

Протоиерей Николай Балашов

АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ЭТИКИ ПОЛА В СВЕТЕ «ОСНОВ СОЦИАЛЬНОЙ КОНЦЕПЦИИ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ»

Я хотел бы поделиться некоторыми соображениями, касающимися православного воззрения на вопросы пола, принимая при этом за отправную точку фундаментальный общецерковный документ, принятый Юбилейным Архиерейским Собором 2000 года, «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви».

Не думаю, что следует подробно представлять или пересказывать «Основы». Документ достаточно широко известен, переведен на английский, немецкий и итальянский языки, стал предметом изучения и довольно оживленной дискуссии как в церковных, так и в более широких общественных кругах, вызвал определенную заинтересованность и у наших инославных братьев и сестер. Напомню, что ключевые положения «Основ», тогда еще находившихся в процессе разработки, были представлены председателем Синодальной рабочей группы по подготовке документа митрополитом Смоленским и Калининградским Кириллом на Богословской конференции Русской Православной Церкви «Православное богословие на пороге третьего тысячелетия» в феврале 2000 года; состоялось обсуждение, результаты которого были учтены при окончательном редактировании текста.

Замечательно, что наша Церковь смогла выступить с такой полезной инициативой и отчетливо сформулировать христианскую, православную норму социального действия в новых условиях секулярного общества, непохожих на те, в которых Православная Церковь жила подолгу и уже накопила определенный опыт. Я имею в виду опыт существования Православия в качестве государственной религии (в Византийской, затем в Российской империи), а также существования в условиях гонений и господства тоталитарной атеистической идеологии. Вместе с тем ясно, что это только начало. Невозможно сразу высказаться подробно и обо всем. «Основы социальной концепции» — это действительно еще только основы, конту-

ры дальнейшего развития творческой церковной мысли, которые, надо надеяться, трудами пастырей и богословов, самой практикой повседневной жизни Церкви будут обогащаться и наполняться все более ярким содержанием. Многие интересные темы, обсуждавшиеся в ходе заседаний рабочей группы, не получили развития в итоговом документе. Потому что для них не существует еще достаточного обоснования в учении и практике Церкви, нет разработанной богословской базы. И это — задача для православного богословия.

Церковное учение всегда формулировалось в ответ на некие вызовы, которые либо приходили извне, либо рождались внутри Церкви. Догматические учения, как правило, формировались в ответ на ереси. Церковь распознавала их как лжеучения, неправильно выражающие суть ее отношения к Богу, к миру, к человеку, и формулировала в ответ на них православные догматы. Если обратиться к теме нашего разговора, стоило бы отметить некоторые, если можно так выразиться, «антропологические ереси», распространенные в наше время. Действительно, еретическим может быть не только отношение к Богу, но и отношение к человеку, унижительное для богоподобного человеческого достоинства.

В области общественной роли мужчины и женщины таким еретическим отношением является, с одной стороны, радикальный секулярный феминизм с его тенденцией к механическому нивелированию различий между мужчинами и женщинами, с другой же — слепая идеализация и абсолютизация древнего патриархального общества, склонная к недооценке дарований женщины.

В оценке отношений между мужчиной и женщиной — это, с одной стороны, либертинистское представление, что в человеке, как он есть (то есть ветхом, падшем человеке), все прекрасно, в том числе и его животные инстинкты, которым предлагается дать полную свободу — то есть освободить их от контроля духа. И тогда человек нравственно деградирует и становится хуже животного. Недаром Ж. Бернанос однажды сказал такую парадоксальную фразу: «Потерять веру в реальность первородного греха опаснее, чем потерять веру в Бога». С другой стороны, есть совершенно противоположная крайность, когда вся человеческая телесность, особенно же человеческая сексуальность, признается каким-то изначально злым вместилищем греха. Но ведь человеческое тело не только вместилище греха — оно может быть и вместилищем святости. И,

как учит Церковь, достижение святости вполне осуществимо и в брачных отношениях.

В «Основах» отмечено, что «мужчина и женщина являются собой два различных образа существования в едином человечестве» (X. 1). Они равночестны, в том смысле, что они в равной степени являются носителями образа Божия и достоинства человеческой личности. Но они при этом разные — и, конечно, не только в смысле физиологических особенностей. Они по-разному воспринимают мир. У каждого из них свое, особое призвание, свои, особые дарования. И, будучи разными, они нуждаются друг в друге, они дополняют друг друга, именно вместе, в общении, обретая полноту бытия.

