. е. супружеский союз был результатом сделки между ними. Следовательно, и расторжение сделки касалось всей общины, в которой покупалась женщина, куда она могла вернуться и где она могла получить защиту. Во-вторых, сделка имела коммерческое содержание, а следовательно, расторжение ее приобретало характер имущественного спора. Мы знаем, что и современные судебные разбирательства по бракоразводным случаям в значительной степени посвящены материальным претензиям бывших супругов.

Фундаментальная особенность формирования бракоразводных традиций – та, что если вступление в брак и взаимные обязанности обусловливались добровольным (пусть порой формальным и асимметричным) соглашением, то выход из брака во всех законодательствах всегда был обставлен такими условиями, которые в значительной мере не зависели от свободного соглашения субъектов брачных отношений. Даже в случаях, когда брак прекращался по естественной причине, а именно по смерти одного из супругов, брачный статус продолжал влиять на новые брачные сценарии через систему общественного, государственного и церковного контроля.

На протяжении почти всей культурной истории человечества брак развивался не в сторону договора, заключаемого двумя равноправными лицами, а оставался актом действительной, в крайнем случае символической, купли, что формировало традиции правовой асимметрии субъектов брачных отношений перед законом и судом. Здесь уместно уточнить, что исследователи ранней истории развода указывают на причины, по которым именно мужчина мог инициировать расторжение союза, вернуть жену ее общине, выразить недовольство ею. Муж мог отказаться от жены по причине бесплодия, «говорливости», дурного характера, неуважения к свекру и свекрови, болезни и пр.

Право жены на оставление мужа регламентировалось значительно жестче и допускалось лишь в случаях жестокого обращения, а чуть

позже и из-за неспособности мужа исполнять супружеские обязанности. Кроме того, община женщины должна была вернуть калым, уплаченный за нее, а это тоже ограничивало список причин для развода по желанию жены. Но и необходимость возвращения приданого также сокращала список поводов для развода без материального ущерба по желанию мужа. Таким образом, постепенно «невыгодные материальные последствия являются средством, парализующим ничем не обузданный произвол»[261].

Семейные разногласия в ранние времена довольно часто перерастали в междуобщинную борьбу, поэтому закономерно формируется система нормирования развода, которая в первую очередь устанавливает причины, по которым возможно расторжение брака. Причины эти у разных народов были самыми разнообразными и многочисленными, серьезность и объективность их порой выглядела весьма сомнительно.

Расторжение брачного союза на протяжении культурной истории человечества проходит три ступени: отвержение женщины (*repudium*), разлучение супругов от стола и ложа на всю жизнь (*separation*), развод (*divortium*) в собственном смысле. Общее во всех трех ступенях то, что они не только прекращают пожизненный брак, но и совершаются при участии общественной власти. Именно поэтому «вопрос о прекращении брака есть едва ли не самый важный вопрос в учении о брачном союзе; с практической стороны на нем покоится, строго говоря, весь центр тяжести брачного союза»[262].

Сам развод различался по двум типам: развод по обоюдному и свободному согласию обоих супругов (*divortium ex consensu*) и развод по требованию одного из супругов, основанному на законной причине (*divortium ex rationabili causa*). Свободный развод часто не требовал никаких особых формальностей, достаточно было устного согласия. Например, в период императора Августа в римское право была введена лишь одна бракоразводная формальность, согласно которой следовало заявить о разводе в присутствии семи взрослых свидетелей.

В римском бракоразводном праве, которое хотя и развивалось из тех же основ, что и у евреев, отмечается наличие широкой практики

---

[261] *Кулишер М. И.* Развод и положение женщины. С. 35.
[262] *Способин А. Д.* О разводе в России. С. 3.

инициативы жены в отказе от сожительства. Такая свобода сформировалась благодаря длительному сохранению в Риме эндогамического брака по взаимному согласию. Свободный брак мог завершиться как взаимным согласием на *divortium*, так и односторонним отказом, в том числе и жены, от супружеского сожительства, о чем достаточно было известить мужа актом расторжения брака. Известно, что Цицерон отверг свою жену Теренцию в надежде уплатить долги приданым второй жены. Римские писатели (Сенека, Ювенал и др.) описывают произвольность, беспричинность и обилие разводов по инициативе как мужей, так и жен.

Поэтому возникает необходимость законодательного вмешательства, которое тем не менее сохраняет личную волю супругов, но ограничивает список причин, разрешающих развод. Разводы вне пределов списка облагались имущественными невыгодами и ограничением для женщины на повторный брак в течение нескольких лет. Постепенно наказание ужесточается, и инициатор развода без основательной причины отдавался в монастырь на всю жизнь.

Уже ранние законодательства могли предписывать нетерпимость к неверности супруга и даже предусматривали наказание. Например, в так называемом законе Июлия, в законе Феодосия и в 117-й новелле Юстиниана карается не только адюльтер жены, но и сводничество мужа, под которым понимаются действия, направленные на получение выгоды от «связи жены на стороне». Мужу предписывалось «воспылать гневом» против жены, запятнавшей чистоту брачного ложа, наказать «прелюбодейку» и выгнать ее из дома. Таким образом, в кодексе возбуждается вопрос о соотношении между виною мужа и жены, причем вина жены не ослабляется сводничеством мужа, но появляется практика ответственности мужа, который отныне также подлежит наказанию.

Согласно новеллам Юстиниана, жена могла требовать развода, если муж принуждает ее к прелюбодеянию, либо если он приводит в дом другую женщину. Из этих норм видно, что борьба ведется с практикой, когда жена могла быть предложена в качестве подарка почетному гостю, и иными традициями, в которых жена выступала как объект купли-продажи и мены. Одновременно формируются и закрепляются традиции более жестких требований к нравственному целомудрию жены. По юстиниановским новеллам, муж имел право отвергнуть жену, если она посещала театр, на сценах которого в то

время господствовали комедии «полишинеля и мима, полные недвусмысленного сквернословия, а также мимические танцы»[263]. Считалось, что, посещая театр, женщина теряла нравственную целомудренность, а значит, могла быть отвергнутой мужем. Такой же запрет вводится и на широко распространенный обычай совместного мытья в общественных банях.

По римским законам, к обстоятельствам, прекращающим брак, относились такие случаи, как потеря свободы и лишение гражданских прав посредством осуждения на каторжные работы и на заточение (*deportation*). В то же время свободный человек, осужденный на временную потерю свободы, не считался находящимся в рабском состоянии, поэтому это не влекло за собой автоматического расторжения брака, хотя и могло служить поводом к нему.

Законодательством императора Юстиниана свобода разводов запрещается, и расторжение браков производилось чаще всего по решению суда. Однако само решение суда сводилось к удостоверению уже свершившегося факта развода, а не к разрешению или запрещению его. Даже если супруги разводились по причинам, не санкционированным законом, суд удостоверял развод как состоявшийся, но с обозначенными в законе наказаниями.

Система ограничений, штрафов и наказаний включала самые разные меры, многие из которых, на наш взгляд, изначально провоцировали на нарушение жестких запретов. Например, условие, когда женщина-солдатка не могла вступать в повторный брак и по истечении 10 лет безвестно пропавшего мужа. Либо муж сошедшей с ума жены должен был три года надеяться на ее выздоровление и лишь по истечении этого срока мог развестись. Жене же в случае сумасшествия мужа следовало надеяться на его выздоровление в течение пяти лет. Совершенно очевидно, что в повседневной практике жесткое законодательное нормирование вело к формированию двойной морали, широкому развитию практики адюльтера, конкубинату, скрытой полигамии и полиандрии.

Преемник Юстиниана Юстин II в новелле 566 г. осуждает законы своего отца против свободного развода, которые вызвали «раздражение и волнение умов», вследствие чего семейные ссоры умножились и стали принимать опасный характер[264]. Свободный развод по

[263] *Кулишер М. И.* Развод и положение женщины. С. 106.
[264] *Бердников И.* Об источниках церковного права. С. 162.

обоюдному согласию вновь разрешается, и разрешается вступление в повторные браки без ограничения.

Постепенно наиболее жесткое нормирование причин и процедуры развода формируется именно в мировых религиях, особенно в христианстве. Церковь всячески стремилась противостоять свободной форме развода, не принимались в клир люди второбрачные или женившиеся на разведенных женщинах. Начиная с IV–V вв. более жестко ограничивается список поводов к разводу для каждого из супругов, и ограничивается практика развода по взаимному согласию.

Согласно ветхозаветному тексту, традиция инициирования развода закрепляется именно за мужчиной, и только муж может отвергнуть жену, но жена не вправе отвергнуть мужа. И даже в указанных выше случаях, когда в ранней истории у женщины все же были поводы к разводу, юриспруденция обставляет их таким образом, чтобы в конечном счете это не выглядело как воля жены. Например, если муж поступил справедливо, то оспорить его решение не вправе никакой суд, да и незачем женщине добиваться возвращения в дом, где она неугодна. Если же мужчина поступил несправедливо, то тем более развод с таким мужем есть благо.

Во Второзаконии описаны два основных ограничения на развод у евреев: по первому не разрешался развод, если не написано разводное письмо и жена не выслана из дома мужа; по второму нельзя было повторно жениться на бывшей жене, если она за время развода успела побывать в новом браке.

«Если кто возьмет жену и сделается ее мужем, и она не найдет благоволения в глазах его, потому что он находит в ней что-нибудь противное, и напишет ей разводное письмо, и даст ей в руки, и отпустит ее из дома своего, и она выйдет из дома его, пойдет, и выйдет за другого мужа; но и сей последний муж возненавидит ее и напишет ей разводное письмо, и даст ей в руки, и отпустит ее из дома своего, или умрет сей последний муж ее, взявший ее себе в жену, то не может первый ее муж, отпустивший ее, опять взять ее себе в жену, после того как она осквернена, ибо сие есть мерзость пред Господом [Богом твоим], и не порочь земли, которую Господь, Бог твой дает тебе в удел» (Втор. 24 : 1–4).

Текст разводного письма писался от лица мужчины и определял дальнейшую судьбу женщины. Вручение разводного письма обязательно должно было подтверждаться устным заявлением, обращенным

к жене, и в присутствии свидетелей. Развод здесь выглядит как акт воли мужа, но необходимое присутствие свидетелей все же указывает на общественную санкцию развода.

И хотя мы встречаем в Библии описания произвольного прекращения мужем брака помимо общественной власти (Исх. 18 : 2), (Быт. 21 : 10, 14), однако и возможность вмешательства общественного суда в бракоразводный процесс также подтверждается в тексте множеством сюжетов (Втор. 22 : 13–19, 28–29). Таким образом, библейские постановления принципиально не препятствовали развитию развода, но регламентировали его трансформации в направлении защиты интересов жены и ограничения произвола мужа.

Несмотря на то что христианская церковь уже в IV в. начинает восставать против разводов и повторных браков, в большинстве церковных уставов все же сохранялся перечень причин, признававшихся основательными для расторжения супружеского союза, которые соответствовали традиционным причинам из римского права. Взгляд церкви на нерасторжимость брака не только не встретил поддержки в гражданском праве и повседневной жизни, но и должен был выдержать долгую и упорную борьбу со сложившимися традициями.

Свидетельством тому, что на практике свободный развод имел широкое хождение, служит и то, что попытки ограничить его многократно повторяются во многих императорских законах (Льва III Исаврянина, Льва IV, Константина). На Трулльском соборе в 575 г. подтверждается курс на ранее принятые церковные постановления об ограничении развода и определяются церковные наказания всякому, кто оставит жену и женится на другой. Правила 115 и 123 патриарха Никифора (IX в.) все еще свидетельствуют о практике свободного развода. Номоканон Фотия (883 г.) приводит новеллу, разрешающую свободный развод, которую, однако, сборники гражданского права, Прохорон 870 г., Эпанагога Василия и Александра (ок. 884 г.) и базилики (905–911 гг.) с их схолиями единогласно запрещают.

Переход к более жесткой системе нормирования развода христианская церковь объясняет словами Иисуса о браке как о божественном установлении, которому присуще теснейшее соединение мужчины и женщины в одну плоть и который неразрывен и нерасторжим на всю жизнь. Лишь факт прелюбодеяния одного из супругов прекращает христианский брак в существе своем.

«И приступили к Нему фарисеи и, искушая Его, говорили Ему: по всякой ли причине позволительно человеку разводиться с женою своею? Он сказал им в ответ: не читали ли вы, что Сотворивший вначале мужчину и женщину сотворил их? И сказал: посему оставит человек отца и мать и прилепится к жене своей, и будут два одною плотью, так что они уже не двое, но одна плоть. Итак, что Бог сочетал, того человек да не разлучает. Они говорят Ему: как же Моисей заповедал давать разводное письмо и разводиться с нею? Он говорит им: Моисей по жестокосердию вашему позволил вам разводиться с женами вашими, а сначала не было так; но Я говорю вам: кто разведется с женою своею не за прелюбодеяние и женится на другой, тот прелюбодействует; и женившийся на разведенной прелюбодействует» (Мф. 19 : 3–9).

В девятом стихе указывается на единственную причину, обосновывающую развод, – прелюбодеяние. Им разрушается внутренняя суть брака, так как не выполнено главное условие – сожительствовать только друг с другом всю жизнь. Десятый стих показывает, что слова Иисуса дают новую, непривычную до этого норму на развод. И ученики в сомнении, возможно ли выполнение такой пожизненной обязанности в браке и стоит ли жениться вовсе: «Говорят Ему ученики Его: если такова обязанность человека к жене, то лучше не жениться» (Мф. 19 : 10).

Решая проблему запрета свободного развода на государственном уровне, церковь принимает на себя обязанность исполнения государственных постановлений относительно разводов на законном основании. Возможность принятия на себя такой функции объяснялась разрешением расторгать браки по вине прелюбодеяния. Очень скоро к этой причине присоединяются и все иные случаи, которые признавались разрушительными для брачного союза, так как брак «заключается не для одного плотского сожития, но для всестороннего общения, и поэтому может быть нарушен не одним прелюбодеянием»[265]. Брак прекращался также и естественной причиной (смертью одного из супругов). Своеобразной аналогией такой причины признавались монашество, рабство и безвестное отсутствие.

