



V Международная богословская конференция
Русской Православной Церкви

«ПРАВОСЛАВНОЕ УЧЕНИЕ О ЦЕРКОВНЫХ ТАИНСТВАХ»

Москва, 13–16 ноября 2007

Проф. Иоанн Бэр, свящ.

СВЯТО-ВЛАДИМИРСКАЯ СЕМИНАРИЯ

БРАК И АСКЕТИЗМ

Брак на протяжении веков менял свою форму, особенно в период от эпохи до-модерна до эпохи модерна. В эпоху до-модерна брак считался необходимостью, позволяющей обоим супругам выжить с помощью четко определенных ролей и рождения детей, дающего как дополнительную рабочую силу, так и защиту родителей в старости, а также продолжение рода и общества в целом. В современную эпоху, когда у большего числа людей появилась возможность жить независимо, находя как защиту, так и самовыражение в своей карьере, сам брак стал рассматриваться как арена для самовыражения и единства в том, что называют «товарищеским» браком. Несмотря на то, что христианство бросило вызов прежней явной необходимости брака, вдохнув новую жизнь в брак и в безбрачие во имя свободы и единства в Едином Святом, оно, что называется, кооптировало «товарищеский» брак как религиозную глазурь на пироге, как часть всего, что способствует так называемому традиционному браку и традиционным ценностям. Вопросы супружеского аскетизма, давно сосредоточенного на половой активности и ее упорядочении, часто не помогают супругам задуматься о том, что источник их жизни находится в другом месте. Они тоже приобщаются к внутренней динамике «товарищеского» брака: временное половое воздержание помогает усилить любовь между супругами, повышая чисто личный характер их половых отношений при их возобновлении. Цель этого доклада — не просто посмотреть на аскетизм в браке, но снова взглянуть на некоторые важные тексты о браке с тем, чтобы определить, не предлагают ли они более полные и более стимулирующие рамки для понимания супружеского аскетизма и, возможно, самого брака.

Как уже было сказано, тема «Брак и аскетизм» почти неизбежно поднимает у нас вопросы о половой активности и ее упорядочении. Церковь с самого начала всегда и везде учила, что надлежащее место для половой активности находится в браке. Поэтому, по крайней мере, до XX века аскетические аспекты брака чаще всего описываются в терминах упорядочения половой активности, которая при ограниченных возможностях обычно переходит в практику воздержания и ограничения и утверждение цели продолжения рода: супружеские сношения должны быть только для продолжения рода.

Это ограниченное понимание супружеского аскетизма явствует из беглого взгляда на то, как наша тема рассматривалась в течение последних двух тысячелетий. Хотя в святоотеческих проповедях и комментариях к Св. Писанию есть отрывки, рассматривающие супружеские отношения более широко, у Отцов очень мало трудов, посвященных теме брака. Более обычны труды о девственности, хотя, как мы увидим, они иногда дают неожиданно ценный материал для супругов-христиан¹. Помимо различных предписаний о том, кто может вступать в брак, и об условиях прекращения брака, каноническая литература мало говорит о самих супружеских отношениях, разве что об упорядочении половой активности со все возрастающей точностью, предписывая, когда, где и при каких условиях супружеские сношения могут иметь место. Даже агиографический материал и тот указывает в том же направлении. Иоанн Хирсавгис в своей рецензии на книгу Марка Мозеса, ученого афонского монаха, под названием «Таинство любви: Связанные супружеством святые Церкви» (на

¹ Собранные места у Преп. Иоанна Златоуста см. St John Chrysostom: On Marriage and Family Life, trans. Roth C. P. and Anderson D. Crestwood, N. Y.: SVS Press, 1986. Бл. Августин предлагает целый трактат о «Благе брака», trans. in Fathers of the Church, 27 (N. Y.: Fathers of the Church Inc., 1955).

греческом языке)², отмечает, что почти все описанные в ней женатые и замужние святые являются таковыми как бы вопреки своему браку. Они святые, потому что они матери и отцы святых детей. Потому что жили в самый древний период Церкви или были мучениками. Потому что вступали в брак с язычниками или неверными супругами или «терпели» эти отношения. Потому что были царского рода, или потому что вступали в брак против своей воли, и их супруги «скоростижно» умирали, «освобождая» их для монашества. Потому что их брак не состоялся — они жили как брат и сестра, или «избежали» супружеских отношений, «притворяясь больными»; и, наконец, потому что покинули свои семьи — жену и детей, чтобы стать монахами. Как отмечает Хирсагис, это вряд ли дает наставительный материал женатым и замужним, стяжающим святости *в браке и как состоящим в браке*. Не говоря уже о святости тех, чьи жития записаны подобным образом, следует усомниться в их ценности как образов христианской супружеской жизни. Или, наверное, как в случае со святоотеческими текстами «О девстве», они побуждают нас взглянуть за пределы «товарищеского» брака и семьи-ячейки, которые мы стали считать «традиционными», и посмотреть, что брак может предложить совсем в другой области.

Тогда представляется, что цель воздержания и продолжения рода определяют супружеский аскетизм. Но при всем том, что эти интересы стали определять распространенное понимание супружеского аскетизма, это не последнее слово христианского богословия и, что более важно, не первое. Когда мы обратим внимание на то, что сказано еще, мы начнем видеть эти вещи более полно, уже не просто как воздержание ради воздержания, как будто это само по себе высший образ жизни, а как воспитательное средство, подвигающее нас к полноте бытия, которой нам необходимо учиться — к еще не достигнутой полноте.

Ясно, что первым словом в богословии относительно брака являются основополагающие тексты Книги Бытия. В частности, Быт 1. 27–28:

«И сотворил Бог человека по образу Своему,
по образу Божию сотворил его;
мужчину и женщину сотворил их.

И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею».

Хотя внимание обращают, как правило, на благословение Божие: «Плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею», поразительно, что эти же самые слова употребляются и по отношению к другим животным (Быт 1. 22), даже если о них не говорится «мужчина и женщина»: и люди и животные производят потомство и размножаются, но только люди являются мужчинами и женщинами. Другими словами, возможно здесь поведано о чем-то в человеческой жизни в виде мужчины и женщины, что превосходит способность к производству потомства. К чему относится этот дальнейший аспект указано параллельным построением текста. Часто говорят — особенно исследователи Ветхого Завета, стремящиеся выделить цель предполагаемого основного Жреческого источника — что сотворение человека по образу Божию относится к его призванию обладать Землей. Жреческое писание, так сказать, демократизировало положение царя, который раньше один считался образом Божиим, и один Бог есть царь, правящий творением через людей, царь творения. Однако сам текст не связывает статус человека как образа с подчинением земли. Он скорее помещает слова «по образу Божию сотворил его» непосредственно в параллель к словам «мужчину и женщину сотворил их». Намек на то, что значит быть по образу Божию, дается в сотворении людей мужчиной и женщиной — указание на то, что противном случае

² Moses M. The Sacrament of Love: The Married Saints of the Church, in Greek (Athens: Akritas, 1988), рецензия, Chyrssavgis J. in The Greek Orthodox Theological Review. 1989. Vol. 34. N 2. P. 182–89.

