



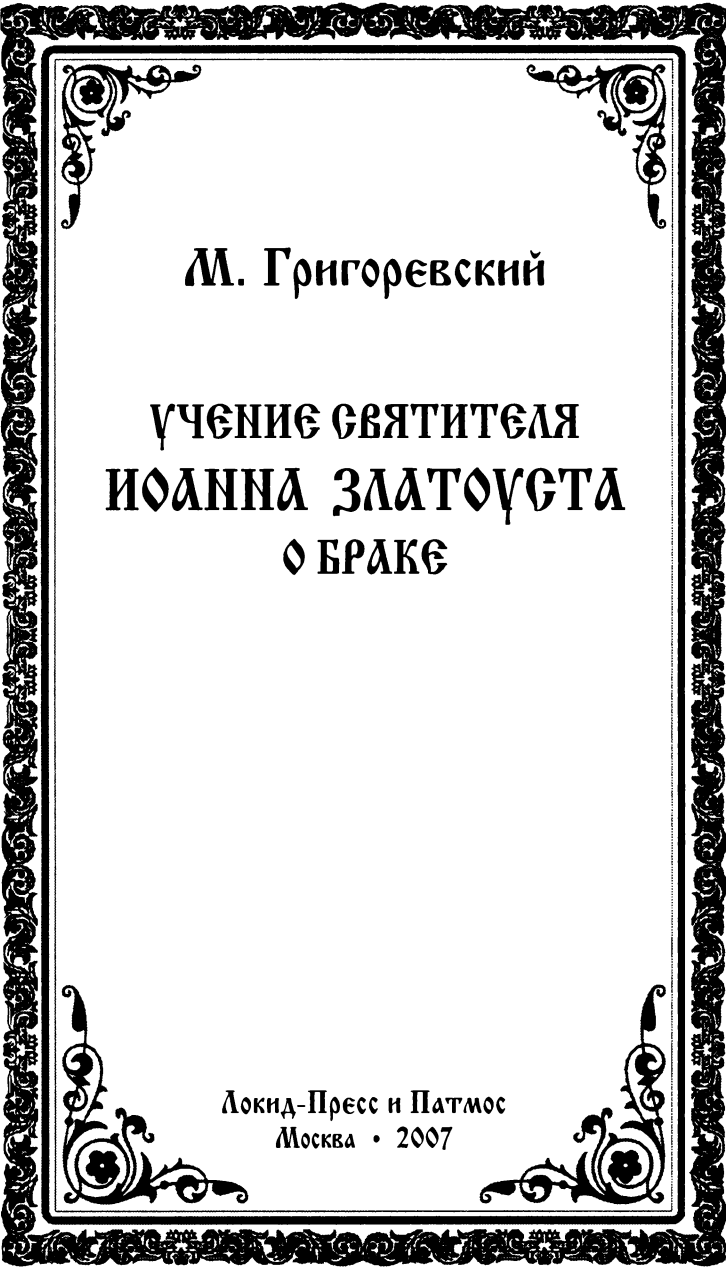
М. ГРИГОРЬЕВСКИЙ



УЧЕНИЕ СВЯТИТЕЛЯ
ИОАННА
ЗЛАТОУСТА
О БРАКЕ



ИОАНН
ЗЛАТОУСТ
О БРАКѢ



М. Григорьевский

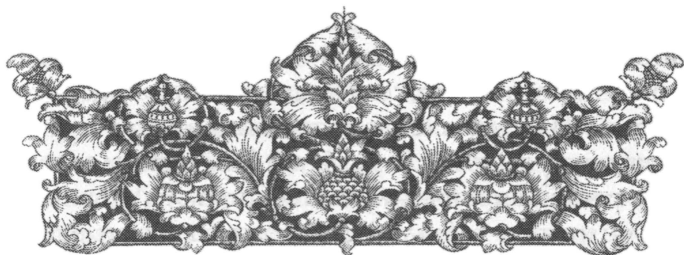
УЧЕНИЕ СВЯТИТЕЛЯ
ИОАННА ЗЛАТОУСТА
О БРАКЕ

Локнд-Пресс и Патмос
Москва • 2007



*По благословению
Святейшего Патриарха
Московского и всея Руси
Алексия II*

М. Григоревский
**Учение святителя Иоанна Златоуста о браке.
М., 2007**



ОСНОВА здоровой нравственной жизни общества и его живучести есть семья. «Если внутри этой общественной единицы искажены основные начала жизни, если испорчено это зерно общественного развития и порядка, то сколько бы ни творили мы искусственных форм, они не приведут с собой здоровой жизни для общества»¹. «Неустройство семьи расстраивает, — по замечанию великого святителя Иоанна Златоуста, — всю вселенную»². И, наоборот, «если супружеские отношения в порядке, то и дети воспитываются хорошо, и слуги благочинны, и соседи, и друзья, и родственники радуются, и всем приятно согласие супругов»³. Совершенно справедливо поэтому замечание Платона, что во всяком благоустроенном государстве первыми законами были за-

¹ «Христианские начала семейной жизни». Изд. К. П. Победоносцева. Москва, 1899. От Издателя, с. 4. «Семейство, подчиненное Закону десяти заповедей, — говорит Ле-Пле, — есть вечный элемент человеческого благоденствия». См.: «Основная конституция человеческого рода». Изд. К. П. Победоносцева. Москва, 1897, с. 5. Ср.: «Христианское учение о нравственности». Г. Мартенсен, т. 2, с. 440–441.

² Беседа о вдовицах, о воспитании детей и о милостыне. Полное собр. твор. св. Иоанна Златоуста. Изд. СПб. Дух. Академии, 1897. Т. III, кн. I, с. 336.

³ Patrol. Curs. Compl. Migne. Ser. Gr., t. LXII. In epistol. ad Ephes. cap. V, homil. XX, nr. I, col. 136.

коны о брачной жизни, вызванные стремлением внести порядок и устойчивость в столь важное установление, на котором покоится сама возможность государства¹. Падение семьи неизбежно влекло и влечет падение государства. И Древний Рим одряхлел и пал, когда семейная жизнь нравственно пала, дети — бремя для матрон — были оставлены на руках рабынь, развились разврат и другие страсти, вылившиеся во всеобщую политическую борьбу. Не преувеличивают поэтому, когда говорят, что не существует общественных расстройств, а есть только расстройство семьи. Оздоровление семьи естественно должно вести к оздоровлению общества. Это убеждение в наше время проникло в общественное сознание и только ищет возможно лучшего практического осуществления. Для лучшего устройства семейной жизни указываются различные способы и пути², с тою заметной общей особенностью, что все они сбивают человека с истинного пути, создают в его мыслях какой-то хаос и далеко уводят от христианского решения великого и важного вопроса о брачной жизни. Делаются и по-

¹ Frey. «Kritischer Kommentar über das Kirchenrecht», 1824. Th. III, § 296 и Д. Азаревич. Брачные элементы и их значение. Историко-юридическое исследование. Ярославль, 1879, с. 1.

² Интересно отметить как знаменательное явление конца XIX в. взгляд г. Розанова на брак, вызвавший на страницах газет и журналов оживленную полемику. Заявив, что «мы живем накануне глубочайшего преобразования воззрений на семью, детей», он в своем стремлении облегчить участь незаконнорожденных детей приходит к неожиданному выводу, что брак по существу своему есть не что иное, как «прилепление полов», что посему нет ни «адюльтера, ни наложничества», нет и «незаконных рождений». Такой взгляд, по мнению г. Розанова, есть путь исцеления человечества от разврата. «Нет, — говорит Розанов, — незаконных касаний женщины, а есть только супружество! Нет соблаз-

пытки оправдать эти отклонения то на основании туманно-отвлеченных рассуждений о свободе и достоинстве человеческой личности, причем христианский институт брака, как стесняющий и насилующий будто бы человеческую свободу и чувство, решительно отрицается¹, то чрез самоизмышленное и извращенное толкование откровенного учения в угоду низшим влечениям и страстям человеческой природы².

Не менее возражений слышится и против идеальных христианских требований относительно брака. Несходство характеров мужа и жены и нравственные недостатки их, разные непредвиденные несчастные обстоятельства семейной жизни стали вызывать жалобы на нерасторжимость брака, вследствие которой супруги против воли должны проводить совместную жизнь и часто нарушают святость брака изменой. Многие, говорят, поэтому боятся брака и избегают его, а чрез это «подрывается то самое семейное начало, которое стремятся поддерживать суровые и неподатливые законы о браке»³.

нений, а есть только начало супружества! Это безотчетно, но это носится в воздухе...» — СПб. Духовный Вестник, ст. «Брак или разврат?» По поводу статей г. Розанова о незаконных детях. №№ 46, 47 и 49 1900 г. прот. А. Дернова. См.: Л. Н. «О христианском браке» (по поводу современных толков в печати о браке и безбрачии) // Богословский Вестник. Февраль. 1900, с. 306–308.

¹ Таково, например, антиномистическое учение, усвоенное сектантами, так называемыми «библейскими коммунистами», провозглашающими ничем не сдерживаемую свободу брачных отношений.

² Некоторые сектанты (мормоны) ссылаю на пример патриархов и неправильным толкованием ст. 2, гл. 3 Первого послания к Тимофею стараются оправдать полигамию.

³ Градовский. «Жизнь и закон». Журн. Гражданского и Уголовного права. 1879. Сентябрь. См.: Н. Страхова: «Брак, рассматриваемый в своей природе и со стороны

«Церковь, духовенство, религия, богословие стоят», по заявлению некоторых, «в прямом будто бы противоречии с учением и заветами Спасителя в вопросах о браке, о семье, о деторождении». «Суровая церковность и брак определяет неправильно, признавая его Таинством»¹.

Эти непримиримые голоса, направленные против великого учреждения человеческой жизни — брачного союза, в истории развития христианской жизни не новы. В видоизмененной форме, но по существу те же, то есть враждебные Откровенному учению о браке, они слышались уже в первые времена существования Церкви Христовой со стороны многочисленного, но нестройного хора еретиков, внесших в среду христиан, по выражению историка Евсевия, «крамолу нечестивого заблуждения» и «противопоставивших проповеди истины лжеименное знание»². Не будучи в состоянии отрешиться от языческих воззрений на взаимные отношения полов и усвоить возвышенные христианские требования относительно брака, одни из них, ложно понимая духовную свободу, не хотели знать никаких законов жизни и вели нецеломудренную жизнь (Симон волхв, николаиты)³. Другие, придерживаясь восточных взглядов на матерю как на зло, отрицали

формы заключения». Харьков, 1893, с. 227. В названном труде, представляющем апологию брака, подробно изложены неправильные воззрения на брак и опровержение их (с. 119–256).

¹ Цит. ст. прот. А. Дернова, СПб. Духовный Вестник, № 46, с. 565.

² Церковная история Евсевия Памфила. СПб., 1848. Т. I, кн. III, гл. XXXII, с. 168–169.

³ Последователи Николая, по свидетельству Евсевия, «предавались бесстыдному прелюбодейству». Церковная история. Т. I, кн. III, гл. XXIX, с. 162.

брак, предаваясь в то же время половой распущенности. Это — василидиане¹. Приравнивая людей к малым стоячим болотам, которые могут оскверниться, если влить в них что-либо смрадное, василидиане считали себя «избранными»² и уподобляли океану, который все поглощает, все воспринимает в себя и ничем не оскверняется³. Некоторые из гностиков в своем увлечении ложным аскетизмом доходили до того, что считали брак «*diaboli doctrinam*», «*coniunctionem diabolicam*»⁴. Многим, далее именовавшим себя христианами, христианское требование целомудрия от брачующихся лиц, о чем настойчиво проповедовали Св. Отцы с церковной кафедры (Григорий Богослов, св. Иоанн Златоуст и др.), казалось тяжелым и вызывало ропот. «Ужели идти в горы и сделаться монахами?»⁵, — говорили антиохийские христиане св. Иоанну Златоусту, неправильно полагая, что целомудренная жизнь — удел одних монахов. Были среди христиан и такие, которые считали женщину существом неравноправным с мужчиной и поэтому только ей одной вменяли в вину нарушение супружеской верности, относясь с

¹ Церковная история Евсевия Памфила. Кн. IV, гл. VII, с. 193.

² «Строматы» Климента Александрийского. Перев. Н. Корсунского. Ярославль, 1892, кн. III.

³ Порфирий. О воздержании плоти, кн. I, § 40. — См.: ст. В. А. Пляшкевича: «О браке, как таинстве в древней христианской Церкви» // Правосл. обозрение. 1883. Февраль. Стр. 209–221. — О василидианах подробно говорит блж. Феодорит (Наег. *fabul.*, lib. I, с. VI) и Климент Александрийский («Строматы», кн. II–III).

⁴ Блж. Феодорит. *Naeret. fabul.*, lib. I, с. XX. Прав. Обзор. Февраль. 1883, с. 213. — Ср.: Церковная история Евсевия Памфила, кн. IV, гл. XXIX, с. 242–243.

⁵ Беседы на Еванг. Матфея, ч. I. Москва, 1886. Беседа VII, с. 135.

непростительным легкомыслием к безнравственной жизни мужчин, состоящих в брачном союзе. Чтобы иметь какое-либо для себя оправдание, эти христиане, забывая Закон Божий, ссылались на законы человеческие¹.

Понятно, что Св. Отцы и учителя Церкви не могли оставаться равнодушными к заблуждениям и неправильным воззрениям на брак их современников и выступали против них во всеоружии евангельской истины и богатого духовного опыта. Особенно много трудился над уяснением вопроса о браке величайший из отцов и вселенских учителей — св. Иоанн Златоуст, этот «столп Церкви», «свет истины»², которому, несмотря на то, что нас отделяет от него почти XV веков, приходилось выслушивать те же возражения против брачной жизни, которые в наше время сделались столь обычными.

Христианское общество Востока в период деятельности Иоанна Златоуста находилось в переходном состоянии, переживая, так сказать, острый кризис. В быту народных масс, исповедовавших христианскую веру, все еще сохраняли силу языческие обычаи и предания. Невероятная спутанность верований, неустойчивость нравов, контраст крайней

¹ Беседа на слова: «блудодаяния ради кийждо свою жену да имать». Полное собр. твор. св. Иоанна Златоуста, т. III, кн. I. Изд. СПб. Дух. Академии 1897, с. 210–211; In epistol. I ad Thessal. cap. IV, homil. V, nr. 2, col. 425–426. Patrol. Curs. Compl. Migne, t. LXII. Ср.: у Амвросия Медиоланского «De Abraham», I. cap. IV, col. 435, nr. 25. Patrol. Curs. Compl. Ser. Lat. Migne, t. XIV; у Григория Богослова см. 87 слово на еванг. слова: «егда сконча Иисус словеса сия». Твор. Григор. Богослова, в русск. перев. Москва, 1868. Т. I, с. 218–219.

² Epistola 265 Nili Monach. ad Arcadium Imperatorem. Edit Montfauc., t. XIII, 284: «στύλος τῆς ἐκκλησίας», «φῶς τῆς ἀληθείας».

распущенности и самых благородных порывов к высочайшему идеалу, наконец, суеверие и безразличие в вере одних, горячая и просвещенная вера других, — вот нравственный облик большинства христиан, современных великому святителю¹. Такой характер общества резче и заметнее всего сказывался в Антиохии и Константинополе, богатых и многолюдных городах, центрах умственного развития и искусства, но в то же время и нравственной порчи. Антиохия в особенности была дорога и близка св. Златоусту, как родина его. И однако он с обычною смелую правдивостью так характеризует нравственную жизнь этого города: «с которой стороны ни стараюсь распознать тебя, везде нахожу тебя в противном состоянии истинно верующему». «Хочу ли заключить о тебе по месту, вижу тебя на конских ристалищах и зрелищах, вижу, что ты проводишь дни в беззакониях. Хочу сделать вывод о тебе твоему лицу; вижу, что ты непрестанно смеешься и рассеян, подобно развратной блуднице. Стану ли судить о тебе по одежде; вижу, что ты наряжен ничем не хуже комедианта... Я не могу и считать тебя человеком, когда ты лягаешься, как осел; скачешь, как вол; ржешь на женщин, как конь; объедаешься, как медведь; злопамятен, как верблюд; хищен, как волк; язвителен, как скорпион; сердит, как змея; коварен, как лисица... Я вовсе не вижу в тебе признаков естества человеческого»². Непривлекательна была и семейная жизнь антиохийцев и константинопольцев:

¹ St. Jean. Chrysostome et les moeurs de Son temps. Aimè Puech. Paris, 1891. Avant-Propos, p. VIII.

² Беседа IV на Еванг. Матфея, ч. I, Москва, 1886, с. 71–72, (числ. 7–8). Ср.: Беседа на слова пророка Давида: «не убойся, егда разбогатеет человек, или егда умножится слава дому его» (XLVIII, 17). Твор. Златоуста. СПб., 1899. Т. V, кн. I, с. 560.

она двоилась между бытовыми формами языческой жизни и христианскими началами. Театр — гнездо разврата, «училище невоздержания»¹, «пиршество Иродиады», вносил порчу и в семью. Тоска без причины, сладострастие без меры, возбужденное неприличными образами на сцене, — главные следствия посещения театра. «От вас, проводящих время в театре, собственно берется начало и корень беззакония, — обличает святитель любителей зрелищ, — от вас, которые тратите на это целый день, подвергаете посмеянию честное супружество, посрамляете великое таинство»². Молодому поколению также грозила опасность заражения пороком, так как на воспитание его отцы и матери не обращали внимания. «Часто многие из отцов делают все, — со скорбью замечает святитель, — чтобы у сына был прекрасный конь, блестящий дом или многоценное поле, а о том, чтобы у него была прекрасная душа и благочестивое настроение, этому они не оказывают никакого внимания»³. Песни и пляски больше увлекали детей, чем изучение псалмов⁴. Театры, пиры, попойки — вот любимое времяпровождение подрастающего поколения. Бесчестные служанки, распутные рабы — вот жалкое общество, окружающее юношей⁵. Неудивительно, что ре-

¹ Беседа о покаянии VI. Полное собр. твор. св. Иоанна Златоуста. СПб., 1896. Т. II, кн. I, с. 348.

² Беседа VI на Еванг. Матфея, ч. I, числ. 7, с. 116–118; ср.: Беседа VI о покаянии, т. II, кн. I, с. 349–350.

³ Беседа о вдовицах, о воспитании детей и о милостыне. Изд. СПб. Дух. Академии, 1897. Т. III, кн. I, с. 336.

⁴ In epistol. ad Ephes. cap. VI, homil. XXI, col. 150–151, pg. 2. Migne, t. LXII.

⁵ Пять слов об Анне. I. Изд. СПб. Дух. Академии, 1898. Т. IV, кн. 2, с. 788. — «Часто случается, — пишет Св. Отец, — что когда служанка зажжет огонь, мы велим ей не подносить светильников туда, где лежит тростник, или сено,

зультаты пренебрежения воспитанием детей были печальны: дерзость, невоздержность, непослушание и разврат заразили юношеские сердца¹. Если юноши и вступали в брак, то любовь к жене у них скоро ослабевала, истощившись ранее в обществе блудниц². Распушенность семьи, равнодушие родителей к воспитанию молодого поколения сильно огорчали св. Иоанна Златоуста. Как добрый пастырь, отличавшийся не знающей отступления ревностью в деле спасения своих ближних, готовый «тысячу раз лишиться зрения», если бы только через это улучшилась нравственность его современников³, он не мог безучастно относиться к нравственным недостаткам своей паствы. В его первых произведениях, написанных в Антиохии и посвященных вопросу о браке («О девстве», «К молодой вдове»), вместе с характеристикой общественных нравов можно найти превосходные наставления о супружеской жизни, обнимающие собою все стороны брачного союза и уясня-

или что-нибудь подобное, чтобы незаметно для нас не упала в это вещество искра и не сожгла всего дома. Так же будем заботиться о детях и не станем обращать их взоры туда, где бывают бесчестные служанки, нескромные девицы, распутные рабыни... Будем, — наставляет святитель, — удалять детей от развратных песен... не водить в театры, пиры и попойки...» Там же, с. 788.

¹ Юноши — *audaces, intemperantes, immorigeri, sordidi...* In epist. ad Ephes. hom. XXI, col. 151. Более подробную характеристику нравов Антиохии см. у Neander'a: «Der heilige Johannes Chrysostomus». Dritte verbesserte Auflage. Erster Theil. Berlin, 1858. S. 10–15 и у Aimè Puech'a Chap. V. Les spectacles, p. 266–287.

² Пять слов об Анне. Там же, с. 789.

³ Беседа III на Деяния апостольские, ч. I. СПб., 1856, с. 70. — «Спасение ваше, — говорил святитель своим слушателям, — для меня приятнее самого света... Для меня нет ничего дороже вас» (ibid.).

ющие существо брака в его глубочайших основах. Пламенная ревность к истине, глубокая любовь и снисходительность к уклоняющимся от истинного пути, дух живой веры, требующей живой деятельности, не могли удержать святителя в границах строгих комментариев на Священное Писание, заставляли его говорить о браке там, где, по-видимому, менее всего можно было ожидать этих рассуждений. Поэтому учение св. Иоанна Златоуста о браке может быть изложено полно и всесторонне только на основании всех его творений.