Бракоразводный институт в России формировался также на традициях византийских законов и римского права. С приходом христианства постановления византийских императоров на Руси получают

[265] Там же. С. 163.

широкое применение, хотя и под определенным влиянием особенностей русского уклада. Часть причин для развода из юстиниановского закона не могла применяться в силу отсутствия условий для таких причин. Например, русскому мужу не приходило в голову требовать развода, если жена участвовала в народных гуляниях и пирах, мылась в совместной бане, так как это было обычной традицией русского быта. Русская женщина до развития терема была довольно свободной. Участие же в национальных русских игрищах и праздниках было не только необходимой принадлежностью русской культуры, но и своего рода обязанностью. Не могла служить поводом для развода и государственная измена мужа, так как по традиции и жена, и дети обязаны были разделить участь изменника.

В то же время в России разрешались разводы по причинам, которые не перечислялись в византийском законодательстве. Среди них упоминаются следующие: крайняя бедность мужа, не позволяющая ему содержать жену и детей; хроническая болезнь жены, которая в этом случае часто постригалась в монашество; жестокое обращение мужа, из-за которого жена могла обращаться за защитой к родным, и они могли просить у патриарха и властей развод для нее; мотовство мужа, в результате которого пострадало состояние жены; бесплодие жены, которое считалось одним из самых больших несчастий. Известно, что Иоанн Грозный именно по этой причине постриг в монахини свою третью жену Анну (1577).

Историки отмечают, что в Древней Руси строгая регламентация развода по Юстиниановому законодательству долго не находила себе применения и браки расторгались легко. Особенно активно использовалась практика разводов под видом пострижения в монашество, которую часто использовали мужья для освобождения себя от нелюбимых жен без материальных потерь, связанных с возвращением приданого. Пострижение жен в монахини нашло отражение в народной поэзии:

Возле реченьки я хожу молода,
Меня водоньки потопить хотят,
А немилый муж все журит-бранит,
Все журит-бранит, постричься велит.
Постригися, моя жена не милая,
Постригися, моя жена постылая!

За постриженье тебе дам 100 рублей,
За посхименье дам тебе тысячу;
Я построю тебе нову келейку,
Обобью ее черным бархатом,
Ты в ней будешь жить да спасатися[266].

В допетровской России практиковался развод и просто по обоюдному согласию супругов, который оформлялся в виде договора, о чем вносилась запись в городские книги.

Новая стадия в истории бракоразводного института наступает в России со времен Петра Великого, который придавал особое значение семейному праву. Реформирование происходило в сторону ограничения развода, что объяснялось, во-первых, желанием власти «очистить» брак и развод от злоупотреблений, а во-вторых, распространением в XVIII в. общеевропейских теорий народонаселения, смысл которых сводился к озабоченности негативными демографическими тенденциями.

Дела о признании незаконности браков могли инициироваться в случае донесения подчиненных епархии должностных лиц: по отношению уголовных судов, если в процессе судопроизводства возникло сомнение в законности брака; по жалобам и донесениям частных лиц, если незаконный брак нарушал их права; когда сам брак мог рассматриваться как уголовное преступление, либо в случае, когда об этом заявляло само заинтересованное лицо, которое принудили путем насилия или обмана вступить в него, например, когда брак заключался прежде достижения хотя бы одним из партнеров совершеннолетия. Инициировать разбирательство в этом случае он мог только по достижении совершеннолетнего возраста, и только если не наступала беременность жены к этому времени. Лица, брак которых признавался недействительным, немедленно разлучались. Если же по достижении совершеннолетия разлученные выражали желание продолжить сожительство, то такой союз подтверждался церковным обрядом.

Вступившие в брак в родстве или при существовании другого брака разлучались и подвергались наказанию через покаяние. Виновные во вступлении во второй незаконный брак осуждались на всегдашнее

[266] Цит. по: *Красножен М.* О разводе в России. С. 14.

безбрачие, если первый супруг не пожелает продолжить с ними супружество. Все остальные могли вступать в законные браки.

Дела о расторжении браков начинались только по просьбе одного из супругов. Поводами к такому прошению могли служить несколько основных случаев, например, осуждение супруга с лишением всех прав на состояние, что должно быть точно подтверждено. Поводом могло служить и безвестное отсутствие супруга более пяти лет, причем следовало точно указать срок выбытия супруга и было ли подано явочное прошение. Свидетели и родственники должны были подтвердить, что о супруге действительно нет никаких известий и слухов, и, кроме того, должно быть подтверждено, что оставшийся супруг не дал сам повода к отлучению другого супруга. Если отсутствующему лицу по своему званию разрешено было жить в любом месте России (в таких случаях решение епархии предоставляется на утверждение в Синод), должен был быть сделан запрос по всем губерниям России. Солдатским женам разрешалось просить о разводе в мирное время по прошествии пяти лет, а в военное время только по прошествии десяти лет безвестного отсутствия мужа, о чем должны быть письменные подтверждения со стороны военного начальства мужа. Лицо, скрывавшееся от супружества более пяти лет по собственной воле, осуждалось на всегдашнее безбрачие.

Основными поводами к расторжению брака считались также прелюбодеяние и неспособность к брачному сожительству. Иски по случаю неспособности подавались епархиальному начальству на гербовой бумаге и только спустя три года после заключения брака при условии, если эта неспособность не есть природная или не получена после вступления в брак. После получения заявления духовные лица должны были сделать увещания супругам, чтобы «они прекратили несогласие христианским примирением и оставались в брачном союзе»[267]. И только если «увещевания» не достигали цели, тогда производилось формальное судопроизводство. Лицо, «оговоренное» в неспособности, должно было быть освидетельствовано специальной врачебным учреждением, которое о результатах сообщало консистории.

В случае оскорбления брака прелюбодеянием судебное разбирательство должно было производиться в присутствии обоих супругов (допускались поверенные лица лишь в исключительных случаях).

[267] *Бердников И.* Об источниках церковного права. С. 379.

Истец должен был представить доказательства, письменные свидетельства и свидетелей преступления, если таковые были, а ответчик имел право выразить свои оправдания. Главными доказательствами могли служить свидетельства двух или трех очевидцев и «прижитие» детей в незаконном супружестве. Косвенными уликами считались переписка, а также показания о «развратной» жизни ответчика свидетелей, не бывших очевидцами, но знающих об этом по достоверным сведениям или по слухам. Они могли иметь решающую силу в совокупности с одним из основных доказательств.

Собственные признания ответчика о нарушении святости брака не признавались достоверными, если они не согласовывались с обстоятельствами дела и не сопровождались доказательствами. В случае, когда иск удовлетворялся, ответчик («неспособный» к супружеству или «прелюбодей») приговаривался к пожизненному безбрачию, а истец имел право вступить в новый брак. «Прелюбодей» также приговаривался по церковным правилам к епитимии.

В России реформы брачного права стремились, с одной стороны, упростить процедуру вступления в брак, а с другой – затруднить развод. Список причин развода сводится к минимуму, процедура принятия решения практически полностью переходит в ведение Синода, причем речь идет не о процедуре формального подтверждения уже фактически свершившегося развода, а о разрешении, после которого только и возможен развод. Например, жестокое обращение, тяжелая болезнь одного из супругов, в том числе и венерическая, перестают быть поводом к разводу, мало возможным становится развод по причине сумасшествия мужа или жены, ограничивается и развод по причине принятия монашеского сана. Отныне должны учитываться и возраст, и добровольное согласие супругов, и наличие детей. Насильственное пострижение жен Синод отныне признает недействительным. Появляется новый повод для развода – ссылка одного из супругов, которая позволяла всей семье не делить участь со ссыльным.

Таким образом, мы обнаруживаем, что вплоть до XX в. право относительно расторжения брака реформировалось по нескольким направлениям: во-первых, по пути запрещения свободных разводов и передачи регулирования бракоразводного процесса под опеку общественной власти в лице церковного и гражданского права; во-вторых, по пути усложнения в целом процедуры развода, появления имущественных санкций, сдерживающих решение о разводе, сокращения списка причин,

по которым мог быть инициирован развод, вплоть до полного запрещения.

Параллельно с тенденцией жесткой регламентации развода в системе права в обществе набирают силу дискуссии о провоцируемых этой жесткостью противоречиях, в которые попадают институт брака и семьи, государство и церковь. Уже с XVII в. в размышлениях о разводе звучат голоса против вмешательства суда в дело расторжения брака, так как требовать любви и согласия вне власти закона и суда. Набирают силу идеи, что если запрещение развода должно служить оплотом и спасением брака, тогда брак не стоит того, чтобы его спасали. Что хорошего можно сказать о семье и браке, основанных не на внутреннем общении и согласии ее членов, а на внешнем принуждении?

Вопрос о разводе как один из наиболее острых активно обсуждается в научных и богословских дискуссиях. С одной стороны, звучат категорические голоса об ужесточении требований к браку и разводу, исходя из библейских заповедей. Сторонники этой позиции считали, что христианская церковь должна стоять на страже сохранения нерасторжимости брака, и те причины, по которым до сих пор позволялся развод, вполне соответствуют «необходимой норме». Подчеркивалось, что Православная церковь хотя и не разрешает развод в случае жестокого обращения, умопомешательства и заразной болезни, но, в отличие от Католической, она *все же* его позволяет в принципе.

Согласно позиции противников развода, при решении вопроса о прекращении брака состояние отношений между супругами может учитываться как вторичное. Основным руководством должна быть идея, что брачное обязательство имеет две составляющие: «рождение и воспитание детей и взаимное восполнение недостатков мужской и женской организации, их взаимное усовершенствование, достижение общими соединенными силами того идеала, который преподносится человечеству»[268].

Исходя из этого, брак должен заключаться на целую жизнь, так как дети от союза требуют попечительства и родительской мудрости пожизненно. При этом возникает коллизия, связанная с бездетностью брака: значит ли это, что одно из обязательств снимается? Кроме того, в отношении детей можно говорить и о фактах недееспособности

[268] *Розанов Н. П.* О разводе. С. 7.

одного из родителей к исполнению попечительской функции, и о распространенной практике жестокого обращения с детьми, когда им наносится больше вреда, чем пользы. В этом случае предлагается опираться на второе обязательство, наполняющее идеальный христианский брак, согласно которому супруги совершенствуются сами и улучшают своим «благообразием» жизнь друг друга.

Заданной логикой утверждается идея доминирования ответственности над правами, которая основывается на том, что с моментом брака прекращается исключительно личная жизнь. Брачно-семейная жизнь должна в этом случае рассматриваться как жизнь «одних лишь обязанностей, а не прав». Защитники этой позиции убеждены, что если возникают «толки о правах мужа, о правах жены, о правах детей, то это ясный знак, что в постановке семьи замечаются какие-то уклонения, для устранения которых требуется вмешательство внешнего авторитета»[269].

В голосах, предостерегающих от свободы развода, звучит тема «страшного зла и соблазна» для необразованного и еще не умеющего сдерживать свои страсти «простого поселянина»[270], который по своей воле начнет использовать развод значительно по большему количеству поводов, чем это предписано Церковным уложением. По мысли радикальных противников разводов, сила государства зависит от твердой и упорядоченной семьи.

Одновременно сильное развитие получает идея реформирования бракоразводного института в сторону либерализации, к которой призывала не только светская общественность, но и религиозная. Логика суждений в этом случае задавалась идеями защиты прав личности и «оздоровления» внутренней сути брака. В первую очередь предлагалось рассматривать брак как договор, в котором есть условия, необходимые к исполнению сторонами. В случае нарушения той или иной стороной какого-либо условия субъекты договора должны иметь право его расторгнуть. Акцент в этих обсуждениях делался на том, что необходима реформа бракоразводного процесса для сохранения «чистоты самого брака». Жизнь супруги с мужем-тираном хотя и заслуживает «истинного мученического венца от Господа»[271],

[269] *Лицев А.,* священник. Новозаветное учение о браке... С. 1.
[270] *Розанов Н. П.* О разводе. С. 20.
[271] Там же. С. 36.

но обнаруживает, что именно в этой точке уже нарушена внутренняя суть брака, согласно которой муж должен «возлюбить» свою жену, а следовательно, брака как такового уже и нет. Есть лишь оболочка, причем, следуя размышлениям В. В. Розанова о семейном вопросе в России, именно «грязная» оболочка. И именно в этом, уже загрязненном браке и продолжает насильно удерживать закон супругов.

Острая полемика обнаруживала назревшее несоответствие бракоразводных традиций требованиям реальной жизни, что ставило перед русскими канонистами задачи очертить точные границы, «в пределах которых возможна эта реформа без нарушения основных законов православной церкви»[272]. Самым трудным в бракоразводном правотворчестве было заново переопределить свое отношение к разводу по свободному желанию. С одной стороны, христианская церковь всегда выступала против развода по соглашению, например по таким формулировкам, как «несовместимость характеров» или «отсутствие любви». С другой стороны, историческая практика показала, что отказ рассматривать такой развод в области церковного права не имел и не имеет простого решения.

Эволюционный перелом в бракоразводной идеологии Русской Православной Церкви (РПЦ) совпал с революционными преобразованиями начала XX столетия. В первую очередь это отразилось в списке поводов к разводу, а также в наметившемся развороте к признанию развода по свободному соглашению. Среди двенадцати причин, указанных Московским собором 1917–1918 гг., мы находим такие, которые дают возможность в пределах своих границ прибегать к разводу из-за разлада в семье. Прежде всего, это «посягательство на жизнь и здоровье супруга или детей». Сюда же можно отнести «вступление одного из супругов в новый брак и злонамеренное оставление супруга другим супругом, если по убеждению церковного суда оно делает невозможным продолжение брачной жизни».

