

Архимандрит ИАННУАРИЙ (Ивлиев)

БРАК В НОВОМ ЗАВЕТЕ

Те места новозаветных Писаний, в которых говорится о браке и семье, достаточно хорошо известны: это некоторые изречения Иисуса Христа, сохраненные для нас в Синоптических Евангелиях, эпизод Евангелия от Иоанна о браке в Кане Галилейской, целая глава из Первого послания к Коринфянам Апостола Павла, экклезиологическая характеристика брака в Послании к Ефессянам, а также наставления в так называемых «списках семейных обязанностей» в поздних новозаветных посланиях.

Брак в синоптическом предании

В синоптических Евангелиях, прежде всего, обращают на себя внимание высказывания Иисуса Христа о браке в антитезах Нагорной Проповеди: вторая антитеза судит о прелюбодеянии (Мф 5,27-30), третья – о разводе (Мф 5,31-32).

Заповедь «Не прелюбодействуй!» (Исх 20,14; Втор 5,18) запрещает иудейскому мужчине разрушать брак *другого* или просто вторгаться в брак другого иудея. Согласно иудейскому брачному праву речь идет именно о нарушении брака *другого иудея*. Внебрачная связь женатого иудея с незамужней женщиной или с неиудейкой, хотя и осуждалась благочестивыми иудеями, тем не менее, не считалась нарушением брачного Законодательства. Это означает: Своею заповедью Бог охраняет не столько мораль в браке, сколько связь определенного мужчины с определенной женщиной, которые в браке стали «единой плотью» (Быт 2,24). Против воли Божией, согласно которой каждый должен уважать брак другого, выступает уже тот, кто только смотрит на замужнюю женщину «с вожделением» (точнее «с похотью», а еще точнее «чтобы овладеть ею», церк.-слав. «во еже вожделети ей»). Уже таковой вторгается в брак другого. Здесь греческий текст, собственно, повторяет слова из 10-й заповеди: «Не желай (церк.-слав. «не похощеши») жены ближнего твоего» (Исх 20,17). Акцент в этой заповеди не на похоти или вожделении как таковом, но о покушении на чужую собственность! Жена принадлежит мужу, более того, они составляют единство. Если некто готов понимать заповедь «Не прелюбодействуй» настолько широко, что он даже в мыслях уважает брачную связь другого, то его праведность больше праведности «книжников и

фарисеев».

Согласно Втор 24,1, мужчина имеет право на развод. Этот развод должен происходить так, чтобы женщина после развода имела возможность вступить в новый брак. Поэтому муж не имел права просто прогнать жену, но должен был соблюсти юридическую процедуру. Это установление своей целью имело дальнейшее благо женщины – и, тем не менее, в нем, с точки зрения Иисуса Христа, не выражается полнота воли Божией. Ибо муж, дающий своей жене разводное письмо, не обеспокоен тем, что мужчина и женщина, которые пожелали единства и стали «единой плотью» (Быт 2,24), были даны друг другу Богом в помощь для жизни. Поэтому отпускающий свою жену вынуждает ее к прелюбодеянию, то есть к разрушению уже существующей брачной связи, к разрушению единства. Муж именно вынуждает жену к прелюбодеянию, так как по иудейскому праву жена не могла противиться разводу. И тот, кто женится на разведенной, тоже совершает преступление против брака другого. Он тоже ориентируется в своем поступке не на волю Божию в ее глубине. И его праведность не больше праведности «книжников и фарисеев». Только в одном случае, согласно Евангелисту Матфею, развод допустим: в случае предшествующего блудного поведения.

Экскурс в общее представление о Евангельской этике

Мы видим, что заповеди Иисуса Христа в синоптическом предании обнаруживают два аспекта: как положительное усиление заповедей Закона Моисея, и как критику Закона, точнее, как антитетическое преодоление его ограниченных требований. Как следует объяснить эту двойственность? Оба аспекта учитывают две стороны ветхозаветных заповедей. Ведь они понимались частично как именно **неоспоримые заповеди**, а частично как **положения права**, требующие толкований и разъяснений. Человек, который, как богатый юноша, спрашивает Иисуса Христа о воле Божией, понимает заповеди «не убивай; не прелюбодействуй; не кради; не лжесвидетельствуй; почитай отца и мать; люби ближнего твоего» (Мф 19,18-19) как безусловные требования Божии. Но те, кто придерживаются заурядной «праведности книжников и фарисеев», о которой говорится в Мф 5,20, приспособливают заповеди Божии к сосуществованию со злом и потому практикуют их как положения права. Иисус Христос не только количественно, но и качественно преодолевает оба эти понимания ветхозаветных заповедей. И этот **новый** взгляд на заповеди Божии объясняется тем, как Иисус Христос понимает Закон Моисея в целом.