На этом и основывается тот ответ, который дан в «Основах» на вызов современного светского феминизма: «Фундаментальное равенство достоинства полов не упраздняет их естественного различия и не означает тождества их призваний как в семье, так и в обществе» (X. 5). В документе сказано также, что Церковь «усматривает назначение женщины не в простом подражании мужчине и не в соревновании с ним, а в развитии всех дарованных ей от Господа способностей, в том числе присущих только ее естеству... Стремление уничтожить или свести к минимуму естественные разделения в общественной сфере не свойственно церковному разуму». Ясно, что только в сновидениях безудержных поклонниц феминизма мамы с папами могут вынашивать и рожать детей по очереди или по очереди выкармливать их молоком. Бог предусмотрел иначе, и нам, мужчинам, такого не дано. Значит, участие женщин в экономике, политике, общественной активности должно строиться с учетом их жизненно важной, неотъемлемой роли в качестве жен и матерей. Производственные и политические заботы не должны восприниматься как что-то безусловно более важное, чем служение женщины в семье.

С другой стороны, ересь «патриархального абсолютизма» тоже встретила отпор в соборном документе. Здесь сказано, что Церковь «высоко оценивает общественную роль женщин и приветствует их политическое, культурное и социальное равноправие с мужчинами». Справедливо отмечено, что именно «Церковь Христова во всей полноте раскрыла достоинство и призвание женщины, дав им глубокое религиозное обоснование, вершиной которого является почитание Пресвятой Богородицы... В Ее лице освящается материнство и утверждается важность женского начала». Указано и на почитание евангель-

ских жен-мироносиц и других святых жен, на то, что «с самого начала бытия церковной общины женщина деятельно участвует в ее устройении, в литургической жизни, в трудах миссии, проповедничества, воспитания, благотворительности».

Из всего этого делается вывод, что, «не делая акцент лишь на системе распределения общественных функций, христианская антропология отводит женщине гораздо более высокое место, чем современные безрелигиозные представления».

Слова хорошие и правильные. Однако функция богословия состоит не только в отображении идеальной нормы церковной жизни, но и в критическом сопоставлении с этой нормой эмпирической церковной реальности. И тут, надо признать, не все обстоит благополучно. Оставим в стороне то высокомерное пренебрежение по отношению к женщинам, которое иногда — весьма нередко, к сожалению! — проявляют на, так сказать, церковно-бытовом уровне многие священнослужители, да и миряне, принадлежавшие к «гендерному меньшинству» (ибо ни для кого не секрет, что женщин в нашей святой Церкви намного больше). Это все можно объяснить человеческой греховностью, ограниченностью, дурным воспитанием, наконец. Но недостаточное признание особых даров женщины и их значения для Церкви, недооценка равночестности полов проявляется также и на уровне дисциплинарной и литургической практики Церкви. В связи с этим возникают вопросы, едва ли поддающиеся немедленному разрешению, но составляющие предмет для раздумий православных богословов XXI века.

Не время и не место обсуждать здесь вопрос о женском священстве. Не в Православной Церкви он возник, и энтузиасты этого движения, как представляется, преимущественно руководствуются мотивами «по стихиям мира, а не по Христу» (Кол 2:8). Хотя и тут надо отметить, что некоторые серьезные православные богословы, не страдающие, кажется, протестантскими наклонностями и не поддерживающие феминистскую риторику, не без основания говорят, что собственно богословская база противников женского священства выглядит слабовато. Так, епископ Диоклийский Каллист несколько лет назад писал: «В 1978 году я считал рукоположение женщин [в сан священника. — Н. Б.] невозможным. Теперь я в этом не уверен. Меня далеко не убеждают доводы современных сторонников женского священства, но в то же время возражения противников кажутся мне сейчас куда менее убедительными,

чем тогда. И я прошу считать этот вопрос открытым. <...> Православные христиане должны... уяснить со всей строгостью и смирением, что мы еще не представили глубокого обоснования существующей ныне практики»¹. Нечто подобное говорил и митрополит Сурожский Антоний.

