

ПРОБЛЕМАТИКА ПОЛА В СВЕТЕ ХРИСТИАНСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ (БЫТ 1:27)

Данное выступление не претендует на анализ всего многообразия вопросов, связанных с проблематикой пола. В нем будет предпринята попытка рассмотреть *значение* существования человека в виде двух полов, выяснить *смысл* половой дуальности в свете основных положений христианской антропологии.

Важнейшим постулатом православного богословия является богооткровенное утверждение парадоксальной двойственности человека. С одной стороны, человек — творение наряду с иными творениями, хотя и занимающее среди них особое, царственное положение¹. С другой стороны, суть человека заключается не в том, что его роднит с миром, а в том, что его от мира отличает, то есть в его сотворенности «по образу» Божию² и призвании стать богом по благодати³. При этом образ Божий, с одной стороны, трансцендентен человеческой природе, поскольку это образ *Бога*, никоим образом непричастного тварности, с другой же стороны, образ имманентен человеку — *в человеке* отражается Бог.

Именно в свете указанной антиномичности человека и приходится решать вопрос о месте половой дуальности в человеческом естестве.

Существовали и существуют попытки уйти от указанного парадокса человеческого бытия — либо «трансцендировав» суть человека посредством выделения в нем «нетварного» элемента, либо «имманентизировав» Бога творению, размыв грань между тварным и нетварным.

Так, иногда утверждают, что в вопросе о поле характерным представителем первой из крайних позиций, дуалистической, является святой Григорий Нисский, якобы отождествивший ум с образом Божиим в человеке и тем самым придавший ему «божественный» статус и противопоставивший его всей ос-

¹ См. напр., *Greg. Nazianz. Or. 38, Greg. Nyss. De opif. hom.*

² *Greg. Nyss. De opif. hom., XVI.*

³ *Greg. Nazianz. Or. 43, in laudem Basil. Magn.*

тальной природе человека¹. При этом пол оказывается знаком сходства человека с животными, данного человеку в предвидении греха, и, соответственно, не может иметь отношения к образу Божию². Такая позиция нисского святителя связывается с влияниями платонической традиции, с характерными для нее дуалистическими мотивами в сфере антропологии.

Критик святого Григория в вопросе о поле, С. Н. Булгаков (впоследствии протоиерей), отстаивая идею о половом характере образа Божия³, фактически примыкает ко второй из вышеизложенных крайностей, пантеистической, стирающей границу между Богом и человеком. Его позиция может основываться только на предпосылке об особом, сверхприродном статусе пола⁴.

Святоотеческая антропология избегает неправомыслия как дуализма, так и пантеизма, сохраняя во всей силе парадоксальность Откровения и не предпринимая попыток рационалистического разрешения антиномий в доктринальной сфере. Она одновременно утверждает тварную данность человеческой природы и сверхтварную заданность человеческого бытия, трансцендентность образа Божия природе человека⁵ и нечуждость человеку божественного образа существования.

¹ В рамках данного выступления не представляется возможным рассматривать указанные обвинения в адрес св. Григория Нисского, поскольку это потребовало бы систематического изложения антропологии святителя и существенных экскурсов в его богословскую систему в целом. Тем не менее, в ходе доклада на ряде примеров показывается, что именно св. Григорий Нисский наиболее адекватно выражает учение Церкви о человеке и о его половой дуальности, в частности.

² «Устроение естества нашего есть некое двоякое: одно уподобляемое естеству Божественному и другое разделяемое на разные полы. Нечто подобное этому дает подразумевать Писание словосочинением написанного, сперва сказав: *Сотвори Бог человека, по образу Божию сотвори его* — и потом присовокупив к сказанному: *Мужа и жену сотвори их*, что чуждо unpредставляемому о Боге» (*Greg. Nyss. De opif. hom. XVI*).

³ Булгаков С. Н. Свет невечерний. М., 1994. С. 250–251.

⁴ См. II главу второго отдела его книги «Свет невечерний» «Софийность твари». Позиция о. С. Булгакова по вопросу пола обусловлена, как представляется, по крайней мере в цитируемом произведении, скорее эманатически-пантеистическими мотивами его софиологического учения, чем стремлением укоренить пол в Боге. У него нет ясной границы тварного — нетварного. Эта граница, по о. Сергию, «снимается — полагается» Богом в Софии.

⁵ Говоря о характерной для системы мысли прот. С. Булгакова очевидной тенденции к «имманентизации» Бога творению, нельзя не отметить и того, что в том, что касается трансцендентности образа Божия человеческой природе, о. Сергей Булгаков выступает в согласии со св. Григорием Нисским и со святоотеческой традицией: «Бог абсолютен. Поэто-

Трансцендентность образа Божия человеческой природе подразумевает, что образ Божий не может являться «частью» природы или «элементом» природного состава. В. Н. Лосский в своем труде «Очерк мистического богословия Восточной Церкви», резюмируя рассуждения святых отцов об образе Божиим в человеке, приходит к выводу о том, что сотворенность человека по образу Божию выявляет в нем особое и притом фундаментальное для него бытийное измерение — личность. Основанием для этого является отождествление несводимости образа Божия к природному бытию человека и невыводимости личностного начала из человеческой природы. Так, по поводу последнего он пишет: «Когда мы хотим определить, “охарактеризовать” какую-нибудь личность, мы подбираем индивидуальные свойства, “черты характера”, которые встречаются и у прочих индивидов и никогда не могут быть совершенно “личными”, так как они принадлежат общей природе. И мы, в конце концов, понимаем: то, что является для нас самым дорогим в человеке, то, что делает его “им самим”, — неопределимо, потому что в его природе нет ничего такого, что относилось бы собственно к личности, всегда единственной, несравнимой и “бесподобной”»¹.

Таким образом, вопрос об отношении пола к сути человека должен разрешаться в плоскости личностного бытия. В явном виде учение о личности святыми отцами сформулировано не было, но поскольку для восточной христианской традиции характерно то, что основополагающими для антропологии являются триадология и христология, то и учение о личности строится на основании учения Церкви о Пресвятой Троице и Лице Господа нашего Иисуса Христа.

Единство и различие в Троице выражено онтологически равноценными категориями. Святые отцы намеренно используют практически синонимичные понятия ипостаси и сущности, что позволяет одновременно подчеркнуть не только их тождество, но и их инаковость, взаимную несводимость. Инаковость и несводимость ипостаси к сущности имеет совершенно такой же бытийный статус, как и тождество ипостасей по

му абсолютность в каком-то смысле присуща и Его образу, ею запечатлена природа человека. Бог трансцендентен миру, есть абсолютное НЕ, каким знает Его отрицательное богословие. И эта черта должна быть присуща человеку как носителю Его образа» (Там же. С. 243).

¹ Лосский В. Н. Очерк Мистического богословия Восточной Церкви. М., 1991. С. 93.

сущности. Эта инаковость, очевидно, не может быть какой-то «иной сущностью» (иначе Бог был бы композицией нескольких сущностей), каким-то иным «что» Бога. Она может быть выражена лишь в «Кто», а значит и в «как».

Категориальное отождествление Ипостаси и Лица стало важным результатом исторического генезиса догмата о Пресвятой Троице, что, с одной стороны, закрепило онтологический статус категории лица, а с другой, привело к персоналистическому переосмыслению категории ипостаси и троичного догмата в целом.

Дальнейшее развитие учения о личности происходило в контексте борьбы с христологическими ересями. Опровергнув ересь Аполлинария, отцы ясно показали, что человеческая личность не является природным элементом — в противном случае этот «личный» элемент природы неизбежно должен быть исключен из воспринимаемой в воплощении Богом-Словом человеческой природы. Было также показано, что Бог-Слово в воплощении принял человеческую природу в ее полноте и при этом не воспринял никакого человеческого «я», ибо, в противном случае, это привело бы к двойству личности во Христе, то есть к несторианской ереси. По св. Кириллу Александрийскому, свидетельствовавшему о вере Церкви в борьбе с несторианством, субъектом рождения и смерти Христа является Божественное Лицо (Сын, Бог-Слово), но не божественная природа. Если бы Вторая Ипостась Пресвятой Троицы не была бы несводимой к божественной сущности, то тогда следовало бы говорить о том, что воплотилась вся Троица, а если бы человеческая личность не была бы несводимой к человеческой природе, то пришлось бы согласиться также и с тем, что во Христе нет единства лица и Бог-Слово воплощается в одного конкретного человека, спасает лишь одну определенную человеческую личность. Халкидонский собор применяет триадологическую терминологию к христологии. Несводимость лица к природе позволяет выразить одновременное единство субъекта во Христе и двойство природ — Божественной и человеческой, соединенных неслитно, нераздельно, неразлучно и неизменно в единой ипостаси Христа.

Важнейшим выводом из приведенных выше рассуждений является то, что человеческая личность, отождествляемая в указанном выше смысле с образом Божиим в человеке, несводима к человеческой природе. При этом, как утверждает В. Н. Лосский, «сформулировать понятие личности человека мы не

можем и должны удовлетвориться следующим: личность есть несводимость человека к природе. Именно несводимость, а не “нечто несводимое” или “нечто такое, что заставляет человека быть к своей природе несводимым”, потому что не может быть здесь речи о *чем-то* отличном, об “иной природе”, но только о *ком-то*, кто отличен от собственной своей природы¹. Человеческая личность несводима к своей природе. Тело чье? — Мое, но не я. Душа чья? — Моя, но не я. Пол чей? — Мой, но не я. Все перечисленное — мое, но не «я», не личность. То есть личность несводима ни к природе, ни какому-либо из ее аспектов, элементов или проявлений.

Проблема, поставленная вначале, предполагает, таким образом, ответ на вопрос: «Имеет ли половая дифференциация отношение к человеческой личности как таковой, в ее несводимости к природе?» И на основании проведенных выше рассуждений мы, как представляется, вынуждены сказать: нет, не имеет. Личность выше природы, она несводима к ней, а значит и к полу².

Но если человеческая личность, тождественная образу Божию, высшее начало человека, несводима к его природе, и

¹ Лосский В. Н. Богословское понятие человеческой личности // По образу и подобию. М., 1995. С. 114.

² Желаящие укоренить половую дифференциацию в глубинах человеческого бытия не смогут, как показано выше, провести ее вплоть до сверхприродного уровня — до уровня личности. Но такая настойчивая артикуляция муже-женской полярности может исходить и из иной предпосылки, а именно, что человеческая природа состоит из двух природ — мужской и женской, то есть ввести природную инаковость мужчин и женщин. В таком случае непременно возникнет вопрос: кто же — мужчина или женщина является в подлинном смысле человеком? Кроме того, придется признать, что Бог-Слово воспринял лишь «мужскую» природу, что, разумеется, неверно, ибо Бог-Слово воспринял всю человеческую природу, что возможно именно в силу отличия личности и природы с ее половой дифференциацией в качестве функции и подчиненного элемента. Если бы пол восходил до уровня личности, то есть если бы он также был несводим к природе, тогда нужно было бы говорить, что существуют личности мужские и женские и что это различие укоренено в Боге, то есть нужно было бы усматривать в Боге «мужские» и «женские» ипостаси. И тогда если мужчина спас воплотившийся Сын, то женщины либо еще не спасены и им следует ожидать воплощения Святого Духа в женщину, либо рассматривать в качестве такого исполнение благодатью Святого Духа Пресвятой Девы. Очевидно, что эти чудовищные рассуждения не имеют никакого отношения к учению Церкви и могут быть в завуалированном виде встречены разве что у некоторых представителей русской религиозной мысли. Отсюда вывод: половая дифференциация реальна лишь на уровне природы, и к личности как таковой половое отличие отношения не имеет.

притом эта человеческая личность призвана к обужению, то не становится ли ясным отсюда, что идеалом для человека является побег из темницы природной обусловленности, а значит и преодоление пола, избавление от пола, то есть бесполость как духовное, «личностное» скопчество? Половая же любовь при таком рассмотрении не окажется ли атавизмом падшей тварности, оковами для личности, устремленной к высшим целям? И если вышесказанное верно, то не окажемся ли мы в таком случае единомышленниками Платона с его бесполой и гомосексуальной любовью и пафосом развоплощения? Не является ли этот вывод необходимым следствием утверждения об инаковости человеческой личности и природы?