Об отношении к Закону лучше всего говорит «Аминь-изречение» в Мф

5,18 («Истинно говорю вам: доколе не прейдет небо и земля, ни одна иота или ни одна черта не прейдет из закона, пока не исполнится все»). Это изречение имеет целью заверить, что **Закон должен сохранять силу и далее**. Однако возникал вопрос: в каком смысле Закон должен сохранять силу? Сначала подчеркивается, что он должен оставаться в силе без сокращения: «ни одна иота или ни одна черта...». (Правда, в действительности Иисус Христос не желал вливать «вина молодого в мехи ветхие» (Мф 9,17)). Далее утверждается, что Закон должен оставаться в силе – «**дондеже** прейдет небо и земля» и «**дондеже** вся будут», то есть пока все не совершится (Синодальный перевод неточен: речь идет не об «исполнении» Закона, а о «свершении, завершении *всего*»). Это дважды повторенное «**дондеже**» (*до тех пор, пока*) подчеркивает не только и не столько длительность действия Закона, сколько установленный срок, предел его действия. «Доколе не прейдет небо и земля» не имеет целью сказать «навсегда», но совершенно точно и определенно: «до конца века сего, этого мира». В противоположность этому слова Самого Иисуса Христа, согласно Мк 13,31, «не прейдут», даже когда прейдут «небо и земля». Закон со всем своим содержимым относится к **этому** миру. Он не действует, как то считали раввины, за пределами века сего, то есть вечно. Этому соответствует второе ограничение срока его действия: «**дондеже** вся будут», то есть, пока эсхатологические события не отменят «Закон и пророков».

Высказывание «Я пришел» (5,17), собственно, объявляет: «Исполнилось время» (Мк 1,15), то есть событие исполнения уже здесь, оно – в настоящем времени! Пришествие (иначе говоря, посланничество) Иисуса Христа осуществилось не для того, чтобы «нарушить Закон», как можно было бы предположить из некоторых Его высказываний (например, о субботе), но, напротив, для того, чтобы его «исполнить». Вопреки обыденному пониманию «исполнение» означает здесь, как и всегда в Евангелии от Матфея, когда оно ссылается на Писание, вовсе не соблюдение Закона, но **осуществление пророчества**. «Исполнить» – эсхатологический *terminus technicus*. Это слово подразумевает соответствующую концу времен «полноту» («полную меру»). Иисус Христос призывает к тому, чтобы Закон был исполнен так, как это было предсказано эсхатологическими пророчествами о времени спасения, когда Закон, выражающий волю Божию, будет написан на сердцах людей (Иер 31,33). Воля Божия будет постигнута и соблюдена непосредственно, без буквы Закона. «Вот наступают дни, говорит Господь, когда Я заключу с домом Израиля и с домом Иуды новый завет ... Вложу Закон Мой во внутренность их и на сердцах их напишу его, и буду им Богом, а они будут Моим народом. И уже не будут учить друг друга, брат брата, и говорить: «познайте Господа», ибо все сами будут знать Меня, от малого до большого, говорит Господь, потому что Я прощу беззакония их и грехов их уже не вспомяну более» (Иер 31,31-34; ср. Иез 11,19). То, что время спасения приносит исполнение Закона в смысле этого пророчества, было неотъемлемой чертой раннехристианского предания (ср. 2 Кор 3,3.6; Евр 10,15-17). Это возвышенное эсхатологическое

исполнение уже сейчас, с пришествием Спасителя, принципиально отменяет Закон, хотя он и продолжает действовать, пока существует этот мир.

Тотальные требования, которые Спаситель в антитезах Нагорной проповеди противопоставляет Закону, соответствуют приходящему через Него конечному исполнению. Эти требования имеют эсхатологический характер. Они призваны отменить Закон, выраженный в первых предложениях антитез, отменить его не хронологически, но эсхатологически. Иными словами, Закон продолжает действовать в истории, и все-таки отменяется далеко превосходящим его эсхатологическим исполнением. Все антитезы Мф 5,21-48 подразумевают не единократную историческую отмену заповедей Закона, но их эсхатологическое преодоление. Где Иисус Христос, там «исполнилось время и приблизилось Царствие Божие» (Мк 1,15), там, как антитезы к Закону, действуют не заповеди Закона, но заповеди Иисуса Христа. Сам же Закон Моисея отражает жизненные формы века **сего**, отмеченного грехом, невольным и неизбежным сосуществованием со злом. Он является выражением права как совокупности нравственных норм различных социальных порядков и структур.

В истории толкования часто утверждалось, что наставления Иисуса Христа, в том числе Его наставления, касающиеся брака, являются неким новым Законом, расширяющим и дополняющим ветхозаветный нравственный Закон. Но это не так: наставления Иисуса Христа не могут быть объединены с Законом в каком бы то ни было количественном синтезе, ибо они **качественно**, антитетически отличаются от него. В другой стороны, в новейшее время больше проявлялась тенденция (например, у Рудольфа Бультмана) сводить этические указания Иисуса Христа к одному единственному принципу любви, требующему нравственного решения. «Требование любви не нуждается ни в каких формулировках и определениях. Пример милосердного самарянина показывает, что человек может знать и должен знать, как он должен поступать» (*Bultmann, Theologie des Neuen Testaments*, § 2. 4). Но эта точка зрения не отвечает в полной мере ни слову Иисуса Христа, ни общественной реальности. Так, например, слово Иисуса Христа о разводе (Мк 10,11) невозможно свести к заповеди любви. Оно, согласно Мк 10,2-9, основано не столько на принципе любви, сколько на Божественных определениях о мужчине и женщине при их творении. Поэтому следует исследовать **конкретные** наставления и советы Иисуса Христа и вопрошать об их принципе. Только так можно найти евангельский подход к этике, объемлющей жизненную реальность.