таинственно и неведомо. Не то чтобы у Бога есть нечто, соответствующее «мужчине и женщине», а людям и им одним дается путь к тайне Бога через этот единственный в своем роде аспект их бытия³.

Второй основополагающий текст находится в Быт 2:

[18] И сказал Господь Бог: не хорошо быть человеку одному; сотворим ему помощника, соответственного ему.

[19] Господь Бог образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных, и привел к человеку, чтобы видеть, как он назовет их, и чтобы, как наречет всякую душу живую, так и было имя ей.

[20] И нарек человек имена всем скотам и птицам небесным и всем зверям полевым; но для человека не нашлось помощника, подобного ему.

[21] И навел Господь Бог на человека крепкий сон; и когда он уснул, взял одно из ребер его, и закрыл то место плотию. [22] И создал Господь Бог из ребра, взятого у человека, жену, и привел ее к человеку.

[23] И сказал человек: вот, это кость от костей моих и плоть от плоти моей; она будет называться женою: ибо взята от мужа.

[24] Потому оставит человек отца своего и мать свою, и прилепится к жене своей; и будут одна плоть. [25] И были оба наги, Адам и жена его, и не стыдились.

Упор здесь явно сделан на мужчину и женщину, вместе образующих пару, одну плоть. Первые раввины по традиции, восходящей к II веку до Р.Х. (ср. *Jubilees* 3. 2–6) объясняли это место в том смысле, что Бог говорит Адаму о необходимости напарника для него. В стихе 18 именно Бог замечает, что человек — один и нуждается в помощнике. И сразу после образует животных! Кто решил, что Адам все еще один в стихе 20, не ясно, но возглас Адама в стихе 23: «Вот это...», наталкивает на мысль, что решил Адам⁴. Если это так, тогда Бог сотворил животных не для того, чтобы сделать помощника Адаму, но просветить Адама относительно его собственной потребности. Таким образом,

«И Адам нарек имена всем скотам...» [Этот стих учит, что], давая каждому имя, он заметил, что каждый спаривается со своей парой, и не понимает, что они делают, потому что чувство эротического влечения еще не имеет силы над ним, ибо Писание говорит: «Но сам Адам не нашел помощника, подобного ему»⁵.

В том же духе наставления Божия Адаму, акт «создания» женщины из ребра (ст. 22) интерпретируется как украшение невесты Богом⁶. Сам Бог невестил, ведя Еву к Адаму⁷, а драгоценные камни рая понимаются как свадебный балдахин⁸. Не удивительно, что эта деятельность Бога, кончившаяся браком Адама и Евы, увенчивается плодотворным союзом, плодовитость которого отражается в плодородии самого рая:

³ Ср. *Tribble P. God and the Rhetoric of Sexuality*. L.: SCM, 1992. P. 12-21. Она приходит к выводу (С. 21): «Бог — ни мужчина, ни женщина, и не сочетание их. Но поиски божественной трансцендентальности в человеческой реальности требует человеческих ключей. Единственным в своем роде среди них, согласно нашей поэме, является сексуальность. Бог творит по образу Божию мужчину и женщину. Тогда описать мужчину и женщину значит постигнуть образ Божий: постигнуть образ Божий значит понять трансцендентальность Бога».

⁴ Толкование этих слов «Вот, это» показывает, что значение этого события состоит не просто в том, что сбылась долгожданная надежда: «Когда Адам увидел Еву, он сказал: Вот моя помощница». Писание говорит: «И Адам сказал: вот, наконец, кость от костей моих». [имея в виду] вот на этот раз женщина была сотворена от мужчины; и отныне всякий мужчина берет дочь своего собрата и повелено ему плодиться и размножаться. [Другое толкование] В этот единственный раз Бог действовал как дружка Адама; отныне он должен брать ее сам». *Abot de Rabbi Nathan*, quoted in *Anderson. Celibacy or Consummation in the Garden? Reflections on Early Jewish and Christian Interpretations of the Garden of Eden* // *Harvard Theological Review*. 1989. Vol. 82. N 2. P. 121–149, at 125.

⁵ Взято из: *Midrash ha-Gadol*, cited in *Anderson*. Op. cit. P. 127.

⁶ *Genesis Rabbah* 18:1.2.b. Trans. *Neusner J. Genesis Rabbah: The Judaic Commentary to the Book of Genesis*. Atlanta: Scholars Press, 1985.

⁷ *Ibid.* 18. 3. 2.b

⁸ *Ibid.* 18. 1. 3.a–b

«Раввин Йошуа бен Корха сказал: ‘Они пошли спать вдвоем, а вышли всемером: Каин и его сестра-близнец, Авель и его две сестры-близнецы’»⁹.

Хотя в Новом Завете есть намек на проклятие бесплодия, например, в словах Христа о левирате — бездетная женщина, вышедшая замуж за семь братьев, побуждает Христа ответить: «В воскресении ни женятся, ни выходят замуж» (Мф 22. 23–33) — в Новом Завете на самом деле очень мало говорится на тему о продолжении рода. Два самых важных и интересных новозаветных текста о браке говорят не о продолжении рода, а указывают на общую божественную педагогику. Во-первых, разговор о разводе и евнухах в Мф 19:

[3] И приступили к Нему фарисеи и, искушая Его, говорили Ему: по всякой ли причине позволительно человеку разводиться с женою своею?

[4] Он сказал им в ответ: не читали ли вы, что Сотворивший в начале мужчину и женщину сотворил их? [5] И сказал: посему оставит человек отца и мать и прилепится к жене своей. И будут два одной плотью, [6] так то они уже не двое, но одна плоть. Итак, что Бог сочетал, того человек да не разлучает.

[7] Они говорят ему: как же Моисей заповедал давать разводное письмо и разводиться с нею?

[8] Он говорит им: Моисей, по жестокосердию вашему, позволил вам разводиться с женами вашими; а сначала не было так; [9] но Я говорю вам: кто разведется с женою своею не за прелюбодеяние и женится на другой, тот прелюбодействует; и женившийся на разведенной прелюбодействует

[10] Говорят Ему ученики Его: если такою обязанность человека к жене, то лучше не жениться.

[11] Он же сказал им: не все вмещают слово сие, но кому дано;

[12] Ибо есть скопцы, которые из чрева материнского родились так; и есть скопцы, которые оскоплены от людей; и есть скопцы, которые сделали сами себя скопцами для Царства Небесного. Кто может вместить, да вместит.

Христос категорически утверждает первоначальный замысел Бога для Своего творения: чтобы двое — мужчина и женщина стали одной плотью (без упоминания о продолжении рода) и чтобы это стало нерушимым единством. Но в силу их жестокосердия, их неспособности воплотить эту цель, через Моисея была дана возможность развода в качестве уступки, в качестве того, чего не было с начала и не входило в первоначальный план. Но Христос, Который был изначально, Слово с Отцом в вечности, отменяет эту уступку (хотя у Матфея все-таки дается исключение), и разведенные со своими женами виновны в прелюбодеянии.