Обычно в качестве основного аргумента закономерно представляется совершенное отсутствие женского священства в церковной традиции. Но в ней, несомненно, присутствовало служение женщин в качестве диаконисс. Фактически близкое по содержанию служение и в настоящее время осуществляется в Церкви женщинами-мирянками. Без их помощи давно остановилась бы всякая церковная деятельность, особенно в приходах. Но Церковь не готова воздать должное их труду и призвать благодать Божию на их служение путем поставления хотя бы некоторых из них в чин диаконисс. В России до революции 1917 года — до всяких разговоров о женском священстве в протестантской среде — возобновление чина диаконисс с совершением епископского посвящения считали своевременным и нужным преподобный Макарий Глухарев и священномученик Владимир Киевский, преподобномученица великая княгиня Елисавета Феодоровна, протоиерей Митрофан Сребрянский (впоследствии преподобномученик архимандрит Сергей), Леснинская игуменья Екатерина (Ефимовская) и многие другие; соответствующий проект получил одобрение в Предсоборном Присутствии (1906) и в Отделе о церковной дисциплине Поместного Собора (1918)². В 1988 году на Родосе межправославный симпозиум о роли женщин в Церкви принял рекомендацию: «Следует возродить апостольский чин диаконисс, который никогда не отвергался Православной Церковью, хотя и пришел в некоторое забвение». Аналогичные предложения ранее получили одобрение на межправославных консультациях в Агапии (Румыния, 1976) и Нью-Йорке (1980)³.

¹ Бер-Сижель Э., *Каллист (Уэр), еп.* Рукоположение женщин в Православной Церкви. М., ББИ, 2000. С. 46, 80–81. См. также весьма содержательный сборник статей: *Women and the Priesthood* /Ed. by archpr. Th. Норко. Crestwood, NY: SVSPress, 1999. В обеих книгах приведена и обширная библиография вопроса.

² См.: *Белякова Е. В., Белякова Н. А.* Обсуждение вопроса о диакониссах на Поместном Соборе 1917–1918 гг. // *Церковно-исторический вестник*. М., 2001. № 8. С. 139–161.

³ *FitzGerald Kyriaki K.* The Nature and Character of the Order of the Deaconess // *Women and the Priesthood*. P. 126, 129.

Если перейти от слов к практике, то надо напомнить, что в 1911 году святой Нектарий Эгинский рукоположил монахиню в чин диакониссы. Через несколько лет такое же посвящение нескольких монахинь повторил архиепископ Афинский Хризостом. В 1986 году митрополит Димитриадский Христофол, нынешний блаженнейший архиепископ Афинский и всея Эллады, также совершил посвящение диакониссы¹. Есть сведения о поставлении диаконисс в Албанской Православной Церкви по благословению блаженнейшего Анастасия. Во всех упомянутых случаях предусматривалось ношение ораля, причащение в алтаре, определенные литургические функции, включая причащение больных монахинь запасными Дарами в отсутствие священника.

Весьма любопытно, что в сирийском памятнике III века *Didascalia apostolorum* говорится: «Диакон стоит на месте Христа... а в лице диакониссы мы почитаем Святого Духа». Подобные пассажи есть и в *Апостольских постановлениях*. Существуют ранние не только сирийские, но и греческие тексты, в которых Святой Дух именуется Матерью — задолго, как мы видим, до экуменических эксцессов XX века с употреблением так называемого инклюзивного языка... В связи с этим епископ Каллист отмечает: «Если бы чин диаконисс возродился в Православии, многие женщины, несомненно, стали бы духовными матерями. <...> Мы должны уделять больше внимания воспитанию духовного материнства². В этом тоже нет никакого разрыва с православной традицией — вспомним переведенный святителем Феофаном *Митерикон*, собрание изречений святых *амм*, то есть духовных матерей, занимавших видное место в древнем женском монашестве.

В связи с этим надо упомянуть о тех неудовольствиях, которые высказывались влиятельной американской организацией мирян «Orthodox Christian Laity»: почему *всегда* за богослужением говорят *Молитвами святых отец наших...* — ведь были же и святые матери, и равноапостольные жены? И действительно, почему? Если святых матерей в святцах все же весьма мало в сравнении со святыми отцами, то уж среди простых членов Церкви, живых и усопших, женщин точно не менее мужчин. Однако мы неизменно молимся о здравии и упокоении *отца и братьев наших*, разве изредка кто-нибудь «самочин-

¹ Cf.: *Ibid.* P. 123–125, 127–128.

² *Бер-Сижель Э., Каллист (Уэр), еп.* Рукоположение женщин в Православной Церкви. С. 55–57.

