

**Ф. Н. Козырев**

## **ЦЕРКОВЬ И ПОЛ**

### **Четыре размышления о христианской этике пола**

*Человеческий дух есть образ Высочайшего Эроса.*

Григорий Палама

#### **Размышление первое: О СЕМЬЕ И ЦЕРКВИ**

Отношение к семье и браку разделяет христиан ничуть не меньше, чем вопрос о папской власти, почитании святых или значимости апостольского правопреемства. Особенность этого разделения в том, что оно не устраняется церковным расколом. Евангельское откровение о браке, подобно тому мечу, о котором писал апостол, проникает «до разделения души и духа, составов и мозгов» (Евр.4.12) в тело Церкви и вырезает в нем более глубокий след, чем догмат и каноническое право. Может быть, причина этого в том, что разномыслие в данном случае заведомо слишком велико, чтобы искать объединительных формул, а может быть, Церковь до сих пор не пыталась их искать. Парадоксальным образом при всей своей богословской значимости этот вопрос, самый близкий и необходимый для каждого без исключения человека, оказался одним из наименее исследованных в двухтысячелетней христианской истории, по крайней мере, гораздо менее исследованным, чем вопросы, касающиеся бытия Бога или связи божественной и человеческой природ. Это вопрос о родовой жизни: о связи человека с человеческим родом.

Антиномии, на которых стоит христианское богословие, хороши до той поры, пока они не затрагивают практической жизни. Можно наводить сколь угодно изысканные логические мосты между Христовой заповедью ненависти к домашним (Лк.14) и Павловым призывом к заботе о них (1Тим.5.8), но выбор богатого юноши (Мф.19.16–23), поставленный перед каждым христианином, не терпит компромиссов и простирается куда дальше, чем вопрос об отношении к собственности. По сути дела, здесь Евангелие поднимает вопрос не только о том, *как* спастись, но и *что* такое спасение.

У основателя египетского монашества Антония Великого есть поразительные слова о загробном состоянии спасенной души: «Как, исшедши из чрева, не помнишь того, что было в чреве; так, исшедши из тела, не помнишь того, что было в теле» (7, 112). Это так отличается от того, что говорят наши батюшки родственникам умершего при отпевании, что возникает произвольное подозрение, а не является ли признание египетского первомонаха выражением той эзотерической глубины православия, от которой православные пастыри бережно оберегают миллионы и миллионы верующих и не очень верующих русских людей, знающих крепче, чем «Отче наш», что на Троицу надо посетить могилку, и наводняющих в родительские субботы храмы со своими поминальными записками и свечками «на канун»? Не онемели бы в ужасе эти миллионы, если бы им сообщили, что вся их вера во встречу с умершими родными – всего лишь плод темного невежества, недостаточно ясного усвоения призыва Господа возненавидеть отца и мать, оставить родной дом и не прилепляться ни к чему земному?

Когда читаешь иных современных проповедников, кажется, что и сомневаться в такой догадке наивно. Недавно мне попала в руки брошюра довольно много публикуемого петербургского священника – Александра Захарова (2). Он не раз высказывался в печати по жгучим вопросам современности, и, в частности, по вопросам семьи, и потому мое внимание особенно привлекла следующая его фраза: «Ценность № 1 в правильной иерархии ценностей – *спасти душу*. Все остальное – второстепенно, третьестепенно – ибо преходяще: семья, работа, учеба, развлечения, богатство, слава – все пройдет и оставлено будет здесь, перед порогом вечности». Фраза замечательная в своем роде тем, сколь ясно и недвусмысленно в ней обнажена эта позиция, скрываемая обычно за богословской софистикой. Семья, развлечение, слава – все одно: призрак и тлен. Поставив семью в ряд ценностей преходящих, не имеющих абсолютного и вечного значения, автор цитаты выразил, конечно, не свой частный взгляд, а настроение громадной, преобладающей (если не числом, то влиянием) части русского духовенства. Но все же, только части.

У епископа Феофана Затворника в письмах к духовным чадам, потерявшим близких, встречаются нередко мысли другого рода: «Стало быть умершие – живы; живы и ваши родители. Они только отлучились от вас и стали жить в другом месте. Туда же и вы в свое время перейдете, – и увидите. Разлука у вас только временная <...> Они и общение с нами продолжают, прямо с душою, а мы за хлопотами не чуем» (94, с.46). Можно было бы предположить, конечно, что здесь всего лишь утешение, педагогическая и терапевтическая мера, не отражающая собственных убеждений святителя, но против такого допущения свидетельствуют его же письма: «Они (умершие) еще ближе становятся к нам <...> Понимая так дело, я никогда не плачу и не горюю об умерших <...> Это со времени смерти батюшки и матушки <...> Я верую, что это мне внушил Ангел Хранитель. С тех пор я делюсь этою верою со всеми» (там же, с.50).

Вероятно, прав все же был Василий Розанов, когда говорил о том, что в Церкви нашей присутствует «два народа»: люди семейные, в том числе и монахи, любящие семью и семейных, и особая порода духовных бобылей, для которых семейные радости и заботы, семейное тепло и привязанность не имеет ни вкуса, ни ценности, ни тем более религиозного оправдания. Так что, когда мы «единомыслием исповемы» в Символе веры наше чаяние «жизни будущего века», единомыслие наше довольно формально. Для одних эта жизнь будущего века неотделима от встреч с дорогими их сердцу людьми, для других – сопряжена с обретением того «великого огненного Духа» (выражение Антония Великого), в котором попяляется всякая земная память и совершается вознесение души к престолу Славы. Здесь – разные, разнокачественные упования и прозрения, разные обетования свыше, разный опыт. Здесь не формально, но экзистенциально – две разных религии.

Единства Церкви это не разрушает: в доме Отца «обители многи суть», но ставит проблему общежития в нашей земной церковной данности людей, наделенных столь разным духовным складом. Розанов, дольше и глубже других изучавший два этих духовных типа – *солнечный* и *лунный*, по его терминологии<sup>1</sup> – пришел к неутешительному выводу о необходимости их размежевания по образу Авраама и Лота: «Если ты налево, то я направо» (Быт.13.9). Однако самый факт признания значительной частью Церкви заслуг Розанова, та высочайшая степень отзывчивости, которую проявила

---

<sup>1</sup> «Все женихи и невесты почему-то *смотрят на лун*... Супруги любят солнышко» (68, с.14).

Церковь в лице богословов, монахов, благочестивых мирян в отношении его не совсем традиционных идей, свидетельствует об обратном. Существование и взаимопонимание возможны, и внутрицерковный диалог по самым острым вопросам семьи и пола может способствовать не разрушению, но укреплению внутреннего единства Церкви. Необходимо только, чтобы была возможность каждой из сторон открыто заявить, в чем положения другой стороны ей кажутся неприемлемыми.

Неприемлемость той иерархии ценностей, которую проповедует священник Александр Захаров, для меня, например, заключается в том, что она, профанируя мистическую глубину брака, о которой много писал ап. Павел, уподоблявший отношения мужа с женой отношениям Христа и Церкви, пытается лишить не только семью, но и всякого семейного христианина тех высоких достоинств и благ, которыми наградила Бог человека при сотворении и обновил и умножил посредством искупительной Жертвы. Жена и муж принадлежат друг другу не душой только, но «в Господе» (Еф.5; Кол.3.18), они вплетаются в Тело Церкви единой монадой, и дети их, несущие в себе образ Божий, несут и образ своих земных родителей, будь то здесь или по воскресении – до той поры, покуда к ним применимо понятие человека. Семейная жизнь наделяет человека некоторыми неотъемлемыми правами и обязанностями, имеющими отношение не к материальной только стороне жизни, но и к духовной, вечной. Древняя практика Церкви принимать в свое лоно целые дома по вере главы семейства (Деян.10), представление о том, что супруги вместе держат ответ на Страшном Суде, неодобрительное отношение к вступлению в брак вдовцов – все это, как и разрозненные, но многочисленные свидетельства из святоотеческой письменности, говорит о том, что в христианстве, помимо призыва к отвержению мира, глубоко укоренено представление о нерушимости и святости брачных уз, семейства, дома. Есть в христианстве и разговор с богатым юношей, и с саддукеями («как Ангелы Божии на небесах» – Мф.22.23–32) – религия иночества и бездомности, но есть и ложе Авраама, и родословие Иисуса Христа – религия рода и семьи. И хотя во Христе нет ни эллина, ни иудея, но для Самого Христа была разница между «заблудшими овцами Израиля» и остальным миром (Мф.10.6; 15.24).

Иерархия ценностей о. Александра Захарова разводит в разные категории то, что для семейного человека принципиально нераздельно: вопрос личного спасения и семью. Для главы семейства забота о личном спасении, отделенная от заботы о благополучии (прежде всего духовном) своей семьи есть не какая-то высшая христианская мудрость, как, очевидно, полагает св. Захаров, а обыкновенная человеческая подлость, от которой, в частности, предостерегал христиан ап. Павел, советуя не жениться, ибо женатый «заботится о мирском, как угодить жене» (1 Кор.7.33) и напоминая, что «если же кто о своих и особенно о домашних не печется, тот отрекся от веры и хуже неверного» (1 Тим.5.8). Можно сколько угодно доказывать «по святым Отцам», что женам сосланных декабристов правильнее было бы в целях личного спасения отречься от своих «безбожных» мужей, а не ехать за ними в Сибирь, но от этих доказательств подлость и благородство не поменяются местами, и если в какой-то отрезок христианской истории психология подлых людей становится правилом благочестия, это, бесспорно, большая трагедия, но все же она носит локальный характер и не способна изменить исторический путь христианства.

В истории христианства уже не раз были произнесены слова о семье и браке, которые при всем желании нельзя примирить с иерархией ценностей о. Александра Захарова. «Человек может войти в структуру этого мира только через семью, – писал о. Александр Ельчанинов. – Только брак может даровать человеку полноту познания другого человека – это чудо ощущать, осязать, видеть другую личность так же неповторимо и единственно, как и познание Бога» (37, с.277). Со времен изгнания прародителей из рая до наших дней семья остается единственной узаконенной Богом школой любви, школой, в которой человек учится жить, воспринимая окружающий мир как реальность, населенную любимыми и любящими людьми. Только в семье или в богообщении человек обретает непосредственный опыт благодати бытия. «Нам хорошо от того, что ты есть» – вот та первая истина, которую согласно современному католическому богослову Антонио Сикари, родители должны передать ребенку. «Без этой первой *встречи* восприятие ребенком существования всего мира и его самого подвергается серьезной опасности» (76, с.10). В семье ребенок не только поглощает любовь, изливающуюся на него, но и созерцает, узнает, причащается той любви, которая была в его маленьком мире до него, интуитивно приуготовляясь таким образом к постижению тайны божественной любви. «У истоков существования ребенка стоит любовь между отцом и матерью, – продолжает Сикари, – и только ощущение этой любви оправдывает его возникновение и удостоверяет благодать его существования... Когда происходят подобные нарушения (в супружеской любви – Ф. К.), ребенка может сделать ребенком в полном смысле слова *только* пропорционально понятый опыт единственного и изначального отцовства (материнства) Бога» (там же, с.54–56). Это касается не только детей. В семье в силу взаимообщения природ, постоянного взаимопитания членов семьи душевными свойствами, присущими разным полам и возрастам, жена обретает мужество и стойкость духа, муж – кротость и ласковость, дети учатся мудрости у стариков, а грозные дедушки с иссушенной душой перестают быть тиранами, повинувшись властному призыву к добру, исходящему от своих маленьких внучат. Все остальные человеческие взаимоотношения являются только проекцией, умаляющей или извращающей эту первичную, онтологическую, райскую реальность.

У Розанова в «Людах лунного света» есть небольшой пролог, всего лишь сценка, выхваченная из жизни. Женщина с парализованной рукой подходит приложиться к иконе, и ей никак не удается поднять эту свою больную руку, и, смотря на нее, она горько плачет... Может показаться странным, почему автор выбрал такой мало связанный с общей темой книги рассказ. Ведь тема книги – даже не метафизика христианства, как сам ее определил автор, а метафизика пола. Но связь здесь простая. Жалость и сострадание, равно как и потребность в мучительстве, бьют из одной глубины человеческого существа – той глубины, в которой таится мистическая жизнь пола; и воспитать такие качества, как сострадание, совесть, способность любить, невозможно без освящения и просвещения пола. Задача эта под силу только семье, где жизнь пола находит свое раскрытие, и – благодати Божией. Семья и религия, два единственных в своем роде явления, открывающие дверь к заветной мистике пола, обладают, таким образом, и ключом к совести человека, к его способности быть или стараться быть добрым: вершить добро не по соображению ума, а по зову сердца. Для религии, связывающей себя так или иначе с задачей нравственного усовершенствования человека, забота о здоровье семьи и семейных

отношений должна, таким образом, находиться в центре интересов (если только она не ставит целью упразднение половой жизни, путем отказа от нее или сублимации, в чем Розанов и обвинял христианство). Поэтому самым печальным и разрушительным следствием той иерархии ценностей, которую проповедует священник Александр Захаров, становится жестокость нравов. Церковь, занятая важными государственными делами, строительством храмов, просвещением алеутов и проч. и проч., и в этой своей многозаботливости и широте замыслов не уделяющая должного внимания жизни семьи, теряет просто-напросто возможность проникать в сердце семейного человека, воздействовать на самые глубинные мотивы его поведения. Такой Церкви остается только раздавать не имеющие никакого значения директивы о том, как следует себя вести, а потом удивляться, откуда это в народе такое безбожие и неуважение к Церкви. Религиозная жизнь народа, кровно связанная с мистикой пола, может оказаться вне ведения Церкви, если Церковь пренебрежет религией семьи – религией, в которой парализованная рука, лежащий в горячке ребенок и не вернувшийся домой вовремя муж несравнимо, несоизмеримо важнее, не только чем все государственные интересы, но также – и чем спасение собственной души, ненужное и отвратительное в виду страданий самых дорогих сердцу людей. И если это – эмоции, как любят классифицировать подобные чувства православные бобыли, – то они делают нас, семейных, гораздо ближе к Христу, плакавшему у гроба Лазаря, чем их излюбленный совет из «Лествицы» не подавать тонущему конца шеста, дабы не утонуть самому.

В русской Церкви Розанов был первым, кто от лица «всех угнетенных» выступил с открытым обличением узурпации духовной власти «людьми лунного света» и с исповеданием «религии семьи и рода», религиозного кредо, в котором семья, брак и половое соитие, составляющее основу брака, возводились в ранг абсолютных христианских ценностей. Он был первым, кто со всей остротой поставил перед русским обществом самый важный вопрос: откуда берет начало эта странная и губительная для народного самочувствия и здоровья уверенность Церкви в том, что любовь ко Христу несовместима с половой любовью, с теплом семейного очага, с нормально устроенной родовой жизнью? Первая попытка Розанова самому ответить на свой вопрос состояла в том, что это пустившее глубокие корни в русской духовности манихейское отвержение плоти он счел простым недоразумением, которое легко исправить, приведя православное богословие, богослужебную практику и брачное законодательство в соответствие с первоначальным замыслом Божиим о браке и благословением на размножение. От этой идеи он сам в скорости отказался. И, если в ранних работах Розанов выступает как критик православия за изъязы, в основном заимствованные из католицизма, и видит решение полового вопроса на православной основе (66), то в дальнейшем он переносит свои сомнения в состоятельности «исторического христианства» на самую сущность христианства (65, 68, 72).

У неискоренимости манихейства в России много причин: как собственно религиозных, так и социальных. К последним надо отнести прежде всего тяжелую историческую школу, пройденную русской семьей. Когда Иоанн Грозный отдавал жен и дочерей опальных бояр на потеху своре своих опричников, он делал это, по всей видимости, и из педагогических соображений тоже. Народ наш должен был хорошо усвоить, что каждый поданный, какой бы он ни был сановитый, принадлежит Государю – весь, с потрохами, и все, что у него есть своего, в том числе дом, дети, жена на самом

деле не его, а государевы. Традиция эта бережно хранилась при крепостном праве, так что вплоть до его отмены, несмотря на прямое указание Евангелия «что Бог сочетал, того человек да не разлучает», на Святой Руси крепостных распродавали при необходимости поодиночке, разделяя мужа с женой, детей с родителями. Кроме масонов и горстки «оторвавшихся от народа интеллигентов» (любимое выражение наших иерархов), никого это особенно не волновало.<sup>2</sup> Что ж делать, каждая из концепций взаимоотношения Церкви и государства, будь то цезарепапизм или папоцезаризм, имеет, как известно, свои недостатки: у западных – инквизиция, у нас – сервизм. Если государству нужны рабы, Церковь вынуждена смириться с этим и узаконить рабство. Наверное, действительно самое лучшее, что можно было предпринять в такой ситуации, дабы сделать менее ощутительными муки от разрыва с любимыми людьми, с семьей – это внушить разлучаемым и живущим в постоянном ожидании возможного разлучения, утешительную мысль о том, что все земное бrenно, что семья – дело второстепенное, что вообще для спасения лучше без семьи... Так и повелось, что семья – это у мусульман, у евреев, позже – у западных христиан. Там она в центре внимания, там она неприкосновенна. А у нас в центре внимания – держава, царь, позже – партия, а семья – «с боку припека».

Вопросы семьи и государственного строительства тесно связаны между собой. В определенном смысле семья и государство всегда конкуренты, ибо семья есть своего рода фeод, автономная и самодостаточная социальная единица. Об этом свидетельствует хотя бы наш обряд венчания, при котором на новобрачных возлагаются венцы и народ их величает князем и княгиней. С этим связано и древнее запрещение рабам вступать в брак. «В Византии до 11 века раб, которому удалось каким бы то ни было способом повенчаться становился в силу этого свободным» (86, с.182). Понятно поэтому, что в государстве авторитарном, тяготеющем к безраздельному господству над душами своих подданных, семья не должна входит в число абсолютных ценностей. Левиафан такого Государства всегда готов, подобно апокалиптическому дракону, пожрать младенца, рождающегося на свет, и единственное, что удерживает его от изъятия детей из семей – хлопотность и дороговизна их воспитания.

Семья всегда остается последней цитаделью свободы и достоинства личности в обществе всепроникающего идеологического контроля. «Принуждению противостоит не свобода, а привязанность», – говорил Мартин Бубер. Недаром во всех утопиях и антиутопиях от Платона до Оруэлла орудием радикальных преобразований общества выступала отмена или коренная ломка устоев семьи. Не только чувство хозяина, воспитываемое в семье, но сами брачные отношения наносят непоправимый удар по культуре государственной власти. Оруэлл в своей страшной антиутопии «1984» подробно показал, какое психологическое противоядие тоталитарной идеологии представляет собой даже внебрачная половая любовь. Устами своей героини он высказал догадку о том, что культ государственной власти, составляющий центральную точку паутины зла, может существовать вообще только на основе насильственного безбрачия: «Если ты сам по себе счастлив,

---

<sup>2</sup> Как, впрочем, и позже. В. Розанов в статье «Номинализм в христианстве», написанной в 1898 году по поводу мер к ограничению прав офицеров на женитьбу, недоумевал по поводу «удивительного покоя церкви при фактическом разьедаии, подрыве, разрыве семьи. Кто пишет по поводу новых предполагаемых военно-административных мер? – Они задевают живое, задевают семью – и тревожится г. А-т, тревожусь я» (66, с.62).

зачем тебе возбуждаться из-за Старшего Брата, трехлетних планов, двухминутки ненависти и прочей гнусной ахинеи?» Насчет сроков Оруэлл почти не ошибся. Примерно в описываемое им время – не в Англии, так в Кампучии – теория массовой сублимации половой энергии в трудовую была удачно опробована на деле.

Когда государство начинает наступать на семью, задачей религии, обслуживающей его интересы, становится оттеснение семьи на второй план иерархии ценностей. Если брака нет на небе, его легче разрушить на земле. Евангелие, в силу антиномичности и многоплановости его откровений, предоставляет широчайшие возможности для злоупотреблений подобного рода. «В воскресении ни женятся, ни выходят замуж; но пребывают, как Ангелы Божии на небесах» (Мф.22.30). Собственно говоря, что еще нужно, чтобы отменить семью, если принять, что Царство Небесное можно построить здесь, на земле?

По Эриху Фромму, много и плодотворно занимавшемуся проблемами религии и пола, трагедия всех великих религий заключается в том, что «становясь массовыми организациями, управляемыми религиозной бюрократией», они «заботятся о своем собственном выживании и поддержании власти своих вождей и эксплуатируют внутреннее моральное чувство своих членов, направляя его против чужеземцев» (99, с.199). Не избежало этой трагедии и русское православие, знаменем чего останется в веках отлучение Льва Толстого. Знаменательно в этом отлучении то, что главным ересиархом России, единственным членом Церкви, анафематствованным после разбойников Разина и Пугачева, оказался проповедник непротивления злу военной силой, апологет рода и семьи. Дело ведь не в явно провокационных богохульствах Толстого, самих по себе, конечно, являющихся достаточным основанием для отлучения. Дело в том, что формальное членство в Церкви Ленина, Сталина, десятков других кровавых адептов террора, оказалась более терпимым для нее, чем присутствие человека, практическая «вредность» учения которого обнаруживается именно в плоскости противостояния семейных и государственных интересов. Осуждая учение Толстого, Церковь наша в очередной раз постояла не за правду Христову, в понимании которой Толстой был ближе к народу русскому, чем многие из отлучавших его<sup>3</sup>, а за интересы государственной безопасности, действительно, подрываемые идеями своевольного старика.

Наша Церковь всегда хотела служить государству. Она хотела этого даже тогда, когда государство ее гнало и уничтожало. Она хочет быть таковой и сейчас в отделении от государства. Стоит послушать и почитать, о чем

---

<sup>3</sup> Это ведь и имел в виду Розанов, когда писал: «Толстого могла бы осудить, *отлучить от Церкви* толпа закричавших мужиков, баб, – веру и даже “суеверия” которых он оскорбил... Нужно с *кровью* оторвать такое явление, такого человека от своей груди, от народной груди; а вот *крови*-то мы и не видели, а только бумагу и номер» (72, с.621). Сегодня, когда в целях утверждения национальной идеологии началась постыдная кампания по «воцерковлению» задним числом русской литературы, один Толстой опять не вписывается в рамки новой геополитической доктрины. Недавно в патриотическом журнале «Русский дом» прозвучала мысль о необходимости отлучения Толстого от русской литературы и досадливые признания в том, что «вычеркнуть его из культурного оборота» не так-то просто, в частности, из-за существования литературной премии его имени (19). Так он и будет стоять, как кость в горле, тем кто захочет протоптать новый широкий путь в светлое будущее, теперь уже на базе не марксизма, а православия. Интересно, понимал ли сам Толстой, когда нарывался на отлучение от Церкви, что таким образом он становится гарантом неприкосновенности русской культуры и русского духа от посягательств духовных бюрократов?

говорят, о чем заботятся наши иерархи, чтобы убедиться, что это так. С каким жаром, с каким участием они обсуждают вопросы продвижения НАТО на восток, сохранения национальной идентичности, поиска национальной идеи и политики в области СМИ! И какими казенными, холодными и затертыми словами говорит наша церковная литература о семье! В 1999 году Даниловским благовестником выпускается по благословению Патриарха очередное издание книги «Что необходимо знать каждому мальчику» (105). Предыдущие представляли собой перепечатку книги английского христианского педагога и психолога столетней давности, основной пафос которой был сосредоточен на борьбе с рукоблудием, за которое ребенку обещались страшные кары: слабоумие, потеря памяти и координации движений и в итоге – полный распад личности в самом расцвете лет. В новом издании явно иные ориентиры. Про рукоблудие здесь нет ни слова. Зато с первых же страниц мы понимаем, что главная воспитательная задача, которую видят для себя и ставят перед родителями авторы – это восстановление так называемой национальной системы ценностей и укрепление государства. Добрую половину книги занимает, конечно, весьма подробный и утомительный рассказ о пестиках и тычинках, лягушках, мечущих икру, и птичках, распускающих брачное оперение, долженствующий подготовить мальчика к познанию страшной тайны. Но вот вторая половина книги посвящена открытию другой страшной тайны – заговора иностранных государств против России. Выясняется, что рок-музыка «пришла с Запада, как своего рода агрессия, только не военная, не кровавая, а духовная. Она направлена против молодежи и подростков, не имеющих нравственных ориентиров в жизни». Вместе с тем, мальчику не рекомендуется “торопиться считать” тех, кто «не оставит увлечения рок-музыкой ... окончательно погибшими. Богу все возможно <...> К тому же у вас у всех впереди важная школа – трудная, но полезная, а для кого-то спасительная – армия. Она может и рок-фанатов отрезвить». На той же странице (с.176) мальчику напоминают, что «на сильной армии основано могущество страны», и что «наша Россия когда-то была могучей державой <...> перед которой враги трепетали». Когда заходит разговор о половом воспитании в школе, то, естественно, оно оказывается частью тайного плана *по превращению людей в животных*, запущенного империалистическими державами в целях завоевания рынков сбыта. Даже за какими-то простыми житейскими ситуациями просматриваются происки врагов. Вот моделируется ситуация поведения родителей, когда ребенок нарушил пост. И здесь источником духовного падения оказывается не какая-нибудь русская сосиска, а хот-дог, и мальчик объясняет отцу: как же я могу устоять, когда на моем пути в школу стоит этот киоск со своей яркой рекламой!

Патриотическое воспитание – вещь необходимая и благородная. Только делать это надо прилично, и так, чтобы не разрушать остальные ценности, может быть, более важные для образования детской души. Вовлечение детей в политику – не самое душеполезное дело вне зависимости от того, лоббируем ли мы интересы отечественных производителей сосисок или оказываем сопротивление продвижению НАТО. Когда ребенка учат тому, что разговаривать на неприличные темы нехорошо, потому что через это «разрушается национальная система ценностей» (с.211), такое патриотическое воспитание разрушает не только индивидуальную систему ценностей у ребенка, но заодно и духовную крепость страны, поскольку страна, населенная людьми с исковерканным сознанием не может существовать,

какой бы она ни была обороноспособной. Осуждать Церковь за ее сотрудничество с государством было бы легкомыслием. Почти все православные Церкви в силу своего географического положения пережили и продолжают переживать вместе со своими народами героический и трагический опыт противостояния восточному нехристианскому миру, и трудно сказать, смогли бы выстоять и сохранить свободу восточнохристианские страны, если бы не помощь Церкви своим государствам в сплочении народных сил для борьбы. Но страна может погибнуть и не от нашествия иноземцев, а от тоски, безверия и тьмы египетской в душах своих сограждан, и кому как не русским пастырям знать об этом.

\* \* \*

Если бы в поиске ответа на поставленный Розановым вопрос мы стали вдогонку ему подниматься все выше и выше по реке истории, стартуя от трудов уже наших новоявленных борцов с блудной страстью, то, наверное, тоже вынуждены были бы дойти до самых истоков христианства, минуя и царскую Россию и допетровскую Русь, и средневековое католичество, и Византию. И во всех веках мы нашли бы немало подтверждений горькому розановскому выводу о том, что многоцветие мира, с христианской точки зрения, обязано поблекнуть, дабы Христос стал единственным цветком, моноцветом человеческой жизни. «“Я хожу, ем, сплю, вкушаю: но наслаждаюсь только Иисусом”, – может сказать о себе всякий подлинный христианин» (72, с.561). Мы нашли бы в X веке, к примеру, предостережение прп. Симеона Нового Богослова: «Если же ты, ни во что ставя любовь Его, всеулаждающую, полюбишь что-либо другое и с тем свяжешь всецело все стремление души своей, и станешь услаждаться другою какою сластиею, или яством, или питием, или одеждою, или лицом каким красивым, или золотом, или серебром или другим чем, и душа твоя воспохотствует того и побеждена будет любовью к тому, то возможно ли, чтобы Бог, естественно чистый и тебя соделавший таковым благодатью Духа Святого, продолжал быть в общении и обращаться с тобою, когда ты уклонился сердцем на другое...? Само собою явно, что Он всеконечно оставит тебя» (77, т.2, с.368). А из конца IV века до нас донеслось бы свидетельство Григория Богослова: «Или обладая всецело Христом, человек нерадит о жене, или, дав в себе место любви к праху, забывает о Христе» (34, с.156). Или определение Иоанна Златоустого: «Брак есть смертная и рабская одежда» (25, с.200). Или еще более откровенное заявление ученика Иоанна Златоустого Исидора Пелусиота: «В браке человек несколько не отличается от зверей» (86, с.120). Розанов, в отличие от многих своих оппонентов, обвинявших его в язычестве и в богословской некомпетентности, прошел этот путь честно и до конца, и уперся в апокалиптических Иоанновых девственников, тех, что «не осквернились с женами» (Откр.14.4), в тихий и ненавязчивый совет апостола Павла «оставаться как он» (1Кор.7.8), в призыв возненавидеть домашних (Лк.14.26) и в благословение скопцов (Мф.19.12), которого Розанов так и не сумел ни понять, ни простить Христу.

Розанов правильно угадал, что это вопрос центральный, самый важный не только в индивидуальном развитии человека, но и во взаимоотношениях народа и Церкви, и не только в силу его практической, жизненной значимости, но и потому что отношение к полу стало главной, *стратегической ошибкой* христианского воспитания, определившей в самой значительной мере современный глобальный кризис христианства. Как

определил это Бердяев: «Христианство не преобразило пола, не одухотворило половой плоти, наоборот, оно окончательно сделало пол хаотическим, отравило его. Демонизм пола есть как бы обратная сторона христианского проклятия пола» (11, с.216).

Церковь благословляет брак и называет его таинством. Это известно. Но также известно, что силу, на которой держится брак – эротическое влечение полов – христианская традиция ассоциирует с грехом, с беззаконием, с чем-то скверным. «Допускаю брак, но избираю чистоту», – говорил о себе св. Григорий Богослов (34, с.159). «В беззакониях зачат есмь и во гресех роди мя мати моя» – вот азбука православного отношения к чадородию и всему, что с ним связано.

Факт негативного отношения традиционного православия к брачной любви для многих не очевиден. Первое, что они обычно спешат привести в защиту традиции – это сам факт установления таинства брака. Второе – знаменитые определения Гангрского Собора IV века, отлучающие от общения тех, кто порицает брак (правило 1), удаляется от брака из-за гнушения им, а «не ради самой доброты и святости девства» (правило 9) и превозносится над брачующимися (правило 10). Однако, в том, что касается таинства, в данном случае гораздо важнее как раз не существование, а понимание его. Если вы спросите, где совершается главное событие таинства: в Церкви или на брачном ложе, подавляющее большинство верующих возмутится самой постановкой вопроса. Понимание таинства брака как именно тайны и чуда соединения любящих в плоть едину, развиваемое, к примеру, в наше время митр. Антонием Сурожским – явление новое и до сих пор у нас достаточно редкое, вызывающее сопротивление. До сих пор в понимании таинства брака у нас преобладает взгляд, согласно которому главный его смысл не в удостоверении святости брачной любви и не в подтверждении непреложности Божьего благословения, данного Адаму и Еве, а затем Ною, а в узаконивании Церковью связи, вне этого являющейся смертным грехом, в разрешении брачующихся от греха плотского соития. Ни о каком почитании физической составляющей брака само это таинство при таком его понимании свидетельствовать не может. Кропят же и туалеты святой водой, когда освящают дом.

В отношении Гангрских постановлений ситуация еще более ясная: они до сих пор остаются декларацией, имеющей очень мало общего с церковной практикой. И дело не только в том, что в русской истории никого за нарушение этих правил так и не отлучили, а в том, что превозношение монашеского пути над брачным стало настолько общепринятой нормой, что мы даже перестали видеть в ней какое-то отступление от православия.

Тот факт, что за десять веков своей истории русская Церковь не нашла места в святцах *ни для одного* семейного батюшки, *ни для одной* супружеской пары, прославленной за семейные добродетели, не является ли самым ярким свидетельством тому, что «тихое и безмолвное» семейное житие никогда не расценивалось нашей Церковью как путь к святости, спасению, как образ небесного жития? Другим красноречивым свидетельством является литература, предлагаемая сегодня пастве с церковных прилавков. В подготовленной одним из самых близких Московской Патриархии издательств воспитательной книге «Что необходимо знать каждой девочке» недвусмысленно говорится: «Конечно, и семейная жизнь спасительна... Но все же монашеский путь выше: это путь христианского совершенства» (104, с. 243). Известный автор, пишущий под именем свящ. Тимофей, в своем

«Пособии по аскетике для современного юношества» еще определеннее высказывается о достоинстве брака: «Но нужно помнить, что брачные отношения установились у людей после падения... Поэтому-то девство ценится Церковью выше брака... Девственники ближе к Богу, духовное начало в них развито сильнее. Вступающие в брак познают при этом некие психологические особенности, <...> но это чисто душевное обогащение всегда идет за счет некоторого оскудения духовного» (84, с.175).

В книге «О семье и воспитании» читаем о грехопадении Адама и Евы: «До грехопадения тело их было чистым сосудом чистой души. Ум господствовал над чувственностью и ее влечениями, беспорядочных движений в ней не было, и потому нагота не возбуждала в них стыда. Теперь же ум перестал быть владыкою плоти. В чувственной природе возникли и обнаружались нечистые влечения, которые породили в душе праотцов чувство новое, тяжелое – им стало стыдно друг друга, они не могли видеть друг друга нагими без того, чтобы в теле не пробудились беспорядочное движение и похоть» (58, с.22).

Здесь в отчетливом виде предстает древнее, восходящее к Григорию Нисскому учение о том, что тот способ размножения, который нам известен, – «способ взаимного преемства скотский и неразумный» (86, с.120) – возник в результате грехопадения, а то благословение, которое дал Бог Адаму и Еве на размножение еще в раю, предполагало иной, неведомый нам способ распространения человеческого рода, близкий к ангельскому. С. Троицкий в своей «Христианской философии брака» очень убедительно высказывается об истоках этого учения, находящегося, по его мнению, в вопиющем противоречии с библейским текстом и духом Откровения.

«Это учение в последней своей основе является данью, которую заплатили древние церковные писатели языческой школе, а вовсе не учением библейским и церковным. Вся греческая философия глубоко рационалистична. Осознав в логосе, в разуме или, точнее, в рассудке главное свое отличие от животного мира, древнее человечество придало ему слишком большое значение, и древняя философия была, в сущности, апофеозом и проекцией во внешний мир человеческого разума. Ко всему, что неразложимо на его категории, как во внешнем мире, так и в самом человеке, ко всему “бессловесному (*алогос*, то есть “нелогичному”) и животному”, по выражению Григория, она относилась отрицательно, как к морально недолжному ... Все бессознательное в человеке считается несовершенством, как сближающее его с животным миром» (там же, с.121).<sup>4</sup>

Отголоски этого языческого гностицизма встречаются в современных трудах православных греков. Архим. Николаос Аркас в книге «Брак и деторождение» приводит слова блаж. Августина: «Если Адам и Ева пребывали в состоянии невинности, их супружеские отношения должны были выражаться в соответствии с *чистой логикой* (курсив мой – Ф. К.). И их желания – основываться на высших чувствах и не учитывать чего-то низкого». Вдохновившись цитатой, автор продолжает уже от себя: «Если даже в браке целью становится наслаждение без его естественного последствия – рожать детей, – то эта цель, и, значит, брак, – незаконный, несправедливый и

---

<sup>4</sup> Об учении Григория Нисского см. также доклад Негановой «Богословский аспект половой дифференциации. Отношение образа Божия и пола в человеке» (54). Отмечая, что у св. Григория Нисского «духовное и телесное в человеке представляют некий андрогин в духе платоновского "Пира"», Неганова приходит к выводу о том, что «в целом, теория андрогина не так безобидна, как это может показаться на первый взгляд».

не имеющий логики» (56, с.59–60). Эта апелляция к логике в перспективе пути, пройденного европейской мыслью за последние две тысячи лет, выглядит уже совсем нелепым реликтом (возможно, усиленным за счет перевода) и является тоже своего рода данью, которую православие, как греческое, так и русское, платит уже не язычеству, а слепой, и вот уж воистину *алогичной*, неразумной приверженности ко всякому осколочку своей старины.

О том, насколько прочно сидит в греческом монашестве традиция гнушения браком и телесным аспектом любви, свидетельствует, наверное, ярче всего недавно появившееся эссе о любви «Вариации на тему «Песни Песней», написанное самым известным из открытых современности, прогрессивных богословов Греции Христом Яннарасом (110). Для Яннараса брак и любовь «суть две противоборствующие данности». Подобно русскому митрополиту Иллариону, строившему свое Слово на противопоставлении закона и благодати, современный греческий богослов строит свое на противопоставлении любви, которая есть «пути жизни» и брака, который есть «путь естества» (110, гл.6). Он идет гораздо далее житейского цинического определения брака как «могилы любви», он разводит брак и любовь в разные концы на пути человека к спасению: «Любовь есть изумление от жизни, брак же – узаконивание необходимости... То, что спорадически предлагает брак, не является предпосылкой любви – если вообще не исключает ее... Пример пути жизни... воплощен в лице Христа. Человеку, чтобы следовать этому примеру, нужно разрушить узы своей зависимости от пути естества: узы родства, узы застрахованности, которыми связывают юридические рамки брака» (там же). На пути следования за Христом, согласно Яннарасу, «не может быть компромисса с самобронированием естеством, психологическим самоутверждением индивидуума в юридических рамках брачных уз» (там же). Ценность брака ограничивается для него, как и для свящ. Александра Захарова, областью земного и преходящего. Все, что он может дать – это «чувство крыши над головой, уверенность в том, что Другой будет спутником, общую пищу, взаимное наслаждение». В перспективе же вечности он представляет собой лишь великий обман – «фиктивное увековечение "Я" в лице детей». И, конечно, любовь, противостоящая браку, есть любовь платоническая, лишенная родовой тяги к соитию: «Мы отличаем любовь от жажды тела. Любовное изумление всегда есть трепет души, и опьянение взаимностью приносит неожиданное очищение от всякого телесного требования. Маниакальные звери удовольствий внезапно усмиряются с первым кивком любви» (там же, гл.9).

Русские богословы также вносят посильную лепту в осуждение чувственности. «Чувственность, говорят святые Отцы, есть бездна, в которой погибло великое множество душ. Удовольствие, получаемое при удовлетворении плотской страсти, скоро проходит, а грязный след в душе остается навсегда», – заверяют составители книги для семейного чтения «Возвращение блудного сына» (20, с.177).

Архим. Лазарь Абашидзе также согласен, что «чувственность глубоко проникла в падшую природу человека» и, не жалея красок, вырисовывает страшную картину того, как «духовная сила любви и устремленность к высшей, духовной, божественной Красоте превратилась в нас в грубое плотское влечение лишь к внешней привлекательности человеческого тела» (45, с.48).

«Сатана, подобно Навуходоносору, посылает своих слуг, чтобы они принудили человечество к поклонению “золотому истукану”, вернее – грубому дебелому телу, облеченному в обманчивую роскошь», – уверяет он читателей аудиозной книги «Об “этом”». (59, с.7).

«Падшее человечество стало удобопреклонно к плотскому сластолюбию, скоровоспламеняемо от этого чувственного огня. Часто лишь взор на красивое обнаженное тело мгновенно пленяет сердце, наполняет душу сладострастным мутным дурманом, пьянит рассудок, парализует волю, и мы тут же склоняемся на желание греха. И уже само принятие этого желания, согласие с ним – есть плен, есть начало падения, есть предательство, измена в любви к Богу» (там же, с.10).

О несовместимости плотской и духовной любви с такой же странною для лица столь высокого сана страстностью выражается другой не менее известный архимандрит – Рафаил Карелин. «Культ Венеры – концентрат чувственных наслаждений – чувственным огнем угашает огонь Духа в сердце человека, ночными темными призраками изгоняет из души свет Божества. Культ похоти и блуда парализует волю человека, делает душу глухой к голосу вечности, ввергает человека в рабство материи и вещества. Блудник за пригоршню грязи, как Иуда за 30 сребреников, продает Христа; как Исав за похлебку, отказывается от своего человеческого достоинства и Божественного благословения» (64, с.305). Архим. Рафаил так увлекается своей идеей, что считает незачем призвать в свидетели недопустимости чувственных наслаждений не кого иного, как царя Соломона: «А по слову Соломона, в развращенное сердце не входит мудрость Божия» (с.307).

Самое замечательное в печатных трудах двух неистовых архимандритов (издаваемых с благословения Святейшего Патриарха Алексия II) то, что в них грань между *естественным желанием* и блудной страстью даже не просматривается. В этом смысле они вполне солидарны с архимандритом из Греции. Арх. Лазарь также указывает, что «и в браке следует соблюдать целомудрие. Не предаваться неумеренности в плотских удовольствиях» (45, с.55). Стремление превратить весь мир в монастырь – непреходящая мечта православного монашества. Один из известнейших архипастырей начала XX века – свмч. Иларион, архиепископ Верейский, защищая институт монашества от несправедливых, по его мнению, наветов со стороны мирян, как-то простодушно сформулировал: «Семья – это монастырь» (36, с.169). Эту свою мысль он аргументировал все той же необходимостью бороться и в браке с плотской похотью, «противовоюющей духу целомудрия» (с.172). Сходный образ употребляет современник еп. Илариона иером. Михаил (Сеченов) в статье «Таинство брака»: «Венцы брачные – это вериги подвижнические, венцы победы над чувственностью и всяким чувственным грехом» (108, с 157). Последняя цитата взята из книги Г. И. Шиманского «Христианская добродетель целомудрия и чистоты», в которой, по словам издателей, «тема нравственной и телесной чистоты человека впервые рассматривается с исчерпывающей полнотой и основательностью». И действительно, в ней приводится масса цитат древних учителей Церкви: Афинагора, Кирилла Иерусалимского, Григория Нисского, Василия Великого, Григория Богослова, Исидора Пилусиота, Ефрема Сирина, Августина, Оригена, бл. Феофилакта, которые не оставляют сомнения в том, что половое влечение к женщине даже в законном браке считалось ими постыдной и низкой страстью, едва извиняемой целями деторождения. Сам Шиманский вполне, по всей видимости, удовлетворенный таким

направлением мысли, бросает дежурное обвинение манихеям и всем, кто гнушается браком, вслед за чем присоединяется к вполне манихейскому воспеванию «высоко-духовного» скопческого брака. «В апостольское время жизнь первых христиан была высоко-духовной и нравственной. Много было случаев, когда мужья и жены, по особой ревности к чистоте целомудрия, пребывали по обоюдному согласию в полном воздержании от брачной жизни» (с.160). «При господствующем значении в христианском браке нравственной чистоты человеческой природы низшие ее влечения находят свой исход в рождении детей. Воздержанный образ супружеской жизни был особенно присущ христианам первенствующей Церкви» (с.107). «Христианским супругам Церковь указывает на необходимость борьбы с выработанной веками греховной страстностью, на отречение от языческих отношений в браке» (с.157). «Страсть к телу, извращенное представление об отношениях между мужчиной и женщиной, создаваемое художественной литературой и современным киноискусством, совсем затемнили христианское целомудренное отношение к святине брака. Люди XX века, отвращаясь от Бога, от чистоты христианской жизни, возвращаются к языческому служению плоти, “служению Вакху”; для многих из них брак – это “игры Вакха и Киприды” (Розанов). И то, что во многих современных романах и кинокартинах называется “любовью”, есть поругание над целомудрием в браке» (с.158) и т. д. и т. п.<sup>5</sup>

Я сознательно не затрагиваю огромного пласта собственно монашеской, аскетической литературы, цитируя лишь те из современных произведений, которые написаны или рекомендованы пастырями и архипастырями РПЦ именно *для мирян*. Не касаюсь я и той широко выплеснувшейся на церковные прилавки волны политизированной ультрапатриотической литературы, на которой обычно не ставится архиерейское благословение и которая отличается от цитированных «благословенных» книг тем, что содержит неприкрытые призывы к насилию и расправе над «растлителями молодежи», «дьяволопоклонниками, ставящими своей целью уничтожение России» и прочими врагами православия<sup>6</sup>. Привлечение цитат из этой категории книг не добавило бы

---

<sup>5</sup> Свящ. Анатолий Гармаев, снискавший довольно широкую славу детского и семейного психолога, развивает эту тему подробнее: «Благодатные Силы Души, которые исходят из Совестьливой глубины человека, из чувства целомудрия гасят сексуальную энергию. При достаточной исполненности человека Душевными Силами, сексуальная энергия о себе почти не заявляет. Более того, возможно такое состояние полноты Душевных Сил, когда сексуальные состояния человеком не переживаются вообще, проявляясь только в те моменты, когда детородное движение в женщине и в мужчине устремлено к зачатию ребенка. В других же случаях этого почти нет. Поэтому частота интимных встреч естественным образом сокращается. Так происходит развитие *правильного супружества* (курсив мой – Ф. К.) там, где супружество развивается на фундаменте целомудрия» (22, с.44). Не стоит думать, что под хранением целомудрия Гармаев подразумевает уклонение от каких-то особенно грубых и яростных проявлений пола. Он имеет в виду такие проявления «сексуального влечения», как «желание ласки, прикосновения, дыхания, близкого присутствия, ощущения тепла <.>Целомудренная встреча ничего подобного не имеет и не переживает, и ни к чему подобному не влечется. Наоборот, она хранит другого от всего этого. Целомудрие хранит другого, а нецеломудрие влечет другого к себе, чтобы окунуться во всю полноту сладострастия, вплоть до интимной близости». В качестве лекарства от супружеской похоти психолог и пастырь Гармаев прописывает не много не мало браки по родительскому принуждению, полезные тем, что в этом случае жених и невеста «с самого детства знают, что они могут встретиться с человеком, к которому нет никаких внутренних движений...» (с.44–46).