Затем на страницах Нового Завета происходит самый интригующий разговор, содержащий слова, которые, как правило, читают вне этого контекста. В ответ на утверждение Христа о том, что было с начала, о первоначальном плане, ученики говорят: ну, в таком случае лучше не жениться — ответ, побуждающий Христа говорить о разных типах скопцов. Самая трудная часть интерпретации этих слов выпадает на стих 11: что это за «слово», о котором говорит Христос, «слово», которое не дано вместить всем?

Возможно, оно относится к стиху 10, и трудное слово — это слово, что лучше не жениться. В таком случае те, кто сами сделали себя скопцами для Царства небесного, и есть те, кто воздержались от женитьбы, ведя целомудренную жизнь, и это, безусловно, лучше. Это безоговорочное утверждение можно как-то смягчить, понимая стих 11 как относящийся к тому, что Христос собирается сказать в стихе 12. И это относится только к тем, кто особо призван к этому, к тем, кому дана особая благодать вмещения «слова»: для них лучше не жениться (оставляя открытой возможность для других лучше

⁹ Ibid. 22. 2. 3. c

жениться). В обоих случаях интерпретируемые в таком духе слова «скопцы для Царства небесного» относятся к тем, кто воздержался от брака либо потому что так лучше вообще, либо потому что так лучше для них. И, конечно, именно так понимают скопцов, по крайней мере, с IV века.

В обоих случаях значение слов «скопцы для Царства небесного» дано в словах учеников в стихе 10. Проблема с этой интерпретацией состоит в том, что в ней Христос одобряет слова неверия учеников, подтверждающие их жестокосердие в принятии Его учения о первоначальном замысле Бога о мужчинах и женщинах. Но это абсолютно противоречит общей тенденции в беседе Христа со Своими учениками, в которой ученики почти всегда не понимают или не способны понять весь смысл слов Христа, вызывая лишь упрек в непонятливости.

Альтернативой было бы понимание «слова» в стихе 11 как относящегося к собственному учению Христа о том, что сначала Бог сотворил людей мужчиной и женщиной, чтобы они соединились нерушимыми узами одной плоти — что, как только что показали ученики, не все способны вместить. И в этом случае «скопцы для Царства небесного» - это те, кто вместил это слово, то есть, моногамные христиане. Если так, то Христос (или, по крайней мере, евангелист) играет словом «скопец» как *оборотом речи, иносказательно* говоря о самом послушном рабе, о том, у кого нет семьи, встающей между ним и его хозяином¹⁰. Истинный скопец, самый послушный раб, - это тот, кто вмещает слово Христа и живет им. Это представляется интерпретацией, наилучшим образом сохраняющей целостность отрывка в целом.

Еще один интересный аспект слов Христа в Мф 19 — это то, что они переносят нас, в плане первоначального замысла Бога для мужчин и женщин, не столько в прошлое, сколько в будущее. Безусловно, изначально Бог хотел, чтобы мужчины и женщины соединились в нерушимом союзе, но, тоже с древних времен, от Моисея, развод был разрешен, и эта цель оставалась трудной для людей. В свете Христа, разрешенный Моисеем развод теперь может рассматриваться как воспитательное средство, позволяя нам возрастая в истине, предусмотренной от начала.

Эта воспитательная сила и направленность в будущее видна в другом ключевом новозаветном тексте о браке:

1 Кор 7

[1] О чем вы писали ко мне, то хорошо человеку не касаться женщины. [хорошо ли человеку не касаться женщины?]

[2] Но, во избежание блуда, каждый имей свою жену, и каждая имей своего мужа.

[3] Муж оказывай жене должное благорасположение; подобно и жена мужу.

[4] Жена не властна над своим телом, но муж; равно и муж не властен над своим телом, но жена.

[5] Не уклоняйтесь друг от друга, разве по согласию, на время, для упражнения в посте и молитве, чтобы не искушал вас сатана невоздержанием вашим.

[6] Впрочем это сказано мною как позволение, а не как повеление.

Стих 1 абсолютно не ясен, даже на греческом. Это может быть ответом Павла на то, о чем писали коринфяне: его ответ: «Хорошо человеку не касаться женщины», или это может быть вопросом коринфян: «Хорошо ли...?». Однако последующее говорит в пользу того, что это ответ коринфян.

¹⁰ Ср. *Xenophon* Cyropaedia 7.5.59–65, и беседу (о характеристике Мелитона Сардинского как «скопца») в *Stewart-Sykes A. Melito of Sardis: On Pascha*. Crestwood, NY: SVS Press, 2001. P. 5–8.

Аргументация в последующих стихах имеет параллели в Мф 19. Аргументация Павла такова: в силу искушения распущенностью, того, что мы сотворены сексуальными существами, каждый должен иметь супруга или супругу и отдаваться друг другу, ибо тела их не свои собственные. Это очень подчеркивается и удивительно обоюдно излагается как главный принцип, и это очень похоже на то, как Христос утверждал изначальный замысел Бога. Затем очень осторожно и с оговорками Павел предполагает (и не более того), что изложенный им главный принцип можно отложить «разве что», «по согласию», «на время» ради поста и молитвы. Но сразу же добавляет перед тем, как закончить предложение, что муж и жена должны опять соединиться, чтобы не искушаться невоздержанием.

Затем идет последний стих 6: это сказано как позволение, а не как повеление. Что же сказано как позволение? После Августина это позволение часто понимается как разрешение Павла «быть вместе снова», а нормальное состояние супругов — воздержание, которое позволено прервать ради конкретной цели (как правило, под ней понимается продолжение рода, хотя об этом здесь нет никакого упоминания). Представляется более вероятным, однако, что, учитывая то, что Павел только что установил в качестве первых принципов, его «позволение» заключается в разделении на ограниченный период по согласию ради молитвы и поста, в воздержании, на которое супруги могут пойти «разве что». При толковании в этом духе Павел говорит: да, двое становятся одной плотью, и это безусловно Богоустановленный принцип человеческой жизни, но тем, кому трудно поддерживать эту реальность, при исполнении также требований молитвы и поста, можно временно воздержаться.

Важно также отметить очень осторожное предисловие Павла к этому позволению, ибо, как продолжает он, «Вступившим в брак не я повелеваю, а Господь: жене не разводиться с мужем... и мужу не оставлять жены своей» (1 Кор 7. 10–11). И далее, как многозначительно здесь уточнение Павла, сказанное затем безбрачным и вдовам: «Прочим же я говорю, а не Господь» (1 Кор 7. 12). Поэтому, подобно тому, как Моисей дозволяет развод по причине жестокосердия евреев, Павел тоже идет на уступку — возможность временного разделения в силу человеческой слабости. Эти уступки указывают на будущее, когда мы окончательно созреем по образцу, установленному Богом от начала.