Согласно основам социальной концепции Русской Православной Церкви[273], принятым на Архиерейском Соборе Русской Православной

[272] *Красножен М.* О разводе в России. С. 22.

[273] Основы социальной концепции Русской Православной Церкви, принятые на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви в августе 2000 г. Инф. бюллетень // Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата. Август 2000. № 8. С. 5–105.

Церкви в августе 2000 г., церковь настаивает на пожизненной верности супругов и нерасторжимости православного брака. Развод по-прежнему без всяких оговорок осуждается как грех (Мф. 19 : 6–9). Однако список поводов к разводу расширяется, и к перечисленным выше основаниям к разводу, обозначенным на Московском соборе 1917–1918 гг., добавляются заболевание СПИДом, хронический алкоголизм и наркомания, а также совершение женой аборта без согласия мужа.

Кроме того, мы находим указание на «пастырскую задачу», которую церковь видит в том, чтобы всеми возможными средствами беречь единство семьи от «разнообразных конфликтов». Таким образом, косвенно обозначен зазор, в котором располагается весь список поводов к разводу из-за «крайней степени разлада» между супругами. И хотя возможность их появления обусловливается «греховным несовершенством» человека, его неспособностью «сохранить дар благодати», однако признается, что именно эти «несовершенство» и «неспособность» могут разрушать существо христианского брака, а значит, и служить поводом к его расторжению.

ЦЕЛИБАТ КАК НОРМА МУЖЕСТВЕННОСТИ

> Через это (целибат. – *Н. О.*) возникло, к несчастью, так много бедствий, что всех не пересказать, этим было дано греческой Церкви основание к разделению, и умножились бесконечные раздоры, прегрешения, бесчестия и лукавство, как происходит во всем, что затевается и творится дьяволом[274].
>
> *М. Лютер*

Первохристианская церковь не только стремилась обновить дух человека, но «незаметно пересоздавала и социальный строй на новых началах»[275]. Связано это было с тем, что пафос первохристианского ожидания близкого конца мира с его харизматическим укладом жизни и вдохновенным стилем проповеди постепенно ослабевал. «Малое стадо» экзальтированных странников, живущих лишь ожиданием «грядущего града», превращалось в организованное общество с иерархией, образовывающимся культом и традициями. Кроме того, как указывают историки, широкое распространение христианства одновременно сопровождалось «понижением строгости нравов», что неизбежно стимулировало действия церкви на развитие церковной дисциплины. В первую очередь это выразилось в стремлении поднять на новую нравственную высоту образ жизни священнослужителей.

Согласно христологическим концепциям, Иисус Христос потому и являет пример «нетленности», что вошел в мир людей не через брачное «полосочетание». «Превосходный» способ вочеловечивания

---

[274] *Лютер М.* 95 тезисов. СПб., 2002. С. 55.

[275] *Лебедев А. П.* Духовенство древней вселенской церкви: (От времен апостольских до IX века): Исторические очерки. М., 1905. С. 32.

Иисуса говорит о достижении такой степени чистоты, которая возможна лишь при всецелом отрешении от «плотских страстей». Памятники церковной письменности информируют, что харизматические учителя первохристианской церкви (апостолы, пророки, дидаскалы) должны были иметь «нравы Господа».

Возникает необходимость морализации института священнослужителей. Епископы и дьяконы должны быть «непорочными, нищелюбивыми, честными, не пьяницами, не корыстолюбивыми, не лицеприятными»[276]. Здесь впервые звучит пожелание о безбрачии и принципы новой педагогики христианского брака, согласно которой женатый клирик должен быть «мужем одной жены» и воспитывать своих детей в послушании.

В качестве другого мотива в формировании традиции безбрачия епископата указывают стремление отделить клир от мирян. Мир и его дела становятся скверною, соприкасаться с которой недостойно пастыря. Безбрачие духовенства в этом случае выступает как особое свойство, которое отличает клир как «класс святых» от «класса грешных». И уже во II в. усиливаются настроения против брачного духовенства. Причем эти настроения обнаруживаются как среди безбрачных мирян, так и епископов. В древней Коптской редакции постановлений апостольских уже говорится, что «хорошо, если епископ не женат»[277]. То же обнаруживается и в *canones ecclesiasticu* (памятник II в.), где требуется еще и воздержание от общения с женами. Хорошо вписывается в этот норматив оценка Климентом Александрийским безбрачных как «избраннейших из избранных». У Оригена идеал духовенства предполагает отказ от «сношений с женой».

Следует отметить, что безбрачие епископата выразительно иллюстрирует гибкость обрядотворчества христианской церкви, которая позволяла изменять церковные обряды, не касавшиеся существа веры, в ответ на культурный и социальный запрос времени. И если апостол Павел в Первом Послании к Тимофею (3 : 2) говорит, что епископу *полагается* жениться *один раз* (соблюдать закон моногамии), а 5-е правило святых апостолов *запрещает* епископам *изгонять* жен «под видом благоверия», то 12-е правило VI Вселенского собора уже *угрожает извержением* из духовного сана *за* вступление в брак.

---

[276] Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского.

[277] Цит. по: *Лебедев А. П.* Духовенство древней вселенской церкви... С. 136.

Однако религиозное сознание того времени все еще остается лояльным к браку священников, опираясь в этом случае на примеры брачных апостолов и на правило «епископ или пресвитер диакон да не изгонит жены своей под предлогом благочестия». В основном ограничения касались многобрачия (об этом читаем у Тертуллиана в трактате «О целомудрии», у Климента Александрийского в «Строматах»[278]).

В памятниках древней письменности встречаются сведения о том, что среди священнослужителей в начале III в. все еще были и второбрачные и троебрачные[279]. Киприан, описывая грубое обращение пресвитера Новата с беременной женой (у которой от удара в живот произошли преждевременные роды), осуждает именно такое обращение, но не сам брак.

С IV в. вопросом о браке и безбрачии духовенства христианская церковь начинает заниматься особенно усиленно, причем история решения этого вопроса у Восточной и Западной церквей имела значительные различия. В Восточной церкви вопрос инициируется с самого начала IV в., до которого закон по обычной практике не запрещал брака и не обязывал к безбрачию. Но две заметные тенденции усиливают дискуссии по вопросу безбрачия духовенства. Первая – широкое распространение монашеского движения. Вместе с возникновением аскетических настроений возникают различные идеи реализации аскезы. Среди них особым смыслом наполняется стремление к достижению «внешнего бесстрастия», которое проверялось в так называемом духовном браке, и на фоне заявленного безбрачия распространяется практика сожительства с так называемыми духовными сестрами.

«Бесстрастное сожительство» с лицом другого пола должно было продемонстрировать «неудобопреклонность» к греху[280]. Серьезным

[278] *Климент Александрийский.* Строматы.

[279] *Троицкий С. В.* Второбрачие клириков: Историко-каноническое исследование. СПб., 1912.

[280] В «Пастыре» Ермы мы находим описание подобного духовного брака через аллегорию таинственной башни (Подобие. IX. Гл. 10–11). Семь жен, окружавших символическую башню, по словам Феофана Затворника (Слова к тамбовской пастве), олицетворяют собой веру, воздержание, простоту, невинность, кротость, исправность и любовь, причем каждая из них есть дочь предыдущей.

мотивом для совместного проживания с духовной супругой считалась и хозяйственно-бытовая необходимость, так как женское присутствие обеспечивало комфорт. Тертуллиан считал такой мотив законным, но *рекомендовал* для этих целей брать жен постарее и «пострашнее». Статус женщины в таком сожительстве определялся специальным термином «субъинтродукт».

Однако, как показывает история, внутри такого сожительства часто воспроизводились сценарии, которые компрометировали не только священнослужителей, но и всю христианскую церковь. Известно, что приведенный в негодование такими примерами Киприан[281] издает приказ о запрете сожительства «аскетов» с «девами», а акушеркам предписывает произвести медицинский осмотр всех карфагенских девственниц[282].

Определяли свое отношение к так называемым духовным бракам и церковные соборы. Анкирский собор (314 г.) 19-м правилом категорически запрещает такую практику: «Давшие обет девства и нарушившие обет, да исполнят епитимию двоебрачных. Девам же, соединяющимся жительством с некиими, аки с братиями, мы сие возбранили». Третье правило I Вселенского собора так же жестко и недвусмысленно подтверждает этот запрет: «Великий собор без изъятия положил, чтобы ни епископу, ни пресвитеру, ни диакону, и вообще никому из находящихся в клире, не было позволено иметь сожительствующую в доме жену, разве матерь, или сестру, или тетку, или те токмо лица, которые чужды всякаго подозрения»[283]. Примечательно, что речь идет именно о лицах духовного сана, что косвенно подтверждает широкую практику этого явления среди них.

Все это в сочетании с аскетическими настроениями приводит к тому, что вопрос о безбрачии духовенства обсуждается на Неокесарийском

---

[281] Св. Киприан Карфагенский (лат. *Thascius Caecilus Cyprianus*; ум. 14 сентября 258 г.) – епископ Карфагена и искусный латинский богослов, основные сочинения которого посвящены осмыслению вопросов отступничества и раскола. Создатель канонического учения о единстве церкви и ее иерархической структуре. См.: Отцы и учители Церкви III в: Антология. М., 1996. Т. 2. С. 261–380.

[282] Осуждение «безбрачного брака» (ἄγαμος γάμος) мы находим в творениях Григория Богослова; у Епифания; в 88-м правиле Василия Великого (Послание к Григорию Пресвитеру); в Творениях св. Златоуста; у Иеронима в Письме к Евстохии.

[283] См. Приложение.

и Анкирском соборах, а затем и на I Вселенском соборе. Известна дискуссия, инициированная епископом Пафнутием, который опирался в своих доводах на аксиому, что «брак честен и ложе не скверно», и предостерегал «как бы от избытка строгости не произошло вреда для церкви; ибо не все могут принять на себя подвиг бесстрастия»[284]. Авторитет его слов подкреплялся тем, что сам он был аскетом по воспитанию и по образу жизни. Согласившись с Пафнутием, что безбрачие есть «в воле» каждого вступающего в сан, собор не стал выносить запретительных решений.

Постепенно в религиозном сознании образ монашества соотносится с высочайшей степенью духовной чистоты, что задавало тон презрительного отношения к брачному клирику. Указание на эти тенденции мы находим у Григория Богослова. Сила таких настроений была столь велика, что порой у брачного священника отказывались креститься, считая, что его брачный статус оскверняет таинство. Собранный именно по этому поводу Гангрский собор (340 г.) дает в 4-м правиле осуждающее определение подобной практике: «Аще кто о пресвитере, вступившем в брак, разсуждает, яко не достоин причащатися приношения, когда таковый совершил литургию: да будет под клятвою»[285].

Таким образом, формально права брачных и безбрачных священников были равны, но господствующий дух того времени уже ожидал от них безбрачия. Уступкой ригористическому направлению в решении вопроса стала практика назначения епископов преимущественно из монашествующих или безбрачных. У того же Григория Богослова мы находим призывы к таким предпочтениям.

Вместе с тем сами монахи неохотно принимали сан епископа, считая, что он отвлекает от монашеских подвигов. И практика назначения епископами брачных священников продолжает иметь место. Историки перечисляют среди них отца Григория Богослова, Григория Нисского (брата Василия Великого), Илиодора, епископа Трикского. На Ефесском соборе (400 г.) звучат слова, также подтверждающие эту практику: «Многие из нас не только разорены, но отдали все до последнего украшения наших жен и домашней утвари: справедливость

[284] Цит. по: *Лебедев А. П.* Духовенство древней вселенской церкви. С. 139.

[285] Правила Гангрского собора цитируются по «Правилам Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. (Т. 2. С. 38–39, 41, 43–46).

требует, чтобы это было нам возвращено»[286]. Известны и примеры, когда епископы активно защищали свое право иметь семью. Синезий, епископ Птолемаидский, во время своего избрания говорит: «Бог, закон и священная рука Феофила дали мне жену. Поэтому я возвещаю всем и свидетельствую, что я не хочу разлучаться с ней и что не буду тайно жить с ней как прелюбодей, ибо первое нисколько неблагочестиво, а второе незаконно; напротив, я желаю и молюсь о том, чтобы иметь от нее многочисленнейших и прекраснейших детей»[287].

В VI в. гражданское законодательство Юстиниана предписывает выбирать из женатых священников только тех, у кого нет детей и племянников, чтобы заботы о них не отвлекали от попечения о пастве. Следующим шагом становится запрещение жить со своей женой. Последнюю точку законодательство Юстиниана ставит постановлением об избрании в епископы либо монашествующего, либо не менее шести месяцев состоящего в клире безбрачного. Таким образом, безбрачие становится отличием епископа по обычаю.

Трулльский собор VII в. 12-м правилом постановляет: «Дошло до сведения нашего и то, что в Африке, и Ливии, и в иных местах некоторые из тамо сущих боголюбезнейших предстоятелей, и по совершившемся над ними рукоположении, не оставляют жити купно со своими супругами, полагая тем претыкание и соблазн другим. Имея убо великое тщание, дабы все устроити к пользе порученных паств, признали мы за благо, да не будет отныне ничего таковаго. Сие же глаголем не ко отложению, или превращению апостольскаго законоположения; но прилагая попечение о спасении и о преуспеянии людей на лучшее, и о том, да не допустим какого-либо нарекания на священное звание. Ибо глаголет божественный Апостол: вся во славу Божию творите: беспреткновени бывайте иудеем, и эллином и церкви Божией, яко же и аз во всем всем угождаю, не иский своея пользы, но многих, да спасутся. Подражатели мне бывайте, якоже и аз Христу (1 Кор. 10 : 31–33; 11 : 1). Аще же кто усмотрен будет сие творящий, да будет извержен»[288]. Этим правилом в Восточной церкви закрепляется окончательно практика безбрачного епископата. При этом остальным

[286] Цит. по: *Лебедев А. П.* Духовенство древней вселенской церкви. С. 143.