<sup>6</sup> Яркий пример такого сорта литературы являет книга «Православный брак и страсть блуда», в которой, в частности, формулируется следующее определение: «*интеллигент* – это человек, боящийся больше всего на свете физической боли» (81, с.188). С этой точки зрения склонность Чехова сочувствовать осужденным, приведшая его на Сахалин, и стремление Пушкина «призывать милость к падшим» являются не более чем подсознательным страхом порки, свойственным русскому интеллигенту. «Из-за этого подсознательного страха у Чехова

ничего существенно нового. Расширяя обзор православной литературы, издаваемой сегодня в России (исключая эмигрантские пастырские труды, резко отличающиеся от наших отечественных произведений по тону и смыслу), мы несколько расширим спектр высказываний, но основные акценты не сместятся. К современному русскому богословию пола можно отнести те же тезисы, которые сто лет назад выдвинул Розанов. Все осталось на прежних местах. Все разговоры о том, что Церковь охраняет и бережет семью, к сожалению, являются лицемерием. Православное сознание видит в брачном соитии следствие первородного греха, настаивает на его неустранимой греховности, для него всякая физическая близость является выражением падшести человеческого естества, предназначенного для духовного устремления к Богу. Если брак и оправдывает соитие, то как необходимое зло, но не как путь богопознания, богоугождения и спасения. Сознательный отказ от половой жизни и умерщвление половых влечений, иными словами, скопчество, остается единственным путем спасения, который наши пастыри предлагают как для монахов, так и для мирян. Брак в этом контексте воспринимается как средство угашения эроса. Сама эротическая энергия в человеке в ее непосредственном несублимированном виде открывается православному сознанию только как *похоть* – предосудительное и незаконное проявление самости, эгоизма, потребительства, враждебное творчеству, духовному росту, богообщению. Одним словом – как «пригоршня грязи».

Воздвигнутое на кричащем противоречии традиционное православное учение о браке несет в себе элемент разложения, и заражает этим разложением любую семью, не обладающую достаточной силой сопротивления и доверчиво решившую строить свои брачные отношения на началах религиозного благочестия. Повторяя каждый день перед сном составленные средневековыми монахами молитвы о том, чтоб Господь избавил от «темных влечений» и «лукавого похотения», читая книжки, в которых плотское соитие клеймится как скотский грех, верующие супруги со временем не могут не встать перед осознанием острой дилеммы: или то, что составляет существенную сторону их союза и семейного счастья есть «мерзость пред Господом» и им надо что-то делать с их совестью, или что-то не так с учением Церкви. Если они попытаются выяснить в разговорах с батюшками или из книг, стоит ли им стыдиться того, что их тянет друг к другу и они желают сокоупления не ради деторождения, а ради наслаждения друг другом, они в лучшем случае получают ответ, что надо больше думать о Господе, в худшем – прочтут что-нибудь вроде такого: «Как мы понимаем блуд? Как поведение, результат которого – незаконная связь и сокоупление с единственной целью – животного, физиологического, плотского удовольствия, исключаящего желания зачать ребенка... Ни деторождение, ни многодетность не могут оправдать брак, если его плоды – лишь результат чувственных желаний и вульгарных порывов ... И пусть не обманываются утверждающие, что употреблять супружеское ложе лишь в целях наслаждения, гедонизма, – не блуд» (56, с.57–59).

---

не хватает мужества объективно оценить ситуацию с поркой, он не способен, как Чапаев... заявить... “А я попадусь – меня стреляйте!”» (с.190). Богословское обоснование борьбы за православие с помощью порки интеллигентов можно найти и в «благословленных» изданиях. «Святой Иоанн Златоуст призывал: “Освяти руку свою раной...” И мы во имя жизни и процветания нашей России должны нанести эту рану тем, кто жаждет нашей гибели», читаем в брошюре «Об “этом”» (59).

Наша православная литература, собственно, никогда и не скрывала того, что идеал христианской жизни – безбрачие. В сердце христианской семьи должен воцариться Христос, и, как правильно угадал Розанов, воцарение это наша церковная мысль воспринимает не иначе как деспотическое подавление всего не направленного непосредственно во славу Владыке. Собственно семья, брак, пол остаются той языческой нечистой средой, в которой должно воссиять христианство – и поглотить ее. Даже у самых семейных, домашних наших духовных наставников нет-нет да и проглянет эта мысль о неисправимой нечистоте семейной жизни. «Монахам дело – помыслы очищать; а у мирян главное – намерения при делах исправные держать; а уж до чистоты куда им. И Бог не взыщет. Не таковы порядки у них», – писал Феофан Затворник в «Спасении в семейной жизни» (95, с.24).

«Откуда начну плакаться окаянного моего жития», – такими словами начинает св. Андрей Критский свой Великий покаянный Канон, и, мне кажется, это именно тот тон, и те слова, с которыми когда-нибудь все же предстоит приступить к теме пола и брака не отдельным некоторым богословам, но всей Церкви, соборно, как приступает она к приуготовлению Себя Великим постом к встрече с Воскресшим.

\* \* \*

Но подлинно ли возможно в Церкви другое отношение к семье? Не прав ли Розанов в своем пессимистическом диагнозе историческому христианству? <...> «Везде от семьи остались “поскребыши”, хлам: сердцевина была выедена. Сердцевина величия, сердцевина яркого признания, сердцевина верности и доблестей. Точно вокруг семьи, этого “райского дерева”, этого “дерева жизни”, походил больной, калека; и заразил ее калечеством своим, “убогим видом”» (68, с.18) <...> Сто лет, отделяющие нас от цитированных строк, принесли с собой не только подтверждения худших его опасений о непоколебимости сил, враждующих с семьей и браком<sup>7</sup>, но и отрадные опровержения. Двадцатый век подарил нам немало духовных писателей, пастырей и богословов, позаботившихся о том, чтобы представление о семье как *малой Церкви*, о брачном соитии как таинстве, подобном Евхаристии – представление, на самом деле, глубоко укорененное не только в библейской, но и в раннехристианской традиции – медленно, но верно стало возвращаться в сознание верующих. Мы уже что-то цитировали, процитируем еще. «Когда мы использовали слово *таинство* применительно к христианскому событию супружества, это означало – как теперь становится ясно, – что мы возложили на любовь между двумя созданиями <...> слишком

---

<sup>7</sup> Когда Розанов попытался обратить внимание общественности на события Терновского массового самосожжения, совершенного в 1896 году группой старообрядцев, увидевших в переписи населения знак пришествия антихриста (72), и вместе подумать о той ответственности, которая лежит на Церкви за судьбы этих и других людей, одурманенных проповедью отказа от мира, его быстро заклевали, ссылаясь на то, что поведение каких-то сектантов нельзя рассматривать как типичное для Церкви явление. Но вот совсем недавно, спустя сто лет после тех трагических событий, введение идентификационных номеров у населения вызывает клинически сходную картину поведения теперь уже вполне православных монахов и всенародно почитаемых старцев. С каким воодушевлением полетели во все концы России гонцы с благой вестью. Конец близок! Называлась даже цифра – 3 года. А сколько раз до этого приходилось мне видеть молодых людей, возвращавшихся недоуменно из монастыря, куда ездили за благословением на брак, с ответом: нечего жениться, конец света близко. Нет, Розанов прав. Это потирание рук от всякой вести о грядущих ужасах и бедах, эта неутолимая жажда смерти “миру сему” – отнюдь не периферия нашей духовной жизни и издалека идет.

славное и слишком большое наследство: все таинственное строение творения и искупления. Это настолько верно, что семья оказывается единственной христианской реальностью, к которой с полным правом можно применить то название, которое охватывает собой огромную общность народов и поколений, объединившись вокруг Христа. Это название – *Церковь*», – пишет Антонио Сикари (76, с.59). В его книге зазвучал вдруг язык, на котором Церковь, на самом деле, должна была бы всегда говорить об этом предмете, и если бы говорила, то, возможно, мы имели бы сегодня совсем другую, менее мучительную историю. Там наконец говорится о том, что брак глубоко родственен Евхаристии, «поскольку он тоже – таинство телесной любви, которой обмениваются супруги во имя Господа Иисуса» (с.63). Там, наконец, в качестве идеала супружеской жизни преподносится не воздержание от половой жизни «для упражнения в посте и молитве», и, добавим, для скорейшего ее угасания, а «такая жизнь, при которой супруги умеют приносить в дар друг другу, так сказать, материю своих тел, такую материю, в которой чудесным образом претворяется вся личность» (с.64). Там, наконец, признаются простые и, казалось бы, такие очевидные истины: о том, к примеру, что «нельзя начинать воспитывать в себе понимание требования о нерасторжимости брака, когда нам уже мучительно трудно соблюдать это требование», и потому дело Церкви – не в том, чтобы преследовать прелюбодеев, а в том, чтобы «помочь оценить и полюбить этот замысел» Бога о браке (с.48). Или о том, что незаконно представлять внебрачную любовь «грязным и недостойным делом», ибо «у любви есть своя красота и своя чистота, о которых нельзя судить со стороны» (с.75). Там наконец супругам в качестве повседневной молитвы рекомендуется обращаться ко Христу не с просьбой о том, чтобы Он отнял «весь помысл лукавый видимого сего жития», а с благодарностью за то, что «нам двоим дал это единственное и драгоценное, взыскательное и сладостное призвание – воплотить Твою Любовь, суметь постигнуть Ее самую плотью нашей, объятием нашим, нашим единством, творчеством нашим и нашей нежностью» (с.45).

Когда читаешь такие слова, создается впечатление, что христианский мир очнулся от тягостного сна, и остается только жалеть, что пробуждение это было вызвано не собственным внутренним порывом Церкви, а давлением внешних обстоятельств – самораскрепощением светского общества, известным под названием сексуальная революция. Остается жалеть, что и на этот раз, как и в истории революционной борьбы христианских народов за отмену рабства, пыток, цензуры и других унижающих и калечащих человека установлений во главе движения оказалось не Церковь, а ее противники или ее незаслуженно отвергнутые чада.

Были, конечно, и у нас, среди русского духовенства и монашества те, кто не разделял взгляд на соитие как на скотский и постыдный для человека образ действий, едва оправдываемый теми выгодами, которые от этого получает Церковь и государство в виде будущих подданных. Был архим. Федор Бухарев, заговоривший еще полтора века назад о великой опасности, угрожающей Церкви, в которой не находится места земным человеческим радостям, умевший в духе древних христиан видеть то, что принадлежит Христу, во всяком, казалось бы, совершенно далеком от церковных ценностей произведении труда и искусства и призывавший открыть источник «несметных талантов веры <...> именно через уяснение мирских вещей и устройство земных дел, без насилия им, по Христу Спасителю, в котором Отец небесный дает нам вся обильно не только к обогащению знаниями и к

пользам нашим, но и к наслаждению» (93, с.88). Был архим. Михаил (Семенов), горячо выступавший на Религиозно-философских Собраниях в Петербурге в пользу брака<sup>8</sup>. Был прот. А. П. Устынский, безоговорочно поддержавший Розанова. Был прот. В. Зеньковский, впервые остро поставивший вопрос о половом воспитании молодежи и не раз категорически заявлявший, что «отождествлять грех в человеке с полом, видеть в сфере пола источник греха нет никаких оснований» (32, с.88). Был свящ. Александр Ельчанинов, говоривший, что через брак и плотскую любовь «осуществляется нечто наиболее реальное и вместе с тем наиболее таинственное из всех возможных форм человеческого общения, <...> (что) <...> дает нам возможность подняться над обычными правилами человеческих отношений и войти в сферу чудесного и сверхчеловеческого» (37, с.276).

Был и есть, наконец, митрополит Антоний Сурожский с его высокими словами о брачующихся, превращающих «свои отношения в таинство, в нечто, превосходящее землю и возносящее в вечность» (8, с.11). Но всем этим голосам суждено было потонуть в многочисленном хоре обличителей «срамных похотей и сластей», с которым мы и ассоциируем сегодня голос нашей Церкви.

Почему так вышло? Самим строем нашей духовной жизни нам, казалось бы, предначертано было противостоять спиритуализму и акосмизму средневековой схоластической мысли, «убедительно вдвинуть, – как говорил Зеньковский, – софийное учение о мире в систему современного мышления это основоположное понятие... Это было бы, по существу, самым лучшим даром, какой могли бы мы принести христианству» (31). А вместо этого Церковь наша, с ее духом кротости и милосердия, свободная от тех административных стеснений, какие на Западе налагало папство, оказалась на деле более склонной к унификации, более казенной, более нетерпимой, чем даже государство – к частной инициативе, к деятельной общинной жизни, к свободному обмену мнений. Почему у нас, в отличие от западных стран, так и не сложилось широкой церковной благотворительности, практики взаимопомощи и взаимоподдержки прихожан, всего того, что держится на той простой вещи, которая называется любовью к ближнему? Наша великая литература, воспринявшая завет Пушкина славить свободу и призывать милость к падшим, развила с небывалой до того силой тему маленького человека – тему сугубо христианскую, несовместимую ни с каким другим мировоззрением и мирочувствием, кроме евангельского. Почему именно эта тема поставила в конце концов ее в оппозицию Церкви?

Есть много вопросов к нашей истории, и не меньше ответов. Можно ссылаться, как мы делали это раньше, на то, что нашей иерархии до сих пор с трудом удавалось устоять перед искусом платить кесарю Божово. Можно говорить об особенностях нашего восприятия Евангелия, обрекшего Россию стать, может быть, самой религиозной и, несомненно, самой духовно неблагополучной страной. Обладая великим религиозным даром, русские своей *нетерпеливою душой* моментально запечатлели в сердцах и глубоко усвоили себе образ Христа, ни мало при этом не заботясь о прохождении той педагогической подготовки к принятию вершин богооткровенной

---

<sup>8</sup> У Розанова: «Нельзя не поблагодарить доброго, патетического и честного архим. Михаила (ныне старообрядческого епископа) – *единственного монаха*, который по переводе из Казани в Петербург, начав рассуждать в печати о браке, сказал громко: “Половое слияние *все и до дна чисто*”. За это дети, нынешние и будущие, должны воспеть ему хвалу. Он – *не в детоубийцах, хотя и монах*» (68, с.105).

нравственной истины, которую для иудеев являл Закон – детоводитель (педагог) ко Христу, как назвал его апостол. Можно говорить о нашем музейном отношении к вере как к реликвии за толстым стеклом и объяснять его тем, что приняв христианство из рук греческих миссионеров, русские взвалили на свои плечи слишком неподъемный груз ответственности за сохранение самой богатой и утонченной духовной традиции<sup>9</sup>. Так, по крайней мере, объяснял Бухарев: «Русский человек, чувствуя бесценность врученного ему сокровища, трепетал за него, имел в виду, как бы только сохранить его, и впал в односторонность своего рода; в его душу вкралась мысль, что с сохранением небесного сокровища и все дело свое он сделает, и он опустил из виду, что должно употреблять это сокровище, пользоваться им, данные таланты приращать собственными трудами» (93, с.273). И именно с этой особенностью религиозной организации русских связывал архимандрит Федор полтора века назад причину «бесчувственного застоя», рисуя до боли знакомую картину русских просторов: «И до сих пор, однако, остаются так же пустынно, грустны и безлюдны наши пространства, так же бесприютно и неприветливо все вокруг нас, точно как будто бы мы до сих пор еще не у себя дома, не под родною нашею крышею, но где-то остановились бесприютно на проезжей дороге и дышать нам от России не радушным, родным приемом братьев, но какую-то холодную, занесенную вьюгой почтовую станцию, где видится один ко всему равнодушный станционный смотритель, с черствым ответом: нет лошадей!» (там же, с.277).

Много можно предложить ответов, но не обойти нам в их поисках и того печального положения, которое «по совету батюшки» занимает семья в иерархии ценностей русского человека. Это отсутствие семейного идеала пронизало все стороны нашей духовной и социальной жизни, сказавшись в первую очередь в неумении находить нравственную опору и удовлетворение в совершении «малых дел». Вслед за нашими пастырями, упоенно посвящающими себя вопросам вселенского, ну, по меньшей мере, государственного значения, мы можем думать о мировой революции и открывать путь в космические пространства, не умея наладить жизнь в своей стране и договориться с соседями по лестничной клетке. Мы кичимся перед европейцами своей щедрой и любвеобильной русской душой, а на деле большинство из нас способно ужиться только с домашней собакой. До последнего времени мы только и делали, что мечтали кого-нибудь осчастливить: наших потомков, борющихся за независимость африканцев, человечество. Но мы не были счастливы сами, не верили даже в возможность личного счастья, и оттого все наши потуги быть добрыми разрушились, как построенный на песке дом из евангельской притчи. Дым отечества, воспитавшего своих граждан вне тепла домашнего очага оборачивается или народно-патриотическим угаром, или дымкой, иллюзией, которая развеивается рано или поздно, как сон, как утренний туман. И мы неожиданно обнаруживаем себя в стране, в которой отсутствует самая основа жизни нации

---

<sup>9</sup> Некоторые варвары поступали иначе и скромно довольствовались упрощенными вариантами христианского благовестия, адаптированными для народов, не имеющих глубокой культурной традиции. В книге И. Стамулиса «Православная миссия сегодня» приводится интересное суждение историка Стефана Нила об арианстве крестителя готов Ульфилы: «Для простого народа оно могло представиться весьма привлекательным упрощением, ибо оно избавляло их от участия в запутанных спорах о природе и личности Христа, позволяя идти за ним как за вождем и сосредоточиться на и так достаточно сложной задаче – научиться жить трезвой, праведной и богоугодной жизнью» (63, с.134).

– общество, построенное на межличностных отношениях доверия, ответственности, соседства, родства.

Мы отвергаемся семьи по совету апостола, даже не поняв и не вкусив, что значит семья во всей глубине того религиозного ее содержания, которое было раскрыто Ветхим Заветом и дополнено Новым. В отличие от богатого иудейского юноши, которому напомнил главные нравственные заповеди Христос, мы, не раздумывая, раздадим свое имущество, чтобы идти путем совершенных. Но мы с такой же легкостью отберем и чужое, потому что наше бескорыстие в массовом его проявлении зиждется не на расширившейся до всечеловеческого охвата любви, а на неуважении к личности, семье и памяти рода, в конечном счете – к земному нашему существованию. Под видом евангельской нищеты духа у нас очень часто скрывается особый род духовного босячества, пользующийся образом непопечительной Марии для религиозного оправдания своего нежелания прилагать силы и душу к чему бы то ни было: семье, работе, учебе – всему тому, что по обещанию свящ. Александра Захарова оставится перед порогом вечности. Оттого-то и оказывается наш русский Христос с кровавым флагом во главе двенадцати очумелых революционеров, что в порыве вломиться в Царство Небесное, мы сметаем по пути те простые нравственные правила и ценности, на возвышении и развитии которых только и возможен здоровый духовный рост. Воспитанное на протяжении веков нашей Церковью отношение русского человека к семье, к родовому преемству, к ценности человеческой жизни и неприкосновенности человеческой свободы, важности земного пути – вот где надо искать корни русского нигилизма, безбожия и беззакония, открывшихся так внезапно и в таких ужасающих размерах в революции и последовавших за ней событиях. Здесь же надо видеть и духовные корни преступности, захлестнувшей современную Россию. Она ничуть не уменьшилась от того, что в десятки раз возросло число храмов, и любой уважающий себя бандит (а они-то, как правило, себя уважают) стал теперь к привычной доле на «общак» присовокуплять жертву на Церковь. Это все должно было бы беспокоить наших архипастырей, если бы они не решили давно, что в революции повинны интеллигенты, а в современной преступности – растлевающее влияние западной культуры.

Наш замечательный педагог К. Д. Ушинский в статье «О нравственном элементе в русском воспитании» (90) описал трогательную историю о том, как во время своего путешествия на пароходе по Волге он заметил молодого сидельца из петербургской лавки лет 15-и или 16-и, обращавшего на себя внимание «своим бойким, развитым умом и необыкновенным даром колкого, меткого слова». Он сидел в кругу мастеровых, с упоением слушавших рассказы одного бывалого портного. «Скоро мы убедились, – пишет Ушинский, – что беседы этого веселого, словоохотливого кружка были проникнуты замечательной безнравственностью». Портной рассказывал о своих похождениях, и молодому сидельцу хотелось его перещеголять. «Он, должно быть, много лгал на себя, но истасканность его хорошенькой физиономии показывала, что в хвастовстве его была значительная доля правды». Но вот пароход причалил к пристани. И с юношей стали происходить сильные изменения, показывающие, что душу его волнует глубокое чувство. Насмешка исчезла с его губ, он побледнел и стал серьезен. «Портной зашучивал с ним, мальчик силился ему отвечать, но голос его дрожал». Скоро выяснилось, что в толпе встречающих он выискивал глазами отца, старичка-крестьянина, похожего, как пишет Ушинский, на высохшую

грушу. Когда пароход пристал, молодой сиделец выскочил на пристань и тут же при всем народе повалился отцу в ноги, а тот стал осыпать его поцелуями. «Сцена была тем более трогательная, что проходила почти без слов, в отрывистых выражениях. Чувство, охватившее обоих, отца и сына, рвало речь на куски. Через минуту они поспешно отправились на очень крутой берег. Мальчик взвалил было свой чемодан на голову, но отец вырвал его у него из рук, поднял на свои старые плечи, и оба любящих существа скоро исчезли из виду».

«Что бы осталось от этого мальчика, – спрашивает затем Ушинский как бы в предчувствии, – если бы, следуя какой-нибудь новейшей теории, порвать эти святые нити, соединяющие его сердце с семьей? Не значило ли бы это задавить в нем всякое нравственное чувство и поставить в среду общества холодное, развратное, безнравственное, враждебное всем и каждому сердце?».

В традиции русской мысли тема семьи и пола давно стала темой экклесиологической. Началось это, наверное, с Хомякова, утверждавшего вопреки всем схоластическим аксиомам, что как у истины нет иного критерия, так и у Церкви нет иного блюстителя, кроме взаимной любви христиан. Вопрос об осуществлении и осуществимости любви стал в России вопросом о Церкви невидимой и ее присутствии в мире, а вопрос о смысле Евангелия – вопросом об отношении к семье и полу. Поэтому для Соловьева статья о смысле любви становится ключевым звеном в обосновании теократии, у Вышеславцева экклесиологическое илларионово Слово о законе и благодати выступает преамбулой к этике «преображенного эроса», а у Мережковского и Розанова мучительные размышления об отношении Церкви к полу и государству сплетаются в один нераспутываемый клубок. Но теперь, когда на останках русской культуры мы собираемся строить новое общество, а Церковь наша вновь собирается взять на себя ответственность за нравственное воспитание народа, это еще и тема нашего будущего, нашей судьбы. На что сделает Церковь ставку в буберовской альтернативе: на принуждение или привязанность? Кто будет ее опорой в миру, ее союзником, ее alter ego: государство или семья? Третьего, пожалуй, действительно не дано.

Один современный протестантский богослов, консультирующий по семейным вопросам, Хорст-Клаус Хофман весьма кратко выразил то главное, о чем мы здесь так долго говорили: «Каждый, кому приходилось наблюдать, как быстро мир становится бесчеловечным и жестоким, когда мужчины или женщины вынуждены жить отдельно, знает, что их совместная жизнь – необходимое условие не только для продолжения рода» (101). Везде, где имеет место презрение к семье, к обывателю, к отчужденному и домашнему очагу, возникает этот особый, волчий тип духовности, столь сильно сближающий в последнее время монашескую братию и братву. Православный аскет, вор-романтик, пламенный революционер, воин джихада – вот меняющиеся лики этого духовного типа, репродуцирующегося столь же стойко, что и тип семьянина. «Я был прям, а ты меня наклону нежности наставила, припав», – так очень точно выразила Марина Цветаева то, что происходит – должно происходить – с мужчиной под действием женской любви. Любовь между мужчиной и женщиной, образующая семью, создающая кровность уз, оказывается единственной силой на земле, способной не только продолжить род, но и из века в век поддерживать в человечестве человечность, приращивать тот слой почвы, в которой только и

могут произрасти семена добра. Это единственная сила, сотворенная по образу той Любви, Которой начался мир и Которой в мир пришел Спаситель. Семья – это не монастырь. Семья – это Церковь, и Церковь – это семья. Это как в монадохологии Лейбница: сколько бы мы ни делили Церковь, она будет в каждой своей частичке оставаться сама собой без остатка, и частичка эта будет семья. Церковь единосущна семье – вот, пожалуй, какого догматического определения ожидают, стеноя и мучаясь, миллионы семейных людей от служителей Слова. Да оно уже и озвучивалось не раз, может быть, точнее всего у Сергея Троицкого: «Семья не есть лишь подобие Церкви. Такое воззрение было бы ложным омиусианским учением. Нет, по своему идеалу семья есть органическая часть Церкви, есть сама Церковь. Так же как кристалл не дробится на аморфные, уже некристаллические части, а дробиться лишь на части омиомерные или подобные целые и мельчайшая часть кристалла будет все же кристаллом, семья, и как часть Церкви, есть все же Церковь» (86, с.89).

Когда Сын Божий, воплотившаяся Любовь, пришел в мир, он сообщил эту тайну ученикам, назвав всякого верного Своим братом, сестрой и матерью (Мф.12.50). Церковь Христова не только была создана по образу семьи (Церковь – жена Христова, ее члены – дети Отца Небесного), но и призвана осуществить второй раз после сотворения Адама и Евы возможность устройства человечества на началах органического, кровного родства и любви: «Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь пребывает во Мне» (Ин.6.56), «Я есмь Лоза, а вы ветви» (Ин.15.5)... Церковь призвана стать вселенской семьей, взрастить горчичное зерно семейного очага до размеров вселенной, опутать все человечество сетью родственных уз. «Ибо, как в одном теле у нас много членов, <...> так мы, многие, составляем одно тело во Христе, а порознь один для другого члены» (Рим.12.4–5). «Посему, страдает ли один член, страдают с ним все члены; славится ли один член, с ним радуются все члены» (1 Кор.12.26). Никакие нравственные кодексы и философские императивы, никакие доводы разумного эгоизма не способны привить человеку этого живого чувства сострадания и сопричастности, которым живет семья и Церковь, и потому не способны привнести в мир ни на йоту больше любви. Церковь – единственное установление, которое, выходя за рамки племенных и национальных границ, не теряет органического единства, и это существенно отличает ее от всех других форм организации общества, кроме семьи и непосредственно выросших из нее родовых отношений. Если мы исповедуем величайшее и дерзновеннейшее из откровений – о том, что Бог есть Любовь, это значит, что мы исповедуем вместе с ним и абсолютное этическое превосходство семьи над государством, потому что только первая построена на любви, а второе – на договоре или страхе перед насилием. Пренебрежение Малой Церковью в угоду единства в вере или благополучия большинства есть в этом смысле не простой дисбаланс приоритетов, но неверность духу Христову, выбор Великого Инквизитора, пренебрегшего любовью к человеку ради заботы о счастье людей. Это есть именно то искушение, от которого, начиная с Достоевского, тщетно предупреждали русские пророки.

Прот. Александр Шмеман, вспоминая слова В. Розанова о прекрасном человеке и о «сосредоточенном устремлении», писал: «Наш мир до краев переполнен криками и спорами о принципах, о программах, об идеологиях. И нет программы, нет идеологии, которая не ставила бы своей целью, не претендовала бы спасти мир и человечество. Поистине можно сказать, что не

было во всем прошлом человечества эпохи более принципиальной, чем наша. Но вот как-то так выходит, что посреди всей этой принципиальности, всех претензий на универсальное счастье нет, не оказывается места простой человеческой доброте, и не оказывается именно в ее принципах, во имя спасения человечества и разрешения всех мировых проблем. Все ненавидят всех, и мировая принципиальность оборачивается мировой злобой <...> И потому есть только одна настоящая проблема и у человека, и у человеческого общества – это оградить душу, оградить глубину жизни человеческой личности, сделать так, чтобы действительно личность, а не безличное человечество, стала и целью, и заботой самого общества. Ибо если “приобретет человек весь мир, а душе своей повредит”, то мир обернется тюрьмой, концлагерем, адом, страшным муравейником, и уже на наших глазах оборачивается <...> И потому не стыдиться нужно этого примата души и личности в религии, а провозглашать и исповедовать этот примат как единственную, повторяю – *единственную защиту*, единственное противоядие тому бесчеловечному, бездушному тоталитаризму, который постепенно обволакивает и изнутри опустошает жизнь людей» (6, с.169).

Семье, где в сладости единоплотия рождается, зреет и наливается благодатными соками душа каждого из ее членов, не нужно от преемников апостольской власти многого. Ей нужно нелицемерное признание, ей нужно, чтобы Церковь стала для нее действительной защитой от издевательств над тем, что составляет вечную и неизменную ее первооснову.

### **Размышление второе: О СЕДЬМОЙ ЗАПОВЕДИ**

Христианское брачное право, как оно сформировалось в трех главных ветвях христианства, являет собой самый неутешительный пример инверсии христианской этики и богооткровенного учения о человеке. Получив эту область права у государства (в Византии – согласно 89-ой новелле императора Льва Философа 893 г., на Западе – только после Тридентского Собора в XVI веке), Церковь обрела источник великих соблазнов, трудностей и непрекращающихся конфликтов с обществом, сыгравших не последнюю роль в секуляризации современного мира. Как отмечает И. Мейендорф, согласившись на юридическое оформление брака, «Церковь заплатила дорогую цену за взятую на себя ответственность перед обществом... С превращением таинства брака в юридическую формальность избежать компромиссов стало невозможно. Это, в свою очередь, привело к искажению пастырской практики Церкви, а в совести верующих – глубокой идеи о браке как неповторимой и вечной связи людей» (37, с.233). Церковь нельзя упрекнуть в том, что она сама стремилась взять на себя эту ответственность. Как убедительно показал С. Троицкий на многочисленных выдержках из святоотеческих и канонических памятников того времени, Церковь вполне удовлетворяло положение дел, когда брак рассматривался государством исключительно как добровольное согласие сторон и заключался согласно римским законам, предполагавшим свободу в выборе формы брака и непривычно малую для нас степень формализации брачных отношений<sup>10</sup>. «И

---

<sup>10</sup> «В Древнем Риме существовал взгляд на брак, противоположный нашему. У нас существует презумпция в пользу небрачного сожительства. В наше время супружеская пара сама должна доказать документами, свидетелями и т. д., что она находится в законном браке. В Риме, наоборот, существовала презумпция в пользу брака. Всякое постоянное половое сожительство полноправных мужчины и женщины рассматривалось как брак... Поэтому-то не стороны должны доказывать, что они находятся в браке, а третье, заинтересованное лицо

если позднее на Востоке явился другой порядок, – пишет Троицкий, – причина этого лежит в характерном для него упадке уважения к свободе личности и вмешательстве государства в сферу прав личности, в число которых входит и выбор формы брака. Обязательность известной формы брака создала не Церковь, а создало государство, создал государственный абсолютизм в монархическом или республиканском виде. В частности, обязательность церковной формы брака на Востоке создал абсолютизм византийских императоров, а на Западе абсолютизм французских королей» (86, с.191).

И все же государственный гнет нельзя считать единственной причиной характерного для христианского мира неблагополучия в сфере пола. Другая и более существенная причина лежит в самом христианском вероучении, и этим, в частности, объясняется тот интересный факт, что в самых свободолобивых странах, в Англии и США, одновременно с успешной борьбой за свободу личности (результатом которой, в частности, было восстановление в Англии факультативного гражданского брака в 1836 году) в обществе возобладала жесткая и нетерпимая форма христианской морали – пуританизм, проповедующий самоограничение, тщательное следование букве Писания и неумолимую ответственность за грехи<sup>11</sup>.

Проявляя снисходительность в вопросах гражданской морали (что выразилось в признании законности гражданского брака), древняя Церковь с самых первых веков заняла самую непримиримую позицию в вопросе о нерасторжимости церковного брака и в отношении ко внебрачной любви. И если в порядке гражданского развития происходило отмеченное выше ужесточение законов о браке, то в истории Церкви мы наблюдаем обратный процесс. Памятники II – IV вв. засвидетельствовали, что древней Церковью категорически исключалось многобрачие не только одновременное, но и последовательное. Такие известные авторы, как Афинагор, Тертуллиан, Василий Великий, Ориген, Григорий Нисский, Амвросий и Августин, говорили о нравственной недопустимости повторного брака даже в случае смерти супруга. Они называли такие браки «благовидным или тайным прелюбодеянием», «наказанным блудом», «нечистотой в церкви» и проч. (86, с.113). Афинагор утверждал даже, что человек, освободившийся от первой жены по причине ее прелюбодеяния, и по смерти ее «нарушает супружескую верность в определенной скрытой форме» (37, с.245). Василий Великий писал о третьем браке: «Таковой брак мы не рассматриваем в качестве брака, но многоженства или, скорее, блуда, который требует наложения эпитимии» (там же, с.235). Эти эпитимии – отлучения от Причастия на срок до двух лет в случае второго, и до пяти лет в случае третьего брака – действовали вплоть до IX века. Что говорить о внебрачных связях? Прелюбодеяние и блуд входили в число трех смертных грехов, наряду с отпадением от веры и убийством, за которые человек пожизненно отлучался от Церкви, имея возможность приобщения Святым Дарам только на смертном ложе.

Первый пример смягчения церковной дисциплины дает определение папы Каллиста (ок. 220 г.), позволяющее блудникам получать прощение после публичного покаяния (62, с.507). С X века, получив от императоров

---

должно доказать, что существует какое-либо препятствие, которое не позволяет видеть в данном сожительстве брак» (86, с.182)

<sup>11</sup> Для подданных русского «полицейского» государства знакомство с этим аспектом жизни «свободного мира» иногда оказывалось драматичным. Известно, как был поражен и возмущен Максим Горький, приехавший в Америку с любовницей-актрисой, когда его отказались поселить с ней вместе в гостинице.

монополию юридической регистрации браков, Церковь вынужденно начинает давать разводы. Число законных оснований развода постепенно увеличивается, как в православной, так и в католической практике, и если древняя Церковь признавала единственную, установленную Самим Господом причину развода: прелюбодеяние одного из супругов, то сегодня Русская Православная Церковь официально признает более 15 дополнительных поводов для расторжения брачного союза: отпадение от веры, противоестественные пороки, неспособность к брачному сожитию, наступившую до брака, заболевание проказой, сифилисом или СПИДом, длительное безвестное отсутствие, осуждение к наказанию, соединенному с лишением всех прав состояния, посягательство на жизнь супруги либо детей, снохачество, сводничество, извлечение выгод из непотребств супруга, неизлечимую тяжкую душевную болезнь, злонамеренное оставление одного супруга другим, засвидетельствованные медиками хронический алкоголизм или наркомания и совершение аборта женой при несогласии мужа (103, с.119). На практике же мы часто встречаемся с еще более лояльным (и мудрым) отношением к разводу и вступлению в повторный брак, согласно которому фактическое разрушение брака – не важно по каким основаниям – является достаточным основанием его церковного расторжения.

Само это направление эволюции канонического права свидетельствует об осознании Церковью неприемлемости, а потому и необходимости пересмотра позиций, которые занимали большинство апологетов и отцов Церкви в отношении брака. Излишнюю на современный взгляд категоричность вероучителей первых веков в вопросах пола можно оправдывать здоровой реакцией на крайнюю распущенность нравов времен упадка Рима. Можно сослаться на уже упомянутое влияние неоплатонизма. Но, возможно, имела место и просто ошибка, обусловленная недостатком исторического опыта. Нельзя забывать, что первые два века церковной истории проходили под знаком напряженных эсхатологических ожиданий. «Не пройдет род сей, как все сие будет» (Мф.24.34), – эти слова Христа трудно было воспринимать иначе, чем твердое предзнаменование вот-вот долженствующего наступить конца света. Так их и воспринимали, начиная с апостола Иоанна: «Ей, гряди скоро!» (Откр.22.20). В перспективе этих ожиданий теряло смысл не только устройство своего быта на этой ненадежной земле, но и любая созидательная деятельность, рассчитанная на протяженность истории, в том числе и продолжение рода. «Время уже коротко, – как лаконично связал две этих мысли Апостол, – так что имеющие жен должны быть, как не имеющие» (1 Кор.7.29). Предвкушение сиюминутной катастрофы оставляет человека перед выбором особенной духовной собранности или безумного *пира во время чумы*, но едва ли располагает к размеренному приращению земных благ, и этот фактор нельзя недооценивать при объяснении общего настроения христианского учения первых веков. Теперь мы уже точно знаем, что ранние христиане ошиблись. Они поняли апокалиптические пророчества Спасителя слишком буквально. Ожидаемый ими конец отодвинулся уже почти на две тысячи лет. Возможно, они ошиблись и в другом, и из резких слов Христа по поводу прелюбодеяния и разводов надо было сделать чуть-чуть иные, менее прямолинейные и менее формальные выводы.

Сущность инверсии, о которой было заявлено в начале главы, состоит в том, что заповедь Христа, обращенная ко *внутреннему человеку*, зовущая его к превышающему естество совершенству и освобождающая от ложных и

сомнительных идеалов и кумиров, стоящих препятствием на пути к богоуподоблению, была превращена во *внешнюю ограничительную норму*, требующую исполнения вне зависимости от того, во благо или во зло оно идет исполняющему ее человеку. Сущность инверсии в том, что суббота была поставлена выше человека. Примерно то же случается в юриспруденции, когда правовая норма или судебная практика, призванная защищать человека, обращается против него самого, лишая его более важных прав.<sup>12</sup>

Когда фарисеи спросили Христа, по всякому ли поводу позволено разводиться, Он напомнил им богодухновенные слова, которые произнес Адам, увидев сотворенную только что из его ребра Еву: «Оставит человек отца своего и мать свою, и прилепится к жене своей; и будут одна плоть» (Быт.2.24). И добавил Спаситель уже от Себя: «Итак, что Бог сочетал, того человек да не разлучает» (Мф.19.6). И хотя сама эта отсылка вопрошавших к одному из самых величественных эпизодов сотворения мира должна была бы настроить всех нас на то, что на вопрос о разводе надо искать ответ не в правовой или социальной сфере, но в сфере духовной и онтологической, в области ответственности человеческой совести за воплощение Божьего замысла о каждой личности человека, новые фарисеи поняли слова Христа гораздо проще: как указание на недопустимость разводов. В качестве обоснования именно такого прочтения они часто ссылаются на последующие слова, в которых Законодатель буквально называет развод прелюбодеянием: «Но Я говорю вам: кто разведется с женою своею не за прелюбодеяние и женится на другой, тот прелюбодействует; и женившийся на разведенной прелюбодействует» (Мф.19.9). При этом, однако, почему-то забывается, что прежде Христос назвал прелюбодеянием всякое воззрение на женщину с вожделением и посоветовал взирающим вырывать своей глаз и отсекал руку, дабы не быть вверженными в геенну (Мф.5.27–29). Казалось бы, уж если следовать букве Писания, то до конца, и если понимать заповедь Христову как руководство к действию в одном месте, то так же понимать и во втором. Однако, согласитесь, не так-то уж часто можно встретить архимандрита или просто рядового ревнителя благочестия с вырванным глазом и отсеченной рукой. Можно, конечно, подумать, что все эти люди и их предшественники, ратовавшие на протяжении христианской истории за полный запрет разводов и строгое наказание прелюбодеёв, сами уже полностью освободились от *беззаконного воззрения*, но малейшее знакомство с аскетической литературой выявляет несостоятельность этой догадки. Оказывается, что и вне мира, в монастыре и в затворе, подвижники весьма и весьма *уязвлялись* даже собственным воображением, а о том, насколько уязвляются современные не изолированные от мира учителя нравственности, свидетельствует хотя бы то, какую значительную часть своей проповеди они уделяют борьбе с порнографией.<sup>13</sup> Да и сама их горячность при обсуждении этих тем

---

<sup>12</sup> Наиболее зловещий пример извращений такого рода дает все более распространяющаяся в развитых странах практика лишения родительских прав и передачи детей вопреки их воле в другую семью или под опеку государства под видом заботы об их здоровье и материальном благополучии. Эта идея «защиты детства» возникла давно, по крайней мере, в 30-е годы Г. К. Честертон уже обсуждал статью некоего доктора медицины, ратовавшего за то, чтобы дети, не обеспеченные в семье определенным уровнем жизненного стандарта, изымались у родителей. Реакция Честертона была мгновенной: доктора, пока не поздно, необходимо поместить в сумасшедший дом.