Такой же взгляд просматривается к концу второго века в писаниях Св. Иринея Лионского. В своем «Доказательстве апостольской проповеди» Ириной описывает сотворение человека, сочетая оба повествования о творении, чтобы сказать, что человек, созданный из глины рукой Божией, сотворен по образу Божию, а его одухотворение, оживляющее его дыхание Божие, есть прообраз Духа. Затем он распространяет единократный рассказ о сотворении человека на создание Евы. В Док. 13 Ириной перефразирует и расширяет Быт 2. 18–23:

«И Он решил создать для человека также и помощника, ибо так сказал Бог: 'Не хорошо для человека, что он один; сотворим ему помощника, соответствующего ему' (Быт 2. 18); ибо между всеми другими живыми существами не нашлось Адаму помощника такого же, как он, и равного по достоинству и подобного. Бог Сам навел на Адама исступление и усыпил его; и здесь одно дело следует из другого: в то время, как прежде в раю не было сна, он по воле Божией пришел на Адама. И взял Бог одно из ребер Адама и место его наполнил плотью; а ребро, которое взял, Он создал в жену и привел ее к Адаму. Он же, увидев ее, сказал: 'Это вот кость от моей кости и плоть от моей плоти; она будет называться женою, ибо взята от мужа своего'» (Быт 2. 23).

Ириной не отходит от библейского текста в своем описании сотворения Евы как помощника Адаму. Ириной добавляет к библейскому рассказу, что прежде в раю не было сна, и объясняет это временное «исступление» в жизни Адама намерением Бога «сделать одно дело из другого». Это начинание Бога завершается созданием женщины. Кость от кости, Ева создана так же, как и Адам. Создание человека как сексуального существа является, таким образом, частью мер, принятых Богом для роста и созревания человека: Бог готовит «помощника», подходящего человеку, подобного и

равного ему. Здесь нет никакого намека на то, что женщина была создана в виду продолжения рода, не говоря уже о том, как считали некоторые последующие Отцы, что это действие Бога было продиктовано Его предвидением грехопадения людей в смертность¹¹.

Ириной продолжает в Док. 4, описывая жизнь Адама и Евы в раю:

«И Адам и Ева, ибо таково имя жены, ‘были наги и не стыдились’ (Быт 2. 25), ибо они имели невинное и детское чувство и не доходили до того, чтобы помыслить о чем-либо или понимать то, что потом, в состоянии порочности, должно было родиться в душе вследствие чувственных пожеланий и постыдных страстей. Ибо тогда они соблюдали свою природу еще <неповрежденною>, потому что в них было вднутое в творение дыхание жизни. Духу же, пока он пребывает в подобающем ему достоинстве и силе, все порочное непонятно и недоступно; поэтому ‘они не стыдились’, когда целовались, обнимали друг друга в чистоте, как дети».

Пока дыхание жизни поддерживало подобающее ему достоинство и силу, и Адам и Ева сохраняли свою чистоту и естественное состояние, они могли обниматься в святости, без низких мыслей, побуждаемых желаниями и постыдными удовольствиями. Ясно, что не только существование в качестве мужчины и женщины в тварном состоянии людей, но и взаимодействие между ними в чистоте предусмотрено в качестве одного из аспектов их жизни, роста и созревания.

Затем в Док. 17 Ириной говорит вслед за Быт 4. 1–2, что Адам познал Еву после их изгнания из рая, но не представляет это как причинную связь (т.е. как будто, впад в смертное состояние вне рая, они теперь должны производить потомство). Проводя параллель в другом труде между непослушной девой Евой и послушной девой Марией, Ириной говорит в качестве отступления:

«[...] в раю ибо ‘оба они были наги в раю и не стыдились’, так как не задолго пред тем созданные они не имели понятия о рождении детей, а надлежало им сперва созреть и потом умножаться» («Против ересей» 3. 22. 4).

Представляется, что Ириной понимал благословение Бога в Быт 1. 28 «плодитесь и размножайтесь» в определенной последовательности: растите/плодитесь и [затем] размножайтесь. Рождение детей входит в домостроительство Бога для человеческого рода, которое войдет в силу, когда новотварные «дети» достигнут нужного возраста и зрелости. Соответственно, по достижении этой зрелости они смогут производить зачатие детей, оставаясь в святости, облеченные в безгрешность. Ириной также говорит, что так как Бог predetermined число, до которого должен вырасти человеческий род, по достижению этого числа люди перестанут рождать и рождаться, жениться и выдавать замуж, сохраняя таким образом гармонию, созданную Отцом¹². Производство потомства остановится по достижении predetermined числа. Но бытие человека в виде мужчины и женщины не прекратится, ибо это условие и рамки, установленные Богом для никогда не прекращающегося созревания и роста человека в движении к Богу. Таким образом, цель продолжения рода — одна и та же и в раю до отступничества и после отступничества в человеческую жизнь в смертности: по завершении числа людей, predetermined Богом. Здесь не предполагается, как, например, у Афинагора, который писал за несколько десятилетий до Ириной, что рождение детей является ответом человека на смертную жизнь, попыткой сделать смертное бессмертным¹³. Для Ириной продолжение рода является частью роста, заданного Богом человеку; и хотя возрастом для

¹¹ Эта позиция обычно основывается на трудах св. Григория Нисского и Максима Исповедника, хотя относительно первого я утверждаю, что она основана не ошибочном прочтении. Ср. Behr J. The Rational Animal: A Rereading of Gregory of Nyssa's De Hominis Opificio // Journal of Early Christian Studies. 1999. Vol. 7. N 2. P. 219–47.

¹² Ср. «Против ересей» 2. 33. 5, ссылаясь на Мф 22. 30.

¹³ Ср. Афинагор, «О воскресении» 12. 2. Здесь Афинагор вторит стандартной классической теме, ср. напр. Платон, «Симпозиум 208е»; Van Eijk T. H. J. Marriage and Virginitу, Death and Immortality / Ed. J. Fontaine and C. Kannengiesser, EPEKTASIS: Melanges offerts au Cardinal J. Danielou. P.: Beauchesne, 1972. P. 209–35.

деторождения является взрослость, бытие человека в виде мужчины и женщины никогда не сводится к функции деторождения.

При том как и Сам Христос и апостол Павел подчеркивают изначальный замысел Бога по сотворению человека, мужчины и женщины, вместе образующих одно тело — изначальный замысел, к которому род человеческий предуготовляется воспитательными уступками, есть искушение воспринять описание Адама и Евы у Иринея «целующимися и обнимающимися в чистоте» в эсхатологических, а не протологических категориях: то есть, как описание реальности, к которой мы должны возрастать, а не просто как давно утраченную невинность¹⁴.