[287] *Остроумов А. А.* Синезий, епископ Птолемаидский. М., 1879. С. 108.

[288] Цит. по: Правилам Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского (Т. 2. С. 38–39, 41, 43–46).

клирикам тем же Трулльским собором (Пр. 13) позволялось оставаться в брачном статусе. Слова «дабы мы не были принуждены оскорблять Богом установленный и Им в Его пришествии благословленный брак» обнаруживают явное противоречие и неразрешимость вопроса: священнику и дьякону брак разрешен, чтобы не «оскорбить Бога», епископу практически по той же причине брак запрещался.

Иначе разрешалась проблема целибата Западной церковью. Начиная с IV в. в ней практически не возникает разночтений по этому вопросу, о чем свидетельствуют правила Эльвирского собора. Среди его канонов мы находим закон, который предписывает целибат даже для тех служителей, которые уже состояли в браке на момент вступления в клир. Напомним, что на Востоке брачная жизнь, начатая перед вступлением в клир, позволялась, и именно на Никейском соборе было отклонено предложение запретить клирикам брачное сожительство. На Западе против брака выступают Августин, Иероним, Амвросий. Папа Лев Великий (V в.) предписывает воздерживаться от брачного сожительства, в том числе и в самом браке. И хотя повседневная практика не вдруг стала соответствовать этой традиции, против непокорных «последователей похотей» разворачивается жесткая борьба.

Теократический идеал западного христианства и в ранние и в более поздние века связывается именно с безбрачием духовенства. Однако впервые официальный призыв к мирянам *против* женатого духовенства звучит на Латеранском соборе 1059 г. при папе Льве IX. Еще нет призывов к насильственным действиям, но уже есть слова об ограничении общения с брачными клириками. И в этом провокация на насилие, которая, как считают историки, в тех условиях могла возникнуть стихийно в массах мирян, *завидующих* богатому духовенству.

Особенно активно преследования против женатых служителей церкви начинаются в первые годы понтификата Григория VII, который был убежден, что священническое служение несовместимо с какими бы то ни было половыми отношениями, с «блудодеянием» (*fornicatio*). Кощунственно одними и теми же руками «возносить на алтарь» тело Христово и «прикасаться к телу блудницы». По словам Е. Трубецкого, идеал безбрачия у Григория связывается с тем «особенным рабством Богу, которое отличает духовенство от мирян»[289]. *Девственный* идеал

[289] *Трубецкой Е. Н.* Идея божеского царства в творениях Григория VII-го и публицистов – его современников // *Трубецкой Е. Н.* Религиозно-общественный идеал Западного христианства в XI-м веке. Киев, 1897. С. 148.

церкви должен был выражаться в девственности служителей, семейный быт которых рассматривается как «гибельное» для дела Бога порабощение (*servitus*). Кроме того, безбрачие было своеобразной *профилактикой* расхищения церковного имущества в пользу семьи, а также превращения женатого духовенства в «наследственную касту».

Все усилия во время своего понтификата Григорий направляет на то, чтобы положить предел традиции конкубината, невоздержанности духовенства, а также изолировать их от родственников и близких. Исследователи отмечают оригинальность Григория в борьбе против брака духовенства не как мыслителя-теоретика, а как деятеля, «героя идеи», за которую он борется.

Сторонники аскетической реформы того времени стремились добиться единства церкви посредством принудительного порядка, который заветы Священного Писания превращал в жесткие предписания. Добиться выполнения последних можно было лишь посредством «светского меча» закона. Аскетический идеал превращался в «принудительную норму». Возникает неестественная ситуация, когда порядок сверхчувственного царства не от мира сего, где идеал реализуется силой свободного подвига человека, материализуется посредством власти и силы в чувственной среде, подчиненной естественной необходимости. Церковь вынуждена была изменить самой себе, уйти из царства не от мира сего в «низменный» мирской уровень социальности, права, политики. Вооружаясь против брака духовенства во имя идей христианской чистоты и святости, реформаторы человеческую свободу священнослужителей отчуждают от дела, которому они служат, превращая их, говоря словами Е. Трубецкого, в «пассивный архитектурный материал, в безличные камни церковного здания»[290].

В дальнейшем усилиями ряда пап безбрачие становится узаконенной нормой для всех клириков Западной церкви. Однако церковная история показывает, что, несмотря на борьбу церкви за нравственную чистоту священнослужителей, на Западе долго сохраняется обычай держать субъинтродукт, а на Востоке решить проблему удалось после введения правила обязательного вступления в брак до посвящения в духовный сан.

[290] Там же. С. 198.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Основная специфика различных учений о браке выражена в идеализации его целей. В законченной форме эта тенденция прослеживается собственно в христианском понимании идеи брака и в наибольшей степени — в учении о таинстве брака.

На протяжении двухтысячелетней истории брак развивался в контексте христианской культуры. В христианских учениях мы находим не только самое пристальное внимание к антропологии пола и брака, но и тщательную проработку всех сторон этих сфер жизни человека.

Поведение человека как полового существа в значительной степени определяло уровень его «праведности», его совершенства на пути к «обожению», и именно этот путь понимается как цель и смысл жизни христианина. Христианство стремится одухотворить весь строй жизни человека, в том числе и отношения между мужчинами и женщинами. В догматических учениях, теологических дискуссиях, каноническом нормотворчестве христианской церкви отражаются и это идеальное стремление, и вся сложность поставленной задачи.

Вокруг человека, который подобен Богу, христианская церковь стремится установить закономерный порядок, но именно пол и половые отношения труднее всего ему подчиняются. Развивая идею брака, христианские мыслители, с одной стороны, наполняют ее идеальным содержанием понятия «таинство», с другой – превращают брак в систему дисциплинирующего контроля. Это становится своеобразной зоной конфликта.

В контексте христианской антропологии пола и брака рассматриваются такие проблемы, в которых человек, так или иначе, опознается как половое существо. Мы обнаруживаем, что в богословских и религиозно-философском дискурсах соотношение души и тела, понятия добродетели, образа и подобия Богу, свободы, добра и зла, смерти, греха и т. п. рассматриваются сквозь призму амбивалентного отношения к половой определенности человека. Брак в этом случае

понимается как ситуация, в которой человек может быть максимально оправдан и возвышен именно как половое существо. Христианское мировоззрение наполняет брачные отношения содержанием мистерии, таинства. Брак становится синонимом любви, по силе, верности и таинственности подобной любви Христа и Церкви. Кроме того, идеальная брачная ситуация должна строиться исходя из любви к Богу и любви друг к другу. Собственно сексуальность и репродуктивное поведение в новом брачном проекте выводятся на периферию.

Соотнося эти положения с современными брачными тенденциями, мы видим, что положение о любви как основе свободного брачного выбора стало доминирующей тенденцией, но одновременно и дестабилизирующей. Это как раз тот фактор, который в значительной степени зависим от субъективности переживаний. При обращении к условию идеального брака о единой устремленности к Богу появляется соблазн упрекнуть современных мужчин и женщин в безверии и как следствие – в потере нравственных основ брака, в деструктивном брачном поведении. Однако такой возможности нам не дает анализ историко-культурного материала, в котором мы не находим широкой практики образцов идеального брачного поведения даже в лучшие времена для христианской церкви. Пафос религиозности в значительной степени обеспечивал принудительное удержание человека в границах брака, но скорее здесь играли роль более сложные зависимости экономического, социального, юридического порядка.

Можно говорить о своего рода сексуальной революции, в результате которой проект «таинство брака» должен был стать новым зданием для перверсированной сексуальности, построенном на руинах ветхозаветного «родильного дома». С помощью этого проекта человек получал возможность разорвать узы родовой предопределенности и установить «нормы мужественности» (Фуко) с самим собой.

Одновременно набирают силу идеи *отказа* от сексуальности, согласно которым подавление импульсов пола как наследства греха, достижение бесстрастности считаются высшим подвигом святости и добродетели. Еще в первохристианские века формируются и быстро занимают доминирующее положение идеалы девственности, аскетизма, а вслед за этим и идеал безбрачия. Победа над импульсами пола возвышает человека до богоподобия.

При описании тенденций брачного и репродуктивного поведения, характерных для современного человека, общий тон задают тенденции

негативные. Человека упрекают в эгоистическом нежелании заботиться о других, неспособности и отказе сочувствовать, сопереживать, в утилитарном подходе к построению отношений с другими, в преобладании гедонистических поведенческих установок. Современного человека упрекают в неспособности любить и нести ответственность за любимого человека и за отношения с ним.

На наш взгляд, помещение человека в ситуацию законного брака представляло для социума предмет максимальной заинтересованности, в то время как эмансипированное брачное поведение рассматривалось как дестабилизирующее, нарушающее устои общества. Сущность брака, брачная ситуация детерминировались формами контроля за собственно сексуальным и репродуктивным поведением человека со стороны больших и малых социальных групп, которые были заинтересованы в таком контроле.

Вместе с тем историческая и культурная практика складывалась таким образом, что именно распространение новых (эмансипированных) образцов брачного и репродуктивного поведения актуализировало разнонаправленный исследовательский интерес к проблеме пола и брака, а также продуцировало законотворчество в этой области.

Актуальность обращения к проблемам пола и брака в современной ситуации не подлежит сомнению, так как мы можем говорить о почти революционных процессах в этих сферах жизни человека. В первую очередь это тенденция отказа от регламентации сексуальности человека, отношений между полами с помощью брака и иных дисциплинирующих форм. Сегодня общество может предлагать контроль за сексуальностью лишь в контексте понятия здорового образа жизни и защиты прав человека. В компетенции личности и ее свободного выбора находятся возраст сексуального дебюта, репродуктивность, выбор партнера, мотивы вступления в брак и развода, а также все другие аспекты, характеризующие брачное поведение.

Вне всякого сомнения, что на свободные предпочтения влияют сложившиеся традиции, доминирующие идеологии, нравственно-этические установки и ряд других разных по значимости факторов. И в этом смысле мы можем говорить о традиционных взаимосвязях и взаимозависимостях. Однако принципиально новым можно считать, что сексуальность человека сегодня не только выведена в сферу его личных прав, но и защищается в этом смысле законом. Иначе говоря,

закон защищает право личности на ее сексуальность в контексте широкого спектра прав человека.

Радикально новым в человеческой практике следует признать и размывание самого понятия «законный брак». Широкое распространение практики супружества вне формальной его регистрации, вероятнее всего, приведет к полной трансформации этого понятия в известных для человечества смыслах и определениях. Для современного человека брак узаконивается его собственным решением вступать в брачные (договорные) отношения взаимоответственности и взаимозависимости с партнером. Вместе с тем мы убеждены, что ценность самого супружества останется максимально значимой и в будущем. Брак, выходя из-под контроля будничной родовой предопределенности, будет по-прежнему восприниматься человеком как сфера осознанного нравственного выбора и ответственности.

Сохраняющаяся параллельно традиция формальной регистрации объясняется тем, что брачное право отстает от эволюционных процессов, наблюдающихся в брачной ситуации. И хотя в юридическом обороте различаются понятия законного брака и сожительства (гражданского брака), в обыденной практике имеет широкое распространение не только брак, не прошедший легацию, но и фактическое многомужество и многоженство, когда при сохраняющемся формальном браке поддерживаются в полном объеме супружеские отношения с иным партнером.

Договор мог быть законным, если он признавался тем социальным сообществом, в котором находились субъекты договора, либо незаконным, если он осуждался или не получал юридического подтверждения. В этом случае современное сожительство, не прошедшее формальную процедуру регистрации в государственном учреждении, может считаться незаконным, хотя исторический анализ показывает, что такая форма узаконения довольно недавняя традиция. Иначе говоря, законность брака – понятие эволюционирующее, а следовательно, мы не можем говорить об универсальной ценности современного законного брака. Мы можем пытаться искать универсальные ценности в сущности брака, что позволит объяснять его значимость и место в жизни человека, закономерности изменения форм брака, строить футурологический прогноз развития этого института.

Может показаться, что христианский проект под названием «Таинство брака» следует признать полностью неудавшимся, но,

возможно, мы сегодня имеем его отсроченный результат. Как распорядится своей брачной независимостью человек? Не думаю, что есть повод для пессимизма. Ведь в современной ситуации закон фактически не мешает «уйти» из брака. Тем не менее современный человек не так просто принимает решение об «уходе» и не пользуется безоглядно своей свободой. И то, что он сегодня не спешит связывать себя брачными договоренностями, подтверждает этот тезис. Зная, что в браке силой его никто держать не будет, он также знает, что решение о разрыве полностью в компетенции его нравственного выбора, а это намного ответственней, чем формальное согласование с законом или инфантильное подчинение его категоричности. Именно эта мысль лежит в основе нравственной философии И. Канта. Можно выдвинуть гипотезу, что идеал христианского брака недостижим именно в силу того, что требует от человека невероятных нравственных усилий. И эта тема, несомненно, может служить поводом для дальнейшего исследования.

ЛИТЕРАТУРА

Августин бл. Творения: В 2 кн. СПб.; Киев, 1998.

Августин. Цветы благодатной жизни. СПб., 1997.

Алипий (Кастальский-Бороздин), архимандрит, *Исайя (Белов)*, архимандрит. Догматическое богословие: Курс лекций. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2000.

Альберти Л. Б. Книги о семье. М., 2008.

Аман А. Г. Повседневная жизнь первых христиан: 95–197. М., 2003.

Антоний Сурожский, митрополит. Таинство любви: Беседа о христианском браке. СПб., 1994.

Арамейские и древнеславянские рукописи третьего века нашей эры: В 4 кн. / Пер., сост. и ред. Э. Б. Шекли. М., 1995. Кн. 1.

Арьес Ф. Ребенок и семейная жизнь при Старом порядке. Екатеринбург, 1999.

Ашкинази И. Г. Женщина и человек. Отто Вейнингер и его книга «Пол и характер». СПб., 1909.

Бакунин П. Запоздалый голос сороковых годов: (По поводу женского вопроса). СПб., 1881.