Рассуждения великого святителя о христианской семье и воспитании детей по глубокому пониманию, тонкому психологическому анализу разнообразных сторон брака могут считаться по справедливости классическими страницами в святоотеческой литературе. Златоуст хорошо знал человеческое сердце, и это знание, приобретенное в пустыне, было настолько глубоко, что всякий, по меткому выражению Неандера, «находил себя в его сердце, как дома»¹. Он прекрасно знал и своих слушателей, знал, чем занято их время в церкви, какова их домашняя жизнь, как они смотрят и относятся к христианским требованиям относительно брака, и поэтому, как опытный врач, указывал верные средства к устранению семейных нестроений, насаждению целомудрия и любви в супружестве. Грех вожделения он поражает в самом зародыше. У слушателей знаменитого оратора готовы возражения и отговорки, но святитель как бы угадывает мысль, предвидит возражение и предупреждает его. Поэтому так часто при раскрытии христианских требований относительно брака в его творениях встречаем прием: «может быть, кто-либо скажет...», «знаю, что многие ска-

¹ Neander, цит. соч., S. 49.

жут...»¹. Этим далее объясняется еще особенность учения св. Иоанна Златоуста о браке: это не отвлеченно-научный трактат о браке со строго последовательным логическим раскрытием предмета, но полное жизни слово пастыря к своим пасомым, питаемое и вдохновляемое происшествиями каждого дня, нуждами каждого часа, прихотями непостоянной толпы. Обстоятельства требуют живого и глубокого слова, — обличения семейных недостатков, — и Златоуст давал место этому порыву в своих толкованиях. Вместе с этим в учении о браке отразились и общие черты, характеризующие творения великого учителя: основательность общего знакомства со Священным Писанием, постоянное стремление выяснить смысл его, а не вводить в него собственные мысли, усвоить идею, которая занимала его авторов, а главное — удивительно глубокое понимание и проникновение в дух Христова и апостольского учения и неподражаемая ясность изложения богодухновенных мыслей. В то же время учение св. Иоанна Златоуста о браке полно силы, живости, наглядности и занимательности. И неудивительно: он весь был проникнут горением первых христиан, «живя в такой близости от священной колыбели христианства и в городе, где оно впервые получило свое наименование»². Читая рассуждения Златоуста о брачной жизни, о взаимных отношениях мужа и жены, о досто-

¹ Беседа XII на Первое посл. к Коринфянам, ч. I. СПб., 1863, с. 212–213; — Беседа на слова: «блудодеем ради кийждо свою жену да имать». Твор. Иоанна Златоуста. Изд. СПб. Дух. Академии, 1897. Т. III, кн. I, с. 206–209. Беседа VII на Еванг. Матфея, ч. I, Москва, 1886, с. 135. Беседа на слова: «жена привязана есть законом»... (1 Кор. 7, 39–40). Т. III, кн. I, с. 215 и др.

² «Св. Иоанн Златоуст, как толкователь Св. Писания» В. Г-ского. Правосл. Обзор. 1899. Сентябрь, с. 111.

инстве брака и о девстве, невольно проникаешься его доводами, изумляешься духовной мощи великого учителя: его златоустыми речами говорит сама жизнь, просветленная благодатными лучами евангельского света и истины. И острее оружия слово его, и горячее огня зажигает оно сердце нечистое¹.

Ввиду сказанного естественно, что знакомство с учением св. Иоанна Златоуста о браке приобретает особый интерес: в нем мы найдем ответ на те возражения против брака и запросы, какие раздаются в настоящее время. И этот ответ в высшей степени авторитетный, так как исходит от опытного моралиста и глубокого знатока самых сокровенных уголков человеческого сердца.

Учение св. Иоанна Златоуста о браке имеет большое значение и для уяснения положений брачного права Восточной Церкви, устраивавшей жизнь своих чад на началах строгой верности богооткровенному учению и святоотеческим воззрениям. По своему характеру оно совершенно сходно с учением предшествовавших и современных ему Св. Отцов и учителей Церкви, представляя собою как бы завершение и последнее слово четырехвековой работы святоотеческой мысли. Более обстоятельного и подробного раскрытия учения о браке, чем то, которое дано вселенским учителем, мы не находим ни у одного из христианских писателей. Отдельные мысли о брачном союзе, высказанные различными Св. Отцами и церковными учителями, в учении св. Иоанна Златоуста объединяются и получают всестороннее

¹ И сам святитель говорил о себе: «Хотя у меня нет орудия, но у меня есть слово острее оружия; хотя я не держу в руках огня, но у меня есть учение, которое горячее огня и может зажигать сильнее его». *Contra ludos et theatr.* Edit. Montfaucon., t. VI, nr. 4, col. 277.

раскрытие, так что оно может служить самым точным и верным выражением общецерковных воззрений на брачную жизнь. Исключение составляет только современник св. Златоуста на Западе — блаженный Августин¹, в сочинениях которого, специально по священным вопросам о браке («*de nuptiis et concupiscentia*, lib. II; *de bono coniugali*; *de coniugiis adulterinis* lib. II; *de bono viduitatis* и др.), последний получил подробное раскрытие. Но, к сожалению, учение блж. Августина о браке, бесспорно оригинальное и замечательное по тому влиянию, какое оно оказало на установление и характер положений брачного права Западной Церкви, не удержалось на общецерковной почве, восприняв в себя значительную примесь его личных воззрений и мнений, что можно видеть из сравнения его учения с учением Златоуста.

Драгоценные творения св. Иоанна Златоуста, перед которыми преклонялись его современники и которые высоко чтят Восток и Запад, были издавна любимым чтением и для простых благочестивых русских людей, и для богословов. На них воспитывались и из них, как из богатой сокровищницы Божественной мудрости и чистейшей христианской нравственности, черпали свидетельство истины все православные, и русские и греческие, богословы и

¹ Св. Иоанн Златоуст и блж. Августин — великие церковные учителя, близко соприкасающиеся между собою по времени, но различные по характеру. В различии их характера сказалось, по выражению Неандера, основное различие двух Церквей — Восточной и Западной. Блж. Августин душою всякого христианского поступка выставляет норму закона, строгость объективной обязанности; св. Иоанн Златоуст, человек преимущественно чувства, склоняется к тому, чтобы любовь сделать повелительницею закона. *Der heilige, I. Chrysostomus*, цит. соч., S. 5-8.

канонисты¹. На них, несомненно, как на незыблемом основании, в течение веков воздвигались, вырабатывались и устанавливались положения брачного права Православной Церкви. Вот почему всякому православному канонисту, желающему преподавать «образ здравых словес», необходимо при изучении брачного права обращаться к творениям великого отца и из них, как из чистого родника, заимствовать в неповрежденном виде древне- и общецерковное учение о брачном союзе.

Изложить в возможной полноте учение св. Иоанна Златоуста о браке на основании его творений и вместе с тем показать, что Православная Церковь ни на иоту не отступила от общецерковного воззрения на супружеский союз, — и составляет задачу настоящего труда.

Для лучшего и более всестороннего уяснения учения Св. Отца о браке не излишне будет обратиться и к римским законам, и вот на каком основании. Хотя в языческом быту римского государства было вообще мало благоприятного христианству, но в деле брака этот быт представлял немало таких сторон, которые служили выражением его нравственной идеи и потому должны были быть усвоены

¹ «Основательное знание греческого языка, простиравшееся и на дух и на формы языка, поставило Иоанна Златоуста на степень самого превосходного толкователя Нового Завета. Он был руководителем и для лексикографов, и для грамматиков, и для толковников всего последующего за ним времени». Св. Иоанн Златоуст, как толкователь Св. Писания. Правосл. Обзор. 1889. Т. III, с. 294. См.: «Историческое учение об отцах Церкви» Филарета, архиеп. Черниговского, т. I. Изд. 2. СПб., 1882, с. 243. «Вся древность, по выражению Rosenmuller'a, не представляет лучше толкований Златоуста». *Historia interpretationis librorum sacrorum in ecclesia Christiana*, p. 285. Правосл. Обзор. 1889. Т. III, с. 294.

и христианской Церковью. Это тем скорее могло случиться, что христиане, как римские граждане, обязаны были следовать и римским законам относительно брака, как свидетельствуют об этом христианские писатели¹. Так как, имея в виду действующее гражданское законодательство по вопросу о браке, обязательное для христиан, св. Иоанн часто ссылается на него, показывая согласие или несогласие его с законом Божественным, требуя от христиан всегда следовать последнему², то само собою разумеется, что для лучшего понимания учения вселенского учителя о браке мы должны обратиться и к греко-римскому законодательству. При сопоставлении последнего с Божественными законами с наглядностью открывается все достоинство истинно христианских

¹ «Христиане, — пишет автор послания к Диогнету (около половины II в.), — не отличаются от прочих людей ни страной, ни языком, ни житейскими обычаями... Они вступают в брак, как и все (ὑποϋντες, ὡς πάντες), повинуются постановленным законам, но своею жизнью превосходят самые законы». Памятники древней христианской письменности. Пер. Преображенского. Москва, 1863. Т. IV, гл. V, с. 17. — Ср.: «Legatio pro Christianis», Athenag. // с. XXXIII, col. 965, Patr. Curs. Compl. Ser. Gr., t. VI. — Св. Златоуст пишет: «Цари издают законы часто и не все полезные, потому что они люди и не могут так легко найти полезное, как Бог; однако же мы, несмотря на это, повинуемся. Женемся ли мы, делаем ли завешание... все это делаем не по своему произволу, но как они постановили... а если сделаем вопреки их воле, то бывает без силы и пользы». Беседы к Антиохийскому народу. Т. I. Изд. 2-е. СПб., 1859. Бесед. XV по случаю низвержения царских статуй, с. 493.

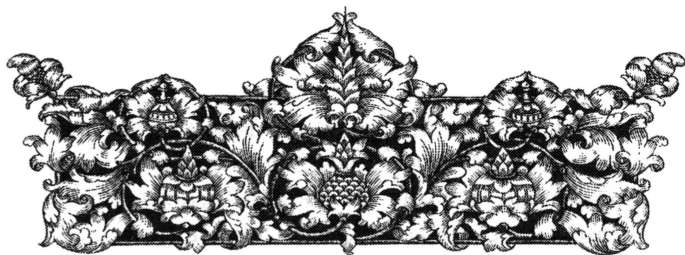
² Беседа LVI на Кн. Бытия (XXIX гл., 21 ст.). Твор. св. Иоанна Златоуста. Изд. СПб. Дух. Академии, 1898. Т. IV, кн. 2, с. 597–598. — Ср.: «Похвала Максиму и о том, каких должно бросить жен». Твор. св. Иоанна Златоуста. Изд. СПб. Дух. Академии, 1897. Т. III, кн. 1, с. 225.

требований великого учителя и их необходимость для общественной жизни. Нравственная высота этих требований живо чувствовалась и христианскими законодателями, которые стремились поставить брачный институт в жизни в соответствие христианскому понятию о нем¹. Что на изменение законодательства по вопросу о браке оказывали влияние и творения великого святителя, за это ручается тот ореол величия и святости, которым была окружена личность Иоанна Златоуста уже вскоре после его смерти, и благоговейное преклонение и изумление перед его величайшими творениями, сделавшимися драгоценным достоянием Церкви².

Характер учения св. Иоанна Златоуста о браке и его отношение к учению Св. Отцов и учителей Церкви, живших до него и современных ему, а равно и к греко-римскому законодательству, определяет и план предлагаемого исследования.

¹ «Как важно и значительно было воздействие христианского учения на законоположения о заключении браков, — говорит Zachariä Lingenthal, — так же и еще более оно имело значение для законов о брачных разводах. *Geschichte des Griechisch-Römischen Rechts*. Berlin, 1877. S. 55.

² Fessler в своем исследовании: «*Institutiones Patrologiae*» (t. II, pars prior, Oeniponte MDCCCLI) «S. J. Chrysostomus» пишет: «post concilium Ephesinum auctoritas S. Iohannis in omnibus conciliis oecumeniis adhibita est». Vid. praes. Nicaen. II, act. IV (Mansi, t. XIII, col. 7–10 et Act. VI; id. col. 228) S. Gelasius in concilio Romano a 494 vel 496 de libris recipiendis (Mansi, t. VIII, col. 148 et 162, p. 125). «Восток и Запад вскоре после кончины св. Златоуста признали его величайшим светильником мира. Пр. Нил: Ἰωάννην, τὸν μεγίστον φωστῆρα τῆς οἰκουμένης. — См.: «Историческое учение об отцах Церкви» Филарета, архиеп. Черниговского, т. II. Изд. 2. СПб., 1882, с. 227, примеч. 195–196.



ОТДЕЛ I

Учение древней Вселенской Церкви о браке (учение Св. Отцов и учителей Церкви, живших до Иоанна Златоуста и современных ему)

УЧЕНИЕ о браке раскрыто в Священном Писании в общих и существенных чертах, без выяснения основных требований относительно брачного союза и без точного их формулирования. Раскрытие и выяснение этих требований было предоставлено самостоятельности Церкви, выражением которой служила христианская письменность Св. Отцов и церковных учителей. В обширных святоотеческих творениях учение о браке действительно раскрыто с большей сравнительно с Откровенным учением подробностью и обстоятельностью, хотя и совершенно в духе его и в строгом согласии с ним. Это раскрытие совершалось постепенно и было тесно связано с ходом исторической жизни христианской Церкви.

В первое время существования Церкви Христовой главное внимание церковных предстоятелей было направлено на то, чтобы сохранить богооткровенное учение во всей чистоте и неповрежденности и обеспечить прочное устройство юной христиан-

ской общине. Это могло быть достигнуто только напоминанием и разъяснением взаимных обязанностей членов Церкви, как изложены они в Евангелии и Апостольских посланиях. В систематическом изложении христианского учения, в опровержении заблуждений лжеименного разума не чувствовалось еще нужды, так как ученики и преемники апостолов и современные им христиане были люди простые; ими еще живо ощущалось веяние духа апостольской веры и простое, но полное внутренней силы и действенное апостольское слово. Посему-то они, чуждаясь и избегая споров с еретиками, «довольствовались *свидетельством Божиим* в писаниях апостольских и в хранильнице истины — Церкви»¹. Этим объясняется и то, почему творения Св. Отцов и учителей Церкви, живших во время, близкое к апостольскому, представляют в раскрытии учения о браке так мало особенностей и по форме, и по содержанию сравнительно с выражением этого учения у их учителей — новозаветных писателей. Если брачная практика и выдвигала в это время какие-либо вопросы, то при высоконравственной жизни первых христиан, связанных узами одной веры, одного упования и любви и представлявших во главе с епископами как бы одну большую семью, они разрешались просто, при отеческом участии епископов и умудренных опытом верующих.

С половины II века в положении христианской Церкви происходит резкая перемена: «диавол, ненавистник добра и враг истины, всегда воюющий против человеческого спасения, вооружился», по выражению церковного историка Евсевия, «против нее

¹ См.: «Писания мужей апостольских». В русск. перев., с введ. и примеч. прот. П. Преображенского. Изд. 2. СПб., 1895, с. 6.

внешними гонениями»¹; началась борьба языческого мира с христианским. Выпавшая на долю отцов-апологетов задача — отстаивать христианское учение против враждебных нападений и языческих ученых, и общества — представляла слишком мало поводов говорить о браке. Христианским писателям прежде всего нужно было защитить христиан от обвинений язычниками в разных преступлениях и смягчить отношение к ним римских императоров, взывая их к чувству справедливости. Правда, отстаивая законность существования христианской религии с принципиальной точки зрения против возражений языческих ученых, апологеты должны были обращать внимание и на христианскую догматику и рядом отвлеченных доказательств и сопоставлений христианской веры с языческой теософией и философией убеждать своих противников в превосходстве первой перед последними. Такой прием, естественный и наиболее убедительный для непредубежденных из язычников, опять представлял мало благоприятного для раскрытия учения о браке, так как апологетам приходилось выдвигать на первый план первые три Таинства (Крещение, Миропомазание и Причащение) ввиду существующей параллели между этими Таинствами и тремя степенями некоторых из языческих мистерий². На эту параллель указывали уже

¹ Церковная история Евсевия Памфила. Пер. с греч. СПб., 1848. Т. I, кн. IV, гл. VII, с. 191.

² Проф. Катанский в известном историко-догматическом исследовании «Догматическое учение о семи церковных таинствах» (СПб., 1877) утверждает, что влияние указанной причины не ограничивалось только первыми тремя веками, а простиралось и на последующее время, на все время господства древней греко-римской цивилизации. См.: прим. 1, с. 45.

св. Иустин Философ и Тертуллиан, считавшие языческие мистерии делом злых демонов¹.

Начиная только с конца II века, с широким распространением неправильных воззрений на институт брака, раскрытию учения о брачном союзе в творениях христианских писателей уделяется больше места и внимания. Знаменитый александрийский учитель Климент в своем сочинении «Строматы» дает первый опыт обстоятельного рассмотрения еретических заблуждений по вопросу о браке. С искусством и глубоким знанием философских учений он раскрывает уродливые заблуждения языческих философов относительно брака и беспощадно поражает самых злых противников брачного союза — последователей лжеименного гносиса. С неменьшим искусством диалектика, но с запальчивостью горячего полемиста и страстного обличителя неправды поражал еретиков и карфагенский учитель Тертуллиан в своих сочинениях, посвященных вопросу о браке («De monogamia», «Ad uxorem», «Exhortatio ad castitatem», «Adversus Marcionem» и др.). Не оставляли без опровержения еретических заблуждений и неправильных мнений и другие Св. Отцы Церкви, уделявшие больше внимания раскрытию положительной стороны церковного учения о браке. Не охваты-

¹ Говоря о Евхаристии, св. Иустин Мученик замечает: «То же самое злые демоны из подражания научили делать и в таинстве Минервы... ибо при посвящении вступающего в таинства предлагается там хлеб и чаша с водою». См.: «Памятники Древней христианской письменности». Т. III. Сочинения древних апологетов. М., 1862. Апология I, гл. LXVI, с. 107. Ср.: о крещении, гл. LXI, с. 101–102. — То же самое замечает о Таинствах Крещения, Миропомазания и Евхаристии и Тертуллиан, прибавляя, что диавол «даже поставляет у себя верховного жреца при браке» (De praescript., с. 40).

вая всех сторон христианского брака, каждый Св. Отец в отдельности все же с большей ясностью, сравнительно с своими предшественниками, раскрывает какую-либо сторону брачного союза. Последовательное изложение учения Св. Отцов и учителей церковных о браке, начиная с мужей апостольских, лучше всего подтверждает эту мысль¹. Не уделяя специального внимания рассмотрению вопроса о браке, мужи апостольские только кратко выражали церковные верования о нем. Но и при своей краткости их замечания весьма ценны для нас, как выражение воззрений древней Церкви.

У одного из мужей апостольских, **св. Игнатия Богоносца**, этого, по словам св. Иоанна Златоуста, «общника апостолов и в речах и в неизреченном»², мы находим указание на основу брачного союза — живую и искреннюю любовь между супругами. Советуя женам-христианкам любить своих «сожителей по плоти», равным образом и мужьям любить своих сожительниц, как Господь возлюбил Церковь, св. Игнатий замечает: «надлежит желающим жениться и выходить замуж вступать в брак с согласия епископа, чтобы брак был о Господе, а не по плоти» (πρὲς τοῖς ὑαοῦσι καὶ ταῖς ὑαμουμέναις μετὰ

¹ Учение Св. Отцов и учителей Церкви о браке мы будем излагать в историческом (хронологическом) порядке, так как при таком способе изложения может быть яснее представлен ход постепенного раскрытия учения о браке до св. Иоанна Златоуста и не будет необходимости недостающее у одного св. писателя восполнять свидетельством другого. Вместе с этим сохранится и склад мыслей, и своеобразное их раскрытие, свойственные каждому христианскому писателю.

² Похвала св. Игнатию Богоносцу. См.: Твор. св. Иоанна Златоуста. Изд. СПб. Дух. Академии, 1896. Т. II, кн. 2, с. 633–634.

γνώμης τοῦ ἐπισκόπου τῇν ἔνωσιν ποιεῖσθαι, ἵνα ἡ γάμος κατὰ Κυρίου, καὶ μὴ κατ' ἐπιθυμίαν)¹. Выражение μὴ κατ' ἐπιθυμίαν (не по плоти) указывает на то, что нравственно совершенный брак, по воззрению Св. Отца, должен заключаться по мотивам такой чистой и возвышенной любви, которая не имеет ничего общего с грубо-чувственными стремлениями. Супружество, следовательно, есть союз мужа и жены, имеющий основу в нравственной природе человека, в живом чувстве любви. Этим, конечно, не отрицается в браке и физическая сторона; она только должна быть безусловно подчинена высшему началу и высшим целям. Заключенный по страсти, брак утрачивает нравственное и религиозное значение. Таким воззрением на существо брачного союза христианское учение о браке резко отличалось от представлений языческого мира, не придававшего браку нравственного значения и смотревшего на него как на союз двух лиц разного пола κατ' ἐπιθυμίαν, с целью рождения детей. Над этим представлением не возвысились и греческие мыслители и даже идеальный Платон, этот, по выражению Климента Александрийского, «праведник между эллинами»², «друг истины»³, причислявший брак к внешним благам лишь потому, что чрез «непрерывность браков продолжается цепь поколений, передающих друг другу жизнь, подобно тому как при беганье

¹ Epistol. ad Polyc., c. V, p. 160. Opera patrum apostolic. Edit. Franc, vol. II. Tubingae. MDCCCLXXXI. В русск. перев. см.: «Писания мужей апостольских» прот. П. Преображенского. СПб., 1895, с. 310.

² Strom. Clem. Alexand., lib. V, c. 14. Patrol. Curs. Compl. Migne, t. VIII. Paris, 1857.

³ Ibid., V, 12.