Эти рассуждения являются следствием рационализации парадокса человеческого бытия, дуалистического разрешения антиномии природы и личности. При этом забывается, что личность хотя и несводима к природе, однако же от природы не отделима, вне природы не существует и реализуется лишь в природной конкретности.

Соответственно и вопрос половой дуальности в его отношении к человеческому бытию необходимо решать не только в плоскости инаковости личности по отношению к природе, но и в плане личностного бытия, осуществляющегося природно.

«Бесприродные» личности были бы разделены пропастью абсолютной, радикальной инаковости друг по отношению ко другу, были бы взаимно несообщимы. Но человеческая личность не есть нечто изолированное и самодостаточное. Она реализует себя в своем природном бытии в общении с иными личностями.

Парадигмой личностного бытия является Пресвятая Троица. Категория сущности в троичном догмате оказывается не только средством для выражения единства Бога, но и путем для выражения *общности* жизни в неизреченном общении Трех Лиц в единой сущности, возводимой к Личности Отца¹. То есть личность не может рассматриваться уединенно. «Я»

¹ Ипостась не является абсолютной инаковостью по отношению к природе, ипостась и есть природа, данная конкретно и уникально. Св. Иоанн Дамаскин выделяет три аспекта лица. В нем, во-первых, усматривается общее — природа, или сущность, «что»; во-вторых, конкретная реализация этой сущности в индивидуе природы, то есть природа с индивидуализирующими особенностями; и, в-третьих, уникальность, «самостоятельное бытие». Природа же, или сущность, выступает как то, что обще лицам, то есть выступает в качестве коммуникативного и (кор)реляционного принципа (*Ioan. Damasc. De fide Orth.* III.6).

всегда подразумевает «ты», «он», «мы»¹. Личность, для того чтобы быть личностью, должна находиться в общении.

Бог *есть* общение Трех Лиц. Отец рождает Сына не потому, что вынужден, в силу какого-то слепого безличного природного процесса, но лишь по любви. Само бытие Бога как Трех Лиц и *есть* любовь. Само это *есть* Бога, понимаемое как сущность, общность Трех, на самом деле есть общение в любви, такое общение, которое исключает какую-либо самозамкнутость или самодостаточность, но есть всецелая отдача Себя Другому, то есть экстатическое пребывание в Другом, без самой малейшей утраты Своей идентичности. В некотором роде отражением этой любви является творение Божие. Бог творит не потому, что вынуждается к этому Своей природой, но по любви. Бог творит мир не из Самого Себя, а из ничего, творит Своими действиями. И здесь также присутствует, хотя и в иной бытийной плоскости, элемент экстатический: божественные энергии инаковы Божественной природе, но, в то же время, Бог всецело присутствует в них, то есть весь «в Себе» и одновременно весь «вне Себя»². Присутствуя в Своих энергиях, Бог как бы исходит «из Себя» «вовне» Себя, к творению, к радикальной инаковости — объекту Своей творческой и одновременно жертвенной и крестной любви. Творение же, в свою очередь, и прежде всего человек как его ве-

¹ «Человеческая личность может реализовать себя только в общении с другими личностями... Личность не может реализовать полноту своей жизни при замкнутости в себе... Общение... всегда персоналистично, всегда есть встреча личности с личностью, «я» с «ты» в «мы». В подлинном общении нет объектов, личность для личности никогда не есть объект, всегда есть «ты». Общество абстрактно, оно есть объективация, в нем исчезает личность. Общение же конкретно и экзистенциально, оно вне объективации» (Бердяев Н. А. Проблема человека // Путь. № 50. С. 21–22). «Всякий человеческий субъект есть я, ипостась, единое подлежащее бесконечных своих сказуемых или самополаганий... Оно смотрится само в себя, самополагается: я есть я... В этом своем самосознании, которое вместе с тем есть и самополагание (по выражению Фихте, *absolute Thathandlung*), я абсолютно и вечно... Это око вечности в душе нашей есть образ Божий в нас... Но... я в своей яйности смотрится не только в я, в себя самого, но и в другое я, ему подобное, т.е. в ты. Без ты и я не есть я... Ты есть и мое собственное я... я в ты или ты в я... соборность... есть неотъемлемое свойство личного я... говоря я, ипостась говорит одновременно и ты, и мы, и они. (прот. С. Булгаков. Благодатные заветы прп. Сергия русскому богословствованию // Путь. № 5. С. 5–7). См. также М. Бубер. Я и ты // Два образа веры. М., 1995.

² См. об этом, например: прот. Иоанн Мейендорф. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. СПб., 1997 (особенно раздел «Весь Бог всецело в энергиях»).

нец и средоточие, призвано к ответной любви. Оно «не обязано» любить Бога, но самое его существование возможно лишь как отражение божественного бытия, то есть в меру свободного ответа на призывающую и взыскующую его божественную любовь. Существование человека и творения в целом — это творческая встреча двух энергий — тварной и нетварной, синергия нисходящей любви Божией и восходящей, устремленной к Богу любви человека. В своем восхождении к Богу человек так же экстатичен, ибо он стремится к Тому, Кто за пределами его собственной тварной ограниченности, он стремится за пределы самого себя. Его природа динамична, энергийна и экстатична, ибо она реализуется не в статической самозамкнутости, но в общении с Богом. В понятии человеческой природы также присутствует аспект открытости другому, аспект общения.

Половая дуальность рассматривается святым Григорием Нисским как символ того, что роднит человека с животным миром, то есть, фактически, как космичность человека¹. При этом человек не выводим из животности и к ней не сводим, а животность — точнее жизненность, священный дар жизни — является тварным динамическим отражением жизни Божественной. Но, с другой стороны, половая дуальность оказывается не только знаком общности человека и иных живых существ, но и принципом инаковости в отношении образа Божия в человеке и как таковая оказывается, по святому Григорию Нисскому, характеристикой изменчивости, динамичности твари². В корне своем половая дуальность, *двойственность*, оказывается глубинным метафизическим маркером тварности, несамобытности, неполноты. Но эта неполнота не безысходна, она не должна и не может пониматься отрицательно. В отличие от античной мысли, полагавшей, что возникновение

¹ Greg. Nyss. De opif. hom., XVI.

² «Поскольку образ во всем носит на себе черты первообразной красоты, то, если бы не имел в чем-либо различия, был бы уже, конечно, не подобием, но казался бы по всему тем же самым, во всем неотличным. Поэтому какое же различие усматриваем между самим Божеством и уподобляемым Божеству? То, что Божество не создано, а подобие произведено творением. А различие такого свойства сопровождалось опять различием других свойств. Ибо всеми непременно признается, что естество несотворенное непременно и всегда таково же; естество же тварное не может пребывать без изменения, потому что сам переход из небытия в бытие есть некоторое движение и изменение в существующее несуществовавшего, предлагаемого по Божественному изволению» (*Ibid.*).

чего-либо ставит на него неизбежное клеймо дурной изменчивости и, соответственно, делает его неспособным приблизиться к Абсолюту и Благу, христианская мысль оптимистически утверждает, что тварность, а значит и возникшестъ — не худая, а благая, ибо содержит в себе возможность динамического богоуподобления именно в силу того, что человек сотворен по образу Божию. При этом актуальная бесконечность Божества задает потенциальную бесконечность пути к Богу, на котором все достигнутое оказывается бесконечно меньше того, чего еще надо достичь¹.

Человек по своей природе есть устремление к полноте, «двоица, стремящаяся к Троице». Пол есть символ актуальной неполноты и разделения и в этом смысле может иметь отрицательное значение. Положительным же содержанием пола является стремление к Жизни, к Благу, выраженное как стремление к своей «половине», к «другому». Но это и есть обретение самого себя как тождества иного в себе и себя в ином. Таким образом, пол — разделяюще-соединяющая реальность.

В Еве Адам усматривает самого себя, он осознает себя в соотношении с новой личностью, разделяющей с ним общение в его природе настолько, что они — две личности («два») —

¹ «Естество, приведенное в бытие сотворением, всегда обращает взор к первой причине существ, и причастием сей вечно преизбыточествующей причины соблюдается в добре, и некоторым образом непрестанно создается, вследствие приращения благ изменяемое в нечто большее, так что и в нем не усматривается какого-либо предела, и возрастанию его в наилучшем не полагается никакой границы, а напротив того настоящее благо, хотя бы казалось оно особенно великим и совершенным, всегда и непрестанно служит началом высшего и большего» (*Greg. Nyss. In cant., VI*). «Божество всегда тождественно и всецело умопредставляется на одной и той же высоте, как и великий Давид, полагавший благие «восхождения в сердца» (Пс 83:6) и восходивший всегда «от силы в силу» (Пс 83:8), воззвал к Богу: «Ты же вышний во век Господи» (Пс 91:9), сим изречением... давая разуметь, что во всю вечность нескончаемого века стремящийся к Тебе, хотя непрестанно делается большим и высшим себя самого, соразмерно этому всегда возрастая в восхождении благ; но Ты тот же вышний, во век пребываешь, и никогда не можешь показаться восходящим вверх, будто бы стал Ты ниже для них, потому что Ты всегда в равной мере выше и превосходнее силы возвышаемых. ...Конец обретенного служит началом для восходящих к обретению высшего. И восходящий никогда не останавливается, от одного начала заимствуя другое начало, и начало всегда большего не заканчивается самим собою; потому что пожелание восходящего не останавливается на познанном, но душа, вследствие другого, еще большего пожелания, восходя по порядку к новому высшему, шествует всегда от высшего к высшему до беспредельности» (*Ibid, VIII*).

суть *природно одно*, «одна плоть» (Быт 2:23—24). Женственность не есть нечто новое по отношению к Адаму и вместе не разделение Адама как изначального Андрогина на мужчину и женщину. Если бы женственное было бы чуждо мужчине, то он не был бы в состоянии понимать и ценить женщину; и наоборот, если бы мужественность была бы совершенно чужда и несообщима женщине, то она попросту и не усматривала бы ее в мужчине. Общение мужчины и женщины возможно в меру общности и в силу привлекательности «другого» в его инаковости. Привлекательность инаковости и общение в ней возможно лишь в случае хоть какого-то момента тождества этой инаковости как в мужчине, так и в женщине¹. Эта инаковость, взятая в ее тождественности, и есть пол как таковой (без муже-женской спецификации), данный как неполнота и взыскание полноты, как стремление к общению. Природно же эта инаковость дана как дуальность мужского и женского, хотя ее источник заключается не в самом факте двойственности полов, а в Адаме, в его тварности.

Известный лозунг «равенства полов» имеет христианские корни в смысле утверждения универсального единства человеческой природы. Но, в то же время, «равенство полов» подразумевает иерархию и порядок, который задается тем, что Ева происходит от Адама, а не наоборот. Это не значит, что Ева — лишь неполноценный Адам. Ева обладает такой же полнотой человечества, как и Адам, но полнота человечества реализуется лишь в их живом единстве. Подобно тому, как единоначалие Отца в Пресвятой Троице не умаляет единосущия Сына и Святого Духа, так и единоначалие мужчины не умаляет достоинство женщины. Но сколь безумным было бы предположить стремление Сына получить «полномочия» Отца, столь же странно требовать и женщине стать *во всем* «равной мужчине». Различия в служениях мужчины и женщины в Цер-

¹ В Адаме присутствует мужественность и женственность не в смысле андрогинности, а в смысле глубокой взаимной сродственности мужественности и женственности, как устремленности друг ко другу, кроме того это «тождество инаковости» проявляется и феноменологически: нельзя сказать, что мужество характерно только для мужчин и наоборот (вспомним мать, мужественно защищающую своих детей, как отец, или отца — нежного и заботливого как мать). Общность мужчины и женщины не бесполоа, а «полна» — мужчина может постичь и вместить женщину, не утрачивая своей идентичности и не переставая быть мужчиной, а женщина — мужчину, не переставая быть женщиной, но такая всецелая открытость и есть преодоление пола, как достижение полноты.

кви связаны как раз с этой иерархией, которая отражает инаковость полов.

Но если пол, при условии, что человек исполняет заповедь Божию, как и сама заповедь, оказывается славным поприщем богоуподобления, то не оказывается ли он бременем неудобносимым после грехопадения, фактически являясь неизбежным проводником и источником греха?