Бебель А. Женщина и социализм. М., 1959.

Бергсон А. Два источника морали и религии. М., 1994.

Бергсон А. Творческая эволюция. М., 2001.

Бердников И. Об источниках церковного права. Казань, 1886.

Библия. Каноническое издание. М., 2004.

Бито Л. Авраам и Исаак: Повесть библейских времен. М., 1998.

Богин И. Вечная женственность. СПб., 2003.

Бодлер Ш. Мое обнаженное сердце: Дневник Бодлера. М., 1907.

Бодрийяр Ж. Соблазн. М., 2000.

Бокль Г. Т. Женщина и ее влияние на мужчин. СПб., 1901.

Бонавентура. Путеводитель души к Богу. М., 1993.

Борков И. Церковная власть и светское общество в своих отношениях к вопросу о браке и брачном разводе. Вятка, 1913.

Боровиковский А. Л. Конституция семьи: по проекту Гражданского Уложения. СПб., 1902.

Брянчанинов Иган., святитель. Слово о человеке // Собр. соч.: В 3 т. М., 2001. Т. 3.

Булгаков С. Н. Пол в человеке // *Булгаков С. Н.* Труды по социологии и теологии: В 2 т. СПб., 1997.

Буслович Д.С. Боги и люди в произведениях искусства. Библейские, мифологические, исторические и литературные персонажи. СПб., 2007.

Варнава (Беляев), епископ. Основы искусства святости: Опыт изложения православной аскетики: В 4 т. Нижний Новгород, 1996. Т. 2.

Вейнингер О. Пол и характер: Принципиальное исследование. М., 1909.

Вейнингер О. Последние слова: Посмертное произведение с биографическим предисловием д-ра Мор. Раппопорта. М., 1909.

Велтистов В., священник. Грех, его происхождение, сущность и следствия. М., 1885.

Вестермарк Е. История брака. М., 1896.

Ветхий Завет / Пер. с др.-евр. Книга Бытия. М., 2002.

Восточные отцы и учители Церкви IV века: Антология: В 3 т. М., 2008.

Восточные отцы и учители Церкви V века. М., 2000.

Гегель Г. В. Ф. Философия права. М., 1990.

Геллей Г. Г. Краткий библейский толкователь. Торонто, 1984.

Гернес М. История первобытного человечества. СПб., 1896.

Гилмор Д. Становление мужественности: Культурные концепты маскулинности. М., 2005.

Гис Ф., Гис Дж. Брак и семья в средние века. М., 2002.

Голлербах Э. В. В. Розанов. Жизнь и творчество. Paris, 1976.

Голод С. И. Семья и брак: историко-социологический анализ. СПб., 1998.

Гражданское уложение. Кн. 2. Семейственное право: проект Высочайше учрежденной Редакционной комиссии по составлению Гражданского уложения (с объяснениями, извлеченными из трудов Редакционной комиссии). М., 2008.

Громан С. Всебрачие будущего (Пантагамия). Предсказание. СПб., 1908.

Гусев А. В. Брак и безбрачие: О «Крейцеровой сонате» и «Послесловии» к ней графа Л. Толстого. Казань, 1900.

Дарвин Ч. Происхождение человека и половой отбор // Соч.: В 9 т. Т. 5. М.;Л., 1935–1959.

Дарвин Э. Храм природы. М., 1960.

Демосфен. Речи. М., 1994. Т. 1–3.

Джагоз А. Введение в квир-теорию. М., 2008.

Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии // *Дионисий Ареопагит.* Сочинения. *Максим Исповедник*. Толкования. СПб., 2002.

Догматы Православной Церкви. Учения двенадцати апостолов. Правила святых апостолов. М., 2000.

Домострой. СПб., 1994.

Дьяченко Г. Вера. Надежда. Любовь: Катехизические поучения: В 3 т. М., 1993. Т. 1. (1897).

Женщина – христианка // Об истинном предназначении женщины, с любовью смиренно предстоящей пред образом Христа. СПб.; М., 2002.

Забелин И. Е. Опыты изучения русских древностей и истории: В 2 ч. М., 1872–1873.

Закон Божий. Для семьи и школы / Сост. протоиерей Серафим Слободский. СПб., 2000.

Заозерский Н. Государство и церковь в деле законодательства о поводах к разводу. СПб., 1910–1913.

Затворник Феофан, святитель. Спасение в семейной жизни. М., 1995.

Зеньковский В. На пороге зрелости. СПб., 1991.

Зеньковский В. В. Основы христианской философии. М., 1997.

Зидер Р. Социальная история семьи в Западной и Центральной Европе (конец XVIII–XX вв.). М., 1997.

Зорин Н. В. Русский свадебный ритуал. М., 2004.

Избранные места из «Historia Francorum» Григория Турского». Харьков, 1916.

Иосиф Флавий. Иудейские древности: В 2 т. Минск, 1994.

История женщин на Западе: В 5 т. Т. 1: От древних богинь до христианских святых. СПб., 2005.

История церкви от сотворения мира до наших времен. СПб., 1848.

Ишлондский Н. Е. Любовь, общество и культура: Проблема пола в биосоциологическом освещении. Берлин, 1924.

Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. СПб., 1999.

Кант И. Об обязанностях перед телом в отношении половой склонности: Лекции по этике. М., 2005.

Каптерев П. Ф. Душевные свойства женщины. СПб., 1895.

Карсавин Л. П. Св. отцы и учители Церкви (раскрытие Православия в их творениях). М., 1994.

Карташов А. В. Собр. соч.: В 2 т. Т. 1: Очерки по истории русской церкви. М., 1992.

Катанский А. Л. Догматическое учение о семи церковных таинствах в творениях древнейших отцов и писателей церкви до Оригена включительно. М., 2003.

Катанский А. Л. К истории литургической стороны таинства брака // Христианское чтение. 1880. № 1/2. С. 98–127.

Катехизис католической Церкви. М., 1996.

Керн Киприан, архимандрит. Патрология. Киев, 2004.

Климент Александрийский. Педагог. Ярославль, 1890.

Климент Александрийский. Строматы. Ярославль, 1892.

Ковалевский М. Очерк происхождения и развития семьи и собственности. М., 1939.

Ковалевский М. М. Родовой быт в настоящем, недавнем и отдаленном прошлом: Опыт в области сравнительной этнографии и истории права. СПб., 1911.

Кон И. С. Мужское тело в истории культуры. М., 2003.

Кон И. С. Ребенок и общество. М., 2003.

Кормчая (Номоканон) / Отпечатана с подлинника Патриарха Иосифа. СПб., 1997.

Крабб Л., Хадсон Д., Эндрюс Э. Молчание Адама. СПб., 2001.

Красножен М. О разводе в России. М., 1899.

Крафт-Эбинг Р. Половая психопатия, с обращением особого внимания на извращение полового чувства. М., 1996.

Кропоткин П. А. Этика // Избр. труды. М., 1991.

Кулишер М. И. Развод и положение женщины. СПб., 1896.

Кунов Г. О. О происхождении брака и семьи. М., 1923.

Кураев А. Традиции. Догмат. Обряд: Апологетический очерк. М., 1995.

Куртц Пол. Запретный плод: Этика гуманизма. М., 2002.

Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1998.

Лавокат Р. Эволюция, происхождение человека и христианская вера. СПб., 2003.

Лакан Ж. Инстанция буквы в бессознательном, или Судьба разума после Фрейда. М., 1997.

Лебедев А. П., проф. Моск. ун-та. Духовенство древней вселенской церкви (от времен апостольских до IX века): Исторические очерки. М., 1905.

Лебон Г. Психология народов и масс. СПб., 1995.

Лешков В. Н. Заметка о первобытных правах женщины, по теории Бахофена // Русский вестник. 1873. Янв.

Лицев А., священник. Новозаветное учение о браке (психология христианской точки зрения, по поводу современных толков о браке). Варшава, 1905.

Ломброзо П. Женщина, ее физическая и духовная природа и культурная роль. Минск, 1991.

Лопухин А. П. Библейская история Ветхого Завета. Монреаль, 1986 (репринтное воспроизведение изд. 1887 г.).

Лорц Й. История Церкви, рассмотренная в связи с историей идей / Пер. с нем.: В 2 т. Т. 1: Древность и средние века. М., 1999.

Лосский В. Н. Богословие и боговидение: Сб. ст. М., 2002.

Лосский В. Н. Очерк мистического богословия: Догматическое богословие. М., 1991.

Любарт М. К. Семья во французском обществе: XVIII–начало XX. М., 2005.

Лютер М. 95 тезисов. СПб., 2002.

Мажуга В. И. Королевская власть и церковь во Франкском государстве VI века // Политические структуры эпохи феодализма в Западной Европе VI–XVII вв. Л., 1990.

Марков Б. В. Философская антропология: очерки истории и теории. СПб., 1997.

Марков Б. В. Храм и рынок. Человек в пространстве культуры. СПб., 1999.

Маркузе Г. Эрос и цивилизация. М., 2003.

Маркузе Ю. Половой вопрос и христианство. М., 1909.

Мебиус П. Пол и неучтивость: Критический разбор книги «Пол и характер» Отто Вейнингера. М., 1909.

Мейендорф Иоанн, протоиерей. Брак в православии. Клин, 2004.

Менегетти А. Проект «Человек». М., 2001.

Мид М. Культура и мир детства: Избр. произведения. М., 1988.

Милано А. Женщина и любовь в Библии. Эрос, агапа, личность. СПб., 2011.

Миллер И. Половая жизнь человечества. СПб., 1909.

Милль Дж. Ст. О подчинении женщины. СПб., 1869.

Михайлов П. П. Роль и значение первобытной женщины. СПб., 1897.

Михайловский В., протоиерей. О браке. СПб., 1884.

Михельсон Б. И. Пол и красота: Беседа о красоте по поводу статьи Отто Вейнингера «Эротика и эстетика». М., 1910.

Мниховский А-р. Брак // Соч. Киев, 1889.

Молоховец Е. И. О таинстве православного брака, как прообразе истории брака веры с наукою. СПб., 1910.

Морган Л. Г. Первобытное общество: Исследование прогресса человечества из дикого состояния к варварству и из варварства к цивилизации. СПб., 1900.

Муретов М. Д. Христианский брак и Церковь: Речь на акте Императорской Духовной Академии 1-го октября 1916 года. Сергиев Посад, 1916.

Мюллер И. П. Половая мораль и освобождение женщины: Научно-популярный очерк. М., 1911.

Несмелов В. Наука о человеке: В 2 т. СПб., 2000.

О брачном союзе. О расторжении браков (развод). О власти родителей. О правах законных, усыновленных и незаконных детей и учреждении опек и попечительств (права опекунов и попечителей) / Сост. А. З. Соколовский. СПб., 1889.

Орлов К. В. О первобытном человеке. Вильна, 1907.

Оршанский И. Г. Исследования по русскому праву семейному и наследственному. СПб., 1877.

Основы социальной концепции Русской Православной Церкви, принятые на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви в августе 2000 г. Инф. бюллетень // Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата. Авг. 2000. № 8. С. 5–105.

Остроумов А. А. Синезий, епископ Птолемаидский. М., 1879.

Павлов А. 50-я глава Кормчей книги как исторический и практический источник русского брачного права. М., 1887.

Паскаль К. Секс и страх. М., 2000.

Платон. Соч.: В 4 т. М., 1994.

Покровский А. И. Брачные молитвы и благословения древней Церкви (I–X в.) // Сб. ст. в память столетия МДА. Сергиев Посад, 1915.

Поснов М. Э. История Христианской Церкви (до разделения Церквей – 1054 г.). Брюссель, 1964.

Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима епископа Далматинско-Истрийского: В 2 т. Сергиев Посад, 1996.

Православное учение о человеке: Избр. статьи. М.; Клин, 2004.

Прокопович Феофан. Богословские сочинения: В 4 ч. СПб., 1760–1774.

Прокопович Феофан. Богословское учение о состоянии неповрежденного человека, или о том, каков был Адам в раю? М., 1785.

Пророк: Библейские мотивы в русской поэзии. М.; Харьков, 2001.

Пушкарева Н. Л. Женщины Древней Руси. М.,1989.

Пять книг обличения и опровержения лжеименного знания: Сочинения св. Иринея, епископа Лионского / Пер. П. Преображенского. СПб., 1900.

Рассел Б. Брак и мораль. М., 2004.

Розанов. В. В. В мире неясного и нерешенного. М., 1995.

Розанов В. В. В темных религиозных лучах. М., 1994.

Розанов В. В. Семейный вопрос в России: В 2 т. СПб., 1903.

Розанов Н. П. О разводе: Публичная лекция магистра богословия. М., 1898.

Руководство по литургике, или Наука о православном богослужении / Сост. архимандрит Гавриил. Тверь, 1886.

Русский праздник: Праздники и обряды народного земледельческого календаря: Иллюстрированная энциклопедии. СПб., 2002.

Русский свадебный обряд: Исследования и материалы / Под ред. К. В. Чистова и Т. А. Бернштам. Л., 1978.

Сагарда Н. И. Лекции по патрологии. I–IV. М., 2004.

Сапронов П. А. Реальность человека в богословии и философии. СПб., 2004.

Сборник духовных и гражданских законов по делам брачным и о законности рождения. Харьков, 1891.

Св. Григорий Нисский. Творения иже во святых отца нашего Григория, епископа Нисского // Творения Святых Отцов. 1861–1871. М., 1861.

Св. Григорий Палама. Беседы: В 3 т. М., 1994.

Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. М., 2000.

Св. Иоанн Златоуст. Собр. поучений: В 2 кн. Сергиев Посад, 1993.

Свенцицкий Валентин, протоиерей. Диалоги. М., 1995.

Свешников Вл., протоиерей. Очерки христианской этики: Учеб. пособие. М., 2001.

Свобода Г. Смерть Отто Вейнингера. Симферополь, 1912.

Семенов-Тян-Шанский А. (епископ Александр). Православный катихизис. М., 1990.