но» добавит и *сестер*. Понятно, почему исторически так получилось: наши богослужebные последования в значительной части являются продуктом творчества мужских монастырей. Но наша длительная нечувствительность к этим вопросам — не свидетельствует ли она все же о некотором перекосе в сторону маскулинизма в православном церковном сознании? Упразднять в смирении наших сестер и матерей, утверждая, что они, в общем-то, не заслуживают гласного упоминания, — это, может быть, и полезное дело для последних, но едва ли душеспасительное для мужского меньшинства наших церковных общин.

Еще сто лет назад В. В. Розанов выразил свою обиду на Церковь: «Почему о путешествующих, воинствующих [добавим — священствующих и монашествующих, учащих и учащихся. — Н. Б.] есть в ектении прошения, а когда наши жены рождают и мучатся, и боятся смерти, и ищут помощи — нет о них простого умильного слова в ектении? <...> Наши всемирные и прекрасные ектении о всем помнят, а такой центральный факт, как рождение, — забыли и обошли молчанием. Мне это обидно; как семьянину — мне это больно»¹. Можно, конечно, тут припомнить все перегибы «нового религиозного сознания», Мережковского с Гиппиус, но неужели все же в этих простых словах нет ни доли правды? Интересно, что в свое время пропустивший в печать статью Розанова духовный цензор, архимандрит Мефодий (Великанов), счел нужным сделать следующее примечание: «Мысль о молитве за “плодоносящих” и “рождающих” матерей... согласна с богооткровенным учением»². Так что не только в секулярном постиндустриальном обществе, вне Церкви, но и в ее стенах можно встретить недооценку материнства.

Есть еще болезненный вопрос о ритуальной нечистоте, почему-то относящейся только к женщинам. Конечно, нам далеко до детальной регламентации определения *veseta* и состояния *нида*, которая так детально, на многих страницах, разработана в практике талмудического благочестия³. Но и православное законничество в этой области немало отравляет жизнь православным женщинам и утверждает в них некий

¹ Розанов В. В. Около церковных стен. СПб., 1906. Т. 1. С. 180–181. (Статья написана в 1901 г.)

² Там же. С. 315.

³ См., например: Ганицфрид Шломо, р. Кицур Шульхан Арух. М.: КЕРО-ОР, 1999. С. 367–374.

комплекс неполноценности. Трудно понять, почему так выборочно применяются предписания Книги Левит, казалось бы, отмененные в новозаветной Церкви (Деян 15:7–29 и мн. др.). В *Didascalia apostolorum* прямо отвергаются все эти запреты. Не берусь оспаривать правила Дионисия и Тимофея Александрийских, запрещающие женщинам причащаться во время менструаций, поскольку упомянутые каноны были подтверждены 2-м правилом Трулльского Собора. Но откуда взялись все эти регулярные напоминания на общих исповедях о таком страшном грехе: «Дерзали в нечистоте входить в храм Божий и всякия святыни прикасаться»? Неужели эти наши святыни святее, чем Сам Христос, Который ободрил прикоснувшуюся к Нему кровоточивую женщину и даровал ей исцеление (Мк 5:25–34 и паралл.)?

Еще до революции 1917 года многие авторы обращали внимание на несоответствие между молитвами жене-родильнице и молитвами брачного венчания. Так, отмечалось: «Священник должен просить Бога... простить “рабе Твоей, днесь родившей”, всем *прикоснувшимся* к ней, даже дому, где “родился отроча”. Как больно прежде всего чувствовать проникающий всю молитву дух осуждения акта рождения, столь чуждый нашей вере!»¹ «Станным кажется то, что, несмотря на соизволение и благословение Божие на рождение детей, родители все-таки являются “осужденными” за акт рождения ими младенца. Они подвергаются вине и должны просить “прощения”. Такой взгляд на брак и деторождение прямо противоположен Священному Писанию и противен учению святой Церкви. Это — манихейство, т. е. ересь, осужденная Вселенскими Соборами»².

Возможно, последнее высказывание представляется чересчур резким. Но в латентной форме болезнетворные вирусы еретических настроений способны подолгу таиться в теле церковном. Не случайно Священный Синод Русской Православной Церкви вынужден был сравнительно недавно напомнить о «недопустимости негативного или высокомерного отношения к браку» в Определении от 28 декабря 1998 года, посвящен-

¹ *Аггеев К.[М.]* Современные думы служителя Церкви // Московский еженедельник. М., 1906. № 13. С. 402.