Конкретные наставления Иисуса Христа призывают к новому поведению. Но какую цель должно преследовать это новое поведение? И тут мы обнаруживаем, что в отдельных частных наставлениях задаются различные цели. Они как бы лежат на трех разных уровнях. **Во-первых**, Иисус Христос призывает от человеческих преданий к ветхозаветным

заповедям Божиим (ср. Мк 7,9-13), которые должны пребывать до скончания века (Мф 5,18). Их вершину Он видит в двойной заповеди любви (Мк 12,28-31). **Во-вторых**, Иисус Христос призывает людей в их поведении превосходить ветхозаветные заповеди, а иногда и поступать вопреки им, обращая внимание на изначальный порядок творения (как в случае развода: Мк 10,6-9). **В-третьих**, Иисус Христос, как бы в противоречии с Его же собственными наставлениями может также говорить об оставлении семьи ради следования Ему или об отказе от брака ради Царства Небесного (Лк 14,26-27; Мф 19,12; ср. Лк 9,57-62). Он призывает уклоняться от правовой помощи со стороны государства (Мф 5,39-41), помощи, которая гарантируется благодаря уплате подати кесарю.

Так наставления Иисуса Христа определенно ведут не к какому-то новому законообразному статическому этосу. Как целенаправленное единство они могут быть поняты только в том случае, если видеть их цель не в обустройстве этого мира и не в благоустройстве в этом мире, но в единении человека с Богом, в следовании воле Божией. Но воля живого Бога обнаруживает себя динамично, различным образом в самых разных жизненных ситуациях. Поскольку эсхатологическое Царствие Божие скрыто проявляется во всей истории, **ныне воля Божия одновременно обнаруживается и как право эсхатологического Царства, и как право изначального Творения, но также как право Закона, который дан Богом отмеченному злом и жестокосердием человечеству.**

Наставления Иисуса Христа, данные в разнообразных жизненных ситуациях, не вытекают из ветхозаветного Закона и не поднимаются над ним. Все они имеют иное основание, а именно эсхатологическое Царствие Божие. Требование Царствия Божия – первое и решающее: «Ищите же прежде Царства Божия и правды Его» (Мф 6,33). Это справедливо сейчас и здесь. Ученикам заповедуется молитва о пришествии Царствия (Мф 6,10). Царствие Божие являет себя в деяниях Иисуса Христа. Все дела, все притчи и слова Иисуса Христа были направлены на то, чтобы извлечь человека из всех его прежних связей и отношений, даже из привязанности к собственному Я. Лишь тотальное эсхатологическое обращение или, иными словами, готовность к принятию Царствия Божия делает человека свободным и открытым и для ближнего, и для брака в его изначальном смысле, и для подати кесарю и для мирского права. Обязанности по отношению к творению и к Закону в свете принятия Царствия Божия становятся не безразличными. Напротив, они высвобождаются, но при этом стоят на втором месте.

В этом смысле отдельные наставления Иисуса Христа, носящие характер случайных примеров, призывают к разнообразному и в то же время цельному в своей сути поведению. Структура этических наставлений Иисуса Христа становится особенно наглядной на примере Его слов относительно общественных институтов.

В Синоптических Евангелиях можно наблюдать три типа рассуждений, касающихся брака:

1. **Во-первых**, это изречения Иисуса Христа о разводе, которые мы находим у Евангелиста Марка (10,11-12) и в несколько иной форме (Q) у Евангелиста Луки (16,18). «**Всякий, разводящийся с женою своею и женящийся на другой, прелюбодействует, и всякий, женящийся на разведенной с мужем, прелюбодействует**» (Лк 16,18). Это положение сформулировано в характерном торжественном стиле Божественного права. Этот стиль имеет целью показать, что высказанное здесь утверждение имеет источником волю Божию, как не терпящая возражений заповедь, а не как право, измышленное и практикуемое людьми. Это, на первый взгляд загадочное, правовое положение не преследует цель запретить повторный брак, но принципиально осуждает любой развод. Такое отрицание любого развода в окружении Иисуса Христа было абсолютно единичным, уникальным. Кумранская община, например, отвергала полигамию, но не развод (Дам 4,20 - 5,6). Понятно, что эта заповедь Иисуса Христа была с самого начала затруднительной и для ранней Церкви. Это видно из обсуждения темы развода в 1 Кор 7,10-16, равно как из оговорки в Евангелии от Матфея: «**кроме вины прелюбодеяния**» (Мф 5,32).

У Евангелиста Матфея в 5,32, как и в 19,9, при общем отрицании развода имеется оговорка, определяющая условие возможности развода: $\rho\alpha\iota\zeta\upsilon\epsilon\ 2\ \lambda\upsilon\beta\omicron\delta\epsilon\ 1\ \eta\alpha\gamma\omega$, то есть «**кроме причины блуда**», когда развод может быть необходимым подтверждением отсутствия истинного брака как такового. Смысл этого выражения, как и Закона о разводе вообще, раскрывается в диспуте Мк 10,2-9. Заповедь Иисуса Христа о недопустимости развода призвана осудить то, что стоит за нарушаемым браком, и эсхатологически обновить брак, следуя его определению и предназначению при творении. Изначальная воля Божия - нерушимость брака: «**В начале же создания, Бог мужчину и женщину сотворил их. Посему оставит человек отца своего 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**» (Мк 10,6-9). О Моисеевом же праве на развод говорится: «**По жестокосердию вашему он написал вам сию заповедь**» (Мк 10,5). Итак, заповедь Иисуса Христа затрагивает то принципиальное условие, без которого брак между людьми всегда подвержен опасности расторжения. Его заповедь требует устранения «**жестокосердия**» (**σκληροκαρδία**). Это слово, неизвестное в греческой письменности кроме библейской, напоминает о ветхозаветных пророчествах. Согласно этим пророчествам, жестокосердие будет упразднено только в эсхатологическое время спасения: «**И дам вам сердце новое, и дух новый дам вам; и возьму из плоти вашей сердце каменное, и дам вам сердце плотяное**» (Иез 36,26). Поэтому заповедь Иисуса Христа о нерушимости брака была бы нереализуемой, всего лишь осуждающим

приговором жестокосердному человечеству, если бы при этом Он не приносил того обновления, которое осуществляется в Царстве Божиим, грядущем в Самой Личности и в спасительной миссии Иисуса Христа. (И даже в этом случае реализация заповеди, как учит 1 Кор 7,10-16, бывает затруднена не только в силу непослушания ей, но и в силу фактической общественной ситуации).