<sup>13</sup> Есть еще одно малопривлекательное оправдание нерешительности монахов в вырывании собственных глаз, а именно то, что предметом их страстных воззрений чаще, чем для мирских людей, оказываются совсем даже не женщины. А про воззрение на мужчин в Евангелии ничего не сказано! О том, насколько распространено в монашеской среде это извращение см.,

красноречиво говорит о том, что в борьбе с блудной страстью до победы им ой как далеко. Нет, не прав был Розанов, когда объяснял склонность человека к монашеству малой степенью полового притяжения. За неприступным видом чернецов и потупленными глазами монахинь не всегда скрывается безразличие к полу, еще реже – тайна «имманентной брачности духа», о которой любят поговорить апологеты монашества, но чаще – бурная, яростная жизнь пола. И не тихой пристанью духа оборачивается институт монашества для иных горячих натур, но одной из самых изощренных школ сладострастия. Монашеский опыт в этом смысле – важное свидетельство практической неуничтожимости пола в человеке. При отсутствии брачного общения, открывающего возможность взаимообмена и взаимовосполнения человека свойствами, присущими другому полу, эротическая энергия поляризуется. Оттого, вероятно, в монашестве мы встречаемся с наиболее крайними, экстремальными проявлениями пола: у мужчин – со стремлением подавлять и господствовать, навязывать свою волю, обладать чужой душой; у женщин – терять себя, отдаваться во власть силы, умеющей избавить ее от мучительного чувства ненужности пусть даже через унижение и терзание, через раскрытие в ней ее слабости и дарование познания о глубинах греха<sup>14</sup>.

На самом деле, христианские законоучители просто согласились на том, что первую максиму Христа (о воззрении) надо понимать «символически», «духовно», а вторую (о разводе) – буквально, и с этого, собственно говоря, начинаются те **двойные стандарты в христианском понимании седьмой заповеди**, которые стали главной *внутренней* причиной трагической судьбы христианства последних веков. Было бы полбеды, если бы требование нерасторжимости брака ограничивалось только сферой канонического права, как это было в первые века. Но с тех пор, как Церковь получила от государства соответствующие полномочия, вопрос этот перешел в плоскость гражданского и уголовного права. И слова Христа о неприкосновенности брачных уз стали использоваться как средство преследования, закабаления и дискриминации, с целью прямо противоположной тому, о чем говорил Христос, а именно для разлучения полицейскими мерами того, что сочетал Бог: любящих друг друга сердец. В. Розанов высказал немало горьких мыслей по поводу этой «чудовищной аномалии, именно непонимания, к какому подлежащему Христос относил свои слова»<sup>15</sup>. Самая, быть может, важная из них – о том, что попытка жесткого регулирования в этой сфере имеет своим прямым следствием массовое насаждение греха. «Сущность чистого брака есть совершенная любовь; брак *свят, религия* – когда он в *истине* и в *любви*; а без любви, при обмане – *разврат*... Вот почему глубочайшее есть кощунство настаивать на *продолжении брака*, когда в нем умерла любовь и правда. Это значит настаивать, заставляя, принуждать к *разврату* (нечистые соединения,

---

к примеру, свидетельство П. Флоренского в «Дополнениях анонима» к книге Розанова: «Знаете, мне думается, что монашеская жестокость чаще всего бывает от нечистой совести и озлобления на себя. Меня более откровенные монахи уверяли, что без половых пороков живут очень-очень немногие из них» (68, с.191). Когда вспомнишь иные жуткие шуточки, распространенные в наших монастырях в предреволюционные годы (о том, например, как надо толковать заповедь о *вхождении тесными вратами*), возможность такого самооправдания перестает восприниматься иронически.

<sup>14</sup> Хорошую иллюстрацию на эту тему представляет недавно вышедший сборник замечательных стихов монахини Елисаветы «Я прикоснулась к Тебе, Христос».

<sup>15</sup> «Как бы Спаситель, сказав о браке (Матф.,19) – дал не заповедь *мужу и жене*, а послал “ордер за №” в наше духовное ведомство. Так выходит. Так ощущается» (66, с.62).

ругательства перед Образом). Одно соединение с отравленной совестью заражает непоправимым грехом тело и душу человека. Вероятно, догадываясь об этом, чуткие евреи не *допустили* только, но потребовали непременно условием семьи субъективный (по воле мужа) развод: "*я грешен против нее – и не могу более с нею соединиться*", "целый мир меня до этого (до супружеских отношений) допускает и она сама: но я знаю мой грех и не хочу оскорблять Бога". Требование развода есть следствие страха Божия в семье» (66, с.76).

Через историю христианства наряду с кровавой нитью преступлений инквизиции тянется темной и широкой полосой вина Церкви за миллионы искалеченных людских судеб: за забытых и запуганных до смерти жен; за разведенных, не могущих соединиться с любимыми вследствие многолетних эпитимий; за позор фиктивных прелюбодеяний<sup>16</sup>; за участь незаконнорожденных – за всю ту самоубийственную и, главное, *ненужную* горечь, которую добавило в нашу и так не безоблачную земную жизнь высокопарное разглагольствование о высоком достоинстве христианского брака. Какая дьявольская насмешка истории над заветом Христа – того, самого главного, что дан был не словом, а делом, того, что должен был бы рассматриваться как **новозаветный прецедент** суда над прелюбодейкой! Но, как бы не замечая этой насмешки, наши пастыри сохраняют убежденность, что только таким «жезлом железным» и надо пасти народы. Вот архим. Лазарь уделяет целую страницу своей книги о «покаянии последних времен» красочному описанию тех казней, которым предавались в старину прелюбодее (отрубание частей тела, сжигание, погребение заживо и т. п.), а потом горестно сетует: «Ныне же среди христиан таковые грехи столь многочисленны, но казни смертной им не положено; вообще этот грех теперь слабо наказывается» (45, с.54–55)<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> Неожиданное свидетельство тому, как распространена была в России практика добиваться разводов путем самоговора или демонстративной измены, находим в Толковой Библии А. П. Лопухина (85). В комментарии на Мф.5.32 в качестве основной юридической проблемы, вытекающей из новозаветного установления, обсуждается следующее: «Но за всем этим, конечно, возникает множество дальнейших юридических вопросов. Мы вполне согласны, что “каноническая традиция допускала развод по прелюбодеянию”... Но как поступать, если прелюбодеяние, будучи единственным проступком, когда развод дозволителен, будет выставляться, как средство для получения развода с нелюбимой женой или нелюбимым мужем? Другими словами, если, ради получения развода, будет совершаться намеренное прелюбодеяние, как это и бывает на практике, когда даже “берут на себя вину”, не будучи в ней повинны?»

<sup>17</sup> Особенная жестокость духовных лиц – не новость в нашей истории, но последнее время они прямо-таки бравируют ею. В книге «Христианский взгляд на воспитание полов и современность», рекомендуемой Санкт-Петербургским Университетом Педагогического Мастерства как учебное пособие для педагогов и старшеклассников, приводятся ответы протоиерея Дмитрия Смирнова на «трудные» вопросы. Вот один фрагмент, касающийся проблемы абортов. «Вопрос: Родители алкоголики – зачем рожать больных, никому не нужных детей? Ответ: Здесь подменяется одно понятие другим. Почему бы не убить этих родителей? Родители алкоголики, социально опасные люди... Можно издать закон, налагать штрафы, можно этих людей каким-то образом изолировать. Любые средства хороши вплоть до насильственной стерилизации. Но вот против этого возражают. Потому что такие люди приносят доход, деляя аборты. Если человек недееспособен, лучше его насильственно стерилизовать, чем позволить ему совершить убийство. Раз человек никак не может отвечать за свои поступки, значит с ним надо поступить, как с животным. Ведь кастрируют, например, лошадей» (102, с.57).

Вообще создается порой впечатление, что нежная забота наших православных наставников и в особенности монахов о нерожденных младенцах происходит не только из того, что им эти проблемы в сущности бесконечно далеки, они их лично никогда не коснутся, но и из

Да, Церковь призвана воспитывать почтение к браку. Да, она должна защищать целостность семьи и возможность ребенка получить счастливое детство. Но тут, – как писал Розанов, – «какая-то, иногда в тумане, граница, которую необходимо нащупать, не нащупав которой мы погибли» (68, с.191). Мейендорф резонно замечает, что моногамный новозаветный брак принципиально отличается от ветхозаветного тем, что для иудеев «этот идеал никогда не был абсолютной религиозной нормой или требованием» (37, с.220). И вот в этом, похоже, все дело. Что хорошего, позвольте спросить, в том, что идеал становится требованием? Какие плоды от такого требования мы вправе ожидать? Я думаю, достаточно без всякой статистики, на глаз прикинуть, сравнить, что собой представляет среднестатистическая еврейская или мусульманская семья и – семья русская, чтобы ответить на этот вопрос. Ветхозаветному и магометанскому браку, даже полигамному, даже с неограниченным правом развода, просто смешно противопоставлять те поскребыши, которые остались от нашей христианской семьи в результате «возвышения религиозно-нравственного значения брака» (108, с.99) стараниями таких пастырей, как архим. Лазарь или прот. Дмитрий Смирнов. За этим религиозно-нравственным «возвышением» стоит насилие, расправа и надругательство над благословленным Богом – «и прилепится к жене своей» (Мф.19.4–6) – стремлением человека к соитию. И оттого нестерпимой фальшью и ханжеством веет от всяких рассуждений о том, что в христианстве раскрывается истинное значение брака. «В человеке плотская любовь никогда не может быть чисто животным чувством, – приводит Шиманский слова архиеп. Никанора (Бровковича), – она всегда сопровождается душевным влечением, естественным или извращенным. Христианство же хочет возвысить ее так, чтобы она была сознательно-душевным или даже духовным влечением и призывает на нее благословение Божие» (там же, с.100). Вот если бы христиане оправдывали свою карательную активность защитой имущественных и наследственных прав граждан (для чего, собственно, только и существует брачное законодательство), с этим можно было бы согласиться. Но когда они устами архиереев заявляют, что пекутся, оказывается, лишь о том, чтобы возвысить плотскую любовь до духовного влечения, возникают недобрые чувства.

Как-то Розанов с замечательной остротой отреагировал на статью некоего католического проповедника, превозносившего «целомудренный» христианский брак над «плотским» ветхозаветным:

«...После смерти Сарры, имея уже много за 90 лет, Авраам имел Хеттуру “и еще наложниц”, ни мало не помышляя о скопческо-католическом “целомудрии”, и нимало не подозревая, не чувствуя, ... что через сие “ужасное нецеломудрие” (с католической точки зрения), напряженную, постоянную на всех или многих женщин “похоть”, он сколько-нибудь “разбивает кольцо завета”, союз, заключенный с Богом! И главное – без всякого за это упрека, укора, наказания, запрещения от Бога: на каковые упреки Бог израилев был в Ветхом Завете весьма быстр и скор.<sup>18</sup> ... Нет, очевидно: какова пропасть

---

завистливой ненависти к рождающим. В этой любви и в этой ненависти – самый дух их учения. Ницше хорошо сформулировал главный антихристианский лозунг: «Возлюби дальнего!» А уж кто может быть *дальше*, как не чужой нерожденный младенец?

<sup>18</sup> Это точно! Вспомним наказание Моисея недопущением в землю обетованную за ничтожнейшую, казалось бы, вину: мимолетное сомнение во всемогуществе Божиим (Числ.20). Этот эпизод особенно интересен в сравнении с другим случаем, когда Моисей, взявший, как и Авраам, после смерти своей жены уже в старческом возрасте другую жену, эфиопянку и навлекший тем самым на себя недовольство Аарона и Мариамь, был

между “каторгою” (за многоженство – каторга у католиков и у нас) и “наградой за службу” чином или орденом, такова же лежит, т. е. положена, пропасть между Заветом Ветхим, нами опозоренным, затоптанным – и между нами или руководящим нас Новым Заветом. И этой пропасти “Павловым словом” не засыплешь. Прочь риторику и софизмы. Скажем открыто и честно: “нам ненавистно, нами проклято то, что специфически было возлюблено, благословлено у евреев, у Израиля, Иеговою Элогимом”» (69, с.374).

Там же на рассуждения католика о том, как «обрезание ...превращается в целомудрие», а «омовение водою в таинстве Крещения в предупреждение, хотя бы нечистоты языческой проституции с ее детоубийством и отвратительными болезнями», Розанов срезал: «Скажите, пожалуйста! Ну, и что же: “предупрежденные” в крещении мы не гнием в сифилисе, от детоубийства избавились? Может быть, в Варшаве, среди католиков, не встречается ни детоубийц, ни детоубийств, ни заразных половых болезней? Хорошо известно, что этого “не встречается” только у народов “обрезанных” – магометан и евреев».

Подмена идеала принудительной нормой в вопросах брака отражает более широкую и общую тенденцию «исторического христианства» к формализации духовной жизни и выхолащивания из нее тех элементов, которые кажутся соблазнительными и непонятными адептам веры, лишившимся дара древних составлять свои этические представления из непосредственного опыта благодати. В свое время Льва Толстого справедливо упрекал И. Ильин за то, что он любовь, являющуюся даром Божиим, превратил в предписание. Но этим морализмом грешит большинство наших пастырей. «Люби Бога, люби родину, люби свою супругу», – эти призывы с амвонов стали восприниматься как нормальное явление, хотя те, кому они адресованы, а именно не могущие по тем или иным причинам полюбить родину, Бога или свою супругу, едва ли могут воспринять такие слова иначе, как издевательство. Мы никогда не дадим такого совета себе, своему сыну или искреннему другу просто потому, что он бессмыслен и высокомерен. Это как в анекдоте про преуспевающего человека, встретившего на улице своего школьного приятеля, впавшего в нищету. На дежурный вопрос «как живешь» нищий жалуется, что несколько дней не ел, а богач трясет его за плечо, заглядывает в глаза и с большим одушевлением шепчет: «Нельзя, старик, надо себя заставить».

«В заповеди универсальной любви, понимаемой как моральное предписание, как приказ: “Ты должен любить”, содержится логическое противоречие, – писал С. Франк. – Предписать можно только поведение или какое-нибудь обуздание воли, но невозможно предписать внутренний порыв души или чувство; свобода образует здесь само существо душевного акта». Из этого, согласно Франку, очевидно, что «завет любви к людям не есть моральное предписание; он есть попытка помочь душе открыться, расшириться, внутренне расцвести, просветлеть» (Эрос, с.411). И, может быть, прежде всего – освободиться от псевдо-правды закона и морали. Любовь и благодать, которые нельзя внушить, а можно только передать, *поделиться* ими, требуют личного *со-общения*, в котором опыт безверия, ненависти и отчаяния нуждающегося становится нашим с ним общим

опытом, и мы его вместе *преодолеваем* любовью, надеждой и верой. Только так подобает христианину подступаться к воспитанию в вопросах любви.

От морализаторства теперь, похоже, нигде не спастись, даже в монастыре. Почитать наших воинствующих архимандритов, так получится, что вся иноческая жизнь есть сплошная «невидимая брань», где, как на настоящей войне, главное слово *надо*, а про то, что *хочу* или *влекусь всей душой*, даже и вспоминать странно. Но не таким вначале было монашество. Древние еще не отягощенные чувством «христианского долга» перед обществом подвижники веры покидали мир не из страха *не спастись*, а из-за непривлекательности мира. Они шли в пустыни не как в темную и сырую могилу (каковой в современном обывательском сознании благодаря христианскому многовековому воспитанию рисуются монастыри), а как в цветущую и радостную страну духа.<sup>19</sup> Преп. Антоний Великий, по словам св. Афанасия, «рано ощутил сладость жизни по Богу и распаялся Божественным желанием» (55, с.9). Составители Добротолюбия сообщают, что, «не находя препятствий к такой жизни в доме, св. Антоний не обнаруживал никакого желания оставить его, пока живы были родители, и избавляли его от неизбежных житейских забот. Но когда отошли они к Богу, он, оставшись набольшим, должен был принять на себя заботы по управлению дома и пропитанию сестры. Это тотчас дало ему ощутить великую разность жизни в Боге и многопопечительной жизни житейской, и положило твердое начало его желанию – все оставить и жить только для Бога» (там же). Сам Антоний в своих «Наставлениях о жизни во Христе», зная опытно, что «Дух Святой непрестанно веет благоуханием приятнейшим, сладчайшим и неизъяснимым для языка человеческого», так же увещевает новоначальных стремиться к добру не из страха и не из альтруистических побуждений, а потому что тогда «все дела Божии станут для вас сладки, как мед, ...и все вообще иго Божие будет для вас легко и сладко» (7, с.57–58). Те же мотивы встречаем в трудах Симеона Нового Богослова: «Даже если бы сам Бог повелевал тебе принять на себя пасение душ человеческих, тебе следовало бы, падши пред Ним, восплакать и с великим страхом и скорбью сказать: Владыко Господи! Как мне оставить сладость пребывания с Тобою единым, и пойти в ту суетливую и многотрудную жизнь? <...> Нет, Господи мой, не лишай меня такого света Твоего и не низводи меня бедного в такую тьму» (77, т.2. с.369). Диадок Фотикийский (V в.) так сформулировал общее правило для ухода из мира: «Мы добровольно отказываемся от сладостей этой жизни только тогда, когда вкусим сладости Божией в целостном ощущении полноты» (41, с.138). Проповедь воздержания, исходящая из иных оснований, нежели это богоугодное стремление человека к блаженству, является изуверством и должна бы расцениваться как проповедь самоубийства.

Но вернемся к Евангелию. Ответ Христа фарисеям, на основании которого позднее был сделан такой далеко идущий практический вывод, как необходимость введения более строгого, по сравнению с моисеевым, закона о разводе, предваряет известный разговор с учениками о скопцах. Этот разговор также остался не без последствий: именно на нем всегда утверждалось представление о преимуществе девства над браком. Вместе с

---

<sup>19</sup> Древние вообще все делали больше *в охотку*. В частности, отвратительность и бесчеловечность современной войны связана не только с новыми видами оружия, но еще в большей степени с тем, что большинство ее участников воюют из-под палки или из чувства долга, тогда как в древности войной занимались по большей части люди, для которых она была и приключением, и мечтой, и делом жизни.

тем, разговор этот был не только глубоко загадочным, но и как будто нарочито двусмысленным.

«Он говорит им... кто разведется с женою своею не за прелюбодеяние и женится на другой, тот прелюбодействует; и женившийся на разведенной прелюбодействует. Говорят Ему ученики Его: если такова обязанность человека к жене, то лучше не жениться.

Он же сказал им: не все вмещают слово сие, но кому дано, ибо есть скопцы, которые из чрева матерного родились так; и есть скопцы, которые оскотлены от людей; и есть скопцы, которые сделали сами себя скопцами для Царства Небесного. Кто может вместить, да вместит» (Мф.19.8–12).

О том, что выражение «не все вмещают» можно понимать двояко, высказывались некоторые видные богословы, в том числе архиеп. Иларион (36, с.179) и Павел Флоренский (68, с.186). По свидетельству последнего, были и те, кто без колебания относил эти слова, вопреки господствовавшему толкованию (Иоанна Златоустого, Иеронима, Феофилакта и др.), *не к девству, а к браку* – в частности, проф. М. Д. Муретов и духовник самого Флоренского еп. Антоний Флоренсов. Этой же точки зрения придерживался С. Булгаков: «Сомнение учеников относится к *выполнимости*... нормы брака. “Он же сказал им: не все вмещают слово сие, но кому дано”. Слово *сие* и есть, согласно контексту, определение Божие о том, что в браке бывают “двое одной плотью”, причем “вместить это слово” дано не всем» (18, с.262). Действительно, такое понимание более логично. Если «кто может вместить, да вместит» означает благословение на девство, или точнее – на скопчество ради Царства Небесного (19.12), как обычно понимается это место, тогда следует с неизбежностью, что под *словом*, которое «не все вмещают» (19.11), имеется в виду сентенция учеников: «Если такова обязанность человека к жене, то лучше не жениться» (19.10). Однако *вмещение* сознанием слова, как некоторое расширение вмещающего сознания, связанное с усилием, подразумевает емкость, значительность, превосходящую человеческое понимание мудрость этого вмещаемого слова, и очень трудно предположить, что в качестве такого слова в данном случае выступает признание учениками своего малодушия. Гораздо логичнее предположить, что под словом, которое не всем дается вместить, Спаситель имеет в виду Свое же собственное категорическое суждение о разводе, от которого взвыли ученики, тем более, что в таком именно смысле Он употребляет эту формулу в других местах: «...ищите убить Меня, потому что слово Мое не вмещается в вас» (Ин.8.37; ср. Ин.16.12). Тогда смысловая нить разговора выстраивается вполне отчетливо. Объяснив фарисеям, что развод противоречит божественному замыслу о любви, Спаситель дает строгое назидание слушающим, в котором законный, с точки зрения иудеев, развод приравнивает к прелюбодеянию, как ранее он приравнивал уже к прелюбодеянию любое страстное воззрение на женщину. Этим он приводит в ужас учеников, которые решают, что при такой строгой заповеди лучше вообще не жениться. Он соглашается с ними, что заповедь может показаться слишком тяжелой, но при этом оговаривается, что есть люди, у которых эта заповедь не вызывает такого внутреннего протеста, как у учеников, – те, которым «дано вместить». Для тех же кому не дано, Он открывает новую возможность уклониться от ее выполнения. У иудеев внебрачие было предосудительно, и от брака освобождались лишь скопцы: врожденные или оскотленные насильно. Он открывает ученикам, что они, как люди в полной мере свободные, освобожденные Им от закона и всех условностей этого мира, имеют право самих себя сделать скопцами, или *как*

бы скопцами. Всех же, кто чувствует в себе способность исполнить во всей высоте новую заповедь о браке, избранных, Он благословляет дерзать: кто же может вместить, да вместит!

С другой стороны, есть немаловажный аргумент и в пользу традиционного толкования<sup>20</sup>, обнаруживаемый в более широком контексте речи Христа, а именно при принятии в расчет разговора с богатым юношей, включенного двумя евангелистами, Матфеем и Марком, в повествование сразу вслед за разбираемым диалогом. Этот разговор, на самом деле, имеет не меньшее право считаться богословским фундаментом христианского отношения к браку, ибо если из первого разговора при любом его толковании никак не следует, что в браке недостижимо совершенство (скорее, что совершенный брак труднодостижим), то во втором прямо определяется «путь совершенных» – как путь нестяжателей и скитальцев, каковое состояние практически исключает брак. Если разговор с богатым юношей с вытекающими из него последствиями взять как дополнение к разговору о разводе и скопцах, тогда, действительно, создается впечатление вполне последовательного отвержения брака. Для усиления впечатления апологеты девства присовокупляют сюда еще один разговор Христа – с саддукеями (Мф.22.23–32), в котором земной брачной жизни с ее интересами продления рода (левират) противопоставляется ангельское житие. «Ибо в воскресении ни женятся, ни выходят замуж; но пребывают, как Ангелы Божии на небесах». Конечно, можно отрицать всякую связь этой фразы с учением о браке и истолковывать ее исключительно как эсхатологическую метафору, примененную для отведения сомнения саддукеев в возможности воскресения (так толкует, к примеру, И. Мейендорф), но все же понятен соблазн увидеть в ней особое откровение о *равноангельском* образе монашеской жизни.

Я бы добавил вслед за Розановым к этой категории «антибрачных» свидетельств еще тот евангельский эпизод, который обычно используется, наоборот, в качестве обоснования богоугодности брака: а именно, чудо в Канне (Ин.2). Нельзя игнорировать того обстоятельства, что это чудо Христос *не хотел совершить*, что Его уговорила Богородица, так что и свидетельствовать это событие может о благоволении к браку и, точнее, к веселию брачному, Богородицы, а не Христа. Христос почтил Своим присутствием брак, но в освящении этого брака навечно осталось Его холодно-отстраненное: что Мне и Тебе до них, Жено?

Кроме уже упомянутых мест, Христос говорил о браке еще один раз – с Самарянкой у колодца Иакова (Ин.4). Там Он тоже осуждает полигамный брак, однако весьма характерно, что признавать сожителство Самарянки браком Он отказывается потому, что у нее было *пять* мужей (4.17–18). Если сопоставить это число с традиционным для многих восточных народов, в том числе и исламских, правилом иметь не более четырех жен, представляется возможным толковать этот разговор как косвенное утверждение некоего нравственного минимума в отношении к браку для язычников: пятый брак – точно не брак, а насчет первых четырех ничего не сказано.

Итак, Евангелие предоставляет нам некий выбор. Мы можем видеть в словах Христа грозное предупреждение о том, что через

---

<sup>20</sup> Современная «официальная» точка зрения на толкование этого места отражена в социальной концепции РПЦ (103). Она, по всей видимости, несколько мягче «традиционной», считавшей вполне «вмещающими» лишь девственников (50, с.25). В Концепции (п.12.3) говорится со ссылкой на Мф.19.11 о христианских супругах, способных «вместить» высокие требования воздержания» в браке, т.е. «вмещающими» считаются уже не девственники, а супруги, ведущие «достойный», полускопческий образ жизни.

многопопечительность семейной жизни со связанной с ней высокой нравственной ответственностью войти в Царство Небесное не легче, чем через игольное ушко. Или рассматривать все сказанное Им о браке и скопчестве как повторение изначального райского благословения Божьего на брак, дополненного новой степенью свободы. При этом новозаветная свобода выражается не только в праве уклониться от брака во имя Царства Небесного (скопчество), но и в возведении нравственных предписаний брачующимся в ранг труднодостижимого идеала. Когда прелюбодеянием называется всякое похотное воззрение, это означает, что *на религиозном основании* мы не имеем более права осуждать совершившего само деяние. «Кто из вас без греха первый брось на нее камень» (Ин.8.7)<sup>21</sup>. Точно так же и человек, совершивший убийство, уравнивается Новым Заветом *в религиозном отношении* всякому гневающемуся на своего брата. Это не означает, что в правоохранительных целях не следует карать за преступления, связанные с угрозой общественному и личному благополучию, или что Церковь не имеет права суда. Но осуждая убийство как смертный грех, не надо ссылаться на Новый Завет. В завете Иисуса Христа такой дифференциации грехов нет. Новый Завет требует со стороны поверившего во Христа не исполнения некоего символического действия, как требовалось обрезание от потомков Авраама, и не соблюдения свода законов, как от народа, выведенного Моисеем из плена, а воплощения конечного замысла Бога о человеке. Этот Завет представляет собой не крышу, защищающую от огненных стрел Божьего гнева (на эту роль вполне годится Завет Ветхий), а лестницу, ведущую к Небу. Он весь вытянут вверх, к одной не только недостижимой, но и непостижимой заповеди: «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш небесный» (Мф.5.48). И рассматривать его повеления относительно брака в юридической плоскости так же нелепо, как налагать штраф за недостаток богоподобия. Можно понять наложение штрафа за скотоподобие<sup>22</sup>: нет границ человеческому росту и деградации, и общество, вероятно, вправе устанавливать некоторый минимум норм приличия. Но различие минимума и максимума в этом случае принципиально. Если граница нормального завышена, начинается повальное беззаконие. Это как с уплатой налогов. Когда они превышают разумные пределы, платить перестают все. То же случилось с христианским учением о целомудрии и чистоте. Объявив идеал супружеских отношений нормой, Церковь разрушила понятие нормы. И в этом смысле сознательный половой аморализм современного западнохристианского общества гораздо ближе к духу Христова учения, чем вековые бесплодные попытки христианской цивилизации надеть при помощи кнута и железа на осла человеческой чувственности *легкое бремя* юридически понятой заповеди Христа.

\* \* \*

Было бы удобно объяснять прямолинейность церковного учения в области пола некоторым голубиным простодушием и несклонностью христианских нравоучителей к софистике. Однако такое объяснение при всем

---

<sup>21</sup> В христианском обществе бросание камней должно прекращаться не потому, что недостижимо смотрение на женщину без вожделения, так что все «не без греха», а потому, что достигается это лишь благодатною помощью Св. Духа, необходимо и нераздельно научающего нас вместе с тем и истинному состраданию, так что осуждение ближнего из внешне недопустимого естественно становится внутренне невозможным.

<sup>22</sup> И такая практика существовала – к примеру, в советское время при наложении административного взыскания в вытрезвителях применялась формулировка: «За появление на улице в нетрезвом виде, оскорбляющем человеческое достоинство».

желании трудно принять. Дело здесь все же не в неумении, а в нежелании. Когда было нужно, византийские богословы умели пустить в ход весь арсенал греческого риторического и диалектического искусства. Известно, к примеру, сколько блестящих трудов было написано в защиту иконопочитания и как искусно их авторы раскрывали причины, по которым вторая заповедь Декалога («не делай себе никакого изображения» – Исх.20.4) теряла свой первоначальный буквальный смысл. Какую изобретательность и наблюдательность проявляла на протяжении истории христианская мысль в тех случаях, когда нужно было оправдать то или иное уклонение от заповеди! С. А. Рачинский в «Письмах к духовному юношеству» вынужден был вступить в борьбу с чрезвычайно популярной в духовных кругах того времени поговоркой «Ложь есть конь во спасение», выкопанной где-то в Писании. Поговоркой этой было принято оправдывать нарушение девятой заповеди Декалога. Применительно к шестой заповеди «Не убий» можно уверенно констатировать, что средневековое христианское общество в целом совершенно не вдохновилось идеей побеждать зло добром, провозглашенной Христом (Мф.5.43–47) и развитой ап. Павлом (Рим.12.19–21). Для оправдания убийства на войне, убийства по приговору суда и даже по представлению священноначалия (инквизиции) было опять применено немало богословской премудрости, сумевшей связать ветхозаветное право с новозаветной духовностью совсем в иной конфигурации, нежели в случае седьмой заповеди того же Декалога.

Если мы обратимся к Нагорной проповеди Спасителя и другим местам, где излагаются нравственно-этические основы Его учения, мы обнаружим, что многие из Его прямых указаний попросту были проигнорированы в ходе христианской истории. Так, несмотря на слова Спасителя: «А Я говорю вам: не клянись вовсе ...ни небом <...> ни землею..., но да будет слово ваше: “да, да”, “нет, нет”; а что сверх этого, то от лукавого» (Мф.5.34–37), клятвы именем Божиим и на Библии благополучно применялись в продолжение почти всей христианской истории, в том числе – и в царской России при принятии воинской присяги, и до нынешнего времени применяются в судах западных стран. Если некоторые из св. отцов, например, Иоанн Златоуст, категорически протестовали против таких клятв, другие, как бл. Иероним, находили возможность оправдать клятву, ссылаясь на Втор.6.13 и на то, что в перечислении того, чем нельзя клясться, имя Божие у Матфея не фигурирует. С пятого века отказ от клятвы стал преследоваться Церковью как ересь. «И это понятно, – комментирует Толковая Библия. – Сделавшись господствующею, христианская Церковь вступила в ближайшее отношение к гражданской власти и должна была сделать уступку, потому что клятва требовалась для подтверждения верности царям и правителям, также и в судах. Впоследствии мы встречаемся уже постоянно с многоразличными и интересными *обходами* положительного закона, данного Христом, в древнейшей Церкви признававшегося почти единогласно» (85). Указание «а, молясь, не говорите лишнего, как язычники; ибо они думают, что в многословии своем будут услышаны» (Мф.6.7) подобным же образом обернулось в истории многочасовыми службами и громоздкими ежедневными молитвенными «правилами». Противоречие между заповедью и практикой *снималось* в данном случае, например, тем, что в тексте Евангелия разговор идет только о *просительных* молитвах, а в правилах преобладают, дескать, молитвы покаянные и благодарственные. Предостережение «не называйтесь учителями... и отцем себе не называйте никого на земле»

(Мф.23.8–10) прекрасно ужились с практикой как Запада, так и Востока величать отцами священнослужителей. При *обхождении* этой заповеди также проявились во всем могуществе как таланты христианских писателей, так и принципиальная способность Церкви возвышаться над буквой Писания. Бл. Иероним решал вопрос так: иное дело быть отцом или учителем по природе, и иное по «снисхождению» (85).

Можно вспомнить также, какие гипотезы выдвигались по поводу верблюда, не могущего пройти сквозь игольное ушко (Мф.19.24). В некоторых древних рукописях слово, переводимое, как верблюд, заменялось на сходное слово, обозначающее канат, то есть нечто, хоть и трудно, но все же в принципе протягиваемое через игольное ушко, особенно если иголку взять очень большую, а канат очень тоненький. Другими была придумана история о якобы существовавших в Иерусалиме воротах, называемых «Игольные уши», в которые верблюд мог войти только, если вставал на колени. Позднейшие исследования показали несостоятельность этих гипотез, и большинство экзегетов нового времени уже соглашаются с тем, что Иисус, в полном соответствии с Его любовью к гротеску, имел в виду в этом, как и в другом сходном случае (Мф.23.24) настоящего верблюда – и настоящую иглу. Но история о том, какими ухищрениями христианские богословы пытались пропихнуть в Царство Небесное груженого богатством верблюда, осталась. И она, как и предыдущие примеры, свидетельствует о том, что жесткость христианской морали в сфере пола не вытекает с неизбежностью из Писания, что будь у отцов Церкви желание и здесь *сделать уступку*, нашлись бы и аргументы в пользу более мягкого трактования седьмой заповеди Декалога и ее новозаветной «поправки».

По христианскому представлению, седьмой заповедью запрещаются всякие внебрачные, т. е. не скрепленные церковным благословением половые связи. При этом «незаконная» связь не состоящих в браке лиц по сравнению с супружеской изменой рассматривается обычно просто как более легкая степень того же самого греха. В русском языке это нашло отражение в самом словообразовании, определяющим эти грехи соответственно как *любоддеяние* и *прелюбоддеяние* (ср.: Мф.5.32; 15.19). Вместе с тем такое отношение к внебрачной связи вносит в понимание седьмой заповеди существенно новый элемент. Под ставшим уже привычным групповым понятием «блудных грехов» скрывается в действительности два, если не три разнородных в нравственном и религиозном отношении явления. Первое, определяемое греческим словом «*мойхэуо*» – *прелюбоддеяние*, означает супружескую измену (в том числе связь не состоящего в браке человека с замужней женщиной или женатым мужчиной). С ним все в достаточной степени ясно. Седьмая заповедь Моисеева Закона, запрещающая прелюбоддеяние, подразумевает в первую очередь вполне определенное нравственное преступление, заключающееся в посягательстве на чужое добро, благополучие и достоинство через насилие или злоупотребление чужим доверием. Об этом достаточно ясно свидетельствует сопоставление с десятой заповедью Декалога, где пожелание жены ближнего ставится в один ряд с пожеланием скота или раба. «Доброту чуждую видево, уязвлен бых сердцем», – так исповедуется этот единый для Ветхого и Нового Завета грех в православной молитве «на сон грядущим». В нравственном отношении этот грех гораздо ближе соотносится с кражей, хищничеством и разбоем, чем с распутством. Более отчетливо это проявляется в постановлениях книги Левит, служащих продолжением и раскрытием Моисеева Закона. В числе прочего здесь имеется

отдельное постановление на тот случай, если кто «преспит с женщиною, а она раба, обрученная мужу, но еще не выкупленная» (Лев.19.20). Сравнительно мягкое наказание, предусмотренное за его нарушение (ср.: Лев.20.10; Втор.22.23–25), свидетельствует о том, что соблюдение седьмой заповеди тесно увязывалось с имущественным и семейным правом. Прелюбодей наказывался прежде всего за причинение своими действиями прямого вреда ближнему. Это явствует из контекста известных библейских событий. Когда пророк Нафан приходит возвестить Давиду Божию кару за совершенное им прелюбодеяние с женой своего военачальника Вирсавией, он рассказывает царю притчу о богаче, отнявшем у бедного человека единственную овцу. Он ничего не говорит Давиду о бездуховности, о низменности плотских страстей и необходимости целомудрия, с чего не преминули бы начать в аналогичной ситуации наши проповедники, и потому, в отличие от христианских же грешников, Давид сразу понимает пророка и говорит: «Согрешил я пред Господом». Точно так же прекрасный Иосиф, сумевший, в отличие от Давида, удержаться от связи с замужней женщиной, утверждался в борьбе с грехом не презрением к грубой чувственности и обманчивой прелести плоти, как можно было бы ожидать в аналогичной ситуации от наиболее стойких наших архимандритов, а соображениями истинно нравственного порядка: «Вот, господин мой <...> все, что имеет, отдал в мои руки... и он не запретил мне ничего, кроме тебя, потому что ты жена ему; как же сделаю я сие великое зло и согрешу пред Богом?» (Бт.39.8–9). Иными словами, седьмой заповедью Ветхого Завета запрещался один из видов зла по отношению к ближнему, и запрет этот не имел ничего общего с порицанием сладострастия как такового, но только его преступного удовлетворения.

Помимо этого понятного и рационально мотивированного запрета, относящегося к области естественного человеческого права и столь же общераспространенного, как и запрет на убийство и кражу, Закон Моисея содержал еще ряд специальных табу, охраняющих чистоту половых отношений. Сюда входили запреты на кровосмешительство, мужеложство, скотоложство и проч. (Лев.18.6–24; 20.11–21), и именно эти постановления резко выделяли народ Израиля из языческой среды, как во времена Моисея, так и во времена Христа (ср.: Лев.18.24–28 и Рим. 1.21–32). К этой категории табуированных форм поведения в сфере пола относится и такое широко известное и вместе с тем совершенно загадочное библейское понятие, как *блуд*. В Новом Завете для его обозначения используется греческое слово «*порнейо*», переводимое чаще как любоддеяние или блуд, и имеющее самое тесное отношение к таким встречающимся в Новом Завете понятиям, как непотребство (Мк.7.22), сладострастие и распутство (Рим.13.13), плотские похоти и разврат (2 Пет.2.18) и др.

О том, насколько ветхозаветное отношение к прелюбодеянию и блуду отличалось от нашего, пишет Яннарас: «В еврейской традиции ничего не препятствует мужчине иметь две или больше жены (Втор.21, 15; I Цар.1, 2) или взять себе наложниц и рабынь (Быт. 16, 2; 30, 3; Исх.21, 7; Суд.19, 1; Втор.21, 10). За исключением священного блуда (который означает отпадение от истинной религиозности) блуд в целом не осуждается (Быт. 38, 15–23; Суд.16, 1). Только последующие "софиологические" тексты предупреждают об опасности связи с блудницами (Притчи 23, 27; Прем. Сир. 9, 3; 19, 2). То, что запрещается недвусмысленно, – это прелюбодеяние. Наказывается смертью как взятая в прелюбодеянии, так и тот, кто склонял ее к этому

(Втор.22,22; Лев. 20,10). Однако смысл запрещения состоит в охране прав супруга, поскольку не наложено никаких запретов на мужчину в его связях с незамужними женщинами и блудницами» (110, гл. 7).

Очевидное отличие запретов, связанных с половыми извращениями и блудодейством, от заповеди «не прелюбодействуй» заключается в том, что эти первые не проистекают из нравственного императива «не делай другому того, что не желаешь себе» и потому относятся к той части Закона, которой регулируются отношения не между людьми, а между человеком и Богом. Существует иудейская традиция, четко различающая две эти части Закона и устанавливающая параллель между ними. «Десять Заповедей на скрижалях подобны пальцам на руках – на каждой по пять. И если на первой скрижали начертаны слова, определяющие отношения между человеком и Богом, то на второй – те повеления, которые приводят в гармонию отношения между людьми» (109, с.132). Между двумя скрижалями существует не только геометрическое, но и смысловое подобие. Подтверждение этому можно найти в словах Христа о том, что в Законе две заповеди: о любви к Богу, и «вторая подобная ей» – о любви к человеку (Мк.12.29). В соответствии с этим представлением, седьмая заповедь образует параллель со второй заповедью Закона, запрещающей идолослужение, и в действительности, мы наблюдаем в Ветхом Завете постоянную символическую связь этих двух заповедей. У пророков, особенно ярко у Иеремии, Иезекииля, Осии прелюбодеяние выступает как образ богоотступничества Израиля. Но если прелюбодеяние только в переносном, метафорическом значении имеет отношение к хождению вслед иных богов, то блуд имеет к этому хождению уже непосредственное отношение. Есть места, где слово блуд недвусмысленно означает служение языческим богам. К примеру, в книге Исход: «Не вступай в союз с жителями земли той, чтобы, когда они будут блудодействовать вслед богов своих и приносить жертвы богам своим, не пригласили и тебя, и ты не вкусил бы жертвы их» (34.15). В книге Левит перечисление постановлений о чистоте половых отношений (20.10–21) предваряется предостережениями непосредственно касающимися второй заповеди: не отдавайте детей Молоху и не обращайтесь к волшебникам. При этом блудом называется нарушение именно этих предостережений из области религиозной, а не половой жизни. «...за то, что он дал из детей своих Молоху, чтоб осквернить святилище Мое... Я обращу лице Мое на человека того и на род его, и истреблю его из народа его, и всех блудящих по следам его, чтобы блудно ходить вслед Молоха. И если какая душа обратится к вызывающим мертвых и к волшебникам, чтобы блудно ходить вслед их: то Я обращу лице Мое на ту душу...» (20.3–6). Обращает на себя внимание и то, что постановление «не оскверняй дочери твоей, допуская ее до блуда» излагается главой раньше в контексте чисто религиозных, а не нравственных запретов (не ешьте с кровью, не гадайте, храните субботы, не обращайтесь к волшебникам – Лев.19.26–31), а также то, что особенно жестокое наказание было предусмотрено за блудодействие дочери священника (Лев.21.9). Кроме того, есть места, опровергающие прямую связь блуда с т. наз. культовым развратом, или культовой проституцией. В 4-ой книге Царств говорится о том, что в *блудилищных домах*, сооруженных при храме Господнем, женщины занимались изготовлением одежд для Астарты (23.7).

Все эти и многие другие аргументы дали основание некоторым христианским богословом полностью отождествлять понятия *блуд* и *идолопоклонство*. «У древних пророков постоянно ставился знак равенства

между блудодеянием и идолопоклонством, для них это синонимы», – писал прот. А. Мень (3, с.123). Вместе с тем, в русской Библии слово *блуд* употребляется и в тех случаях, когда разговор определенно идет о половых преступлениях, не связанных с культом. К примеру, Второзаконие рассматривает случай, когда муж обвиняет отроковицу в том, что она вышла замуж не девственницей. Если обвинение подтверждается, то отроковицу побивают камнями, «ибо она сделала срамное дело среди Израиля, блудодействовав в доме отца своего» (22.21). Употребление слова *блудодействовать* в данном контексте этимологически, возможно, и не совсем оправдано: церковно-славянская Библия, более близкая к Септуагинте, дает вместо «срамное дело» слово «безумие», а вместо «блудодействовав» – «осквернив». Однако само употребление таких религиозных антонимов *святости*, как *скверна* и *мерзость*, применительно к половым преступлениям (ср.: Лев.20.12,13, Втор.22.5 и др. – с Иез.8.5–17; Дан.9.27 и др.) оправдывает применение к ним и слова *блуд*, хотя бы в вышеуказанном значении нарушения второй заповеди Закона. При этом все же остается неясным, имело ли понятие *блуд* в ветхозаветной традиции самостоятельное значение, отдельное от понятия идолослужения.

Двусмысленность слова *блуд* становится еще более выразительной в Новом Завете. С одной стороны, оно часто употребляется, как и в Ветхом Завете, в связи с языческим ритуалом. Так, Иоанн в Откровении упоминает пророчицу Иезавель, учившую «любодействовать и есть идоложертвенное» (Откр.2.20), и ап. Павел также предостерегает от блуда одновременно с предостережением от идоложертвенных яств. Наиболее важное свидетельство в этом отношении представляет постановление Апостольского Собора, устанавливающее «религиозно-нравственный минимум» для обращенных язычников. Освобождая их от обрезания и следования закону Моисея, Собор предписал, «чтоб они воздерживались от оскверненного идолами, от блуда, удавленины и крови, и чтобы не делали другим того, чего не хотят себе» (Деян.15.20,29). В этом тексте совершенно отчетливо разведены в стороны собственно *религиозные* требования, составлявшие первую часть Закона, «первую скрижаль» и соответственно имеющие в виду взаимоотношения человека с Богом, – и *нравственно-этические*, которые в Ветхом Завете были представлены заповедями «не убий», «не прелюбодействуй», «не укради» и т. д., а в данном случае суммированы в императиве «не делай другому то, чего не хочешь себе». Предписание воздерживаться от блуда, как видим, относится к первой части. С другой стороны, в послании к Коринфянам ап. Павел называет блудом сожителство одного из членов общины с женой отца (1 Кор.5.1), причем нет никаких оснований усматривать в этом сожителстве какой-то религиозный смысл. Там же блуд прямо связывается с вождением к женщине: «Но, во избежание блуда, каждый имей свою жену» (7.2).