² *С-ов А., свящ.* Мысли при чтении «Требника» // Отклики сельских пастырей. Киев, 1911. Январь-март. С. 88–92. Подробнее см.: *Балашов Н., прот.* На пути к литургическому возрождению. М., Круглый стол по религ. образ. и диаконии, [2000]. С. 383–385.

ном извращениям духовнической практики. Вот далеко не единственный, к сожалению, пример именно такого отношения: по храмам стала распространяться листовка с текстом проповеди, которую приписывают одному из архипастырей. Там есть такие слова: «Время свадеб кончилось, сейчас время покаяния». Для пастырей, особенно молодых и желающих как-нибудь «прославиться», проповедь мнимого аскетизма становится прикрытием богословского невежества и недостатка любви к людям. Нередко в этом виновата и паства, склонная принимать ригоризм за признак истовой набожности.

Между тем, 51-е Апостольское правило угрожает священникам лишением сана, а мирянам — отлучением от Церкви, если кто из них «удаляется от брака... по причине гнушения, забыв... что Бог, созидавая человека, мужа и жену сотворил их, и таким образом, хуля, клеветает на создание».

Подробнее эту мысль развивают 1-е, 9-е и 10-е правила Гангрского Собора (IV век):

«Если кто порицает брак и гнушается женою верною и благочестивою, с мужем своим совокупляющеюся, или порицает оную, как не могушую войти в Царствие [Божие], да будет под клятвою.

Если кто девствует или воздерживается, удаляясь от брака, как гнушающийся им, а не ради самой красоты и святости девства, да будет под клятвою.

Если кто из девствующих ради Господа будет превозноситься над сочетавшимися браком, да будет под клятвою».

Думается, что некий дальний отголосок манихейского гнушения плотью проявился и в характере, который приняла у нас в России церковно-общественная кампания против полового воспитания. Она была спровоцирована действительно неприемлемыми для верующего человека программами, которые стали насаждаться в общеобразовательных школах, — порой при финансовой поддержке, заставляющей подозревать не слишком чистые мотивы организаторов. По этому поводу в «Основах» сказано: «Подросткам зачастую внушают такое представление о половых отношениях, которое крайне унижительно для человеческого достоинства, поскольку в нем нет места для понятий целомудрия, супружеской верности и самоотверженной любви. Интимные отношения мужчины и женщины... представляются как акт чисто телесного удовлетворения, не связанного с глубокой внутренней общностью и какими-либо нравственными обязательствами» (X. 6).

Но проблема заключается в том, что потоку «секспросвета» и порнографии мы часто ничего не можем противопоставить, кроме стыдливого умолчания о вопросах пола. Poleмика, по существу, сводится к спорам, нужно ли вообще говорить детям «про это». И судя по многим публикациям в церковной прессе, большинство православных (во всяком случае, взрослых) полагает, что не нужно. Означает ли это, что православные верующие выбирают «традиционные» для советского общества способы обучения страшным тайнам пола в летних лагерях (ранее — пионерских), а также в подворотне или на лестнице? Потому что если детям не говорят «об этом» ни в семье, ни в школе, то ведь откуда-нибудь они все же получают свои первые опыты полового воспитания. И нет оснований предполагать, что соответствующая информация доходит до них в нравственно отфильтрованном виде.

Если мы не научимся бережно и целомудренно, но вместе с тем понятно и правдиво рассказывать нашим детям о положительной ценности половых отношений, мы неизбежно отдадим это важное дело в руки людей, далеких от христианских нравственных норм. У слушателей наших поучений порой создается впечатление (надо признать, не всегда ложное!), будто мы — священники, монахи, старшее поколение вообще — испытываем сами и пытаемся навязать им какое-то испуганное отношение к человеческому телу, к половой близости как таковой.

Вместе с тем молодые люди и девушки, сколь бы религиозными они ни были, не перестают ощущать стремление к близости, заложенное Творцом в их природе. Им трудно проникнуться убеждением, что их тела — всего лишь «сосуд греха», даже если им усердно внушают именно такую ригористическую точку зрения. Кроме того, половое влечение обусловлено не только «зовом плоти». В не меньшей степени за ним стоит потребность в общении, жажда преодоления одиночества. Иными словами, желание любить и быть любимыми.