2. Итак, Иисус Христос запрещает любой развод, как Он осуждает уже всякий взгляд с вожделением (Мф 5,28). Но, с **другой стороны**, Он принимает в свое общество и тем самым в Царствие Божие блудниц, прощая их грехи (см. рассказ о прощенной грешнице Лк 7,36-50), так что «мытари и блудницы» идут в Царство Божие (Мф 21,31-32). Особенно показателен в этом смысле рассказ о женщине, обвиненной в прелюбодеянии, Ин 8,1-11, в котором отсутствует даже то условие веры, которое упоминается в рассказе о прощенной грешнице (Лк 7,50). В этой истории прощение принимает форму правила премудрости: «кто из вас без греха, первый брось на нее камень» (Ин 8,7). Как можно соединить эту доброту со строгими требованиями? Существует только одно объяснение: когда Иисус Христос прощает и принимает грешников, само прощение подвигает их к тому безусловному покаянию и обращению, которого требуют Его безусловные заповеди Царства.

3. Наконец, – и это **третье** направление в рассуждениях о браке, – Иисус Христос не только требует нерасторжимости брака и указывает условие его нерасторжимости, но высказывается также за отказ от брака ради Царства Божия, равно как за оставление брака и семьи ради последования Ему.

«Есть скопцы, которые из чрева матерного 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» (Мф 19,12). «Оскопление» здесь фигурально означает отказ от брака и половых сношений вообще. Этот отказ от брака имеет совсем иной характер в сравнении с ессеями. У них требовался отказ, чтобы приготовить войско избранных к священной войне, которая приведет к установлению Царства Божия. Иначе у Иисуса Христа. Он выступает за отказ, который возможен для некоторых избранных (и Он Сам – тому пример), ибо они уже ныне целиком приняты в грядущее Царство, полностью вовлечены в него.

Возможно, это слово о «скопцах» объясняет и то, что Иисус Христос извлекает Своих учеников, по меньшей мере временно, из брака и семьи: «Если кто приходит ко Мне и не возненавидит отца своего и матери, и жены и детей, и братьев и сестер, а притом и самой жизни своей, тот не может быть Моим учеником» (Лк 14,26). Здесь «ненависть», разумеется, понимается не в психологическом смысле, но как обратная сторона исключительной любви (ср. Мф 6,24); в параллельном месте Мф 10,37 вместо глагола «ненавидеть»

стоит «более любить». Этому отказу от брака и семьи, согласно Мк 10,21 пар., соответствует отказ от собственности.

Отказ от брака не есть произвольное требование. Напротив, он отвечает природе грядущего Царства, ибо в нем, согласно Мк 12,25, «не будут ни жениться, ни замуж выходить». **Эсхатологическое Царство разрешает не только от привязанности к Закону, но превосходит также изначальные определения, данные при творения.** Отказ от брака соответствует совершенству новой телесности. Однако это совершенство еще не является реальностью настоящего времени, в том числе и для последователей Иисуса Христа. Эсхатологическое совершенство не может быть самовольно предвосхищено (ср. 1 Кор 4,8). Отказ от брака возможен только в том случае, если он «дан» (Мф 19,11-12: «кому дано»), то есть когда он – благодатный дар для служения (1 Кор 7,7: «каждый имеет свое дарование от Бога, один так, другой иначе»), а не когда он требуемое Законом условие служения.

Так широта, независимость, новизна и видимое разнообразие отношения Иисуса Христа к браку могут быть поняты как единство только с точки зрения грядущего Царства. То же справедливо и для Его высказываний об отношении к государству.

О браке и безбрачии в Первом послании к Коринфянам (1 Кор 7)

В самом раннем дошедшем до нас послании Апостола Павла к Фессалоникийцам содержится самое общее увещание к «освящению», которое в конкретных условиях столичного города понималось Апостолом прежде всего как соблюдение верности в браке, как воздержание от блуда и строгий запрет на прелюбодеяние. «Воля Божия есть освящение ваше, чтобы вы воздерживались от блуда; чтобы каждый из вас умел соблюдать свой сосуд в святости и чести, а не в страсти похотения, как и язычники, не знающие Бога; чтобы вы ни в чем не поступали с братом своим противозаконно и корыстолюбиво: потому что Господь – мститель за все это, как и прежде мы говорили вам и свидетельствовали. Ибо призвал нас Бог не к нечистоте, но к святости» (1 Фесс 4,3-7). Синодальный перевод вводит читателя в заблуждение: в оригинале не «соблюдать свой сосуд», а «приобретать свой сосуд», церк.-слав. своѣй сосѣдь стяжавати, – выражение, использующее известный библейский эвфемизм, так что перевести его следует скорее как «жить с собственной женой». Иначе говоря, Апостол Павел призывает к «святому и честному» браку и напоминает о заповеди, запрещающей преступление в этом отношении (не преступати ... въ вещи), то есть прелюбодеяние.