Основная трудность интерпретации апостольского понимания слова *блуд* связана с тем, что в Новом Завете, написанном на греческом языке, мы имеем дело с наложением двух культурных пластов: эллинизма и габраизма. Если следовать тому пониманию, которое вкладывалось в слова *мойхэуо* и *порнейо* в греческой классике, то под первым словом, переведенным у нас как прелюбодеяние, понимался увод чужой жены, а под вторым (любодеяние, блуд) – продажная любовь, или проституция. Иными словами, при буквальном переводе слова *блуд* на первый план выходит значение, связанное с извращениями половой любви. Однако, было бы решительно неверно

игнорировать при переводе тот смысл, который усваивался греческим понятиям в иудейской традиции. К тому времени уже существовала Септуагинта, и в ней оба греческих слова использовались в качестве метафоры идолослужения и духовного *блуждения* Израиля с языческими богами. Так что при метафорическом переводе *блуд* означает прежде всего религиозное блуждание и заблуждение. Какое значение в большей степени придавал этому слову апостол Павел, прекрасно знакомый как с той, так и с другой культурной традицией, установить точно едва ли возможно. Однако, бросается в глаза то, что во многих местах Посланий блудники упоминаются им в одном ряду как с идолослужителями и чародеями, так и с прелюбодеяниями, любостяжателями, лихоимцами, злоречивыми, пьяницами и хищниками (1 Кор.5.11; Гал.5.19; Еф.5.3 и др.), людьми, исполненными «всякой неправды... зависти, убийства, распри, обмана, злонамеренности...» (Рим.1.29). Таким перечислением стирается грань между двумя обозначенными выше категориями религиозно-нравственных преступлений. Особенно отчетливо эта тенденция обнаруживается в следующих словах Павла: «Итак, умертвите земные члены ваши: блуд, нечистоту, страсть, злую похоть и любостяжание, которое есть идолослужение...» (Кол.3.5). Если в Ветхом Завете *дела плоти* (прелюбодеяние) являлись символом измены Богу, то у апостола само идолослужение объявляется делом плоти (Гал.5.19), а страсти сластолюбия и стяжательства уже не символически и метафорически, а по сути представляют собой служение иным богам.

Поклонение земному вместо небесного и нравственное падение генетически связаны между собою: «Они заменили истину Божию ложью и поклонялись и служили твари вместо Творца, <...> потому предал их Бог постыдным страстям: женщины их заменили естественное употребление противоестественным; подобно и мужчины... разжигались похотью друг на друга» (Рим.1.25–27). Это холистическое понимание греха в значительной степени спровоцировало тот пагубный и глубоко укоренившийся в христианском сознании предрассудок, благодаря которому всю сферу половых отношений стало возможным рассматривать как «языческое служение плоти». Сам Павел не раз предостерегал от этого манихейского соблазна: «Наша брань не против крови и плоти» (Еф.6.12), – но богословская сложность и запутанность темы создала столь богатую почву для кривотолков и разночтений, что отдельных призывов оказалось мало.

Несмотря на то, что христианская апостольская традиция ставит блуд в один ряд с прелюбодеянием, лихоимством и хищничеством, чаще всего для обычного нравственного сознания этот грех все же принципиально отличается от злодеяний против ближнего и пребывает в ряду тех религиозных табу, смысл которых остается закрытым. Эти табу можно, конечно же, исполнять и не понимая их. Честертон в своей «Ортодоксии» признается, что в юности, в отличие от своих сверстников, никогда не роптал на Бога за то, что тот установил столь странные правила поведения в отношении к женщинам. Эти правила, считал он, не более странные, чем дар жизни... «Золушка, конечно, имела все основания возмутиться, с какой стати ей покидать бал ровно в полночь, но фея с не меньшим основанием могла бы ее спросить в ответ: а с какой стати она решила, что вообще должна была на этот бал попасть». Этому учили и иезуиты: послушание само по себе является благом для человека, и нет причин искать для него смысловых обоснований. Вероятно, при определенном уровне веры и духовной восприимчивости указанная дисциплина благоприятствует стяжанию такого «количества»

благодати, которой оказывается достаточно для угашения любострастного пламени. Но это скорее исключение, чем правило. Вот почему апостол посоветовал безбрачным и вдовам «лучше вступить в брак, нежели разжигаться» (1 Кор.7.9).

Интересно, что сам апостол признает и подчеркивает особое положение блуда в ряду прочих грехов: «Бегайте блуда; всякий грех, какой делает человек, есть вне тела; а блудник грешит против собственного тела» (1 Кор.6.18). Эта фраза, вызывающая большое недоумение у толкователей<sup>23</sup>, вносит все же некоторое разъяснение этического порядка. Блуд, в отличие от других грехов, причиняющих зло ближнему, плох тем, что наносит вред самому грешнику, вернее даже – его телу. О том, почему телу в данном случае придается такое важное религиозное значение<sup>24</sup>, говорит предыдущий текст: «Разве не знаете, что тела ваши суть члены Христовы? Итак, отниму ли члены у Христа, чтобы сделать их членами блудницы? Да не будет! Или не знаете, что совокупляющийся с блудницей становится одно тело с нею?.. А соединяющийся с Господом есть один дух с Господом». Этическая оценка в данном случае дается через призму религиозной мистики, и это очень важное свидетельство тому, что во внерелигиозной морали осуждение блуда всегда беспочвенно. Оно, как следует из постановления Апостольского Собора, имеет не более оснований, чем осуждение человека за употребление в пищу гуся, запеченного с собственной кровью. Грех этот может быть обоснован только *ревностью* Божией к человеку (ср.: Исх.20.1–5). Эта ревность, составляющая величайшую тайну мироздания, последовательно выражается в Библии брачной символикой, в которой Бог как Жених, Грядущий соединиться с невестою-Церковью, или Муж, взлелеявший Свою возлюбленную, ревнует ее к другим богам, притязующим на господство над нею.

«Так говорит Господь Бог дочери Иерусалима: твой корень и твоя родина – в земле Ханаанской... При рождении твоём... пупа твоего не отрезали, и водою ты не была омыта для очищения... но ты выброшена была на поле, по презрению к жизни твоей, в день рождения твоего. И проходил Я мимо тебя, и увидел тебя, брошенную на попрание в кровях твоих, и сказал тебе: “в кровях твоих живи!”... Умножил тебя как полевые растения; ты выросла и стала большая, и достигла превосходной красоты: поднялись груди, и волосы у тебя выросли; но ты была нага и непокрыта. И проходил Я мимо тебя и увидел тебя, и вот, это было время твое, время любви; и простер Я воскрилия риз Моих на тебя и покрыл наготу твою, и поклялся тебе и вступил в союз с тобою, говорит Господь Бог, – и ты стала Моею... И нарядил тебя в наряды и положил на руки твои запястья и на шею твою – ожерелье. И дал тебе кольцо на твой нос и серьги – к ушам твоим и на голову твою – прекрасный венец... Но ты понадеялась на красоту твою и, пользуясь славою твоею, стала блудить и расточала блудодействие твое на всякого мимоходящего, отдаваясь ему... И взяла сыновей твоих и дочерей твоих, которых ты родила Мне, и приносила в жертву на снадение им. Мало ли тебе было блудодействовать? Но ты и сыновей Моих закалала и отдавала им, проводя их через огонь... Когда ты строила себе блудилища при начале всякой дороги и делала себе возвышения на всякой площади, ты была не как

---

<sup>23</sup>Почему, к примеру, не считать грехом против собственного тела не раз упоминаемое ап. Павлом пьянство?

<sup>24</sup> Вспомним слова Христа: «Не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить» (Мф.10.28).

блудница, потому что отвергала подарки, но как прелюбодейная жена, принимающая вместо своего мужа чужих. Всем блудницам дают подарки, а ты сама давала подарки всем любовникам твоим и подкупала их, чтоб они со всех сторон приходили к тебе блудить с тобою» (Иез.16.1–33).

Текст о блуднице из Послания к Коринфянам вновь возвращает нас к двойственно-символическому пониманию слова *блуд*. Бог создает нас *для* Себя, чтобы *обитать* в нас: «Не знаете ли, что тела ваши суть храм живущего в вас Святого Духа, Которого имеете вы от Бога, и вы не свои?». И поэтому соединение с блудницей есть та самая измена Богу Ревнителю, о которой говорил Иезекииль. Ложное манихейское толкование апостольского текста может привести к выводу о том, что Богу неуютно всякое плотское соитие мужчины с женщиной. И в этом отношении очень важен другой текст из Послания Павла к Ефесянам, приоткрывающий христологическую тайну брака. «Жены, повинуйтесь своим мужьям, как Господу, потому что муж есть глава жены, как и Христос глава Церкви... Мужья, любите своих жен, как и Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее, <...> чтобы представить ее Себе славною Церковью, не имеющею пятна, или порока... но дабы она была свята и непорочна... Ибо никто никогда не имел ненависти к своей плоти, но питает и греет ее, как и Господь Церковь, потому что мы члены тела Его, от плоти Его и от костей Его. Посему оставит человек отца своего и мать и прилепится к жене своей, и будут двое одна плоть. Тайна сия велика; я говорю по отношению ко Христу и к Церкви» (Еф.5.21–32). Мы испытываем любовь к собственной плоти и к своим женам, *потому что* мы плоть от плоти Христа! Эта поразительная логическая связка обосновывается двояко: со стороны субъекта и объекта любви. Мы любим в силу богоподобия своего духа – так, как Бог возлюбил тварь и Христос – Свою Церковь. Но мы любим и потому, что плоть, которую мы любим, в силу принадлежности к телу Христову свята. Церковь, построенная на принципах не механической, а органической связи, сохраняет в каждой из своих частей подобие целому. И потому на брачной тайне основано как метафизическое единство Вселенской Церкви, так и существование составляющих ее элементов – брачных пар, соединенных по образу Христа и Церкви, и монахов, хранящих в себе имманентную брачность духа. Соединение мужа с женой не «отнимает членов» у Христа, если это происходит «в Господе» (1 Кор.7.39), внутри тела Христова, в лоне Его любви. Тогда, напротив, один *освящает* другого (1 Кор.7.14). Соединение же с блудницей, посвященной враждебным Христу богам, открывает доступ в тело грешащего человеконенавистнической энергии, «яростного вина» идолослужения (Откр.14.8). Его члены переходят в распоряжение блудницы и отрываются от тела Христа.

Богодуховенные слова Адама о первостепенной значимости брачных уз, упоминавшиеся прежде Спасителем в связи с обоснованием брачного права, упоминаются ап. Павлом для обозначения *великой тайны* Церкви. Половое влечение, стремление *прилепиться к жене*, вложенное в человека Творцом, становится у Павла силой, скрепляющей Церковь в единое тело. Брачная символика, пронизывающая Ветхий Завет, обретает таким образом новое духовное измерение, в котором совершенно уничтожается правомочность манихейского противопоставления духа и плоти. В новозаветном понимании греха, как оно раскрывается в посланиях Павла, различие между двумя скрижалями Завета, перечисляющими преступления против Бога и против человека, снимаются, и это делает христианскую этику,

и так очень тяжело совместимую с каким-либо представлением о норме, еще менее сводимой к формальным запретам и категорическим оценкам.

Из сказанного следует очень важный практический вывод: грех блуда, как одна из разновидностей идолослужения, в христианстве не может определяться по внешним критериям, поскольку для человека, освобожденного от буквы Закона, идолослужение из системы внешних формальных действий становится фактом внутренней жизни – той религиозной глубины в человеке, где теряется грань между субъективностью и объективной реальностью Духа. «Я знаю и уверен в Господе Иисусе, что нет ничего в себе самом нечистого; только почитающему что-либо нечистым, тому нечисто» (Рим.14.14). Так учил Павел, и именно этот пункт его учения, фактически разрушающий всю систему религиозно-нравственных установлений иудаизма, стал причиной гонений на него со стороны иудеев, и, в конечном итоге, ареста и казни (Деян.21.28; 24.6). Именно на этой почве у Павла возникали разногласия и споры с другими апостолами, даже с Петром (Гал.2.11–14), несмотря на то, что Петру было прежде прямым откровением Божиим указано на правоту Павла, когда в спустившемся с неба сосуде он увидел кишаших гадов, и глас с неба предложил ему есть это с увещанием: «Что Бог очистил, того ты не почитай нечистым» (Деян.10.9–17).

Предупреждая возможные упреки в субъективизме, Павел с присущей ему блестящей диалектичностью развил свое учение о грехе идолослужения в Послании к Коринфянам (1 Кор.8; 10). Не отрицая того, что языческие боги, а следовательно, и возможность *осквернения*, реально существуют, «ибо... есть так называемые боги, или на небе, или на земле, – так как есть много богов и господ много» (8.5), он указывает на то, что существование этой духовной реальности не совсем подобно тому, как существует материальный мир, но независимо от воли и сознания воспринимающего субъекта. «Что же я говорю? то ли, что идол есть что-нибудь, или идоложертвенное значит что-нибудь? Нет; но что язычники, принося жертвы, приносят бесам, а не Богу; но я не хочу, чтобы вы были в общении с бесами» (10.19–20). На человека, знающего, что «идол в мире ничто, и что нет иного Бога, кроме Единого» (8.4), посещение капищ (8.10) и участие в языческих трапезах не может оказать вреда, так что «если кто из неверных позовет вас, и вы захотите пойти – то все, предлагаемое вам, ешьте без всякого исследования, для спокойствия совести» (10.27). «Но не у всех такое знание: некоторые и доныне с совестью, признающею идолов, едят идоложертвенное, как жертвы идольские, и совесть их, будучи немощна, оскверняется» (8.7). Именно из снисхождения к этим немощным апостол призывает тех, кто понял, что во Христе «все мне позволительно» (10.23), не злоупотреблять своей свободой, дабы она «не послужила соблазном для немощных» (8.9), и, по возможности, отказываться от языческих трапез и от знания об их безвредности: «Знание надмевает, а любовь назидает» (8.1).

Сказанное апостолом в отношении идоложертвенных яств имеет общее методологическое значение при решении вопросов, связанных с другими формами идолослужения. Апостол избегает подробного рассмотрения вопроса о чистом и нечистом в половой жизни, ограничиваясь осуждением явных извращений (Рим.10), поскольку, видимо, эта тема могла бы послужить еще большим соблазном для *немощных*, чем вопрос о яствах. Бог есть любовь, и в даре любовных наслаждений Он присутствует более непосредственно, чем в даре земных плодов или животной пищи. Но и связь с противными Богу силами в том случае, когда человек посвящает им *эту*

божественный дар и начинает служить им *этим* даром, оказывается сильнее, почему и осквернение наносится не только *совести* идолослужителя, как в случае с яствами, но и его бессмертному *телу*. Это область *интимных* отношений, и не только между людьми, но и между человеком и Богом, человеком и демонами, демонами и Богом. Из этого и должно исходить по-настоящему религиозное отношение к вопросам половой морали. Оно тоже сформулировано апостолом Павлом: «Блудников же и прелюбодеев судит Бог» (Евр.13.4).

Воздержание от жестких и бескомпромиссных суждений в отношении греха любодеяния не означает этического релятивизма в жизни пола. Есть вечный идеал моногамного брака, провозглашенный по вдохновению свыше Адамом, воспетый Песнью Песней и подтвержденный Христом, по отношению к которому все остальные феномены половой жизни могут восприниматься как отклонения или несовершенство. Но путь к этому идеалу есть духовное восхождение и обогащение, а не выхолащивание и умерщвление, и совершаться он должен в свободе, а не в насилии и страхе. Есть прекраснейшая богодухновенная Песнь, в которой царь, имевший «шестьдесят цариц и восемьдесят наложниц и девиц без числа» восклицает: «Но единственная – она, голубица моя, чистая моя» (Песн.П.6.8–9). И в этой любви, внезапно озарившей его полную удовольствий, но лишённую полноценного счастья жизнь, жаркое влечение мужа долгожданно соединилось в нем с трепетными вздыханиями жениха и нежной заботливостью брата... «Пленила ты сердце мое, сестра моя, невеста; пленила ты сердце мое одним взглядом очей твоих, одним ожерельем на шее твоей. О, как любезны ласки твои, сестра моя, невеста; о, как много ласки твои лучше вина, и благовоние мастей твоих лучше всех ароматов! Сотовый мед каплет из уст твоих, невеста; мед и молоко под языком твоим, и благоухание одежды твоей подобно благоуханию Ливана!» (4.9–11). Вот это и есть истинная победа над «грехом блуда» и истинное целомудрие, в котором дух человека и его плоть сливаются в едином гимне славословия прекрасному творению Божию, воздавая самое щедрое и неподдельное благодарение его Творцу.

\* \* \*

Новозаветная свобода от «буквы закона» по-новому ставит задачу различения греха и святости в половой любви. Сама возможность этого различения остается, но, как и в отношении ко всем другим грехам, внешние и формальные критерии оценки должны, согласно духу Нового Завета («А Я говорю вам, что всякий гневающийся...»), уступать место внутренним и неформальным. Делом нравственного богословия должно было бы стать проведение деликатных исследований в этой области, результаты которого могли бы использоваться в пастырской практике и педагогике. Но на Востоке, ввиду засилия манихейского отношения к полу, эта проблема вообще серьезно не ставилась, на Западе же утвердился особый подход к половой морали, приведший со временем к противопоставлению *личностного* и *природного* в половой любви.

Запад со времен средневековья вдохновлялся идеалом романтической любви. В протестантизме и частично в позднем католицизме этот идеал, сдобренный пуританской моралью, выразился в тенденции рассматривать половую мораль прежде всего в контексте тех взаимных обязательств, которые связывают супругов и обрученных. Критерием нравственности половой жизни становится прежде всего супружеская верность. Западному церковному сознанию Нового времени чужд нравственный пафос таких

произведений, как, к примеру, «Крейцера соната», где ставится под сомнение принципиальная нравственная допустимость брачной жизни, или пафос Розанова. Есть брак и брак. Вопрос о нравственности брака решается в частном порядке. Половые вопросы становятся вопросами чести, переходят в плоскость индивидуальной моральной ответственности. Августинское порицание страстности половой любви, господствовавшее в раннем католицизме, постепенно выветривается в западном христианстве. На смену ему приходит представление о том, что священная сила брачных уз простирается настолько, что способна не только извинить и узаконить, но и *освятить* плотскую любовь. Сегодня этот подход характерен как для консервативных, так и для самых прогрессивных протестантских богословов. Современный проповедник, теолог и психотерапевт Джон Уайт в своей книге «Эрос оскверненный», полемизируя с некоторыми устоявшимися предубеждениями христианского общества в отношении свободы пола, выдвигает смелый антиавгустинский тезис о том, что «сексуальная любовь, в самом широком смысле слова, самодостаточна по своей природе. Она не нуждается в оправдании деторождением». Но сам тут же опровергает эту идею самодостаточности, оправдывая сексуальную любовь брачной ответственностью. «Тело не предназначено для извлечения из сексуальных отношений только удовольствия, без всякой ответственности перед партнером. Такие отношения порабощают и разрушают личность». Ответственность, по Уайту, является даже не следствием, а некоей движущей силой, психологическим и объективным основанием половой любви: «Я помню лишь о своей клятве в присутствии свидетелей, что только смерть прекратит любовь и заботу о пропитании моей законной жены. Именно выполнение клятвы давало мне право и обеспечивало возможность познания своей жены» (88, с.20–22).

Чем в большей степени взаимное влечение супругов обусловлено их личной симпатией, а не родовой стихией, тем, с романтической точки зрения, более христианским является их брак. При всей красоте этих высоких представлений, при бесспорной значимости встречи личностей в христианском браке, все же вызывает сомнение богословская обоснованность такого резкого переноса акцента в брачных отношениях с природного на личностный план. Заповедь брачной любви – «да прилепится человек к жене своей», как и заповедь о добывании хлеба в поте лица, как и все остальное, случившееся с Адамом и сказанное ему, имеет отношение не к личности, а к природе. В браке, как в литургии, и во всех других таинствах Церкви происходит прежде всего *общение природ*, а личностное принятие, *воипостазирование* этого опыта является онтологически вторичным.

Недооценка этого надличностного, *литургийного* характера брака становится часто причиной дисгармонии в половой сфере и даже оказывается причиной распада семей, строившихся на личной симпатии и общих духовных интересах. Здесь уместно процитировать Фромма. Анализируя причины распада любви в обществе потребления, Эрих Фромм указывает на то, что достижение успеха в брачной жизни с какого-то момента стали рассматривать в этом обществе как проблему правильного выбора *объекта* любви, а не *способности любить*, и не последнюю роль в этой перемене сыграла, как ни странно, свобода в выборе будущего супруга. «В викторианскую эпоху любовь в большинстве случаев не была спонтанным, личным переживанием, которое впоследствии приводило бы к вступлению в брак. Напротив, брак основывался на соглашении... Любовь же, как

предполагалось, должна была возникнуть и развиваться после заключения брака. В сознании последующих поколений стало утверждаться понимание ценности романтической, идеальной любви» (98, с.17). Счастливых браков от этого стало немногим больше: «действительно любящие друг друга муж и жена представляются исключением» (там же, с. 155), но зато более широкое распространение получила одна из форм псевдолюбви. «Нередко можно найти двух людей, влюбленных друг в друга и не испытывающих любви больше ни к кому. На самом деле их любовь – это эгоизм двоих. Два человека отождествляются друг с другом и решают проблему одиночества, увеличивая единичную индивидуальность вдвое... Их переживание соединенности – иллюзия. Истинная любовь делает свой выбор, но в другом человеке она любит все человечество, все, что есть живого. Она предпочтительна только в том смысле, что я могу соединить себя целиком и прочно лишь с одним человеком... Эротическая любовь имеет одну предпосылку: в сущности, все человеческие существа одинаковы, мы все часть Единства. А раз так, то не должно быть никакой разницы, кого любить. Любовь должна быть актом воли, решимостью целиком соединить свою жизнь с жизнью другого человека. В этом – рациональное зерно идеи нерасторжимости брака, как и обоснование многих форм традиционного брака (в котором, например, два партнера никогда не выбирают друг друга, предоставив выбор своим близким, притом ожидается, что они будут взаимно любимы и счастливы). Для современной западной культуры эта идея оказалась от начала и до конца неприемлемой. Некоторые считают, что любовь должна явиться результатом спонтанной, эмоциональной вспышки, внезапно возникшего непреодолимого чувства. С этой точки зрения важны лишь характерные особенности двух захваченных порывом индивидов, а не тот факт, что все мужчины – часть Адама, а все женщины – часть Евы» (там же, с.72).<sup>25</sup>

Половая жизнь, хотя и максимально сплетается в моногамном браке с взаимоотношениями личностного плана, все же остается самостоятельной сферой, и **критерии ее греховности или святости следует все же искать не вне, а внутри стихии пола.** Рискну напоследок высказать два предположения о том, в каком направлении может идти такой поиск. Один из подходов связан с различием положительного и отрицательного эроса в человеке: творчески-созидательного и разрушительного начал. Хотя элементы садомазохизма принципиально неустранимы из жизни пола, всякое половое соитие, проходящее под сенью Христовой любви, способно чудесным образом преображать и просветлять звериное и демоническое начало в человеке, насыщая его и одновременно смиряя так, что постепенно происходит очищение и освобождение чувственной сферы и воображения человека от призывов тьмы. Происходит то, о чем пророчествовал Исайя: «И лев, как вол, будет есть солому. И младенец будет играть над норою аспида, и дитя протянет руку свою на гнездо змеи» (Ис.11.7–8). Неистовость

---

<sup>25</sup> Если в рассуждениях Фромма о главной созидательной силе брака заменить волю на содействующую человеку благодать, его идеи окажутся в полном соответствии с тем, чему учит традиционное православие. Отличие в том, что Фромм не зовет вернуться к нравам викторианской эпохи. В цитированной книге, написанной в первые годы сексуальной революции в Европе, помимо пессимизма звучит вера в человека и в то, что кризис в отношениях между людьми должен быть преодолен на путях свободы: «Сегодня в этом отношении может быть отмечен некоторый прогресс: люди стали более реалистично и трезво смотреть на жизнь, и многие уже больше не считают, что испытывать к кому-либо сексуальное влечение – значит любить... Этот новый взгляд на вещи способствовал тому, что люди стали честнее...» (с.155).

чувственности доброхотно начинает питаться тою же пищей, что и терпение, под легким ярмом любви, и в той норе, где раньше кишели гады, оказывается пусто, когда в нее закрадывается вечно юная нежность. Напротив того, всякое соитие, посвященное духам зла, представляющее собой по сути идолослужение, или *блуд*, растравливает и раздраживает зверя, не насыщая его, но делая его голод еще более мучительным и свирепым. Ядовитые испарения разросшегося чудовища заволакивают сознание, и оно, плененное им, начинает убажывать его картинами, в которых мучительство, уродство и страх все более занимают место благодарения, красоты и блаженства.

Другой подход связан с таким явлением идолопоклоннического сознания, как магизм. Существует немало аргументов в пользу того, что идолопоклонство как современного, так и древнего человека возникает на почве не столько боязни перед высшими силами, сколько стремления подчинить их себе. По словам Александра Меня, отношение древнего человека к природе «было двойственным. Он не только молился ей, но и настойчиво требовал. И если его требование оставалось без ответа, он поступал как насильник, он наказывал и истязал своего идола» (4, с.258). Поклонение идолам происходит из нежелания подчиняться Богу. «Божество в глазах древних нередко представлялось как враг, соперник и конкурент. В желании овладеть Его силами и поставить их себе на службу заключена самая суть магии, прототипом которой был Первородный грех... В магизме более всего выразилось эгоистическое самоутверждение человека, его воля к власти» (там же). Типичным примером такого магизма в Священной истории выступает поклонение израильтян золотому тельцу, когда, не желая подчиняться спасшему их из плена Иегове, они сделали своего «карманного» бога и сказали: «вот бог твой, Израиль, который вывел тебя из земли Египетской!» (Исх.32). С этой духовной опасностью поклонения делам своих рук связан, очевидно, и запрет на художественную обработку жертвенника (Исх.20.25), и таинственная история с отвержением жертвы Каина.

Применительно к половой любви такой магический вид идолопоклонства, или блуда, проявляется в отказе человека относиться к эротическим состояниям как к дару свыше. *И вмиг зарезвился амур в их ногах...* Прибегая к известному мифологическому образу и иносказанию, классическая культура не только отдавала дань приличию, но и выражала веру в неподвластность эротической энергии человеку. В современный обиход, напротив, прочно вошло выражение *to make love* – заниматься любовью, или, точнее, *делать* любовь. И в этом выражении запечатлелась кошунственная идея приписывать себе ту способность, которая принадлежит только Святому Духу. В практических своих последствиях эта идея приводит к отказу подчиняться спонтанности эротических порывов и эксплуатировать эротическую энергию по собственной воле. В какой-то мере и в каких-то случаях такое стремление может быть и оправданным, и достижимым. Но переступание этой меры, совершенно неопределимой теоретически, на практике немедленно заявляет о себе острым ощущением греха, которое и должно восприниматься как совершенно объективное выхождение из-под сени любви в область магии и святотатства. В более широком смысле это явление имеет место всякий раз, когда человек своим *излишним* любовным действием, превышающим меру его возжелания, вызывает *пресыщение* любовью и испытывает связанное с ним отвращение, когда он не в безудержности влечения, а по собственному произволению начинает что-нибудь *вытворять* или же имитировать экстатическое состояние. В духовном

плане такое магическое своеволие в любви является вхождением за завесу, бесчинством, в результате которого со своевольниками происходит то же, что с прародителями. Световидные облачения, накинутые Эросом на любовников, падают, перед ними вместо красоты тела открывается его постыдная нагота и несовершенство, и они с ужасом отворачиваются друг от друга.

В таком (и только в таком) смысле можно разделить уверенность наших манихеев в том, что всякое *любо-деяние* (love-making) есть грех. Беззаконием в этом смысле является не страстность, а, напротив, бесстрастие в половой любви, и потому подверженными этому виду греха, по самому положению вещей, оказываются как раз те, на кого меньше всего можно было бы подумать: люди с пониженным эротическим темпераментом. Но с этой же точки зрения находят оправдание те формы религиозной сексофобии, которые часто со стороны кажутся простым ханжеством. Существует, вероятно, такой минимум наполнения человека эротической энергией или такая степень утончения чувств, за пределами которой соитие становится невыносимым. Наступает неспособность вступить в него (даже в самое «невинное» – в полной темноте и почти без касаний), не впадая в грех блуда. Если это так, то уверенность в том, что половая любовь по сути своей греховна, утверждается у людей такого склада не на отвлеченных теориях, но на личном опыте. И таким людям ничего не остается, кроме как находить подтверждение своему опыту в Писании, и они ищут и обретают – например, в знаменитом: «В беззакониях зачат есмь и во гресех роди мя мати моя». Хотя псалмопевец, в отличие от них, совсем не чурался женщин и под *беззаконием*, по всей видимости, имел в виду совершенно обратное: именно то, что падшему человеку недостает эротического пыла, доверчивости и самозабвенности для того, чтобы вполне исполнить божественную заповедь о браке и родовой любви.

### **Размышление третье: О ПЛАТОНИЧЕСКОЙ ЛЮБВИ И РУССКОМ БОГОИСКАТЕЛЬСТВЕ**

Противопоставление духа и плоти, «духовной» и «плотской» любви – родовая отметина русской мысли, доставшаяся ей, как принято считать, от христианства. Вместе с тем в самом христианстве этот дуалистический подход составляет не столько его органическую черту, сколько заимствование из язычества, персидского зороастризма и идеализма греков. Иудейское мировосприятие разительно выделялось среди других религий и философий прежде всего тем, что в нем тело человека обретало безусловную религиозную ценность. Как замечает библиист Клод Тремонтан, «в нашей дуалистической системе мы обычно атрибутируем страсти и органические функции телу, а все, что касается психологического порядка – душе. В древнееврейской традиции вследствие отсутствия дуализма страсти, органические функции и чувствования так же легко прилагаются к душе, как и к отдельным органам, и обратно: мысли и сантименты приписываются органам и частям тела» (111, с.198). Это, бесспорно, так. Достаточно вспомнить «помышления сердец» и соблазняющий человека глаз; руку, не знающую, что делает другая, и душу, которая, как олень, жаждет прикоснуться к источникам вод. Тайна боговоплощения, еще не открытая в Ветхом Завете, приуготовляется самим строем библейской мысли.

Совсем не так было в язычестве. Александр Шмеман как-то высказал неожиданную мысль: разгадку красоты древнегреческого искусства надо искать не в его обращенности к земному, а, наоборот, в том, что оно насквозь идеалистично и нацелено на отражение красот не дольного мира, а тех идеальных сфер, куда можно проникнуть лишь отрешившись от всего земного. Приземленная и архаичная эстетика Библии с ее воспеванием бегемота за то, что «ноги у него, как медные трубы... жилы же на его бедрах переплетены» (Иов 40), и уподоблением любимой женщины кобылице, а ее глаз и носа – озерам и башне (Песнь П. 1, 7) столь же противна утонченному чувству греков, как и гипертрофирование родовых признаков женщины в неолитической и более поздней африканской культуре. «Русские Венеры», как и рубенсовские красавицы, интересны в этом смысле как своеобразная попытка синтеза архаичной эстетики плодородия, более близкой сердцу варвара, с греческим идеализмом. Юная христианская мысль восприняла из эллинизма не только богословский язык и умозрительный опыт, но вместе с ними и эту чуждую библейскому духу устремленность к миру идей. Первые два века христианства ознаменованы непрерывающейся борьбой Церкви с различными формами гностицизма, пытавшегося инкорпорировать библейское Откровение в религиозную систему эллинизма. Результатом неуспешной попытки совмещения этих разных культур стали и такие крупные богословские системы, как арианство и оригенизм, осужденные Церковью в эпоху Вселенских Соборов. Мы уже цитировали суждение С. Троицкого о том, что некоторые искажения богооткровенного учения о человеке, наблюдающиеся в святоотеческом богословии, связаны с данью, которую оно заплатило рационализму греческой философии. Сходные мысли можно найти у других русских православных мыслителей: у В. Н. Лосского – в отношении идеи божественной простоты (46, с.61), у С. Булгакова – в отношении антропогенеза<sup>26</sup>.

В конце третьего века появляется манихейство, развивающее дуалистические идеи уже не на эллинистической, а на зороастрийской основе. И это течение также оказывает значительное влияние на церковную мысль. В частности, на формирование богословских взглядов блаж. Августина. Западные богословы неотомистского направления объясняют резко негативное отношение Августина к страстности, связанной с полом, влиянием манихеев, под которым тот находился в течение девяти лет (34,62,111). Такого же взгляда придерживаются некоторые восточные богословы. «Манихейское влияние навсегда оставило след в мысли бл. Августина», – пишет И. Мейендорф (38, с.233). Весьма характерно, что отход от манихейства у Августина произошел под влиянием платонизма, ставшего главным источником его богословских идей после обращения в православие. Тяготение к крайним формам дуализма было, по всей видимости, природной склонностью Августина.

Сегодня, пользуясь выражением *платоническая любовь*, мы чаще всего не отдаем себе отчета в том, насколько глубоко буквальное, конкретно-историческое значение этого понятия связано с тем содержанием, которым нагроулила его христианская культура. Прежде всего, мы придаем слишком мало значения тому обстоятельству, что у Платона речь идет о любви

---

<sup>26</sup> «По свидетельству Слова Божия, человек изначально создан как мужчина и женщина, двое в одну плоть. Но уже очень рано в мистической и святоотеческой литературе (вероятно, не без влияния неоплатонизма и гнозиса с его восточными корнями) появляется иное воззрение» (18, с.251).

однополой. Учение о возвышенной идеальной любви, соединяющей сердца влюбленных не слепым зовом плоти, а мистическим угадыванием в другом своей утерянной половины, идет, как известно, от платоновского мифа об андрогине. Вот как излагается этот миф устами Аристофана в «Пире» Платона: «Когда-то наша природа была не такой, как теперь, а совсем другой. Прежде всего, люди были трех полов, а не двух, как ныне, – мужского и женского, ибо существовал еще третий пол, который соединял в себе признаки этих обоих; сам он исчез, и от него сохранилось только имя, ставшее бранным, – андрогини, и из него видно, что они сочетали в себе вид и наименование обоих полов – мужского и женского... Страшные своей силой и мощью, они питали великие замыслы и посягали даже на власть богов... это они пытались совершить восхождение на небо... И вот Зевс и прочие боги стали совещаться, как поступить с ними, и не знали, как быть... Наконец Зевс, насилу кое-что придумав, говорит: “Кажется, я нашел способ и сохранить людей, и положить конец их буйству, уменьшив их силу. Я разрежу каждого из них пополам, и тогда они, во-первых, станут слабее, а во-вторых, полезней для нас, потому что число их увеличится... Итак, каждый из нас – это половинка человека, рассеченного на две камбалоподобные части, и поэтому каждый ищет всегда соответствующую ему половину. Мужчины, представляющие собой одну из частей того двуполого прежде существа, которое называлось андрогинином, охочи до женщин, и блудодеи в большинстве своем принадлежат именно к этой породе, а женщины такого происхождения падки до мужчин и распутны. Женщины же, представляющие собой половинку прежней женщины, к мужчинам не очень расположены, их больше привлекают женщины, и лесбиянки принадлежат именно к этой породе. Зато мужчин, представляющих собой половинку прежнего мужчины, влечет ко всему мужскому: уже в детстве, будучи дольками существа мужского пола, они любят мужчин, и им нравится лежать и обниматься с мужчинами. Это самые лучшие из мальчиков и из юношей, ибо они от природы самые мужественные. Некоторые, правда, называют их бесстыдными, но это заблуждение: ведут они себя так не по своему бесстыдству, а по своей смелости, мужественности и храбрости, из пристрастия к собственному подобию. Тому есть убедительное доказательство: в зрелые годы только такие мужчины обращаются к государственной деятельности. Возмужав, они любят мальчиков, и у них нет природной склонности к деторождению и браку; к тому и другому их принуждает обычай, а сами они вполне довольствовались бы сожительством друг с другом без жен» (60, с.116–119).

Христианское богословие позаимствовало в платонизме не только противоречащее Библии учение об онтологической вторичности и необязательности пола в человеке<sup>27</sup>, но и презрение к плотскому влечению к женщине, не менее противоречащее духу Писания. То, что предтечами христианских бичевателей распутства и идеологов романтической любви оказались гомосексуалисты, совсем не случайность. Гомосексуализм и идеализм, шире – гомосексуализм и дуализм, связаны между собой целым комплексом связей, недаром считается, что гомосексуализм греки переняли у персов (83; 78). Самый очевидный и поверхностный план этого комплекса сопряжен с представлениями об иерархичности пола. Поскольку и в Библии,

---

<sup>27</sup> С. Булгаков обнаруживает в различной степени выраженное влияние платонизма в богословии пола у Оригена, Григория Нисского, Августина, Максима Исповедника и др. (18, с.251)

и у Платона женщина предстает как существо в сравнении с мужчиной более приземленное, ассоциирующееся в брачной символике с плотью, землей,<sup>28</sup> то презрение к вещественным началам, свойственное дуализму, соответственно выражается и в отвращении от полового соития с женщинами. Эта зависимость очень хорошо прослеживается в учении о двух Афродитах, или Эротах, представленном в «Пире» в речи Павсания: «Все мы знаем, что нет Афродиты без Эрота... но коль скоро Афродиты две, то и Эротов должно быть два. А этих богинь, конечно же, две: старшая, что без матери, дочь Урана, которую мы и называем поэтому небесной, и младшая, дочь Дионы и Зевса, которую мы именуем пошлой... Так вот, Эрот Афродиты пошлой поистине пошел и способен на что угодно; это как раз та любовь, которой любят люди ничтожные. А такие люди любят, во-первых, женщин не меньше, чем юношей; во-вторых, они любят своих любимых больше ради их тела, чем ради души, и, наконец, любят они тех, кто поглупее, заботясь только о том, чтобы добиться своего, и не задумываясь, прекрасно ли это... Ведь идет эта любовь как-никак от богини, которая не только гораздо моложе другой, но и по своему происхождению причастна и к женскому и к мужскому началу. Эрот же Афродиты небесной восходит к богине, которая, во-первых, причастна только к мужскому началу, но никак не к женскому, – недаром это любовь к юношам, – а во-вторых, старше и чужда преступной дерзости. Потому-то одержимые такой любовью обращаются к мужскому полу, отдавая предпочтение тому, что сильнее от природы и наделено большим умом» (60, с.106).

Итак, пред нами три взаимосвязанных между собой признака недостойной и предосудительной любви: во-первых, это любовь гетеросексуальная; во-вторых, это любовь плотская, не заботящаяся о душе; в-третьих, это любовь стихийная и неконтролируемая, не подчиненная этическим и эстетическим требованиям ума. Если в мифе об андрогине предрасположенность человека к той или иной половой ориентации объясняется, исходя из его, как бы мы сейчас сказали, генетической памяти, т. е. дается этиология физиологической или подсознательной предрасположенности к однополю любви, то в мифе о двух Эротах речь идет об идейном обосновании гомосексуализма. Любовь мужчины к мужчине вдохновлена свыше, причем вдохновляющая ее богиня выгодно отличается и благородством происхождения, и старшинством от богини, ответственной за возжигание двуполой любви. В том, что идейный гомосексуализм существует, нет сомнения. Ярчайшее тому подтверждение – та самая культура эллинизма, которую мы обсуждаем. И этот идейно-религиозный аспект однополости очень облегчает наше исследование, поскольку освобождает от крайне неприятной и малодостойной процедуры выяснения половых наклонностей тех лиц, на высказывания которых мы будем опираться. Поскольку отвергать совершенно зависимость религиозных и этических взглядов человека от особенностей его половой жизни было бы принципиальной методологической ошибкой (миф об андрогине отражает некую действительно существующую тайну изначальной неодинаковости людей в

---

<sup>28</sup> В диалоге «Тимей» излагается платоновский миф о различии женской и мужской души. Демиург, создав высший и бессмертный дух человека, предоставил доделать остальное своим подручным, и те поместили в верхнюю часть туловища человека душу мужественную и благородную, склонную к возвышенным порывам, обложив ее легкими для охлаждения воинственного пыла, а ниже груди, подальше от бессмертной души, посадили на цепь рядом с печенью душу низкую и сладострастную, заставив ее заведовать пищеварением. Эта последняя и есть женская душа.

половом отношении), наличие обратной связи, т. е. влияние идейной сферы на половую, создает благоприятную запутанность и туманность, в которой идейного последователя платонизма нельзя уже уличить в том, что некоторые из его подозрительных пристрастий суть подсознательные проявления пола. Хотелось бы подчеркнуть это: сейчас и в дальнейшем, мы говорим о *комплексах*, но только идей, а не неосознанных влечений, нас интересует то, что людям нашептывают Эроты, а не их андрогинная память, мы занимаемся изысканием устремлений духа, а не психоанализом. И в этом изыскании нам прежде всего необходимо заострить внимание на одной важной духовной составляющей однополой любви.

Энгельсу принадлежит одна интересная фраза: «Для классического поэта древности... половая любовь в нашем смысле была настолько безразлична, что для него безразличен был даже пол любимого существа» (83, с.520). Здесь ухвачено то, что, к сожалению, ускользает из виду при обыденном и грубом взгляде на феномен однополой мужской любви. Гомосексуализм распространялся, как показывает мировая история, не только среди воинов и обитателей тюрем, лишенных женского общества. Еще шире он распространялся при благоприятных обстоятельствах в элитарной среде: в художественной богеме и в политических кругах, у аристократов и у аскетов. Он распространялся среди людей, в которых труднее всего было бы предположить грубость нравов или необузданность чувств. Таким образом, гомосексуализм не сводится к известному биологическому явлению, встречающемуся у высокоразвитых стадных животных и заключающемуся в том, что самцы, не имеющие доступа к самкам, замещают их особями своего пола. Довольно редко встречается и те облигатные формы гомосексуализма, которые вызваны психопатической женобоязнью, и которые, как и другие формы психического расстройства, поддаются лечению и исправлению. Гораздо чаще мы все же имеем дело с явлением совсем другого – *духовного* порядка.