взапуски одним другому передается взаимно факел»¹. В диалоге «Συμπόσιον ἢ περὶ ἔρωτος», книге любви, в которой Сократ высказывает свой более возвышенный взгляд на духовную любовь, Платон, по замечанию Шлейермахера (введение к диалогу), не может скрыть свою природу эллина и должен «исходить в этой книге из объяснения животного и полового влечения, чтобы выяснить идею любви в высшем отношении»². Понятно, что речи о взаимном восполнении двух различных полов и образовании нравственного единства в брачном союзе при таком воззрении на существо брака не могло быть. На эту цель брачной жизни ясно указало только христианское учение; она, хотя и не называется определенно, но предполагается в вышеприведенных словах апостольского мужа как следствие, необходимо вытекающее из понятия о существе брака, раскрывается у дальнейших Св. Отцов и учителей Церкви (Климента Александрийского, Амвросия Медиоланского, Астерия Амасийского и др.) и, наконец, в творениях св. Иоанна Златоуста вполне выясняется.

¹ Ibid., lib. II, c. XXIII, col. 1087.

² «Брак в его всемирно-историческом развитии» И. Унгера. Перев. Я. Р. 1885, с. 56 (примеч.). Интересно отметить, что в подражание этому диалогу св. Мефодий Патарский написал сочинение «Συμπόσιον τῶν δέκα παρθενῶν ἢ περὶ ἀγνείας», в котором он ἔρωτι греков противопоставляет ἀγνείαν христиан. В противоположность восхвалениям чувственной любви (эроса) у греческих поэтов, св. Мефодий восхваляет целомудрие и девство. По внешней форме оба диалога сходны. Neander. Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche. I. B. Abth. 3, S. 823 и 809. Edit. 1828. См.: «История христианского просвещения в его отношениях к древней греко-римской образованности» В. Плотникова. Прав. Собес. 1885. Май, с. 54.

Имея в основе чувство любви и высокого взаимного уважения (без него не может быть и любви), брачный союз в христианской Церкви должен заключаться при участии церковных предстоятелей. Выражение св. мужа «μετὰ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου», — «с согласия епископа», — указывает несомненно на необходимость религиозного освящения супружества. Христианин, желающий вступить в брак, заявлял о своем намерении епископу с тою, разумеется, целью, чтобы узнать, позволителен и приличен ли для христианина предполагаемый брак, и испросить через священнослужителей благословение Божие на важный жизненный шаг. Именно так понимается названное выражение вне всякого сомнения¹, вследствие чего свидетельство Игнатия Богоносца приобретает для нас особую ценность и доказательность,

¹ См., наприм., *Das Recht der Eheschliessung in seiner geschichtlichen Entwicklung* von Emil Friedberg. Leipzig, 1865. S. 7. — Ср.: *Die kirchliche Trauung, ihre Geschichte im Zusammenhange mit der Entwicklung des Eheschliessungsrechts und ihr Verhältniss zur Civilehe*. Wilhelm Dieckhoff. Rostock, 1878, S. 20 u. 26. — *Real-Encyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*. Herzog B. IV. Die Ehe und Eheband. Scheurl, S. 74 (Leipzig, 1879). Употребление слова γνώμη у св. Игнатия, пишет Kellner (Ephes, с. 3 и 4; Smyrn, с. 6; Polyc, с. 1 и 8), показывает, что под выражением μετὰ γνώμης подразумевается более чем простое знание епископа о браке, заключаемом христианином. *Real-Encyclopädie der christlichen Alterthümer*. Kraus. Erster Band. Freiburg in Breslau, 1882. см. Eheschliessung., S. 389. Более подробный анализ выражения св. Игнатия дает Augusti, который приходит к следующим выводам: жених и невеста должны быть оба христиане, так как тот и другая должны были уведомлять епископа о своем намерении вступить в брак; γνώμη означает всегда совет, мнение, решение, позволение (2 Кор. 8, 10; Апок. 17, 17). Предстоятель церкви не только должен быть извещен о предстоящем

как самое первое и древнее указание на церковную форму заключения брака.

Заслуживает полного внимания и краткое замечание Богоносца о безбрачии: «Кто может в честь Господа плоти пребывать в чистоте, пусть пребывает без тщеславия. Если же станет тщеславиться, то погиб»¹.

Эти отеческие по простоте слова чужды того сурового аскетизма, осуждающего брак и восхваляющего девство, какой замечен в творениях позднейших учителей и отцов Церкви, когда сравнивается брачное состояние с девственной жизнью. По мысли св. мужа, высшее значение девства перед браком — лишь в стремлении, без горделивых мыслей, к подражанию Господу, оставившему в Себе образец безбрачия.

Принципиальный взгляд древней Церкви на существо и цель брачного союза проглядывает и в замечаниях **св. Ерма** относительно второго брака. «Если муж или жена умрет, говорю я, и один из них вступит в брак, — согрешает ли вступающей в браке?» — «Не согрешает, говорит он (господин), но если останется сам по себе, то приобретает себе большую славу у Господа. Поэтому храни чистоту, целомудрие, и будешь жить с Богом»². Высказыва-

браке, но высказать свое суждение, соответствует ли их супружество христианским требованиям. Кто не уважал такого совета, тот, если и вступал в брак по законам гражданским, подвергался церковному наказанию и его брак рассматривался как конкубинат. *Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie mit beständiger Rücksicht auf die gegenwärtigen Bedürfnisse der christlichen Kirche. Neunter Band. Leipzig, 1829, S. 287.*

¹ Послание к Поликарпу, в русск. перев., гл. V, с. 310.

² Писания мужей апостольских. В русск. перев. прот. П. Преображенского. СПб., 1895. «Пастырь», кн. II, запов. IV, с. 185–186.

емое в этих словах неблагоклонное отношение ко второму браку имеет в своем основании несомненно общецерковное воззрение на брак как на такой союз любви и тесного внутреннего единения супругов, который не прекращается со смертью одного из них и посему по самому существу своему не допускает повторения. В необходимой связи — причины и следствия — с таким понятием о существе брачного союза находится и одно из существенных свойств брака — его нерасторжимость. «И я сказал ему: позволь мне, господин, спросить тебя немного?» — «Говори», — сказал он. «Если, господин, — сказал я, — кто-нибудь будет иметь жену верную в Господе и найдет ее в прелюбодеянии, то грешит ли муж, если живет с нею?»¹. И он сказал мне: «Доколе не знает греха ее, муж не грешит, если живет с нею. Если же узнает муж о грехе своей жены и она не покается, но будет оставаться в своем прелюбодеянии, то муж согрешит, если будет жить с нею и сделается участником в ее прелюбодействе». «Что же делать, — сказал я, — если жена будет оставаться в своем пороке?» «И он сказал: пусть муж отпустит ее, а сам остается один»². Супружеская неверность, следовательно, является до того несогласной с существом и святостью христианского брака, что Ерм не считает возможным

¹ Заслуживают внимания выражения подлинника: κύριε, φημί, εἰ γυναῖκα ἔχη τις πιστὴν ἐν Κυρίῳ καὶ ταύτην ἐν μοιχείᾳ τινί... (Opera patr. apost. Ed Func. Vol. 1. Tubingae, MDCCCLXXXVIII. Hermae Pastor, mand. IV, c. I. 394). Выражение ἐν μοιχείᾳ τινί (in adulterio aliquo) указывает, очевидно, на то, что наряду с moice а здесь разумеются и другие случаи из супружеской жизни; быть может, вообще подозрительное поведение жены.

² «Пастырь», кн. II, запов. IV, с. 183–184.

допустить при ней продолжение брачного сожития, вменяя в обязанность мужьям оставлять своих прелюбодейных жен и совершенно расторгать брачный союз с ними, опасаясь, в противном случае, подвергнуться обвинению в грехе. Должно отметить, что св. Ерм расширяет несколько объем понятия «прелюбодеяние», считая прелюбодеем не только того, кто оскверняет плоть, но и того, кто делает «свойственное язычникам»¹. Этим, быть может, в значительной мере объясняются и дальнейшие рассуждения св. Ерма о последствиях супружеской неверности. Признавая полную расторжимость брачного союза ἐπὶ πορνείᾳ (по прелюбодеянию), св. муж дает совет невинному супругу мерами снисхождения и заботливости воздействовать на нравственное чувство виновной стороны и в случае раскаяния прелюбодейной жены принять ее к себе, но не много раз, ибо «для рабов Божиих покаяние одно»². Очевидно, что для такого страшного в жизни шага, каким является расторжение брака, недо-

¹ «Et is, qui simulacrum facit, moechatur». P. C. C. Migne. Ser. Gr., t. II. col. 919–920. См.: Das Eherecht der orientalischen Kirche. Dr. Jos. Zischman. Wien, 1863. S. 579.

² «Что же, господин, говорю, если жена отпущенная покается и пожелает возвратиться к мужу своему, то не должна ли быть принята мужем ее? И он сказал мне: даже если не примет ее муж, он грешит и допускает в себе грех великий; должно принимать грешницу, которая раскается, но не много раз. Ибо для рабов Божиих покаяние одно. Поэтому ради раскаяния не должен муж, отпустив жену свою, брать себе другую. Такой образ действия одинаково относится как к мужу, так и к жене. Но прелюбодеяние не в том только, если кто оскверняет плоть свою; прелюбодействует и тот, который делает свойственное язычникам. И если кто пребывает в таких делах и не раскается, то удаляйся от общения с ним, иначе и ты будешь причастен гре-

статочно, по мысли Ерма, единичного случая грехопадения, а необходимо еще со стороны согрешившего упорное пребывание в грехе и нежелание исправиться, не поддающееся мерам нравственного воздействия.

С таким взглядом св. Ерма на грех прелюбодеяния и любвеобильным отношением его к падшему решительно не мог примириться суровый ригоризм карфагенского учителя Тертуллиана, что и выразилось в наименовании им Ерма, совершенно несправедливо, *patronus et socius moechorum* (lib. de pudicit., с. X)¹.

Изложенное учение св. Ерма о брачном союзе на первый взгляд может показаться благоприятным для брачного права Католической Церкви, признающей брак безусловно нерасторжимым. И действительно, защитники нерасторжимости брака любят ссылаться на Ерма как на решительного, ясного и древнего свидетеля в пользу нерасторжимости супружеского союза. Послушаем одного из них — Люкока. «Мы имеем в словах св. Ерма, — говорит он, — самое ясное утверждение, какое можно только желать, что муж после отвержения жены за прелю-

ху его. Итак заповедуется вам, чтобы вы оставались одинокими, как муж, так и жена, ибо в этом случае может иметь место покаяние». Кн. II, запов. IV (о целомудрии и о разводе), с. 184.

¹ «Язвительное Тертуллианово порицание, — замечает Lange, — имеет в основании то, что он, как монтанист, не мог одобрить учение о покаянии в том виде, в каком оно находится в «Пастыре», и судит пристрастно». Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften. Leipzig, 1829, S. 6. Theil. S. 291. Cigoï: «Die Unauflösbarkeit der christlichen Ehe und die Ehescheidung nach Schrift und Tradition. Eine historisch-kritische Erörterung von der apostolischen Zeit bis auf die Gegenwart. Paderborn, 1895, S. 3.

бодееяние должен быть готов принять ее обратно в случае раскаяния, — откуда следует неизбежно, что ее прелюбодееяние не нарушает брака и что отвержение жены не дает ему права на заключение нового брака»¹. В этом понимании слов св. Ерма слишком ясна предвзятая мысль Люкока, проходящая чрез всю его книгу: везде в святоотеческих творениях видеть и искать свидетельства в пользу нерасторжимости брака. В действительности же Ерм дает совет мужу не жениться на другой в случае разлучения его с супругой исключительно ввиду возможного с ее стороны раскаяния. Между тем возможны нерас-

¹ The History of Marriage Jewish and Chistian in relation to divorce certain forbidden degrees by H. M. Luckock. Second. Edit. London, 1895, p. 94. — См. также: Das Eherecht der Christen in der morgenländischen und abendländischen Kirche bis zur Zeit Karls des Grossen. Dr. Moy. Regensburg, 1833, S. 11–12: «Отлучение, которое в случае moechatio не только было позволено, но и предписывалось, было не то, по которому один из разлучившихся мог вступить в новый союз; это было не уничтожение брака, но прекращение брачного сожития. — Schwane в своем сочинении «Dogmengeschichte der patristischeun Zeit». München, 1866, S. 1119 пишет: «С христианским браком соединяется нерасторжимость в полном смысле этого слова. Вменил ли Господь нерасторжимость в безусловную обязанность или же допустил исключение в случае прелюбодееяния, — это и до сего дня остается вопросом, на который некаатолики (akatholici) дают иной ответ, чем верует Церковь (Католическая?). Древнейшее свидетельство, которое понимает слово Господне о посылке разводного письма (Мф. 5, 31) как separatio a thoro et mensa (следовательно, не в смысле полного расторжения брака даже по вине прелюбодееяния) и даже вменяет принятие виновной стороны в случае ее раскаяния, находится у Ерма (lib II, mand. IV). — Из новейших см. у Dr. Aloys Cigoi: «Die Unauflosbarkeit der christliechen Ehe und die Ehescheidung nach Schrikt und Tradition. Paderborn, 1895. § 1, S. 1–3.

каянность и упорное пребывание во грехе (такой случай приводится св. Иустином Философом во 2-й аполог., гл. II, с. 115). Затем упоминание св. Ермом о том, что для рабов Божиих *покаяние одно*, указывает, что запрещение невинному супругу оставаться безбрачным имеет силу до тех пор, пока сохраняется надежда на исправление виновного; если же она оказывается напрасною, то невинная сторона может вступить в новый брак¹.

Этими немногими чертами и исчерпывается все учение мужей апостольских о браке. В дальнейших сочинениях апологетов его раскрытие мало идет вперед. В слишком общих замечаниях о браке первого из апологетов **св. Иустина Философа** некоторые находят указание на то, что он прямо называет прелюбодеянием новое супружество отпущенной ее мужем, говоря: «Кто женится на отпущенной от другого мужа, тот прелюбодействует»². В этом положении, очевидно, утверждается больше, чем дается прямым смыслом слов св. Иустина. Говоря о христианском целомудрии, нарушением которого является один взгляд на женщину «с похотствованием», апологет в пользу необходимости и важности целомудрия ссылается на евангельское изречение (Мф. 19, 9) (ὅς γαμεῖ ἀπολελημένεν ἀφ' ἑτέρου ἀνδρὸς μοιχᾶται). Почему же здесь являет-

¹ См.: ст. проф. Н. Н. Глубоковского: «К вопросу о разводе по прелюбодеянию и его последствиях по учению Христа Спасителя». Христ. Чтение, 1895. Март-апрель, с. 379. — См.: и Greve. Ehescheidung. Leipzig, 1873, S. 211.

² Памятники древней христ. письмен. Т. III. Сочин. св. Иустина Мученика. Апология, I, гл. XV, с. 50. — Этого взгляда держится проф. Барсов. См. его статью: «О последствиях расторжения брака в случае прелюбодеяния» // Христ. Чтение, 1882. Май-июнь, с. 814.

ся прелюбодеяние, разъяснением этому служат его слова о двубрачии: «Как вступающие по закону человеческому во второй брак (ὥσπερ καὶ οἱ νόμῳ ἄνθρωπίνῳ διγαμίᾱς ποιοῦμενοι...)»¹ у нашего Учителя считаются грешниками, так и взирающие на женщину с похотствованием». Приведенные выражения дают повод предполагать, что св. Иустин Философ в рассматриваемом месте имеет в виду принятие другой жены, когда отпущенная остается еще неразведенною и когда вступающий в брак с такою действительно прелюбодействует, или же, быть может, здесь апологетом имеется в виду второй брак разведенной по римскому закону по какой-либо незначительной вине (кроме прелюбодеяния), что с христианской точки зрения было μοιχεΐα. Приведенные соображения не дают права считать «решенным» вопрос, что Иустин Мученик

¹ Здесь весьма спорным представляется выражение διγαμίᾱς. Несомненно только, что по ходу речи здесь нельзя иметь в виду брака, который заключается по смерти первого супруга. Одни (Маран) видят здесь сожительство с двумя женами, а отсюда и прелюбодеяние вообще (*adulterium*). Другие (Тирльби, Ример, Отто) относят это выражение ко второму браку после развода, допущенного по римским законам. Трудно сказать, какое из этих мнений достовернее (см. *Patrologiae Curs. Compl. Ser. Gr.*, t. VI, *Apolog. pro Christ.*, col. 349, notit 92). Нам кажется, что с большей достоверностью может быть принято последнее мнение, тем более что здесь νόμῳ ἄνθρωπίνῳ противопоставляется Закон Божий, которому, ввиду несогласия с ним закона человеческого, и должны следовать христиане. А это несогласие в более резкой форме сказывалось в свободе разводов и новых браков после расторжения первого супружества. Очевидно, что второй брак разведшейся по какой-либо незначительной вине, как это допускалось в римском праве, ни в каком случае не мог быть одобрен Философом и поэтому он назван им прелюбодеянием.

является свидетелем в пользу нерасторжимости брака¹.

Во 2-й апологии св. Иустина мы находим следующий рассказ: «Одна женщина имела у себя распутного мужа и сама была прежде распутной. Когда же она познала учение Христово, то и сама обратилась к доброй жизни, и старалась убедить к тому же своего мужа, излагая ему учение и внушая, что для тех, которые живут нецеломудренно и несогласно со здравым смыслом, уготован будет вечный огонь. Но муж продолжал те же распутства и своими поступками отчуждал от себя жену. И она, почитая нечестием долее разделять ложе с таким мужем, который против законов природы и справедливости всячески изыскивал средства к удовлетворению похоти, захотела развестись с ним, но, уважая советы своих, которые убеждали ее потерпеть еще в надежде, что муж когда-нибудь переменится, принудила себя остаться. Когда же муж ее отправился в Александрию и сделалось известным, что там он вдался в дела еще худшие, тогда она, чтобы, оставаясь в супружестве и разделяя с ним стол и ложе, не сделаться участницею его непотребств и нечестия, дала ему так называемый развод и удалилась от него (τό λεγόμενον παρ' ὑμῖν ῥεπούδιον δοῦσα, ἐχωρίσθη)»². Приведенный рас-

¹ Luckock, p. 96; ср.: Мой, § 2, S. 15–16.

² Гл. II, с. 115. Выражение «τό λεγόμενον παρ' ὑμῖν ῥεπούδιον δοῦσα, ἐχωρίσθη» изъясняют в смысле расторжения брачного союза Launoï, Werkmeister, Lasaulx и др. (Cigoï, S. 5, Anmerk. 1–3). Cigoï, видящий в приведенных словах св. Иустина указание на нерасторжимость брачного союза и оправдание принятой в Римско-Католической Церкви «separatio a mensa et thoro», вынужден сделать такую оговорку: «впрочем, должно принять во внимание, что брак

сказ не поясняется св. Иустином. Обыкновенно же на него ссылаются в доказательство того, что древнейшая бракоразводная практика признавала возможность развода «не по одной только причине прелюбодеяния»¹. Но едва ли здесь можно видеть основание для увеличения причин развода, кроме вины прелюбодеяния, потому что муж христианки, кроме того, что «против законов природы и справедливости всячески изыскивал средства к удовлетворению похоти», в Александрии «вдался в дела худшие» и нарушал несомненно и супружескую верность².

Из других сторон христианского брака у св. Иустина Мученика есть указание и на цель брачного союза — деторождение и воспитание детей. «Мы

был заключен в язычестве и что женщина только перешла в христианство, между тем как муж ее оставался неверующим» (55).

¹ «О разводе по русскому праву» проф. А. Загоровского. Юридич. Вестник, 1883. Т. XIV, с. 58.

² Весьма интересно познакомиться с позднейшим взглядом на подобные случаи Димитрия Хаматена, архиепископа Болгарского, одного из лучших греческих канонистов. «Буквальный смысл закона, — пишет он, — не допускает разводов по этой причине. Но так как несчастная жена скорее готова лишиться жизни, чем выносить такие скотские посягательства мужа, то мы дозволяем развод, чтобы избежать большего. Однако мы ставим условие, чтобы жена подтвердила свое показание клятвой, потому что невозможно иначе доказать это тайное и сатанинское дело. Впрочем, и гражданские законы не против нашего решения... Да и ап. Павел говорит, что мы должны отлагать дела темные (Рим. 13, 12). Таково наше мнение, которое мы почерпнули из писаний Св. Отцов и из церковной практики. "Das Eherecht der Oriental. Kirche" Zhischman'a, S. 748, Anmerk. 3».

вступаем в брак, — говорит он, — не иначе как с тем, чтобы воспитывать детей»¹. Хотя в творениях апологета нет никакого указания на другую и главную цель брачного союза — духовное восполнение супругов с целью нравственной взаимопомощи, однако нельзя думать, чтобы он ограничивал цель брака единственно рождением детей. Указание на эту последнюю цель вызвано, как видно из «Послания к Диогнету», желанием показать, что христиане самые благочестивые и благонамеренные люди, не отличающиеся ничем в общественной жизни от других, что они вступают в брак, как и все, рожают детей, но не бросают их, как делают другие, а заботятся о них и воспитывают².

Хотя цель брачного союза — деторождение — также отмечает и **Афинагор**, замечая, что «жену каждый из нас... имеет только для деторождения»³, но он называет его, с одной стороны, только «мерою пожелания», а с другой — смотрит неблагосклонно на второй брак, чем ясно показывает, что рождение детей он не считает главной целью брака. «Как земледелец, — пишет он, — бросив семена в землю, ожидает жатвы и больше уже не сеет, так и у нас мерою пожелания служит деторождение». Здесь апологет настаивает на деторождении по особым побуждениям, имея в виду еретиков, которые отвергали брачную жизнь на том основании, будто она имеет своим источником исключительно склонность

¹ Апология 1, гл. XXIX. Ср.: «Послание к Диогнету», приписываемое св. Иустину, гл. V, с. 17 (Памятники древней христ. письменности. Т. IV).