Подробнее на вопросах брака Апостол Павел останавливается в седьмой главе Первого послания к Коринфянам. Его рассуждения обусловлены конкретной ситуацией в церкви, которая состояла преимущественно из людей, вскормленных эллинистической культурой и нравственностью. Если в предыдущей, шестой главе (1 Кор 6,12-20) Апостол был вынужден выступить против безграничного сексуального произвола, то в седьмой главе речь идет о строго аскетической, чуть ли не отрицающей брак вообще, позиции. Не исключено, что обе эти позиции представляла одна и та же группа в Коринфе. Это не такая уж редкость, когда «высокие» идеалы, враждебные жизни, идут рука об руку с грубым развратом. Во всяком случае, обе позиции имеют один более глубокий корень – дуализм. Там, где принижают телесно-земное перед духовным, следствием бывает либо невоздержанность, так как телесное не может, мол, касаться истинно духовного, либо мрачная аскеза, так как человек не смеет, мол, уступать телесному. Возможно также, что господствовавшее в церкви того времени эсхатологическое настроение способствовало мнению, что лучше вовсе не вступать в брак.

Апостол Павел цитирует ту позицию, которая была представлена в коринфской Церкви и в то же время вызвала там острое сопротивление: «Хорошо человеку не касаться женщины» (7,1). (К сожалению, Синодальный перевод представляет это утверждение как позицию самого Апостола Павла). Не излагая систематического учения о браке, Апостол аргументирует против чрезмерно аскетической тенденции в Церкви. «Во избежание блуда, каждый имей свою жену, и каждая имей своего мужа» (7,2). Нам этот аргумент может показаться странным, но Апостол Павел реалистично полагает, что именно таким аргументом он скорее всего может убедить группу «дуалистов-аскетов». Конечно, из дальнейшего явствует, что Апостол говорит о браке без особого энтузиазма. Но следует обратить внимание на ситуацию, в которой он пишет. Поэтому 7,2 нельзя представлять так, как если бы Апостол Павел видел единственный смысл и цель брака в избежании блуда. Напротив, вопреки ригористам среди коринфян он трезво указывает на границы человеческих возможностей. Он отвергает аскетические крайности, ибо они переоценивают человека и требуют от него слишком многого.

Странными сегодняшнему читателю могут показаться и рассуждения 7,3-4 о супружеских обязанностях («Муж оказывай жене должное благорасположение; подобно и жена мужу. Жена не властна над своим телом, но муж; равно и муж не властен над своим телом, но жена»). Но мы должны учесть ситуацию: ведь Апостол Павел здесь признает равные права за мужчиной и женщиной. Тем самым он оставляет далеко позади те патриархальные взгляды, которые были сами собою разумеющимися в его окружении. Он говорит о **равных обязанностях** мужчины и женщины. Он требует, чтобы супруги, смотря по обстоятельствам, думали не о себе и действовали не ради себя. **Требованию** коринфских аскетов отказываться от

сексуального общения в браке Апостол Павел противопоставляет «дозволение» отказа от секса, но с тремя ясными ограничениями. Таковой отказ может быть оправдан: 1) только взаимным согласием; 2) должен быть ограничен во времени и 3) должен освободить супругов для молитвы. Ни в коем случае один не должен принуждать к аскезе другого. И здесь снова муж и жена поставлены в совершенно равные условия. Апостол добавляет, что все это он понимает как уступку, не как заповедь. В такой тонкой области как супружеская любовь он желает регламентировать как можно меньше.

Сам Апостол Павел однозначно предпочитает безбрачие (однако, ср. 9,5!). Но это для него не абсолютно. Жить безбрачно – особая харизма (7,7). Он не может и не хочет делать безбрачие законом для всех. Существует многообразие в осуществлении христианского начала. Каждый должен идти путем, соразмерным его возможностям и дарованиям. Обозначая безбрачие «харизмой», Апостол высказывает некую для него важную мысль: харизма дается от Бога для устройства, созидания Церкви. Харизма дается для служения! Соответственно, говоря о безбрачных и овдовевших, Апостол считает желательным, чтобы оставались как он безбрачными, но лишь тогда, когда они имеют дар воздержания. При этом он оставляет за всеми свободу в решении. Это важно: в сфере пола недопустимо никакое принуждение. Апостол Павел реалистично ориентируется на возможности человека. Непомерное подавление сексуальности для него исключено: такое подавление было бы для человека чрезмерным требованием.

Из контекста следует, что коринфские «аскеты» призывали также к прекращению уже существующих брачных связей через развод. Апостол Павел решительно против этого и ссылается при этом на заповедь Иисуса Христа, оценивая слово Господа выше собственного совета. Он ссылается на синоптическую традицию, которая в то время еще бытовала в устной форме и толковалась применительно к постоянно изменяющимся ситуациям. По иудейскому праву в целом инициатива развода принадлежала только мужу. По греческому праву – также и жене. Павел здесь обращается к обоим супругам. Снова муж и жена поставлены в равные условия. Развод запрещен Самим Иисусом Христом. Но, если таковой все же имел места, для партнеров остаются только две возможности: либо оставаться безбрачными, либо искать примирения. Позднейшее церковное брачное право из этого допущения Апостола Павла вывело возможность развода в тех или иных случаях.