В статье «Жизненная драма Платона» В. Соловьев, вставая на защиту древнего философа от обвинений в нетрадиционных половых связях, высказывается в том же смысле, что и Энгельс. Гомосексуальность Платона, по его мнению, «смущает его современного читателя и почитателя, привыкшего известные предметы относить не к философии и поэзии, а к психиатрии, с одной стороны, и к уголовному уложению – с другой... Но ставить эту предосудительную особенность в вину Платону – разумею, Платону-философу – было бы несправедливо не только с исторической точки зрения, но и по существу. Находя "пеструю" Афродиту как узаконенный общим мнением факт, сам он *в принципе* отвергал ее всю целиком, без различения ее видов. Всякая плотская любовь независимо от той или другой формы признана им за что-то вульгарное и низменное, недостойное истинного человеческого призвания...» (78, с.79). Масса недоразумений относительно гомосексуализма происходит из-за того, что мы, как и Соловьев, склонны считать случай Платона и его поистине платонической любви исключением, в то время как он, по всей видимости, достаточно часто является тем фоном или основанием, на котором развивается гомосексуальность. Основу гомосексуального общения составляет не половое влечение, а *дружба*. Об этом пишут самые разные исследователи сексопатологий.<sup>29</sup> Физическое соитие в полноценных гомосексуальных

---

<sup>29</sup> И. Кон пишет про русских художников, поэтов и танцоров начала века, входивших в гомосексуальный кружок «друзей Хафиза», основанный Кузминым: «Их близость была

отношениях может вообще отсутствовать, но там где оно происходит, ему необходимо предшествует период близкого совместного проживания или уходаживания и узнавания, более длительный, чем это происходит в случае двуполой любви. Именно в гомосексуальных сообществах реализуется тот духовный идеал, к которому традиционно – то ли в силу какого-то особого опыта, то ли по явному недомыслию и непониманию брака – всегда призывали аскеты и проповедники романтической любви: когда соитие любящих *завершает* собой познание ими друг друга. Певец Вечной Женственности В. Соловьев видел основание «всепроникающего извращения» брачных отношений человечества в следующем: «На первом месте в нашей действительности является то, что поистине должно быть на последнем, – животная физиологическая связь. Она признается основанием всего дела, тогда как она должна быть лишь его крайним завершением» (79, с.56). Те же мысли встречаем даже и у самых светлых и открытых миру монахов. К примеру, у митр. Антония Сурожского: «Только надо помнить, надо твердо знать, что телесное единство двух любящих друг друга людей – не начало, а полнота и предел их взаимных отношений, что лишь тогда, когда два человека стали едины сердцем, умом, духом, их единство может вырасти, раскрыться в телесном соединении» (8, с.10). Но зачем людям, стремившимся к полному единению в духе и достигшим его, вступать в эту «животную связь», не имеющую, в действительности, в себе почти ничего личного?! Или, если все же считать, вслед за Антонием Сурожским, этот «телесный брак» «таинством, подобным Евхаристии», то почему он, вопреки всем остальным таинствам Церкви, должен совершаться только при условии самого близкого знакомства участников таинства друг с другом? Здесь какое-то дикое недоразумение и непоследовательность, объяснимые только тем, что платоническому уму и чувству настолько неприятен этот физиологический

---

духовно-дружеской» (44, с.106). Своей нетрадиционной половой ориентацией друзья Хафиза бравировали, выставляли ее напоказ, воспевали в искусстве, что позволяет усомниться не только в страстности их собственно физического влечения, но и в том, что оно вообще воплощалось в большинстве случаев в какие-то вещественно-конкретные формы. И, наоборот, в братствах, сестричествах и кружках единомышленников за идейной или духовной близостью может скрываться гомосексуальная близость, как это прекрасно показал Розанов в анализе толстовского «Воскресения». Самоотверженную революционерку Марью Павловну и бывшую проститутку Катюшу Маслову, по мысли Толстого, «сближало еще и то отвращение, которое обе они испытывали к физической любви. Одна ненавидела эту любовь потому, что извела весь ужас ее; другая – потому, что, не испытав ее, смотрела на нее, как на что-то непонятное и вместе с тем отвратительное и оскорбительное для человеческого достоинства». Эта половая подоплека дружбы и социальной активности подвизающихся на ниве общественного служения часто недооценивается, потому что однополая любовь, как пишет Розанов, «постигнута не в психологии своей, не в таланте и чести, но под углом *единственно и одного actus'a sodomicus'a*, которого в 9/10 случаев *и не бывает вовсе*, а при “духовных содружествах”, хотя они сопровождаются уже телесной любовью, иногда телесным влюблением (тут – мириады степеней), этот actus отсутствует в 10/10 случаев... Добавлю то, что все время, на всем пространстве этой книги, хотел сказать: что уже самая *обыкновенная* дружба, – между “Иваном Ивановичем” и “Петр Ивановичем”, между “Ольгой Семеновной” и “Варварой Петровной”, – простое их “симпатизирование” друг другу, но *отличающееся от безразличия или равнодушиного отношения к прочим окружающим* есть содомия в дробе 1/100, 1/1000. Но все-таки именно “бескорыстное”, не “утилитарное” отношение близости на почве любви, на почве “почему-то нравится”, и “нравится особенно и больше всех” – есть содомия, т. е. дробь содомии. Как только мы это признаем или об этом догадались, так поймем, что в сущности вся жизнь залита содомиею, проникнута ею, как сахар, опущенный в стакан чаю, тающий и еще не растаявший... И что как сахар придает вкус чаю, так *essentia sodomica* сообщает сладость, приятность, легкость, облегченность, связность и “социальность” всей жизни...» (68, с.80).

акт, что он инстинктивно откладывается «на потом», в тайной надежде, что «потом» никогда не наступит. Среди многочисленных свидетельств русской литературы о том, какую болезненную и досадную процедуру представляет для многих духовно одаренных натур половое соитие, самым пронзительным, наверное, является рассказ Андрея Платонова «Река Потудань». Никита Фирсов настолько любит свою невесту Любу, что гуляя ночью вокруг ее дома, боится, как бы она, услышав его шаги, не выскочила из нагретой постели и ей не стало бы холодно от того. Записавшись в уездном совете на брак, Никита и Люба пришли в комнату Любы и не знали, чем им заняться. «Никите теперь стало совестно, что счастье полностью случилось с ним, что самый нужный для него человек на свете хочет жить заодно с его жизнью, словно в нем скрыто великое, драгоценное добро». В первую же ночь выяснилось, что Никита ничего не может сделать со своей женой, и это причиняет ему страдания: «Люба теперь, наверно, велит ему уйти к отцу навсегда, потому что, оказывается, надо уметь наслаждаться, а Никита не может мучить Любу ради своего счастья, и у него вся сила бьется в сердце, приливает к горлу, не оставаясь больше нигде». А Люба, смотря на Никиту, думала: «Как он мил и дорог мне, и пусть я буду с ним вечной девушкой!.. Я протерплю. А может – когда-нибудь он станет любить меня меньше, и тогда будет сильным человеком!» Они решили заранее предусмотреть все, что понадобится их будущим детям, и Никита смастерил своими руками кровать и детский столик. Они ждали, что что-то случится с ними, и они смогут пережить физическую близость, необходимую для рождения ребенка, но ничего не происходило. И только после того, как Никита попал в тюрьму, пережил много терзаний и вернулся домой, он вдруг «пожелал ее всю, чтобы она утешилась, и жестокая, жалкая сила (курсив мой – Ф. К.) пришла к нему. Однако Никита не узнал от своей близкой любви с Любой более высшей радости, чем знал ее обыкновенно, – он почувствовал лишь, что сердце его теперь господствует во всем его теле и делится своей кровью с бедным, но необходимым наслаждением» (61, с.359–387).

Мужской дружеский союз или сообщество наряду с общежительным монашеством представляют собой два самых надежных пути, позволяющих уберечься от родовой жизни, избежать соития, не платя за то одиночеством. Содружества эти могут быть воистину платоническими, в которых половая энергия будет сублимироваться в творчество или растворяться в религиозности без остатка, а могут и сопровождаться удовлетворением избытка половой жажды в имитациях полового соития, которыми, по существу, являются разные формы содомических актов (отсюда, в частности, так распространена в них практика переодевания, трансвистизма). Они могут быть нравственными и благословенными, а могут быть мерзкими. Но корень у них общий: неприятие женщины, природы, рода<sup>30</sup>. По многообразию, силе и

---

<sup>30</sup> Многие христианские психологи, говоря о причинах возникновения гомосексуальных наклонностей, помимо боязни близких отношений с лицами другого пола называют еще и недостаток маскулинности, происходящий из дефектов взаимоотношений с отцом. Основатель Психологической клиники Фомы Аквинского (США) доктор Джозеф Николози свидетельствует, что большинство его пациентов, стремившихся преодолеть свою гомосексуальность, никогда толком не знали своих отцов. Они признавались, что «читали» мать как открытую книгу и могли спокойно манипулировать ею, но природа мужественности оставалась для них всегда тайной, которую они хотели раскрыть (48). В этом трагическая безысходность жизни гомосексуалиста, как выразил ее один из них: мы всегда хотим познать настоящего мужчину и никогда не сможем этого сделать, потому что настоящие мужчины любят женщин.

страстности эротических переживаний гомосексуальные отношения могут вне всякого сомнения превосходить обычную половую любовь. Неполноценность и греховность их не в бедности содержания и не в умалении личного начала в человеке, а скорее – в обратном: в попытке «сохранить свою душу в мире сем» посредством аутоэротизма, самовлюбленности, нарциссизма. Познание друг друга даже в самой предельно физической форме в них будет оставаться познанием лишь самого себя, *своей* природы, *своего* пола, а с тем вместе и утверждением своего Я, не разрушенного надвое и не переплавленного в брачной диаде. Природная, половая жизнь остается в них при всем прочем игрой, забавой, легкой или мучительной, но в любом случае не налагающей печать родовой ограниченности на жизнь личности. И здесь дело, конечно, не только в нежелании возлагать на себя ответственность за детей, поработать свою жизнь заботам рода, но и глубже – в нежелании подчинять свое неповторимое Я повторяющемуся закону естества, родовому круговороту, в котором это Я рискует перестать быть абсолютной и самодовлеющей единицей. **Мистический страх открыть в себе однополость, половинчатость, пол, разрушить через соитие с лицом другого пола целостность своей природы и поработить ипостасную жизнь природной составляет общую психологическую основу идейного гомосексуализма, платонического романтизма и религиозного аскетизма.** Здесь не внешнее только, но и существенное единство этих явлений. «Осквернение с женами» во всех трех случаях воспринимается (не без религиозных оснований) как действительное падение, большее, чем плотские грешки внутри своего пола<sup>31</sup>, как рассечение своего Я, как обезличивание, потеря *целомудрия*, победа плоти над духом.

Впервые и с изумительной последовательностью вскрыл это единство Розанов. Его величайшая заслуга заключается в том, что он впервые увидел за восхвалениями Прекрасной Дамы и проповедью целомудрия глубоко затаенный бунт против пола. Сегодня, когда, благодаря успехам медицины, этот бунт приобрел совершенно фантастические перспективы, когда тенденцией к устранению половой дифференциации проникнуты все сферы общественной жизни от законодательства до моды, нам очень важно понять, почему христианство оказалось бессильным против этого, почему спустя два тысячелетия после Христа один христианский философ и педагог вынужден публично свидетельствовать, что жизнь пола «является самой трудной и неустроенной стороной в нас» (32, с.243), а другой – говорить о том, что христианство «не преобразило пола, не одухотворило половой плоти», но лишь «окончательно сделало пол хаотичным» (11). Нам важно понять, почему

---

<sup>31</sup> В. Розанов, приводя в своей книге документальную исповедь одного молодого послушника, страдавшего ярко выраженной гомосексуальной наклонностью, обратил внимание читателя на «легкую эпитимию», которую назначил старец послушнику за то, что тот совершал несколько раз оральное и анальное совокупление с мужчинами и пытался совершить это со своим пятилетним племянником и крестником. «Это интересно сопоставить с *тяжелыми эпитимиями*, тянувшимися от 2-х до 7-и лет, налагаемыми на разводящихся супругов... Утяжеление эпитимий в этом случае есть выражение общих антипатий к *мужьям и женам*, к браку вообще, идущих параллельно легкому и извиняющему отношению ко всем вообще аномалиям в поле» (68, с.146). На это замечание Розанова отреагировал П. Флоренский в своих «Поправках и дополнениях». Он объяснил видимую несправедливость тем, что в случае наказания супругов за прелюбодеяние Церковь защищает семью («чтобы другим повадно не было»), ведь страдают в этом случае не только виноватые, но и невинные (дети). «Вы можете не соглашаться с *целесообразностью* строгих эпитимий прелюбодеям – не стану спорить; но зачем видеть вражду там, где действует любовь». «Гм, гм», – ответил на это Розанов (там же, с. 190). И правильно сделал.

в христианской среде половая извращенность снова становится таким же нормальным явлением, каким оно было в языческой Греции времен Платона.

Было бы неверно сваливать все на свободу, дарованную христианством. Конечно, не будь свободы полового самовыражения, не было бы и социальных проблем, они оставались бы проблемами личными, сокровенными. Но именно такого рода проблемы и стали, очевидно, причиной того, что по мере расширения свобод христианское (или постхристианское) общество все смелее заявляет о своей несогласии с традиционной половой моралью. Одна из причин такого положения дел связана с тем, что исторически победившему христианско-платоническому (августиновскому) учению о браке присуще внутреннее противоречие, осмысление и разрешение которого представляет, может быть, самую насущную задачу нравственного богословия. Суть противоречия заключается в том, что здоровая родовая жизнь, представляющаяся единственным нравственно допустимым осуществлением жизни пола для большинства человечества (за исключением духовной элиты, способной к сублимации эроса), становится в этом учении одновременно символом греха и нечистоты. Но то, что ежечасно подвергается хуле и упрекам, не может использоваться в качестве морального эталона, и загнанное в тупик нравственное чувство теряет способность непосредственного отвращения от половой аномалии. Сила «естественного закона», на который ссылается апостол Павел, выражается не только отрицательно – в страхе перед грехом и возмездием – но и в положительном стремлении к благу, к пользованию Божьими дарами и благословениями. В христианской половой морали это последнее действие пресечено. «Пряника» нет в христианской педагогике пола. Остался лишь «кнут».

Кроме того, гипертрофированное переживание индивидуального избрания в половой любви, выдвигающее на первый план личностное и оттесняющее родовое на периферию брачных отношений, создает ряд психологических затруднений, внимание к которым может дать ключ к решению многих сексуальных проблем как индивидуальных пар, так и общества в целом. Юноша, наученный христианскими воспитателями тому, что естественное половое влечение, которое он испытывает ко всем женщинам, законно и позволительно только тогда, когда оно соединено с чувством глубоко уважения и нежности к любимой девушке, и ожидающий, что на месте затоптанной с помощью наставников «постыдной страсти» должно будет развиваться под действием дружбы и духовного сближения с избранницей что-то принципиально иное, рискует быть глубоко разочарованным в браке. Адюльтер и продажная любовь стали непременным атрибутом христианской цивилизации не по врожденной бессемейственности христиан, а потому что в основу христианского брака положена ложная идея о том, что половые отношения должны быть составляющей частью дружбы, в то время как они образуют самостоятельную область человеческих отношений.

Заповедь любви, данная человеку Богом в Эдеме, содержит в себе два измерения. Одно, заключающееся в родовой любовной тяге, благословленной повелением Божиим «плодитесь и размножайтесь», связывает человека с животным миром, другое – личная дружба, тяга к духовной близости – выделяет его: «Но для человека не нашлось помощника, подобного ему» (Быт.2.20). Как свидетельствует Писание, первым и самым очевидным для прародителей результатом грехопадения стал стыд. Два этих вида влечения

вошли в конфликт, и человек в любви стал стыдиться своей животной природы. Это и есть главная причина срывов и фрустраций на сексуальной почве. И с этим же раздвоением связана склонность нравственного сознания ошибочно отождествлять всю сферу естественной (животной) сексуальности с грехом. Понимание этого большинством религиозных традиций приводит к тому, что требование личной нравственности дополняется в них пристальным вниманием к здоровой сексуальности. Христианство в этом отношении являет печальное исключение. Когда Бердяев заявляет: «Христос осудил род и родовую любовь, семью и родовой строй жизни» (11, с.226), – он, несмотря на чудовищность фразы, фактически прав, если только слово «Христос» заменить на «христианство». Осудив всякое *не-индивидуализированное* половое влечение как блудную похоть, христианство подсекло тот здоровый сук, на котором только и может вырасти нравственное отношение к полу. Воспевая романтическую любовь и осуждая «срамную похоть», оно расчистило место половым аномалиям. Стремясь требованием абсолютной моногамии возвысить брак над естеством, побороть животное естество человека в браке, христианство на деле в силу неборимости естества спровоцировало противоестественность половой жизни. Сегодняшним христианским обличителям пороков не стоило бы воротить нос от борцов за легализацию гомосексуальных браков, ведь это не выродки, а законные дети христианского, церковного просвещения, того, что век за веком прививало последователям отвращение к нормальным проявлениям пола и сознательно принесло в жертву вере в индивидуальное бессмертие благоговейное отношение к роду<sup>32</sup>. Христианская цивилизация подошла к освоению души человека примерно так же, как к освоению нашей планеты. Она утвердила свою власть над природой, покорила ее, научилась выжимать из нее много полезных вещей и только потом вдруг с ужасом обнаружила, что ресурс терпения природой насилия над ней не безграничен. Половая сфера сегодня находится в таком же глобальном экологическом кризисе, что и вся планета, и сексуальная революция, освобождение общества от традиционной половой морали, является только временным решением проблемы, чрезвычайной мерой. Она не снимает с христиан обязанности предложить миру путь спасения от катастрофы, ими же подготовленной, но для того, чтобы проложить этот путь, богословам и пастырям необходимо освоение нового *экологического* мышления, воспринимающего стихийные проявления пола не как враждебную человеку силу, а как бесценный источник духовных богатств, хранить и беречь который от загрязнения – наша общечеловеческая задача.

Дисбаланс между родовым и индивидуальным аспектами половой любви особой остроты достиг на Западе. Причиной этому стал восторжествовавший в этой части христианского мира романтический идеал любви. Мы уже говорили о психологических издержках романтизма и о том, какую важную роль в западнохристианском отношении к браку играл и играет мотив личного избрания и личной ответственности. Для восточнохристианского и, в особенности, русского сознания такой подход к вопросам половой морали малопримем. И не только потому что с

---

<sup>32</sup> А ведь нет нигде в Евангелии подтверждения легковерному представлению о том, что в жизни будущего века степень индивидуальной обособленности будет той же, что и теперь. Велика тайна Воскресения в Телe Христовом. Для дуалистов «эллинское безумие» в том, чтобы «из кровей», из родовой жизни произрастало бессмертие. Но о чем говорит павлов образ пшеничного зерна как не о том, что в тлении плоти, а не в духовных восторгах зачинается новая жизнь? В этом и откровение о смерти Христовой. Но как священо умирание плоти, так священо и ее рождение, и зачатие.

ответственностью у нас традиционно дела обстояли крайне неважно. Отсутствие ответственности связано с более глубокими отличиями нашего религиозного склада, о которых мы еще будем говорить. По целому ряду причин раннехристианское дуалистическое противопоставление духа и плоти не было преодолено на Востоке уводом проблемы нравственной и религиозной оценки природы плотской любви в плоскость индивидуальных моральных оценок. В современном православном богословии, как можно легко убедиться, просмотрев церковную литературу на эту тему, безраздельно господствует манихейско-платоническое по происхождению и монофизитское по содержанию учение о том, что плотская составляющая брачной любви должна в ходе духовного роста отмирать и замещаться стремлением к духовному единству в Телe Христовом. Учение это оказало огромное влияние на судьбу России в XX веке, продолжает оказывать и теперь, но сила и притягательность его для русского религиозного сознания более всего видна из того, что наиболее последовательное свое воплощение оно получило, как ни странно, в трудах тех русских религиозных мыслителей, которые в наибольшей степени потрудились над обновлением, реформированием и выведением на европейский уровень отечественной богословской и философской мысли. Поучительный пример представляет в этом отношении христианская философия брака С. Троицкого. обстоятельно показав пробелы, изъяны и непоследовательности в святоотеческом учении о браке и, заявив о полном своем несогласии с позицией Августина, Троицкий предложил собственный оригинальный выход из антиномии между благословенностью брака и родовой жизни с одной стороны и предосудительностью «похоти» с другой. Он заявил, что *родовая деятельность*, т. е. ласки, соитие и зачатие должны *протекать во сне*, не затрагивая сознание, и этой отважной попыткой примирить непримиримое<sup>33</sup> лишний раз подчеркнул, что скопчество ради Царства Небесного в различных, более или менее смягченных формах, есть по сути единственный ответ, который способна предложить воспитанная в платонической традиции православная мысль на один из самых жгучих вопросов человечества о путях спасения в этом мире.

\* \* \*

История русской философии эроса, как принято считать, начинается со статьи Владимира Соловьева «Смысл любви». Но Соловьев схож с Платоном не только образом мысли, но и тем, что у него, как и у Платона, был свой Сократ и свой Аристотель – свой великий предшественник и ученик. Федоров – Соловьев – Бердяев: в такой именно триаде следует рассматривать историю возрождения платонического учения о любви в русской философии. Конечно, у Соловьева были и другие предшественники и последователи. Под влиянием его идей в той или иной степени находились почти все крупные религиозные философы Серебряного века, писавшие о любви: С. Франк, Д. Мережковский, Б. Вышеславцев, С. Троицкий, П. Флоренский, и только двое из этого круга отчетливо заявили о принципиальном несогласии с ним: В. Розанов и С. Булгаков<sup>34</sup>. Но именно Федоров и Бердяев примыкают к его идее самым близким и непосредственным образом.

---

<sup>33</sup>Для того, чтобы понять, сколь несовместима эта идея с библейским отношением к полу, достаточно вспомнить одну «Песнь Песней».

<sup>34</sup>Да и то последний ограничился в вопросах пола достаточно скупыми оценками и постарался отмежеваться от Розанова язвительными замечаниями в его адрес: «Своеобразные откровения в мистике пола поведал в наши дни В. В. Розанов, который представляет собой в этой области изумительное явление некоего мистического атавизма. Он есть какой-то эксперимент половой

О связи своей с Соловьевым Бердяев свидетельствовал сам: «В истории мировой философии я знаю только два великих учения о поле и любви: учение Платона и Вл. Соловьева. “Пир” Платона и “Смысл любви” Вл. Соловьева – самое глубокое, самое проникновенное из всего, что писалось людьми на эту тему... Платон постиг с гениальной, божественной мощью различие между Афродитой небесной и Афродитой простонародной, любовью божественной, личной, ведущей к индивидуальному бессмертию, и любовью вульгарной, безлично-родовой, природной. В Афродите небесной Платона уже чувствуется дыхание христианского эроса, таинственного и по сию пору, средневекового романтизма и глубочайшего, возможного лишь после Христа учения Вл. Соловьева о любви как о пути к индивидуальному бессмертию. Вл. Соловьев устанавливает противоположность между индивидуальностью и родом... Отвергая род и рождение, Вл. Соловьев вместе с тем называет “импотентным морализмом” проповедь бесплотной, аскетической любви. В этом Вл. Соловьев принадлежит новому религиозному сознанию, подходит к новому религиозному учению о любви, но не доходит до конца. Он наш прямой предшественник» (11, с.218).

С Федоровым сложнее. Соловьев в «Смысле любви» нигде на него не ссылается, но в одном из писем высказывает полную свою солидарность со знаменитым «проектом» Федорова и заканчивает письмо обращением «дорогой учитель и утешитель» (75, с.13). «Смысл любви», как и ряд других статей, появившихся в период наибольшего сближения Соловьева с Федоровым, представляют по мнению некоторых исследователей «метафизическую транскрипцию» некоторых идей последнего (там же). Прот. Георгий Флоровский, называвший указанную статью Соловьева «каким-то жутким оккультным проектом», считал, что связь этого проекта с идеями Н. Ф. Федорова «вполне очевидна» (23, с.464). Николай Федоров, этот странный светский аскет, почти юродивый, был вообще очень влиятельной фигурой в образованных кругах. К его идеям проявляли пристальное внимание Толстой и Достоевский, под его руководством занимался самообразованием Циолковский. Но с Владимиром Соловьевым автора «общего дела» роднит

---

вивисекции, а вместе и экспериментатор в темной и жуткой области, куда не всякий осмеливается приблизиться... В его беззастенчивости и наивном бесстыдстве, с которым он совершает свои самообнажения и направляет пытливый глаз в места, нормально закрытые стыдливостью, не только сказывается своеобразный аморализм, но и просвечивает иное, важное и, можно сказать, драгоценное в мистической непосредственности своей сознание ноуменальной *праведности* пола... Односторонность и бедность розановского восприятия пола состоит в том, что он знает его только в *coitus'е*, понимает лишь натуралистически и биологически, хотя при этом он и углубляет мистически биологию, как это еще не снилось самим биологам» (18, с.259). Прошедший век, сильно изменивший представления о приличии, показал, в какой степени негативные оценки Булгакова были данью условностям и преходящим правилам света.

Что до Флоренского, то установить его принадлежность к той или иной философской «партии» наиболее трудно. Похоже, ему более, чем кому-либо, удалось удержать нейтралитет в этом вопросе. Как семейный человек и глубокий ортодоксальный богослов он во многом разделял взгляды Розанова и симпатизировал ему. Вместе с тем уже в «Столпе и утверждении истины» он начинает развивать идею дружественной агапической любви, очень схожую по духу с идеями Бердяева. «Предел дробления – не человеческий атом, от себя и из себя относящийся к общине, но общинная м о л е к у л а, пара друзей, являющаяся началом действий, подобно тому как такою молекулою языческой общины была с е м ь я» (96, с.419). Знаменательно, что главу, посвященную эротическому аспекту духовной жизни, в заставке которой самим автором помещено изображение двух купидонов, он называет не Любовь, а Дружба. С этого начинается поворот Флоренского к «жесткой церковности», о котором с грустью отзывался Розанов.

особая близость, основанная на чувстве глубокого, биологического отвращения к процессам деторождения и плотской любви, к зачатию и рождению. Напрасно С. Булгаков умилялся по поводу «мудрой прозорливости», с которой Н. Федоров «усмотрел существо человеческого общества: муж, жена, отец, брат, сестра, деда, внуки – во все стороны разбегающиеся побеги и ветви Адамова древа» (18, с.257). Никаких мужа и жены Федоров признавать не хочет, а разбежаться Адамово древо, по его мысли, должно только в одну сторону – вспять. В «Философии общего дела» бунт против пола и деторождения дорастает до космического бунта против природы, до жуткого замысла повернуть реку истории назад, к истокам, «освободить» человечество от необходимости рождать и умирать, направив их энергию на *патрофикацию*, воскрешение отцов и увековечивание самих себя. Одна из частей его работы озаглавлена вопросом: «Кто наш общий враг, единый, везде и всегда присущий, в нас и вне нас живущий, но, тем не менее враг лишь временный?» И ответ на этот вопрос прост: «Этот враг – природа» (91, с.521). В бунте против законов мироздания весь пафос федоровского творчества. Даже происхождение человека он трактует через призму этого бунта: вертикальное положение человеческого тела есть для него «выражение отвращения к пожиранию, стремление стать выше области истребления. Ибо что такое вертикальное положение? Не есть ли оно уже восстание человека против природы, обращение взора от земли к небу?» (с.512) И, разумеется, одним из самых страшных явлений природы для Федорова наряду с пожиранием себе подобных является размножение, ведь «размножение есть только увековечение пожирания». Чувство смертности и стыд, связанный с родовой жизнью, по Федорову, являются общей в своем основании «отличительной чертой человека», потому что смерть «есть переход существа в другое посредством рождения». Рождение ребенка есть причина смерти родителя, и поэтому в религии отцовства рождение должно быть, естественно, истреблено. «У низших животных это наглядно, очевидно; внутри клеточки появляются зародыши новых клеточек... Здесь очевидно, что рождение детей есть вместе с тем смерть матери... человек же... во все время вскармливания, воспитания... поглощает силы родительские, питаясь, так сказать, их телом и кровью; так что, когда окончится воспитание, силы родительские оказываются совершенно истощенными и они умирают или же делаются дряхлыми, т. е. приближаются к смерти. То обстоятельство, что процесс умерщвления совершается не внутри организма, как, например, в клеточке, а внутри семьи не смягчает преступности (!) этого дела... И в самом человеке не будет не только любви, но и правды, пока излишек силы, процент на капитал, полученный от отцов, будет употребляться на невежественное, слепое рождение, а не на просвещенное, свободное возвращение его кому следует. Язва вибрионов не прекратится, ибо, пока будет рождение, будет и смерть, а где труп, там соберутся и вибрионы» (с. 398–401).

Путь покорения «слепой, могучей и страшной» силы полового инстинкта философ *общего дела* видит в прогрессе целомудрия и вполне в духе наших современных патриотов с гневом набрасывается на искусственные возбудители полового инстинкта, предоставляемые «великими развратителями, т. е. Францией и Англией», к каковым, по его представлению, относятся в первую очередь «моды, будуары, мягкая мебель», а затем и вся наука и техника, обслуживающая производство парфюмерии, краски для ткани и пряностей, всего того, что «профанирует разум служением тому же половому подбору» (с.399). Поскольку похоть, подобно

наследственной болезни, передается с рождением, для обретения целомудрия в мировом масштабе недостаточно личных усилий, и искоренение плотской любви должно стать частью общего дела. «Борьба с половым инстинктом для приобретения целомудрия не может быть только личною..., так как недостаточно сохранения невинности только, нужно полное торжество над чувственностью, нужно достигнуть такого состояния, чтобы виновность была невозможна, чтобы освободиться от всякого пожелания нечистого, т. е. не только не рождаться, но и сделаться нерожденным, т. е. восстанавливая из себя тех, от коих рожден сам, и себя воссоздать в виде существа, в коем все сознается и управляется волею. Такое существо, будучи материальным, ничем не отличается от духа» (с.402).

Свое сочувствие и солидарность с православно-монашеским пониманием половой проблемы Н. Федоров неоднократно подчеркивал, ссылаясь как на догматические положения вероучения, так и на литургическую практику Церкви. Учение о Троице для него «заключает в себе отрицание не только вражды и ига... но и чувственной, половой любви», этим учением «отрицается вообще бессознательное и невольное, ибо в этом подчинении слепой силе заключается причина и вражды, и порабощения». Сопоставляя христианское понятие о Боге с магометанским, Федоров считает выгодным отличием христианства то, что оно видит в женщине не жену или подругу, а дочь, и это отличие служит для него еще одним подтверждением правильности его доктрины. «Иметь подругу в смысле Магомета и ислама значит иметь половое чувство; христианство же, говоря, что во Христе нет ни мужского, ни женского пола, признает в женщине кроме супруги дочь, как в мужчине кроме мужа – сына. В сыне и дочери мужеский и женский полы являются уже не телами, одаренными лишь ощущениями и похотью, бессознательно повинующимися слепой силе природы <...> объединяясь в чувстве, в разуме и воле чрез участие в деле отеческом, они делаются цельным существом, а не половинами. В таком смысле и нужно понимать христианский брак, ибо в нем половое чувство и рождение есть лишь временное состояние, остаток животного состояния, которое уничтожится, когда дело отеческое станет воскрешением» (с.149–151).

Значительное внимание в системе Федорова отводится литургии, которую он воспринимал не только как предваряющее *настоящее общее дело* символическое восстановление умерших в памяти Церкви, но и как уже начавшееся «превращение процесса питания и рождения в воссоздание, или Всеобщее Воскрешение» (с.401). Разница федоровского и православного понимания литургии заключается в том, что Федоров воспринимал ее как дело неполное и недостаточное, некую тень того, что должно было, по его мысли, представить полное и вещественное устройство Царства Божия на земле через воскрешение всех умерших. Он всегда подчеркивал, что речь в его философии идет не о мистическом, а о материальном воскрешении, и эта немаловажная деталь заставляет подумать о том, что и мысль о «полном торжестве над чувственностью» облекалась для него во вполне вещественные формы. Русскому сознанию, знакомому с тем, какой вакханалией зла могут обернуться восторженные теургические мечтания, не должна показаться немыслимой и неправдоподобной картина того, как маленький тщедушный старичок с добрым лицом, питавшийся только чаем и раздававший свое жалование нищим, вынашивал в тиши библиотеки Румянцевского музея грандиозные планы поголовной стерилизации человечества.

\* \* \*

Соловьев начинает свою главную статью о любви с экскурса в биологию, очень похожего на тот, который предпринимал Н. Федоров. Из этого экскурса он выходит с первым своим аргументом: «Итак, половая любовь и размножение рода находятся между собой в обратном отношении: чем сильнее одно, тем слабее другая» (79, с.21). Далее закономерность эта распространяется на человеческий род. Опираясь на примеры сильной индивидуальной любви, воспетой человечеством – Ромео и Джульетты, Шарлотты и Вертера – автор приходит к следующему выводу: «Как мы видели, 1) сильная любовь весьма обыкновенно остается неразделенной; 2) при взаимности сильная страсть приводит к трагическому концу, не доходя до произведений потомства; 3) счастливая любовь, если она очень сильна, также остается обыкновенно бесплодной... Как общее правило, из которого почти нет исключений, можно установить, что особая интенсивность половой любви или вовсе не допускает потомства, или допускает только такое, которого значение нисколько не соответствует напряженности любовного чувства и исключительному характеру порождаемых им отношений» (с.26). На этом выводе зиждется главная идея статьи, заключающаяся в том, что смысл половой любви нельзя связывать с целями деторождения. Даже всецело разделяя этот антиавгустиновский тезис, трудно все же не подивиться тому, как умный и образованный человек мог строить теоретическое здание на таких странных аргументах. Ход мысли В. Соловьева потом повторит С. Троицкий, и в своей «Христианской философии брака» дополнит, мягко говоря, *скупо* статистику Соловьева свидетельствами психологического противоречия между половой и родовой жизнью, заимствованными из Руссо и Толстого. Но даже с такими дополнениями кажется чем-то вроде безумия говорить об «общем правиле, из которого почти нет исключений», основываясь на двух-трех художественных произведениях и игнорируя факт существования миллионов людей, живущих счастливой семейной жизнью, никогда не задумывавшихся о трагическом раздвоении между задачами половой и родовой любви, и именно по этой причине не становящихся героями высоких трагедий. То, что люди воспевают трагическую или неразделенную любовь, с той же вероятностью свидетельствует о том, что они считают ее идеалом, с какой популярностью приключенческих романов и фильмов ужасов доказывает страстное желание большинства человечества испытать на себе прелести кораблекрушения или быть съеденными монстром. Разгадка, к сожалению, заключается в том, что Соловьев не верит в то, что миллионы простых людей (обывателей) могут быть счастливы и вполне обходиться без романтических грез о Вечной Женственности и идеи всеединства. По крайней мере, это мнимое, с точки зрения В. Соловьева, счастье так унижительно для человеческого достоинства, что оно непременно должно быть возвышено вовлечением всех и каждого в грандиозную задачу преобразования мира на началах любви. Так уже на первых страницах статьи «Смысл любви» появляется призрак платоновского государства, населенного людьми-муравьями, жертвующими своей личной жизнью ради абсолютного блага; призрак «общего дела», призрак коммунизма, бродивший, как злой дух из евангельской притчи по безводным местам Европы и нашедший, наконец, свое прибежище в «заключенных» проволокой бескрайних просторах России.

Минуя ряд гениальных прозрений Владимира Соловьева, к которым мы еще вернемся позже и за одни которые этот мыслитель достоин литературного бессмертия, стоит особо остановиться на том, как он

обосновывает необходимость преодоления рода для раскрытия истинного предназначения половой любви. Во-первых, для него, как и для Федорова, рождение есть оборотная сторона смерти. «Само по себе ясно, что пока человек размножается, как животное, он и умирает, как животное... Пребывать в половой разделенности – значит пребывать на пути смерти... Кто поддерживает корень смерти, то неизбежно вкусит и плода ее. Бессмертным может быть только целый человек, и если физиологическое соединение не может действительно восстановить цельность человеческого существа, то, значит, это ложное соединение должно быть заменено истинным соединением...» (с.50) Обычная брачная жизнь для Соловьева есть «темный путь природы, постыдный для нас своей слепотою, безжалостный к отходящему поколению и нечестивый потому, что это поколение наши отцы». Это «прямо по Федорову», как верно замечает Флоровский (23, с.465). По мере развития мысль Соловьева начинает все более наполняться субъективно-психологическим и страстным содержанием, выдающим в нем последователя платонической любви не только на идейном, но и на более глубоком, *опытном* основании. Для Соловьева неиндивидуализированная половая любовь есть извращение, разновидность фетишизма, подлежащая лечению: «Но если возбуждающие фетишиста волосы или ноги суть части женского тела, то ведь само это тело... есть только часть женского существа, и однако же, столь многочисленные любители женского тела самого по себе не называются фетишистами, не признаются сумасшедшими и не подвергаются никакому лечению. В чем же тут, однако, различие?» (79, с.52). Отделив себя от «любителей женского тела», Соловьев начинает излагать *нормальное* отношение к полу: «Незаглушенная совесть и незагрубелое эстетическое чувство в полном согласии с философским разумением, безусловно, осуждают всякое половое отношение, основанное на отделении и обособлении низшей, животной сферы человеческого существа от высших... Для человека как *животного* совершенно естественно неограниченное удовлетворение своей половой потребности посредством известного физиологического действия, но человек как существо нравственное находит это действие противным своей высшей природе и стыдится его... Если бы я имел в виду только *простую* любовь, т. е. обыкновенные, заурядные отношения между полами – то, что бывает, а не то, что должно быть, – то, я конечно, воздержался бы от всяких рассуждений по этому предмету, ибо, несомненно, эти простые отношения принадлежат к тем вещам, про которые кто-то сказал: нехорошо это делать, но еще хуже об этом разговаривать... Как скоро жизненная сфера любовного соединения перенесена в материальную действительность, а самым желательным, существенной целью и вместе первым условием любви признается то, что должно быть лишь ее крайним, обусловленным проявлением... это последнее – физическое соединение, поставленное на место первого и лишенное таким образом своего *человеческого* смысла, возвращение к смыслу животному, – делает любовь не только бессильною против смерти, но само неизбежно становится нравственною могилою любви гораздо раньше, чем физическая могила возьмет любящих» (с.52–65). Однако лучше всего свое отношение к половому соитию певец Вечной Женственности выразил даже не в этих пассажах, а в одном сравнении, привлеченном им в защиту платоновского учения о двух Афродитах в «Жизненной драме Платона»: «Для земного человека обе (Афродиты) имеют один корень, вырастают из одной и той же материальной почвы – но что же из этого? Мы знаем, что самые красивые цветы и самые вкусные плоды

растут из земли, и притом из земли самой нечистой, унавоженной. Это не портит их вкуса и аромата, но и не сообщает благоухания навозу, который не становится благородным от тех благородных произрастаний, которым он служит. Разбирать различные сорта органического удобрения интересно для агронома-специалиста. Общую важность имеют здесь лишь две истины: во-первых, что всякий сорт такого товара есть одинаково продукт разложения жизни (Опять Федоров! – Ф. К.) и что жить и питаться в этой разлагающейся среде могут только черви (поклонники Афродиты пошлой, обыватели, т. е. почти все человечество – Ф. К.), а не люди, и, во-вторых, что люди могут и должны своею духовною работою извлекать из этой темной гнили прекрасные цветы и бессмертные плоды жизни (соловьевские холостяцкие мечты об одухотворении всего человечества – Ф. К.)» (78, с.79).

С. Булгаков поступил очень мудро, когда подверг критике статью Соловьева не с философских, а с духовных позиций, потому что ни в каком другом философском вопросе, направление мысли не определяется в такой степени психологией и личным опытом автора, как в вопросе о половой любви. Вот что он пишет: «К числу прирожденных и добровольных “скопцов” принадлежат и люди “третьего пола”, как мужчины, так и женщины, которые признают влюбленность или “духовную брачность”, но гнушаются браком и особенно деторождением по разным идеологическим основаниям (сюда относится прежде всего главный идеолог “третьего пола” Вл. Соловьев с его статьями о “Смысле любви”). Это воинствующее донжуанство и духовный “гетеризм” зарождается у натур, в которых вследствие большой напряженности психической жизни и творчества получается не духовное просветление пола, основывающееся на победе над сексуальностью, но его сублимация, при которой далеко не всегда побеждается даже потребность разврата. Иначе сказать, это не *духовная* победа над сексуальностью, какую знают аскеты, люди религиозного подвига, а *душевное* ее утончение. Это красивое уродство, легко переходящее и в извращенность, обычно сопровождается донжуанской потребностью новых переживаний влюбленности... Этот духовный склад находится в связи и с своеобразным нарушением духовного и эротического равновесия и ослаблением одних жизненных функций при гипертрофированном развитии других, при особенной жадности к жизни, “метафизическом эгоизме”, монадности» (18, с.263). Добавим от себя, что «монадность», страстное желание индивидуального бессмертия пусть даже за счет пресечения рода людского, являющаяся психологическим основанием идей Федорова и Соловьева, философии «третьего пола», происходит не только из жадности к жизни, но и просто из недостатка удачного сексуального опыта и семейной жизни. Чаще всего это дело поправимое. Поучителен здесь пример Иоанна Златоустого, который в начале монашеской жизни крайне отрицательно отзывался о браке, но более близкое знакомство святителя со своими пасомыми, среди которых оказалось множество достойных по самым высоким аскетическим меркам людей, заставило его резко изменить свое мнение (25, 86). Читая огнедышащие призывы наших современных аскетов и борцов с блудной страстью, надо учитывать, что довольно часто, по всей вероятности, мы имеем дело не со своеобразным или недоброкачественным, а просто с *неполноценным* духовным опытом.

По сути дела единственной отправной аксиомой, на которой строится соловьевская геометрия любви, является положение о том, что физическое соединение становится «нравственной могилой любви». Оно берется

бездоказательно, как бы *априори*, но в действительности оно, конечно же, может быть только *апостериорным*, основанным на личном неудачном опыте любви или предрасположенности к такому опыту. Это положение в разной форме разделяли и развивали все явные и неявные последователи Соловьева. «Ни саркастический смех Мефистофеля, ни блестящая аргументация Шопенгауэра не могут поколебать этого вывода. И Дон Жуан, и Фауст чувствуют глубокое противоречие между любовью и физическим сближением, на которое их наталкивает посторонняя злая сила», – пишет С. Троицкий в самом начале своей работы (86, с.74). «Мимолетный призрачный акт соединения в сексуальном акте всегда сопровождается реакцией, ходом назад, разъединением. После сексуального акта разъединенность еще больше, чем до него», – утверждает Н. Бердяев в «Смысле творчества» (14, с.409). По его убеждению, «жизнь пола в этом мире в корне дефектна и испорчена», а потому и для него неизбежен вывод В. Соловьева: «Жизненное благоустройство, семейное благоустройство – могила любви... В акте деторождения распадается любовь, умирает все личное в любви...» (там же, с.427). «Когда заблуждение (влюбленности) разбивается трезвым восприятием эмпирической реальности, эротическая любовь, поскольку она остается фиксированной на эмпирическом, внешнем облике любимого... неизбежно кончается горькими разочарованиями, а иногда по реакции переходит даже в ненависть», – вторит Бердяеву С. Франк, для которого «эротическая любовь есть ложная религия, некоторого рода идолопоклонство» (97, с.403). Менее известный их современник – ставший впоследствии священником философ Анатолий Жураковский – развивает этот тезис о разъединяющей силе половой любви: «Но этого мало. Физическое единение любящих через половой акт не только не дает им полноты единения... оно, кроме того, таит в себе начало распада, начало смерти, начало тления» (29, с.328). Однако он не просто повторяет основную мысль Н. Федорова, он идет дальше и открывает в соитии источник не только космического, но и метафизического зла: «Осуществляя наше стремление к единению в половом акте, мы тем самым растлеваем божественный образ другого, теряем открывшийся нам лик, отказываемся от реализации, хотя и частичной, нетления и бессмертия в другом» (там же, с.334).