Здесь уместно рассмотреть мнение святого Григория Нисского об установлении полового различия «в предведении греха»¹. Слова о «предведении греха» нельзя понимать в смысле августиновского предопределения. Собственно вопрос о предведении греха методически тот же, что и вопрос о том, совершилось ли бы воплощение, если бы прародители не согрешили. Любой ответ в таких предпосылках — и то, что Он все равно бы воплотился, и то, что Он не воплотился бы — будет неверным потому, что все это случаи нереальные. Адам согрешил — и это факт, который Бог знал, творя его, при этом не предопределяя этого согрешения. Также совершенно неуместен вопрос: для чего человеку был бы нужен пол, если бы он не согрешил? Бог, творя человека, не ставит эксперимент «согрешит — не согрешит». Присутствующее в этих построениях недопустимое, гипотетическое *если* и есть корень безрассудного пустословия. Здесь наличествует принципиально непреодолимая разумом апория соседства всеведения Божия и человеческой свободы. Предведение Божие не нарушает человеческой свободы — это утверждение не может быть верифицировано рационально, это непреодолимый парадокс веры. Но он может быть отчасти усвоен с позиций динамического понимания человека как личности. Промысел не следует понимать лишь как попытки незадачливого конструктора «склеить» и наладить неудачную модель. В нем следует видеть божественную педагогику. Нет ничего дурного самого по себе и в себе; зло — это неадекватное употребление свободы

¹ «Поскольку несотворенное пребывает одинаковым, и притом всегда, а приведенное в бытие творением начинает и существование изменением и сродственно такому образу бытия, то “Сведый вся прежде бытия их” (Дан 13:42), как говорит пророчество, соображаясь с тем или, лучше сказать, подразумевая силой предведения, к чему склонно движение человеческого произвола по самоуправству и самовластию (поскольку знал будущее), изобретает для образа различие мужского и женского пола, которое не имеет никакого отношения к Божественному Первообразу, но, как сказано, присвоено естеству бессловесному» (*Greg. Nyss. De opif. hom.*, XVI).

и своей природы. Даже самая смерть — благо, именно она дает надежду на жизнь, и смерть оказывается врачевством¹. Также и человеческое размножение, схожее по образу с бессловесными животными, не есть одно лишь зло, но и благо, ибо позволяет сохранить преемство жизни².

В результате грехопадения человек стал страстным существом. Страстность в самом общем смысле понимается отца-

¹ «Кто взирает на ту цель, какая у премудрости Домостроительствующего во Вселенной, тот никак не найдет основания Зиждителя людей по малодушию наименовать виновником зол, говоря, что Он или не знает будущего, или и знает, но сотворил человека не без склонности к недоброму... Ибо, что человечество уклонится от добра, это знал Тот, Кто все содержит силой прозорливости и наравне с прошедшим видит будущее. Но, как видел Он уклонение, так разумел и воззвание человека снова к добру. Поэтому что было лучше? Вовсе ли не приводить в бытие нашего рода, так как предвидел, что в будущем погрешит против прекрасного, или, приведя в бытие, и заболевший наш род снова воззвать в первоначальную благодать?» «Врачующий нашу порочность, чтобы не навсегда в нас осталась она, конечно, промыслительно, наложил на людей возможность умирать, которая была отличием естества бессловесного» (*Greg. Nyss. Catech., VIII*).

² «Приводящий все в бытие и целого человека по собственной Своей воле соделавший Божиим образом... силою предведения мгновенно представив мысленно в этой полноте всю человеческую природу и почтив ее высоким и равноангельским жребием, поскольку прозреваемой силой предусмотрел, что произволение человеческое не пойдет прямым путем к прекрасному и потому отпадет от равноангельской жизни, то, чтобы не сделалось малым число душ человеческих, утратив тот способ, каким ангелы возросли до множества, поэтому самому промышляет для естества способ размножения, сообразный для поползнувшихся в грех, вместо того, что прилично ангельскому величию, насадив в человечестве скотский и бессловесный способ взаимного преемства» (*Greg. Nyss. De orif. hom., XVII*). «Одно только гнусно по естеству своему — зло и ежели еще что состоит в свойстве с пороком. А порядок естества, установленный Божиим изволением и законом, далек от укоризны в пороке. Иначе обвинение падет на Создателя естества, если и естество укоренено будет в чем-то гнусном и неприличном... Все устройство органических членов направлено к одной цели; цель же эта — человеку пребывать в жизни. Поэтому, как прочие органы поддерживают в человеке настоящую жизнь, будучи разделены каждый для особого действия, и ими в порядке содержатся чувствующая и деятельная силы, так родотворные органы имеют промышление о будущем, вводя собой преемство естеству. Поэтому если будешь смотреть на пользу, то после которого из признаваемых благородными будут они вторыми и после которого по справедливости не могут быть признаны предпочтительнейшими? Ибо не глазом, не слухом, не языком, не другим каким чувственным органом непрерывно продолжается род наш; все это, как сказано, служит для настоящего употребления, а в тех органах соблюдается человечеству бессмертие, так что смерть, всегда против нас действующая, некоторым образом бездействительна и безуспешна, потому что природа возобновляет себя, вознаграждая недостаток рождающимися» (*Greg. Nyss. Catech., XXVIII*).

ми как страдательность, аффицируемость, то есть как то, что действует в человеке, но вне его личного контроля, вне контроля со стороны ума. Страстным человек оказывается тогда, когда он оказывается пассивным в отношении происходящих в нем природных процессов, которые берут тем самым над ним власть¹.

Человек по природе существо иерархическое. Весь его сложный состав должен быть «словесным», логосным, находиться под контролем ума², управляющего волей и деятельно-

¹ «Страсть есть движение, производимое одним в другом. Энергия же есть движение деятельное. Деятельным же называется то, что движется по собственному побуждению. Таким образом и гнев есть энергия [или деятельность] пылкой части, а страсть — энергия... души и... тела, всякий раз как оно вынуждено ведется гневом к действиям. ...Но называется энергия страстью также и другим способом. Ибо энергия есть движение согласно с природой, а страсть — вопреки природе... От природы всеяна в душу та сила, которая стремится к тому, что согласно с природой, и которая сохраняет все то, что существенно находится в природе, сила, которая называется желанием (θέλησις)... Когда естественным образом возбуждятся... разумное стремление... то оно называется βούλησις; ибо βούλησις [или акт воли] есть разумное стремление и желание какого-либо дела. <...> В бессловесных... существах возникает стремление к чему-либо и тотчас — возбуждение к действию. Ибо стремление бессловесных существ неразумно, и они против воли увлекаются естественным стремлением; посему стремление неразумных существ не называется ни волею (θέλησις), ни актом воли (βούλησις). Ибо θέλησις (воля, желание) есть разумное и свободное естественное стремление; а в людях, которые одарены разумом, естественное стремление скорее ведется, нежели ведет. Ибо оно возбуждается независимо и через посредство разума, так как познавательные и жизненные силы соединены в нем [т. е. в человеке]» (Ioan. Damasc. De fide Orth. II.22).

² Ум не тождествен рациональной и дискурсивной функции человеческой души. Так, по св. Григорию Нисскому, ум не столько «элемент» человеческого естества, которое, по описанию св. Григория Нисского, есть не что иное, как совокупность энергий, сколько высшая сила, которая стоит за всеми этими энергиями и управляет ими, и даже в некотором роде — личностный, самосознающий центр, субъект действия, свободное, непостижимое и владычественное «Я» человека, выражающееся в его психосоматической деятельности, но не сводимое к ней. «В простоте Божества невозможно представлять себе различия и многовидности познавательной деятельности. И у нас нет каких-либо многих познавательных сил, хотя и многообразно постигаем чувствами то, что живет. Одна у нас сила — это вложенный в нас ум, обнаруживающийся в каждом из ощущений и объемлющий существа. Он посредством глаз видит явление, посредством слуха уразумевает сказанное, любит приятное и отвращается того, что не доставляет удовольствия; действует рукою, как ему угодно, берет или отталкивает ею, как признает для себя полезным, пользуясь для этого содействием этого орудия. Поэтому если у человека, хотя и различны орудия, устроенные природою для чувства, но во всех один

стью. Хотя в структуре человеческой природы есть фундаментальное сходство со всем космосом, в частности, с животными, ибо человек увенчивает и, одновременно, резюмирует космос (он есть «всеживотное», по отцу Сергию Булгакову¹), в отличие от животных в человеке изначально нет страстности, то есть страдательности (в смысле пассивного залога), поскольку все, что он делает, он делает в соответствии с разумным изволением. И это и есть естественное состояние человека. Для человека естественно стремиться к Богу — бесконечному благу, исполняя Его заповеди, творчески взаимодействуя с миром и управляя им. Грехопадение заключается в

действующий, всем движущий и пользующийся каждым орудием сообразно с предложенною целью, и он различием в образе действий не изменяет естества» (*Greg. Nyss. De orif. hom., VI*). Отдельные замечания об уме у св. Григория Нисского разнородны и не дают учения о личности, не задумывались в качестве такого и таковым не являются, но в них присутствуют существенные моменты, в частности, отождествления ума как субъекта действия в человеке с образом Божиим и отличия его от «природы» как совокупности энергий, а также рассуждения о неопределимости образа Божия в человеке, находящиеся в параллели с рассуждениями о неопределимости человеческого «Я».

¹ «Человек... есть организованное все или всеорганизм... Он есть логос вселенной, в котором она себя сознает. Как созданный из земли, человек имеет в себе тварное все, но, будучи создан *после* всех творений, он стоит выше их всех... Как метафизический центр мироздания, как все — организм, человек в каком-то смысле *есть* это все, ему подвластное, *имеет* это все, *знает* это все... В своем душевном всеорганизме человеческий дух обрел и опознал все живое. Вопреки дарвинизму, человек не произошел от низших видов, но сам их в себе имеет: человек есть *всеживотное* и в себе содержит как бы всю программу творения. В нем можно найти и орлиность, и львиность, и другие душевные качества, образующие основу животного мира, этого спектра, на который может быть разложен белый цвет человечества. Поэтому в человеке действительно различается весь животный мир, и в этом филогенезисе пока видят и различают лишь ничтожную часть. В связи с этим понятна не только любовь человека к живой твари, столь непосредственная особенно у детей, но и вся символика зверей, в которой их образами выражаются человеческие черты (напр., у прор. Иезекииля, в Апокалипсисе, около евангелистов)... Грань, отделяющая человека от животного, не безусловна, но относительна и постоянно передвигается, — эта интуиция египетской религии имеет внутреннюю убедительность, и есть такое же ее обретение, каким было в религии эллинизма узрение нетленной красоты человека. В *тотемизме*, столь распространенном в истории, проявляется та же интуиция всеживотности человека, причем, избирая определенное животное своим тотемом и изображая его на своем гербе или знамени, данное племя выражает этим чувство нарочитой связи с ним, особенной подчеркнутости этого свойства в своем характере. О том же говорит животный эпос, сказки, поверья и т. п. (*Булгаков С. Н. Свет не вечерний. М., 1994. С. 248–250*).

«ошибке ума», обратившегося от того, что является благом, к призраку блага¹. В результате этого нарушается весь состав человека, обращается иерархия его природного состава. Ум, который у отцов хотя и не отождествляется с личностью, но в наибольшей степени ее выражает, является в некотором роде ее природным носителем, оборачивается от Бога к ничтожеству твари, утрачивает (хотя и не вполне) роль «владычественного» начала в человеке и оказывается, в меру утраты своих изначальных полномочий, пассивным, страстным — страдательным². Человек, обратившийся от высшего к низшему, тем самым становится подлинно скотоподобен, ибо, подобно животным, оказывается ведомым бессловесными, то есть ирраци-

¹ *Greg. Nyss. Catech.*, XXI–XXII.