Но происходит глубинная перемена. Ее производит Климент Александрийский, современник Иринея. В своих писаниях он занимается христианским поведением гораздо больше, чем Иринея. У него есть что сказать обо всем! Многие из нравственного поучения Климента взято более или менее дословно у философов-стоиков, особенно у Мусония Руфа, хотя, как правило, говорится это более требовательно в желании превзойти стоическую мораль в строгости. Например, «Если разум (Логос) мудрому предписывает даже пальцем не двигать бесцельно, как говорят стоики, то не тем ли более друг истины должен господствовать в той частице тела, в которой совершается соитие?»¹⁵. Климент определенно высоко оценивает брак, но определяет его в терминах продолжения рода:

«Ближайшая цель супругов — это иметь детей, цель же высшая — иметь детей добрых» («Педагог», 2. 10. 83. 1)

«Брак есть союз мужчины и женщины, первоначальный, основанный на соответствующих законах, для рождения законных детей» («Строматы», 2. 23. 137. 1).

Все аспекты супружеской половой активности строго выводятся из этого принципа. Все, что не соответствует этому заключению, подвергается суровому осуждению. Даже «супружеские права», которые Павел защищал от коринфян, Климент ограничивает непреложностью рождения детей, о чем апостол никогда не говорил¹⁶. В этом контексте Климент пространно говорит о необходимости «следовать природе», установленной Божественным провидением¹⁷. Климент даже с одобрением цитирует изречение Эпикура, что «соитие пользы не принесло еще никому; счастлив тот, кому оно не повредило» и добавляет, что и в законном браке оно влечет за собой опасности, если не имеет единственной цели — рождения детей¹⁸.

Это понимание брака с его непреложностью деторождения основано для Климента на божественной заповеди, записанной в Книге Бытия: «Плодитесь!» (Быт 1:28). Таким образом, для Климента отождествление брака с рождением детей не является ограничением, а исполнением замысла Божия. Климент даже говорит об уподоблении человека Богу своим соработничеством в рождении другого человека, в то время как брак характеризуется как «содействие работе природы»¹⁹. Но таким образом восхваляя брак, Климент, наверное, неизбежно подчиняет супружеские узы

¹⁴ Эту точку зрения можно оправдать сравнением у Иринея человеческого рода с Ионией, которые, как утверждает он, проглочены китом изначально (*ab initio*). Для Иринея истинная реальность человека кроется не в прошлом, но сокрыта с Христом в Боге. Ср. *Behr. Asceticism and Anthropology in Irenaeus and Clement*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

¹⁵ Педаг. 2. 1. 0. 90. 2

¹⁶ Ср. Стром. 3. 17. 107. 5; *Broudehous J. P. Mariage et Famille chez Clément d'Alexandrie // Theologie Historique*. P.: Beauchesne, 1970. Vol. 11. P. 174.

¹⁷ Ср. «Педагог» 2. 10. в разных местах, особенно 87. 3, 90. 3–4, 95. 3.

¹⁸ «Педагог», 2. 10. 98. 2; ср. Эпикур, фраг. 62 (Usener, 118.22).

¹⁹ «Пед.» 2. 10. 83. 2. Эта связь между рождением детей и уподоблением Богу, Родителю всего, уже проведена у Филона в «О десяти заповедях» 22. 107. См. описание вспомоществования Педаг. 2. 10. 93. 1; Стром. 3. 9. 66. 3. В Стром. 3.12.87.4 Климент считает это связью сотрудника или слуги.

непреложности рождения детей, и это непременно ведет к тому же отношению к сексуальной природе человека (мы сложим с себя наши половые различия при воскресении).

Хотя Климент в своем нравственном учении использовал труды стоиков, поразительно, что он игнорирует все остальное, сказанное у стоиков о браке. В одном из самых трогательных отрывков о браке от древности Мусоний говорит:

«Муж и жена... должны соединяться, чтобы жить общей жизнью и рожать детей и, более того, считать все общим у них и ничего особого или отдельного у того или другого, даже своих собственных тел. Рождение человека от такого союза, безусловно, чудесно, но еще не достаточно для отношений мужа и жены, постольку поскольку и без брака оно может произойти от любого другого полового союза, как у животных. Но в браке превыше всего должно быть совершенное товарищество (συμβίωσις) и взаимная любовь мужа и жены... Где тогда эта любовь друг к другу совершенна и двое разделяют ее полностью, каждый стремясь превзойти другого в преданности. Брак идеален и достоин зависти, ибо такой союз прекрасен»²⁰.

Человеческое существование в виде мужчины и женщины не ограничивается способностью к деторождению, ибо это может происходить и вне брака и это делают и животные. Но человеческое существование в виде мужчины и женщины исполняется в этом «совершенном товариществе», в симбиозе. Этот идеал симбиотического союза становится все популярней в современной ему литературе о браке, но ничего подобного у Климента нет. Возможно, потому что деторождение занимает в понимании у Климента настолько центральное место, что он просто забывает сказать о взаимных отношениях мужа и жены. Самое большое, что он делает, так это призывает (мимоходом) мужа любить свою жену. Но это может быть и вследствие опасностей «симбиотического» союза, хотя Климент не раскрывает, в чем они состоят.

Указание на то, в чем эти опасности состоят, и более полное понимание позитивности сделанной Павлом уступки — уступки о временном воздержании, даются в работе «О девстве» св. Григория Нисского. При прямом прочтении представляется, что этот трактат восхваляет девственность в ущерб браку, если воспринимать эти термины в их самом очевидном значении. Но Март Харт указывает: это не прямой трактат; это не объективное, нейтральное, систематическое представление брака и девственности²¹. Григорий начинает свой труд словами: «Цель этого труда — создать у читателей желание жить по достоинству». Он создает это желание добродетели, намеренно описывая брак, даже самый счастливый, в трагических терминах и подчеркивая по контрасту многочисленные преимущества девственности. Но при этом Григорий пользуется терминами «брак» и «девство» в двух разных смыслах. Вместе с его традиционным значением слово «брак» употребляется в качестве метафоры для описания страстной привязанности вообще. В то время как «девство», кроме своего традиционного или буквального значения, относящегося к состоянию тела, не нарушенного сношением с другими, также употребляется для описания общего отсутствия привязанности, духовного «девства», которое возможно и в браке.

Описания брака у Григория «трагическом стиле» в первых главах труда не нацелено против самого брака, но против такого брака, который волнует читателей:

«Вы хотите, чтобы мы начали с самого неприятного? Хорошо, тогда главное, что интересует в браке, — это достижение товарищества (συμβίωσις)» (Дев. 3).

²⁰ *Musonius Rufus*, 18a (Hense 67-8); trans. by Lutz C. Musonius Rufus: *The Roman Socrates* // *Yale Classical Studies*. 1947. Vol. 10. P. 89.

²¹ См. *Hart M.* Reconciliation of Body and Soul: Gregory of Nyssa's Deeper Theology of Marriage // *Theological Studies*, 1990. Vol. 51. P. 450–78, — работа, которой я очень обязан последующими страницами.

Григорий начинает с пространного описания боли и скорби, тлеющих в браке тех, кто стремится к нему, чтобы сказать, что «если бы только знать результаты до брака... какая бы толпа бросивших его устремилась бы от него в девственную жизнь» (Дев. 3). Но затем он указывает, что это вовсе не истинное мерило того, что хорошо или плохо в опыте человека.