Вообще говоря, для Церкви распоряжения Иисуса Христа и Апостола Павла носят обязывающий характер. Но столь же обязательно и милосердие, к которому призывает Иисус Христос. Как убедительно соединить то и другое в многообразном и сложном мире, вопрос живой церковной практики. Как уже было указано, воля живого Бога – не подобна мертвящим буквам Закона, высеченным на каменных скрижалях, но обнаруживает себя динамично, различным образом в самых разных жизненных ситуациях.

В вопросе о смешанных браках Апостол Павел спорит с теми слишком ревностными христианами в Коринфе, которые требовали развода в смешанных браках, считая, что языческий партнер в браке оскверняет, делает нечистым христианскую сторону. Речь идет о тех парах, в которых один (уже в браке) стал христианином, а другой – нет. Здесь Апостол, естественно, не может сослаться на слово Иисуса и поэтому сам ищет ответственный христианский путь. Он не может разделить страхи, будто язычник в браке может осквернить христианина. Напротив! Заражает не неверие, а вера! «Святость» христианина может переходить и на язычника. Апостол предполагает, что если язычник согласен жить с христианином, то отсюда следует, что язычник готов принять определенные ценности и определенный образ жизни, всё то, от чего христианин не может отказаться.

Станным, на первый взгляд, кажется рассуждение о нечистоте или святости детей в смешанном браке. Речь идет, конечно, о некрещеных детях. Христианин ни в коем случае не должен думать, будто он должен с ними расстаться, чего, видимо, требовали ригористы. Верующий должен доверять тому, что и на детей может в той или иной мере распространяться освящающее действие его веры и святости. Иначе что же это за вера?!

Переходя к случаю, когда язычник хочет развестись с христианином, Апостол Павел обнаруживает терпимость и широту взгляда. Он уважает свободу языческой стороны. На ней лежит инициатива сохранения или расторжения брака. В последнем случае христианская сторона свободна для заключения нового брака. Христианин не должен упорствовать в сохранении брака в ложной надежде, что он сможет таким образом обратить и спасти другого. Оба должны разойтись **мирно**. Апостол вновь показывает себя как трезво мыслящий душепопечитель, который заботится не только о вечном спасении, но и о земном благе людей.

Апостол рассматривает также странный с нашей точки зрения вопрос о допустимости брака вообще (7,25-31). Но такова была реальность: Коринфская церковь действительно спрашивала Апостола, что делать безбрачным (в греч. тексте «девственникам», что подразумевает людей обоего пола), имеют ли они право вступать в брак или им следует оставаться безбрачными. Очевидно, некоторые ревнителю в Коринфе придерживались мнения, что жениться – грех (отсюда и формулировка в 7,28: «если и женишься, не согрешишь; и если девица выйдет замуж, не согрешит»). Апостол Павел не может сослаться на какое-нибудь слово Господа. Тем не менее, он считает свой совет авторитетным. Он советует **не жениться**. Но аргументирует этот совет не желательностью воздержания (как в 7,8-9), но эсхатологически. Апостол Павел ожидает близкий конец: «время уже коротко» (7,29-30). Эсхатону будут предшествовать трудности и гонения. Это ожидание Апостол разделяет со всем христианством того времени (ср. Мк 13) и с современным ему иудейством, где тоже существовал взгляд, что брак и

семья – дополнительное бремя в эсхатологических бедствиях. Один пример из сирийского апокалипсиса Варуха (~70 г. по Р.Х.) 10,13.15: «Женихи! Не входите в брачный покой! Девы! Оставьте украшения ваших венков! Жёны! Не молитесь о благословенном материнстве!... Ради чего вам до сих пор рожать в муках? Для того лишь, чтобы с воплями хоронить?». При этом совет Апостола Павла дифференцирован и трезв. Хорошо, уместно оставаться безбрачными ввиду близкого Конца. Но отсюда он не делает никаких обязывающих каждого предписаний. Против ригористических течений в Коринфе он настаивает, что существующий брак не должен расторгаться. Он также однозначно выступает против мнения, что вступать в брак – грех. Хотя Апостол и согласен с эсхатологической мотивацией безбрачия, он очень четко избегает всех аскетических крайностей.

Снова и снова Апостол Павел возвращается к вопросу о безбрачии. Да, лично он предпочитает таковое, не навязывая его другим. В 7,7 он говорил о том, что каждый имеет свой дар от Бога. В 7,28 он акцентирует внимание на предстоящих эсхатологических бедствиях и связанных с ними заботах о супруге и детях («мне вас жаль»). В 7,32-35 он делает акцент на безраздельном служении Господу. Апостол снова обращается к мужчинам и женщинам одинаково: формулировки параллельны. Он говорит однозначно и резко. Он формулирует идеал, но мы знаем, как далека от идеала реальность! Кажется, Апостол Павел и сам чувствовал, что его заостренный способ выражения может быть неправильно понят. Поэтому он подчеркивает, что вовсе не хочет наложить на своих читателей узы (буквально «тащить на аркане»). Он желает им только лучшего, желает помочь им, чтобы они смогли исполнять служение Господу с постоянством и верностью.

Экзегетически трудный отрывок 7,36-40 долгое время понимался так, как если бы речь шла об отце, который стоит перед проблемой, должен ли он выдавать замуж свою дочь. Однако новейшие лингвистические изыскания показали, что речь здесь идет о вопросе, должен ли молодой человек жениться на обрученной ему невесте. Возможно, предполагается, что обрученные ввиду близкого конца были согласны на отказ от брака. Вероятнее же, что аскетические круги в Коринфе **требовали** такого отказа. И вновь Апостол желает найти реалистический путь в том же направлении, что и прежде. Если молодой человек может хранить воздержание, - это хорошо. Если нет, то лучше жениться.