² «Ум, как созданный по образу Наилучшего, пока, сколько можно ему, причащен подобия Первообразу и сам пребывает в красоте; если же сколько-нибудь уклонится от этого подобия, лишается красоты, в которой пребывал. А как, по сказанному нами, ум украшается подобием первообразной красоты, подобно какому-то зеркалу, которое делается изображающим черты видимого в нем, то сообразно с этим заключаем, что и управляемое умом естество держится его и само украшается предстоящей красотой, делаясь как бы зеркалом зеркала, а им охраняется и поддерживается вещественное в том составе, естество которого рассматривается. Поэтому, пока одно другого держится, во всем соразмерно происходит общение истинной красоты, посредством высшего украшается непосредственно за тем следующее. А когда произойдет некое расторжение этого доброго единения или, наоборот, высшее будет низшим, тогда, как скоро само вещество отступит от природы, обнаруживается его безобразие (потому что вещество само в себе безобразно и неустроено), и безобразием его портится красота естества, украшаемого умом. И, таким образом, совершается естеством передача испорченности вещества самому уму, так что в чертах твари не усматривается уже образ Божий. Ум, составляя в себе образ доброт, подобно кривому зеркалу, оставляет неизображенными светлые черты добра, отражает же в себе безобразие вещества. И, таким образом, совершается происхождение зла, производимое изъятием прекрасного. Прекрасно же все то, что состоит в свойстве с первоначальным благом, а что вне сношения и сходства с этим, то, несомненно, чуждо прекрасного. Поэтому если по рассмотренному нами истинное благо одно, и ум по тому уже, что создан по образу прекрасного, сам имеет возможность быть прекрасным, и естество, поддерживаемое умом, есть как бы некий образ образа, — то доказывается этим, что вещественное образуется в нас и приводится к своему концу, когда управляет им естество; разрушается же снова и распадается, когда разлучено с преобладающим и поддерживающим и расторгнуто его единение с прекрасным. А подобное этому не иначе происходит, как при обращении естества к обратному порядку, когда пожелание склоняется не к прекрасному, а к тому, что само имеет нужду в украшающем. Ибо при нищете вещества в собственном своем образе уподобляющееся ему по всей необходимости преобразуется в нечто некрасивое и безобразное» (*Greg. Nyss. De opif. hom.*, XII).

ональными, природными импульсами. Изначально благое жизненное начало в человеке, общее у человека со всеми живыми существами, в результате повреждения иерархического устройства его природы выходит из подчинения логосного начала и начинает доминировать в нем. Но то, что естественно для животных в силу их устройства, становится противоестественным и греховным для человека¹. Человек в значительной мере утрачивает и свою царственную роль в космосе, из мудрого правителя становясь его тираном и насильником.

В жизни человека после грехопадения проявляется трагическая двойственность: природа человека, изначально благая, при неверном употреблении ее оказывается в поврежденном, греховном состоянии. То же самое можно сказать и о двойственности полового начала в человеке.

Повреждения касаются всех аспектов человеческого бытия, в частности и пола. Грех приводит к повреждению не столько человеческой природы как таковой, ибо она изначально блага, сколько ее структуры, иерархии и экзистенциальных основ, того, как природно реализует себя личность. Коммуникативное, коллегиальное, творческое начало в человеке искажено, обращена иерархия ценностей, в результате чего общество, государство, культура, цивилизация оказываются пронизанными отчуждением. Единственной очевидной, воспроизводимой и универсальной формой межличностного общения являются внешние брачные отношения, которые, несмотря на домини-

¹ «Чем бессловесная жизнь ограждена для самосохранения, то, будучи перенесено в жизнь человеческую, стало страстью... Разум, по наклонности и расположению к бессловесному, затмевая в себе лучшее худшим, доходит до скотоподобия, ибо, как скоро до этого унизит кто мысленную деятельность и принудит рассудок стать служителем страстей, происходит какое-то превращение добрых черт в бессловесный образ и все естество изменяет свой вид, а рассудок, подобно земледельцу, обрабатывает начатки страстей и постепенно взращивает их в большем количестве, потому что, употребив свое содействие страсти, произвел он многочисленное и обильное порождение нелепостей. Так сластолюбие имело началом уподобление бессловесному, но в человеческих поступках возросло, породив такое число разных грехов сластолюбия, какого нельзя найти в бессловесных... Все, происшедшее от скотского бессловесия и взятое в отдельности при худом употреблении ума, стало пороком; как и наоборот, если рассудок воспримет власть над такими движениями, то каждое из них превратится в вид добродетели... Но поскольку есть какая-то тяжелая и вниз стремящаяся наклонность греха, то чаще бывает иное, ибо тяжестью бессловесного естества более увлекается вниз владычественное души, нежели сколько тяжелое и перстное возносится вверх возвышенностью мысли» (*Greg. Nyss. De opif. hom., XVIII.*)

рование в них индивидуализма и внешних предписаний, сохраняют значительный потенциал любви, гуманности, самоотверженности. Бытие человека становится двусмысленным и трагическим. Богоустановленное для человеческого естества продолжение рода оказывается поврежденным на уровне строя, т. е. места и роли в человеческом естестве, оно сопровождается иррациональностью, аффектами, страданиями.

И все же даже в поврежденном состоянии человек способен любить. Брак как институализация и спецификация любовного потенциала мужчины и женщины, несмотря на множество искажений, на протяжении всей человеческой истории, последовавшей за грехопадением, является установлением, сохранявшим и воспроизводившим человеческую жизнь, неизменно дававшим опыт и счастье любви, радость рождения детей; при этом он оказывается связью поколений, каналом передачи основных нравственных и религиозных ценностей.

Смысл человеческой истории после грехопадения, с человеческой точки зрения, заключается в ожидании спасения, а в плане божественной педагогики — в возвращении и очищении «остатка», который будет способен принять Бога. Вектор истории в этой перспективе — от Евы ветхой к новой Еве, Пречистой Деве, Матери Божией. И эта историческая линия проходит через череду избраний и отпадений, связываемую рядом благословенных браков, выстраивающуюся в преемство поколений (родословие Иисуса Христа).

В Израиле, избранном и возлюбленном народе Божиим, брак становится выражением Божественного обетования и как таковой является святым. Святость брака в Израиле подчеркивается в перспективе Завета, который заключил Бог со Своим народом. Этот завет (ср. Ос 2; Мал 2:14) рассматривается в форме брачных отношений Ягве и Израиля. Он олицетворяет верность Господа, Его готовность сохранять союз даже вопреки человеческой неверности. Отпадение от Бога, поклонение чуждым богам и идолам сравнивается с прелюбодеянием (ср. Иер 3:6 и сл.; 5:7 и сл.; 13:25 и сл.; Иез 16; Ос 2:4 и сл. и др.). Как пишет Хр. Яннарас, «отношение Бога со Своим народом, с каждым из его членов, представляет собой таинство брака, таинство любви: в этом единственное объяснение (по крайней мере, для церковной экзегезы) того факта, что откровенно эротическая поэма, «Песнь песней», была включена в состав книг Ветхого Завета. Однако «эротические» отношения Бога с Израилем — всего лишь прообраз того еди-

нения Бога с человечеством, которое было достигнуто в лице Христа и в Его Теле — то есть в Церкви. «Тайна сия велика», — пишет апостол Павел в Послании к Ефесянам (Еф 5:32). На эту тайну указывают евангельские притчи образами, связанными с брачной символикой. В Новом Завете Христос называется женихом Церкви и каждой человеческой души. Для Бога каждая человеческая личность — возлюбленная. В частности, в Евангелии от Иоанна «жизнь вечная», даруемая нам Христом, сопровождается предикатом «знать», «познать», что соответствует еврейскому слову, обозначающему брачные отношения между мужчиной и женщиной: «Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа» (Ин 17:3)¹.

Апостол Павел говорит о деле Христовом как о творении нового человечества (2 Кор 5:17), в которое христиане облачаются (Гал 3:27, Еф 4:22–24), со-умирая и со-воскресая со Христом в таинстве Крещения (Рим 6:3–11; Кол 2:12). Восстановление Христом человечества означает восстановление человека в его целостности, во всех аспектах его общения: с Богом, людьми и космосом.

Но не являются ли пол, брак, половая любовь — в перспективе обновления, принесенного Христом — атрибутами падшего человечества, ветхозаветным атавизмом? Не означает ли продолжение жизни пола во вновь родившемся во Христе предательства по отношению к своему Спасителю, а брак не оказывается ли греховной уступкой «ветхости»? Мы, христиане, знаем, что истинное рождение есть рождение в Церкви, зачем же нам, духовным, возвращаться к плотскому? Кроме того, не должен ли в Церкви эгоистичный, разрушительный и неуправляемый в своей избирательности эрос совершенно уступить место агапе? Разве есть что-либо общее между страстной и забывающей обо всем, кроме друг друга, любовью влюбленной пары и богозаповеданной христианам сострадательной любовью-милосердием ко всем страждущим? Какая может быть связь между безумием страсти и ответственной и сознательной любовью милосердного Самарянина? Христос воспринял полноту человеческой природы во всех ее истинных и естественных проявлениях, кроме греха (за исключением «естественных и беспорочных страстей», как-то: голод,

¹ *Яннарас Хр.* Вера Церкви. Введение в православное богословие. М., 1992. С. 116.

жажда, утомление, боязнь)¹. Но при этом Господь, рожденный Девой, не был женат и проводил Свою земную жизнь в девственности, то есть Он не актуализировал или, скорее, даже не воспринял сексуальности. Разве не явил Он тем самым всем Своим ученикам превосходство детства, ясно показав на своем примере, что обновленному человечеству чужды и похоть, и брак, и деторождение? О каком совершенствовании в духовной жизни и избавлении от страстей у христиан, состоящих в браке, может идти речь, если они «законно», на регулярной основе, практикуют и культивируют проявление одной из самых сильных человеческих страстей? Кроме того, коль скоро в пакибытии прекратится рождение, то не означает ли это, что оно, как проявление родовой жизни пола и неотъемлемый атрибут брака, не имеет никакого отношения к реальности Царства Божия, а значит и к Церкви?

В поставленных вопросах недопустимо резко противопоставляются актуальная неполнота и греховность «мира сего» и всех его проявлений, в частности, пола, с одной стороны, и идеальность «грядущего», с другой. Во имя Царства ригористически полностью отрицается все содержание нашего мира, то есть мир и все, что в нем, рассматриваются как не просто ветхое и падшее, но и не подлежащее восстановлению. Отношение же Церкви к миру в свете являемого ею Царства иное. С одной стороны, она свидетельствует о радикальном искажении образа существования изначально благого творения, приведшем к отпадению от Бога и превращению его в «мир сей», но, с другой стороны, она возвещает искупление, спасение и преображение мира во Христе.

Церковь — богочеловеческий организм, неслитное, нераздельное, неразлучное, неизменное соединение и преискреннее общение Божества и человечества. Непостижимое и неизяснимое соединение полноты двух природ подразумевает, что в Церкви вечное, неизменное выражается во временном и изменяющемся. Церковь — одновременно Царство и путь к этому Царству, высшая святость и путеводитель к святости, обу-

¹ «Естественные страсти наши были во Христе, без всякого сомнения, и сообразно с естеством, и превыше естества. Ибо сообразно с естеством они возбуждались в нем тогда, когда Он позволял плоти испытывать то, что было ей свойственно; а превыше естества потому, что в Господе то, что было естественно, не предшествовало Его воле, ибо в Нем не созерцается ничего вынужденного, но все — как добровольное. Ибо, желая — Он алкал, желая — жаждал, желая — боялся, желая — умер» (Ioan. Damasc. De fide Orth. III.20).

жение и школа его достижения. Это означает, что Церковь в этом мире есть по преимуществу таинство и знамение Царства, эсхатологическая реальность, данная в реальности мира сего, начаток *преображения*, путь к преображению и сам преобразенный космос в его единстве с Творцом и Спасителем. Церковь живет в Царстве и Царством. Будучи в «мире сем», Церковь живет опытом «мира грядущего». Бытие Церкви в мире сем предельно парадоксально: оно проходит, как часто говорят, в эсхатологическом напряжении между «уже» и «еще не». Церковь Христова *уже* есть, по слову апостола, «Тело Его, полнота Наполняющего все во всем» (Еф 1:23). Но, одновременно, она *еще не* достигла полноты и в своих членах находится ныне на этапе возрастания «в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова» (Еф 4:13). Соответственно, все христиане призваны возрастить «в Того, Который есть глава Христос, из Которого все тело, составляемое и совокупляемое посредством всяких взаимно скрепляющих связей, при действии в свою меру каждого члена, получает приращение для созидания самого себя в любви» (Еф 4:15–16). Но при этом, чтобы «исполниться всею полнотою Божиею» (Еф 3:19), необходимо «утвердиться Духом Его во внутреннем человеке» (Еф 3:16).