«Богатство, благосостояние, бедность, отсутствие средств и все ненормальности жизни сильно различаются между собой у непросвещенных, когда они делают удовольствие мерилom таких вещей, а у благородных все одинаковой ценности для ума и ничто не предпочтительнее другого» (4. 4. 31–6).

Как таковой брак сам по себе не является предметом рассуждения у Григория, но таковым является стремление к удовольствию, которое приводит большинство людей к браку. Не удовольствие само по себе — плохо, а, по Григорию, заблуждение кроется в использовании удовольствия в качестве критерия для различения добра и зла. Более того, желаемое удовольствие, которое помрачает наше правильное суждение о том, что действительно хорошо, и является ошибочной основой большинства браков, — это для Григория не сексуальное удовольствие, о котором он не говорит ничего плохого. Желаемое — это *συμβίωσις*, под которым он понимает не просто «товарищество», а скорее «созависимость» (на современном жаргоне), иллюзия, что можно найти определенное постоянство, надежность и даже бессмертие в других и с другими. Стремление человека к постоянству и надежности помрачает наш дар суждения и нашу способность примириться к преходящности вещей в этом мире. И результатом становится трагический брак, как описывает его Григорий: брак, стремящийся к собственной прочности и благополучию, выживанию в детях и превращению сострадания в страсть. Если в браке ищут именно этого, тогда смерть одного из супругов разрушает целостность другого, а смертность, всегда нависающая над человеком, подрывает всякое счастье, которое они могли бы найти в товариществе. Такой брак, далекий от того чтобы стать источником всяких желаемых благ, по существу оказывается «поставщиком» (*χορηγός*, Дев. 3) бесчисленных болей и горечей и в конечном итоге, через деторождение, смерти.

По существу Григорий, советуя нам избегать такого брака, отстаивает не уход от человеческих отношений и любви, ибо этот просто мнимый уход не даст решения хрупкости и смертности человека. Такой уход будет сделан только из-за страха. Решением проблемы своей смертности и смерти близких является не безбрачие *per se*, но единственная добродетель, которая может выстоять перед лицом смерти, и это мужество. То, что все в жизни непостоянно, не означает, что радоваться жизни — плохо, и радуются жизни не только бездумные. Но чтобы по-настоящему найти радость в таком непостоянстве, мы должны сознательно согласиться с этим непостоянством, а не возлагать свои надежды на прочность. Это требует мужества и нашей веры во что-то другое или кого-то другого.

В отличие от этого метафорического «брака», этой страстной привязанности, физическая девственность смещает наши человеческие поиски постоянства и надежности от обладания материальными вещами, когда мы отождествляем себя с их непостоянством, к поискам надежности в Боге. Вот как Григорий вводит тему физической девственности:

«Ну, а для такого расположения души девство тела замышлено (*ἐλευοίθη*) для нас, чтобы особо внушать забывчивость и беспамятство души от страстного движения естества, поскольку никакая потребность не обрекает на низкие обязанности естества. Ибо как только наступает свобода от таких потребностей, больше нет опасности понемногу отвращаться привыканием к тому, что признается законом природы и потому незнанием божественного и несмешанного удовольствия, которого лишь завладевшая нами чистота сердца ищет у природы» (Дев. 5).

Девственность тела, говорит Григорий, — это искусственное изобретение, помогающее душе забыть и утратить память о пылких движениях природы. Девственность тела, продолжает он, уводит

нас от того, что представляется нам «признанной природой потребностью», дающей нам «смешанные» удовольствия, а не предлагаемые чистотой сердца «чистые удовольствия». «Смешанные удовольствия» - это удовольствия, смешанные с болью. Например, удовольствие от еды смешивается с болью от голода, удовольствие от половой активности смешивается с болью желания (Дев. 3). Потребности тела естественны, и естественны сопровождающие их удовольствия. Но в силу греха мы стали смотреть на эти естественные потребности как на необходимость или, точнее, мы привыкли стремиться к удовольствию, которое сопровождает удовлетворение этих естественных потребностей, ради самого удовольствия. При этом удовольствие перестает быть конечным и становится бесконечностью нашего желания; обращенное на себя и наши желания, оно становится черной дырой. Естественное стремление одного пола к другому теперь превращается в арену высшего самовыражения, в «товарищеский» или символический брак, и если мы смутно осознаем предлагаемое этими удовольствиями непостоянство, это только подгоняет наши попытки заполучить другого как свое собственное.

В противоположность этому, «несмешанное» удовольствие, к которому стремится чистота сердца, — это удовольствие отсутствия привязанности, извлечение удовольствия из всего, но без отождествления себя с чем-либо из всего. Поэтому преимущество девственности тела заключается в уходе от забот, созданных телесными удовольствиями, получение удовольствия от чистоты сердца. Сокращение телесных и материальных потребностей в безбрачной жизни не предназначено для того, чтобы облегчить жизнь ради облегчения, а облегчить достижение чистоты сердца, которое, в свою очередь, изменит наше отношение к естественным потребностям нашей животной и общественной жизни.

Григорий приводит также (Дев. 6) пару аналогий с водой для объяснения помощи, которую дает телесная девственность. Например, в то время как вода из источника естественно разбивается на много маленьких и медленных потоков и разносится по большой площади, практика девства и воздержания сродни строительству канала, вбирающего в себя все маленькие ручейки для лучшего использования теперь, когда есть способность и сила достичь истинного блага. В другой аналогии речь идет о трубе: хотя вода естественно, как правило, течет вниз, труба может направить ее вверх, так как другого пути у нее нет. И мы тоже можем использовать самоконтроль, чтобы направить эротическую энергию души к Богу. Надо не давать эротической энергии души растечься в поисках удовлетворения среди непостоянных вещей, не допускать душу к этим вещам, а направить ее энергию на себя для удовлетворения и, в конечном итоге, вверх к истине. Это искусственное ограничение естественной энергии души помогает открыть чистоту сердца, истинное и естественное благо души. Таким образом, для Григория искусство безбрачной жизни позволяет канализировать энергию и эротическую силу человека, как воду, чтобы высушить жизнь и не дать ей того, что является ошибочной формой привязанности к вещам непостоянным и тем самым достичь чистоты сердца.

Восхваляя преимущества телесной девственности, которая нужна для истинного духовного возрастания, Григорий, однако, подрывает всякую надежду на само телесное девство, равно как и обычный брак, трактуя его как метафору страстной привязанности вообще. В главах с седьмой по девятую Григорий снова начинает защищать брак, подхватывая некоторые аргументы более ранних авторов, защищавших брак от тех, кто считал его грешным, такие как обращение к традиции и утверждение, что если брак грешен, что можно сказать о самих себе как плодах брака. Но Григорий не удовлетворяется повторением этих аргументов. До этого он рисовал намеренно трагичную картину брака и описывал, как действует телесная девственность. В вопросе о ценности или объеме брака Григорию кажется, что большинство людей не придает полного веса двойственной природе человека как «животного разумного». В супружестве, в трагическом описании Григория, люди живут как будто вся жизнь отождествляется с предполагаемыми благами, которые может принести брак, живя на

самом деле только как животные, в то время как презирающие брак живут как будто они и не животные вовсе.