Правда, последнее желание часто преобладает над первым и даже вытесняет его. Мы не должны закрывать глаза на то, что «в падшем мире отношения полов могут извращаться, переставая быть выражением богоданной любви и вырождаясь в проявление греховного пристрастия падшего человека к своему “я”» (X. 1). Однако вместе с тем православная святоотеческая традиция не считала половую близость как таковую следствием грехопадения (хотя на Западе к такому мнению

был склонен блаженный Августин и последователи его богословской мысли), но воспринимала ее как часть изначально-го замысла Божия о человеке, хотя и омраченного в падшем человечестве греховным эгоизмом.

Поэтому и в «Основах социальной концепции» содержатся напоминания о том, что «человеческое тело является дивным созданием Божиим», а «телесные отношения мужчины и женщины благословлены Богом в браке, где они становятся источником продолжения человеческого рода и выражают целомудренную любовь, полную общность, “единомыслие душ и телес” супругов, о котором Церковь молится в чине брачного венчания» (X. 6).

Именно в такой полной общности, неотделимой от жертвенности и ответственности друг за друга, — возвышенное достоинство отношений между мужчиной и женщиной. Мы должны научиться раскрывать положительную ценность целомудрия, показать, что оно лучше и радостнее, чем «свободная любовь», то есть временная телесная близость, освобожденная от верности, от личностной и духовной общности, то есть, в конечном счете, — от самой любви. Если суть нашей проповеди в том, что человеческая сексуальность — дело, конечно, скверное, но терпимое в браке, в той лишь мере, какая необходима, чтобы рождались дети, будущие солдаты Родины, трудящиеся, налогоплательщики и жертвователи на храм, — нас закономерно ждет полный провал. Иное дело, если мы скажем, что Церковь — за отказ от минутных имитаций любви, неизбежно рождающих лишь чувства стыда, разочарования и усталости, и во имя любви настоящей, вечной и всецелой, захватывающей душу и тело человека.

На первом плане здесь, конечно, видятся проблемы педагогики. Но за ними стоит необходимость углубления богословской базы, осмысления человеческой сексуальности в перспективе христианской антропологии. Православные богословы на Западе этой тематикой в какой-то степени занимались¹; в России — пока очень мало.

Не думаю, что в рамках богословской конференции и, во всяком случае, этого доклада следует обсуждать те биоэтичес-

¹ См., например: *Evdokimoff P.* Sacrement de l'amour: Le Mystère conjugal à la lumière de la tradition orthodoxe. Paris: Éditions de l'Épi, 1962; *Harakas S.* Contemporary moral issues facing the Orthodox Christian. Minneapolis, Minn.: Light and Life., 1982; *Breck J.* The Sacred Gift of Life: Orthodox Christianity and Bioethics. Crestwood, New York: St Vladimir's Seminary Press, 1998.

кие проблемы, которые также имеют тесное отношение к вопросам пола и рассмотрены в «Основах социальной концепции». Я имею в виду, например, имеющие скорее пастырски-прикладной характер этические аспекты контрацепции, новых репродуктивных технологий, клонирования. Но важно помнить, что за их решением тоже стоит определенное богословско-антропологическое обоснование, которое разработчики «Основ» порой находили ошупью, в результате поисков и трудных дискуссий. Эти вопросы проще решаются, например, в фундаменталистском протестантизме: в Библии об этом ничего не говорится, значит, этого и быть не должно. Проще они рассматриваются и в католической моральной теологии, во многом опирающейся на представление о *естественном законе*: нет в природе, значит, не входит в план Творца. Но если оставаться на этой позиции последовательно, надо отвергнуть всякое медицинское вмешательство. Терапевт, который выписал таблетки или инъекции, хирург, который удалил воспалившийся орган или опухоль, — разве они не применили искусственные методы вместо того, чтобы позволить человеку совершенно естественным путем мучительно скончаться от болезни? Для Синодальной рабочей группы ключевым был все же другой принцип: отстаивание фундаментального достоинства и целостности человеческой личности и человеческих отношений, в том числе отношений супружеских. И Архиерейский Собор Русской Православной Церкви одобрил такой подход¹.

¹ Подробнее см.: Балашов Н., прот. «И сотворил Бог мужчину и женщину...» М., Даниловский благовестник, 2001. С. 35–68.