Семья, дом и узы родства в истории. СПб., 2004.

Скурат К. Е. Золотой век святоотеческой письменности. М., 2005.

Скурат К. Е. Святые отцы и церковные писатели доникейского периода (I–III вв.): Учеб. пособие по патрологии. М., 2005.

Смирнов А. Очерки семейных отношений по обычному праву русского народа. М., 1877.

Соловьев В. С. Смысл любви // Соч.: В 2 т. М., 1990.

Солодовников В. В. Ранние соборы: Меровингская Галлия VI–VIII вв. М., 2004.

Сочинения древних христианских апологетов. М., 1867.

Сочинения Иустина / Пер. о. П. Преображенского М., 1864.

Спенсер Г. Права женщин. СПб., 1900.

Спенсер Г. Развитие половых отношений. СПб., 1899.

Спенсер Г. Целомудрие, брак и родительство: (Этика половых отношений). М., 1900.

Способин А. Д. О разводе в России. М., 1881.

Стратилатов И. Древность и важность апостольских правил. СПб., 1865 (репринт 1996).

Страхов Н. Женский вопрос. СПб., 1871.

Страхов Н. Христианское учение о браке и противники этого учения. Харьков, 1895.

Струженцов М. Православно-христианское учение о браке по поводу воззрений на брак гр. Л. Н. Толстого и некоторых современных публицистов: (Публичное богословское чтение). Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1902.

Сущность брака. М., 1901.

Тайлор Э. Б. Первобытная культура. М., 1983.

Тарусина Н. Н. Брак по российскому семейному праву: Учеб. пособие. М., 2010.

Творения Тертуллиана, христианского писателя в конце второго и в начале третьего века. СПб., 1847.

Тейяр де Шарден П. Феномен человека. Вселенская месса. М., 2002.

Тертуллиан К. С. Ф. О женском убранстве // Избр. соч. М., 1994.

Толстой Л. Н. О женщинах. М., 1911.

Толстой Л. Н. Половая похоть. М., 1911.

Толстой Л. Н. Послесловие к «Крейцеровой сонате» // Собр. соч.: В 22 т. М., 1982. Т. 12.

Томас Г. Опыт о женщинах разных веков, о их свойствах, уме и нравах. СПб., 1827.

Троицкий С. В. Второбрачие клириков: Историко-каноническое исследование. СПб., 1912.

Троицкий С. В. Диаконисы в православной церкви. СПб., 1912.

Троицкий С. В. Нелегальное кровное родство как препятствие к браку. Белград, 1931.

Троицкий С. В. Христианская философия брака. Paris, 1933.

Трубецкой Е. Н. Идея божеского царства в творениях Григория VII-го и публицистов – его современников // *Трубецкой Е. Н.* Религиозно-общественный идеал западного христианства в XI-м веке. Киев, 1897.

Трубецкой Е. Н. Миросозерцание Блаженного Августина. Ч. 2. Августин – апологет теократического идеала западного христианства // *Трубецкой Е. Н.* Религиозно-общественный идеал западного христианства в V-м веке. М., 1892.

Турский Григорий. История франков / Пер. В. Д. Савуковой. М., 1987.

Учение. Пятикнижие Моисеево / Пер. с др.-евр. И. Ш. Шифмана. М., 1993.

Файнберг Л. А. У истоков социогенеза: от стада обезьян к общине древних людей. М., 1980.

Фальковский И. Я. О степени родства всех видов для правильного разбора их при совершении таинства брака. Киев, 1876.

Фаррара Ф. В. Жизнь и труды святых Отцов и учителей церкви: В 2 т. М., Изд. Сретенского монастыря, 2001.

Фейербах Л. Соч.: В 3 т. М.; Пг., 1923–1926.

Фейербах Л. Сущность христианства. М., 1965.

Феодорит еп. Кирский. Церковная история. М., 1993.

Фидлер Я. Б. К вопросам пола (по поводу книги Отто Вейнингера «Пол и характер»): Критические заметки. СПб., 1910.

Флоровский Г., протоиерей. Восточные Отцы IV века. Paris, 1990.

Флоровский Г., протоиерей. Восточные Отцы V–VIII веков. Paris, 1990.

Фокин А. Р. Латинская патрология: В 3 т. М., 2005.

Форель А. Половой вопрос: Естественнонаучное, психологическое, гигиеническое и социологическое исследование: В 2 т. Харьков, 1927.

Форель А. Этнология и история половой жизни и брака. М., 1909.

Фрейд З. Избранное: В 2 кн. М., 1990.

Фриче В. М. Торжество пола и гибель цивилизации (По поводу книги Отто Вейнингера «Пол и характер»). М., 1909.

Фуко М. Использование удовольствий. История сексуальности. СПб., 2004. Т. 2.

Фуко М. Ненормальные: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1974–1975 учебном году. СПб., 2004.

Хёффнер Й., кардинал. Христианское социальное учение. М., 2001.

Хорни К. Женская психология. СПб., 1993.

Христианство: Энциклопедический словарь: В 3 т. М., 1995.

Чистович И. А. Феофан Прокопович и его время. СПб., 1868.

Чодороу Н. Воспроизводство материнства: психоанализ и социология гендера. М., 2006.

Шекспир В. Король Лир // Собр. избр. произведений: В 6 т. СПб., 1992.

Шиманский Г. И. Литургика: таинства и обряды. М., 2003.

Шкляревский А. Об отличительных свойствах мужского и женского типов в приложении к вопросу о высшем образовании женщин. Киев, 1874.

Шлейермахер Ф. Д. Речи о религии к образованным людям ее презирающим: Монологи. СПб., 1994.

Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Собр. соч.: В 6 т. М., 2001.

Шопенгауэр А. О женщинах. Мысли. М., 2003.

Шураки А. Повседневная жизнь людей Библии. М., 2004.

Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет. Пятикнижие Моисеево. М., 2003.

Эко У. и *Мартини*, кардинал. Диалог о вере и неверии. М., 2004.

Элиаде М. Оккультизм, колдовство и моды в культуре. Киев; М., 2002.

Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. М., 1973.

Юлина Н. С. Очерки по философии в США XX век. М., 1999.

Юнг К. Либидо, его метаморфозы и символы. СПб., 1994.

Юркович Иван, свящ. Каноническое право о Народе Божьем и о браке. М., 2000.

Яннарас Х. Избранное: Личность и Эрос. М., 2005.

Bachofen J. J. Das Mutterrecht: eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur. Stuttgart, 1861.

Bachofen J. J. Myth, religion and mother right / With a preface by George Boas and an introduction by Joseph Campbell. New York, 1973.

Brown P. The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity. New York, 1988.

Diarmaid MacCulloch. A history of Christianity. London, 2009.

Garbarino James. Children and Families in the Social Environment. New York, 1992.

Goode V. The family. New Jersey, 1964.

Hunt D. Parents and Children in History. New York, 1970.

Idelsohn A. Z. Jewish Liturgy and Its Development. New York, 1932. 1995.

Joyce G. H. Christian Marriage. London, 1933.

Lang B. Sacred Games. A History of Christian Worship. New Haven; London, 1997.

Martinez G. Worship: Wedding to Marriage. Washington, 1993.

Ruetner R. Religion and Sexism: Images of Women in the Jewish and Christian Traditions. New York, 1974.

Yalom M. A history of the wife. New York, 2002.

Walter Ch. Art and Ritual of the Byzantine Church. London, 1982.

Wiesner Merry E. Women and Gender in Early Modern Europe. New York, 2000.

ПРИЛОЖЕНИЕ

ПРАВИЛА ЦЕРКОВНЫХ СОБОРОВ

Правила Первого Вселенского собора, Никейского (325 г.)[1]

Правило 1

Аще у кого в болезни врачами отъяты члены, или кто варварами оскоплен: таковый да пребывает в клире. Аще же, будучи здрав, сам себе оскопил: таковаго, хотя бы и к клиру причислен был, надлежит исключити, и отныне никого из таковых не должно производити. Но как явно то, что сие изречено о действующих с намерением, и дерзающих оскопляти самих себе: так, напротив, аще которые оскоплены от варваров, или от господ, в прочем же обрящутся достойны, таковых в клир допускает правило.

(Ап. 21, 22, 23, 24; Двукр. 8).

Правило 3

Великий собор без изъятия положил, чтобы ни епископу, ни пресвитеру, ни диакону, и вообще никому из находящихся в клире, не было позволено иметь сожительствующую в доме жену, разве матерь, или сестру, или тетку, или те токмо лица, которые чужды всякаго подозрения.

(Трул. 5, 12, 13; VII Всел. 18, 22; Карф. 4; Василия Вел. 88).

Четвертый Вселенский собор, Халкидонский (451 г.)[2]

Правило 4

Истинно и искренне проходящие монашеское житие да удостаиваются приличной чести. Но поелику некоторые, для вида употребляя одежду монашескую, расстраивают церкви и гражданские дела, по

---

[1] Текст правил воспроизводится по «Правилам Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского»: (Сергиев Посад, 1996. Т. 1. С. 173–174).

[2] См.: Там же. С. 337, 345–347, 365–371, 391.

произволу ходя по градам, и даже монастыри сами для себя составляти покушаются: то разсуждено, чтобы никто нигде не созидал, и не основывал монастыря, или молитвенного дома, без соизволения епископа града. Монашествующие же, в каждом граде и стране, да будут в подчинении у епископа, да соблюдают безмолвие, да прилежат токмо посту и молитве, безотлучно пребывая в тех местах, в которых отреклись от мира, да не вмешиваются ни в церковные, ни в житейские дела, и да не приемлют в них участия, оставляя свои монастыри: разве токмо когда будет сие позволено епископом града, по необходимой надобности. Да не приемлется также в монастырях в монашество никакой раб, без воли господина его. Преступающему же сие наше определение определили мы быти чуждым общения церковного, да не хулится имя Божие. Впрочем, епископу града надлежит имети о монастырях должное попечение.

(Ап. 82; IV Всел. 24; Трул. 40–43, 46; VII Всел. 17–21; Гангр. 3; Двукр. 1–7).

Правило 7

Вчиненным единожды в клир и монахам определили мы не вступать ни в воинскую службу, ни в мирский чин: иначе дерзнувших на сие и не возвращающихся с раскаянием к тому, что прежде избрали для Бога, предавать анафеме.

(Ап. 6, 20, 81, 83; IV Всел. 3; VII Всел. 10; Двукрат. 11).

Правило 8

Клирики при богадельнях, монастырях и храмах мученических да пребывают, по преданию святых отец, под властью епископов каждого града, и да не исторгаются, по дерзости, из-под управления своего епископа. А дерзающие нарушать сие постановление, каким бы то ни было образом, и не подчиняющиеся своему епископу, аще будут клирики, да подлежат наказаниям по правилам: аще же монашествующие, или миряне, да будут отлучены от общения церковного.

(I Всел. 15, 16; IV Всел. 6, 10).

Правило 14

Понеже в некоторых епархиях позволено чтецам и певцам вступати в брак: то определил святой собор, чтобы никому из них не было позволено брать себе в жену иноверную: чтобы родившие уже детей

от такового брака, и прежде сего уже крестившие их у еретиков, приводили их к общению с кафолической Церковью: а не крестившие не могли крестити их у еретиков, ни совокупляти браком с еретиком, или иудеем, или язычником: разве в таком токмо случае, когда лице, сочетающееся с православным лицем, обещает прейти в православную веру. А кто преступит сие определение святого собора: тот да подлежит епитимии по правилам.

(Ап. 26, 45, 65; Трул. 6, 72; Лаод. 10, 31; Карф. 20).

Правило 15

В диаконисы поставляти жену, не прежде четыредесяти лете возраста, и притом по тщательном испытании. Аще же приявши рукоположение, и пребывши некоторое время в служении, вступит в брак: таковая, как оскорбившая благодать Божию, да будет предана анафеме, вместе с тем, кто совокупился с нею.

(Трул. 40; Василия Вел. 44).

Правило 16

Деве, посвятившей себя Господу Богу, равно и монашествующим, не позволяется вступати в брак. Аще же обретутся творящие сие: да будут лишены общения церковного. Впрочем, определили мы местному епископу имети полную власть в оказании таковым человеколюбия.

(Трул. 46, 47; Анкир. 19; Василия Вел. 6, 18, 20, 60).

Правило 27

Похищающих жен для супружества или содействующих, или соизволяющих похитителям, святой собор определил: аще будут клирики, низлагати со степени их: аще же миряне, предавати анафеме.

(Ап. 67; Трул. 92; Анкир. 11; Василия Вел. 22, 25, 26, 30, 36, 42).

Шестой Вселенский собор, Трулльский (680–681 гг.)[3]

Правило 3

Поелику благочестивый и христолюбивый царь наш предложил сему святому и вселенскому собору, чтобы счисляющихся в клире,

[3] Текст правил воспроизводится по «Правилам Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского» (Т. 1. С. 444–448, 459–483, 506, 508, 511, 526, 529–532, 538–540, 549, 559–561, 568, 570, 576–577, 583–584, 592–593).