Теперь в седьмой главе Григорий признается, что его красноречие в пользу безбрачия и против «брака» было намеренно неуравновешенным. Он пытается, говорит он, восстановить естественный баланс. Как само удовольствие — соратник брака, говорит он, брак не нуждается в аргументах в его пользу. С другой стороны, в ситуации падшести, чистота сердца — это то, что необходимо восстановить, и потому надо убеждать людей стремиться к этому: перестать разбрасываться в удовольствиях тела и, в конечном итоге, в преходящем мире, чтобы чистота сердца снова стала естественным состоянием и удовольствием души. Телесное девство, говорит он в Дев. 5 и 6, может быть достойным соратником в этом новом открытии истинных удовольствий души. Но, говорит он в Дев. 5 и 6, это в некотором смысле против природы (это изобретение), хотя и необходимое для борьбы с чем-то более неестественным и потому более вредным — склонностью судить о благе только по нормам телесного удовольствия.

Для восстановления надлежащего баланса Григорий указывает на недостаточность буквальной, телесной девственности. Приведя аналогию с растекающейся водой, собираемой в один канал, он затем переделывает аналогию, указывая, что умелый земледелец может открыть участок канала, который освободит достаточно воды для посевов. Неопытный земледелец, с другой стороны, склонен открыть воронку слишком широко, так что есть опасность, что весь поток вырвется и затопит поле (Дев. 8). Безбрачие для Григория имеет своей целью поправить отсутствие опыта и умения, помогая сосредоточиться на духовности, которую могут проявлять в мире умеренные и умелые. Поэтому именно пережитое в опыте (практическое) благоразумие является основой истинной умеренности; безбрачие — это просто *замена* этому и его цель — привести к этому (как мы видели).

И Григорий идет еще дальше:

«Тому, кто настолько слаб, что не может мужественно противостоять бремени природы, лучше держаться подальше таких вещей, чем пускаться в борьбу, которая ему не по силам. Ибо для человека, сбившегося с пути в жизнь удовольствия, велика опасность помышления, что нет другого блага кроме как получить его через плоть с некой привязанностью, и превращения полностью в плоть, когда весь его разум отвращается от желания бесплотных благ, когда он всячески ищет приятного в этих вещах и становится больше другом удовольствия, чем Бога. И тогда, поскольку не каждый может в силу слабости его естества выдержать надлежащую меру в таких вещах и потому что, как сказал Псалмопевец, у отошедшего от меры есть опасность завязнуть 'в глубокой тине', было бы полезно, как предлагает наш трактат, пройти через жизнь без испытания таких вещей, чтобы под предлогом уступки им на дать страстям войти в душу»(Дев. 8)

В этом отрывке Григорий недвусмысленно утверждает обратное обычному пониманию отношений между безбрачием и браком. Он не говорит, что это брак, а не безбрачие, является уступкой слабости и лекарством от желания. Безбрачие — это своего рода компромисс по отношению к истинному совершенству в активной добродетели. Вместо утверждения, что безбрачные — это те, кто более других способны противостоять силе сексуальных влечений и отказаться от искушений мирских благ, власти и достоинства, он утверждает, что безбрачие — для тех, кто слишком слаб, чтобы устоять перед силой природы. Безбрачные уводят себя от мира, но они этим самым искореняют страсти, привязывающие их к миру. Их образ жизни позволяет им иметь определенную «забывчивость и беспамятность» (Дев. 5) о телесных потребностях; они усыпляют страсти, но не научаются мудрости использовать их. Если бы они отдали должное плотской природе вступлением в

брак, они бы поддались искушениям этого мира, позволяя своей душе попасть в ловушку забот о благах или достоинстве. Эти более слабые люди должны оставаться безбрачными, чтобы страсти не вошли в душу при вступлении в борьбу, которая выше их сил.

«Бремена естества», которым человек призван мужественно противостоять, — это, по Григорию, не беды и заботы, связанные со сложностью семейного процесса в повседневной реальности семейной жизни. Как показывают его высказывания против брака как страстной привязанности, эти бремена связаны более конкретно с неизбежностью смерти и утраты и создаваемой ими непрочности, которая бросает тень на все аспекты жизни в браке. Единственное реальное решение — не избегать человеческой любви и ответственности, а развивать мужество, отношение, при котором человек не стремится отождествлять свое постоянство и уверенность с преходящим миром. Приемля свою собственную смертность и неизбежность телесного расставания с любимыми, возлагая вместо этого надежду на Бога, человек получает самообладание и равновесие, чтобы действовать, как того требует ситуация.

Григорий находит свой идеал в примере Исаака:

«Но мы признает и то в браке, что хотя заботу и желание божественного нужно ставить вперед, мы не должны оставлять без внимания общественное служение (Λειτουργία) брака, если пользоваться им с умеренностью и мерой. Таким был патриарх Исаак, который не согласился сожительствовать с Ревеккой в расцвете своих лет, чтобы его брак не стал действием страсти, а сделал он это, когда его юность уже прошла, потому что на его семени было благословение Божие. Сослужив браку до рождения единственного ребенка, он снова целиком и полностью принадлежал незримому, закрыв свои телесные чувства. На это, мне кажется, указывает эта история, говоря о тяжести век патриарха» (Дев. 7)

Следовательно, Григорий отстаивает не безбрачие *per se*, а умеренность в браке. Но еще важнее то, что это не умеренность, понимаемая просто как ограничение половой активности в браке, основанной на удовлетворении страстей. Если в брак вступают с мыслью, что отношения с супругом или супругой будет полем для удовлетворения чувств и единства, надежности и постоянства, тогда этот брак неизбежно станет источником трагедии, ибо другой человек не может дать желаемого постоянства, какими бы «умеренными» ни были половые отношения. Требуемая умеренность — это скорее понимание брака свободного от этой иллюзии, другого образа брака или возможности для брака — брака, покоящегося на фундаменте *литургии*. Умеренность просто как воздержание со стремлением к полному воздержанию — это, как мы видели, не идеал, к которому следует стремиться; это скорее средство, которое следует использовать в разрушении наших иллюзий и направлении нашего внимания и желания в другое русло.

Слово «литургия» относилось к общественной обязанности богатых граждан финансировать общественные проекты, такие как обучение атлетов, пиршества, боевые корабли и т.д. Характеристика брака как «литургии» идет параллельно его предыдущей характеристикой брака как поставщика (χορηγός) трагедии. Рассматриваемый с точки зрения удовольствия, брак был поставщиком боли и смерти, снабжая смерть новыми смертными для пропитания, поддерживая жизнь смерти. Теперь же, рассматриваемый с более достоверной точки зрения, брак предстает как «литургия», общественное и общинное служение. Более того, Григорий и Бога рассматривает как поставщика (the χορηγός) в Его отношениях с человечеством, и Воплощение описывается как «*philanthropia*» (Дев. 2). Бог не хочет оставаться в нетленном состоянии, подобающему Божественному естеству, но Сам по Своей воле принимает физическую тленность и уязвимость во благо человека. Называя брак «литургией», а Бога — «поставщиком», Григорий, по существу, говорит, что брачная жизнь имеет больше сходства с Богом, чем безбрачие, когда в брак вступают во благо

общины, проявляя готовность принять на себя телесные бремена во благо других, даже если безбрачие может представляться более подобным Божественной жизни в ее свободе от таких бремени²².