² «Послание к Диогнету», гл. V, с. 17.

³ «Прощение о христианах», гл. XXXVIII, с. 118. Сочин. древн. христ. апологетов. Москва, 1867.

плоти к чувственности, которая в их глазах была положительно греховною, и представляли отношение к женщине не иначе как в виде необузданных сатурналий. Желая возвысить взгляд на супружескую жизнь, он и старается доказать, что брак существует не для удовлетворения чувственных влечений, а с благою целью рождения детей. Но эта цель в христианском учении является второстепенной. Высшей и главной основой брака является здесь нравственная связь между супругами с целью взаимной помощи и содействия друг другу на пути к достижению нравственного совершенствования. Второй брак, заключаемый после смерти первого супруга, как разрывающий связь с умершим и свидетельствующий о невоздержании оставшегося в живых супруга, не должен быть заключаем христианами. «Нужно или оставаться таким, каким кто родился, или вступать в один брак, ибо второй брак есть благовидное прелюбодеяние...¹ Отступающий от первой жены, хотя бы она и умерла, есть прикровенный прелюбодей, как потому, что преступает распоряжение Бога, ибо в начале Бог сотворил одного мужа и одну жену, так и потому, что разрушает самую тесную связь плоти с плотью, происшедшую чрез половое совокупление²». Если принимать эти рассуждения Афинагора во всей строгости и их буквальном тол-

¹ Zhischman понимает здесь второй брак, заключаемый после развода (S. 407), но какого — законного или незаконного? На это он не дает никакого ответа. Некоторые же относят выражение: «второй брак есть благовидное прелюбодеяние» — к тому двубрачию, когда кто-нибудь, незаконно разведшись с одной женою, брал другую». *Sviceri Thesaurus Ecclesiasticus*, t. 1, p. 895. См.: «Домашний быт первенствующих христиан». Прав. Собес. 1864, ч. II, с. 49.

² *Ibid.*, с. 118.

ковании, то они противоречат известным словам апостола Павла о втором браке (1 Кор. 7, 39) и должны быть отнесены в область частных мнений. Вот почему, как справедливо замечает проф. Глубоковский, из слов Афинагора «нельзя извлекать ровно ничего для специальной проблемы о расторжении, особенно когда апологет упорно умалчивает о евангельском ограничении» (разумеется *παρεκτὸς λόγου πορνείας*)¹. Для нас в данном случае важно собственно основание таких ригористических суждений апологета — взгляд его на брак как на союз чистой, живой и самой возвышенной любви, неразрываемой даже самою смертью одного из супругов. С другой стороны, самый факт таких мнений в истории брачного права имеет цену, как «показатель далеко не установившихся положений этого права в первые времена христианства»².

В более раскрытом виде, сравнительно с учением предшественников, мы встречаем понятия о существе и цели брачного союза у **Феофила Антиохийского** († 181). «Бог, — говорит Феофил, — чтобы показать таинство единства Божия, вместе сотворил жену и Адама для того, чтобы между ними была большая любовь. И Адам сказал Еве: это теперь кость от костей моих, плоть от плоти моя и при этом пророчествовал, говоря: «посему оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к

¹ Цит. ст. «Развод по прелюбодеянию», с. 35. Утверждение некоторых, что во время Афинагора исключение *μή ἐπὶ πορνείᾳ* (Matth. XIX, 9) и «*παρεκτὸς λόγου πορνείας*» (Matth. V, 32) не находилось в Евангелии, так как иначе Афинагор не мог бы не обратить внимания, ни на чем не основано. Cigoï, S. 6.

² См.: ст. А. Завьялова: «К вопросу о браке и брачном разводе». Странник. 1891. Т. III, с. 50.

жене своей и будут два в плоть едину», что ясно исполняется на нас самих. Ибо не всякий ли, законно вступивший в брак, оставляет мать и отца, всех родственников и ближних своих, прилепляясь и привязываясь к своей жене, питая к ней большее расположение. Посему многие даже подвергаются смерти за своих жен»¹. В этих выражениях апологета о существе брачного союза ясно указывается, что основание брака лежит в психической природе человека; его составляют любовь и расположение между супругами, которые, раз возникнув, достигают такой степени силы и напряжения, что пересиливают самые глубокие и прочные нравственные связи, существующие между родителями и детьми. При таком понимании существа брачного союза рождение детей, как цель его, отодвигается св. Феофилом на второй план, являясь, так сказать, только естественным последствием наличия в браке физической стороны. Это воззрение, высказанное апологетом, свидетельствует, с одной стороны, о неблагосклонном отношении его к второму браку, как несогласному с существом брачного союза², а с другой — о прямом порицании множества браков, заключаемых с целью чадорождения. Обращаясь к язычнику Автолику, Феофил замечает: «О незаконных совокуплениях согласен почти весь заблудившийся хор ваших философов. И первый Платон, наиболее почтенный из них по своей философии, в первой книге своего сочинения «Политика» выразительно как бы узаконивает, что должны быть у всех общие жены, на том основании, что чрез это увеличивается будто бы ча-

¹ «Три книги к Автолику о вере христианской», кн. II, гл. XXVIII. Сочин. Древн. христ. апологетов. Перев. свящ. П. Преображенского. Москва, 1867.

² Ibid., кн. III, гл. XV.

дорогие»¹. Понятно, что это узаконение, преследующее в браке одну цель — рождение детей и полагающее в основу брачного союза ἐπιθυμία, voluptas, никаким образом не мирится с возвышенной христианской точкой зрения на брак, по которой, хотя в браке и признается значение физической стороны, но удовлетворение ее должно быть в границах строгого воздержания, благоприличия и чистоты и только с супругом. Всякое же пожелание, ἐπιθυμία, даже в мыслях, по отношению к чужой жене или мужу безусловно осуждается².

По вопросу о расторжимости брака св. Феофил ограничивается одной ссылкой на слова Спасителя (Мф. 5, 32), чем ясно признает прелюбодеяние разрушающим в корне брачный союз³.

Учение четвертого апологета — **Минуция Феликса** — о браке очень кратко. Целью брачного союза он считает рождение детей. «Мы охотно пребываем в узах брака, — говорит он, — но только с одной женщиной для того, чтобы иметь детей, и для сего имеем только одну жену или же не имеем ни одной»⁴. В этом полная противоположность между христианами и язычниками, которые для рождения большего числа детей не ограничиваются одной женой. «Вы запрещаете прелюбодеяние, но совершаете его, — говорит Минуций Феликс в обличение язычников, — а мы знаем только своих жен»⁵.

В первый раз учение о браке подвергается более всестороннему рассмотрению и научному раскрытию в творениях александрийских учителей —

¹ Ibid., кн. III, гл. LXVI.

² Ibid., III кн. гл. XIII, с. 242.

³ Ibid., с. 243. Ср.: Cigoï, S. 8.

⁴ «Октавий», гл. XXXI.

⁵ Ibid., гл. XXXV.

Климента и Оригена. Это вызывалось назревшими потребностями времени. Оживленный интерес к христианству со стороны языческих ученых, столкновение и спор христианских мыслителей с последними по разным вопросам веры и знания в центре умственного движения — Александрии, где Восток с богатством своих религиозных воззрений встретился с философией Запада, не могли не побудить Климента, как катехета в Александрийском огласительном училище, пользуясь услугами философии в обширном смысле слова, раскрывать христианское учение вообще и учение о брачной жизни в частности с тех сторон, в которых оно соприкасалось с воззрениями и мыслями языческих философов и писателей. С другой стороны, размножившиеся гностические системы, становившиеся, по-видимому, под одно знамя с христианской верой, и даже претендовавшие на более глубокое понимание и единственное истинное объяснение христианских тайн и догматов, со своими дуалистическими воззрениями на жизнь в миру совершенно отвергали брак, гнушались им, как делом нечистым, — ссылаясь на Св. Писание (Иов 15, 3; Пс. 50, 5; Иер. 20, 14¹), где говорится о плоти как источнике греха, и считая его произведением иного Бога, демиурга. В излишней и лицемерной заботливости о потомстве некоторые из еретиков не одобряли ни брака, ни рождения детей, полагая, «что не следует оставлять в мире вместо себя другие существа, которые будут столь же несчастными и послужат лишь пищей смерти»². Же-

¹ Stromata, lib. III, c. XVI, col. 1200–1205. P. C. C. Migne, t. VIII.

² «Строматы» Климента Александрийского. Перев. Н. Корсунского. Ярославль, 1892, кн. III, гл. VI, с. 338.

лая опровергнуть эти еретические заблуждения и преподать правила супружеской жизни, Климент Александрийский и посвящает специально этому вопросу третью книгу своего известного сочинения «Строматы»¹, в котором излагает глубочайшее содержание христианского учения, стараясь возвести христиан от непосредственной веры (πίστις) к высшему религиозному знанию (γνώσις).

Не входя в рассмотрение еретических учений, взглядов философов и в опровержение их, так как это не наша задача, мы остановимся на изложении положительного учения Климента о браке.

Основу брачного союза александрийский учитель ищет в субъективной природе человека. Усматривая в низшей стороне этой природы присущее ей естественное стремление одного пола к другому, ἐπιθυμία, Климент считает нравственной обязанностью гностика отрешаться от всего того, что питает и усиливает чувственные стремления. Удовлетворять их можно только в той степени, в какой это необходимо для поддержания телесной жизни. Взятые сами по себе, в отрешенности, например от еды, питья и других естественных состояний, чувственные удовольствия не составляют существенной части нашей природы². То же, в частности, нужно сказать и о ἐπιθυμία, плотской похоти, находящей нормальный выход в браке. В христианском брачном

¹ «Строматы», кн. II, гл. XXVI.

² Подробно взгляд Климента Александрийского на чувственные удовольствия изложен в ст. А. Мартынова «Нравственное учение Климента Александрийского по сравнению со стоическим». Приб. к твор. св. отц. 1889 г. 3-4, с. 129. См.: «История христианского просвещения в его отношениях к древней греко-римской образованности» В. Плотникова. Прав. Собес. 1885. Май, с. 32 и далее.

союзе она является уже не чем-то самостоятельным, ничем не сдерживаемым влечением, но в безусловном подчинении нравственно-психической природе человека. «Пусть для других, — пишет он, — и гармония брачного союза состоит лишь в сладострастии. Не то бывает у почитателей мудрости; брак приводит их к согласию, основанному на разуме и Логосе. Он указывает жене не на украшение лица только (1 Тим. 2, 9. 2 Пет. 2, 3), а на красоту и домашних нравов; мужчинам же он говорит: «Женами своими не как любовницами пользуйтесь; не ставьте целью брака лишь чувственные удовольствия, женитесь затем, чтобы иметь в течение всей вашей жизни помощницу и чтобы строже вам наблюдать воздержность... Посмотрите на землепашцев. Они хлебные семена бросают в землю в умеренном количестве. Значит, и брак следует хранить чистым от всех осквернений»¹. Основа брачного союза, по Клименту, лежит, следовательно, в высшей, нравственной стороне человеческой природы, именно в том возвышенном чувстве любви и глубокой привязанности, которое зарождается между супругами. Указывая условия, необходимые для вступления в брак, Климент делает такое замечание: «Только та женщина имеет право выходить замуж, которая во всем подходит к человеку любящему ее и которая и сама его любит не по принуждению и необходимости»². Посему, по мысли церковного учителя, в христианском браке любящие супруги взаимно помогают друг другу в достижении жизненных целей и нравственного совершенствования; личность и свойства

¹ «Строматы» Климента Александрийского. Перев. Н. Корсунского. Ярославль, 1892, кн. II, гл. XXIII, с. 301.

² Ibid., с. 297.

одного из них восполняются личностью и свойствами другого и тем обуславливают гармоническое раскрытие своих духовных сил и способностей. «Священное Писание с великой мудростью сказало, что жена Богом дана мужу в помощницы (Быт. 2, 18). Отсюда вытекают для нее обязанности и цель. Неприятностям, какие могут быть у нее при общении с мужем, она противопоставляет рассудок, средство сильное, но вместе с тем и убедительное. Если же муж не склоняется на ее убеждения, пусть она, насколько это дано человеческой природе, старается держать себя чистой от греха...»¹. Мысль о жене как помощнице мужа в прохождении жизненного пути высказывается Климентом Александрийским и в других местах его сочинений².

Если психическая сторона в браке имеет господствующее значение, подчиняя себе низшую, физическую сторону, то и рождение детей, естественно, должно занимать второстепенное место в супружеском союзе. В этом именно смысле должно понимать и слова церковного учителя, что брак есть «первый законный союз мужа и жены для рождения детей согласно с общественными законами»³. Равным образом такой смысл имеет и другое место, где он рассуждает, что конечная цель супружества, к которой должны стремиться супруги, состоит в том, чтобы их дети были хорошими и доставили бы им счастье. Их забота подобна заботе земледельца. Земледелец потому бросает семена, что печется о приобретении пищи, и цель земледельца — получение урожая. Но гораздо важнее то, что земледелец

¹ Ibid., кн. VI, гл. XX, с. 475.

² Ibid., кн. II, с. 301; кн. III, гл. XII и др.

³ Ibid., кн. II, гл. XIII, с. 296.

сеет для себя, по своему хотению, а второй по Божию изволению и указанию, ибо Бог сказал: *размножайтесь* (Быт. 1, 28). И человек потому образ Божий, что участвует в произведении человека»¹. Рождение, по Клименту, «свято» и потому, что рождением поддерживается существование мира, обуславливается сущность вещей с их природными свойствами²... и никто не может стать на пороге этой жизни, не вошед в нее путем рождения»³. Но не в поддержании преемственности родов, а вместе и человеческой культуры, единственное и высшее назначение брака, как думали некоторые греческие мыслители. Высшая цель брака указана в словах Творца: *сотворим ему помощника по нему*⁴; священ брак и по заповедям Логоса совершен, говорит александрийский учитель, если брачная чета *послушна воле Божией* (1 Пет. 4, 2), если во взаимных отношениях ее господствует *искренность и полное доверие*⁵. Не следует полагать счастья брака ни в богатстве, ни в красоте, «ибо оно пребывает в добродетели»⁶.

Живая и тесная связь между супругами и внутреннее единение их, устанавливаемое совместной жизнью, возможны только между двумя личностями, живущими нераздельно в течение всей жизни и

¹ «Педагог», в русск. перев. Н. Корсунского. Ярославль, 1890, кн. 2, гл. X.

² «Строматы», кн. III, гл. XVII, с. 382.

³ Ibid., кн. III, гл. XII, с. 370. Указывая на рождение детей как на одну из целей брачного союза, Климент имеет в виду заблуждения гностиков, считавших рождение детей делом нечистым, злом. См.: цит. соч. проф. Катанского, с. 177, прим. 2.

⁴ Быт. 2, 18. — *Примеч. изд.*

⁵ Курсив подлинника.

⁶ Ibid., кн. IV, гл. XX, с. 474–475.

притом в одном браке, понимаемом в смысле единобрачия (σύνωδος ἡ πρώτη)¹. Поэтому браком в истинно-христианском смысле этого слова является только первое супружество. Это чисто психологическое основание для такого воззрения на первый брак у Климента Александрийского подкрепляется и другим соображением. «Церковь, — говорит он, — не может состоять в союзе с другим супругом, потому что у нее есть уже жених. Но из нас каждый волен вступать в законный брак с избранной им женщиною; я разумею первый брак» (πρῶτον λέγω γάμον)². Основание, очевидно, то, что истинный брак должен быть тем же, чем союз Христа с Церковью, то есть единым и неразрывным. Эта мысль Климента еще яснее видна из другого места. «Брак, устанавливаемый законом, — замечает он, обращаясь к еретикам, — вы называете грехом. Я после этого не знаю, как это вы можете еще хвастаться знанием Бога, когда называете так Божественное установление. Если закон свят, то и брак свят. Апостол тайну сию истолковывает даже в таинственном союзе Христа с Церковью» (Еф. 4, 3)³. Итак, первый брак есть нечто святое и возводится Климентом к его первообразу — союзу Христа с Церковью. Второй брак уже не имеет такого значения, так как он не соответствует своему первообразу, разрывает нравственную связь оставшегося в живых супруга с умершим и свидетельствует о невоздержании первого. Поэтому в христианстве он допускается по снисхождению к слабости человеческой природы. «Апостол, — рассуждает александрийский учитель, — по

¹ Ibid., кн. II, гл. XXIII, с. 296.

² Stromata, lib. III, cap. XI, P. C. C. Migne, t. VIII.

³ «Строматы», кн. III, гл. XII, с. 368.

снисходительности, в предупреждение разжжений и впадения в неводержанность, допускает для некоторых второй брак. Однако сей муж, вступающий во второй брак и против Писания не погрешающий, так как закон ему не запрещает этого, уже не может в жизни достигнуть высшего совершенства, предлагаемого Евангелием. Славу на небе он может приобрести только тогда, когда будет оставаться сам с собою и сохранять чистыми те узы, которые разорвала смерть, и принимая с решительностью и благодарностью вдовство, все способности человека посвящающее на служение Господу» (1 Кор. 7, 35)¹.

Держась такого возвышенного, согласного с откровенным учением воззрения на брак, Климент Александрийский не мог относиться отрицательно к брачной жизни и не признавать достоинства ее, вопреки заблуждениям еретиков и ошибочным мнениям философов (например, Демокрита, который отвергал брак вследствие различных неприятностей, соединенных с брачным состоянием). Суждения церковного учителя по этому предмету вполне верны, и ими не унижается брак за счет превозношения девства. Считая девство великим и трудным подвигом, он, однако, и брак считает почтенным состоянием. И девство, и брачное состояние предъявляют человеку свои особые требования и специальные обязанности, равноценные в очах Господних. Так, в браке почтенна забота о жене, детях и об их содержании. Уже и обыденные обязанности брачного союза из супруга «вполне доблестного» делают род Провидения, так как ему постоянно должно быть озабоченным благом семьи². «Разве нельзя, — спрашивает

¹ Ibid., кн. III, гл. XII, с. 366.

² Ibid., кн. III, гл. XII, с. 363.

Климент, — вместе с женою заниматься в одно и то же время и делами семейства и Господа? Вполне возможно. Как незамужняя может озаботиться делами Господними, чтобы быть святою и по телу и по духу (1 Кор. 7, 34), так и замужняя может в Господе заниматься делами мужа и Господними: одна в качестве супруги, другая в качестве девы¹. При взаимном согласии воздерживаться от супружеского общения муж и жена могут возноситься умом к Богу². И только те супруги, которые держатся учения Господня и исповедуют слово Божие, «душою обрученные Богу», суть «чада святые» (1 Кор. 7, 14) и «Богу угодные»³. Если брачное состояние не препятствует и служению Господу, и достижению добродетели, то, заключает Климент, «избегающие брака из презрения к нему или из рабского служения пожеланию... не состоят в числе тех, кои спасутся и в среде коих Господь⁴, ибо повеление Божие не может считаться грехом»⁵.

Признавая за браком характер святого и Божественного учреждения, имеющего целью, с одной стороны, восполнение нравственной личности одно-

¹ Ibid., с. 371

² Ibid., кн. III, гл. XII, с. 365.

³ Ibid., с. 368

⁴ Ibid., кн. III, гл. X, с. 357.

⁵ Ibid., гл. XII. «Я нигде не нахожу, — говорит св. Климент в другом месте, — чтобы брачный союз, честный и благопристойный, был запрещаем апостолами. Признающие гармонию, господствующую между ветхозаветным законом и Евангелием, одинаково одобряют и того, кто, воздавая благодарение Богу, наблюдает в браке умеренность, и тому, кто по воле Божией налагает на себя воздержность и живет в чистоте; *званными* остаются и тот и другой, если они остаются верными раз избранному жребию». Ibid., с. 369.

го супруга личностью другого и взаимное вспомоществование, а с другой — рождение детей и через него продолжение человеческого рода, Климент Александрийский, согласно со Св. Писанием и Церковью, считает брачный союз нерасторжимым, исключая вины прелюбодеяния, совершенно расторгающей его. «Что Св. Писание, — замечает он, — не позволяет ни в каком случае оставлять супружества, это видно из того, что оно решительно узаконивает: да не отпустиши жены своей, кроме вины прелюбодеяния»¹. Последнее разрушает брачный союз, но делает ли оно свободным невинного супруга для вступления в новый брак, суждение церковного учителя об этом недостаточно определено, почему и не должно преувеличивать его в смысле категорического запрещения, как это делают католические исследователи². Сказав о разрушительном действии на брак прелюбодеяния, Климент продолжает: «Брак же при жизни другого из разлученных считается прелюбодеянием (μοιχεΐα)... И приемлющий жену отпущенную прелюбодействует, говорит Писание, так как аще кто отпустит жену, прелюбы творит (μοιχᾶται αὐτήν), то есть принуждает ее быть пре-

¹ Ὅτι δὲ γαμεῖν ἡ Γραφή συμβουλεύει οὐδὲ ἀφίστασθαι ποτε τῆς συζυγίας ἐπιτρέπει, ἀντικρυς νομοθετεῖ. οὐκ ἀπολύσεις γυναῖκα, πλὴν εἰ μὴ ἐπὶ λόγῳ πορνείας. Strom., lib. II, c. XXIII, col. 1096. В.—С. Р. Curs. Compl. Ser. Gr., t. VIII.