Христианский опыт жизни дает восприятие этого мира в свете Царства, что, в свою очередь, предполагает бытие «в мире», но «не от мира сего», критическое взаимодействие с миром. Эта задача исторически решалась не всегда легко. С самого начала исторического бытия Церкви, а с IV века особенно, стала проявляться тенденция к компромиссу с «миром сим». Реакцией на такое ослабление эсхатологического видения стал уход в пустыню, возникновение и быстрый рост монашества. Монашеский идеал не был чем-то особым по отношению к идеалу общехристианскому. Он проявляется как бескомпромиссное взыскание Царства Божия. Монашество вдохновляется стремлением еще «в мире сем» вкусить состояния «мира грядущего», что в свою очередь требует полного отказа от реалий «века сего», дабы быть свободными от его условий, а значит быть в состоянии существовать по законам «мира грядущего», пребывать в благодатном инобытии. Этот путь подразумевает радикальный разрыв социальных связей, в том числе отказ от брака, освобождение от привязанности ко всем, даже самым насущным, вещам, включая пищу, одежду; причем не просто формальный отказ, но изменение самого моду-

отношения ко всему в мире, что возможно лишь в результате тяжелейшей борьбы со страстями, отказа от всякого самостоятельного пожелания, от «самости». При этом монашеское отречение от мира, постоянная борьба нацелены не против мира как такового, но против сил тьмы, разлучивших творение с Творцом.

И все-таки почему же не только пол, но и его актуализация в браке не просто терпимы в Церкви, но и являются таинством, то есть напрямую связаны и укоренены в реальности будущего века, в реальности Царства, при том, что именно брак оказывается «переносчиком» первородного греха? Как может Церковь позволить, чтобы ее чада, избавившиеся от первородного греха, становились его источниками по отношению к своим детям? Если родители заражены болезнью, которая может передаваться по наследству, то эта болезнь будет передана и их детям. Если же родители смогут исцелиться, то и дети, рожденные после их выздоровления, будут также здоровыми. Казалось бы, если родители были исцелены от болезни первородного греха, то дети должны были бы наследовать очищенную природу родителей. Церковь в своем Символе веры утверждает единственность и неизгладимость Крещения «во оставление грехов». Никакой, даже самый страшный, грех не может быть основанием для повторения Крещения, ибо нет такого греха, который не мог бы быть, по бесконечному милосердию Божию, исцелен покаянием. Это значит, что ни что, совершенное христианами, не может уже быть источником первородного греха в отношении них самих. И лишь один только брак становится источником первородного греха. Независимо от того, являются ли родители христианами или нехристианами, дети, рожденные в браке, оказываются поврежденны заразой первородного греха и нуждаются в таинстве Крещения. Но что объединяет христианский и нехристианский браки в отношении рождения детей? — Брачное соупление, половая жизнь и ее корень — сладострастие, то есть, собственно, сексуальность. Итак, по логике проведенного выше рассуждения, получается, что именно половая жизнь, а точнее сладострастие и человеческая сексуальность в целом, оказываются средоточием и корнем первородного греха, каналом для его передачи потомкам¹.

¹ На Западе схожие рассуждения привели блаж. Августина к мысли о том, что именно половая жизнь является каналом передачи первородного греха.

Ранее уже было сказано о том, как понимает человеческую страстность восточно-христианская мысль. Действительно, святые отцы говорят о «страстности» человеческого рождения как источнике его страстного бытия, безусловно нуждающегося в исцеления Христом в крещальной купели. Но речь идет о страстности в экзистенциальном смысле, несводимой к одному лишь частному аффекту, сопровождающему половой акт и зачатие. Сладострастие рассматривается скорее как характерный знак человеческой страстности¹. Человек рождается «страстно», «страдательно» в том смысле, что рождение опосредовано инстинктивными природными процессами, так что рождающаяся личность не приемлет его свободно². Как в зачатии, чревоношении, рождении новая личность является не субъектом, а объектом, так и во всей жизни она всегда обречена быть объектом внеположных «я» природных импульсов. Этот образ зачатия и рождения воспроизводит в последующих поколениях ту бытийную катастрофу, которая произошла с прародителями. Первородный грех — это не столько «что», а «как»; это трагическое искажение модуса человеческой экзистенции, искажение того личностного бытия, к которому изначально был призван человек, искажение, передающееся от Адама к его потомкам.

В таинстве Крещения воистину происходит новое рождение, приобщение не только новой человеческой природе, но и новому модусу существования, свободному от онтологической необходимости. В таком новом рождении личность, «я», предшествует обретаемой ею в таинстве Крещения обновленной природе.

Христос, Новый Адам, являет подлинное единство человеческого рода. Можно было бы сказать, что и в падшем состоянии человечество едино в Адаме, но это единство не личное, а природное. После грехопадения сам Адам хотя и не утратил свободы нравственного выбора, но не имел уже возможности свободно самоопределяться по отношению к своей природе. У нас нет «личных отношений» с Адамом — они природно опосредованы, и в этом смысле то, что мы сообща причаст-

¹ Если бы дело было только в таком узко понимаемом «сладострастии», то тогда лучшим способом безгрешного и бесстрастного рождения было бы зачатие под наркозом или в пробирке в результате «бесстрастного» слияния хирургически (без всякого сладострастия) извлеченных мужских и женских клеток.

² См. *Zizioulas John. Personhood and being in Being as Communion. New York: SVSPress. 1993.*

ны образу Божию и личностному бытию, есть дело природы. Поэтому ветхое человечество едино не в личности Адама, а в его природе, которая — безлична и стихийна и в отношении всех людей (и прародителей, и их потомков) — выступает как принцип онтологической несвободы и, тем самым, страстности, отчуждения, разделения и смерти. В падшем, ветхом Адаме пол вместо интегративной и коммуникативной функции выполняет функцию дезинтегративную. В падшем состоянии пол объединяет через посредство природы на уровне «скотоподобия» и разделяет на уровне личности; мужчины и женщины становятся отчуждены и непрозрачны друг для друга.

Во Христе же мы едины не так, что принципом единства оказывается пусть обновленная, но все же безличная природа. Во Христе мы обретаем подлинно личностное существование, ибо его источник и принцип единства — в Личности Христа, подобно тому, как Три божественных Лица едины не в абстрактном единстве природы, но в Личности Отца¹.

¹ Мы не говорим о Боге «Они», мы не обращаемся к Богу «Вы», хотя, очевидно, утверждаем Три Божественных Лица. Но, тем не менее, когда мы в молитве обращаемся к Богу в единственном числе, это не означает того, что мы молимся безличной сущности. В Боге нет безличной и без-ипостасной сущности, началом и источником божественной сущности является Бог-Отец. И когда мы в молитвах обращаемся к Богу в единственном числе «Помилуй», а не «Помилуйте», то мы обращаемся к Отцу, но не в смысле принижения божественности Второго и Третьего Лица, а в смысле единства Троицы не в абстрактной и безличной сущности, а в ипостаси Отца. «Каждое из Них (Божественных Лиц) не в меньшей степени имеет единство с другим, чем Само с Собою; это потому, что Отец и Сын и Святой Дух суть во всем едино, кроме нерождаемости и рождения, и исхождения; мыслью же разделенное <...> Божество ... в разделенном — нераздельно, и как бы в трех солнцах, тесно примыкающих друг к другу и не разделенных промежутками, одно и смешение света, и соединение. <...> Есть и пребывание, и нахождение Ипостасей — Одной в Другой, ибо Они — неразлучны и неудалямы — Одна от Другой, имея взаимное проникновение неслиянным, не так, чтобы Они смешивались, или сливались, но так, что Они тесно соединяются между Собою, ибо Сын находится в Отце и Духе; и Дух — в Отце и Сыне; и Отец — в Сыне и Духе, хотя не происходит никакого уничтожения [отдельных Лиц] или смешения, или слияния. <...> [Ипостаси] не могут быть удалены и разлучены — Одна от Другой, и... Они соединены и неслитно проникают Одна в Другую, и, с одной стороны, соединены неслитно, ибо Они суть Три, хотя и соединены, а с другой, неразлучно разделяются, ибо хотя Каждая существует Сама по Себе, то есть совершенная есть Ипостась, и имеет свойственную ей особенность, то есть, различный образ бытия, однако, Они соединены как сущностью, так и естественными свойствами, и тем, что Они не разделяются и не удаляются из Отческой Ипостаси, и, как суть, так и называются единым Богом» (Joan. Damasc. De fide Orth. I.8, 9, III.5).

Христос являет правду о человеке именно потому, что Он есть Бог — Второе Лицо Пресвятой Троицы, Логос воплотившийся. Он в человечестве бытийствует по образу Пресвятой Троицы. Его человечество является новым не потому, что оно принесено с небес или чуждо нашему, но потому, что оно существует личностно. Христос действует по отношению к Своему человечеству совершенно свободно, не будучи принуждаем необходимостью природы. Рождению Бога-Слова по человечеству онтологически предшествует Он Сам как субъект Своего рождения. В Его рождении нет никакой инстинктивности, иррациональности, страстности. Безмужное зачатие Христа необходимо не для того, чтобы быть избавленным от узко понимаемого «сладогостия», но прежде всего для того, чтобы явить свободу от природной необходимости страстного бытия поврежденного грехом человечества. Бог-Слово свободно приемлет и ипостазирует *Свою* природу, свободно страдает и умирает за нас. Но именно эта свобода Логоса по отношению к *Своему* человечеству позволяет Ему быть совершенно открытым всем: Христос свободно отождествляет Себя со страданиями мира, с каждым человеком; Он открыт всем, всех объемлет, всех приемлет, ко всем нисходит. Если бы Иисус был обычной тварной человеческой ипостасью, тогда Он был бы изолирован ото всех, подобно падшему человечеству отделен от всех людей природно определяемыми рамками и нормами существования (пространством, временем, культурой, общественным статусом, полом). То есть в этом случае Он мог бы стать для нас лишь замечательным, быть может, наивысшим в истории примером нравственности, силы духа и самопожертвования, но не источником новой жизни.

Человечество воипостазировано Логосом так, что оно обладает рядом характерных индивидуальных особенностей, в частности, полом. Но при этом во Христе — *полнота* человечества, поскольку в Нем достигнуто предназначение человечества: быть в единстве с Богом и с другими людьми; и в этом смысле пол в Нем преобразен. Во Христе исчезает страстная противоположность полов, утверждается полнота их общения. Люди не становятся андрогинами в смысле подчинения «общей муже-женской природе» или бесполовыми существами в смысле утраты своей личностной идентичности, но они совместно участвуют в единстве и полноте общения человеческой природы. Мужественность и женственность становятся общностью всех личностей, участвующих в человечестве Христовом.

В личности Христа мы существуем как самостоятельные, сохраняющие свою идентичность личности. Мы не только сохраняем свою личность, но и реализуем ее в общении с иными личностями и, в первую очередь, с личностью Христа. Поэтому понимание Церкви как Тела Христова дополняется образом Невесты Христовой, находящейся в особом личном отношении единства и одновременно сохранения идентичности — отношении брака. Метафора брака исключительно важна именно потому, что человечество Христа — это не закрытое «что», в нем нет эксклюзивистского отношения Христа с Его и только Его собственным человечеством. Нет, Его человечество — это открытая общность «кто», множество человеческих личностей, обретших в Нем свое полноценное существование.

Здесь мы и находим, наконец, ответ на главный вопрос, заданный в начале настоящего выступления: о смысле и сути половой дуальности человека. Пол, как мы уже говорили выше, является архетипическим маркером тварности человека, инаковости человечества по отношению к Богу, противоположности Бога и человека, радикальной несхожести и несообщимости Творца и творения, человеческой неполноты и «незавершенности». И вот, мы видим, что этот разрыв между Творцом и тварью, Богом и человеком, «Небом и землей», преодолевается, причем преодолевается не умозрительно и отвлеченно-теоретически, но жизненно-конкретно, лично, открытым для участия каждого образом — в браке Невесты и Агнца, в единстве Христа и Его Церкви. Но при этом суть человека и всех тварных вещей не в том, чем они были, что они есть, а в том, чем им *надлежит стать*. Суть не в «архе», а в «телесе». Если в своем архе, основании, «начале» пол является принципом инаковости, принципом отличия и синонимом неполноты, то в своем телесе, в своем исполнении он оказывается принципом единства, целостности и полноты, принципом всепревосходящей любви; причем такого единства и такой любви, о которых невозможно и помыслить, — единства и любви Бога и человека, а значит и всякого подлинного единства и всякой подлинной любви.