К современным единомышленникам Соловьева в этом пункте несомненно принадлежит греческий богослов Хринос Яннарас. В своих «Вариациях» он нигде на Соловьева не ссылается, но перекличка их мыслей просто поразительна. Вот слова, которыми начинается его эссе о любви: «Мы узнаем любовь только на расстоянии неудачи. До неудачи не существует познания: познание приходит всегда после вкушения плода. В каждой любви вновь оживает опыт вкуса рая и потери рая... Для каждого из нас он есть самый первый и самый большой урок жизни, самое первое и самое большое разочарование» (110). Этой посылкой и интуицией принципиальной *неудачливости* в любви пропитано все эссе.<sup>35</sup>

---

<sup>35</sup> Удивительно тягостное впечатление производят откровения этого бесконечно одинокого человека. Он проходит странником по земле, заглядывая в души людей, в окна их жилищ и видит лишь тьму, разлад и отчаяние – суету сует, как сказал бы древний Екклесиаст. «Похороненная жизнь, каждый день – слепой круг вращения жернова... Земля людей, вся земля – могила. Могила мечты, чаяний, надежд... Земля людей – панорама страданий... Здесь соединено все вместе: и мука и наслаждение в одной и той же горечи безнадежного существования» (110, ч.8). Вот взять так сразу после Яннараса, да раскрыть Диккенса или Честертона. И тогда сразу ощутишь совокупностью всех чувств своих, а не только умом, что все же прав Розанов: есть два народа у Бога... и два христианства.

Если мы уберем из построений всех этих мыслителей единственный, но краеугольный камень – их убеждение в том, что сексуальный опыт должен нормально сопровождаться ожесточением и опустошением сердца, а не тем чувством умиления и тишины, о котором так хорошо писал Розанов – все здание их философии рухнет. Что привело каждого из них к такому убеждению, не будем разгадывать, важно лишь то, что убеждение это может быть результатом случайности или простым недоразумением (случай Златоуста), но может иметь и очень серьезные духовные и психофизические корни, о чем некоторые философы догадывались сами. «Отталкивание от родовой жизни принадлежит к самым первоначальным и неистребимым свойствам моего существа, – писал Бердяев. – Отталкивание во мне вызывают беременные женщины. Это меня огорчает и кажется дурным» (12, с.266). Известно, насколько сильны были подобные переживания у Льва Толстого, в чем его жестко изобличал Розанов. Все же прав, вероятно, И. Кон в своих выводах относительно значимости этого субъективного фактора в истории русской культуры(44): «Латентная бисексуальность и гомоэротизм Толстого могут служить частичным объяснением его нравственного ригоризма и враждебного отношения ко всякой чувственности (с.73).

В русской привязанности этого периода к классической древности и к сублимации сексуальности в творческой деятельности было нечто нездорово-одержимое... В эгоцентрическом мире русского романтизма было вообще мало места для женщин... От Сковороды до Бакунина видны сильные намеки на гомосексуальность, хотя, по-видимому, сублимированного, платонического сорта (с.87).

Русская философия любви и пола была больше метафизической, чем феноменологической. Она теоретически реабилитирует абстрактный Эрос, но как только речь заходит о реальном телесном наслаждении, тут же говорит “нет!”. Эта пугливость, как и интерес к андрогинии, имела свои личные истоки... Неприятие и нереализованность собственных гомоэротических влечений, характерная для всего этого круга мыслителей, порождают интеллектуальную непоследовательность и туманность формулировок» (с.99).

На слове «туманность» вполне удобно вспомнить про Соловьева. Чем же должно быть заменено, по его мысли, «ложное соединение» физиологического акта и какими путями можно добиться «решительного подчинения низшего высшему» (78, с.80)? Здесь начинается полоса такого густого утопического тумана, что в нем едва-едва удастся что-либо разглядеть. На место мнимого единства, которое дается в брачном соитии, должно прийти «то идеальное единство, к которому стремится наш мир и которое составляет цель космического и исторического процесса» (79, с.62). На микроуровне задача заключается в реализации «такого сочетания двух данных ограниченных существ, которое создало бы из них одну абсолютную идеальную личность» (там же, с.40). Семейному союзу эта задача не под силу, поскольку он «основан все-таки на внешнем материальном соединении полов» (с.54). Истина любовного пафоса – не в обладании предметом любви, а в его идеализации. Отсюда следует, что только «превращение индивидуального женского существа в неотделимый от своего лучезарного источника луч вечной Божественной Женственности будет действительным, не субъективным только, а и объективным воссоединением индивидуального

человека с Богом» (с.62)<sup>36</sup>. Природное человеческое существо, которое мы любим, дает в данном случае «живой личный материал для этой реализации». Но «действительно спастись, т. е. возродить и увековечить свою индивидуальную жизнь в истинной любви, единичный человек может только сообща или вместе со всеми». Поэтому на макроуровне цель любви есть «реализация и индивидуализация всеединой идеи одухотворения материи», каковая достигается на путях глобализации не только в международном, но и, так сказать, в космическом масштабе: «Несомненно, что исторический процесс совершается в этом направлении, постепенно разрушая ложные или недостаточные формы человеческих союзов (патриархальные, деспотические, односторонне-индивидуалистические) и вместе с тем все более и более приближаясь не только к объединению всего человечества как солидарного целого, но и к установлению истинного сизигического образа этого всечеловеческого единства... Но для полного их упразднения и для окончательного увековечения всех индивидуальностей (опять “проект” Федорова – Ф. К.), не только настоящих, но и прошедших, нужно, чтобы процесс интеграции перешел за пределы жизни социальной, или собственно-человеческой, и включил в себя сферу космическую, из которой он вышел» (с.75).

В «Жизненной драме Платона» Соловьев выделяет четыре пути реализации эроса. Два «проклятых» – садизм и распутство – и два благословленных – брак и аскетизм. Но «должен быть для человека, кроме и выше четырех указанных путей любви... еще пятый, совершенный и окончательный путь истинно перерождающей и обожествляющей любви». Его конечная цель – восстановление утерянного человеком образа Божия в «истинном андрогинизме» и духовно-телесном воссоединении человеческого существа через упразднение пола. Это процесс богочеловеческий, но он требует от человека активного участия: «Любовь, в смысле эротического пафоса, всегда имеет своим собственным предметом *телесность*; но телесность, достойная любви, т. е. прекрасная и бессмертная, не растет сама собою из земли и не падает готовою с неба, а добывается подвигом духовно-физическим и богочеловеческим» (78, с.89). Жизненная и духовная драма самого Соловьева состояла в том, что он просто не знал, что не надо выдумывать никакого пятого колеса. «Телесность, достойная любви», как и духовное преображение плоти не требуют ни отмены пола, ни головокружительных проектов, ни всемирной интеграции человечества, потому что они уже давно, тихо и верно достигаются в счастливом браке.

\* \* \*

Николай Бердяев, действительно, как и обещал, доводит до логического конца построение «нового религиозного учения о любви», начатое В. Соловьевым. В статье «Метафизика пола и любви», составляющей

---

<sup>36</sup> Воплотить провозглашенную Соловьевым идею платонического брака на практике пытались многие представители литературной элиты того времени, в частности, как утверждала молва, Андрей Белый, Мережковские, Александр Блок. Как накнулись на Блока, когда он собрался жениться, правильно предполагая, что он едва ли останется последовательным платоником в браке! Андрей Белый воскликнул: «Как же мне теперь относиться к его стихам?» А Гиппиус прямо заявила Блоку, что к стихам его «женитьба крайне нейдет, и мы все этой дисгармонией очень огорчены» (52, с.145). Действительно, только на первых порах отношения молодоженов были наполнены томлениями, легкими касаниями и беспрерывной идеализацией и экзальтацией. Но довольно скоро, как записала в дневнике сама Любовь Дмитриевна, «Прекрасная Дама взбунтовалась». И они зажили нормально, как все.

одну из частей более крупной его работы о новом религиозном сознании, недосказанные или недостаточно жестко выраженные идеи учителя обретают недвусмысленную и лаконичную форму. «Божественного Эроса нет и быть не может в стихии рода... Только личная, вне-родовая любовь, любовь избрания душ, мистическая влюбленность и есть любовь, есть подлинный Эрос, божественная Афродита... Полюбить нужно не для образования родовой семьи, всегда эгоистически замкнутой, миру противоположной, личность поглощающей, а для мистически-любовного слияния всех существ мира, всех вещей мира» (11, с.219–225). Идеалистический романтизм Соловьева преобразуется у Бердяева в идею реставрации средневекового культа Прекрасной Дамы на новых началах. «Романтическая, рыцарская любовь в потенции своей есть любовь личная и вселенская, и побеждает она родовое начало, враждебное личному и вселенскому. Средние века, вновь ставшие нам родными и понятными, были и самой аскетической и самой чувственной эпохой... Романтизм полон чаяниями преобразования плоти, новой духовной и плотской любви, утверждает высшее божественное достоинство личности... Романтизм полон предчувствий и предзнаменований, но остается только томлением, в нем нет еще подлинного мистического реализма, так как не настали еще времена для реализации новой, божественной любви в мире, не все еще открылось. И нам нужно теперь не возвращаться назад к романтизму, а идти вперед от романтизма. Но к правде и красоте романтизма в любви постоянно должно возвращаться; в романтизме *нет этого беса земного продолжения и устроения человеческого рода* (выделено мной – Ф. К.), нет этого рабства у времени, есть могучее устремление к вечности, есть ощущение личной чести и достоинства» (с.229). В «Смысле творчества» Бердяев уточняет, что он имеет в виду под движением вперед от романтизма: «Христианский культ вечной женственности весь еще в старом дроблении полов. Творческой мировой эпохе присущ будет не культ вечной женственности, а культ андрогина, девы-юноши, Человека – образа и подобия Божьего» (14, с.420).

На место робких и туманных грез Соловьева о *сизигическом всеединстве* у Бердяева приходит решительная идея *теократии*. «Теократия и есть окончательное осуществление любви всех индивидуальностей, окончательное освобождение от безличной власти природы, последнее торжество Афродиты небесной» (11, с.248). На макроуровне эта идея сопряжена у него со сложным комплексом социалистических и анархических революционных проектов, в которых новое религиозное отношение к полу носит важный прикладной характер: «Гармонизация хаотической половой жизни, подчинение этой стихии высшему смыслу, будет иметь большое значение для решения социального вопроса... Социально необходимы не только развитие материальной культуры, не только распределительная справедливость, но и регулирование роста народонаселения, т. е. рождаемости» (там же, с.249). На микроуровне главным инструментом преобразования Эроса и преодоления родовой любви становится у Бердяева *сублимация* полового чувства в энергию творчества. Это учение потом последовательно разовьет сподвижник Бердяева Б. Вышеславцев (21). Конечную цель сублимации Бердяев, как и Соловьев, видел в эсхатологическом преобразении телесности: «Для грядущей мировой эпохи и для новой мировой жизни женственность утверждается в аспекте девственности, а не материнства... Наступает футуристически-технический конец религии рода, религии материнства и материи, и нет сил охранить и

предотвратить от гибели родовую, материнскую, материальную органическую жизнь. От материи останется лишь преображенная чувственность и вечная форма просветленной телесности, свободной от всякой тяжести и органически-родовой необходимости» (14, с.420). Но если В. Соловьев видел путь достижения этой телесности, так сказать, в мирном духовном созидании, то для Бердяева оно неразрывно связано с катаклизмом, трагедией, смертью. В любви для него есть «роковое семя гибели в этом мире», ее рост «трагически невозможен»... «Любовь сулит любящим гибель в этом мире, а не устроение жизни. И величайшее в любви, то, что сохраняет ее таинственную святость, это – отречение от всякой жизненной перспективы, жертва жизнью». Розовый романтизм Соловьева у Бердяева становится красным, революционным и поистине кровавым, бросающим вызов самой жизни, как горьковский буреви́стник. Оттого таким ненавистным для Бердяева становится *мещанство*, обличению которого он посвящает немало грозных строк чуть не в каждой своей статье. Оттого он накидывается и на Феофана Затворника за его «снисходительное отношение к греху сексуального акта и к греху экономического благоустройства семьи... Аскет оказывается хорошим хозяином в “мире сем”, хорошим буржуа» (там же, с.422,426). Оттого и Розанов для Бердяева в конце концов лишь «гениальный обыватель» (23, с.461).

У Бердяева вместе с нарастанием революционного пафоса резко конкретизируется образ главного *врага* творческого прогресса. Федоров воюет с законами естества вообще. Соловьев суживает эту борьбу до задачи одухотворения пола. Для Бердяева «рождающая половая жизнь и есть главное препятствие наступления творческой мировой эпохи» (14, с.417). И рассадник этого зла – семья... «Семья и собственность, тесно между собою связанные, всегда враждебны личности... Семья калечит личность не только женщины, но и мужчины, так как представляет интересы рода и родовой собственности. Родовая семья – могила личности и личной любви... И в Средние века рыцарская любовь, единственно истинная любовь, существовала вне форм семьи, “прекрасная дама” никогда не бывала женой, признанной институтом семьи» (11, с.230–244)... А потому этот институт и не имеет религиозного оправдания: «Семья родилась из необходимости, а не из свободы. Религиозно семья вся в Ветхом Завете, в законе, избличающем грех... В основе семьи лежит падший пол, непреодоленный дифференцированный акт половой жизни, утеря цельности пола, т. е. целомудрия... Семья оказывается пониженной формой общения полов, приспособлением к непреодолимости полового греха. Всякое восхождение в поле, всякий взлет к более высоким формам общения мужчины и женщины преодолевает семью, делает ее ненужной... Новый Завет по глубокой мистической своей сущности отрицает семью...» (14, с.423–425).

Существенно новым элементом во взглядах Бердяева сравнительно с Соловьевым становится утверждение нравственной ценности сладострастия. Неверно было бы полагать, что, отвергая родовую любовь, проповедуя эру андрогина, Бердяев вместе с тем отвергает чувственность. Как раз напротив, он винит христианство за то, что «слова Христа о поле и любви остались не поняты», за то, что «господствующее религиозное сознание поставило проблему пола в зависимость от вульгарного дуализма духа и плоти, связало ее с греховностью плоти» (11, с.217). «Аскетическое морализирование над стихией пола», по мысли Бердяева, «поистине жалкое производит впечатление», потому что «нельзя справиться с могуществом этой стихии

никакими императивами..., так как любовь сладострастна по существу своему, без сладострастия превращается в сухую отвлеченность... Вопрос о сладострастии иначе должен быть поставлен, пора перестать видеть в сладострастии уступку слабости греховной человеческой плоти, пора увидеть правду, святость и чистоту сладострастного слияния» (там же, с.240).

В силу своего экстатического, *сверхъестественного* характера эротическая любовь неподвластна моральной оценке: «Проповедь естественной морали или моральной естественности посягает на религиозное таинство брачной любви» (с.243). И вот здесь начинается самое темное и в том, и в другом смысле место эротической философии Бердяева: «Так называемые противоестественные формы любви и полового соединения, приводящие в негодование ограниченных моралистов, с высшей точки зрения нисколько не хуже форм так называемого естественного соединения. Ведь с религиозной точки зрения... вся природа противоестественна, ненормальна, испорчена... Я не знаю, что такое нормальное естественное половое слияние, и думаю, что никто этого не знает» (с.242). Не стоит торопиться упрекать Бердяева в проповеди гомосексуализма. Ведь он здесь же на свой вопрос: осуществляется ли подлинный *смысл* любви в любви однополой, отвечает: «Думаю, что не осуществляется». Оправдано и благородно его желание оградить мистическую тайну пола от рационального морализирования над ней даже путем полного отказа от понятия противоестественности. Но все же, но все же... «Половая активность направляется на создание мира иного, на продолжение творения. Это гениально провидел уже Платон. В половой энергии скрыт источник творческого экстаза и гениального прозрения. Все подлинно гениальное – эротично... Гениальность насквозь эротична, но не сексуальна в *специфическом, дифференцированном* (выделено мной – Ф. К.) смысле этого слова... Гениальность не совместима с буржуазно устроенной половой жизнью<sup>37</sup>, и нередко в жизни гения встречаются аномалии пола (14, с. 417)... Любовь есть путь, через который каждый раскрывает в себе человека-андрогина. В подлинной любви не может быть произвола – в ней есть предназначение и призвание. Но мир не может судить о тайне двух, тайне брачной – в ней нет ничего социального. Подлинное таинство брака совершается лишь немногими и для немногих, оно – аристократично и предполагает избрание» (там же, с.429).

То чувство олимпийской оторванности от судьбы человечества, неверия в подлинную ценность духовного опыта и пути миллионов *обычных* людей, которые мы только лишь подмечали у Соловьева, выводятся Бердяевым в текст. Круг замкнулся! Платонический джин, дремавший и наливавшийся силой в многовековых увещеваниях православных аскетов отречься от «блудного похотения» вырвался наконец из бутылки со всеми неизменными атрибутами платонизма: с гнушением семьей, с потерей религиозного *права* осуждать противоестественные формы любви, с мечтой о превращении человечества в муравейник с кастой избранных наверху – служителей Мудрости, которым одним дано вкушать блаженств, предоставляемых теократическим Государством.

Конечно, русские последователи Платона не во всем не правы. Неоспоримой заслугой Владимира Соловьева остается то, что он впервые в истории восточной христианской мысли сформулировал тезис, который в корне менял традиционно-манихейское *дозволительное* отношение к браку, установив тем самым прочное этическое основание рассматривать брак как

---

<sup>37</sup> А как же многочадные и домовитые Бах, Пушкин, Толстой?

полноценный путь к духовному совершенству: «Есть только одна сила, которая может изнутри, в корне, подорвать эгоизм, и действительно его подрывает, именно любовь, и главным образом любовь половая» (79, с.34). Прекрасно и возвышенно его учение о любовной идеализации, принимаемой обыкновенно за обман<sup>38</sup>, как о прозрении истинной, энтелехийной сути любимого, образа Божьего в нем, а с тем вместе и как об орудии обожения мира: «Этот образ теоретически и отвлеченно познается нами в разуме и через разум, а в любви он познается конкретно и жизненно... Если неизбежно и невольно присущая любви идеализация показывает нам сквозь эмпирическую видимость далекий идеальный образ любимого предмета, то, конечно, не затем, чтобы мы им только любовались, а затем, чтобы мы силой истинной веры, действующего воображения и реального творчества преобразовали по этому истинному образцу не соответствующую ему действительность, воплотили его в реальном явлении» (79, с.44). Поразительно смело и верно требование Бердяева о том, чтобы любовь была судима не по естественным, а по *сверхъестественным* нормам: «Не *естественно* нужно соединяться полам, по законам природы и рациональной морали, а *сверхъестественно*, по божественным законам преображения плоти. Слово “сверхъестественно” я не в шутку употребляю, а действительно думаю и верю, что из природного мира может быть выход в сверхприродное, и в этом, полагаю, сущность религиозной мистики. Всякая любовь и половая любовь есть сфера религиозной мистики по преимуществу. Мы упираемся в этой сфере в тайну и таинство... Проповедь естественной морали, или моральной естественности, посягает на религиозное таинство брачной любви» (11, с.242). А вместе с тем понятно и его поистине рыцарское стремление оградить половую любовь от внешних взглядов, утвердить ее неприкосновенность: «Меня всегда возмущало, когда общество вмешивалось в эротическую жизнь личности. Социальные ограничения прав любви вызывали во мне бурный протест, и в разговорах на эту тему мне случалось приходиться в бешенство. Любовь есть интимно-личная сфера жизни, в которую общество не смеет вмешиваться... Любовь всегда нелегальна... Мир не должен был бы знать, что два существа любят друг друга. В институте брака есть бесстыдство обнаружения для общества того, что должно было бы быть скрыто, охранено от посторонних взоров» (12, с.268). Вообще в идеологии «второго народа», «людей лунного света», ненавидящих родовую жизнь (в том числе и доброй доли монахов) есть позитивное и зиждательное начало, заключающееся в утверждении личности и защите ее божественных прав перед лицом природы, в утверждении автономии духа, его неподвластности законам этой природы. Соответственно этому некрасивы и этически сомнительны те места в рассуждениях их главного оппонента Василия Розанова, где он в приливах «нежности, настоянной на смеси черной желчи и метафизического цинизма», как это определил Венедикт Ерофеев (27), начинает мечтать о порядках, при которых общество воздавало бы почести наиболее плодовитым, а общественная значимость брака оценивалась по числу и качеству рожденных детей.

Но все же, несмотря на все эти достоинства и недостатки в главном вопросе философии пола, различие между Розановым и представленной здесь

---

<sup>38</sup> «Ты мне казался рыцарем, принцем, и как жестоко я ошибалась в тебе»... Это столь типичное для современных молодых людей разочарование Фромм прямо связывал с проблемой отчуждения. По его убеждению, сменяющее влюбленность разочарование оказывается тем сильнее, чем большее одиночество испытали любящие перед соединением (98).

триадой мыслителей практически сводится к различию между жизнеутверждением и жизнеотрицанием. Их спор имеет очень долгую историю. И когда Бердяев выступает против Афродиты «пошлой», рождающей, на том основании, что «совершенный мир не должен продолжаться в чем-либо ином, не должен ничего рождать, он остается для вечности, остается самим в себе» (11, с.221), он в сущности повторяет главную онтологическую посылку Платона о *неподвижности* мира идей, из-за которой древний философ видел тот *выход в сверхприродное*, о котором у нас говорил Бердяев, не в энтелехии, как Аристотель, не в стремлении к совершенству, заложенному в основание развития и роста материи, не в движении жизни к богоподобию, а в духовной стагнации, в приверженности неподвижному кругу вечных истин, охранять которые – главная цель Государства. Нежелание родового соединения и продления рода образует устойчивый духовно-психологический комплекс с неверием в положительный ход истории и возможность саморазвития жизни, комплекс, в котором едва ли возможно разоблачить, что первичнее – инстинктивное брезгливое отвращение от полового соития или дуалистическая философская установка<sup>39</sup>. В этом-то, скорее всего, и кроются корни парадоксальной связи между Платоном и его последователями с их платонической любовью к человечеству с одной стороны и концлагерями, вырастающими на их идеях – с другой.

Сергий Булгаков в статье «Героизм и подвижничество» (17) пытается извлечь уроки из первой русской революции, совершенно справедливо считая, что революция эта была духовным детищем интеллигенции<sup>40</sup>. Анализируя те специфические черты русской интеллигенции, которые, на его взгляд, послужили причиной взрыва, он в первую очередь говорит о том, что интеллигенции нашей в виду ее особой религиозности «остается психологически чуждым... прочно сложившийся *мещанский* уклад жизни Зап. Европы, с его повседневными добродетелями, с его трудовым интенсивным хозяйством, но и с его бескрылостью, ограниченностью» (с.28). Именно этот мещанский быт, «историческая дисциплина труда» стали, по его мысли, в Европе противоядием «разлагающему влиянию» просвещения. «Иначе в России... Религия человекобожества и ее сущность – самообожение в России были приняты не только с юношеским пылом, но и с отроческим неведением жизни и своих сил, получили почти горячечные формы. Вдохновляясь ею, интеллигенция наша почувствовала себя призванной сыграть роль Провидения относительно своей родины... Интеллигент, особенно временами, впадал в состояние героического экстаза, с явно истерическим оттенком.

---

<sup>39</sup> Наличие или отсутствие философской составляющей этого комплекса не могут, конечно, служить свидетельством о той или иной ориентации половой жизни его носителя. Человек, как правило, полон внутренних дисгармоний, а мировоззрение его формируется в большей степени не под внутренним, а под внешним влиянием. Но широко известно, что изменения в жизни пола, такие, как удачный половой опыт, освобождение от сексофобий и внутреннее раскрепощение, неизменно сдвигают мировоззрение человека в сторону большего доверия к миру и человеческой природе, философского монизма, «пантеизма», как обозвали бы это умонастроение крайние дуалисты, по сути же – в сторону большего христианства, более открытого, широкого и последовательного принятия откровения о боговоплощении.

<sup>40</sup> Вот и теперь нам извлечь бы уроки из всех русских революций и перестроек, догадавшись еще об одном: что интеллигенция наша в свою очередь была детищем православия. Поразительно актуальны сказанные почти век назад в той же статье слова Булгакова о русских политиках: «Сколько раз во второй Государственной Думе в бурных речах атеистического левого блока мне слышались – странно сказать! – отзвуки психологии православия, вдруг обнаруживалось влияние его духовной прививки» (с.29).

Россия должна быть спасена, и спасителем ее может и должна явиться интеллигенция...» (с.37) И дальше еще прозорливее: «Наша интеллигенция, поголовно почти стремящаяся к коллективизму, к возможной соборности человеческого существования, по своему укладу представляет собой нечто антисоборное, антиколлективистическое, ибо несет в себе разъединяющее начало героического самоутверждения. Герой есть до некоторой степени сверхчеловек, становящийся по отношению к ближним своим в горделивую и вызывающую позу спасителя, и при всем своем стремлении к демократизму интеллигенция есть лишь особая разновидность сословного аристократизма, надменно противопоставляющая себя *обывателям*» (с.41). Обращение к миру эротических прозрений нашей интеллигенции открывает еще один источник этого отщепенческого, псевдоаристократического самочувствия.

Тем, кто до сих пор верит, что русская революция была случайностью, стечением злополучных социально-исторических обстоятельств, стоит внимательнее присмотреться к этой навязчивой идее переделки *биологических оснований* жизни, вдохновлявшей творчество Федорова – Соловьева – Бердяева и восходящей к эсхатологическому мироощущению православия. В интеллигентских кругах до сих пор живо предание советских времен, что в 19 веке в России появились два великих Владимира – Соловьев и Ленин, один истинный вождь, а другой ложный, и трагедия России в том, что она выбрала не того. Но с высоты пройденного столетия все больше начинает видеться, что Россия, может быть, оказалась в руках совсем не худших архитекторов человеческого счастья и что социальная катастрофа в России имела характер духовной, религиозной неотвратимости. Только продиктована эта неотвратимость была не нежеланием «низов» жить по-старому, а духовным нездоровьем и изломанностью «верхов», духовной элиты русского общества, их неспособностью поверить в то и смириться с тем, что «низы» не нуждаются в спасении от бездуховности, мещанства и «скотства» родовой жизни. И Ленин, и Соловьев одинаково далеки были от мысли об освящающей и преображающей силе родового тепла. В их религии не было места тому, что у древних римлян называлось пенатами, богами домашнего очага, потому что очаг этот прочно связался в культуре русских «верхов» с понятием скверны, греха и постыдности родового соединения. И оттого-то, быть может, так надолго заблудилась Россия на своих продуваемых всеми ветрами просторах.

*Войте, вейте, снежные стихии,  
Заметая древние гроба:  
В этом ветре вся судьба России –  
Страшная безумная судьба.*

.....  
*Бей в лицо и режь нам грудь ножами,  
Жги войной, усобьем, мятежами –  
Сотни лет навстречу всем ветрам  
Мы идем по ледяным пустыням –  
Не дойдем и в снежной вьюге сгинем,  
Иль найдем поруганный наш храм...*

М. Волошин. Северовосток

## Размышление четвертое: О «ПАНЭРОТИЗМЕ» РОЗАНОВА И ТЕОЗИСЕ ПОЛА

В Прологе (Февраля в 26 день) содержится древний назидательный рассказ о том, как пагубно верить снам:

«В некоторой обители был инок, украшенный всеми добродетелями и за то весьма уважаемый братиею. К несчастью, он всегда верил сновидениям.

Дух-искуситель весьма радуется, когда узнает в человеке слабую сторону, с которой легко может победить его: дух-искуситель всюю адскую силою вооружился на инока.

Каждую ночь, как скоро инок, после обыкновенных молитв, вздремлет, враг рода человеческого начинает показывать ему сновидения, сначала безвредные, чтобы тем более обольстить несчастного, и в какую сторону старец ни толковал их, каждый сон оправдывает событием наяву. Наконец, увидев, что заблудший старец всему верит, в одну злополучную ночь изобразил пред ним жизнь будущую: изобразил, что Апостолы, мученики, преподобные и христиане сидят в ужасной тьме, терзаемые отчаянием; а в другой стороне, вместе с пророками и древними патриархами, ликует народ Еврейский, и Бог Отец, указуя на них перстом, вещает: “се чада Моя!”

Старец от ужаса пробудился и, ни о чем не рассуждая, ушел в Палестину, в жилища Иудейские. Там принял обрезание и стал ревностным защитником убийц Христовых.

Но Бог сколько долготерпелив, столько и правосуден: чрез три года Бог наслал на него болезнь столь лютую, что сгнили даже кости его, и отступник в ужасных мучениях испустил дух свой».

Каждый раз, когда я перечитывал этот рассказ, меня не оставляло ощущение, что в истории этой что-то не так. Теперь я думаю, дело в том, что в рассказе содержится две истории: одна о самоуверенном старце, другая – о еще более самоуверенных монахах, которым, будь они менее самоуверенны, могла бы прийти в голову мысль, что через впавшего в сомнение старца и его дивный сон им всем было дано грозное предупреждение. Смысл этого предупреждения, мне представляется, был в том, что в некоторой общей унылости духа, которым христианство, благодаря усилиям этих монахов, стало столь невыгодно отличаться от веры «убийц Христовых», есть начало богопротивное. Для христианского аскета, действительно ищущего прежде всего исполнения воли Божией, не может не стоять самым острым образом вопрос о том, насколько страдания и самоограничения, принимаемые им на себя в связи с обетом безбрачия, сообразны с замыслом Божиим, насколько умерщвление плоти, являющееся частью его подвига, оправдано теми плодами, которые оно должно дать. Как убиенные за веру и самоубийцы разведены в христианской этике и сотериологии на разные полюсы будущей жизни, так и подлинное принятие Христовых страданий, сопровождавшихся, как повествуют евангелисты, горькой скорбью о разлучении с земным<sup>41</sup>, предельно далеко отстоит от добровольного несения *страданий ненужных*, необязательных для спасения и порождающих лишь гордость и презрение к земле, миру, плоти, к человечеству, наконец. Предупреждение об опасности смешения этих двух видов подвига (как и любое другое предупреждение об опасности христианского духовного пути) есть, конечно же, дело Божеское, а

---

<sup>41</sup> В этом великий смысл Гефсиманских молений и исповедания Христом Своей богооставленности на Кресте, еще очень мало освоенный богословием. См. подробнее об этом главу «Богоборчество Сына» в моей книге «Поединок Иакова» (42).

не дьявольское. А потому вместо того, чтобы клеймить позором сбежавшего из монастыря старца и придумывать страшные истории о его злой кончине, монахам следовало бы сообразно с поучениями многих великих святых извлечь полезное для себя из страшного сна, принести покаяние в том, что они неразумно надмевались над иудеями и паче укрепиться в страхе Божьем.

На самом деле я не верю ни в то, что прозорливый старец стал жертвой сатанинских козней, ни в то, что он в результате порвал с христианством. Злые языки – это то, в чем никогда не было недостатка. Укрепляет меня в моей догадке то обстоятельство, что в нашей отечественной и совсем недавней истории был случай, совершенно аналогичный описанному в Прологе. При этом старца, впавшего в иудейскую прелесть и выступившего всенародно с проповедью о том, что христианство исказило подлинное богопочитание и правильное ветхозаветное понимание человека, а христианский монашеский аскетизм по существу своему представляет служение силам мрака и зла, не только не постигла Божья кара в виде отвратительной болезни, но даже и отвержение от Церкви, в мире с которой он и почил, причастившись Христовых Тайн и простив всех его опечаливших. Имя этого человека – Василий Васильевич Розанов.

Убежденность в ноуменальной святости родовой жизни и полового соития, вдохновлявшая все творчество Розанова, несомненно, носила характер религиозного откровения. Этому откровению он остался верен до конца, и из него черпал то светлое и радостное отношение к миру и Богу, которого достигали редчайшие из избранников Божиих, и которое составляло основное содержание его философии. Свое кредо он однажды очень хорошо и кратко выразил сам: «Мы рождаемся для любви. И насколько мы не исполнили любви, мы томимся на свете. И насколько мы не исполнили любви, мы будем наказаны на том свете» (70, с.366). Может быть, это и было то главное, что понял во сне тот древний монах, и от чего бросился со всех ног из монастыря в мир.

Почитавшийся современниками чуть ли не за шута, Василий Розанов становится век спустя одним из самых читаемых отечественных мыслителей. И чем дальше, тем яснее становится серьезность того, что он писал, и фундаментальное, поистине апостольское значение его учения о половой любви. Два отзыва о творчестве Розанова мне кажутся наиболее важными. Один из этих отзывов принадлежит профессору-протоиерею В. В. Зеньковскому. Приступая к анализу творческого пути Розанова в своей «Истории русской философии», Зеньковский пишет: «Розанов едва ли не самый замечательный *писатель* среди русских мыслителей, но он и подлинный мыслитель, упорно и настойчиво пролагающий свой путь, свою тропинку среди запутанности мысли и жизни современности. По основному содержанию неустанной работы мысли, Розанов – один из наиболее даровитых и сильных русских религиозных философов, смелых, разносторонне образованных и до последних краев искренних с самими собой. Оттого-то он имел такое огромное (хотя часто и подпольное) влияние на русскую философскую мысль XX века» (30, т.1.2, с.266). Отмечая сложность духовной эволюции Розанова, Зеньковский заостряет внимание на том, как изначальная всецелая преданность православию переходит в нем сначала в сомнения относительно практической состоятельности «исторического христианства», затем же обвинения Церкви в «одностороннем уклоне в сторону аскетического гнушения миром» переносятся на самую сущность христианства. «...Особенной силы и острой выразительности

христороборчество Розанова достигает в его предсмертном произведении «Апокалипсис нашего времени». Это – очень жуткая вещь с очень острыми, страшными формулами» (там же, с.274). Вместе с тем, именно в этом восстании против спиритуалистического отвержения христианством мира, за которое Розанова часто неверно обвиняли в пантеизме, нащупывался, согласно Зеньковскому, путь русской мысли к построению софиологической концепции мироздания. «На этом пути Розанов, не уступая секуляризму, пришел, однако, к такой острой критике Церкви, какую не мог даже развить секуляризм. Итог сложного, напряженного творчества Розанова совсем не идет на пользу секуляризму, он все же по существу является *положительным*. Совершенно невозможно отвергать это положительное влияние самых острых идей Розанова на обновление и возрождение русских религиозных исканий, – и именно в направлении того, как религиозно осмыслить и освятить “стихийный” процесс культурного творчества. Проблема церковной культуры не может быть решена, обходя темы Розанова, обходя его космоцентризм. Даже больше: русский персонализм, часто слишком накреняющийся в сторону одного этицизма, должен вместить в себя темы Розанова, чтобы взойти до софиологической его постановки. На этом пути к будущей софиологии идейное наследие Розанова является особенно ценным» (с.277).

Если для Зеньковского главное положительное значение идей Розанова связано с темой церковной культуры, то все же для большинства отечественных философов его творчество ассоциируется прежде всего с темой семьи и пола. Среди них – Бердяев, не раз заявлявший о полярной противоположности своих взглядов взглядам Розанова и вместе с тем, к его чести, давший одну из самых пронизательных характеристик заслуг своего оппонента:

«Над Розановым смеются или возмущаются им с моральной точки зрения, но заслуги этого человека огромны и будут оценены лишь впоследствии. Он первый с невиданной смелостью нарушил условное, лживое молчание, громко, с неподражаемым талантом сказал то, что все люди ощущали, но таили в себе, обнаружил всеобщую муку. Говорят, Розанов – половой психопат, эротоман. Вопрос скорее медицинский, нежели литературный, и я считаю недостойным самый разговор на эту тему, но главное в том, что все ведь люди, все люди без исключения, в известном смысле половые психопаты и эротоманы. Какой-нибудь литературный моралист поносит Розанова за то, что тот так открыто пишет о проблеме пола, так много говорит о половом вопросе, так помешан на этом вопросе. Но очень возможно, что этот моралист в литературе, в жизни сам помешан на том же, что половой вопрос и для него самый мучительный и основной, что он во много раз более эротоман, чем Розанов, но считает неприличным, неприкрытым это обнаружить, предпочитает писать о всеобщем избирательном праве, хотя вопрос этот, столь общеобязательный, для него внутренне неинтересен, в тысячу раз менее важен, чем вопрос пола. Это я и называю лицемерием, условной литературной ложью, над которой Розанов мужественно сумел подняться. Розанов с гениальной откровенностью и искренностью заявил во всеуслышание, что половой вопрос – самый важный в жизни, основной жизненный вопрос, не менее важный, чем так называемый вопрос социальный, правовой, образовательный и другие общепризнанные, получившие санкцию вопросы, что вопрос этот лежит гораздо глубже форм семьи и в корне своем связан с религией, что все религии вокруг пола образовывались и развивались, так как половой вопрос есть вопрос о жизни и

смерти. Все люди, я утверждаю, что все без исключения люди в глубине своего существа ощущают то, о чем Розанов сказал громко, все согласны с Розановым в постановке вопроса (я не говорю о его окончательном решении) и все считают своим долгом лицемерно бросить в него камень. Только тупой или безумный человек может отрицать центральную, религиозную важность проблемы пола; ведь каждый тайно мучился этой проблемой, бился над ее решением для себя, страдал этой мукой полового томления, мечтал о любви, каждый знает ту признанную истину, что все почти трагедии в жизни связаны с полом и любовью. Всем известно, что с полом связана вся наша жизненность, что половое возбуждение носит характер экстатический и творческий. Чем же так смешно или безнравственно “помешательство” Розанова на проблеме пола?» (11, с.215).

И еще есть одно очень правильное замечание, сделанное Зинаидой Гиппиус. Собственно от себя она почти ничего не сказала – просто привела две цитаты из Розанова как иллюстративный материал к вопросу о его «безбожии» и «еретичестве»:

«...Я мог бы отказаться от даров, от литературы, от будущности своего я... Но от Бога я никогда не мог бы отказаться... Я только живу для Него, через Него. Вне Бога – меня нет».

И другую: «Выньте из самого существа мира молитву, сделайте, чтобы язык мой, ум мой разучился словам, самому делу ее, существу ее, – чтобы я этого не мог; и я с выпученными глазами и ужасным воем выбежал бы из дому, и бежал, бежал, пока не упал. Без молитвы совершенно нельзя жить... Без молитвы – безумие и ужас. Но все это понимается, когда плачется...» (24, с.152)

И еще напомнила она о том, с каким усердием и умилением исполнял Розанов православные обряды, как он «любя всякую плоть, обожал и плоть церкви». Хорошо знал это все и Мережковский и потому написал в письме Бердяеву: «И ежели начнется последняя борьба уже не между мною и Розановым, а *всеми нами*, ищущими Церкви Вселенской, и теми, кто считает себя представителями поместной греко-российской церкви, то Розанов, несмотря на все свое отрицательное отношение к христианству вообще, станет все-таки на сторону исторического христианства против нас» (49, с.95).

Некоторые называли его язычником, иные – подобно ректору С.Петербургской Духовной Академии еп. Феофану – просто дьяволом (71, с.561). Можно представить качество критики, раздававшейся из лагеря социалистов и позитивистов, если даже милейшему П. Б. Струве Розанов открылся как «писатель, совершенно лишенный признаков нравственной личности» (82, с.386). Вот пример: «“Порнография”, хоть и “философическая”, и “любодейный дух”... – не думаю, чтобы главным образом в этом состояло неприличие г. Розанова как писателя. Неприличен он прежде всего своей нечистоплотной маханальностью..., той небрежностью, с которой он пишет «первые попавшиеся слова», не давая себе труда в них вдуматься, и даже прямо и просто свой бред печатает... Этот мудрец, мирящийся только на «до-мирной» истине и обтирающий ради нее священной бородой загаженные места <...> этот мудрец, которого несмотря на его священную бороду, всякий г. Шарапов может отшлепать, приподняв полу халата» <...> и т. д. Так писал Н. К. Михайловский (51). А Розанов после его смерти написал о нем очень добрую и умную статью.

А вот цитата из статьи А. С. Глинки (Волжского) «Мистический пантеизм В. В. Розанова» (1904), дающая яркий пример тех «камней»,

которыми забрасывала Розанова литературная критика «справа»: «На пути розановского устремления, в его попытках теитизировать пол, в ужасе разверзаются зияющие своей беспросветной темной глубиной бездны, раскрываются страшные, бездонные пропасти, из которых несется страшно-щекочущий сатанинский хохот, бегут странно дрожащие черные тени, загораются зловещие, дразнящие красные огни демонизма. В глубине глубин пантеистической мистики Розанова страшно темная точка ее, черное жерло жизни, в ее провалах и углублениях к потусветному, ноуменальному, вдруг загорается огненно-красным дьявольским светом» (70, с.675).

У самого Розанова разговоры о его демонизме вызывали даже не гнев, а искреннее недоумение: «Я читаю: просто – ничего не понимаю. “Это – не я”. Впечатление до такой степени *чужое*, что даже странно, что пестрит моя фамилия... Пишут о “корове”, и что она “прыгает”... а главное – у нее “клыки” и “по ночам глаза светят зеленым блеском”. Это ужасно странно и нелепо...» (там же, с.463). С ним вообще была связана масса странностей и нелепостей. Мыслитель, взгляды которого стали созвучны настроениям европейского общества лишь спустя полвека после его кончины, слыл завзятым ретроградом. Друг евреев, переписывавшийся со многими из них и оставивший самую бескомпромиссную апологию иудаизма в истории русской литературы, он был чуть не отлучен от Религиозно-философских собраний за антисемитские высказывания. Пламенный ревнитель Христа, он был клеймен уже при жизни как беспросветный язычник.

Да и до сих пор продолжают странности его литературной судьбы. Те, кто ратует за раскрепощение пола, все чаще отрекшиваются от него: «Весьма консервативный и глубоко религиозный мыслитель, Розанов не был и не мог быть сексуальным либералом. Для него семья не просто священна, но есть “ступень поднятия к Богу”» (44). Те же, кто трудится над восстановлением духовного преемства русской культуры, продолжают по большей части петь старые песни о розановском безбожии. Типичен в этом отношении комментарий составителя сборника «Русский Эрос» доктора философии В. Шестакова: «В противоположность христианским идеологам Розанов шел к язычеству, обожествляя плоть, половую любовь как источник жизни».

Конечно, с первого взгляда не всегда легко распознать в Розанове христианина. Конечно, Розанов хулиганил. Он нападал на святых (к примеру, на Моисея Угрина). Но и радостно отказывался от своих нападений<sup>42</sup>. Он призывал сжигать церковные книги<sup>43</sup>, но и он лишь один пытался как-то действительно предотвратить самосожжения людей по религиозным мотивам. Что простительно неученым ревнителям религиозного благочестия, то непростительно докторам философии. И пока в философской и литературной критике продолжают пестрить оценки, подобные той, что дал г-н Шестаков, это верный признак того, что в наше общественное сознание и культуру христианство вошло пока как-то боком и наперекосяк, что мы знаем его

---

<sup>42</sup> После того, как П. Флоренский обстоятельно показал Розанову его ошибки в интерпретации истории с соблазнением Моисея Угрина, Розанов воскликнул: «Ну, вот, и все хорошо обошлось с Моисеем Угриным, и слава Богу. Праведники суть праведники, и “делают” ли что – хорошо, и если “не делают” – тоже хорошо. И вообще “хорошо” с ними и вокруг них, и это и есть *суть праведности*» (68, с.189).