² Цит. соч. Schvane «Dogmengeschichte», S. 1119; Sigoi (S. 9) решительно заявляет, что по разлучении ради вины прелюбодеяния ни одна сторона при жизни другой не может заключать новый брак без того, чтобы не сделаться виновной в прелюбодеянии. Однако Launoï, Batz и некоторые другие высказались в противном смысле (с. 10). Ср. обширную статью А. Завьялова «О браке и брачном разводе». Странник (1891–1892) 1891. Т. III, с. 54–56.

любодейцей (ἀναγκάζει μοιχευθῆναι). Не только отпустивший, но и принимающий делается виновным в этом, потому что он подает повод жене грешить, так как, если бы он не принял ее, она возвратилась бы к своему мужу»¹. «В общем, — замечает проф. Глубоковский, — настроение св. Климента, как видно из приведенных слов, неблагоприятно для невинно потерпевшего, тем не менее важно, что в конце он совсем не упоминает об оговорке касательно нормального расторжения брака и, таким образом, дает место мысли, что у него идет речь о недозволенном разлучении»². В противном случае «отпустивший был бы ответственен не наряду с принявшим», но вдвойне и прежде всего за нарушение заповеди Божией, безотносительно к дальнейшей судьбе своей бывшей жены. Тогда последняя оказывается пострадавшей μὴ ἐπὶ λόγῳ πορνείας»³.

Высокое достоинство брачного союза, этой великой тайны, содержащей в себе нечто святое, предполагает участие Церкви при заключении его. По учению Климента Александрийского, брак должен совершаться в связи с Таинством Евхаристии. Опровергая воззрение лжеучителей, что супружеское отношение есть грех, он замечает: «Неужели Спаситель наш не ухаживал как душу, так и тело? Если плоть враждебна душе, то он не укрепил бы враж-

¹ P. C. C., t. VIII, Stromata, col. 1096, B-C.

² У Zhischman'a также высказывается мысль, что вышеприведенные слова св. Климента направлены против произвольных разводов (διαζύγιον κατὰ συναινέσιν).

³ «Развод по прелюбодеянию и его последствия, по учению Христа Спасителя». Экзегетическо-полемический этюд. Опыт объяснения евангельского изречения о вине прелюбодеяния (Мф. 5, 32 и 19, 9). Христ. Чтение, 1895. Январь-февраль, с. 35-36.

дебную ей (часть души), осеняя здоровьем. Но то скажу вам, братие, что плоть и кровь не могут наследовать Царствия Божия и *тление не наследует нетления* (1 Кор. 15, 50). Ибо грех, будучи тлением, не может иметь общения с нетлением, которое есть *праведность*¹. В последних словах заключается ясный намек на Таинство Евхаристии, с которым соединялось совершение Брака. Соединение бракосочетания с Таинством Евхаристии должно убедить и «неразумных в том, что в браке нет ничего греховного». «Так ли вы глупы, — спрашивает Климент, — что начавши брачный союз принятием Евхаристии, не считаете потом этот союз святым и духовным, а греховным и плотским?» *Ничто не предосудительно, а следовательно, и брак, если принимается с благодарением, потому что освящается словом Божиим и молитвою* (1 Тим. 4, 1–5)². И рождение детей в браке не есть зло, как утверждали некоторые из «злословящих». Если рождение есть зло, так как они говорят, что и Господь получил рождение во зле, и Дева родила во зле, — о сколько зол, — то они злословят волю Божию, клевета на Таинство творения, рождения» (τὸ μυστήριον τῆς κτίσεως γένεσιν)³.

Совершенно в духе св. Климента Александрийского и без обычных аллегорий учит о существе и природе брачного союза и другой александрийский учитель — **Ориген**. Излагая, какими качествами должны отличаться сочетанные Богом, чтобы быть достойными такого соединения, Спаситель, пишет Ориген, прибавляет: «итак уже не два, и где только

¹ «Μετὰ τῆς ἀφθαρσίας, ἥτις ἐστὶ δικαιοσύνη». Stromat., lib. III, c. XVII, col. 1208. Αφθαρσία=oblatio у Тертуллиана.

² «Строматы», кн. III, гл. XII.

³ Stromata I. III, c. 17, c. 1205.

между мужем и женою существуют согласие и гармония (ὁμόνοια καὶ συμφωνία καὶ ἁρμονία), там она подчиняется ему, как господину: «он будет господствовать над тобою»; и о них сказано: «они уже не суть два». Затем, так как им для согласия нужно было иметь один дух (ἐν πνεύμα), то после слов: «они уже не два» прибавлено: «но плоть едина», и эти слова относятся к соединенным Богом. Соединенные Богом должны чувствовать и поступать так: *мужья, любите своих жен, как и Христос возлюбил Церковь* (Еф. 5, 25)¹. «Господь же, который есть муж, — говорит он в другом месте, — оставил Отца, в образе Которого Он Сам был, и оставил мать, так как Он был Сын вышнего Иерусалима, и прилепился к жене своей, и оба были в плоть едины, так как для нее Он Сам стал плотью, как сказано: *И Слово стало плотью, и обитало с нами* (Ин. 1, 14) и «уже они не два, но плоть едина» [см. Быт. 2, 24], поелику жене сказано: вы члены Христа и Тела Его, и ничто другое не составляет Тела Христова, кроме Церкви, которая есть Тело и члены Христа; их-то, созданных в плоть едины, Бог соединил и запретил человеку отделять Церковь от Бога»². Итак, любовь и расположение между супругами, самое тесное плотское и духовное единение их составляют, по Оригену, существо брачного союза. Существом брачного союза определяется и характер супружеских отношений и обязанности мужа и жены, которые знаменитый учитель излагает только словами св. Апостола. «Мужья, любите своих жен», говорит Апостол, но он не останавливается на этих словах, — замечает

¹ Commentar in Matth. Patrol. Curs. Compl. Migne. Ser. Gr., t. XIV, col. 1228–1229.

² Ibid., nr. XVII, col. 1232.

Ориген, — а зная, что любовь мужей к женам своих ближних нечестна, научает далее, как должны любить мужи своих жен: *мужья, любите своих жен, как и Христос возлюбил Церковь*»¹.

Уподобляя супружеские отношения по нравственной связи мужа и жены отношениям Христа к Церкви, Ориген, естественно, должен был смотреть на второй брак с меньшим уважением, так как он не представляет соответствия своему первообразу: один Христос — Жених и одна невеста — Церковь. Однако он сохраняет умеренность в своих суждениях и не отвергает второго брака, считая заблуждением мнение, что второбрачные не спасутся, равно как и подобное же неправильное мнение о вступающих в первый и единственный брак. Объясняя 7-й ст. 20-й гл. пророка Иеремии: «ἡ πλῆθυσὶς με Κύριε, καὶ ἡ πλῆ-τήθειν», Ориген пишет: некоторые тщательно сохраняют целомудрие и чистоту, а другие — единобрачие, потому что думают, — первый, что погибнет позволивший себе брачное сожитие, а последние, — что погибнет второбрачный. По мнению знаменитого учителя, ошибочно думающим, что второй брак достоин вечного наказания, лучше оставаться в этом заблуждении, чтобы не вступать во второй брак, «чем, узнавши истину, быть в низшем чине двубрачных. Нечто подобное ты найдешь и относительно соблюдающих целомудрие и совершенную чистоту»². Значит, это заблуждение имеет и свою полезную сторону. Ориген утверждает, что и второбрачные спасутся, но с тем ограничением, что они будут стоять всегда ниже девственников и единобрачных, как

¹ In Cantic. Cantic. homil. II, nr. I, col. 47; P. C. C. Ser. Gr., t. XIII.

² Homil. in Ierem. XIX, nr. 4, col. 509.

в Церкви видимой, так и в Царстве Божиим, где они не будут «увенчаны». Замечательны подлинные слова Оригена. Восхвалив пророчицу Анну, не вступившую во второй брак, и сохраняющих девство, он рассуждает: «А ныне бывают вторые, третьи и четвертые браки, чтобы не сказать о больших; и мы знаем, что такие браки изгоняют нас из Царства Божия. Ибо как приобретению церковных должностей препятствуют не только блуд, но и браки, ибо ни епископ, ни пресвитер, ни диакон не могут быть двубрачными, так, быть может, и из собрания первоначальных (primitivorum) и непорочных Церкви, которая не имеет скверны и порока, изгонится двубрачный: *не потому, что он будет послан в вечный огонь, а потому, что не будет иметь участия в Царстве Божиим... Думаю, что и едиобрачный, и девы, и пребывающий в целомудрии суть от Церкви Божией, а двубрачный, хотя бы отличался доброю жизнью и был богат прочими добродетелями, не есть от Церкви и из числа тех, которые не имеют скверны или порока, или нечто от таковых, а есть из числа второстепенных (de secundo gradu) и из тех, которые, хотя призывают имя Божие и спасутся конечно во имя Господа Иисуса Христа, однако же никаким образом не будут увенчаны (nequaquam tamen coronantur ab eo)»¹.*

К бракоразводному вопросу Ориген отнесся с исключительной осторожностью. В Ветхом Завете, по его словам, развод был дозволен по слабости и жестокосердию еврейского народа². Спаситель восстановил первоначальный закон о браке, подтвердив

¹ In Lucam homilia XVII, col. 1846. P. C. C. Migne, t. XIII.

² Commentar. in Matth. nr. 16 u 18; col. 1227–1233. Ср.: In. Numer. horn. XVI, nr. 4.

полную нерасторжимость его и запретив разводиться по всякой незначительной вине, как это было в Ветхом Завете¹. Согласно с общецерковным взглядом, дальше нужно было ожидать указания на вину прелюбодеяния, как совершенно расторгающую брак, но здесь-то мы и встречаемся с нерешительным суждением знаменитого учителя, который, по видимому, склонен считать некоторые случаи супружеской жизни равносильными греху прелюбодеяния и, следовательно, разрушающими существо брачного союза, но недоумевает, как признать их таковыми по своему действию на брак ввиду ясно выраженного Спасителем учения о нерасторжимости брака, кроме вины прелюбодеяния. «Спаситель, — рассуждает Ориген, — так говорит: *кто разводится с женою своею, кроме вины любодеяния* (παρεκτὸς λόγου πορνείας), *тот подает ей повод прелюбодействовать* (Μφ. 5, 32). Но, может быть, кто-нибудь спросит: запрещает ли Он этим отпускать жену, если она не уличена в прелюбодеянии, но виновна, например, в приготовлении ядов (ἐπὶ φαρμακείᾳ), или умерщвлении (во время отсутствия мужа) их общего ребенка, или каком-либо другом убийстве? А также если бы оказалось, что жена, хотя и не прелюбодействует, но расхищает и разграбляет имущество мужа, то и тут может кто-нибудь спросить, имеет ли основание отвергнуть такую жену ввиду того, что Спаситель запрещает отпускать жену, кроме вины прелюбодеяния, ибо в обоих случаях обнаруживается нечто неразумное (τὶ ἄτοπον, absurdum), но неразумно ли оно на самом деле (εἰ ἀληθῶς ἄτοπον), я не знаю, по тому что терпеть и сносить такие проступки, которые хуже прелюбодеяния и блудодеяния, покажется

¹ Comment. in Matth., nr. 18, col. 1227–1233.

неблагоразумным (ἄλογον εἶναι δόξει); впрочем, и поступать против учения Спасителя едва ли кто сочтет благочестивым. И вот я размышляю: почему он не сказал: «никто да не отпускает жены своей, кроме вины прелюбодеяния» (μηδεὶς ἀπολύτω τὴν γυναῖκα αὐτοῦ παρεκτὸς λόγου πορνείας), а говорит: кто отпустит жену свою, кроме вины прелюбодеяния, тот подает ей повод прелюбодействовать (φησὶ δε; ὅς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ παρεκτὸς λόγου πορνείας ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι), так как несомненно, что отпускающий жену, не совершившую прелюбодеяния, заставляет ее, насколько это зависит от него, совершить прелюбодеяние, потому что, если при живом муже будет жить с иным, то *называется прелюбодейцею* (Рим. 7, 3). А так как отпустивший ее дает ей повод снова выйти замуж, то, конечно, он делает ее чрез это прелюбодейцею. Но имеет ли извинение или нет отпускающий уличенную в приготовлении ядов или совершившую убийство, рассуди сам; ведь и кроме развода муж может давать жене повод к прелюбодеянию, например, сверх должного позволяя ей делать, что хочет, и дружить с мужчинами, с какими пожелает, ибо часто случаются с женами подобные проступки по простоте мужей... которые не удовлетворяют ее страсти, даже если бы они это делали под видом большей святости и целомудрия. И, пожалуй, заслуживает большого порицания тот, кто, насколько это в его власти, делает ее прелюбодейцею, не удовлетворяя ее страсти, чем тот, который отпускает ее, правда, кроме прелюбодеяния, но за приготовление ядов, или за убийство, или за какой-нибудь из самых тяжких проступков»¹. Трудно дать верное истолко-

¹ Comment. in Evang. Secund. Matth. P. C. C. Ser. Gr., t. XIV, col. 1217–1249.

вание приведенным словам Оригена. Несомненно, что бракоразводный вопрос представлялся ему для решения слишком трудным при рассмотрении тех случаев, которые предоставляла жизненная практика; поэтому он отказывается придавать в случае развода исключительное значение в этом деле супружеской измене¹, находя, со своей личной точки зрения, и другие преступления слишком тяжкими при совместной супружеской жизни, и на вопрос, почему рядом с супружеской изменой не указаны другие проступки, как, например, приготовление ядов и убийства, отвечает: «Не знаю». Сам же уклончивый ответ заставляет думать, что в жизни христианского общества в III веке под влиянием нравов и обычаев языческого общества существовали разводы и было стремление оправдать их, и, во-вторых, общее мнение Церкви по этому предмету не было высказано решительно² (кроме, разумеется, случая прелюбодеяния, в корне потрясающего, по общецерковному воззрению, брак), и поэтому, когда приходилось решать вопрос, как смотреть на вышеуказанные проступки, то давался уклончивый и неопределенный ответ.

Из вышеприведенного толкования Оригена нельзя с определенностью заключить, позволительно ли новое супружество для невинного супруга после расторжения первого брака ἐπὶ πόρνεϊας или нет. Эта мысль ясно высказана им в другом месте.

¹ Цит. ст. А. Завьялова («Странник». 1891. III, апрель, с. 56). Быть может, в этих сомнениях и недомолвках Ориген находился под влиянием светского римского права, как утверждает проф. Загоровский. Юридич. Вестник. «О разводе по русскому праву». 1883. Т. XIV, с. 58.

² Цит. ст. А. Завьялова, с. 56.

«Некоторые предстоятели Церкви, — пишет он, — позволили женщине выйти замуж при жизни мужа, вопреки написанному: *жена связана законом, доколе жив муж ее* (1 Кор. 7, 39), и еще: если жена при жизни мужа будет жить с другим, то *называется прелюбодейцею* (Рим. 7, 3), однако же не совсем неразумно (οὐ μὴν πάντῃ ἀλόγως), ибо оказывают такое снисхождение во избежание худшего, хотя и вопреки изначально узаконенному и написанному»¹. Это свидетельство Оригена для нас очень важно, так как в нем в первый раз прямо и с большей ясностью сравнительно с тем, что сказано у предшественников Оригена по этому предмету, говорится, что Церковь уже с первых веков по педагогической снисходительности к верующим допускала второй брак после развода для невинного супруга.

Рассуждения знаменитого учителя, глубокого знатока Св. Писания, о расторжимости брака служили с давних времен предметом разного рода комментариев. Заслуживает внимания, что уже в XVI веке Эразм Роттердамский понимал приведенное выше свидетельство Оригена в смысле расторжимости брака по вине прелюбодейания². Этот взгляд разделяли и другие ученые исследователи Св. Писания —

¹ ...εἰκὸς γὰρ τὴν συμπεριφορὰν ταύτην συγκρίσει χείρωνων ἐπιτρέπεσθαι παρὰ τὰ ἀπ' ἀρχῆς νενομοθετημένα καὶ γεγραμμένα. Comment in. Matth., col. 1246. Zhischman пишет, что «Церковь уже в раннее время склонялась к тому взгляду, чтобы супругу, который невиновен в расторжении брака, не было возбраняемо вторичное вступление в брак. В доказательство высказанного положения он ссылается на приведенное свидетельство Оригена. Das Eherecht der orient. Kirche, S. 803.

² Novum Testamentum cum adnotat. Opp., t. VI, p. 693. Edit. Lugd. Cigoi, S. 16.

Launoi, Werkmeister¹. Знаменитый догматист Tournely также считал Оригена скорее свидетелем расторгимости брака по прелюбодеянию². Только Cigoï, видящий в каждом Св. Отце и учителе Церкви свидетеля в пользу безусловной нерасторгимости брака, не слушая, что говорят указываемые им свидетели, старается объяснить расторжение брака в случае прелюбодеяния, о чем говорит Ориген, в смысле временного прекращения общения супругов (*separatio a mensa et thoro*). За неимением твердых оснований, он прибегает к следующей искусственной аргументации. Если Ориген, рассуждает он, «резко» осуждает вторые и третьи браки после смерти жены, то что сказать о новом браке разведенного супруга при жизни другого?³ Но, не говоря уже о том, что суждения Оригена о втором браке вообще умеренны, на них нельзя обосновывать никаких доказательств и выводов. Как второй брак, заключенный после смерти одного из супругов, свидетельствуя о нравственном несовершенстве вступающего в брак, дозволяется христианам по снисхождению к их немощи, не заключая, однако, в себе ничего греховного, таким точно является и новый брак невинного супруга, заключенный после развода с виновной в грехе прелюбодеяния. В духе Cigoï истолковывает слова Оригена и Люкок, причем его рассуждения в высшей степени сбивчивы и неясны⁴, что объясняет-

¹ Neue Untersuchungen über der Ehescheidung. Bamberg, 1806, S. 71. Cp. Cigoï, S. 16.

² Bemerkungen über Jägers Untersuchung, ob die Ehescheidung nach Lehre der Schrift erlaubt sei. Bamberg, S. 78. См.: Cigoï, S. 17.

³ Cigoï, S. 18–19, cp.: Moy. Das Eherecht der Christen, S. 37.

⁴ The History of Marriage Jewich and Christian in relation to divorce certain torbidden degrees by Luckock. Second edit. London, 1895, p. 103–108.

ся также его стремлением доказать во что бы то ни стало, что «правило и практика Церкви во время Оригена бесспорно покоились на вере в нерушимость брака ничем, кроме смерти». По поводу указанного Оригеном данного некоторыми предстоятелями позволения женщин выйти замуж при жизни первого мужа он замечает: «Нет возможности сказать, ограничиваясь недостаточным свидетельством Оригена, по какой причине была разведена женщина, которой правители церкви в Александрии дали разрешение на вторичный брак. Это мог быть и законный и незаконный развод, то есть происшедший по какой-либо вине или по причине прелюбодеяния. Большинство богословов, занимавшихся этим вопросом, решили, что это был законный развод¹. Но каков бы ни был развод, заключает Люкок, Ориген смотрит на него как на услугу человеческой немощи, противную истинному намерению Бога и учению Священного Писания»². «Тут напрасно и весьма неловко», по замечанию проф. Глубоковского, запутывается самое простое дело, когда следовало сказать, что развод был исключением и все-таки дозволялся «οὐ μὴν πάντῃ ἁλόγως, а больше этого никто и не желает»³.

Наконец, нам остается еще познакомиться в кратких чертах с воззрением Оригена на брачную жизнь вообще. Несмотря на все свои симпатии к девству, он никогда не унижал брака, хотя и ставил,

¹ Pysey. Note On Divorce Tertullian. Oxf., p. 431 и Bingham. Такой же взгляд высказывается и в Dictionary of Christian Antiquities. Smith's. Vol. II, 1112. Luckock, p. 103–104.

² Р. 103–104 цит. соч. Luckock'а.

³ Цит. соч.: «К вопросу о разводе по прелюбодеянию...», с. 278.

согласно с откровенным учением, первое выше последнего как более сообразное, по его словам, с природой существа, созданного по образу Божию и по подобию¹. Но Ориген решительно осуждает мнение тех, которые думали, что брачная жизнь ведет к вечной гибели. Без всякого снисхождения он порицал и тех, которые запрещали вступать в брак, и на том основании, что это полезно, принуждали других к неумеренной чистоте², применяя к ним обличение, изреченное Спасителем фарисеям. Его же собственный взгляд на брак высказывается в следующих словах: «Бог же есть Тот, Кто сочетал двоих в одно... А поелику сочетал Бог, то в силу этого в сочетанных Богом присутствует дарование», то есть Им подается благодатная сила чрез Таинство Брака (διὰ τοῦτο χάρισμα ἐστὶν ἐν τοῖς ὑπὸ Θεοῦ συνεγευμένοις)³. Правда, дальше подобное же дарование Ориген усвоит и посвятившим себя безбрачию⁴, но такое сопоставление, замечает проф. Катанский, если и не возвышает брака сравнительно с девством, зато «дает нам право понять дарование брака таким же независимым от человека даром благодати, как и дар девства, и притом даром, не однажды навсег-

¹ Commentar. in Matth., nr. 16, col. 1229.

² Ibid., col. 1612.

³ Comment. in Matth. ibid., col. 1228–1229.