и другим божественная преподающих, представити чистыми и непорочными служителями, и достойными мысленныя жертвы Великаго Бога, Который есть и жертва и Архиерей, и очистити от скверны, прильнувшия к ним от незаконных браков: и как по сему предмету принадлежащие к святейшей римской церкви предлагали наблюдати строгое правило, а подвластные престолу сего богохранимаго и царствующаго града, правило человеколюбия и снисхождения: то мы, отечески и вместе богоугодно совокупив то и другое во едино, да не оставим ни кротости слабою, ни строгости жестокою, особенно при таких обстоятельствах, когда грехопадение, по неведению, простирается на немалое число людей, согласно определяем, чтобы связавшиеся вторым браком, и, даже до пятагонадесять дня протекшего месяца иануариа, минувшаго четвертаго индикта, шесть тысяч сто девяносто девятаго года, остававшиеся в порабощении греху, и не восхотевшие истрезвитися от него, подлежали каноническому извержению из своего чина. Что же касается до тех, которые хотя впали в таковый грех второбрачия, однако прежде сего нашего определения полезное познали, и зло от себя отсекли, и несвойственное и незаконное совокупление далече отринули, или у которых жены второго брака уже умерли, и которые притом воззрели ко обращению, вновь поучаясь целомудрию, и от прежних своих беззаконий вскоре отвергнув, пресвитеры ли то, или диаконы: о таковых разсуждено, да удержатся от всякого священнаго служения или действования, пребывая под епитимиею некоторое определенное время, а честию седалища и стояния да пользуются, довольствуясь председанием, и плача пред Господом, да простит им грех неведения. Ибо несообразно было бы благословляти другаго тому, кто должен врачевати свои собственные язвы. Сочетавшихся же с единою женою, аще поятая ими была вдовица, подобно и тех, которые, по рукоположении, приобщились единому браку, то есть пресвитеров, диаконов и иподиаконов, по устранении от священнослужения на некое краткое время и по епитимии, паки возстановляти на свойственные им степени, с возбранением возводити их на иный высший степень, и притом, явно, по расторжении неправильнаго сожития. Но сие постановили мы для тех, которые, как сказано, до пятагонадесять дня месяца иануариа четвертаго индикта, обличены в вышеозначенных винах, и токмо для священных лиц: отныне же определяем и возобновляем правило, которое гласит: кто по крещении двумя браками обязан был, или

наложницу имел: тот не может быти епископом, ни пресвитером, ни диаконом, ниже вообще в списке священнаго чина. Такожде взявший в супружество вдову, или отверженную от супружества, или блудницу, или рабыню или позорищную, не может быти епископом, ни пресвитером, ни диаконом, ниже вообще в списке священнаго чина.

(Ап. 17, 18; Трул. 26; Василия Вел. 12, 27).

Правило 4

Аще кто, епископ, или пресвитер, или диакон, или иподиакон, или чтец, или певец, или придверник, с женою Богу посвященною совокупится: да будет извержен из своего чина, яко Христову невесту поругавший; аще мирянин, да будет отлучен от общения церковнаго.

(Ап. 25; IV Всел. 16; Трул. 44; Анкир. 19; Неокес. 9; Василия Вел. 3, 6, 19, 32).

Правило 5

Никто из священнаго чина, который не имеет при себе живущих лиц безподозрительных, означенных в правиле, да не возмет к себе женщины, или рабыни, сохраняя себя чрез сие от нарекания. Аще же кто определенное нами преступит: да будет извержен. Сие же самое да соблюдают и скопцы, предохраняя себя от порицания. А преступающие сие, аще будут из клира, да будут извержены, аще же мирские, да будут отлучены.

(Ап. 26; I Всел. 3; Трул. 12, 13; VII Всел. 18, 22; Анкир. 19; Карф. 3, 4).

Правило 6

Понеже речено в Апостольских правилах, яко из производимых в клир безбрачных, токмо чтецы и певцы могут вступати в брак: то и мы, соблюдая сие, определяем: да отныне ни иподиакон, ни диакон, ни пресвитер не имеет позволения, по совершении над ними рукоположения, вступати в брачное сожительство: аще же дерзнет сие учинити, да будет извержен. Но аще кто из поступающих в клир восхощет сочетаться с женою, по закону брака: таковый да творит сие прежде рукоположения во иподиакона, или в диакона, или во пресвитера.

(Ап. 26; IV Всел. 14; Трул. 3, 13; Анкир. 10; Неокес. 1; Василия Вел. 69).

Правило 12

Дошло до сведения нашего и то, что в Африке, и Ливии, и в иных местах некоторые из тамо сущих боголюбезнейших предстоятелей, и по совершившемся над ними рукоположении, не оставляют жити купно со своими супругами, полагая тем претыкание и соблазн другим. Имея убо великое тщание, дабы все устроити к пользе порученных паств, признали мы за благо, да не будет отныне ничего таковаго. Сие же глаголем не ко отложению, или превращению апостольскаго законоположения; но прилагая попечение о спасении и о преуспеянии людей на лучшее, и о том, да не допустим какого-либо нарекания на священное звание. Ибо глаголет божественный Апостол: вся во славу Божию творите: беспреткновени бывайте иудеем, и эллином и церкви Божией, яко же и аз во всем всем угождаю, не иский своея пользы, но многих, да спасутся. Подражатели мне бывайте, якоже и аз Христу (1 Кор. 10 : 31–33; 11 : 1). Аще же кто усмотрен будет сие творящий, да будет извержен.

(I Всел. 3; Трул. 30, 48; Карф. 3, 4).

Правило 13

Понеже мы уведали, что в римской церкви, в виде правила, предано, чтобы те, которые имеют быти удостоены рукоположения во диакона, или пресвитера, обязывались не сообщатися более со своими женами: то мы, последуя древнему правилу апостольского благоустройства и порядка, соизволяем, чтобы сожитие священнослужителей по закону и впредь пребыло ненарушимым, отнюдь не расторгая союза их с женами, и не лишая их взаимного в приличное время соединения. И тако, аще кто явится достойным рукоположения в иподиакона, или во диакона, или во пресвитера, таковому отнюдь да не будет препятствием к возведению на таковую степень сожитие с законною супругою; и от него во время поставления да не требуется обязательства в том, что он удержится от законного сообщения с женою своею, дабы мы не были принуждены сим образом оскорбить Богом установленный, и Им в Его пришествии благословенный брак. Ибо глас Евангелия вопиет: *что Бог сочетал, того человек да не разлучает* (Мф. 19 : 6). И апостол учит: *брак честен, и ложе нескверно* (Евр. 13 : 4). Такожде: *Соединен ли ты с женой? не ищи развода* (1 Кор. 7 : 27). Знаем же, что и в Карфагене собравшиеся, имея попечение о чистоте

жизни священнослужителей, положили, чтобы иподиаконы, прикасающиеся священным таинствам, и диаконы, и пресвитеры, в свои урочные времена, воздерживалися от сожительниц своих. Таким образом, и от апостолов преданное, и от самой древности соблюдаемое, и мы подобно да сохраним, зная время всякой вещи, и наипаче поста и молитвы. Ибо предстоящим олтарю, в то время, когда приступают к святыне, подобает быти воздержными во всем, да возмогут получити от Бога в простоте просимое. Аще же кто, поступая вопреки апостольским правилам, дерзнет кого-либо из священных, то есть пресвитеров, или диаконов, или иподиаконов, лишати союза и общения с законною женою: да будет извержен. Подобно аще кто, пресвитер, или диакон, под видом благоговения, изгонит жену свою: да будет отлучен от священнослужения, а пребывая непреклонным, да будет извержен.

(Ап. 5, 17, 26; I Всел. 3; IV Всел. 14; Трул. 5, 6, 30; VII Всел. 18; Неокес. 1; Гангр. 4; Карф. 3, 4; Василия Вел. 12, 27, 88).

Правило 14

Правило святых и богоносных отец наших да соблюдается и в сем: дабы во пресвитера прежде тридесяти лет не рукополагать, аще бы человек и весьма достоин был, но отлагати до уреченных лет. Ибо Господь Иисус Христос в тридесятое лето крестился и начал учити. Подобно и диакон прежде двадесяти пяти лет, и диакониса прежде четыредесяти лет да не поставляется.

(IV Всел. 15; Трул. 15; Неокес. 11).

Правило 24

Никому из числящихся в священном чине, ни монаху, не позволяется ходити на конския ристалища, или присутствовати на позорищных играх. И аще кто из клира зван будет на брак: то при появлении игр, служащих к обольщению, да востанет, и тотчас да удалится: ибо так повелевает нам учение отец наших. Аще же кто обличен будет в сем: или да престанет, или да будет извержен.

(Трул. 51, 62, 65; Лаод. 54).

Правило 26

Пресвитер, по неведению обязавшийся неправильным браком, пресвитерским седалищем пусть пользуется, согласно с тем, как

законоположено нам в священном правиле, от прочих же действий пресвитерских да удержится: ибо таковому довольно прощения. Благословляти же другаго, долженствующему врачевати собственныя язвы, не подобает. Ибо благословение есть преподаяние освящения: но кто сего не имеет, по причине греха неведения, тот как преподаст другому? Того ради да не благословляет ни всенародно, ни особь, и да не разделяет другим тела Господня, ниже иное служение да совершает, но довольствуяся священнослужительским местом, да просит со слезами Господа отпустити ему грех неведения. Само же по себе явствует, яко таковый неправильный брак разрушится, и муж отнюдь не будет имети сожительства с тою, чрез которую лишился священнодействия.

(Ап. 17; IV Всел. 14; Трул. 3, 6; Неокес. 9; Василия Вел. 27).

Правило 30

Желая вся творити к созиданию церкве, разсудили мы и в иноплеменнических церквах обретающихся священников благоустроити. Того ради, аще они за должное вменяют далее поступати апостольскаго правила, запрещающаго изгоняти жену свою, под видом благоговения, и более установленнаго творити мнят, и сего ради, по согласию с своими супругами, удаляются от сообщения друг с другом: определяем, да не имеют более сожительства с оными, ни под каким видом, дабы сим образом явили они нам совершенное доказательство своего обета. Сие же попустили им не ради чего иного, разве токмо ради малодушнаго помысла их, и еще чуждых и неблагоустроенных нравов.

(Ап. 5; I Всел. 3; Трул. 12, 13, 48; Гангр. 1, 4; Карф. 4).

Правило 40

Понеже прилеплятися Богу, чрез удаление от молвы житейския, весьма спасительно: то мы должны не без испытания безвременно приимати избирающих житие монашеское, но и в отношении к ним соблюдати преданное нам от отец постановление: и сего ради должно приимати обет жизни по Бозе, яко уже твердый и происходящий от ведения и разсуждения, после полнаго раскрытия разума. И тако намеревающийся вступити под иго монашества да будет не менее, как десятилетний: но и для таковаго во власти начальствующаго состоит разсмотрение, не признает ли он за полезнейшее продолжити ему время пред введением в жизнь монашескую и утверждением в оной.

Ибо хотя Великий Василий в священных его правилах законополагает, чтобы добровольно посвящающую себя Богу и избирающую девство, по исполнении ей семинадесяти лет, сопричисляти к чину дев: однако мы, последуя примеру правил о вдовицах и диаконисах, по соответствию определили, для избравших житие монашеское, вышереченное число лет. Ибо у божественнаго апостола предписано, шестидесяти лет вдовицу избирати в церкви (1 Тим. 5 : 9): а священныя правила предали диаконису поставляти четыредесяти лет: понеже усмотрено, яко церковь, благодатию Божиею, прияла большую крепость и преуспеяние, и верные в соблюдении божественных заповедей тверды и благонадежны. Сие и мы совершенно уразумев, сообразно с сим определили: намеревающагося начати подвиги по Бозе, скоро знаменати благословением благодати, яко некоею печатию, сим самым споспешествуя ему не коснети долго, ниже колебатися, паче же и поощряя его к избранию добра и ко утверждению в оном.

(IV Всел. 15; Трул. 14; Карф. 6, 44, 126; Василия Вел. 24).

Правило 43

Позволительно христианину избрати подвижническое житие, и, по оставлении многомятежной бури житейских дел, вступити в монастырь, и постришися по образу монашескому, аще бы и обличен был в какомлибо грехопадении. Ибо Спаситель наш Бог рек: грядущаго ко Мне не изжену вон (Ин. 6 : 37). Понеже убо монашеское житие изображает нам жизнь покаяния: то искренно прилепляющагося к оному одобряем, и никакой прежний образ жизни не воспрепятствует ему исполнити свое намерение.

(IV Всел. 4; Двукр. 2, 4).

Правило 44

Монах, обличенный в любодеянии, или поемлющий жену в общение брака и сожитие, да подлежит по правилам епитимии блудодействующих.

(Анкир. 19; Василия Вел. 6, 18, 19, 60).

Правило 45

Понеже мы уведали, яко, в некиих женских монастырях, приводящие имеющих сподобитися онаго священнаго образа, первее облекают их шелковыми разноцветными одеждами, еще же и украшениями,

испещренными златом и драгоценными камнями, и с приступающих таким образом ко олтарю, снимают столь великолепное одеяние и в тот же час над ними совершается благословение образа монашескаго, и их облекают в черное одеяние: того ради определяем, да отныне сего отнюдь не бывает. Ибо не благоприлично, чтобы, по собственному произволению, отложившая уже всякую приятность житейскую, возлюбившая жизнь по Бозе, утвердившаяся в оной непреклонными мыслями, и тако к монастырю приступившая, чрез таковое тленное и исчезающее украшение возвратилася к воспоминанию о том, что уже предала забвению, и от сего явилась бы колеблющеюся, и возмутилася в душе, по подобию волн потопляющих, и туда и сюда вращающих, так что, иногда и проливая слезы, не являет она тем сердечнаго сокрушения: но аще, якоже свойственно есть, и упадет малая некая слеза, то и сия видящим возмнится происходящею не толико от усердия к подвигу монашескому, колико от разлучения с миром, и с тем, что в мире.

(Карф. 126).

Правило 46

Избравшия подвижническое житие, и определенныя в монастыри, отнюдь да не исходят. Аще же неизбежная некая нужда побудит их к сему, да делают сие по благословению и соизволению настоятельницы: но и тогда исходити должны не одне сами по себе, а с некоторыми старицами, и с первенствующими в монастыре, по повелению игумении. Обнощевати же вне монастыря совсем не позволяется им. Такожде и мужи, проходящие житие монашеское, да исходят, когда настоит нужда, по благословению того, кому вверено начальство. Посему те, кои преступают сие нами ныне постановленное определение, мужи или жены, да подвергнутся приличным епитимиям.

(Трул. 47).