<sup>43</sup> «О, поистине, как “благочестиво есть в Пустынной Аравии посадить хотя одно в жизни дерево” – так в нашей цивилизации старых дев и беспутных холостяков “благочестиво есть” бросить в огонь хоть одну из этих старопечатных книжонок, в кожаных переплетах и с медными застежками» (68, с.20).

таким, как если бы Новый Завет был положен не на Ветхий, а на свод греческой философии. Потому что, уж если на то пошло, плоть обожествило как раз не язычество, а христианство, вернее – Христос, восприняв ее от Девы Марии, и Он же раскрыл нам, что Бог есть любовь – не платоническая и альтруистическая, а осязаемая и живая, требующая единоплотия и в единоплотии этом находящая блаженство. А пол, как прозревал Розанов – лишь богозданное (и не единственное) орудие этой любви.

Духовной изоляции Розанова немало способствовала его собственная аполитичность, воспринимаемая в условиях господства идеи «общего дела» и кружковщины как намеренный вызов обществу. Аполитичность эта, действительно, была сознательной, но связана она была не со снобизмом или мизантропией, а с духовной прозорливостью Розанова, видевшего за политической возней истинные и гораздо более глубокие, религиозные корни социальных проблем, волновавших тогда российское общество. Эту аполитичность он справедливо ставил себе в заслугу: «Вот и поклонитесь все “Розанову” за то, что он, так сказать, “расквасив” яйца разных курочек – гусиное, утиное, воробьиное – кадетское, черносотенное, революционное, – выпустил их “на одну сковородку”, чтобы нельзя было больше разобрать “правого” и “левого”, “черного” и “белого” – *на том фоне, который по существу своему ложен и противен...* И сделал это с восклицанием:

– Со мною Бог.

Никому бы это не удалось. Или удалось бы притворно и *неудачно*. “Удача” моя заключается в том, что я *в самом деле* не умею здесь различать “черного” и “белого”, но не по глупости или наивности, а что там, “где ангелы реют” – в самом деле, не видно, “что Гималаи, что Уральский хребет”, где “Каспийское” и “Черное море”» (70, с.496).

Розанов, в отличие от большинства его оппонентов, был педагогом, работавшим долгое время в школе. Этим в значительной мере и объясняется, и прощается его страстность в вопросах пола. Он был вообще убежденным практиком, «ремонтёром», как он уважительно отзывался о либеральных публицистах, работавших в журнале «Вестник Европы» – М. М. Стасюлевиче, В. Д. Спасовиче, А. Н. Пыпине (67). Аристократ Бунин говорил в свое время, что Россию «пролузгали», подразумевая под этим, что главным виновником революции было простонародье. Гораздо более демократичный Розанов говорил о том, что Россию «проболтали» интеллигенты. Мы все время занимались тем, что *музаканили*, со скорбью писал он в последние годы своей жизни. Мечты о всемирной сизигии, сублимированной эротике и Третьем Завете как раз и были одной из разновидностей этой, как выяснилось, совсем не безобидной болтовни. Розанов чурался политики. Но если уж трогать политику, то в своих эротических прозрениях Розанов, как в свое время Толстой, гораздо глубже проник в психологию народа, чем духовное ведомство, которому это прямо полагалось по службе. Если наша интеллигенция проболтала, то пастыри попросту проглядели свой народ, как плохие синоптики, не сумевшие предсказать бурю. Они не увидели самого важного в религиозном строе и состоянии народа, недооценили силу неподконтрольной им стихии, а потому и не придали значения тем симптомам, по которым можно было бы предвидеть весь ход дальнейшей катастрофы. Да и светские наши духовидцы недалеко ушли. Солженицын в «Красном колесе» описывает *сомневающегося* Струве. Когда уже грянул февраль, засомневался Струве, а хватит ли духовной зрелости в нашем народе, чтобы правильно воспользоваться даром свободы. Каким

беспомощным лепетом выглядят рассуждения наших лучших умов, застигнутых врасплох революцией, в сборнике «Из глубины»! Бердяев во всем случившемся винит Толстого (10), Аскольдов – Распутина (9)... Во всем, как говорится, виноват Чубайс...

Начиная с Гоголя, наша литература взяла за правило выдумывать, а не изучать народ. Те из «шестидесятников», кто действительно ходил в народ, возвращаясь, или навсегда умолкали или писали такое, от чего воротило всех ценителей прекрасного. Мережковский не зря страшал всех Китаем, правда, Китай оказался ближе, чем он думал. Толстой первый своим могучим инстинктом распознал, что под воспетым Тютчевым и Некрасовым долготерпением народа скрывается не столько подражание Христу, сколько религиозный нигилизм и материализм Китая, и что этот взрывоопасный сорт квиетизма очень мало отзывчив на вдохновенные призывы к самообузданию и совершенствованию во имя каких бы то ни было высоких идей. Только он понял, какую степень в сознании народном играет спонтанное и стихийное родовое начало, и в какой степени высочайшие подъемы народной нравственности суть проявления не государственного и даже не христианского долга, а религии рода – стоящей над и вне всякой индивидуальной моральной оценки природной жизни народной души. Гениальные прозрения в этой области, поведенные уже после свершившейся катастрофы Андреем Платоновым, не оставляют сомнения в том, насколько далеко в России отстояла, если использовать выражение Руссо, религия народа от религии алтарей. И об этом тоже знал и предупреждал Розанов.

Различия между кадетами и черносотенцами, действительно, не могли всерьез интересовать Розанова после того как он открыл *другое* различие между людьми, различие, которое невозможно поменять волею человека в один день, как, к примеру, политические взгляды или религию, а потому и более могущественное, определяющее собой по сути, как политическую, так и религиозную жизнь народов. Я думаю, ни Зеньковский, ни Бердяев не правы в оценке того, в чем главная заслуга Розанова перед отечественной и мировой культурой мысли. Я думаю, в этом вопросе правее других оказался сам Розанов, настаивая не раз на фундаментальной важности своей, как ее сейчас можно было бы назвать, психоаналитической теории исторического процесса. Когда Василий Розанов, сидя в библиотеке и копаясь в египетских рукописях, вдруг понял, что история религии человечества есть история борьбы двух типов личности, двух *народов*, один из которых хочет соития, а другой соитие ненавидит, он испытал ощущение, которое сам описывал в следующих выражениях. «Мне иногда кажется, что я понял *всю историю* так, как бы “держу ее в руке”, как бы историю *я сам сотворил*, – с таким же чувством уроднения и полного постижения ... Вот я такой “мальчик с неутертым носом” – “все открывший”» (68, с.464). Это чувство не покидало его до конца жизни. «А чувствовал-то я внутренне и уже не *стыдящимся* чувством, что – именно *так*, именно – ноуменальные миры, и что я их *держу в руках*. Я тих и скромн, к тому же так безобразен: но я чувствую в себе какое-то *Державство к Миру*», – писал он в одном из предсмертных писем к Э. Голлербаху (71, с.561)<sup>44</sup>.

<sup>44</sup> Цитированные слова сказаны по поводу чрезвычайно высокой оценки творчества Розанова, высказанной писательницей Мурахиной-Аксеновой: «И вот старушка, но деятельная, бодрая, одела в ночи на меня такое одеяние, одела в пурпур, одела в звезды». Основная мысль письма – существование некоего интуитивного влечения и взаимопонимания между носителями религии плодородия и жизнелюбия, теми, кто к соитию относится религиозно. В этом контексте Розанов делится весьма важным воспоминанием о «таинственном слове»,

Основная трагедия христианства, по Розанову, состоит в том, что в нем впервые в истории тот второй *малый* народ, враждебный браку и чадородию, который в веках был носителем культа скопчества, страдания и смерти, «люди лунного света», получили безраздельную религиозную власть, оттеснив на вторые роли обычно устроенных в половом отношении людей. «Из Финикии, из Сирии, уже задолго до христианства возникшее там монашество, “galli”, силилось прорваться к храму Иеговы, с золотой виноградной гроздией в нем, где все было плодородие и плодородие, чадородие и чадородие! Но не удалось *тогда*; пока “камня на камне не осталось от храма” Иеговы, и вот тогда все “удалось”... Меланхолические звуки полились в истории, а темные монашеские тени забегали во всех храмах, от Рима до Вологды, от Иерусалима до Аранжуэца» (68, с.14).

Оставив в стороне трудный вопрос о том, насколько принадлежность к одному или другому *народу* определяется врожденной склонностью, а в какой степени подлежит воспитанию<sup>45</sup> и не давая оценок частным положениям теории Розанова, нельзя по справедливости не признать, что по стройности и целостности, по степени охвата фактического материала и индуктивной проработанности (прежде всего в работах «Люди лунного света» и «Темный лик»), теория эта не сильно уступает аналогичным попыткам обобщения законов исторического развития, предпринятым, к примеру, Гегелем или Марксом, тем более – В. Соловьевым или Н. Федоровым. Ну а что касается убедительности... русского (да и немецкого) человека конца XX века, на шкуре своей испытывавшего головокружительную диалектику перехода идеалистических и романтических теорий в свою полную противоположность, трудно убедить в философской состоятельности историософии Гегеля, Маркса и Соловьева.

Одинокое и мужественное стояние Розанова за правду Христову, принимавшее иногда вид христорождения, являет собой величественный эпизод христианской истории, подобный исповедничеству Афанасия Великого или преподобного Максима. Подводя итог вековому периоду, прошедшему со времени петербургских философско-религиозных собраний, на которых был поставлен вопрос о христианском отношении к полу, и учитывая тот поворот, который начал происходить в этом отношении в христианском мире во второй половине XX века, можно уже уверенно говорить о том, что Розанов, как некогда преподобный Максим Исповедник, был *один* прав, а *все* его церковные и нецерковные оппоненты не правы. Как века XVII – XIX ознаменовались массовым осознанием христианским миром нравственной необходимости личной свободы и недопустимости насилия человека над человеком, так века XX – XXI стали веками реабилитации

---

сказанном ему Григорием Распутиным. На вопрос: «Отчего вы, Григорий Ефимович, ушли так скоро?» – Распутин при следующей встрече ответил Розанову: «Оттого, что я тебя испугался». Розанов истолковал это слово в том смысле, что Распутин увидел в нем «старшего себя» в проповедуемой им «Распутинско-Аписово-Дионисово-Адонойской теогонии, космогонии». «Если он не солгал в танцующей богеме, притом едва ли что знал (наверное – не знал) об Аписах и древности; то как он мог, *впервые в жизни меня увидев*: и не произнес со мною даже ни одного слова, по одному слову, *лику* (явно!) определить *всего* меня в ноуменальной глубине, в той *глубине*, в *какой* и *сам* я себя не создавал, особенно не создавал еще тогда. <...> Так вот – Гришкин испуг: не есть ли это уже Гришкино чудо. Чудо – *ведения*, уже сквозь *землю*, и скорее – моего *будущего*, нежели (тогда) моего *теперешнего*» (71, с.562).

<sup>45</sup> Сам Розанов считал, что гомосексуализм и женобязнь можно исправлять посредством здоровых соитий. Эту точку зрения разделяют сегодня многие христианские психологи и терапевты, оказывающие помощь в преодолении гомосексуальности.

половой (и родовой) любви, снятия с нее клейма позора. И как на рубеже XXI века глава Католической Церкви принес запоздалое извинение за преступления инквизиции, так, верим, наступит время, когда Церковь принесет покаяние за манихейство и сексофобию, за долгие века отлучения эроса; и как сейчас нам трудно уже представить, что было время, когда Церковь считала достойным занятием насилловать и истязать людей, так и века спустя будет трудно представить, что было время, когда Церковь считала, что эротическое наслаждение есть дар дьявола, а эротическое влечение – печать греха. Это будет новым этапом одного и того же исторического пути взросления Церкви, осознания ею того, что составляет сердцевину христианского благовестия – Откровения о святости плоти.

\* \* \*

«Не буйвол, ревущий в степи, а ягуар, прячущийся в тростнике», – так писал о поле Розанов (68, с.32). Пол – потаенное в человеке. Человек инстинктивно прячет от посторонних взоров все, связанное с полом, как самое главное в нем, как внутренность своего «Я», а потому и естественной (хотя и не всегда нравственной) реакцией человека при разговоре на половые темы является желание оградить себя от подозрений в тех или иных сексуальных пристрастиях. Сделать это всего проще, выказывая отвращение к сексуальности как таковой. Наверное, это главная причина того, почему в истории Церкви всегда громче звучал голос обличителей «Афродиты пошлой». Есть и другая, и связана она с тем, что открывать свой пол человеку страшно не только перед другими, но и перед самим собой. «Человек, который не принимает и боится собственной чувственности, – пишет И. Кон, – не может терпимо относиться к чужой... Вместо того, чтобы способствовать развитию терпимости, безуспешная внутренняя борьба превращается в принципиальное – нравственное и эстетическое – осуждение и отрицание всякой чувственности, как пошлой и недостойной» (44, с.73, 91).

И все же Розанов, как некогда и преподобный Максим, был в Церкви не одинок. Через историю христианской мысли проходит тонкая, но вполне различимая линия *апологетики Эроса*, принимающая различные, порой причудливые формы и извивы, но вместе с тем неизменно являющая антитезу тому рационалистическому осуждению алогичности и стихийности половой любви, которая прочно и небезосновательно связалась в богословской науке с именем Августина и примеры которой были достаточно разнообразно представлены в предыдущих главах. По-разному подходили к этой теме Восток и Запад. Восток, как водится, шел от Платона. Запад – от Аристотеля.

В совершенно платоническом по замыслу, форме и содержанию «Пире десяти дев» Мефодия Потарского (III – IV? век) наряду с пространной апологией девства содержится робкая попытка богословского оправдания полового влечения. Одна из десяти дев, Феофила, высказывает мысль о том, что сон, наведенный Богом на Адама в момент создания Евы из ребра, предызображает символически «услаждение мужа при сообщении, когда он в жажде деторождения приходит в иступление, расслабляясь снотворными удовольствиями деторождения, чтобы нечто, отторгшееся от костей и плоти его, снова образовалось... в другого человека» (14, с.565). В перспективе такого сопоставления половое соитие оказывается «действием по образу Божию» (34, 153), и потому Феофила, развивая далее свою мысль, не боится сказать, что мужское семя при ввержении его «в естественные женские проходы» делается «причастным Божественной творческой силы» (там же). Дальнейшего развития эта богословская интроспекция, однако, не получила,

и, вероятно, можно согласиться с Бердяевым, считавшим «Пир» Мефодия первой и последней попыткой такого рода: «Во всей святоотеческой литературе прямое религиозное оправдание самого сексуального акта, а не только его последствия – деторождения, можно найти чуть ли не у одного Мефодия Потарского» (14, с.564).

Более последовательное развитие на Востоке нашла другая апологетическая линия, выражающаяся прежде всего в стремлении отстоять в противовес интеллектуализму греческой философии представление об экстатическом характере Божественной любви. Несмотря на то, что имя Эроса в Септуагинте употребляется только дважды, и то применительно не к Богу, а к Премудрости Божией (Притч.4.6; Прем. 8.2), а в Новом Завете не упоминается вовсе, оно, начиная с Дионисия Ареопагита, решительно вводится в богословский обиход Восточной Церкви. «Дионисий защищает божественное имя Эроса по сравнению с *агапе*... Вслед за Дионисием Максим Исповедник употребляет термины *эрос* и *агапе* как равнозначные..., отдавая, однако, преимущество Эросу», – пишет Вышеславцев (21, с.48). Игра терминами здесь крайне значима, поскольку словом *агапе* в противоположность *эросу* обозначалась любовь по преимуществу бесстрастная, основанная не на порыве, а на уважении и оценке – не влечение, но милосердие. По Флоренскому, *агапе* «указывает на любовь рассудочную, основывающуюся на оценке любимого, и потому не страстную, не горячую и не нежную», в ней «менее ощущений, привычек или непосредственной склонности, нежели убеждений», в сравнении с другими формами любви она даже есть «склонность несколько безличная, абстрактная» (96, с.397–399). Оливье Клеман видит различие между *эросом* и *агапе* в том, что первый «выражает прежде всего естественный порыв... вторая – исполненную нежности встречу личностей» (41, с.24). Соответственно этому приложение к Богу имени Эроса, хотя и находится формально в русле развития идей Платона, наносит сильный удар по эллинским представлениям о *бесстрастности* Божества. Это, по распространенному богословскому мнению, и было главной «задней» мыслью, настойчиво развиваемой ареопагитиками и их последователями. Вышеславцев обращает внимание на то, что Максим Исповедник, цитируя евангельский текст «Бог есть любовь», где стоит в оригинале *агапе*, добавляет тут же: «Это значит *сладость и возжелание*, т.е. *Эрос*» (41, с.48). Оливье Клеман приводит ряд цитат, еще более подчеркивающих, что приложение к Богу имени Эроса означает исповедание восточными богословами экстатического и страстного характера божественной любви. «В Боге желание эроса экстатично. Благодаря ему, влюбленные более не принадлежат самим себе, но тому, что они любят...» – из работы Дионисия Ареопагита «Об именах Божиих». «Бог производит и порождает милость и эрос; Он вывел из Самого Себя все вещи, что были заключены в Нем и ныне суть творения. Вот почему сказано о Нем: Бог есть Любовь. Песнь Песней называет Его *агапе*, а также “влечением” и “желанием”, что значит эрос. Ибо поистине Он Единый достоин *агапе* и эроса... Он приводит в движение все взирающее на Него и испытывющее любовное влечение согласно своей природе», – из Схолий Максима Исповедника (41, с.24). Опираясь также на слова Оригена (из шестой гомилии на Иезекииля): «Поистине Он страдал нашим страданием... И Отец не бесстрастен... Ему введомы любовная страсть и милосердие, которым, казалось бы, должно было воспрепятствовать Его царственное величие», – Оливье Клеман развивает мысль о том, что именно эрос, любовная страсть к миру, а

не только агапе, милосердие Божие, как принято считать, становятся причиной боговоплощения: «*Любовная страсть Сына предшествует воплощению и является его причиной. Она неотделима от таинственной любовной страсти Отца*» (там же, с.46).

Клеман приходит к выводу: «Отцы не противопоставляли оба этих наименования любви. Агапе без эроса была бы слабой, бессильной, призрачной, в то время как эрос без агапе был бы темной, разрушительной силой: оппозиция, гениально описанная Достоевским в Идиоте, где безоружная агапе Мышкина противопоставляется слепому эросу Рогожина, – но и то, и другое приводит к смерти женщину, возбуждающую либо жалость, либо вожделение... Вместе же эрос и агапе являют собой солнечную, творческую мужественную силу, соединение неба и земли» (с.173).

Сходным образом архимандрит Киприан Керн определяет генезис представлений об эросе Григория Паламы, выразившихся, в частности, в его удивительном высказывании, взятом в качестве эпиграфа к этой книге: «Человеческий дух есть образ Высочайшего Эроса». «Образ Божий в человеке, – пишет архим. Киприан, – искра божественного Эроса в нас ищет выхода из себя. По природе своей эрос экстатичен. И эта платоновская концепция вошла по линии Ареопагитиков в мистику Православного Востока. Жажда выхода из себя, наш эрос ждет идущий навстречу ему Эрос божественный, выходящий из Себя же» (40, с.372).

Обозначенные интуиции признанных мистиков Восточной Церкви очевидно проецируются в область антропологии, этики и аскетики, и затрагивают самым существенным образом наш главный вопрос – о природе полового вожделения. В религиозной этике Божество – нравственный образец, и исповедание в Нем эротического начала означает, что невозмутимость и бесстрашие – атараксия и апатия – покидают ранг абсолютных добродетелей, как то было у греков от Демокрита до поздних стоиков. В сущности, в развитии христианского самосознания это должно было рано или поздно произойти, поскольку введение этих двух добродетелей в число христианских было явным недоразумением и непоследовательностью. Если христианский Бог бесстрастен, тогда в число добродетелей надо вводить и отсутствие жалости и сострадания, как это делали стоики. Если Бог пострадал за нас, то и апатия не может больше оставаться в числе добродетелей христианских. От представления о страстности божественной Любви прямой шаг к этической реабилитации человеческой чувственности. Однако Отцы этот шаг не делают. У прп. Максима сохраняется дуалистическое обособление чувственной и телесной любви, «которая не есть истинный Эрос..., но отпадение от истинного Эроса» (21, с.48), от любви высшей, духовной. В развитии восточного богословия Эроса начинает складываться этическое учение о *сублимации* половой энергии. Новый и мощный импульс этому направлению дает русская религиозная философия. Владимир Соловьев выдвигает два чрезвычайно важных тезиса. Первый – о нравственном смысле любви: «Смысл человеческой любви вообще есть оправдание и спасение индивидуальности через жертву эгоизма» (79, с.32). Второй – о той неоценимой роли, которую выполняет в этой нравственной сверхзадаче пол и телесная близость: «Признавая вполне великую важность и высокое достоинство других родов любви, которыми ложный спиритуализм и импотентный морализм хотели бы заменить любовь половую, мы видим, однако, что только эта последняя удовлетворяет двум основным требованиям, без которых невозможно решительное упразднение самости в полном

жизненном общении с другим» (там же, с.35). И еще в связи с этим: «Мнимо духовная любовь есть явление не только ненормальное, но и совершенно бесцельное, ибо то отделение духовного от чувственного, к которому она стремится, и без того наилучшим образом совершается смертью» (с.57). Свое наиболее последовательное развитие идеи Соловьева находят в трудах Бердяева и Вышеславцева. Их прозрения в области этики пола представляются важным шагом на пути реабилитации половой любви, ведь они заговорили о возможности *преображения эроса* там, где привыкли слышать лишь о его подавлении. Однако преобразование это мыслилось обозначенными философами совершенно в монофизитском духе, как *перерождение* полового влечения и устранение сексуальности посредством замещения ее творчеством. Их учение, предлагающее по сути не освящение стихии пола, а духовную капитуляцию перед ее неукротимой силой – прямая дань платонизму, который господствует в восточном христианстве до сих пор.

Несколько иначе складывались события на Западе. Несмотря на то, что христианский Запад находился долгое время под гораздо более сильным влиянием идей Августина блаженного, реакция на них была более решительной. Уже при жизни Августина пришлось отстаивать свое пессимистическое учение о греховной страстности человеческой природы в полемике против Пелагия и его сторонников, осужденных впоследствии Римской Церковью. В то же примерно время бл. Иероним вынужден был вступать в спор с Гельвидием, написавшим трактат против учения о приснодевстве Богородицы (62, с.490). Как считает проф. Карл Фельми, этим не дошедшим до нас трактатом Гельвидий «выразил свой протест против более высокой оценки девства по сравнению с семейной жизнью» (92, с.107). Гельвидий был тоже осужден, но его идеи впоследствии получили широкое распространение в протестантизме. Были и другие недовольные, но наиболее продуктивную оппозицию августинизму составил в XIII веке Фома Аквинский. Правда, «сработала» его мина только семь столетий спустя в учении неотомистов, «прочитавших заново» творения Аквината (73, 111).

Интересно, что богословие пола, наиболее созвучное взглядам Розанова, появилось на Западе не с Реформацией, а много позже, и в первую очередь – у католиков, а не у протестантов, казалось бы, более предрасположенных к освобождению от предрассудков прошлого. Связано это, вероятно, не столько с развитием в протестантизме пресловутой пуританской морали, сколько с тем, что основная причина сексофобии была на Западе немного другая, чем на Востоке. На Востоке плотское противопоставлялось духовному чаще всего как несовершенное совершенному, как не-сущее сущему в духе Платона, как дьявольское наваждение (индийская майя) лучезарной реальности Божества, как временное и преходящее вечному. На Западе тело противопоставлялось уму. Рационализм, этот, по излюбленному выражению русских философов, первородный грех западной мысли, закрепил на онтологическом уровне раздробленность всего сущего на две неравноправные части: на *мыслящее* и в силу этого принадлежащее вечности и *немыслящее*, принадлежащее тлению и смерти. Третьего – того, что на Востоке пытались онтологически закрепить в учении о Софии, мировой душе, того, что в библейском мировоззрении сочеталось с понятием сердца, т. е. всего относящегося к области собственно *человеческого и животного*, психического – в классическом рационализме не дано. Поскольку животные попали у Декарта в разряд вещей бездушных,

геометрических, то и всякое проявление животности, в том числе, конечно, и половое соитие, становилось делом недостойным и изымающим человека из сферы вечного, погружающего его в материальность. Будучи непосредственным детищем протестантизма, как это неоднократно брались доказывать русские философы, начиная с Хомякова, рационализм, возможно, оказал на него большее влияние, чем на католицизм, находившийся в жесткой оппозиции протестантам.

Идея преодоления дуализма ума и тела на основе учения Аристотеля породила неотомизм – одно из трех ведущих направлений западноевропейской мысли наряду с фрейдизмом и экзистенциализмом. Неотомистам удалось восстановить и развить те положения в учении Фомы, которые надолго были изъяты из схоластики и за которые Фома при жизни чуть не подпал под осуждение (111). К ним относится прежде всего учение о чувственности (страстности) человека как вместилище (seat) и субъекте добродетели. В противовес Августину и его последователям Фома не противопоставлял высшее (ratio superior) и низшее (ratio inferior) начала в человеческом сознании, разумное и чувственное – как собственно человеческое и животное. Бонавентура, бывший оппонентом Фомы и прочно стоявший на позициях августиновского дуализма, в качестве главного аргумента использовал тезис о том, что добродетель реализуется в выборе, а выбор есть дело разума и воли. Чувственность в выборе играет лишь пассивную роль послушания разуму. Фома, напротив, считал, что чувственность человека и две его основные страсти – гнев, раздражительность (irascibilis) и вожделение, похоть (concupiscibilis) играют самую активную роль в формировании добродетельной личности, служа по сути дела источником добродетели. Фома не верил в добродетельность, исходящую только от разума и воли. Такая добродетельность, не находящая отзывчивости в чувственной сфере, вносит, по его представлению, дисгармонию во внутренний мир человека и провоцирует психические расстройства и уныние. Он настойчиво предупреждал о том, что печаль (или как мы сегодня называем – депрессия) вызывается «насилиями над чувственным аппетитом» (111, с.213). Фома считал критерием истинной добродетели наслаждение: «Чем с большим удовольствием совершаем мы что-либо, следуя привычке к добродетели, тем усладительнее становится ее действие в нас». Даже сам моральный выбор он считал порождением соответствующего «аппетита», коренящегося в чувственной сфере.

Возрождая целостное, холистическое видение мира и человека на основе аристотелевского учения о единстве вещи с ее идеей, ученики Фомы не только преодолели ложное августиновское противопоставление высшего и низшего в человеке<sup>46</sup>, но и возвратили западному христианству библейское понимание добродетели, как ее описал, к примеру, Рабби Хешель: «Аскетизм не был идеалом библейского человека. Ведь источник греха не в страсти, не в волнении сердца, но скорее в его черствости, в окаменелости и бесчувственности» (там же, с.198). Вместе с этим возрождением библейского мироощущения в западное христианство начало проникать и то представление о сакраментальной преобразующей силе полового соития, которое развивал

---

<sup>46</sup> У апостола Павла преобладает принципиально другое противопоставление – ветхого и нового человека. Как справедливо замечает С. Аверинцев, «в христианской антропологии подлинное размежевание проходит не между материальной и нематериальной субстанциями в человеке, а между «духовным человеком», у которого и тело также духовно и «плотским человеком», в котором и дух отмечен безвольно-своевольной внушаемостью плоти» (1).

Розанов и которое задолго до него дремало в софиологических интуициях Востока.

\* \* \*

Современную христианскую цивилизацию нельзя представить вне имени Фрейда. Для западноевропейского общества Фрейд сделал то же, что для русского Розанов: признал первенствующее значение пола в жизни человека и заявил во всеуслышание, что на подавлении сексуальности нельзя вырастить здоровую личность. При всех его нелепостях и издержках фрейдизму удалось вдохнуть в Европу новые силы и сообщить новый импульс движению христианской мысли. Ничего подобного не случилось с Розановым, и дело тут, думается, не только в том, что уже при его жизни России стало надолго не до половых вопросов и совсем не в том, что открытия Фрейда «куда более значительны и плодотворны», – как уверял один из наиболее рьяных противников Розанова Лев Троцкий (87). Фрейд сумел убедить общество в правоте своих идей лишь потому, что общество достаточно озверело от требований разумности, целесообразности и приличности для того, чтобы поверить в его научную сказку. Русскому трудно представить это состояние духа, поэтому Фрейд и не в чести у нас. «Русская мораль в отношении к полу и любви очень отличается от морали западной, – писал Бердяев. – Мы всегда были в этом отношении свободнее западных людей, и мы думали, что вопрос о любви между мужчиной и женщиной есть вопрос личности и не касается общества»(13, с.133). Можно спорить насчет приватности половых вопросов в России, но ясно, что по целому ряду исторических причин наше нравственное сознание с трудом вмещает идею, согласно которой подчинение неосознанных порывов сознанию должно происходить исключительно под наблюдением врача. Для того, чтобы принять фрейдизм, надо иметь не особенно устроенную голову, а особенный исторический опыт. Один наш талантливый режиссер, много живший на Западе, говорил, что у психоанализа в России нет будущего хотя бы потому, что русским всегда есть кому поплакаться в жилетку и едва ли кто-то станет платить за это деньги. Это очень правильно и очень похоже на то, что Розанов говорил о мягкой русской туфле, которую каждый европеец не прочь бы поносить (67). Но все же вероятно, что причины непопулярности в России Фрейда несколько глубже.

Что бы мы ни говорили о нашем духовном родстве с Европой, но отношение к практическому психоанализу является сегодня самым наглядным знаком того, как далеко разошлось в стороны мироощущение Запада и Востока. За последнее десятилетие русские смогли потрясающе быстро усвоить то отношение к бедности и богатству, которое казалось совершенно неприемлемым во времена вековой тотальной войны с капиталистическими пережитками, да и было таковым еще прежде по крайности для нескольких поколений русских интеллигентов. Но даже те из новорусских европейцев, кто старается воспроизвести с дотошностью в своем быту европейский стиль жизни, всегда предпочтут в случае психологических трудностей визит не к психоаналитику, а к гадалке, экстрасенсу или священнику. Потому что уж очень трудно поверить в безраздельную власть подсознания тем, кто никогда не поклонялся сознанию. Должен был произойти сильный перекося в сторону пренебрежения всем стихийным и неподконтрольным ratio в человеке для того, чтобы возникла необходимость от него обороняться. Разум должен был совсем оторваться от тела, чтобы потом изобретать хитроумные способы восстановить свое участие в их

совместной жизни. Как восстанию должно предшествовать порабощение, так диктату подсознания должна была предшествовать жестокая дискриминация чувственности – то чего, слава Богу, всегда недоставало русской культуре.

Фрейдизм возник как реакция на рационализм и отчуждение чувственности. Но при всем своем антирационалистическом пафосе он не открывает пути к преодолению ни того, ни другого, ведь в самой идее бороться с подпольем сознания научными методами содержится фактическое признание примата разума над чувством. Он предлагал и предлагает лишь способ смягчения самых вопиющих издержек рационалистической культуры. В своей эротической философии Фрейд бесконечно далек не только от Розанова, но даже и от Соловьева, поскольку для обоих русских мыслителей эрос был прежде всего созидательной силой, связующей человека с Творцом, для Фрейда же – патогенным фактором. Психоанализ, по Фрейду, имеет своей главной целью освобождение невротика от *оков его сексуальности*. Сексуальность с психоаналитической точки зрения – это что-то вроде того злого духа, который в евангельские времена лишал человека возможности ходить или говорить, кидал одержимых им в огонь и воду. Недаром ученик Фрейда Вильгельм Райх, первым еще за полвека до сексуальной революции начавший проповедовать свободу любви, был исключен не только из коммунистической партии Германии, но и из Международной психоаналитической ассоциации (74). Фрейдизм, выпестованный культурой, в которой *уменьше властвовать собою* возведено в ранг абсолютных добродетелей, не имел ни сил, ни желания подрывать основания этой культуры.

Разлад «между умом и сердцем» на Востоке не смог пустить глубокие корни в общественном сознании в силу целого ряда особенностей нашего исторического развития, связанных, в том числе, и с религиозной жизнью. Страшно забредать в этот дремучий лес, но все же попробуем пройти по опушке.

Мечтания о цельности духа, синтезе знания и нравственного начала, о соборности и всеединстве, ставшие визитной карточкой русских мыслителей в мировом философском сообществе, очевидно связаны с тем, что называется «опытным» (Фельми) или «литургическим» характером русского богословия. Не богословие, но богодействие по преимуществу было школой, схоластикой русского духа. Из этого требования и притязания познавать Бога преимущественно не в учении, размышлении и медитации, но в совместном стоянии перед Ним и совместном же причащении изливающихся от Него благ, рождались и опыт соборности, и экстатические теургические мечты и смирение ума перед «сердцем» – глубио нерасторжимого духовно-телесного единства человека. Здесь же, по всей видимости, рождалось и то особое переживание благодатного присутствия Духа в природе, которое естественно вылилось позже в увлечение русскими мыслителями софиологией, и о котором не случайно говорил в образах, близких к нашей теме, Бердяев: «Различием в строе мистического опыта и объясняется различие в мировых путях православного Востока и католического Запада... Для католического Запада Христос... предмет устремленности, объект влюбленности и подражания. Поэтому католический религиозный опыт есть вытягивание человека ввысь, к Богу. Католическая душа – готична... Католической душе интимно близок конкретный, евангелический образ Христа, страсти Христовы... В католическом храме, как и в душе католической, есть холод - точно сам Бог не сходит в храм и в душу. И душа страстно, томительно рвется

вверх, к своему объекту, к предмету любви. Католическая мистика – романтична, полна романтического томления...

В православной мистике невозможна влюбленность в Христа и подражание ему. Православный опыт есть распластание перед Богом, а не вытягивание. Храм православный, как и душа, так противоположен готике... В православии – тепло, даже жарко... В храм православный и в душу православную нисходит Христос и согревает ее. И нет в православной мистике томительной страсти. Православие – не романтично, оно реалистично, трезво. Трезвение и есть мистический путь православия. Православие – сыто, духовно насыщено. Мистический православный опыт – брак, а не влюбленность. Православное отношение к Богу как к субъекту, принимаемому в глубь своего сердца, внутренняя духовность этого отношения не создает динамики во вне, все направлено на внутреннее богообщение... В православном мистическом опыте есть какая-то немота для внешнего мира, невоплотимость. Православная энергия не переливается на путь истории. Сытость православного опыта не творит во вне, человек не напрягается, не вытягивается» (14, с.508).

Соборность и индивидуализм часто противопоставляют как главные характеристические черты Востока и Запада. В. Соловьев строил на этом противопоставлении историософию России (80). Применение русскими философами *принципа соборности* к гносеологическому вопросу о познающем субъекте Николай Лосский считал важнейшим вкладом русской мысли в сокровищницу мировой философии, имеющим громадное значение «для разрешения многих вопросов в духе синтеза индивидуализма и универсализма» (47, с.518). Но мало кто исследовал эротические аспекты этого принципа, упомянутые Бердяевым, и мало кто говорил о том, насколько самому переживанию соборности необходимо предшествует интуиция мариологической тайны мира и присутствия в нем Божества. Вместе с тем, именно в этой *эротической компоненте религиозного опыта*, возможно, надо искать главное основание других, вторичных различий. Причащение божественной любви видится и переживается на Востоке не в контексте *личных* отношений с Иисусом, а во втекании божественной природы (сущности) в естество человека. Вот почему в православии нет стигматов. Вот почему в западнохристианской традиции любовь, спасение, обожение мыслятся прежде всего как то, что относится к индивидуальному в человеке, а на Востоке – как то, что относится к его природе.

У нас все «усийно», у них – «ипостасно». Потому в восточнохристианской сотериологии и церковной практике упор делается не на совершенствование личности, а на освящение и исправление природы. Это прямое следствие соборности православного мироощущения и литургической центрированности православной церковной жизни. Сильно схематизируя, можно все же сказать, что если бы евангельский юноша задал свой знаменитый вопрос «что сделать мне доброго, чтобы иметь жизнь вечную» протестанту, то получил бы совет изучить Писание, а затем принимать участие в жизни общины. Среднестатистический православный, не задумываясь, ответил бы, что надо почаще причащаться.

Оттого и в западном отношении к полу сильнее звучат индивидуалистические мотивы, сильнее укоренено представление о браке как о неповторимом союзе личностей, основанном не на освященной благодатью природной тяге, но на индивидуальном избрании и взаимной ответственности. Мы уже касались психологических аспектов этой темы, но

есть у нее и культурологический аспект, связанный прежде всего с романтическим отношением к любви. Достаточно напомнить лишь такое значимое явление европейской культуры как средневековый романтизм. В древней русской культуре практически не находит отклика тема двух созданных друг для друга сердец, вдохновлявшая средневековых менестрелей. В «Житии Петра и Февроньи» – единственном, пожалуй, аналоге европейских баллад о прекрасной любви – Февронья просит донимавшего ее попутчика зачерпнуть воды по ту и другую сторону челна и испробовать. Когда попутчик находит вкус воды одинаковым, она говорит ему, что таково и женское естество, одинаковое у всех. Тезис, едва ли мыслимый в контексте культуры романтизма. «Ты такая ж простая, как все, как сто тысяч других в России», – обратится к возлюбленной семьсот лет спустя самый популярный поэт России. И такого рода комплимент тоже едва ли мыслим в контексте норм европейской любовной лирики. Эту циничскую, с романтической точки зрения, черту русского эротизма, его обезличенность можно списать, если угодно, на пережитки язычества, пресловутое русское двоеверие, а можно, напротив – на большую верность святоотеческому учению о принадлежности *воли и действия* не личности, но природе человека.<sup>47</sup> Однако, в любом случае весьма знаменательно то, что и у русских религиозных философов мы находим те же мотивы. В частности, многочисленные и небезосновательные упреки в *психологизме* западной эротической мысли, щедро расточаемые ими, продиктованы именно этими особенностями религиозно-эротического опыта. Павел Флоренский, сравнивавший любовь с произвольным излиянием света от светильника или благоухания из раскрывшегося цветка, выражал уверенность в том, что «христианская любовь должна быть самым непрекословным образом изъята из области психологии и передана в сферу онтологии» (96, с.83). Психологическое же понимание любви, в каком он уличал Лейбница и Спинозу, низводит ее до «простой щекотки души» (там же, с.77) и даже делает ее лживой и вредной. Именно в силу такого онтологического понимания любви, всегда господствовавшего в русской духовной культуре, наиболее значимым в любовном соединении оказывается не встреча и взаимопознание личностей, а соприкосновение их со стихией эроса, который сам своей властью или расторгает, или освящает союз.

Нет нужды говорить много о том первостепенном значении, которое русская мысль придавала единству ума, воли и чувства в человеке. Мудрость в русской традиции неотделима от *целомудрия*, ведь «логическое знание, отделенное от нравственного начала» – как определял рационализм Хомяков – не приближает нас к истине, но ведет к утере живой связи с реальностью (30, т.1.1, с.208). В статье «О характере просвещения Европы» Киреевский

---

<sup>47</sup> Из Жития прп. Максима Исповедника: «Выслушав это, Феодосий епископ сказал святому: – Сотвори любовь, скажи нам: что значит, что никто не действует как некто по ипостаси, но как нечто по природе, ибо я не понял этих слов, и они смущают меня.

– Максим: Никто не действует как некто по ипостаси, но как нечто по природе. Например: Петр и Павел действуют, но не «по-петровски» и «по-павловски», а по-человечески, ибо оба они люди по естеству своему и по общему определению природы, а не ипостасно по отдельно-личным качествам. Так же Михаил и Гавриил действуют, но не «по-михаиловски» и «по-гаврииловски», а по-ангельски, ибо оба они ангелы. И таким образом, во всякой природе, определяемой многим числом [индивидуумов], мы созерцаем общее, а не единичное действие. Итак, кто говорит об ипостасном действии, тот самую природу, которая одна, представляет бесконечной по действиям и множеству входящих в нее индивидуумов, а также [мыслит ее] отличающейся от самой себя. И если мы признаем это верным, то вместе с [сущностным] принципом всякой природы уничтожим и образ бытия в ней» (28).

писал: «Западный человек раздробляет свою жизнь на отдельные стремления: в одном углу его сердца живет религиозное чувство... в другом – отдельно силы разума... в третьем – стремления к чувственным утехам и т.д. <...> Раздвоение и рассудочность – последнее выражение западной культуры» (30, т.1.2, с.25). Утверждая, что «цельная истина открывается только цельному человеку», Киреевский и Хомяков впервые в Новой философии выдвинули требование собрать воедино чувственный опыт, рациональное мышление, эстетическую перцепцию, нравственный опыт и религиозное созерцание для понимания истинного бытия мира. Это направление мысли естественно располагало к поиску опоры в познании не на логику и интеллект, но на интуицию, инстинкт, чувство, и устраняло самую возможность того противопоставления подсознания уму и воле, на котором воздвиг свое здание фрейдизм.

Естественно также, что готовность решительно пересмотреть самые основания западной философии<sup>48</sup> давало русской мысли импульс для более радикального пересмотра отношения к полу, чем то предлагал фрейдизм. Сексуальный анархизм, выведение половой сферы из-под личного и общественного контроля, чего так боялся фрейдизм, не мог утратить русскую мысль, ведь анархизм был ее родной стихией. «Русский пафос свободы был скорее связан с принципиальным анархизмом, чем с либерализмом, писал Бердяев в своем большом труде “Русская идея: основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века”. – Анархизм есть, главным образом, создание русских» (13, с.161). Начиная с мечтаний Хомякова об уничтожении «мерзости административности в России» (106, с.31), русские социальные искания крутились вокруг одной и той же анархической идеи в разных ее проявлениях<sup>49</sup>. Бердяев правильно относил к анархистам всех русских славянофилов вместе с Достоевским и Толстым. Анархическая идея, состоящая по существу в отрицании всяких ограничений, в русской культуре выходит за рамки социальных учений, становится руководящим принципом для решения более общих философских и богословских задач. В частности, как считал Вяч. Иванов, в поисках синтеза личного начала и начала соборности. «Мы угадываем символ этого синтеза в многозначительном и разнозначном, влекущем и пугающем, провозглашаемом как разрешение и все же неопределенном, как загадка, – слове *анархия*» (33, с.24).

Нет, ни онтологизму<sup>50</sup> и интуитивизму, ни духу соборности, ни «теургическому беспокойству»<sup>51</sup> русской мысли, ни ее радикализму и

---

<sup>48</sup>Одна из работ Киреевского так и называется: «О возможности и необходимости новых начал в философии».

<sup>49</sup>И коммунизм, оказавшийся на поверку лжетеократией, в силу теургической специфики русского духа поначалу мыслился как исполнение евангельской заповеди любви. Не только для народа, но и для интеллигентов революция была «**тогдашним с неба на землю сошедшим богом**», как назвал ее доктор Живаго у Пастернака. А Розанов в статье «Возле русской идеи» писал: «Весь русский социализм в идеальной и чистой своей основе... есть только расширение “русской жалости”, “сострадание к несчастным, бедным, неимущим”, к “немогущим победить зло жизни”... А социализм – европейская и притом очень жесткая, денежная и расчетливая система» (67, с.360).