⁴ «Такой взгляд на девство, — замечает проф. Катанский, — может быть объяснен личными особенными симпатиями Оригена к безбрачной жизни. Появление такого ошибочного взгляда у Оригена тем более понятно, что это мнение заключает в себе частные истины. И доселе Церковь верует, что девственная иноческая жизнь удостаивается высоких благодатных дарований от Бога, не меньших, чем благодать, даруемая в браке, хотя и считает брак и венчание Таинством, а монашество и пострижение простым обрядом». Стр. 260–261, цит. соч.

да данным в момент установления брака до христианства и в христианстве, а ниспосылаемым каждый раз на брачующихся в известном акте. Ибо, говоря о девстве, которое есть так же дарование, как и брак, по слову Божию, он характеризует девство, как дарование Божие, тем, что оно есть *дар, сообщаемый Богом, являющийся не чрез аскетизм только, но даруемый Богом по молитвам*»¹. Исполненное уважения отношение к браку знаменитого александрийского учителя, как лица со строго аскетическим направлением, оскотившего себя в неумеренном стремлении к евангельскому совершенству и потому менее всего лично склонного возвышать брак, заслуживает глубокого внимания как несомненный показатель высокого взгляда всей христианской Церкви первых трех веков на брачное состояние.

Этому высокому взгляду на супружеский союз Церковь осталась верной и в последующее время, ближайшим доказательством чего служат свидетельства Св. Отцов IV века, современных св. Иоанну Златоусту, — Василия Великого, Григория Богослова, Елифания Кипрского и Астерия Амасийского.

Воззрения Св. Отцов так называемого классического, золотого века христианской письменности заслуживают с нашей стороны тем большего внимания, что в это время среди восточных христиан начало распространяться убеждение, что брак сам по себе или нечестив, или нежелателен, вследствие чего некоторые брачные пары разлучались между

¹ Πρὸς τοῦτο δὲ εἶπεν αὐτοῖς ὁ Σωτὴρ, διδάσκων ἡμᾶς δῶρον εἶναι τὸ διδόμενον ἀπὸ Θεοῦ τὴν παντελῆ καθάρειν-σιν καὶ οὐ μὴ μόνον ἀσκήσει παραγινόμενον, ἀλλὰ μετ'εὐ-χῶν ὑπὸ Θεοῦ διδόμενον. In Matth. Commentar., nr. 25, p. 1228–1229, t. XIV. Цит. соч. проф. Катанского, с. 259.

собою и удалялись от мира¹. Сироты и дети нередко получали воспитание в суровых местах уединения под присмотром опытных руководителей в духовной жизни. Восторженно настроенные по отношению к иноческой жизни, они свою восторженность сообщили и старшим. Увлечение аскетическими идеями было общее. Не чужды ему были и Св. Отцы и учителя Церкви, как это можно видеть из письма св. Василия Великого к матери некоего юноши Дионисия. «Есть, — писал он, отправляя к ней сына ее, — такого рода способ ловить голубей. Когда птичники поймают одного и приучат его настолько, что он ест из их рук, то, помазав его крылья благовонною мастью, они пускают его для того, чтобы он присоединился к остальной стае. Благоухание этой масти делает всю стаю собственностью человека, который ловит ручного голубя; так как остальные также увлекаются благовонием масти, то и все забираются в

¹ Что такие случаи были нередки, можно видеть из того, что явилась необходимость уже в правилах, как принимать лиц, состоящих в супружестве и желающих посвятить себя иноческой жизни. «Тех, которые приступают к подобной жизни, состоя в брачном сожитии, — наставляет св. Василий Великий, — надобно допрашивать, с согласия ли делают сие, по заповеди апостольской? Ибо сказано: *своим телом не владеет* (1 Кор. 7, 4). И таким образом приходящего принимать при многих свидетелях, потому что всего предпочтительнее послушание Богу. Если же другая сторона возмущается и спорит, менее заботясь о благоугождении Богу, то да будет приведен на память Апостол, который говорит: *к миру призвал нас Господь* (1 Кор. 7, 15). Мы знаем, что во многих намерение жить в чистоте нередко превозмогало вследствие усиленной молитвы и неослабного поста». Творения св. Василия Великого, архиеп. Кесарии Каппадокийской. Изд. 3, ч. 5. Сергиев Посад, 1892. Правила, пространно изложенные в вопросах и ответах, с. 117–118, вопрос 12.

клетку. Но зачем я начинаю свое письмо так? Затем, что, получив твоего сына Дионисия и помазав крылья его души благовонием, я послал его к твоему достоинству, чтобы ты и сама также прилетела с ним вместе и поместилась в том гнезде, которое я построил здесь у себя»¹.

Так как иноческая жизнь нуждалась в определенных правилах и указаниях, как христианам утвердиться в ней, то изложению этих правил отводилось в святоотеческих творениях значительное место (например, у св. Василия Великого).

При выяснении духа и характера иночества сам собою возникал вопрос о сравнительном достоинстве брачного состояния и безбрачия. Симпатии Св. Отцов были всецело на стороне последнего и выражались в хвалебных гимнах в честь девства, доставляющего христианину спокойствие духа и свободу от мирской суеты. Тем ценнее для нас ввиду этого является беспристрастное и согласное с откровенным учением их суждение о брачной жизни.

Первый основатель монашеских учреждений в Каппадокии и Понте и ревнитель монашеской жизни, св. **Василий Великий**, высказывает свой взгляд на брак и девство в следующих выражениях: «Человеколюбец Бог, пекущийся о нашем спасении, дал жизни человеческой двоякого рода направление, то есть супружество и девство, чтобы тот, кто не в состоянии вынести подвига девства, вступал в сожитие с женою, зная то, что потребует от него отчет в целомудрии, святости и уподоблении тем, которые

¹ «Жизнь и труды Св. Отцов и учителей Церкви. Очерки церковной истории в биографиях». Сочинение Ф. В. Фаррара. Перев. с английского А. П. Лопухина. СПб., 1891, гл. XIII, с. 462–463.

в супружестве и при воспитании детей жили свято»¹. Так как брачное состояние, как и девственное, установлено Богом, то и требование от всех людей обязательного безбрачия представлялось бы противным намерению Божию. В человеческой природе стремление одного пола к другому заявляет о себе настолько сильно, что, по словам великого святителя, «нельзя и найти другого врожденного телесной природе вожделения более сильного и стремительного». Брак по сему называется им одним из «главных деяний природы»². Возникающее между лицами разного пола, и притом совершенно чужими друг для друга, чувство любви соединяет их в одну жизнь и одну плоть тесными узами, которые скрепляются еще более получаемым женихом и невестой благословением Церкви. «Сей узел естества (супружество), сие иго, возложенное на вас с *благословением*, — говорит св. Василий Великий, обращаясь к мужьям и женам, — да будет единением для вас, бывших далекими»³.

Христианская семья, по учению святителя, должна быть школою добродетелей. Хотя брачная жизнь и представляется исполненною забот о семье, жене, о воспитании детей и т. д.⁴, однако супруги не должны забывать, что Евангелие дано как оженившимся, так и монахам. Поэтому преступать заповеди небезопасно. И Иисус Христос, благовествуя заповеди Отца, обращает речь к живущим в мире.

¹ Творения св. Василия Великого, ч. 5. «Слово подвижническое и увещание об отречении от мира...», с. 41–42.

² «Подвижнические уставы подвижающимся в общежитии и в отшельничестве». Твор., ч. 5, с. 344.

³ Твор., изд. 4, ч. 1, Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1900. Беседы на Шестоднев, VII, с. 116.

⁴ Письмо 2-е к Григорию Богослову, ч. 6. Москва, 1847, с. 7.

Для находящегося в браке должно быть еще особое побуждение к духовному бодрствованию: «ты избрал жилище среди сетей и державы отступнических сил, имеешь пред глазами побуждения ко грехам»¹. Для мужа и жены живым примером благочестивой жизни и в брачном состоянии должен служить праотец Авраам, который прославился тем, что «предпочел Бога» и, преодолев чувство жалости, готов был принести в жертву своего сына, затем Иов, Давид и Самуил; в Новом Завете апостол Петр и прочие апостолы². Связанные чувством любви, супруги должны оказывать взаимное доброе влияние, самоотверженно снося недостатки характера друг друга. Суровость и «дикость нрава» мужа не может служить причиной расторжения брака. «Он буен? Но муж. Он пьяница? Но соединен по естеству. Он груб и своенравен? Но твой уже член и драгоценнейший из членов»³. Имея в виду в беседах на Шестоднев «все обращать в назидание Церкви», св. Василий Великий преподает своим слушателям урок из примера ехидны, которая, «уважая брак, предварительно извергает свой яд». Неужели же христианин из уважения к брачному союзу не может отложить жестокосердия и бесчеловечия⁴?

Взаимные обязанности мужа и жены святитель излагает словами Св. Писания: муж должен любить жену, *как и Христос возлюбил Церковь* (Еф. 5, 25); со стороны жены должно быть повиновение мужу, *как и Церковь повинуется Христу* (Еф. 5, 24). Нравственная связь между супругами при этих условиях должна быть настолько крепкой, что ее не может

¹ «Слово подвижническое», ч. V, с. 43.

² Ibid., с. 42.

³ Беседа на Шестоднев VII, ч. I, с. 116.

⁴ Ibid.

ослабить сама смерть. С этой точки зрения может быть признано полное нравственное достоинство только за первым браком. Второй брак — «удержание от блуда»¹, свидетель невоздержания и чувственности, «непобеждаемой духом, как следует истинному христианину, по крайней мере после удовлетворения чувственной потребности в первом браке». Поэтому совесть христианина нуждается в очищении епитимией, каковою и является отлучение второбрачных от Св. Таин на год². Двоеженцев запрещается избирать пастырями Церкви³. Что же касается троебрачных, то их должно отлучать на три года (было в обычае отлучение и на пять лет) и их брак есть уже «многоженство или паче наказанный блуд»⁴, так как он противен и естественному закону, устанавливающему между людьми единобрачие, и нравственному. «На троебрачие нет закона. На такие дела взираем, как на нечистоты в Церкви, но всенародному осуждению оных не подвергаем, так как это лучше, нежели распутное любодеяние»⁵.

В брачном союзе муж и жена сохраняют полное равенство, имеют одинаковые права. «Одна добродетель для мужа и жены, как и творение обо-

¹ Твор., ч. 6, Москва, 1847. Письмо к Диодору, с. 338.

² Правила св. Василия Великого. Первое каноническое послание к Амфилохию, епископу Иконийскому, правило 4. См.: правила св. отец с толкованиями. Изд. Московск. Общ. Любит. Дух. Просвещ. Москва, 1884. См.: также и «Опыт курса церковного законоведения» архим. Иоанна. Выпуск 2. СПб., 1851. Толк. на 4-е правило, с. 21.

³ Правило 12. Книга правил святых соборов и св. отец. Москва, 1893. Ср. 17 апост. прав.

⁴ По переводу с греческого: «благовидное прелюбодеяние», правило 4.

⁵ Правило 50.

их равночестно... Слушай, что сказано в Книге Бытия. *И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их* (Быт. 1, 27). Но в ком природа одна, у тех и действия те же, а чьи дела равны, для тех и награда та же... При единстве естества муж имеет только преимуществующее в роде»¹.

Применяя это общее положение к частному случаю — нарушению супружеской верности, естественно ожидать, что святитель с одинаковой строгостью вменит в вину грех прелюбодеяния как мужу, так и жене. Однако же при обсуждении этого проступка св. Василий Великий становится на точку зрения греко-римского гражданского права. Прелюбодеяние, по его определению, состоит в нарушении права на супружескую верность, принадлежащего только мужу, и отличается от блуда тем, что в основании последнего лежит не нарушение прав другого мужа, а преступное удовлетворение чувственности. Муж делается виновным перед женой в прелюбодеянии только в случае оставления ее без всякой причины и вступления в брак с другой женщиной².

Принимая это определение в область церковного права, святитель определяет: «Аще муж, сожителствуя жене и потом не довольствуясь браком, впадет в блуд, такового почитаем блудником и на долго оставляем его под епитимией. Впрочем, не имеем правила подвергать его вине прелюбодеяния, аще грех соделал со свободной от брака... Но соблюдивший не отлучается от сожителства с женой сво-

¹ Беседа на Пс. 1, ч. I, с. 160.

² Правило 9. Первое канонич. посл. к Амфилохию, епископу Иконийскому.

ей, и жена должна принять мужа своего, обращающегося от блуда: но муж оскверненную жену изгоняет из своего дома. Причину сему дати нелегко, но *так принято в обычай*»¹. И в 9-м правиле он постановляет: «Господне изречение, яко непозволительно разрешатися от брака разве словесе прелюбодейна (Мф. 5, 32), по разуму оного, равно приличествует и мужам и женам. Но *не то в обычае*... Женам обычай повелевает удерживать мужей своих, хотя они прелюбодействуют и в блуде суть... Посему жена, оставившая своего мужа, есть прелюбодейца, аще перешла к другому мужу; а муж оставленный достоин снисхождения, и сожительствующая с ним не осуждается». Итак, св. Василий Великий, указывая на обычай, сохранивший свою силу от языческих времен в обществе христиан, по которому муж и жена пользовались неравными правами в брачном союзе, и отмечая его противоречие с евангельским законом, хотя и с явной неохотой, делает уступку первому. В то же время Св. Отцы и Соборы, как известно, просили государей об изменении таких обычаев и о приведении брачных законов в соответствие с христианским учением о брачном союзе².

Замечательны слова св. Василия Великого о девственной жизни, которые должны всегда иметь в виду девственники. «Дарование девства, — говорит он, — заключается не в одном только воздержании от деторождения, но вся жизнь, быт и нрав должны быть девственны, во всяком занятии безбрачного показывая нерастленность. Можно и словом соблю-

¹ Правило 21. См.: толкование его в цит. соч. «Опыт курса церковного законоведения», с. 43.

² Правило 115-е Карфагенского Собора. Книга правил... с. 229–230.

дить, и оком прелюбодействовать, и слухом оскверниться, и в сердце принять нечистоту, и неумеренностью в пище и питии преступить пределы целомудрия. А кто чрез воздержание во всем этом соблюдает себя под законом девства, тот действительно показывает в себе совершенную и во всем преуспевшую благодать девства»... «Кто произнес свой обет (безбрачия), тому надобно соблюдать себя для Бога, как одно из священных приношений, чтобы тело, посвященное Богу обетом, осквернив опять обыкновенным служением жизни, не подпасть суду за святотатство»¹.

Воззрения **Григория Богослова**, друга юности св. Василия Великого, на брак представляют немало интереса и важности, напоминая по мыслям учение о том же предмете великого Златоустого учителя. У них почти одни и те же мысли, сходный способ изложения; только у Богослова краткость и сжатость, а у Златоустого — более широкое раскрытие, более подробный и глубокий анализ предмета.

Брак, как установленный Самим Творцом, происхождения Божественного². Его основа лежит в психической природе человека, в возникающем живом чувстве любви, соединяющем супругов в один дух и одну плоть, в нераздельную жизнь, и упорядочивающем беспорядочные влечения человека. При господствующем значении в браке нравственной стороны человеческой природы низшие влечения ее находят свой нормальный выход в рождении детей. «Когда божественная тварь яви-

¹ Слово о подвижничестве, ч. I, с. 62–63.

² Слово 37-е на евангельские слова: «Егда сконча Иисус словеса сия...» Твор. Григор. Богослова, в русск. перев., ч. III. Москва, 1844, с. 217.

лась на земных долинах вечно цветущего рая, — рассуждает Григорий Богослов, — то у человека еще не было помощника в жизни, подобного ему. Премудрое Слово совершило тогда величайшее чудо, — «мой корень и семя многообразной жизни» разделив на две части, создало из ребра жену и, в недра обоих полов влияв любовь, побудило их стремиться друг к другу. Но чтобы не всякая жена стремилась ко всякому мужу, положило предел вожелениям, который называется супружеством, эту узду для не знающего меры вещества, чтобы при его необузданных и стремительных порывах, когда люди кучами привлекались друг к другу, от незаконных сообщений не пресекался священный человеческий род и неудержимым безрассудством порываемая похоть не возбудила во всех войн и огорчений»¹. Первообразом супружеских отношений служит таинственный союз Христа с Церковью (Еф. 5, 32). Ввиду этого, — «хорошо жене — почитать Христа в лице мужа; хорошо и мужу не бесчестить Церковь в лице жены». Жена, говорит он (Павел), да боится своего мужа, потому что боится и Христа; но и муж да любит свою жену, потому что Христос любит Церковь². Высокий первообраз отношений мужа и жены в союзе Христа с Церковью не дает никому права унижать нравственное достоинство жены-христианки. «Жена отлична от мужа не по душе, а только по телу»³. «Я знаю мужей и жен, — говорит св. Григорий Богослов в другом месте, — которые и помыслами небесны, и телом непорочны. Все различие между ними в чле-

¹ Твор. Григор. Богослова, т. V. Москва, 1847, с. 53.

² Слово XXXVII, с. 219.

³ Твор. Григор. Богослова, т. I, с. 280.

нах, а добродетели у тех и других общи и общий путь к славной жизни»¹.

Слова св. Апостола о тайне супружества имеют, по словам Св. Отца, и другой смысл: в них заключается заповедь о единоженстве. «Мне кажется, — замечает он, — что здесь слово Божие не одобряет двоеженства, ибо если два Христа, то два и мужа, две и жены, а если один Христос, одна глава Церкви, то и плоть одна, а всякая другая да будет отринута»². Если слово Божие удерживает от второго брака, то что сказать о третьем? «Первый, — говорит Григорий Богослов, — есть закон, второй — снисхождение, третий — беззаконие. А кто преступит и этот предел, тот подобен свинье и немного имеет примеров такого срама»³. Но и первый брак, по учению св. Григория Богослова, хорош, когда соединяется с желанием оставить после себя детей, потому что через это увеличивается число «благоугождающих Богу». Когда же он имеет в основе одно стремление к удовлетворению плотской похоти, то разжигает грубую и ненасытную плоть и становится как бы путем к пороку; тогда лучше совсем не жениться⁴. Вообще в своих воззрениях на брак Св. Отец отдает вполне справедливую дань этому священному учреждению. Он учит, что брак в его идеальном значении — доброе дело⁵ и человек, вступающий в супружеский союз, нисколько не теряет чистоты и невинности⁶, потому что «честна женитва и

¹ «Советы девственникам», т. V, с. 103.

² Ibid., с. 220.

³ Ibid.

⁴ Ibid., с. 221.

⁵ Ibid., с. 222.

⁶ Ibid., слово XL О крещении: «если ты еще не сопрягся плотию, не страшись совершения; ты чист и по вступлении в брак», с. 289.

ложе нескверно». Сам Иисус Христос Своим присутствием на браке в Кане освятил и оказал особенную честь супружеству¹. Супружество и малосильного делает сильным; общие заботы облегчают скорби для мужа и жены, и общие радости их бывают полнее и «восхитительнее»². Для мужа и жены супружеские узы служат «ключом целомудрия и пожеланий, печатью необходимой привязанности». Они взаимною любовью возбуждают друг в друге усердие к благочестию, так как супружество не удаляет от Бога, а, напротив, более привязывает³: в древности не только всем благочестивым любезно было супружество, но даже плодом нежной супружеской любви были тайнозрители... Енох, Ной, Авраам, Аарон, Давид, Соломон, Павел...⁴

Но как ни честен и священен брак, для великого подвижника и девственника он естественно должен был стоять ниже девства. И Св. Писание прямо отдает преимущество последнему пред первым⁵. «Не ангельское ли свойство, — спрашивает он, — душе, связанной с плотью, жить не по плоти и быть выше самой природы?»⁶ В поэтических чертах описывает Григорий Богослов одно таинственное видение, воспламенившее в нем любовь к девственной жизни. «Мне представлялось, — рассказывает он, — что подле меня стоят две девы в белых одеждах, обе прекрасные и одинаковых лет. Ни золото, ни гиацинт не украшали их шеи, ни шелковые тонкие ткани, ни

¹ Ibid., слово XXXVII.

² Твор. Григор. Богослова, ч. V, «Похвала девству». Стихотворения, с. 59.

³ Ibid., с. 61.

⁴ Ibid.

⁵ Слово XXXVII, с. 222.

⁶ Ibid., с. 223.

хитоны из нежного льна не покрывали их членов. У них не рассыпались по плечам златовидные кудри и не играли с легким дыханием ветерков... Уста их, заключенные молчанием, уподоблялись розе, лежащей в окропленных росой чашечках... Увидя их, я очень обрадовался... На вопрос мой: что они за женщины и откуда? — отвечали: одна из нас Чистота, а другая Целомудрие. Мы предстоим Царю Христу и услаждаемся красотами небесных девственников. Но и ты, сын, соедини ум свой с нашими сердцами и светильник свой с нашими светильниками, чтобы тебя, просветленного, перенеся чрез эфирные высоты, могли мы поставить пред сиянием бессмертной Троицы»¹.

Не такова семейная жизнь; она приносит много огорчений, несчастий и забот о жене и детях, а все это — такие неприглядные явления, при которых супружеская жизнь действительно должна была казаться нашему Богослову «игом»².

Как союз живой любви, по образу союза Христа с Церковью, брак не может быть разрываем никакими неприятностями и случайностями супружеской жизни, кроме вины прелюбодеяния. «Хотя закон (разумеется римский), — пишет св. Григорий Богослов, — дает развод по всякой вине, но Христос — не по всякой вине, а позволяет только разлучаться с прелюбодейцею, все же прочее повелевает сносить целомудренно, и прелюбодейцу отлучает потому, что она *повреждает род*³. Какие бы ни были

¹ Твор. Григор. Богослова, т. IV, с. 311–312.