Правило 47

Ни жена в мужеском монастыре, ни муж в женском да не спит. Ибо верные должны быти чужды всякаго преткновения и соблазна, и благоучреждати жизнь свою сообразно с благоприличием и благоприступанием ко Господу (1 Кор. 7 : 35). Аще же кто сие учинит, клирик ли, или мирянин: да будет отлучен.

(Трул. 47; VII Всел. 18, 20, 22).

Правило 48

Жена производимого в епископское достоинство предварительно разлучася с мужем своим, по общему согласию, по рукоположении его в епископа, да вступит в монастырь, далеко от обитания сего епископа созданный, и да пользуется содержанием от епископа. Аще же достойна явится: да возведется и в достоинство диаконисы.

(Трул. 12; Карф. 3, 4, 25, 70).

Правило 53

Понеже сродство по духу есть важнее союза по телу, а мы уведали, что в некиих местах, некоторые восприемлющие детей от святаго и спасительнаго крещения, после сего вступают в брачное сожительство с матерями их, вдовствующими: то определяем, дабы от настоящаго времени ничто таковое не было творимо. Аще же которые, по настоящем правиле, усмотрены будут творящими сие: таковые, во-первых, да отступят от сего незаконнаго супружества, потом да будут подвергнуты епитимии любодействующих.

Правило 54

Божественное Писание ясно научает нас: да не приступиши ко всякому ближнему плоти своея открыти срамоты его (Лев. 18:6). Богоносный Василий, в правилах своих, некоторые из запрещенных браков исчислил, а весьма многие прешел молчанием, и чрез то и другое устроил нам полезное. Ибо, избегая множества постыдных именований, дабы таковыми названиями не осквернити слова, он означил нечистоты общими наименованиями, чрез кои показал нам беззаконные браки в общем виде. Но понеже, чрез таковое и неразличительное запрещение беззаконных браков, естество само себя смешивало; то мы признали нужным открытее изложити сие, и определяем отныне: аще кто совокупляется в общение брака со дщерью брата своего (τη οικεία εξαδέλφη), или аще отец и сын с материю и дщерию, или с двумя девами сестрами отец и сын, или с двумя братиями матерь и дщерь, или два брата с двумя сестрами: да подвергаются правилу седмилетней епитимии, явно по разлучении их от беззаконнаго супружества.

(Ап. 19; Неокес. 2; Василия Вел. 23, 68, 75, 76, 78, 79, 87; Тимофея Алекс. 11; Феофила Алекс. 5).

Правило 62

Так называемые календы, вота, врумалиа, и народное сборище в первый день месяца марта, желаем совсем исторгнути из жития верных. Такожде и всенародныя женския плясания, великий вред и пагубу наносити могущия, равно и в честь богов, ложно так еллинами именуемых, мужеским или женским полом производимыя плясания и обряды, по некоему старинному и чуждому христианскаго жития обычаю совершаемые, отвергаем, и определяем: никакому мужу не одеватися в женскую одежду, ни жене в одежду мужу свойственную; не носити личин комических, или сатирических, или трагических: при давлении винограда в точилах не возглашати гнуснаго имени Диониса, и при вливании вина в бочки не производити смеха, и по невежеству, или в виде суеты не делати того, что принадлежит к бесовской прелести. Посему тех, которые отныне, зная сие, дерзнут делати что-либо из вышесказаннаго, аще суть клирики, повелеваем извергати из священнаго чина, аще же миряне, отлучати от общения церковнаго.

(Трул. 24, 51, 65; Лаод. 54; Гангр. 13; Карф. 15, 45, 63).

Правило 70

Не позволительно женам, во время Божественныя литургии глаголати, но по слову апостола Павла, да молчат. Не повелеся бо им глаголати, но повиноватися, якоже и закон глаголет. Аще ли же чесому научитися хотят: в дому своих мужей да вопрошают (1 Кор. 14 : 34–35).

Правило 72

Недостоит мужу православному с женою еретическою браком совокуплятися, ни православной жене с мужем еретиком сочетаватися. Аще же усмотрено будет нечто таковое, соделанное кем-либо: брак почитати не твердым, и незаконное сожитие расторгати. Ибо не подобает смешивати несмешаемое, ниже совокупляти с овцею волка и с частью Христовою жребий грешников. Аще же кто постановленное нами преступит: да будет отлучен. Но аще некоторые, будучи еще в неверии, и не быв причтены к стаду православных, сочеталися между собою законным браком; потом един из них, избрав благое, прибегнул ко свету истины, а другий остался во узах заблуждения, не желая воззрити на божественные лучи, и аще притом неверной жене угодно сожительствовати с мужем верным, или, напротив, мужу неверному с женою верною: то да не разлучаются, по божественному апостолу:

святится бо муж неверен о жене, и святится жена неверна о мужи верне (1 Кор. 7 : 14).

(IV Всел. 14; Лаод. 10, 31; Карф. 21).

Правило 77

Не должно священнослужителям, или причетникам, или инокам мытися в бане вместе с женами, ни даже всякому христианину мирянину. Ибо сие есть первое нарекание со стороны язычников. Аще же кто в сем обличен будет: то клирик да будет извержен, а мирянин да будет отлучен.

(Лаод. 30).

Правило 79

Божественное от Девы рождение, яко безсеменно бывшее, исповедуя безболезненным, и сие всему стаду проповедуя, подвергаем исправлению творящих, по неведению, что-либо не должное. Понеже убо некие, по дне святаго Рождества Христа Бога нашего, усматриваются приготоляющими хлебное печение и друг другу передающими, аки бы в честь болезней рождения всенепорочныя Девы Матери: то мы определяем, да не совершают верные ничего таковаго. Ибо не есть сие честь Деве, паче ума и слова, плотию родившей невместимое Слово: аще ея неизреченное рождение определяют и представляют по примеру обыкновеннаго и нам свойственнаго рождения. Аще убо отныне усмотрен будет кто либо тако творящий: то клирик да будет извержен, а мирянин да будет отлучен.

Правило 86

Тех, которые на пагубу душ собирают и содержат блудниц, аще суть клирики, определяем отлучати и извергати; аще же миряне, отлучати.

Правило 87

Жена, оставившая мужа, аще пойдет за инаго, есть прелюбодейца, по священному и божественному Василию, который весьма прилично из пророчества Иеремии привел сие: аще жена будет мужу иному, не возвратится к мужу своему, но осквернением осквернена будет (Иер. 3 : 1). И паки: держай прелюбодейцу, безумен и нечестив (Притч. 18 : 23). Аще убо усмотрено будет, яко оставила мужа без вины: то он достоин снисхождения, а она епитимии. Снисхождение же

будет ему оказано в том, да будет он в общении с церковью. Но законно сопряженную себе жену оставляющий, и иную поемлющий, по слову Господа (Лк. 16 : 18), повинен суду прелюбодеяния. Постановлено же правилами отец наших, таковым год быти в разряде плачущих, два года в числе слушающих чтение Писаний, три года в припадающих, и в седмый стояти с верными, и тако сподобитися причащения, аще со слезами каятися будут.

(Ап. 48; Трул. 98; Анкир. 20; Карф. 102; Василия Вел. 9, 21, 31, 35, 36, 46, 48, 77, 80).

Правило 91

Жен, дающих врачевства, производящия недоношение плода во чреве, и приемлющих отравы, плод умерщвляющия, подвергаем епитимии человекоубийцы.

(Анкир. 21; Василия Вел. 2, 8).

Подобное предписание издал было еще Анкирский собор в начале IV века в своем 21-м правиле; в толковании этого правила мы говорим о предмете и этого трулльского правила.

Правило 92

Тех, кои похищают жен, под видом супружества, или содействуют, или помогают похитителям, определил святой собор, аще суть клирики, низвергати со степени их; аще же миряне, предавати анафеме.

(Ап. 67; IV Всел. 27; Василия Вел. 30, 42).

Правило 93

Жена мужа, отлучившагося и находящагося в неизвестности, прежде удостоверения о смерти его, иному сожительствующая, прелюбодействует. Равно и жены воинов, во время безвестности мужей своих вступающия в брак, тому же подлежат разсуждению; подобно и те, кои вступают в брак, по причине удаления мужа в чуждыя страны, не дождавшись возвращения. Но здесь можно имети некое снисхождение к такому поступку, ради большаго вероятия о смерти мужа. А вступившая, по неведению, в брак с оставленным на время своею женою, и потом, по причине возвращения к нему первыя жены, оставленная, хотя и любодействовала, но по неведению: посему брак ей не возбранится. Но лучше, аще пребудет тако. Аще же по некоем времени возвратится воин, коего жена, по причине долговременнаго отсутствия его, со иным мужем сочеталася: то паки да возмет жену

свою, аще восхощет: при чем да дастся ея неведению прощение, такожде и мужу, сожительствовавшему с нею во втором браке.

(Василия Вел. 31, 36, 46).

Правило 97

Тех, которые, или живя с женою, или иным образом, неразсудительно священныя места обращают в обыкновенныя, и небрежно окрест их обращаются, и с таким расположением в них пребывают, повелеваем изгоняти и от мест, оглашенным предоставленных при святых храмах. Кто же не будет сего соблюдати, аще есть клирик, да будет извержен; аще же мирянин, да будет отлучен.

(Трул. 74, 76, 97).

Правило 98

Жену, иному обрученную, берущий в брачное сожитие, при жизни еще обрученника, да подлежит вине прелюбодеяния.

(Василия Вел. 22).

Седьмой Вселенский собор, Никейский (787 г.)[4]

Правило 20

Определяем не быти отныне монастырям двойным, потому что сие бывает соблазном и преткновением для многих. Аще же восхотят некие со сродниками отрещися от мира, и монашескому житию последовати, то мужам отходити в мужеский монастырь, а женам входити в женский монастырь: ибо сим благоугождается, Бог. А обретающиеся доныне двойные монастыри, да будут управляемы по правилу святого отца нашего Василия, и по заповеди его, законополагающей тако: да не живут во едином монастыре монахи и монахини: потому что соводворение дает посредство к прелюбодеянию. Да не имеет дерзновения монах с монахинею, или монахиня с монахом беседовати наедине. Да не спит монах в женском монастыре, и да не яст монахиня вместе с монахом наедине. И когда вещи потребныя для жизни, со стороны мужеской приносятся к монахиням: за вратами оные да приемлет женского монастыря игумения с некоею старою

[4] Текст правил воспроизводится по «Правилам Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского» (Т. 1. С. 633–636).

монахинею. Аще же случится, что монах пожелает видети некую родственницу: то в присутствии игумении с нею да беседует, не многими и краткими словами, и вскоре от нее да отходит.

(Трул. 47; VII Всел. 18, 22).

Правило 21

Не долженствует монах, или монахиня оставляти свой монастырь, и отходити во иный. Аще же случится сие, то странноприимство явити ему необходимо, а приимати его без воли игумена его не подобает.

(IV Всел. 4; VII Всел. 19; Карф. 80; Двукр. 2, 3, 4).

Правило 22

Все приносити Богу, и не порабощатися своими желаниями, есть великое дело. Ибо аще ясте, аще ли пиете, глаголет божественный апостол: вся в славу Божию творите (1 Кор. 10 : 31). И Христос Бог наш, в своем Евангелии, повелел отсекати начала грехов. Ибо не токмо прелюбодеяние наказуется от него, но и движение мысли к покушению на прелюбодеяние осуждено, по глаголу его: воззревый на жену, ко еже вожделети ея, уже любодействова с нею в сердце своем (Мф. 5 : 28). Отсюду убо научася, мы должны очищати помыслы. Ибо, аще и вся леть суть, но не вся на пользу (1 Кор. 10 : 23), как учит апостольское слово. Всякому человеку необходимо ясти, дабы жити, и живущим в браке и с детьми, в мирском состоянии, не предосудительно ясти мужам и женам вместе: токмо дающему пищу да приносят благодарение: но ясти не с какими либо позорищными вымыслами, или с сатанинскими песнями, и с певницами и блудническими гласованиями, на кои падает пророческое укорение, глаголющее тако: горе с гусльми и певницами вино пиющим, на дела же Господня не взирающим, и о делах рук Его не помышляющим (Ис. 5 : 12). И аще будут где таковые в христианах, да исправляются: аще же не исправятся, да будет в отношении к ним соблюдаемо канонически постановленное бывшими прежде нас. А которых жизнь есть тихая и единообразная, яко давших обет Господу Богу взяти на себя иго монашества: те да сядут наедине и умолкнут (Плач Иер. 3 : 28). Но и священническое житие избравшим, не совсем позволительно ясти наедине с женами, а разве купно с некоторыми богобоязненными и благоговейными мужами и женами, дабы и сие общение трапезы вело к назиданию

духовному. То же соблюдати должно и в рассуждении сродников. Аще же случится монаху, или мужу священнаго чина в путешествии не имети потребнаго, и по нужде восхощет он препочити в гостинице, или в чьем либо доме: разрешается таковому сие творити, поелику нужда требует.

(Ап. 42, 43, 54; I Всел. 3; Трул. 5, 9, 47, 48; VII Всел. 18, 20; Карф. 40, 60; Василия Вел. 88).

Научное издание

Надежда Хаджимерзановна Орлова

О чем молчал Адам
Гендерное измерение
христианской антропологии

Издательство «ДМИТРИЙ БУЛАНИН»
Налоговая льгота — общероссийский классификатор продукции
ОК-000-5-93; 95 3001 — книги,
95 3130 — литература по философии

Редактор *Гольдич Е.А.*

Корректор *Устинов М.Е.*

Художник *Бакланова А.П.*

Компьютерная верстка *Криворучко Е.М.*

Подписано в печать 29.05.2012. Формат 60 × 84 $^{1}/_{16}$.
Бумага офсетная. Печать офсетная.
Уч. изд. л. 16. Усл. печ. л. 19.
Тираж 500 экз. Заказ 4097.

Отпечатано с готовых диапозитивов
В ОАО «Издательско-полиграфическое предприятие
"Искусство России"»
198099, Санкт-Петербург, Промышленная ул., д. 38, корп. 2