Обычный подход к браку как средству достижения постоянства и удовольствия ошибочен, так как ищет постоянства в том, что, в сущности, преходяще, и не отражает Божественной «филантропии». Только когда в брак вступают не корыстно, а как в «литургию», например, для деторождения, он становится актом великодушия и благодеяния, а не попыткой создать свое собственное бессмертие. Те, кто научились не судить мерками удовольствий тела, то есть, кто отделил тело от души в истинном девстве, не питаются иллюзией, что их дети «их собственные», носители их достоинства, увековечивающие семейное имя. Те, кто отделили себя от страстной заботы о мире, не поддаются искушению использовать свою семью как предлог для стремления ко все большим благам, якобы необходимым для надежности в этом мире, ибо надежности в этом мире нет. Вместо этого они будут судить о материальных заботах только в терминах разумных потребностей тела, имея более широкое поле для благодеяний, в которые они будут вкладывать свои возможности.

Таким образом, истинная умеренность требует истинного мужества, и оба требуют благоразумия в отношении истинной ценности вещей, которые приходят и уходят. Именно в этом контексте Григорий толкует слова Павла о разных заботах тех, кто состоит в браке, и тех, кто в нем не состоит:

«Ибо невозможно для *заботящихся о мирском*, принимающих беспокойную заботу мира и занимая себя улаживанием людей, исполнить первую и великую заповедь Господню, которая говорит ‘возлюби Бога всем сердцем твоим и всею душою твоею’. Ибо как возлюбить Бога всем сердцем, если сердце разделено между Богом и миром и, крадя любовь подобающую Ему одному, истощается человеческими страстями? Ибо неженатый заботиться о Господнем, а женатый заботиться о мирском’» (Дев. 9; 1 Кор 7. 32–33).

Григорий воспринимает слова Павла о женатых и неженатых как метафоры о тех, кто привязан к миру, и кто нет: это не женатые в отличие от безбрачных не могут заботиться «о Господнем», а те, кто заботиться о мирском (брак как метафора). Брак только лишает Бога любви, которую человек должен питать к Нему, когда человек тешит себя надеждой, что брак и его заботы дадут бессмертие и постоянство сами по себе, то есть, когда их считают исполнением самим по себе безотносительно к Богу, когда человек «заботиться о мирском». Но для тех, кто не питают такой иллюзии, стремясь вместо этого к подлинному исполнению и постоянству от одного только Бога, ибо только Бог может дать их, и не ожидают их от брака, нет ничего мешающего им жить в брачном состоянии и целиком посвятить себя служению Богу. В сущности, как мы увидели, такой брак свидетельствует о большей мере добродетели и подобия Богу.

Во всем этом Григорий не просто опрокидывает расхожее понимание положения женатых и безбрачных, но утверждает, что истинное девство достигается и в том и в другом состоянии, равно как привязанность к миру может быть в каждом из этих состояний. Таким образом, мы можем видеть практику плотского воздержания в ее истинной ценности: не просто как состояние, которого должны

²² Похожая точки зрения есть у Климента: «Ведь нам известны примеры, показывающие, что человек не обязательно должен избирать одинокую жизнь, однако он превосходит того, кто будучи укрощенным женитьбой, рождением и воспитанием детей, заботой о доме, однако без страсти или страданий, несмотря на свое попечение о домашнем хозяйстве, не лишается Божественной любви и умудряется преодолеть все соблазны, возникающие из-за детей, жены, домашних и имущества. (8) Не имеющий семьи в гораздо большей степени свободен от искушений. Заботясь только о себе, он оказывается ниже того, кто не может сравниться с ним в отношении личного спасения, (ἡττάται πρὸς τοῦ ἀπολειπομένου μὲν κατὰ τὴν ἑαυτοῦ σωτηρίαν) однако превосходит его образом жизни, если он печется об истине, в полной мере следуя образцу» (Стром. 7. 12. 70. 7–8).

добиваться все, а как средство достижения истинного девства всеми. И надежда, которую такое девство дает христианам, велика:

«Что произошло в пречистой Марии телесно, когда полнота Божественной природы, которая была во Христе, воссияла через деву, то происходит в каждой душе, которая живет как дева по разумению (κατὰ λόγον παρθενοῦσῆς), больше не действуя на парусию Господа телесно, ибо мы больше не знаем Христа по плоти, говорит Павел, но духовно обитая в нас, принося с собой Отца, как говорит где-то Евангелие» (2; 254. 24–255. 3).

Брак — это не просто физическое деторождение. Это происходит по воле Божией. Но вызов, который христианство бросает браку, равно как безбрачной жизни, состоит в том, чтобы подорвать всякую уверенность, которую мы могли бы иметь в оба института, взятых сами по себе, и заставить нас вместо этого уповать на Христа, сделать Христа присутствующим в этом мире, духовно рожать Христа. Таким образом, христианский брак не определяется ни его (возможной) функцией деторождения, ни его объединяющей функцией, и даже ни тем и другим вместе. Обе эти цели сами по себе, в конечном итоге, сосредоточены на себе. Христианский брак — это скорее средство проявления Христа, продолжающее и расширяющее Его *leitourgia* и *philanthropia* (одной частью которых могут быть дети). И брачный аскетизм как временное половое воздержание — это не просто краткое вкушение супругами истинно христианского бытия, как будто воздержание само по себе является нормой. Это и не то, что в современной мысли о браке считается средством сделать половую деятельность, когда она происходит, более «объединяющей». Временное половое воздержание — это скорее уступка как Богоданное средство перестройки центра нашего внимания с целью достижения того, что было дано с начала — быть мужчинами и женщинами, соединяющимися в одну плоть. Наверное, в итоге можно сказать: брак — это арена, на которой мы окончательно становимся мужчинами и женщинами по образу Божию. Но истина этого до сих пор сокрыта со Христом в Боге, возраста Которого мы еще должны достичь²³.

²³ Эта эсхатологическая ориентация, которая, как я предположил, стоит за Мф. 19. 1 и Иринеем, говорит об удивительных параллелях с трудом Л. Иригарай, которая попыталась объяснить половую разницу в терминах парусии Бога, Который, вместо того чтобы оставаться недоступной трансцендентальностью, присутствует здесь и сейчас, в теле и через тело; горизонт полового различия предлагает возможность преображения мира, которую она описывает как «третью эру», «время Духа и Невесты». Ср. *An Ethics of Sexual Difference*, trans. *Burke C. and Gill. G. C. L.*, 1993, esp. P. 147–150.