<sup>50</sup>Н. Лосский считал, что стремление русской мысли к цельному знанию связано с острым чувством реальности и верой в многообразие опыта. Даже религиозную иррациональную установку, свойственную русским мыслителям, он в отличие от Бердяева расценивал не как первичное, а как вторичное качество, следствие интуитивного принятия всего многообразия окружающего мира как непосредственной данности, не подлежащей сомнению –

тоталитарности, наконец,<sup>52</sup> не мог удовлетворить фрейдизм. Не в психологии и социальных науках, но в религии и идеологии привыкла искать русская мысль рецепты от социальных недугов. Не самоконтроля и гармонизации межличностных отношений, а конечного воцарения правды и обновления плоти чаяла во времена Фрейда русская душа. Проблема пола в русской традиции оказывается заведомо шире любых проблем психологического порядка. Она, как и все остальные «проклятые» вопросы, тревожившие русское общество, оказывается на поверку проблемой религиозной, оперировать которой возможно лишь при помощи таких категорий, как грех и святость, добро и зло, а потому и альтернативой сексофобии в России не могла стать сознательная манипуляция бессознательным и нормированный перечень сексуальных свобод. В контексте русской предреволюционной культуры вопрос о поле и браке, собственно говоря, превратился в вопрос о том, каково место пола и брака в деле устроения царства Правды, Братства и Любви, и выбор позиции в этом вопросе был сродни тому выбору между опорой в церковном домостроительстве на государство или семью, о котором мы достаточно много говорили в первой главе. «Панэротизм» Розанова был и остается в этом контексте единственным адекватным ответом на этот радикальный вопрос, способным противостоять многовековой традиции скопчества и теократических утопий.

\* \* \*

Но что же понимаем мы под «панэротизмом» и «теитизацией пола» и каковы возможные практические шаги воплощения того и другого в жизнь?

Прежде всего надо признать оба термина неудачными и неправомерными в приложении к тому, о чем учил Розанов. О панэротизме Розанова можно говорить лишь в кавычках, как сам он говорил о своем пантеизме. Для Розанова пантеизм был связан прежде всего с любованием природой, с признанием существования в ней тайны, величия, силы. «Истинными пантеистами» у него оказываются дети, восторгающиеся найденным на поляне грибом, священник, стоящий под дождем и не могущий оторваться от созерцания моря (66). Но такое «поклонение силам природы» несколько не умаляет веры в Того, Кто, «везде сый и вся исполняй», сообщает ей эту неисчерпаемую жизнь и духовную глубину, напротив, оно одно только и может сделать богословие благодарным, а потому и достойным. То же относится и к «теитизации». Не обоготворение, а обожение (теозис) природы и пола проповедовал Розанов. Обрезание, брак, соитие были для него прежде всего «кольцом Завета» с Яхве и вне этого сакрального своего значения пол, вероятно, потерял бы для Розанова всякий интерес. Усматривать в такой проповеди выходение за догматические рамки православия простительно разве что тайным почитателям Аполлинария. Поэтому, касаясь его идей, правильнее говорить не о теитизации, а о *теозисе* пола и сакрализации половой любви, а вместо панэротизма – о *софийности* его мирочувствия, об интуиции присутствия в мире божественных энергий, о паламизме и

---

«гносеологического реализма», или *онтологизма*. Привлечение религиозного опыта в таком случае является как естественное следствие требования опоры на *многообразие* опыта при разработке единой теории о мире: «Философия, принимающая во внимание этот опыт, неизбежно становится *религиозной*» (47, с.516).

<sup>51</sup> Выражение В. Зеньковского (30)

<sup>52</sup> Бердяев доказывает, что именно изначальный религиозный пафос русской мысли стал причиной ее иррационализма: «Русская мысль по своей интенции была слишком тоталитарной, она не могла оставаться отвлечено-философской, она хотела быть в то же время религиозной и социальной...» (13, с.173).

аристотелевском видении устремленности природы к Богу. И, конечно, софийность и эротизм взаимосвязаны у него и объединены в некоей первичной идее, или аксиоме о мире, формулу которой мы можем взять у самого близкого Розанову богослова – Сергея Булгакова: «Влечение природы к своей форме-идее, стремление облечься в свою собственную форму в существе своем есть эротическое стремление» (30, т.2.2, с.208).

Затем следует подчеркнуть, что *этика непротивления полу*, выстраиваемая Розановым на его главном постулате “связь - большая, чем связь ума с Богом, даже чем связь совести с Богом” не есть этика непротивления плоти. Здесь существенное расхождение между Розановым и Мережковским. Путь спасения через погружение в «бездну плоти», или *астартизм*, как его определил сам Мережковский, совсем не обязательно оправдывает пол или утверждает его религиозную ценность. У Мережковского (как, в сущности, и у Соловьева, и у Бердяева) развитие христианского откровения о святости плоти идет, наоборот, по пути уничтожения пола, оборачивается этикой *преодоления пола* в андрогинизме. При этом удивительно то, что преодоление «проклятия», связанного с половым расщеплением, мыслится в данном случае как акт исключительно духовный. Здесь глубокое внутреннее противоречие этого направления в русской философии любви: провозглашая мистическое величие плоти, она отказывает самому мистическому, что есть в плоти – половому соитию – в праве восстановления утраченного единства. Потому и возникает в поздних работах Мережковского страх перед «ересью астартизма», которая учит не о святом единстве духа и плоти, а об их «богохульском смещении и осквернении духа плотью» (47, с.432). Свойственной теории андрогинизма понимание пола лишь как изъяна целостности, как *во-пощения* первородного греха, логически неизбежно отвергает сотериологическую значимость полового соития как действия, укорененного в поле, от пола получившего свое начало, а потому и не могущего преодолеть его. Вслед за тем на место полового соития ставится некое духовное тайнодействие, имеющее силу возвести человечество к утраченному им первообразу и с такою же логической неизбежностью, с какой отвергалась ценность соития, отвергается и ценность брака<sup>53</sup>.

Совсем иначе решается вопрос о соотношении пола и плоти у Розанова. Хотя бы потому, что пол, по Розанову, не относится только к плоти, к природе, но есть то место, где природа (*natura naturata*) перерастает себя, входит в непосредственное соприкосновение с *natura naturans*, мирообразующей творческой силой. Пол для Розанова «есть не вещь, не бытие, а скорее всего какое-то *волнение в нас*, что-то *волнующееся в нас*, какой-то *свет и жар*, рассекающийся на “мужское” – к *самке*, и “женское” – к *самцу*». В рыбах, мечущих икру и идущих на нерест вопреки инстинкту самосохранения он распознает ту же экстатическую страстность, что и в

---

<sup>53</sup> В связи с этим обнаруживается и основная ошибка теоретиков андрогинизма: поиск исцеления человеческой природы на путях утверждения индивидуальной обособленности, а вместе с тем и закрепление ущербности человека в самом точном значении этого слова. Ведь говоря об ущербе мы фактически всегда имеем в виду не недостаток индивидуальности, особенности, самости, но недостаток природы. Ущербные люди, как правило, представляют как раз высшие степени выражения индивидуальной выделенности среди прочих. Состояние «новой твари» виделось этими теоретиками в образе самодостаточного существования индивидуализированных монад, преодолевших родовую ограниченность брачной диады, – монад, в которых с устранением полового различия устраняется и всякая связь с человеческим родом, происходит переход в «ангельское» (демоническое) состояние.

существах, наделенных полом. «*Мужского органа совсем нет у рыб; и совокупления как соединения органов - у них тоже нет; а оплодотворение и между прочим бешеная, ревнивая страсть к нему – есть*». В оплодотворении, образным языком Розанова, «один организм “вспыхивает” от другого. А необходимость этих “вспыхиваний”, мировая необходимость, вытекает из того, что *мир вообще горит, что жизнь вообще пожар*. Как это остановить? как этому сказать *не будь?*» (68, с.151–153). Смысл любовного влечения между полами не исчерпывается биологической задачей продления рода, оно есть феномен более глубокого жизненного ноумена, непосредственно связанного с тайной происхождения и движения мироздания. Этот «свет» и «жар» Розанов, верный духу православного паламизма, был склонен рассматривать как энергии Божества. Через призму такого взгляда чем в более чистом виде выступает родовое влечение, чем более спонтанным, естественным и не обремененным психологическими и культурными наслоениями является любовный порыв к соитию, тем большего благоговения он заслуживает. Не страшно, что и «скоты» делают то же. И они, непричастные славе богоподобия, купаются в волнах божественного Эроса и приобщаются Ему в священнодействии зачатия новой жизни. «Любовь есть искра Божественной силы из самой сущности Божией», – сказал один русский архимандрит, наместник Свято-Троицкой Лавры Антоний. Именно так относился Розанов к «плотской» любви, законно полагая, что как ханжеское, так и физиологическое отвращение от соития равным образом являются признаком демонического противопоставления себя прочей твари.

За таким пониманием пола может стоять, конечно, лишь лично пережитый и внутренне удостоверенный мистический опыт, дающий непосредственное знание о том, что сексуальные и религиозные переживания сродни друг другу, что и состояния религиозного исступления, и само действие божественной благодати в человеческом естестве качественно, «на вкус и ощупь» неотличимы от многообразных, но единых в своем корне и легко идентифицируемых проявлений жизни пола<sup>54</sup>. Но есть много и косвенных подтверждений коренной связи религии с полом. Среди них прежде всего – *естественная*, находящая свое выражение у самых разных народов и на всех ступенях развития культуры *табуированность* обеих сфер, наличие в них множественных запретов и условностей, большей частью необъяснимых никакими соображениями прагматического порядка. Среди них также стыд, появление которого после грехопадения часто неверно связывается с возникновением полового желания, в то время как Слово Божие недвусмысленно утверждает, что первым проявлением стыда было желание Адама и Евы спрятать свою наготу от себя и от Бога (Быт. 3.7, 10), и связано это было, по всей видимости, с незаконным богопознанием: святотатственным проникновением в тайну ипостасно-усийного триединства, проективным открытием в себе своего индивидуального я, расщеплением между ним и природой и открывшейся через это страшной возможностью созерцать в себе действие природы. Стыд, ставший неотъемлемой частью нашей половой жизни, столь же сильно проявляет себя порой еще лишь в области религиозно-нравственных отношений, и если это происходит здесь не так часто, то лишь благодаря хорошо налаженной школе общественного

---

<sup>54</sup> Насколько распространен такой опыт среди христиан могло бы показать только анонимное социологическое исследование с прямой постановкой соответствующих вопросов. И его неплохо было бы провести. Но уже на основании собранных здесь цитат и мнений разных авторов можно быть уверенными, что такой опыт не единичен.

отправления культа. Люди, не прошедшие с детства этой школы, способны испытывать очень сильные ощущения *стыдности* внешних проявлений веры. Сюда относится и особая *немота*, оберегающая ту и другую сферу от неблагоговейных проникновений в нее, некая затруднительность в словесном выражении опыта, находящая в религиозной сфере выход в апофатизме, в сексуальной же порождающая целый набор приемов иносказания<sup>55</sup>.

Но не означает ли столь тесная близость религии с полом того, что всякое проявление сексуальности свято, и не следует ли из этого практически, что для спасения нам достаточно отдаться бушующей стихии эроса? Не более (но и не менее), чем из очевидной соотнесенности религии с Богом следует спасительность всякой религиозности. Пол, как и религия, легко может стать источником духовного помрачения и болезни, но это обстоятельство лишь подчеркивает способность религии и полового влечения преобразовать и спасать человека. Прежде, чем стать святым, пол, как и весь остальной состав человека нуждается в освящении и обожении, но в силу особой религиозной восприимчивости пола, в силу его первенствующей важности в жизни человека и власти над сознанием и чувством, он более, чем что-либо другое способен сделаться *начатком нового человека*, первой точкой разрыва в коконе индивидуального обособления ветхого человека, первой вотчиной Святого Духа в человеческом естестве.

Теозис твари совершается через теозис пола. Но это не означает неподвластности пола суду совести или ума. Признание религиозного примата пола над совестью и умом требует лишь благоговения и особой предусмотрительности, страха Божия в вынесении нравственных или эстетических суждений, касающихся жизни пола. В этой области, где наслаждение и боль, голод и пресыщение, восхищение и отвращение, покой и страсть балансируют на какой-то невидимой струне, перетекая из крайности в крайность так, словно середины и нет совсем, нравственные суждения не могут не принимать характера религиозных антиномий, заведомо исключающих плоский и однозначный подход. Один из примеров такого истинно религиозного антиномического подхода – отношение Розанова к проституции.

Розанову, между прочим, удалось сформулировать самое лучшее определение этого ремесла. Он назвал проституцию фальшивомонетчеством в царстве любви. Действительно, зло продажной любви заключается в ее продажности, а все остальные сопутствующие тому обстоятельства вроде повышения уровня общей криминогенности или венерических заболеваний суть лишь добавления, отсутствие или присутствие которых не меняет существа дела. Осуждать проституцию за то, что она губительно сказывается на здоровье вовлеченных в нее женщин или способствует распространению венерических болезней, означает оправдывать ее религиозно, переводить ее из разряда религиозных в разряд медицинских и социальных проблем. Ибо из такого осуждения вытекает, что с устранением негативных последствий проституции устранимо и само ее зло. А ведь именно на такого рода

---

<sup>55</sup> К интересным выводам в отношении языка полового общения приходит Кон: «Матерный язык при всем его богатстве, фиксирует только самый поверхностный, физиолого-технический уровень сексуального взаимодействия, но совершенно неадекватен для выражения сложных эмоциональных переживаний. Медико-биологические термины... тоже в силу своей стерильности для выражения сложных переживаний не годятся. Тут нужны религиозно-философские или художественные метафоры. Если их нет, люди обречены на немоту или на употребление слов, которые заведомо снижают, обедняют и физиологизируют их сексуальные переживания» (44, с.144).

осуждениях строилась традиционно христианская половая мораль, и нет ничего удивительного в том сокрушительном фиаско, которое она потерпела.

И вот что особенно важно в определении Розанова: религиозная мера этого зла определяется не количеством пробужденной или удовлетворенной страсти, а, наоборот. Оно, это зло, измеряется количеством фальши, присутствующей в продажной любви, не дающей покупателю и продающей вполне вкусить богодарованного блаженства. Оно измеряется той недостаточностью, которая образуется в сокровищнице Бога любви в результате соития, совершенного с жрицей маммоны. Именно потому есть диалектическая логичность в той внешней непоследовательности, с которой Розанов ратовал за истребление уличной проституции с помощью пушек и одновременно призывал возродить культовую проституцию, по образу и подобию той, что существовала в Египте, привлекая для этого желающих вдов. У этой довольно необычной идеи есть одно веское основание: придание любой человеческой деятельности религиозного измерения – единственный способ противостоять власти денег. Нельзя, конечно, исключать элемент купли-продажи и в случае «непродажной» любви. Маркс, помнится, в Манифесте объявлял проституцией любой буржуазный брак. Но в данном случае, как, впрочем, и в большинстве других, решающее значение имеет правильное выстраивание соотношений и приоритетов, иерархии ценностей, а не ориентация на идеал. Религиозные институты, имеющие в этом великий опыт, как правило, не пренебрегают материальной стороной вопроса даже в том, что касается непосредственного служения Богу. Но на то у них есть высочайшая санкция (на Синае законом было установлено, что священнослужители питаются от приносимых Богу даров), и едва ли найдутся другие институты, которым бы удавалось совмещать материальные и духовные аспекты служения столь взвешенно и достойно. Практически, конечно, почти невозможно представить сегодня церковные институты в том непрестом социальном служении, которое им предписал Розанов, и довольно трудно поверить в их способность осуществить декоммерциализацию этой сферы. Я не думаю, что публичные дома, которые содержали некоторые католические монахи эпохи Возрождения, принципиально выделялись среди прочих. Но теоретически, если бы эта идея была осуществима, если бы в церковном сознании отношение к половому соитию удалось поднять на ту высоту, на какую в истории мировой культуры ставил его пока один Василий Розанов, и Церкви удалось бы утвердить свое присутствие в сфере сексуальных услуг так же прочно, как ей это удалось сделать в области услуг погребальных, возможно, это было бы величайшим даром христианскому миру, ведь несомненно, что изрядная доля преступлений, насилия над женщинами и детьми, совершающихся в этой сфере, напрямую связана с тем, что вся она в свое время была молчаливо и при общем согласии отдана на откуп дьяволу.

Радикальные практические шаги в направлении сакрализации пола способны, наверное, вызвать сегодня лишь общественное беспокойство и непоправимые катаклизмы во внутрицерковной жизни. Им должны предшествовать глубокие изменения в церковном сознании, касающиеся отношения к полу, и пока достаточно лишь понять, что необходимость и неотлагательность таких изменений уже созрела<sup>56</sup>. Мы можем и должны говорить сегодня о том, что «традиционная христианская мораль» в ее

---

<sup>56</sup> Церковное благословение однополого брака, практикующееся все большим количеством христианских общин – не знак ли уже последней черты в духовной дезориентации христианского мира?

пуританском и православно-манихейском изводах вредна и решительно никуда не годна, как дырявая и дрянная пробка. Построенная на грубом опoшлении богооткровенного учения, она профанирует брачные отношения между людьми. Уничижительно отзываясь о физическом аспекте брака, она оскорбляет Бога, Изволившего в Писании много и много раз употреблять образы плотского соития как символ тайны Своего отношения к миру, человеку и Церкви. Полная внутренней неправды и лицемерия, она учит лицемерию христиан. Подливая век за веком свой яд в чашу брачного блаженства, она калечит природу человека. Ибо если душа человека творится в зачатии, и сами глашатаи этой морали постоянно твердят, насколько важен в духовном и физическом смысле момент зачатия для жизни будущего ребенка, то как еще назвать их непрекращающиеся усилия всеми способами понизить тонус зачатия в человечестве, срастворить его сладость с чувством вины перед Богом, греха, отвращения к самому себе? Разрушительная для семьи, она бесплодна и бессильна против половых пороков и извращений. Вызубрив с семинарской скамьи, что «сей род изгоняется постом и молитвой», наши нравоучители с усердием средневековых кровопускателей продолжают прописывать два эти лекарства – густо приправляя их откровенным запугиванием – всем страдающим блудной страстью, нисколько не смущаясь тем, что в малых дозах эти лекарства никому не помогают, а в больших для мирского образа жизни просто не пригодны. Рекомендовать мирянам, как это делает архим. Рафаил Карелин, в качестве лучшего средства от блуда непрестанную Иисусову молитву, а в качестве дополнительного – для тех, кто уже пропустил «первый этап зарождения помысла» – умеренное употребление пищи (64, с.88), значит расписываться в собственной пастырской беспомощности. Если у христиан все же встречается, и не так редко, супружеская верность, она держится на куда более прочных основаниях, чем количество калорий, употребляемых по советам архимандритов.

Положительное учение о браке и половой любви должно строиться на благоговейном и трепетном отношении к половому влечению и на признании высочайшего религиозного и духовно-нравственного значения полового соития. Ведь значение это поистине бездонно. Соитие умудряет женщину и делает сердечным мужчину. Оно дает самое непосредственное и живое ощущение Божией благодати и неисчерпаемости Его любви, опытное знание о том, каким Бог задумал мир, прикосновение к забытому нами райскому образу бытия, в котором всякое твое посягновение на обладание чужим «Я» отзывается в нем не оттолкновением и страхом, но радостью и готовностью отдавания. Оно выводит нас на мгновение из тени нашего полубытия в светлый и сказочный мир положительных смыслов, где даже само идеальное и *отрицательное* основание наших человеческих взаимоотношений «не делай другому, чего не хочешь себе» обращается в положительное «я делаю другому то, чего он хочет от меня потому, что этого хотим я и он». В нем – исполнение слов Христа о блаженстве и неоскудении дающей руки, в нем – познание преизбыточности Духа. В нем – основание веры.

Соитием изгоняется дух уныния, зависти, алчности и корысти. Насыщая, оно освобождает человеческую душу от бесплодных томлений по несбыточным мечтам и горячечной погони за полнотой существования, всегда манящей и обманчиво близкой, но никогда не достижимой вне брака. Соитие демократично. Даруя одно из величайших земных наслаждений равно богатым и бедным, ученым и неученым, оно укрепляет чувство

независимости и достоинства в человеке, обличает суетность погони за славой и властью, обращает интерес человека к устройению своего дома, превращает его из приживальщика в хозяина на земле. Оно снимает горькое чувство заброшенности и отчуждения от природы. В пустыне урбанистической цивилизации, выкорчевывающей остатки всякой простоты, в пространстве, наполненном рукотворными предметами и средствами перемещения в виртуальный мир, оно предстает как оазис богозданной естественности, как символ нашего наразрываемого единства с природой. Оно вселяет надежду.

Соитие плодотворно. Оно скрепляет людей узами, более священными, чем любая клятва. Оно выводит из небытия новую жизнь. В нем брачующиеся подобны Илие, призывающему огонь с неба на обильно политую водою жертву. В нем в огне страсти загорается сгусток плоти, становясь душой живою. Оно обволакивает человека любовью. В нем человеческое сердце, расширяясь, перерастает себя, ветвится подобно горчичному зерну, и человек обретает себя в семье – в кругу любящих и любимых существ. Любовь, прошедшая через его горнило, становится вещественной, как свет, и крепкой, как смерть. Соитие изливает любовь.

Соитие и половое влечение многообразны, как многообразно богопочитание. В. Хлебникову принадлежит одно дивное прозрение: «На свете потому так много зверей, что они умеют по-разному видеть Бога» (100, с.186). Но если уж приложимо к человеку понятие микрокосма, то нигде с такой силой не выразилась его способность видеть красоту, благо и истину глазами разных зверей, как в половой любви. Плотская любовь может быть грубой и яростной, изысканной и нежной, она может сделать предметом вожделения Прекрасную Даму, а может – уличную проститутку, один и тот же ее источник может наполнить прильнувшего чувством глубокой благодарности и умиления, и в то же время вызвать тошноту у другого. При религиозном отношении к полу само благоговение к предмету осмысления, понимание неисследимости действий Духа на плоть должно предостерегать от морализирования. Как в рассказе Лескова про трех старцев, молившихся «Трое Вас, трое нас», архиерей сомкнул уста и не посмел поучать неграмотных молитвенников, побужавших за ним по воде, так всякое проявление пола, как силы вполне сверхъестественной и чудесной, должно останавливать благочестивого человека от желания взять на себя роль судьи.

При религиозном отношении к полу вопрос о свободе половой любви подобен вопросу о свободе совести. Нормально развитое религиозное чувство исключает возможность насильственного обращения в веру, возможность волевым решением упразднить или запретить те формы богопочитания, к которым я не принадлежу и потому не имею о них достоверного знания. Но оно равным же образом исключает неразборчивость и релятивизм. Оно позволяет настаивать на исключительной ценности и самодостаточности моей религиозной традиции, исходя не из упрямства или узости мысли, а исходя из религиозного опыта полноты бытия, обретенного в этой традиции. В истории послевоенного экуменического движения был этап, когда собиравшиеся считали неприличным произносить имя Христа в присутствии иноверцев. Этап этот довольно быстро прошел и сменился пониманием того, что только твердое стояние в своей вере дает право участия в межрелигиозном диалоге. Современному движению за эмансипацию пола очень не хватает этой культуры, осознания того, что отказ от моральных оценок в сфере пола вовсе не означает одобрения извращений или

уравнивания их в правах с богоугодными формами половых отношений, как отказ от идеи государственной Церкви или колонизаторской миссионерской практики совсем не означает вероотступничества. Как весьма точно выразился по поводу гомосексуализма Христос Яннарас, «любовная связь природы является единственной и единой, нерасчлененно живой и животворящей. Вот почему гомосексуализм отчленяется от любви кесаревым сечением извращения... Безусловно, мы должны иметь великое сострадание к этому трагическому увечью. Однако никакая любовь или терпимость не подменяют реальное извращенным и мнимым» (110, ч.5). Брак с такою же несомненностью, что и жизнь личности, входит в число общечеловеческих религиозных ценностей, и защита традиционного моногамного гетеросексуального патриархального брака – не насилием, но защитой, окружением его ореолом религиозного почитания, внесением в духовно-экологическую «Красную книгу» мира – важнейшая миссионерская задача всех религий.

Великий Лао-цзы утверждал, что «дэ (нравственность) появляется только после утраты дао; человеколюбие – после утраты дэ; справедливость – после утраты человеколюбия; ритуал – после утраты справедливости. Ритуал – это признак отсутствия доверия и преданности. В ритуале – начало смуты» (26, с.126). Половой аморализм современного христианского общества приобретает все более *ритуальные* черты, становится признаком хорошего тона, условным знаком лояльности общественному мнению, прогрессивности мысли. Наверное, это закономерно: в цивилизации усложняющихся технологий и социально-экономических отношений, в обществе, намеренно удаляющемся от естественных, первобытных форм организации жизни, абсолютизирующем закон (справедливость) и принципы гуманизма (человеколюбие) отказ от религиозно табуированных форм полового поведения (дэ) едва ли мог сопровождаться движением в другом направлении. Но мы видим этот другой путь. В русской культуре, столь глубоко пронизанной религиозными интуициями Китая, всегда стремившейся к естественности и всегда ставившей дэ выше закона, мечта о жизни, устроенной на началах дао, никогда не иссякала. «Панэротизм» Розанова и был воплощением этой русской мечты. В сущности он был продолжением и преодолением панморализма Толстого с очищением его от всех странностей толстовского отношения к полу и рационалистических иллюзий, унаследованных девятнадцатым веком у просветителей, с возвышением пола над областью дэ. Это хорошо понимал Розанов, почему, быть может, и поцеловал Толстому руку во время их единственной встречи в Ясной Поляне.

Легко и естественно рождает русская культурная почва мысль об освобождении половой любви от цензуры морали. «Свобода любви, – писал Бердяев, – в глубоком и чистом смысле слова есть русский догмат, догмат русской интеллигенции» (13, с.133). И уже цитированный нами С. Франк, и Л. Шестов, и П. Флоренский, и С. Булгаков, да вся русская религиозная философия во главе с Владимиром Соловьевым и русская литература во главе с Пушкиным ставили личную свободу и религиозное убеждение выше общественной морали. Не на пустом месте родилась эта философия. Иоанн Мейендорф, обсуждая папскую энциклику «Humanae vitae», касающуюся контроля над деторождением и использования противозачаточных средств, сделал важное историческое наблюдение: «Православная Церковь за всю свою историю никогда не связывала себя определенными высказываниями по данному вопросу». И в этом, с точки зрения Мейендорфа, выразилась ее

сознательная позиция, ибо «православная церковная традиция никогда не руководствовалась принципом разработки стандартных формул по спорным вопросам морали. Не может быть универсальных предписаний о необходимости воздержания; решающей остается личная решимость, неизбежная для одних брачных пар, но вовсе не являющаяся необходимостью для других... Вопрос о контроле над зачатием и о его приемлемых формах может быть решен *строго индивидуальным порядком* каждой христианской семьей. Только сами супруги могут принять единственно правильное решение, если они серьезно относятся к христианским обязанностям и глубоко верят в Промысл Божий...» (37, с.250).

Этот подход имеет общее методологическое значение для решения всех вопросов, в которых религиозное измерение превышает по своей значимости социальный и материальный план. В сочетании такого целомудренного *умолчания* с культом естественности и личной свободы, с интуицией присутствия в мире божественных энергий и исповеданием имени Эроса мы видим непреходящую эзотерическую правду православия и путь к обожению пола.

\*\*\*

Вначале я хотел закончить книгу девятью тезисами. Это было бы эффективно. Я не сделал этого не из скромности и не из страха уподобиться Лютеру. Схизматический соблазн, никогда всерьез не посещал меня, потому что мне всегда казалось, что отпадать от православия – все равно, что добровольно запирает себя в клетке. «К кому нам идти?», – как воскликнул Петр (Ин. 6.68).

Я не сделал этого потому, что тезис уже в своей форме претендует на формальный подход к вопросу. Если говорить отвлеченно, то я уверен, что современное богословие пола заслуживает соборного обсуждения и осуждения ничуть не в меньшей мере, чем того заслуживало учение Ария или Нестория. Но в практической плоскости я вижу здесь препятствия. Во-первых, догматическая богословская формула и каноническое правило в наши дни перестают повсеместно ощущаться христианами как основание духовного единства. В этом явлении я вижу, прежде всего, не недостаток религиозной образованности и чуткости нашей эпохи, а определенный уровень взрослости мысли, сократическое смирение ума и торжество христианского апофатизма. На Гангрском Соборе было высказано достаточно. Лишние богословские определения или доктрины едва ли могут вызвать в нашем обществе – как верующих, так и неверующих – что-либо кроме раздражения. И в этом случае я не испытываю никакого желания идти против рожна. Во-вторых, касаясь вопросов пола, мы заведомо переходим в область религиозного опыта. Пока мы знаем только, что этот опыт может быть очень разным, но для каких-то обобщений и беспристрастных оценок, к каковому богословию, как любая наука, неминуемо должно стремиться, пока еще очень рано.

Зачем же тогда поднимать шум? Есть такая мудрая позиция: Церковь учит своему, *а Васька слушает да ест*, и нет никаких причин разрушать этот гармонический порядок дел. Я согласен, что правозащитная деятельность в такой ситуации едва ли стоит труда, но пафос спора с традиционным церковным учением о значении пола внятны лишь тем, кто считает, что

Церковь призвана к большему. Так что «Васька» с самого начала был вынесен за скобки.

Толчком для публикации этих размышлений послужила уверенность в том, что извращение духа Христова учения в области пола до сих пор остается тяжким нравственным и физическим грузом, не дающим Церкви в полной мере осуществлять свою миссию преображения мира. Проклятие полового влечения и полового соития неминуемо должно пасть на самого проклинающего просто в силу *благословенности* половой любви. Так и произошло с нашим историческим христианством. Что же можно сделать? Да для начала просто воспрепятствовать проповедникам нечистоты полового соития выступать от лица всей Церкви.

Список литературы:

1. Аверинцев С. Философская антропология // Философская энциклопедия. В 5-и тт. Т.5. М., 1970. С.355.
2. Александр Захаров, свящ. К кому нам идти? – СПб., 2000.
3. Александр Мень, прот. Комментарий // Апокалипсис. Откровение Иоанна Богослова. – Рига, 1992
4. Александр Мень, прот. Истоки религии. – М., 2000.
5. Александр Шмеман, прот. Исторический путь православия. – Нью-Йорк, 1954
6. Александр Шмеман, прот. Проповеди и беседы. – «Паломник», 2000.
7. Антоний Великий, прп. Наставления в 170 главах // Добротолюбие в 5-и тт. Изд. 3. Т.1. – Париж, 1988. С. 17–138.
8. Антоний, митр. Сурожский. Таинство любви (Беседа о христианском браке). – Спб., «Сатис», 1999.
9. Аскольдов С.А. Религиозный смысл русской революции // Из глубины. Сборник статей о русской революции. – Изд.-во МГУ, 1990. – С. 20–54.
10. Бердяев Н. Духи русской революции // Из глубины. Сборник статей о русской революции. – Изд.-во МГУ, 1990. – С.55–89.
11. Бердяев Н. Новое религиозное сознание и общественность. – М., 1999.
12. Бердяев Н. Размышления об Эросе // Русский Эрос, или философия любви в России. – М., 1991. – С.266–272.
13. Бердяев Н. Русская идея: основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // Мыслители русского зарубежья. – СПб, «Наука», 1992. – С.37–260.
14. Бердяев Н. Смысл творчества // Бердяев Н. Философия свободы. Смысл творчества – М., «Правда», 1989
15. Бердяев Н. Философская истина и интеллигентская правда // Вехи. Сб. статей о русской интеллигенции. Изд. 2. – М., 1909. С. 1–22.
16. Библейская энциклопедия Брокгауза. – Christliche Verlagsbuchhandlung Paderborn, 1999.
17. Булгаков С. Героизм и подвижничество // Вехи. Сб. статей о русской интеллигенции. Изд. 2. – М., 1909. – С. 23–69.
18. Булгаков С. Свет невечерний. – М., «Республика», 1994.
19. Венедиктов А. В. Не перепрыгнуть пропасть в два прыжка // «Русский дом», № 11, 2000.
20. Возвращение блудного сына. – М., 1999.

- 21.Вышеславцев Б. П. Этика преображенного эроса. – М., «Республика», 1994.
- 22.Гармаев А. Психопатический круг в семье. – Изд. Макариев-Ремешской обители, 1999.
- 23.Георгий Флоровский, прот. Пути русского богословия. – Париж, 1937.
- 24.Гиппиус З. Задумчивый странник // Василий Розанов: pro et contra. Книга 1. – СПб, изд-во РХГИ, 1995. – С.143–185.
- 25.Григорьевский М. Учение святителя Иоанна Златоуста о браке. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2000.
- 26.Дао дэ цзин // Древнекитайская философия в 2-х тт. Т.1. – М., «Мысль», 1972. С.114–138.
- 27.Ерофеев Вен. В. Василий Розанов глазами эксцентрика // В.В. Ерофеев. Записки психопата. – М., «Вагриус», 2000.
- 28.Житие преп. Максима Исповедника// церковный альманах «Романитас» – [www.romanitas.ru](http://www.romanitas.ru)
- 29.Жураковский А. Тайна любви и таинство брака // Русский Эрос или философия любви в России. – М., 1991. – С. 320–336.
- 30.Зеньковский В. В. История русской философии. – Л., «Эго», 1991.
- 31.Зеньковский В. В. Преодоление платонизма и проблема софийности твари. – «Путь», 1930, № 24.
- 32.Зеньковский В. В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. – М., «Школа-пресс», 1996.
- 33.Иванов Вяч. Кризис индивидуализма// Родное и вселенское. – М., «Республика», 1994. – С. 18–25.
- 34.Иларион (Алфеев), иеромонах. Жизнь и учение св. Григория Богослова. – М., 1998.
- 35.Иларион (Соколовский), иеродиакон. Православный взгляд на проблему личной жизни// Обитель слова. – Альманах Воскресенского мужского монастыря Ермолинской пустыни. – М., 2000. – С.273 – 277.
- 36.Иларион, архиеп. Верейский, свмч. Христианства нет без Церкви. – Изд. Сретенского монастыря, 1999.
- 37.Иоанн Мейендорф, прот. Брак в православии // В. Соловьев. Смысл любви. С. Троицкий. Христианская философия брака. Прот. И. Мейендорф. Брак в православии – М., «Путь», 1995. С. 215–286.
- 38.Иоанн Мейендорф, прот. Введение в святоотеческое богословие. Изд. 2. – Нью-Йорк, 1985.
- 39.Карсавин Л. Федор Павлович Карамазов как идеолог любви // Русский эрос, или философия любви в России. – М., 1991. С.350–363.
- 40.Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. – М., 1996.
- 41.Клеман Оливье. Истоки. – М., «Путь», 1994.
- 42.Козырев Ф. Н. Поединок Иакова. – СПб, «Библиополис», 1999.
- 43.Козырев Ф. Н. Распутин, которого мы потеряли. – СПб, 2001.
- 44.Кон И. С. Сексуальная культура в России: клубничка на березке. – М.: «О.Г.И.», 1997.
- 45.Лазарь, архим. Грех и покаяние последних времен. – Изд-е Сретенского монастыря, 2000.
- 46.Лосский В. Н. Очерк мистического богословия восточной Церкви. Догматическое богословие. – М., 1991.

47. Лосский Н. О. История русской философии. – М., «Высшая школа», 1991.
48. Людвиг Анжела. Стремясь к сексуальной идентификации // Человек и пол. Гомосексуализм и пути его преодоления. – СПб, «Кайрос», 1988. С.98–161.
49. Мережковский Д. С. О новом религиозном действии (Открытое письмо Н. А. Бердяеву) // Д. Мережковский. Большая Россия. – Л., изд-во Лен. ун-та, 1991. – С. 31–110.
50. Методика Закона Божия. Чтения по Закону Божию об истинно-христианском воспитании (прот. А. А. Дернов). Изд. 3. – СПб, 1913.
51. Михайловский Н. К. О г. Розанове, его великих открытиях, его маханальности и философической порнографии // Василий Розанов: pro et contra. Книга 1. – СПб, изд-во РХГИ, 1995. – С.337–360.
52. Минц З. Г. А. Блок в полемике с Мережковскими // Уч. записки Тартуского Гос. ун-та. Вып. 535.
53. Михаил Дронов, прот. Православная аскетика и психоанализ // Отцы, матери, дети. – М., 2001.
54. Неганова Е. Богословский аспект половой дифференциации. Отношение образа Божия и пола в человеке. – Доклад, прочитанный на конференции «Международные Рождественские образовательные чтения» 27 янв. – 2 февр. 2002. – <http://www.kiev-orthodox.com/theology/neganova>.
55. Несколько слов о жизни и писаниях св. Антония Великого // Добротолюбие в 5-и тт. Изд. 3. Т.1. – Париж, 1988. С. 9–17
56. Николаос Эмм. Аркас, архим. Брак и деторождение (Современные проблемы). – Афины, 1996. – М., 2000.
57. Нил Синайский, прп. Аскетические наставления // Добротолюбие в 5-и тт. Изд. 3. Т.2. – Париж, 1988. С. 205–306.
58. О семье и воспитании. – М. – СПб., 1999.
59. Об «этом» – М., «Центр Благо», 2000.
60. Платон. Соч. в 3-х тт. Т.2. – М., 1970.
61. Платонов А. Повести и рассказы. – «Лениздат», 1985.
62. Поснов М. Э. История Христианской Церкви (до разделения Церквей – 1054). – Брюссель, 1964.
63. Православная миссия сегодня. – СПб, «Апостольский город», 1999.
64. Рафаил (Карелин), архим. Христианство и модернизм. – М., 1999.
65. Розанов В. Апокалипсис нашего времени // В. Розанов. Сочинения. – Л., «Васильевский остров», 1990. – С. 465–530.
66. Розанов В. В. В мире неясного и нерешенного. – М., «Республика», 1995.
67. Розанов В. В. Возле «русской идеи»... // В. В. Розанов. Сумерки просвещения. – М., «Педагогика», 1990. – С. 346–362.
68. Розанов В. В. Люди лунного света // В. В. Розанов. Т.2. Уединенное. – М., 1990.
69. Розанов В. В. Около церковных стен. – М., 1995.
70. Розанов В. В. Опавшие листья // В. В. Розанов. Т.2. Уединенное. – М., 1990.
71. Розанов В. В. Письма к Голлербаху // В. Розанов. Сочинения. – Л., «Васильевский остров», 1990. – С.531–574.
72. Розанов В. В. Темный лик. Метафизика христианства // В. В. Розанов. Т.1. Религия и культура. – М., 1990.

73. Свежавски С. Святой Фома, прочитанный заново // «Символ» № 33, Париж, 1995. С. 7–184
74. Сексуальная контрреволюция // Полярная звезда (сетевой журнал). 20 апреля 2000. – [www.zvezda.ru/2000/04/20](http://www.zvezda.ru/2000/04/20)
75. Семенова С. Г. Н.Ф. Федоров и его философское наследие // Н.Ф. Федоров. Сочинения. – М., «Мысль», 1982. С.5–50.
76. Сикари А. О браке. – Милан–Москва, «Христианская Россия», 1993.
77. Симеон Новый Богослов, прп. Творения в 3-х тт. – Св. Троицкая Лавра, 1993.
78. Соловьев В. Жизненная драма Платона // Русский эрос, или философия любви в России. – М., 1991. С.77–91
79. Соловьев В. Смысл любви // Русский эрос, или философия любви в России. – М., 1991. С.19–76.
80. Соловьев В. Три силы // В.С. Соловьев. Соч. в 2-х тт. Т.1. – М., «Правда», 1989. – С. 19–31.
81. Соловьев О., Шишимаров Е. Православный брак и страсть блуда. – М., 1996.
82. Струве П. Б. Большой писатель с органическим пороком // Василий Розанов: pro et contra. Книга 1. – СПб, изд-во РХГИ, 1995. – С.378–387.
83. Тахо-Годи А. А. Комментарии к диалогам Платона // Платон. Соч. в 3-х тт. Т.2. – М., 1970. С. 505–531.
84. Тимофей, свящ. Пособие по аскетике для современного юношества. – М., 1999
85. Толковая Библия (издание преемников А. П. Лопухина) в 3-х тт. – СПб, 1911.
86. Троицкий С. Христианская философия брака // В. Соловьев. Смысл любви. С. Троицкий. Христианская философия брака. Прот. И. Мейендорф. Брак в православии – М., «Путь», 1995. С.53–214.
87. Троицкий Л. Д. Мистицизм и канонизация Розанова. – Василий Розанов: pro et contra. Книга 2. – СПб, изд-во РХГИ, 1995. – С. 318–321
88. Уайт Д. Эрос оскверненный. – М., 1993.
89. Училище благочестия, или примеры христианских добродетелей. – М., 1998.
90. Ушинский К. Д. О нравственном элементе в русском воспитании // К.Д. Ушинский. Педагогические сочинения в 6-и тт. М., 1988. Т.2. С.27–57.
91. Федоров Н. Ф. Сочинения. – М., «Мысль», 1982.
92. Фельми К. Х. Введение в современное православное богословие. – М., 1999.
93. Феодор Бухарев, архим. О духовных потребностях жизни. – М., 1991
94. Феофан Затворник, свт. Болезнь и смерть. – М., 1998.
95. Феофан Затворник, свт. Спасение в семейной жизни. – М., 1995.
96. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. – М., 1990.
97. Франк С. Религия любви // Русский Эрос, или философия любви в России. – М., 1991. С. 401–414.
98. Фромм Э. Искусство любить (Исследование природы любви). – М., «Педагогика», 1990.
99. Фромм Э. Психоанализ и религия // Сумерки богов. – М., 1989, С.143–221.
100. Хлебников В. Зверинец // В. Хлебников. Творения. – М., «Советский писатель», 1986. – С. 185–187.

- 101.Хофман Хорст-Клаус. Сексуальность – дар Божий // Человек и пол. Гомосексуализм и пути его преодоления. – СПб, «Кайрос», 1988. С.78–96.
- 102.Христианский взгляд на воспитание полов и современность. Хрестоматия. – СПб, 1998
- 103.Церковь и мир. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. – М., 2000.
- 104.Что необходимо знать каждой девочке. – М., «Даниловский благовестник», 2000.
- 105.Что необходимо знать каждому мальчику. – М., «Даниловский благовестник», 2000.
- 106.Шапошников Л. Е. Философия соборности. Очерки русского самосознания. – СПб, изд-во СПбГУ, 1996.
- 107.Шестаков В. Вступительная статья к сборнику «Русский эрос» // Русский Эрос, или философия любви в России. – М, 1991. – С. 5–18.
- 108.Шиманский Г.И. Христианская добродетель целомудрия и чистоты по учению святых Отцов и подвижников православной Церкви. – М., 1997.
- 109.Щедровицкий Д. Введение в Ветхий Завет. Т. 2. Книга Исход. – М., «Теревинф», 1997.
- 110.Яннарас Христос. Вариации на тему «Песни Песней» // альманах «Вторая навигация» № 2. – М, 1999. С. 198–242.
- 111.M. D.Chenu. Body and Body Politic in the Creation Spirituality of Thomas Aquinas. // Western Spirituality: Historical Roots, Ecumenical Roots (edited by Matthew Fox). – New Mexico, 1984.