² Ibid., с. 220.

³ Выражение «повреждает род» указывает на трудность отрешиться даже и христианскому писателю от глубоко укоренившихся в греко-римском обществе понятий о неодинаковости прав мужчины и женщины, а отсюда и от воз-

недостатки жены (болтливость, неумеренность в пище и питье и др.), долг мужа нравственными мерами исправлять ее, но не отсекал или отлучать¹.

Юридическое неравенство в брачном союзе мужа и жены вызывает у Григория Богослова справедливое и благородное негодование; он называет несправедливым и нелепым римский закон (*vóμος ἄνισος καὶ ἀνὴρμαλος*), судивший женщину за нарушение супружеской верности, как уголовную преступницу, и снисходительно относившийся к мужчинам за таковой же грех. «Я, — решительно заявляет Григорий Богослов, — не признаю такого закона и не хвалю обычая. Мужчины были законодателями, потому и закон суров в отношении к женщинам»².

Свидетельство Григория Богослова о полной расторжимости брака по вине прелюбодеяния настолько выражено ясно, что даже защитники не расторжимости брачного союза или благоразумно проходят молчанием замечания Св. Отца, как, например, Люкок, или же после голословного утверждения, что св. Григорий Богослов говорит только «о временном прекращении общения супругов», спешат заметить, что его свидетельство «недостаточно определено»³.

зрения на большую ответственность женщины сравнительно с мужчиною в деле нарушения супружеской верности. Греко-римские законы, исходя из того положения, что женщина, носительница чистоты крови в роде, жестоко наказывали ее за супружескую неверность, не предоставив ей *publico iudicio... adulterii accusationem*. Cod. Justin., lib. IX, t. IX, ad legem Jul. de adulter., lib. I Imp. Sever. et. Anton.

¹ Слово XXXVII, с. 220.

² Слово XXXVII на евангельские слова: «Егда сконча Иисус словеса сия», ч. III, с. 218.

³ Cigoï, S. 34–35. — Launoi (Opp. Tom. II, p. II, col. 1731, p. 830), Linzer (Tieolog. prakt. Monatschr. 1808. I B., S. 208 f.),

В высшей степени замечательное по своей полноте и ясности свидетельство о том, что церковная практика, согласно с учением Слова Божия, позволяла невинному супругу после расторжения брака по вине прелюбодеяния другого супруга вступать во второй брак, находится у **Епифания Кипрского**, который, по выражению Тьерри, «держал твердою рукою цепь апостольских преданий, так часто потрясаемую на Востоке действием воображения и фантазии»¹. В этом свидетельстве заключается веское доказательство правоты Православной Церкви, оставшейся и в вопросе о браке верной церковному преданию, и обличение Католической Церкви, которая, следуя блж. Августину, признала брак расторгимым, а брачный союз, заключенный невинным супругом при жизни согрешившего, объявила незаконным. Вот это свидетельство: «Народу, по причине его немощи, можно попускать, чтобы он сочетавался и со второй после смерти первой, если не в состоянии довольствоваться одною супругою. Имеющий одну пребывает в великой похвале и чести и у всех членов церковного чина, а не могущий ограничиться одной в случае ее кончины или *развода*, происшедшего по какой-либо причине, вслед-

Greve (Ehescheidung. Leipzig, 1873, S. 203) изъясняют свидетельство Богослова в смысле полной расторгимости брака по вине прелюбодеяния. Zhischman пишет (Das Eherecht der oriental Kirche): св. Григорий Богослов «допускает *das ἀποστάσιον* по форме римского права только при прелюбодеянии; в других же случаях, которые могли бы служить причиною расторжения брака, он ограничивается советом полюбовного соглашения»... S. 112–113.

¹ «Св. Иоанн Златоуст и императрица Евдоксия. Христианское общество Востока». Перев. с французск. изд. Льва Поливанова. Москва, 1884, с. 126.

ствие ли блуда, или прелюбодеяния, или порочной вины¹, или жена, сочетавшаяся со вторым мужем, Божественным словом *не признается виновным и не отлучается от Церкви* и жизни; напротив того, по снисхождению к немощи терпится, — только чтобы не имел кто двух жен одновременно, — второй при жизни первой, а чтобы отделившийся от одной, если это случится, сочетавался с другой. Такому человеку Слово Божие и Св. Божия Церковь оказывают милость, особенно если такой в других отношениях благоговееен и живет по закону Божию»². Эти суждения Св. Отца заслуживают полного внимания как по своей ясности и определенности³, так и потому, что св. Епифаний ссылается на авторитеты — откровенно библейский и церковный. Тем не менее католические исследователи пытаются ослабить их силу ссылкой, что св. Епифаний развод и новый брак помещает между еретическими заблуждениями Евiona⁴. Еще удивительнее слышать, что св. Епифаний — «решительный свидетель в пользу нерасторжимости брака»⁵. Ясные сами по себе вышеприведенные слова Св. Отца не стесняются истолковывать в том смысле, что супруг, разлучившийся с другим по вине прелюбодеяния и

¹ Ὁ δὲ μὴ δυνηθεὶς τῇ μιᾷ ἀρκεσθῆναι τελευτησάσῃ ἕνεκεν τινὸς προφάσεως πορνείας ἢ μοιχείας ἢ κακῆς αἰτίας χωρισμοῦ γενομένου συναφθέντα δευτέρᾳ γυναικί, ἢ γυνὴν δευτέρῳ ἀνδρὶ οὐκ αἰτιάται ὁ θεῖος λόγος οὐδὲ ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας καὶ τῆς ζωῆς ἀποκηρύττει... Advers. haer. lib. II, haer. LIX, n. P. C. C. Migne. Ser. Gr., t. XLI, col. 1024–1025.

² Ibid., col. 1024–1025.

³ Sh. Zhischman, цит. соч., S. 803.

⁴ Ant. Jos. Binterim. Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christlichen katholisch. Kirche. VI. Mainz, 1838, S. 112.

⁵ Cigoj, § 9, S. 37.

иным причинам, может, *после смерти своего супруга*, вступить в новый брак, не становясь в противоречие со Св. Писанием и Церковью, которая допускает второй брак по снисхождению к человеческой слабости¹. Предвзятость и искусственность такого толкования слишком очевидна, чтобы опровергать его. Некоторые из католических исследователей, воздерживаясь в данном случае от всяких толкований, утверждают, что пред выражением ἔνεκεν τινὸς προφάσεως... опущено отрицание. Посему смысл свидетельства св. Епифания, по их мнению, должен быть такой: только после смерти, но *не* по разлучении ради прелюбодеяния... можно вступать в новое супружество². Прием слишком упрощенный, но в научном исследовании он не должен иметь места, как совершенно произвольный и неосновательный.

В воззрениях на брачное состояние св. Епифаний приближается к Григорию Богослову. Брак, как Божественное установление, не может препятствовать спасению. Он честен, ибо как не признать брак честным, когда Сам Спаситель был зван на брак, чтобы благословить его? И Он приходит на брак, чтобы заградить уста, говорящие против истины³. Согласно с Божественным словом, и Святая Церковь, по учению св. Епифания, прославляя девство и похваляя иночество, чистоту и вдовство, — и «честный» брак чтит и приемлет, воспрещая только блуд

¹ Ibid., S. 37–38.

² Klee. Die Ehe, Eine dogmat. archeolog. Abhandlung. Mainz 1833, S. 34. Sh. Cigoi, S. 37–38. Выказывается еще мнение, что выражение: «ἔνεκεν τινὸς... до χωρισμοῦ γενομένου» подложное. Theolog praktisch. Monatschrift. 1808. B. I. S. 225 Sh. Cigoi, ibid.

³ «Панарий». Ересь LXVII, гл. VI. Твор. св. Епифания Кипрского, в русск. перев., ч. IV. Москва, 1880, с. 87.

и распутство¹. Дозволяется вступать верующим и во второй брак, но только с тем ограничением, что дарованием священства уже не могут быть украшены двубрачные², как проявившие чрез двубрачие невоздержание³, которое должно быть чуждо лицам священного чина.

Этими замечаниями и исчерпывается все учение св. Елифания о браке.

Учение св. **Астерия Амасийского** († 390) касается существа брачного союза и нерасторжимости брака. Брак — союз любви⁴, источник мира, благорасположения и внутреннего единения супругов⁵. Соединенные между собою самыми тесными нравственными узами, муж и жена должны содействовать друг другу на тернистом жизненном пути сердечным отношением к взаимным нуждам. Долг мужа — любить жену, как самого себя. Жена является помощницею в жизни мужа и сотрудницей его; она — утешение в скорбях, страж семейного очага; соучастница в богатстве, когда оно есть, и в бедности⁶. Такие отношения между мужем и женою делают их совместную жизнь не мимолетной, изменчивой связью, а прочным, самым теснейшим сожителем, «неразлучной дружбой»⁷, которая не должна

¹ Ересь XLVIII, гл. IX, русск. перев., ч. II. Москва, 1864, кн. 2, с. 316.

² Ibid., с. 317.

³ Ересь LIX, гл. VI, в русск. перев. ч. III, с. 35–36.

⁴ Беседа на слова Еванг. Матфея: «по всякой ли причине позволительно человеку разводиться с женою своею?» (Мф. 19, 3). Богосл. Вестн. 1893, ч. 2, июнь, с. 393.

⁵ Ibid., с. 386. «В браке и нрав с нравом вместе соединяются».

⁶ Ibid., с. 387.

⁷ Ibid., с. 388.

прекращаться даже со смертью одного из супругов. Целомудренный и преданный своей жене муж, лишившись супруги, не подумает о новом браке, но лелеет детей, как «общий залог матери и природы». Имея в детях наглядные образы своей супруги, он «представляет сожителство с нею бессмертным». В живых и ярких чертах св. Астерий изображает целомудренного супруга, который «не спешит от слез и воздыханий опять к брачному веселью, не переменяет черной и печальной одежды на светлое платье жениха... не дает детям мачеху, — это ненавистное имя, но подражает целомудренной чистоте горлиц»¹.

Если узы, соединяющие мужа и жену, так крепки, что даже смерть не может порвать их совершенно, то само собой следует, что разрывать их при жизни по какой-либо причине преступно. «Само творение указывает цель в соединении, а не разделении, и первый устроитель брака есть Творец, сочетавший первозданных людей брачными узами и будущим поколениям давший непререкаемый закон сожителства, который они должны были чтить, как закон Божий»².

Муж и жена связаны и брачным законом, и природой. «Какие же поэтому, — спрашивает святитель, — узы расторгаешь ты?» «Как отвергаешь обеты, которые принял при совершении брака?»³. Эти обеты не имеют ничего общего с теми, которые составляют содержание юридических брачных контрактов с подробными и точными условиями о приданом и с собственноручной подписью и скреплени-

¹ Ibid., с. 393.

² Ibid., стр 385.

³ Ibid., с. 386.

ем печатью договаривающихся. При мысли об обетах я, говорит св. Астерий, уношусь к изречению Адама: *это кость от костей моих, плоть от плоти моей; и она будет называться женою моею* (Быт. 2, 23)¹. Очевидно, что здесь он имеет в виду церковное заключение брака, при котором уже в его время имело место произнесение слов Св. Писания, относящихся к установлению брака и теснейшему общению в брачном союзе мужа и жены, составлявших одну душу и одно тело. Произнесенные пастырем Церкви при священнодействии, эти слова являлись со стороны брачующихся как бы своего рода обетом пред Св. Церковью, или, по выражению Св. Отца, «исповеданием мужчин, от одного первого лица высказанным всей совокупности женщин»². Напоминанием об обетах любви и благорасположения св. Астерий желает сильнее подействовать на религиозное чувство тех из супругов, которые, под влиянием легкомысленных воззрений тогдашнего общества на брак, начинали тяготиться неразрывными узами брака и по ничтожным причинам (неумение жены вести хозяйство, худой характер ее) искали развода. Образ мыслей у таких людей, по меткому народному выражению, ведет происхождение от дуба или камня; он «жесток» и «звероподобен». О них святитель не может говорить спокойно; он негодует на них и обращается к ним с жестким словом обличения. «Выслушайте теперь вы, торгаши, легко меняющие своих жен, как одежды, вы, которые устроите брачные чертоги так часто и быстро, как ярмарочные палатки, которые женитесь на богатстве и берете жен для своей прибыли и после небольшого раз-

¹ Ibid.

² Ibid., с. 386.

дражения сейчас же пишете разводное письмо и оставляете при жизни многих вдов. Знайте, что брак разрывается только *смертию и прелюбодеянием* (πείσθητε, ὅτι γάμος θανάτῳ μόνῳ καὶ μοιχείᾳ διακόπτεται)¹. Поставление прелюбодеяния наряду со смертью, фактически разрывающей брачный союз, заставляет думать, что Св. Отец признавал действие прелюбодеяния на брак по своим последствиям равным действию физической смерти, то есть совершенно расторгающим брак и освобождающим невинную сторону для нового супружества.

Воззрение св. Астерия на прелюбодеяние как на причину полного расторжения брака можно видеть и из других мест его замечательной беседы. Убеждая мужа и жену жить в полном согласии и любви, не нарушая целомудрия, святитель сразу меняет тон своей речи, когда касается прелюбодеяния. «Если кто выставит на вид вину прелюбодеяния, — рассуждает он, — и на нее сошлется в оправдание развода, то я тотчас приму сторону потерпевшего неправду и, приготовив обвинительную речь против любодейцы, выступлю вместо противника мужу добрым защитником его, похваляя бегущего от коварной и разрывающего узы, которыми связан он с аспидом или ехидною. Таковому первый дает разрешение Творец всего, как действительно оскорбленному и вполне законно прогоняющему язву от своего дома и очага»². Мысль св. Астерия Амасийского о полном расторжении брака по вине прелюбодеяния настолько ясна, что, казалось бы, не должна подлежать никаким иным толкованиям. Однако католические

¹ Homil. V in Matth. XIX. 3. Curs. Compl. Migne. Ser. Gr. Paris, 1863, col. 228 D.

² Цит. бесед. в русск. перев., с. 393.

исследователи по поводу рассуждений святителя о прелюбодеянии ставят вопрос: что за необходимость разлучения вследствие прелюбодеяния принимать в том объеме, как и разлучение вследствие смерти, и почему не изъяснять первое скорее в смысле частного расторжения брака, последнее же в смысле совершенного расторжения его?

Necessitas convivendi cohabitandique прекращается и при частном расторжении брака¹. В пользу приведенного толкования указывают на то, что св. Астерий не упоминает о новом супружестве после развода. Но шаткость этих суждений чувствуется, по-видимому, и самым ярким защитником нерасторжимости брака — Cigoï, который спешит оговориться, что свидетельство св. Астерия Амасийского в сравнении с другими святоотеческими свидетельствами «неважно» (почему же?) и служит только доказательством, насколько в то время в Понте ослабела дисциплина относительно брачного союза².

Итак, в творениях восточных отцов и учителей Церкви, — предшественников Иоанна Златоуста и его современников, главные и существенные стороны брака раскрыты с большею или меньшею подробностью совершенно в духе Св. Писания.

В таком же духе шло первоначально раскрытие учения о браке и в творениях Св. Отцов и учителей Западной Церкви. Их творения — живое свидетельство, что Западная Церковь не наследовала в учении о браке того духа, которым была проникнута Цер-

¹ Cigoï, S. 36–37.

² Ibid. Свидетельство св. Астерия о расторгимости брачного союза по вине прелюбодеяния Люкок обходит молчанием, ограничиваясь замечанием, что оно достойно примечания «по ужасающему раскрытию господствовавшего в то время презрения к брачным узам». S. 180–181.

ковь первых веков, оторвавшись в лице блж. Августина от общецерковной почвы и усвоив своеобразные воззрения на брачный союз, не оправдываемые ни Св. Писанием, ни церковным преданием.

Весьма много замечаний о браке мы находим в сочинениях карфагенского учителя **Тертуллиана**: «Ad uxorem», «Exhortatio ad castitatem», «De monogamia», «Adversus Marcionem» и др. Пылкий характер Тертуллиана, его полемический задор, переходящий границы благоразумной умеренности, и увлечение монтанизмом сообщили его рассуждениям о браке двойственность и наложили на них печать сурового ригоризма, столь чуждого учению Церкви о браке. До увлечения монтанизмом, в котором мрачный и аскетический характер карфагенского учителя нашел полное удовлетворение своим стремлениям, Тертуллиан, одобряя первый брак, снисходительно смотрел и на вторые браки. Можно думать, что его «беспокойный дух находил в этот более ранний период его жизни (домонтанистический) тихую пристань в своем собственном доме¹. В восторженных выражениях он говорит о счастье того брака, который заключается Церковью, скрепляется приношением, запечатлевается благословением, свидетельствуется ангелами и утверждается Богом»². Уклонившись в монтанизм с его верованием в скорую кончину мира и беспощадным осуждением всего, что свидетельствовало о человеческой слабости, Тертуллиан резко изменил и свой взгляд на брачную жизнь. Церковное учение о браке и его повто-

¹ Жизнь и труды Св. Отцов и учителей Церкви. Очерки церковной истории в биографиях. Соч. Ф. В. Фаррара. Перев. с англ. А. П. Лопухина. Изд. Тузова. СПб., 1891, с. 96.

² Patrol. Curs. Compl. Migne. Ser. Lat., t. I. Ad uxorem, lib. II, c. IX, col. 1302.

ряемости, казалось ему, предоставляло слишком много места человеческой свободе и поэтому было не по душе Тертуллиану-монтанисту. Ему хотелось преобразовать его в духе Монтана. «Эта роковая идея», по выражению одного исследователя, «запавшая в душу, где кипел гнев, вылилась из нее, как горящая лава, готовая покрыть потоком брани все, что бы ни встретилось на пути»¹.

Вопреки учению св. Апостола и церковной практике, Тертуллиан начал горячо ратовать за единобрачие² и непозволительность нового брака даже в случае смерти одного из супругов. Брак, но только с одною женою, он признает установлением Божественным³. Единобрачие не ново; оно современно происхождению рода человеческого, ибо Адам был мужем одной жены — Евы⁴. Господь, создав жену, дал и брачный закон: *будут [два] одна плоть* (Быт. 2, 24), два, а не три и не многие в одну плоть; нарушение этого закона будет преступлением, *scelus*⁵. Правда, Ветхий Завет представляет примеры и полигамии. Но, допуская многоженство, Бог, по образному выражению Тертуллиана, поступает подобно человеку, сажающему деревья, с целью срубить их на постройку: Ветхий Завет насаждал деревья, а Новый подает секиру для их рубки⁶. Единобрачие требуется и тем высоким значениям, какое придает браку апостол

¹ Freppel. Tertullian. II, 115. См.: соч. Н. Штернова: «Тертуллиан, пресвитер карфагенский. Очерк учено-литературной деятельности его». Курск, 1889, с. 315.

² Unum matrimonium novimus, sicut unum Deum. De monogamia, c. I, col. 931. P. C. C. Migne, t. II.

³ Ad uxorem, lib. I, c. III.

⁴ De exhortatione castitatis, c. V, col. 920. Migne, t. II. S. 1.

⁵ De monogamia, c. IV, col. 934.

⁶ De exhortatione cast., c. VI.

Павел: брак должен служить образом духовного союза Христа с Церковью и, как такой, должен быть один¹. Моногамия настолько сродна человеческой природе, что почитается и у язычников. Не говоря уже о языческих жрецах, которым сама должность препятствует вступать во второй брак², и среди простых людей (язычников) давалось преимущество единогобрачным перед двубрачными. Христиане ни в каких отношениях не могут быть ниже язычников³ и, следовательно, должны пребывать в одном браке. Если в этих рассуждениях можно замечать только особенно настойчивое указание карфагенского учителя на единогобрачие, то в дальнейших его воззрениях на вторые браки прямо уже сказалась зараженность мнениями Монтана. Тяжело переносить вдовство, — признавал Тертуллиан до увлечения монтанизмом, — и поэтому, не осуждая вступающих во второй брак, он требовал, чтобы их брак был «точию о Господе», соединением верующего мужа с верующею женою⁴. У Тертуллиана-монтаниста не осталось и следа этой благосклонной снисходительности к второбрачным. Основной брачный закон говорит: *что Бог сочетал, того человек да не разлучает* (Мф. 19, 6). Расторгая брак смертью одного из супругов, Бог тем самым на-

¹ Ibid., с. V.

² Ad uxor., lib. I, с. VI–VII.

³ De exhort. cast., с. XII.

⁴ «Точию о Господи» — id est in nomine Domini, quod est indubitate christiano (ad uxor., lib. II, с. II, col. 1291). Это требование, по словам Тертуллиана, нисколько не ослабляется ссылкой некоторых на известное место из послания ап. Павла (1 Кор. 7, 12–15) в оправдание брачных союзов с язычниками, так как Апостол говорит о тех, которых благодать Божия застала уже в браке с неверными и для которых брак остается нерасторжимым, хотя бы один из супругов и оставался в язычестве. Ad uxor., lib. II, с. II.

лагает нравственную обязанность на оставшегося в живых супруга не вступать в новый брак: такое брачное сочетание будет противно воле Божией и есть прелюбодеяние¹. Ссылку христиан в пользу повторяемости брака на слова св. апостола Павла 1 Кор. 7, 39–40: *Жена связана законом, доколе жив муж ее; если же муж ее умрет, свободна выйти, за кого хочет, только в Господе* — Тертуллиан находит неправильной. Если допустить вторые браки, то нужно допустить и третьи и четвертые, то есть допустить полигамию, не имеющую места в христианстве². С явлением Иисуса Христа и Параклита нет никаких оснований вступать христианину во второй брак: «новый закон отрицает развод, новое пророчество — второй брак»³. Если кто укажет на человеческую слабость как на извинение для вступающих во второй брак, то пусть устыдится в виду сонма христианских девственниц, пользующихся только тем, что необходимо для благоприличия и умеренности⁴.