Наше архе — сотворенность по образу Слова, при этом сотворенность как мужчины и женщины; наш телос — бытие по образу Слова, ставшего плотью, примирившего непримиримое, соединившего несоединимое — жизнь во Христе, Альфе и Омеге нашего бытия. Поскольку полнота во Христе описыва-

ется как брак с Церковью, то в таком случае суть пола, его «телос» как исполнение образа, должны быть рассматриваемы именно в перспективе этого брака Христа с Церковью, а значит и со всеми ее членами.

Итак, таинство брака вводит нас в таинство единства Христа и Его Церкви¹, то есть в таинство существования по образу Троицы обновленного человечества во Христе. Но в таком случае в браке нет и не должно быть никакого эксклюзивизма. Он по своей внутренней сути является не только открытым для «другого», для ближнего, но и его необходимо предполагает. Прежде всего этим «Другим», «Ближним» является Сам Христос, а также и все объединенное в Нем человечество.

Таинством брака вводится ряд отношений — отождествлений: любить жену, как свое тело; муж и жена — плоть единая; любить ближнего, как самого себя. Устанавливается такая мера общности, которая возможна лишь природно, то есть в отношении *своей* природы (в библейском словоупотреблении — тела). Нужно любить другого, как самого себя, поскольку иной — это и есть моя природа. Образец: во Христе Тело — Его, но не Он Сам; при этом отношения со *Своим* Телом у Него теснейшие. Поэтому образ брака, с одной стороны, показывает специфичность отношений Христа с Его Телом — Церковью, а с другой стороны, факт их совершенного единства возводит прообразуемое им единство в браке до высшей возможной меры. В этом смысле можно говорить о некоем тождестве рождения христианина в Церкви и брака. Брак есть рождение, и рождение есть брак. Единство моего «я» и вновь обретаемой природы может быть обозначено как брачное таинство: мое тело, моя природа, обретенные во Христе, — это не «я», но «другой», которого я призван любить, и я не просто *должен* его любить, но любить его для меня должно быть

¹ В этом «брачном образе» не только нет никакого умаления монашества, но, напротив, есть подтверждение той мысли, что монашество есть предвкушение того, что предуготовляет таинство брака, — единства каждой души с Богом, то есть монашество уже является тем, чего брак является предвкушением. Монах обручен со Христом, а значит и со всеми. Отделившись и удалившись от всех по мирскому суду, духовно он вмещает всех и вся (во всяком случае он призван к этому). То есть, говоря о браке, нам следует иметь в виду его конечную цель — единство всех с Богом, и в этом отношении монашество и есть в наиподлиннейшем смысле брак, то есть реализация в нынешней жизни того состояния, в котором мы все призваны быть в жизни грядущего века.

«естественно», поскольку он — мое тело и моя же природа. Полнота Христова обретается нами в таинстве и в процессе преобразования.

Институт брака в Ветхом Завете есть прежде всего внешнее средство сохранения жизни; любовь является «функцией брака», а не его сутью; отношения между личностями природно опосредованы и искажены, хотя при этом и не утрачивают свою экзистенциальную суть (прежде всего потому, что брак является символом любви и единства Ягве и Израиля, то есть прообразованием единства Христа и Церкви). Брак в Ветхом Завете есть *естественное* таинство всечеловеческой солидарности и природного общения, ибо все мы, люди, едины в праотце нашем Адаме и праматери Еве. Жизнь же во Христе, в Церкви есть *вышестественное* таинство солидарности и общения во Христе. Брак не дробит Церковь на заинтересованные только друг другом «пары», которые безразличны друг ко другу; в христианском браке уже нет эгоистического обладания: «ты — моя», или «ты — мой». Брачное «мы» исполняется в Христовом «Я» как преодоление природной неполноты и индивидуалистической замкнутости каждого «я». Это означает, что супруги озабочены не только друг другом, но Христом, а значит, всеми, что единство супругов приобщает их к полноте Христовой и дает им тем самым таинственную и благодатную силу для понимания и служения другим. Брак не подавляет личности, но раскрывает ее полноту в ее открытости и самоотдаче другому.

Церковный брак не эгоистичен и не самодостаточен именно потому, что в нем не просто «двойство», а *полнота и единство из двух*. Таким образом брак и есть символ и реальное присутствие полноты и единства, данного Церкви. Структура брака, христианской семьи кафолична, соборна, то есть она отражает или во всяком случае призвана отражать образ бытия Пресвятой Троицы. С одной стороны, любая семья — не более чем «часть» Церкви, но, с другой стороны, в этой части существенно присутствует целое. Семья — эта малая церковь, в то время как Церковь для всех нас — большая семья¹.

¹ Следует обратить внимание на использование в этом смысле в НЗ слова οἶκος. Оно должно пониматься не только как «дом» в смысле здания или жилища, но и как семья, род, домохозяйство (Деян 10:2; 11:14; 16:15; 31–34; 18:8). В Ветхом Завете мы встречаем такие важные выражения как οἶκος Δαυείδ, οἶκος Ἰσραὴλ (Евр 8:8). Новый Израиль — Церковь становится домом-семьей Божией οἶκος τοῦ Θεοῦ (Евр 10:21; 1 Пет

Брак, как и всякое таинство, не является разовым действием — он исполняется на протяжении земной жизни супругов. Как члены Христового Тела мы уже едины друг с другом и пребываем в католическом общении и единстве. К сожалению, в «реальной» жизни мы далеко не всегда зримо выявляем то, что является сутью Таинства. Но наше единство, наша католичность все же не оказываются лишь теоретической и отвлеченной истиной. Мы можем вполне реально приобщаться той реальности, которую мы постигаем лишь верой. Это возможно в Евхаристии — Таинстве католического исполнения, Таинстве Церкви. Именно Евхаристия дает нам силы благодатно превосходить человеческие немощи и реально воспринимать нашу со-принадлежность друг другу, нашу взаимность и богозаповеданную любовь. Вот почему Таинство брака так тесно связано с Таинством Евхаристии (в прежние времена оно было связано не только богословски, но и литургически). Евхаристия — средство соотнесения опыта «малой церкви», коей является семья, с опытом «большой семьи» — Церкви, сред-

4:17). А в Тим 3:15 οἶκος Θεοῦ Дом-семья Божия определяется как «Церковь Бога живаго, столп и утверждение истины». При переводе οἶκος как «семья» подчеркиваются не только и не столько супружеские отношения, не брак, как таковой, сколько та социальная среда, поле социального взаимодействия, ответственность и солидарность рода, которая возникает в результате брака. В таком домохозяйстве существует своя «икономия» с функциональным различием ролей и статуса. Так, в Евр 3:1–6 ясно проводится различие между Моисеем, который был θεράπων — «служитель» в Доме Божиим (ср. Числ 12:7; Ис Нав 1:2; 8:31) и Христом, Который «Сын в доме Его». «Дом же Его — мы». Здесь одновременно присутствуют два понимания дома — как здания и семьи. Так для ВЗ характерна идея (ср. особенно Числ 12:7 «(Раб Мой Моисей) верен во всем дому Моем»), что Бог созидает в Израиле дом Свой. В послании к Евреям мы видим, что Христос — Сын в Доме Божиим (в смысле главы и наследника, а мы — Его дом. Здесь сплетаются два мотива: Церковь — это и собрание верных (Новый Израиль), и Храм. Также и семья — это Церковь в смысле собрания и храма. Пророк Исаия говорит о собрании иноплеменников и присоединившихся к Господу в Его Доме в день спасения и откровения правды Божией (Ис 56:1–8). Иисус скорбит о судьбе Иерусалимского Храма, который должен был быть домом молитвы, но стал вертепом разбойников (Мф 21:13; Мк 11:17; Лк 19:46). Но Храмом будет теперь воскресшее Тело Христа — Новый Израиль. Христос говорит о создании (строении) Церкви (собрания) οἰκοδομησά μου τὴν ἐκκλησίαν» (Мф 16:18). Когда Христос говорит о трехдневном восстановлении Храма, Он имеет в виду «храм тела Своего» (Ин 2:21). И здесь это использование Тела Христова также находится в прямой связи с концепцией Церкви — Тела Христова, ясно выраженной у Ап. Павла. И каждый христианин становится Церковью Христовой (1 Кор 6:19).

ство осознания себя членами этой большой семьи, в которой мы взываем Духом: «Авва, Отче!» (Рим 8:15).

В свете понимания Церкви как семьи и семьи как Церкви разрешается вопрос о соотношении в браке страстной любви двух и жертвенной любви-заботы к ближнему. Отношения в семье между мужем и женой находятся в непосредственной связи с более широкими родственными отношениями — с родителями, братьями, сестрами и детьми. Причем сыновние-дочерние отношения приобретают особый смысл в свете родительских отношений семейной пары. Опыт семьи — это опыт по крайней мере трех поколений, это соприсутствие любви детей к родителям, любви мужа и жены и любви к детям. Все эти «типы» любви, строго говоря, имеют одну основу, отличаясь лишь модально. Семья на уровне трех поколений — это опыт общности жизни, заботы и любви.

Опыт семьи-церкви — это опыт восприятия «другого» в свете любви ко Христу и опыта любви не только друг к другу, но и к родителям и детям. Плодом эротической любви супругов оказывается жертвенная любовь-забота к детям, в свете которой, в опыте которой по-новому воспринимается и любовь к родителям, друг к другу и ко всему миру. В каком-то смысле весь космос оказывается объектом любви и заботы, в рожденном ребенке — микрокосмосе. Но все эти линии общения и образцы любви в семье-церкви и Церкви-семье объединены во Христе, то есть они не являются чем-то иным друг по отношению к другу, любовь во всех этих линиях общения одна и та же — любовь Христова.

Первозданная чета была и семьей, и обществом, и церковью. Грехопадение привело к разрушению и того, и другого, и третьего. Произведенное грехом отчуждение между людьми расцветает в социальном отчуждении и насилии. Общество враждебно личности, оно подавляет ее, рассматривает в качестве инструмента. Но именно в Церкви происходит преобразование социального бытия человека. Церковь и есть восстановленный образ общественного бытия, в котором личное и общее уже не противопоставлены, но органически примирены в соборном единстве жизни.

В браке как Таинстве, как и в благодатной жизни в Церкви в целом, осуществляется свобода от прежней модели отношений с миром. Свобода от природной обусловленности, по мнению святых отцов, в наивысшей степени открывается в страданиях за Христа, когда мученик своим подвигом являет обре-

тенную во Христе свободу от природного детерминизма, а значит и победу над смертью (см., например, «Слово о воплощении Бога-Слова» святого Афанасия Великого). Мученики уже увенчаны венцами Царства. Подобно им брачающиеся также увенчаны венцами — это также венцы Царства, знак горней свободы, свидетельство того, что они, будучи в мире, свободны от мира, что они могут жить хотя и в мире, но не по законам мира, что они могут и должны преобразовать естественные законы, что они должны быть образцом христианской нравственности и любви. В христианской жизни нет автоматизма бессознательного преобразования. Реализация Таинства зависит в немалой степени от усилий самого человека. Благодать Таинства всегда предполагает синергию человека и Бога. Путь от онтологической необходимости к свободе по отношению к природе, к подлинно личностному бытию в Церкви есть путь обретения этой свободы, то есть путь аскезы.

Церковный брак как Таинство, будучи по своей сути эсхатологичным, в повседневной жизни проявляется как школа нравственности. Брачная любовь подразумевает заботу друг о друге, внимание, жертвенность, деликатность, готовность жить не только «с», но и «для». В этом смысле преобразование брака заключается в его подлинном очеловечивании, в его нравственном преобразовании, не исходя из каких-то внешних, иррациональных предписаний, а из самого опыта любви и требований совести, опыта взаимного самопожертвования, опыта совместной жизни друг для друга.

В свете аскетического понимания брака следует рассмотреть вопрос об иерархии задач, стоящих перед семейной парой в браке.

Первые главы книги Бытия повествуют о двух взаимосвязанных целях брака (2:18–24 и 1:27–28)¹. Обычно их принято описывать как «униативную» и «прокреативную». Быт 2:18–24 в качестве цели брака указывает реализацию потребности в общении, единстве жизни и любви, а в Быт 1:27–28 повествование о сотворении человека как мужчины и женщины продолжается благословением на продолжение рода и на хозяйственное освоение всего окружающего мира. Вопрос об отношении между этими аспектами брака стал одной из излюблен-

¹ В библейской науке принято считать, что нарратив Быт 2:18–24 более чем на 400 лет древнее Быт 1:28 и принадлежит к т. н. «Ягвистской традиции», в то время как Быт 1:28 принадлежит к позднейшей, «священнической».