Завершая свои рассуждения о браке, Апостол кратко останавливается на возможности второго брака овдовевшей женщины. Для него, как и для Иисуса Христа, важна верность в браке до смерти одного из супругов. Вопрос о том, имеет ли право овдовевшая женщина выходить снова замуж, Апостол Павел рассматривает в том же направлении, что и в прежних своих аргументациях. Принципиально вдова свободна. Однако, новый брак должен быть «в Господе», то есть она должна выйти замуж за христианина. Но и здесь

Апостол отдает предпочтение безбрачию. И вновь он это не делает Законом. Это всего лишь совет.

Выводы: Апостол Павел не излагает систематического учения о браке. Он следует вопросам коринфян и вступает в спор с мечтательно-аскетическим течением в Церкви. В противоположность им он ищет реалистичный средний путь. Он выступает против чрезмерностей аскетических, враждебных браку позиций. Эта привязанность к ситуации придает высказываниям Апостола Павла определенную «случайность». Поэтому они должны быть выведены из ситуации напряженного эсхатологического ожидания и введены в рамки общебиблейских высказываний о браке.

Апостол Павел очень высоко ценит безбрачие. С одной стороны, это обусловлено его ожиданием скорого конца. С другой стороны, – его стремлением к свободе для служения Господу. Всю свою энергию, время, всю жизнь поставить на служение благовестию – это и сегодня самая оправданная мотивация безбрачия. Апостол принципиально остерегается от наложения законнических уз. Любая форма жизни должна избираться в свободе. Безбрачие – свободное следование харизме. Без таковой харизмы безбрачие – чрезмерное требование к человеку. И это трезво видел Апостол Павел.

Более поздние новозаветные послания

В более поздних посланиях, входящих в *Corpus Paulinum*, а именно в Еф, Кол, 1 Тим и Тит, мы встречаем так называемые *Haustafeln* (household tables), «списки домашних обязанностей». Эти списки, отсутствующие в более ранних посланиях Апостола Павла, – свидетельства того, как социальная жизнь Церкви постепенно воспринимает и воспроизводит этику повседневной жизни окружающего мира. Это постепенное восприятие Церковью различных мирских форм жизни (языка, разных аспектов культуры, этики, иерархического устройства и так далее) было обусловлено, во-первых, радикальной эллинизацией церковного общества, и во-вторых, ослаблением эсхатологического напряжения. Отношения внутри христианского дома («домашняя церковь») формируются по образцу существующих отношений греко-римского семейства. Перечисляются взаимные обязанности мужей и жен, детей и родителей, рабов и господ. Все они призываются строить свои отношения, исходя из одного принципа: господства Иисуса Христа. Иначе говоря, «дом», *familia* понимается как собственно церковь, тело Христово.

В «списках домашних обязанностей» вкратце затрагиваются вопросы

брака, точнее, жизни в браке. В самом общем виде эта тема представлена в Кол 3,18-19: «Жены, повинуйтесь мужьям своим, как прилично в Господе. Мужья, любите своих жен и не будьте к ним суровы». Пожалуй, наибольший интерес и наибольшую трудность в толковании вызывают два места в этих посланиях: 1 Тим 2,14-15 и большой отрывок Еф 5,21-33.

Фраза **Первого послания к Тимофею** о спасении женщины «через чадородие» действительно трудна для понимания и всегда вызывала удивление. «Не Адам прельщен; но жена, прельстившись, впала в преступление; впрочем спасется через чадородие, если пребудет в вере и любви и в святости с целомудрием» (1 Тим 2,14-15). Это странное высказывание 1 Тим 2,15 становится понятным и оправданным с точки зрения **элементарной** христианской сотериологии **только** в том случае, если обратить внимание, *во-первых*, на его отношение к Быт 3, и если, *во-вторых*, увидеть антитетическое противопоставление специфической **участи** женщины после грехопадения и специфической **возможности ее спасения из именно этой участи**^[1]. Согласно Быт 3,16 боли при родах означают наказание, которое возложено на женщину за то, что она с такой лёгкостью поддалась соvrращению. К этому месту, исходя из контекста, примыкает и наше высказывание. Боли при чадорождении – это возложенная на женщину постоянная участь. Но эта участь не может окончательно закрыть ей доступ к спасению. Для неё это дополнительное бремя, и одновременно это подразумевает ее подчиненное положение по отношению к мужчине, который свободен от такого специфического проклятия. Но пока женщина стоит в вере, путь к спасению для неё открыт точно так же, как и для мужчины. Чадородие понимается **не как средство спасения** само по себе, а как то событие, **через которое проходит путь женщины к спасению**, и которое, несмотря на связанное с деторождением наказание (Быт 3,16), не может воспрепятствовать её спасению. Мы должны помнить об общей антигностической направленности Пастырских посланий. Вероятно, и с этим высказыванием должно быть связано отмежевание от гностического представления, согласно которому роды, будто бы, – гибельное событие и для рождающих, и для рождаемых (ср. 1 Тим 3,4; 5,10.14; Тит 1,6)^[2].