ных тем в богословских исследованиях по проблемам пола¹. В его решении условно можно было бы выделить две крайние точки зрения. Одна из них утверждает, что важнейшей и естественной (то есть в соответствии с природой) целью брака является деторождение и воспитание рожденных в браке детей, а все иные задачи соответственно имеют подчиненное значение и являются *следствием* первой. Другая точка зрения, критикуя первую, видит в ней недопустимое подчинение личного начала социальному, любви и единства — биологическому процессу деторождения, и, в свою очередь, утверждает, что суть брака заключается в любви двух личностей и в силу этого она не может и не должна быть обусловлена ни социальным измерением человеческого бытия, ни тем более его биологическим функционированием. Первая точка зрения может быть связана с учением о браке блаженного Августина², в более или менее артикулированном виде сохранившемся в магистерии Римско-католической Церкви, а также в ее каноническом праве в период до II Ватиканского Собора³. Ярким представителем противоположной точки зрения выступает Н. А. Бердяев⁴.

¹ См. об этом, например *Breck John. The Sacred gift of Life. Orthodox Christianity and Bioethics* New York: SVSPress. 1998. P. 61.

² *De Civ. Dei* XIV; *De bono conjugali* II, PL XL, 381; *De conjugii adulternis* II, 12, PL XL, 479; *Opus imperfectum contra Juliani* VI, 23, PL XLV 1557; *Contra secundinum manichaeum* xxii, PL XLII 598.

³ Так, например, в изданной в 1930 г. энциклике *Casti Connubii* Папа Пий XI утверждает: «Абсолютно никакая причина, даже самая серьезная, не может обратить нечто глубоко противоприродное во что-либо по природе благое и нравственно доброе... Брачный акт по природе предназначен для произведения детей... Любое использование брака таким образом, что половой акт лишается своей естественной силы по воспроизводству жизни, противоречит закону Божию и природе... В браке, как и в использовании матримониальных прав, существуют также и вторичные цели, такие как взаимная помощь, взращивание взаимной любви, утишение вожделения, которые не запрещены для мужа и жены, до тех пор пока они (эти цели) подчинены первичной цели» (*Acta Apostolicae Sedis* 22. 1930). Смысл утверждений, содержащихся в процитированной энциклике, был подтвержден в «Послании к акушеркам» Папы Пия XII, изданном в октябре 1951 г. (*Acta Apostolicae Sedis* 43. 1951), а также в энциклике *Humanae Vitae*, изданной в июле 1968 г. Папой Павлом VI. В последнем документе, в частности, утверждается: «Церковь, призывая людей к соблюдению норм естественного закона, изыскиваемого в ее неизменном учении, учит, что всякий, любой брачный акт должен быть открытым к передаче жизни».

⁴ «Для социальной обыденности совершенно недоступно явление... любви между мужчиной и женщиной. Она просто не замечает этого факта и свое суждение о нем подчиняет исключительно физиологической и социальной точке зрения... Онтологически между двумя любящими треть-

Необходимо отметить, что католическая богословская мысль признает тот факт, что после II Ватиканского Собора (в свете принятой на нем папской конституции «О Церкви в современном мире») произошли изменения в современном католическом понимании таинства брака. Смысл этих изменений в том, что суть брака усматривается теперь не в сфере биологии и юриспруденции, а в сфере «межличностных отношений, духовности и экзистенциального измерения»¹. Впрочем, это характерно скорее для направления богословских исследований, но не для магистериума и не для официальных документов

им, высшим может быть только Бог, но не общество, не другие люди. Лишь греховность любящих ввергает их во власть других людей и общества... Обоснование брака, которое утверждает социальная обыденность устами многих христианских мыслителей и теологов, поражает своим извращением нравственного сознания и своим несоответствием христианской персоналистической этике. Единственной нравственной целью соединения мужчины и женщины, образующего семью, признается деторождение. Родовому процессу, принадлежащему непросветленной природе и не знающему личности, придается характер высшего религиозного и нравственного принципа... Это есть перенесение принципа скотоводства на человеческие отношения. Цель и смысл соединения мужчины и женщины лежит не в роде и не в обществе, а в личности, в ее стремлении к полноте и к цельности жизни, к вечности... Признав деторождение единственной целью брака, дающей ему оправдание, христианство связало этот смысл и эту цель с физическим половым общением, сопровождающимся утерей девственности, утерю же эту оно метафизически презирует, считает низшим состоянием. Цель и смысл брака оказывается физиологический и требует утери девственности, т. е. высшего состояния человека. Продолжение человеческого рода предполагает утерю девственности, цельности, предполагает рабство личности и духа у бессознательной родовой стихии, у материи... Смысл же любви, ее идея и принцип есть победа над падшей жизнью пола, в которой личность и дух превращены в орудие безличного рода и достигается дурная бесконечность вместо вечности. Любовь и есть восстановление личного начала в поле, не природного, а духовного... По идее своей и по смыслу своему любовь совсем не есть половая похоть, не имеет обязательной связи с физиологическим влечением и может избавлять от него. Поэтому духовный смысл брачного соединения может быть лишь в любви, в личной любви двух существ... Эта высшая истина не есть отрицание того, что женщина спасается чадородием... Если бы не было деторождения в этом мире, то половое соединение превратилось бы в царство разврата. Но выше этого этика творчества раскрывает любовь как окончательный смысл брачного соединения, как победу над круговоротом природы. Любовь должна победить старую плоть пола и раскрыть новую плоть, в которой соединение двух не будет утерей девственности, а будет осуществлением девственности, т. е. целости. В этой огненной точке только и может начаться преображение мира» (*Бердяев Н. А. О назначении человека. М., 1993. С. 202–210*).

¹ Статья «Брак» в *The New Dictionary of Theology. Dublin, 1987. P. 624–628.*

РКЦ¹. То, что действительно произошло в католическом вероучении, — это изменение «субординации целей брака». Не изменилась апелляция к «естественному закону»², в силу которого неотъемлемой целью брака является деторождение. Наряду с этим теперь уже равноценной целью брака признается укрепление и выражение взаимной любви супругов. Такая апелляция проводится уже в явно апологетическом ключе с учетом возражений, касающихся самых основ учения, при этом содержательная и целевая аподиктичность смягчается на уровне стиля и корректного, «экуменически-инклюзивного» по отношению к различным богословским традициям подбора выражений.

Вообще говоря, такая апелляция к «естественности», к природе представляется бесперспективной. В конечном итоге ка-

¹ Наиболее характерный пример — «Декларация по некоторым вопросам, касающимся сексуальной этики» (1975).

² Что касается «естественного закона», то этот вопрос поднимает целый пласт богословских расхождений христианского Запада и Востока. В традиции Запада и Востока существенно различается бытийный статус мира. Для западной богословской мысли мир зависит в своем бытии от Бога как от своей Причины, но в рамках вложенных в него законов и принципов он автономен. Грех как таковой не вносит и не может внести изменений в эти законы. Грех оказывает влияние на мир лишь опосредованно — через человеческие действия и наказания Божии за них. И поэтому всякое «вмешательство» Бога в жизнь мира после завершения творения — сверхъестественно, а скорее — противоестественно. Человек, даже утратив «сверхъестественную» благодать, позволявшую ему исполнять Закон Божий, тем не менее остается существом «естественным». В частности, естественным для человека является брак, а в нем — осуществление его главной цели, понимаемой как деторождение. Эта естественность, по большому счету, усматривается из сопоставления человеческой жизни с жизнью животных. Поскольку же человек рассматривается как «разумное животное», то есть отличается от животных наличием разума, то эта аналогия признается вполне законной. Для православной мысли мир никоим образом не может рассматриваться как автономное существование. Православное понимание мира динамично: мир в своем существовании в каждый момент и в каждом атоме бытия зависит от Бога, поддерживается Божественными энергиями. В самых общих чертах под естественным законом понимается «жизнь в Боге». Божественная благодать не является чем-то внешним и «сверхъестественным» по отношению к миру. Напротив, естественным мир делает как раз его открытость Богу и, соответственно, причастность благодати. Мир понимаем лишь в его взаимодействии с Богом. Вне такой связи мира с Богом все происходящее в нем — «противоестественно». Нет ничего «законного по природе» вне рассмотрения самой природы в ее целевой устремленности к богообщению. «Законно» или, точнее, значимо лишь следование воле Божией. И всякие ссылки на какой-либо «естественный закон» по аналогии, скажем, с животными богословски абсолютно некорректны и могут быть использованы лишь как метафоры в гомилетических целях.

толическому магистерииуму придется либо отказаться от этого принципа, признав его амбивалентность (что маловероятно), либо признать цивилизационную опосредованность своего учения о природе, полностью доверив формулировку понятия природы «современной науке» (или же придав видимость «современной научности» богословию, что, строго говоря, одно и то же).

Одно из возможных направлений неизбежной модификации антропологического дискурса может быть связано в дальнейшем (и уже отчасти проявляется в ряде исследований¹) с изменением представлений о человеческой природе (или, точнее, о «естественности») не как раз и навсегда данной, но становящейся в истории, творчески «самосозидающейся», то есть с признанием в ней наряду с биологическим и социальным также и цивилизационного аспекта. Строго говоря, поскольку вся цивилизация в широком смысле «неестественна», то признание цивилизационного измерения человеческой природы даст право говорить о естественности неестественного (а может быть, даже и противоестественного)².

¹ См., напр.: Human Sexuality. New directions in American Catholic Thought. Paulist Press. NY/Paramus/Toronto. 1977.

² Имеется в виду распространенная точка зрения о том, что человеческая сексуальность в узком смысле слова, вне своей связи с прокреативной функцией, является результатом культурно-цивилизационного развития, своего рода цивилизационным маркером. Понимаемая в этом смысле сексуальность (то есть используемая с целью получения наслаждения и в качестве коммуникативно-выразительного средства) не является естественной (ибо естественное применение сексуальности — прокреация), подобно тому, как неестественна вся человеческая цивилизация. Человек — существо биологическое, социальное и культурное (цивилизированное). На протяжении своей истории человек оформился как социальное существо, и теперь власть социальных норм, обязанностей и стандартов довлеет над его биологическим началом. Культурное развитие также привело к появлению особой, социально-культурной реальности, которая, по сути, становится новой природой человека или, во всяком случае, является одним из определяющих компонентов его жизни. Творческий труд, социальная активность и общение, развлечения и отдых (культура в узком смысле) — все это не может быть редуцировано до «естественного состояния», до биологического начала в человеке. То есть человек по большей своей части неестествен. Он живет в неестественных жилищах, летает на неестественных самолетах, занимается неестественной наукой и искусством, неестественно много времени тратит на свое культурное развитие, слушая неестественную музыку, читая неестественные книги и проч. «Естественные» функции и органы, оставаясь такими, приобретают и «неестественные», культурные, функции. Например, человеческий рот, так же, как и у иных млекопитающих в естественных условиях, служит для питания и дыхания; в окультуренном же состоянии он может служить еще и в качестве артикуляционно-речевого аппарата, голосовые связки могут исполь-

Примером сбалансированного пасторологического подхода к униативному и прокреативному аспектам брака является X глава «Основ социальной концепции Русской Православной Церкви». Ее авторам удалось, хотя и без применения система-

зоваться в качестве музыкального инструмента. Не будь такого «неестественного использования» указанного органа, не было бы речевой коммуникации, не было бы языка, а значит, не было бы и мышления, не было бы рациональности, не было бы и культуры. То же самое может быть сказано и о других органах и органических функциях. Не переставая выполнять свою «естественную функцию», они приобретают новую социально-культурную функциональность и значимость. То же самое рассуждение предлагается провести и в отношении человеческой сексуальности. Будучи изначально, в «естественном», биологическом состоянии функцией продолжения рода, по мере развития цивилизации она приобретает новые — коммуникативные — функции, функцию получения радости и наслаждения, сродни иным формам культуры и социальности. Если в отношении всех иных аспектов человеческой деятельности действуют современные цивилизационные стандарты (в том числе и в христианской этике — например, в терпимом отношении к научно-техническому и социальному прогрессу), то в сфере человеческой сексуальности критерием нормы оказываются в лучшем случае первобытные, дикие народы, в худшем (поскольку и дикари также имеют свою цивилизацию) — высшие приматы. Но в случае с сексуальностью происходит эмансипация не только от «естественного», но и от социального, от института брака, имевшего в качестве одной из важнейших задач произведение по возможности большего потомства. В современном обществе сексуальность имеет свое «законное» место уже вне всякой связи с прокреацией и семьей. Причем, этот факт нисколько не отменяет биологического и социального значения сексуальности. По-прежнему рождаются дети, по-прежнему создаются семьи — но одновременно с этим возникла и стала весьма распространенной форма сексуального общения вне задач рождения детей и создания семьи. На все эти вопросы придется отвечать богословию, которое желает связывать себя с «нормами естественного закона». Конечно, можно говорить о дегенеративном характере «цивилизационного развития», коль скоро оно сопровождается падением фундаментальных нравственных норм и коррелировано с дехристианизацией общества в целом. Но, тем не менее, уйти от факта, что человек изначально создан не как животное, а как существо творческое и «цивилизующееся», все равно не удастся. Негативная оценка культурного компонента человеческой природы есть только его оценка, но не отмена. Все в человеке, включая его сексуальность, имеет смысл не только биологический, но и социально-коммуникативный, цивилизационно-творческий и религиозный. Православному богословию еще предстоит выработать аргументированную позицию по вопросу о «естественности» человека, в особенности в контексте диалога с наукой, культурой и современным обществом. Во всяком случае ясно, что для Православной Церкви запрет актуализации сексуальности вне контекста брака — не промежуточная цивилизационная норма архаического общества, а фундаментальная, изначальная норма, определяющая саму структуру и суть человеческого бытия. Все функции человеческого бытия определяются его вечным религиозным предназначением. И в этом смысле сексуальность, хотя, безусловно, не редуцируемая к животности, но будучи связанной с тайной межличностного общения и творения новой жизни, всегда должна оставаться объектом религиозной регламентации.

тической богословской аргументации, показать равноценность задач «целостного единения (мужчины и женщины) в любви» и «продолжения и умножения человеческого рода». Нигде в документе не говорится об исключительности и самодостаточности прокреативной задачи брака и при этом четко артикулированы его духовные и персоналистические основы.

Исходя из рассматривавшихся выше общих христианских антропологических предпосылок и цели христианского брака необходимо утверждать, что униативный и прокреативный аспекты брака взаимосвязаны. Нельзя редуцировать униативное к прокреативному, и наоборот; но и нельзя их совершенно противопоставлять. Нельзя, подобно традиционному католическому магистерииуму, сводить суть брака к деторождению, но и нельзя, подобно Бердяеву, совершенно противопоставлять брак и деторождение (как межличностную любовь и «скотоводство»).

Отменяется ли что-то в Новом Израиле в смысле регламентации сексуальной жизни? — Нет. Но теперь жизнь христиан проходит уже не под знаком *ожидания* спасения, а в свете жизни во Христе, участия в Его деле, устремления к усвоению спасения, преображению. Таким образом, биологическое — не просто *неизбежная данность* искаженного грехом мира, но и *задание*, и призыв к преображению. Теперь все возможно для духовного творчества последователей Христовых — даже дерзание жить в этом мире не от мира сего. Чадородие теперь — не самоцель. Цель — единство и любовь в Боге. Регламентация брачной жизни — также предмет духовного творчества и аскезы в семье (см. указание Апостола Павла: «Не уклоняйтесь друг от друга, разве по согласию, на время, для упражнения в посте и молитве, а потом опять будьте вместе» — 1 Кор 7:5). То есть брачное общение по его психофизиологической фактичности остается тем же, но меняется его место, смысл и даже перспектива. Оно теперь — *не самоцель*, но лишь одно (пусть и весьма важное) средство единства, выражения любви, плодом которой является новая жизнь — дети. Сохраняя ветхозаветную и «общебиологическую» компоненту прокреации, а также социальную значимость брака как ячейки общества, христианский брак не сводится к ним, не детерминируется ими. Ибо в Церкви снимаются оковы биологического и социального детерминизма.

Сексуальность в узком смысле слова, как детородный потенциал и собственно половой акт, не необходима для чело-

века¹ в том смысле, что человек, хранящий девственность или же просто вольно или невольно не имевший сексуального опыта и не имеющий детей, не может считаться «неполноценным» или «ущербным». Деторождение вторично и инструментально по отношению к высшим экзистенциальным и духовным задачам брака — к любви супругов и их взаимной жизни в Боге. В церковном браке происходит транспозиция, но не десакрализация деторождения. В христианстве брак уже не является абсолютной нормой, как это было в Ветхом Завете, он выводится из сферы ритуально окрашенного биологического и социально регламентированного в сферу этического, интериоризированного, интерперсонального и экзистенциального.

Неверно, с одной стороны, видеть в супружеской любви лишь некое идеальное, бестелесное устремление и, с другой стороны, сводить ее к обольщению телом, к похоти. В любви присутствует и телесный, и душевный, и экзистенциальный компоненты. Эротическая любовь неразрывно связана со страстностью, но отсюда не следует, что любовь плоха сама по себе. Искажен ее модус, ее проявления, но суть, основа — блага. И здесь существует опасность впасть в крайности: либо отрицать телесные проявления любви, редуцируя ее к интеллектуально-душевным проявлениям, требуя ее, так сказать, сублимации, либо полностью принять половую любовь в ее нынешнем состоянии. Даже в браке, освященном Церковью, сексуальные отношения могут оказаться несоответствующими их сути. Эгоистическое плотское вожделение даже в браке не перестает немедленно быть вожделением. В браке происходит не ликвидация аффекта, но исправление и очищение. Это преобразование аффекта также является элементом брачной аскезы, когда каждое действие супругов должно быть под судом совести и совместной нравственной оценки, честного и ясного понимания того, какова цель их совместной жизни. Очищенная от себялюбия сексуальность оказывается в браке инструментом межличностного взаимодействия, взаимообогащения и любви.

В связи с этим должен быть поставлен вопрос о статусе в христианском браке сексуальности как таковой, то есть в ее целевой и функциональной специфичности и отличии от деторождения.

Не является ли удовольствие, получаемое от интимного общения супругов, если не греховным, то духовно неполноцен-

¹ *Ioan. Damasc. De fide Orth. II.13.*

ным в силу того, что оно связано со сладострастием? Если это так, тогда нужно было бы честно, ясно и откровенно говорить состоящим в браке людям, что самое главное в их брачных отношениях — деторождение, а интимный контакт как таковой в глазах Церкви в лучшем случае ценности не имеет, в худшем же случае — греховен. Если мы будем настаивать на последнем, то тогда нужно будет ясно сказать всем христианским супругам и о том, что идеал брака — воздержание от близости. Нужно было бы сказать еще и о том, что принципиальная ценность интимных отношений укоренена в «естественности», то есть в сходстве с миром животных, единственная цель половых контактов которых — зачатие и рождение потомства, и что исполнение супругами «семейного долга» роднит их с обезьянами, собаками и мышами.

Стремление к получению сексуального удовлетворения в церковном браке не рассматривается Церковью как порочное, ибо будь оно таковым, это было бы отражено в канонах. Нравственная ценность полового акта в контексте освященного Церковью брака не может рассматриваться как единственно направленная к продолжению рода. Очевидно, что сексуальное удовлетворение де-факто не может быть редуцировано к прокреации, не может быть обосновано ей и де-юре является (по крайней мере при условии непрепятствования возможности зачатия) законной и одной из важнейших ценностей и целей брака. Сексуальное удовлетворение в браке — законно как элемент разумного, открытого, честного, нравственного построения брачных отношений и совершенствования любви. Но законно оно не само по себе, а лишь тогда, когда оно является не целью, а средством к упрочению и развитию любви. В этой перспективе ответственное, а не стихийно животное отношение к деторождению не должно рассматриваться как явление греховное. Такое отношение вполне отражает творческий и свободный характер человека, а не подчиняет его стихийным функциям его организма. Ссылки на то, что дети «от Бога», то есть что непредсказуемость их появления укоренена в Божественном провидении, должны быть сопоставлены с критическими замечаниями святых отцов о стихийности и животности деторождения именно в смысле случайности, стихийности и нелогичности такого деторождения.

Важнейшим требованием католического магистериума является «открытость каждого полового акта к прокреации». Но является ли это требование столь же безусловно разделяемым

православным богословием и официально выраженной позицией Православной Церкви? Следует признать, что фактически не является¹. В принятых Юбилейным Архиерейским Собором Русской Православной Церкви 2000 года «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» позиция католического магистериума не разделяется². Но, вместе с тем, говорить о том, что данный вопрос окончательно разрешен, представляется преждевременным. Одним словом, это серьезная проблема, и она требует тщательного изучения богословской наукой.

В разрешении вопроса о природе человеческой сексуальности задачей богословия является избегать крайностей: лицемерного призыва к скопчеству, с одной стороны, и признания сексуальности в том виде, в котором она поверхностно и извращенно представлена в современной потребительской культуре, с другой. Задача богословия — показать, что человеческая сексуальность как таковая есть фундаментальная реальность, охватывающая все аспекты существования человека, связывающая его со всем живым миром, тайной его происхождения и целью его бытия, что она не редуцируема до вульгарно понимаемой техники достижения максимального удовольствия от «занятий сексом» в рамках «законного брака».

¹ См. об этом в *Breck John. The Sacred gift of Life. Orthodox Christianity and Bioethics*, New York: SVSPress. 1998. P. 89: «Большинство православных специалистов по этике не согласятся с тем, что тесная связь между униативным и прокреативными аспектами полового акта исключает всякое использование контрацептивов, при условии, что они — неабортивны и что существуют серьезные причины для временного воздержания от беременности».

² «Намеренный отказ от рождения детей из эгоистических побуждений обесценивает брак и является несомненным грехом. Вместе с тем супруги несут ответственность перед Богом за полноценное воспитание детей. Одним из путей реализации ответственного отношения к их рождению является воздержание от половых отношений на определенное время. Впрочем, необходимо памятовать слова Апостола Павла, обращенные к христианским супругам: «Не уклоняйтесь друг от друга, разве по согласию, на время, для упражнения в посте и молитве, а потом опять будьте вместе, чтобы не искушал вас сатана невоздержанием вашим» (1 Кор 7:5). Очевидно, что решения в этой области супруги должны принимать по обоюдному согласию, прибегая к совету духовника. Последнему же надлежит с пастырской осмотрительностью принимать во внимание конкретные условия жизни супружеской пары, их возраст, здоровье, степень духовной зрелости и многие другие обстоятельства, различая тех, кто может «вместить» высокие требования воздержания, от тех, кому это не «дано» (Мф 19:11), и заботясь прежде всего о сохранении и укреплении семьи» (ХП.3).

При этом богословие, в особенности нравственное и пастырское, должно ясно показывать, что собственно сексуальная сторона отношений мужчины и женщины имеет самое непосредственное отношение к глубинной метафизической, экзистенциальной сути и призванию человека. Поэтому то, что в обыденном словоупотреблении называется «сексом», — не эстетизированный зоологический довесок к жизни пары, а, быть может, важнейшая сфера для надлежащего проявления и выстраивания их отношений, сфера особой ответственности и внимания. С одной стороны, сфера собственно сексуального должна быть очищена от обвинений в неизбежной грязи и внутренней греховности, а с другой стороны, именно в силу ее радикальной значимости она должна восприниматься как сфера священнодействия — священнодействия любви и зарождения новой жизни как плода такой любви.

Православным супругам необходимо ясно осознавать, что брак — это не средство для эгоистического самоутверждения и удовлетворения, но прежде всего ответственность. Ответственность перед Богом, перед друг другом, перед рождающимися в браке детьми. Ведь хотя зачатие и рождение и осуществляется схожим с иными живыми существами способом, рождается в результате не животное, а личность. Родители должны относиться к рождению ребенка с исключительным благоговением — как к таинству со-участия в творческом акте Божиим, таинству жизни, таинству появления существа, которое призвано стать богом по благодати. При этом рождение детей — не только аскетическое упражнение, не только бремя, возложенное на плечи христианских супругов, но и вольное избрание судьбы отца и матери, приобщение к фундаментальному для человека счастью и благословию Божию иметь детей. Деторождение — необходимый компонент в процессе христианского возрастания семьи. При этом главное — это не столько физическое рождение, сколько христианское воспитание рожденных в браке детей. Семья должна быть местом воспитания христианских душ — не только детей, но и родителей. Все здесь ученики и все — в процессе ученичества, то есть приема, усвоения и передачи христианской веры, опыта и жизни.