Замечательны рассуждения о браке в **Послании к Ефессянам** (Еф 5,21-33). В целом экклезиологическое Послание к Ефессянам сравнивает отношения в браке с отношением Церкви и Христа. «Жены, повинуйтесь своим мужьям, как Господу, потому что муж есть глава жены, как и Христос глава Церкви, и Он же Спаситель тела. Но как Церковь повинуется Христу, так и жены своим мужьям во всем» (5,22-24). «Глава» в Послании к Ефессянам – не только обозначение главенства, но также гарант жизнеспособности и нормального функционирования всего организма (см. 4,15-16). Это выводит метафору на богословский уровень. Примечательно, что «муж есть глава жены» (5,23) – не увещание, но сформулировано как само собой разумеющееся утверждение,

которое просто отражает социальные реальности того времени. Сравнение муж/жена – Христос/Церковь, конечно, очень относительно и даже становится не совсем корректным, когда смещается в сторону спасительного действия Христа по отношению к Церкви («Спаситель тела»). Кстати, слово «Спаситель» применяется в Новом Завете ко Христу только в этом послании. Повиновение Церкви Христу определяет отношение жены к мужу? Это для нас сегодня звучит несколько смело, странно и может вести к недоразумениям и злоупотреблениям, что и доказала история.

В 5,25 начинается увещание мужьям любить своих жен. Повиновению жены должна соответствовать любовь мужа. И здесь снова выступает на первый план образ отношения Христос-Церковь. Богословское высказывание о Церкви как Тела, которое питает и греет Господь (5,29), автор преобразует в этическое требование к мужьям вести себя соответственно по отношению к женам. В целом, отвлекаясь от частных и некоторой натянутости сравнения, речь во всем отрывке идет о том, что тесное единство Христа и Церкви – основание и норма отношений мужа и жены. И муж и жена – члены Тела, питаемого Христом. Именно это единит их в «единую плоть» (Быт 2,24). Автор типологически рассматривает это место из истории Творения в свете единства Тела Христова. Это ясно видно из продолжения цитаты: «Будут двое одна плоть. Тайна сия велика; я говорю по отношению ко Христу и к Церкви» (5,31-32). «Тайна» единства мужа и жены есть тайна Христа и Церкви. Конечно, речь здесь еще не идет о церковном «таинстве» как *sacramentum*, однако сравнение брачных отношений с отношением Христа и Церкви определенно возвышает брак над чисто мирским горизонтом.

В наше время христианина могут смущать некоторые высказывания этого послания о браке. Ведь равенство и партнерство сейчас почти всеми рассматриваются как необходимое условие отношений мужчины и женщины. И образцы такого равенства мы видели в многочисленных наставлениях седьмой главы Первого послания к Коринфянам. Поэтому увещание жене подчиняться мужу и «бояться» его толкуется сейчас с трудом. Разумеется, мы должны учитывать временную обусловленность увещаний списка домашних добродетелей и обязанностей. А главное, мы не должны упустить существенную цель увещаний. А цель эта не в санкционировании или абсолютизации существующих социальных структур, но в призыве к любви и к тому единству, какое мы признаем в отношениях Христа и Его Церкви. При этом распределение ролей мужа и жены имеют второстепенное и относительное значение. Замечательно, что нигде больше в Новом Завете так откровенно не сказано о любви, лежащей в основе брака, как в Послании к Ефессянам.

Евангелие от Иоанна

В связи с темой брака обычно упоминается также присутствие Иисуса Христа на свадебном торжестве в Кане Галилейской, когда «положил Иисус начало чудесам ... и явил славу Свою» (Ин 2,11). Речь у Евангелиста Иоанна идет не о «чудесах», как в Синодальном переводе, а – принципиально – о «знамениях» (ἀρχὴ τῶν σημείων). Однако, к собственно христианскому учению о браке, эта история отношения не имеет. Полная глубокой символики история о браке в Кане отражает основные черты христологии Евангелиста Иоанна, но никак не учение о браке как таковом. Единственное, что можно сказать и что постоянно говорилось об этой истории в рамках обсуждаемой темы, это то, что Своим присутствием и Своим сочувственным участием Иисус Христос освятил брак как богоугодное и радостное учреждение. Примечательно, что именно брачный пир изображен в Евангелии средой начала откровения Сына Божия. Брак – как символ самого существования народа Божия в союзе с его Богом. Пир – как символ эсхатологической радости, увенчивающей этот союз.

[1] При этом в выражении **διὰ τῆ τεκνογονία** предлог **διὰ**, скорее всего, должен пониматься буквально – «через, сквозь», т.е. общий смысл, исходя из контекста, таков: «спасется, несмотря на то особенное наказание, которое возложено на женский род, и которое связано с муками при деторождении».

[2] 1 Тим 2,15 уже в древности вызвало несколько различных толкований, которые пытались ввести это высказывание в рамки христианской сотериологии. Самые древние попытки такого рода представлены христологическими толкованиями II века (св. Иустин, Диалог 100; св. Ириней, Против ересей III 22,4). Здесь мы встречаем так называемую типологию Ева-Мария: Вине праматери Евы противостоит то спасение, которое произведено через рождение Спасителя Девой Марией, «второй Евой». Иначе говоря, женщины будут спасены (как и все другие люди) через этот непревзойденный акт деторождения. На страдания, связанные с деторождением, указывает св. Ефрем Сирий (На 1 Тим 2,15). Его краткое толкование можно понять так, что «болезнь и страдание» не могут быть помехой к спасению женщины, «если усвоит себе ревность и старание *пребывать в вере и любви* и в правде истины». Вопросу древних и новых толкований этого места посвящена обильная литература. Подробный обзор можно найти в Roloff J. Der Erste Brief an Timotheus. – Zürich, 1988 (EKK, Bd. XV), S. 139-146).