Аргументация Тертуллиана против вторых браков была гораздо дальше своей цели. В пылу

¹ «Брак, по Тертуллиану, есть соединение Богом двоих в одну плоть; всякое соединение после какого бы то ни было расторжения брака будет прелюбодеянием. De monogamia, с. IX. Второбрачный «*alium habebit in spiritum, alium in carne. Hoc erit adulterium, unius foeminae in duos viros conscientia. De monog., с. X–XI, col. 941–3.*

² De monog., с. XVIII; de exhort. cast., с. IX.

³ De monogamia, с. XIV.

⁴ Ad uxor., lib. I, с. IV. — Интересно отметить, что Тертуллиан, сравнивая вдов с девственницами, отдает полное предпочтение первым. Девство легче, ибо легко не желать того, чего не знаешь. Девица может считаться более счастливой, а вдовица более страждущей (*laboriosior*); та — потому что всегда имела благо, а эта — потому что нашла его. Ad uxor., с. VIII, col. 1287–1288.

полемического увлечения он изменил даже свой взгляд и на первый брак, утверждая, что брак дозволен «*necessitate*» (по необходимости). Брак не есть благо, потому что он только позволен¹. Он, по его выражению, *ressimo melius* (лучше чем наихудшие). Отсюда недалеко уже было и до выражений о первом браке как о первой степени нравственного падения².

Своеобразно и неправильно объяснение Тертуллианом изречения св. Апостола: *хорошо человеку не касаться женщины* (1 Кор. 7, 1). Добру противно зло; следовательно, заключает софистически Тертуллиан, прикасаться жене есть зло³. Поэтому не имеющие жен не должны и иметь их.

Так увлечение монтанистическими воззрениями привело Тертуллиана к выводам, не согласным с учением Слова Божия. Конечно, об этом увлечении можно глубоко сожалеть, так как, не будь его, мы несомненно имели бы в творениях карфагенского учителя более полное и всестороннее раскрытие брачного союза в духе богооткровенного учения.

Впрочем, не нужно судить слишком строго о Тертуллиане. «Читая его, мы должны, — как замечает Фаррар, — постоянно иметь в виду, что он в сущности полемист и что его выражения разнообразились сообразно с требованиями его полемики»⁴.

В тесной связи с замечаниями Тертуллиана о неповторяемости брака находятся его воззрения на нерасторжимость брака. Есть одна причина, рас-

¹ De monog., c. III: quod permittitur, bonum non est.

² De summo virginitatis gradu in secundum recidisce nubendo.

³ De monog., c. III.

⁴ Цит. соч. Фаррара, с. 97.

торгающая брачный союз, — прелюбодеяние¹. О новом браке разведенных Тертуллиан не упоминает. Имея в виду его воззрение на вторые браки, можно было бы, казалось, решительно утверждать, что карфагенский учитель выступит противником нового брака после развода, если бы только мы не находили в его сочинении «*Adversus Marcionem*» выражений², из которых можно заключать, что «для него существовала возможность вторичного брака после законного развода, не навлекая на себя обвинения в прелюбодеянии»³. Ввиду этого едва ли не будет большою опрометчивостью пользоваться Тертуллианом как свидетелем в пользу безусловной нерасторжимости брачного союза⁴ и утверждать, что в конце II века и в начале III века *divortium* обозначало у христиан только запрещение брачного общения, которое имело место даже при *moechatio*⁵.

¹ *Advers. Marcionem*, lib. IV, c. XXXIV.

² *Advers. Marcion.*, lib. IV, c. XXXIV: *illicite enim dimissam pro indimissa ducens, adulter est. Manet enim matrimonium, quod non rite diremptum est. Manente matrimonio nubere adulterium est.* Мой и Roskowany это свидетельство не нравится и посему они *illicite* относят к *ducens*, так что все выражение изменяется так: «*dimissam pro indimissa illicite ducens, adulter est*». Мой, S. 20, Anmerk. 26; Roskowany. *De matrimonio in eccles. catholic* (Vindelic, 1840) t. II, p. 222–223; Cigoï, S. 13.

³ См.: цит. соч. Luckock'a, p. 109.

⁴ Cigoï, S. 11, Zweites Kapitel.

⁵ Мой. *Das Eherecht der christen*. Regensburg, 1838, S. 18–20. Однако с таким утверждением не соглашается Launoï, который делает такую ссылку на Maldonat'a: «*De Tertulliano Ioan. Maldonatus in c. XIX Matth. sic censet: Legimus nonnullos auctores veteres in ea fuisse sententia, Tertullianum lib. IV contra Marcionem scilicet, ut liceret mareto, dinussa propter adulterium uxore, celiam ducere.* Launoï opp. T. I, pars II colon, 1731. p. 826. См.: Cigoï, S. 12.

При крайностях и отклонении от общецерковных воззрений на вторые браки и брачную жизнь учение Тертуллиана о браке приобретает для нас значение исторического памятника для знакомства с постепенным ходом раскрытия церковного учения о браке. Кроме того, в творениях Тертуллиана мы имеем драгоценное по своей определенности и ясности свидетельство о церковной форме заключения брака. В послании к жене, представляющем как бы духовное завещание супруга и изложенном в спокойно-рассудительном тоне, Тертуллиан пишет: «Откуда взять сил, чтобы описать счастье того брака, который соединяет Церковь, утверждает приношение, запечатлевает благословение, ангелы свидетельствуют, Отец утверждает?»¹ В этих словах заключается «величественное изображение церковного венчания брака»². Несомненно, что совершение брака при участии Церкви (*Ecclesia conciliat*) в древнее время соединялось с Литургией и святейшим Таинством Евхаристии. Брачная чета принимала участие в богослужении, за которым среди прочих молитвословий произносилась особая молитва за нее, причем брачующиеся делали приношения. Затем они принимали участие в Таинстве Евхаристии, чем торжественно и всенародно возвещалось о совершенном браке, который получал таким образом церковное утверждение (*confirmat oblatio*). Брак заключался с благословения священника (*obsignat benedictio*), который «полагает на брачующихся печать, подобно тому как запечатлевается человек благодатью

¹ Unde sufficiam ad enarrandam felicitatem eius matrimonii, quod ecclesia conciliat et confirmat oblatio, et obsignat benedictio, angeli renuntiant, Pater rato habet? (*Ad uxor.*, lib. II, c. IX, col. 1302).

² Цит. соч. проф. А. Катанского, с. 319.

Божиею в Крещении»¹. Так заключенный брак получал и Божественное утверждение. «Что происходит в общественном богослужении среди молящихся, то происходит в присутствии ангелов и Бога. Не только члены общины на земле, но также и ангелы — свидетели церковного утверждения брака — объявляют его утвержденным. Утверждает его и Бог (*Pater rato habet*)»².

Приведенные выражения о заключении брака дают основание заключать, что Тертуллиан считал брак Таинством, низводящим на вступающих в брачную жизнь благодать Божию. Поэтому всякое заключение брачного союза, не освящаемое религиозным актом, решительно осуждается, по заявлению его, христианским учением. «У нас, — пишет карфагенский учитель, — и тайные связи, то есть не засвидетельствованные прежде пред Церковью, подвергаются опасности быть судимыми наравне с прелюбодеянием и блудодеянием»³.

Учение о существе супружеского союза в кратких, но существенных чертах мы находим у **св. Кип-**

¹ «К истории литургической стороны Таинства Брака» А. Катанского. Христ. Чтение, 1880. Январь-февраль, с. 103. Ср. цит. иссл. его же «Догматич. учение о семи церковных таинствах», с. 318–319 и прим. 3 (с. 318).

² Подробный анализ приведенных выражений Тертуллиана см. в соч. «*Die kirchliche Trauung, ihre Geschichte im Zusammenhange mit der Entwicklung des Eheschliessungsrechts und ihr Verhältniss zur Civilehe*. W. Dieckhof. Rostock, 1878 (die alte kirche), S. 22–24. Ср.: Augusti «*Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie...*» neunt. Band. Leipzig, 1829. S. 288–289.

³ *De pudicitia*, c. IV, col. 987, Migne, t. II: *penes nos occultae quoque conjunctiones, id est non prius apud ecclesiam professae, iuxta moechiam et fornicationem iudicari periclitantur*.

риана, епископа **Карфагенского**. «Не одному только мужескому полу, — пишет он, — Господь усваивает благодать целомудрия. Он не обходит и жен, потому что жена есть часть мужа, из него взята и создана; Бог во всем почти Писании обращается к первозданному, так как двое составляют единую плоть и в муже обозначается вместе и жена»¹. В приведенных словах св. Киприана муж и жена, взятые в индивидуальном своем существовании, представляются как бы неполными, получающими полноту и цельность своего бытия в духовно-нравственном и физическом единении и восполнении одного личностью другого, что достигается в браке, когда мужчина и женщина действительно становятся одной нераздельной личностью, одним духом и одной плотью и находят друг в друге взаимную поддержку и восполнение. Понятно, что с существом брачного союза, как теснейшего общения между собою двух личностей разного рода, не мирится брак с неверными, так как здесь не может быть полного внутреннего единения между супругами, почему Киприан и запрещает такие браки².

Такое же воззрение на существо брачного союза высказывает и другой западный отец — **св. Ила-**

¹ Твор. Киприана, еписк. Карфагенского, в русск. перев., ч. II, с. 127. «Книга об одежде девственников».

² Относительно расторжимости брака св. Киприан говорит немного: «uxorem a viro non recedere, aut si recesserit, innuptam manere»; Paulus ad Corinthios... (I Cor. VII, 10). Patr. Curs. Compl. Migne. Ser. Lat., t. IV. Testimon. advers. Judaeos, lib. III, с. 90, col. 774. Но и это малозначащее выражение для уяснения воззрения Св. Отца на брачный развод дает повод Люкоку категорически утверждать, что «св. Киприан, епископ Карфагенский, дал своему сыну Квирину сокращенный курс Божественного учения и в нем решил

рий Пиктавийский, которому папа Пий IX в 1852 году дал титул *doctor ecclesiae universalis* (Cigoï, S. 29). Супругов соединяет в брачном союзе, по его воззрению, внутреннее, сердечное влечение, в самом зарождении своем труднообъяснимое; посему св. Апостол и называет брак тайною во образе союза Христа с Церковью¹. Нравственная связь между супругами настолько закрепляется в браке, что простирается даже за пределы жизни. Расторгать поэтому супружество по какой-либо вине и этим как бы вынуждать вступление оставшегося супруга в новый брак безусловно осуждается наравне с прелюбодеянием. Если в Ветхом Завете было дозволено законом разводиться по всякой незначительной вине, то это было временной мерой, вызванной жестокосердием иудеев. Евангелие же, возводя своих последователей к высшему нравственному совершенству, безусловно запретило развод, дозволив его лишь по той причине, которая, если бы даже не было формального развода, разрушает духовное единство и единство плоти, подрывая, следовательно, супружество в его основании. Сопоставляя Ветхий Завет с Новым, св. Иларий замечает: «Закон дает свободу развода по разводному письму, евангельская же вера не только производит желание мира, но и делает мужа виновным за вынужденное прелюбодеяние жены, если она, под давлением разлучения, выйдет за другого; она *не предписывает никакой другой причи-*

вопрос в пользу нерасторжимости брака (Test. cont., lib. III, 90). Он положительно говорит, что жена не должна оставлять мужа или, оставив его, должна оставаться в безбрачии (p. 116; ср.: Cigoï, § 3, S. 7).

¹ Commentar. in Matth., c. XIX, nr. 2, col. 1023–1024, Migne. Ser. Lat., t. IX.

ны к расторжению супружества, кроме случая, когда муж осквернялся общением с блудною женою¹. Если случится последнее, то расторжение брака должно быть решительным и, следовательно, невинная сторона может вступить в новый брак, не навлекая на себя ответственности, какая бывает в других случаях (*ex dissensionis necessitate*).

В более полном и ясном виде раскрывается высказанное Св. Отцами воззрение на существо брачного союза как союза живой и возвышенной любви у **св. Амвросия Медиоланского**, и притом в таких чертах, которые наглядно указывают, что брачное право Католической Церкви вместе с блж. Августином, оказавшим неотразимое влияние на развитие его, уклонилось от древнецерковного учения.

Св. Амвросий считает супружеский союз в числе влечений, врожденных человеку вместе с влечениями социального характера, то есть со стремлением человека жить в обществе среди подобных же себе личностей, с тем, однако, отличием, что лежащее в основе супружеского союза чувство любви по своей интенсивности не может быть сравниваемо ни с каким другим чувством. Зародившись в человеке, оно не может быть заглушено «никакой долготой,

¹ ...nullam aliam desinendi a coniugio, praescribens, quam quae virum prostitutae uxoris societate polluerit. Comment. in Matth. V, 32, col. 939–940. Cigoï понимает выражение «desinendi a coniugio» в смысле прекращения внешнего жизненного общения и при этом ссылается на замечания Илария, что те, которые читают ответ Иисуса Христа на вопрос фарисеев, будто бы мужу позволительно по всякой вине отпускать жену, должны хорошо обдумать значение его слов и его учеников и искать объяснения у ап. Павла, которое открывается из 1 Кор. 7, 10–11 и Рим. 7, 23 (S. 30).

никаким расстоянием»¹. Закон природы соединяет супружескою любовью как отсутствующих, так и находящихся налицо: «одним и тем же *иглом благословения* связуются тот и другая, несмотря на длинные расстояния, ибо игло любви они получили в своихмышлениях»². Эта мысль раскрывается Св. Отцом и в другом месте. «Закон природы — любить родителям детей; любить мужьям жен — закон Божественный, который обращает в природу супружескую любовь, так что делается одна плоть, один дух»³. Супружеские отношения должны отличаться нежностью и сердечностью. Муж должен изгнать из своего сердца негодование и оставить грубость нрава, когда нежная супруга приглашает его разделить любовь, так как он не господин, но муж, и она не служанка, но жена. «Бог пожелал поставить тебя главой женского пола, более слабого, — говорит св. Амвросий Медиоланский, обращаясь к мужу. — Возврати же взаимность привязанности, расположение любви»⁴. Как имеющий глубочайшую основу в психической природе человека, брак, по мысли святителя, должен прежде всего дать одному супругу помощника в лице другого и устроить взаимное супружеское счастье. Это главная цель супружества. *И создал Господь Бог из ребра, взятого у человека, жену* (Быт. 2, 22) (*aedificavit Dominus Deus costam, quam sumpsit de Adam in mulierem*). «Хорошо сказал, — замечает Св. Отец, объясняя приведенный

¹ Hexaemeron, lib. V, c. VII, nr. 18, col. 213. Patrol. Cours. Compl. Migne, Ser. Lat., t. XIV.

² Ibid: «eodem iugo benedictionis utriusque colla sociantur».

³ In Psalm. CX expositio VIII, nr. 17, col. 1416, Migne, t. XIV.

⁴ Hexaemeron, lib. V, c. VII, nr. 19, col. 214.

стих, «создал» — «aedificavit» там, где вел речь о создании жены, так как в лице мужа и жены дом получает как бы некую законченность. Кто без жены, тот считается как бы без дома. Ибо как муж более успешно занимается общественными делами, так жена домашними занятиями»¹. Чтобы брачный союз соответствовал этой цели, необходимо при вступлении в брак в подруге жизни искать душевных качеств, а не красоты, ибо не столько она услаждает мужа, сколько добродетель»².

Супружество можно назвать «благом» (*bonum*) и потому, что чрез него путем естественного рождения поддерживается человеческий род³.

Из этого основного воззрения на существо и цель брачного союза вытекает у Амвросия Медиоланского та мысль, что брак в своем начальном моменте естественно должен приурочиваться к возникновению чувства любви, составляющего самое существо этого союза. «Имя супружества принимается в то время, — замечает он, — когда начинается супружество, так как не лишение девства полагает начало браку, но супружеское соглашение. Супружество существует и тогда, когда соединяется девица, но не в то время, когда познается чрез мужское сожитие»⁴. А так как супружеское соглашение (*ratio coniugalіs*) выражается в акте обручения, предшествующем браку, то обручение, по воззрению св. Амвросия, считается по своему действию равным

¹ De Paradiso, lib. unus, c. XI, nr. 50, col. 299, Migne, t. XIV.

² Ibid., c. X, nr. 48, col. 298.

³ ...Per quod est inventa posteritas successionis humanae. Epistola XLII. Syricio papae, col. 1124, nr. 3.

⁴ De institutione virginitatis, lib. un., cap. VI, col. 316, Migne, t. XVI.

браку и с этого времени (с момента обручения) обрученная есть как бы уже жена. И Св. Писание обрученную Иосифу Деву Марию называет женою: *Иосиф принял жену свою* (Мф. 1, 24), ибо обрученная мужу приняла имя жены¹. Исходя из такого возвышенного понятия о существе брачного союза, Амвросий Медиоланский запрещает браки христиан с неверными, ибо при религиозном разномыслии супругов невозможно и внутреннее, духовное единение их и, следовательно, супружеский союз не будет соответствовать своему назначению. «Остерегайся, христианин, — пишет он, — отдавать свою дочь язычнику или иудею; опасайся, я говорю, брать в жену язычницу и иноплеменную (*alienigenam*), то есть еретичку и всякую чуждую веры твоя»². Причина запрещения понятна. От подобных супружеств «вспыхивают пожары любострастия и раздоров и замышляются святотатственные преступления. Ибо, если само супружество должно быть освящено священническим покровом и благословением, то как оно может называться супружеством там, где нет единения веры? Если молитва должна быть общая, то как между различными по вере может быть взаимная любовь? Часто многие, увлеченные любовью к женщинам, теряли веру, как народ отцов в Веельфегоре»³. Супружество из двух жизней делает одну, один дух и одну плоть. Но как может быть согласие в любви, если нет согласия в вере?⁴ Ввиду этого св. Амвросий в письме к своему другу Вигилию дает последнему совет учить народ, чтобы искали су-

¹ Ibid.

² De Abraham, lib. un., c. IX, nr. 84, col. 451, Migne, t. XIV.

³ Epistola XIX Vigilio, nr. 6-7, col. 984-985, Migne, t. XVI.

⁴ De Abraham, c. IX, nr. 84-85.

пружеского союза не у иноплеменников, но в христианских домах¹.

На второй брак Св. Отец высказывает общецерковное воззрение: «Не возбраняем вторые браки, но и не убеждаем» (*non prohibemus secundas nuptias, sed non suademus*)². Вступление во второй брак, свидетельствуя о невоздержании вступающего в него, указывает в то же время, что нравственные узы, соединявшие его с умершим супругом, не были прочными и глубокими, в противном случае измена ему представлялась бы слишком тяжелою для оставшегося в живых супруга. Кроме того, вступление во второй брак, особенно для имеющих детей, сопровождается для самих детей значительными неприятностями и угашает родительское чувство к ним, так как от второго брака тоже могут явиться дети и супругам трудно будет относиться с одинаковым расположением к детям от первого и второго брака. Рассуждая о желании женщины вступить во второй брак, Амвросий Медиоланский спрашивает: «Ты, дочь, я скажу, что замышляешь? Зачем ищешь наследников, когда имеешь своих (детей от первого брака)? Ты желаешь не детей, которых имеешь, но рабства, которого не имеешь. Ибо это (второй брак) есть истинное рабство. Ты хочешь родить детей не будущих братьев своих детей, но их врагов. Следовательно, родить других детей есть не что иное, как лишаться тех, которых имеешь»³. Особенно же неприятное чувство возбуждает второй брак, когда он заключается в сравнительно преклонные годы и

¹ Epist. XIX Vigilio, col. 983, nr. 2.

² De viduis, lib. unus, c. II, nr. 10, col. 238; cap. XI, nr. 68, col. 254, Migne, t. XVI.

³ Ibid., c. XV, nr. 88, col. 262.

часто в то время, когда идут приготовления к браку дочери¹. Примером горлицы, не нарушающей из чувства стыдливости заключенного союза с нравящимся ей мужем, ему одному только усвояющей название супруга, св. Амвросий хочет побудить жен хранить «красоту вдовства, которое находит своих проповедников даже у птиц»².

Если жена должна оставаться верною своему супругу даже после его смерти и хранить вдовство и, наоборот, муж не должен вступать во второй брак, то тем более супруги не должны разрывать брак по каким-либо неприятностям и случайностям. Брачный союз по самой идее безусловно нерасторжим. «Не дерзай отпускать жены, если ты признаешь, что виновник твоего союза — Бог. Снисходя к посторонним, ты тем более должен терпеть грех в своей жене и исправлять ее нравы. Слушай, что сказал Господь: *Всякий, разводящийся с женою своею и женящийся на другой, прелюбодействует* (Лк. 16, 18)³. Исключение должно быть допущено для одного греха прелюбодеяния, которое «*naturae iniuria est*». «Не ищите, мужья, чужого ложа и не ставьте сетей чужому союзу. Прелюбодеяние — тяжкий грех и оскорбляет природу. Бог сотворил сначала двух, Адама и Еву, то есть мужа и жену, и жену из мужа, то есть от ребра Адамова, и повелел двум жить в одном теле и одном духе. Зачем же ты разъединяешь один дух и рассекаешь одно тело?» Прелюбодей как бы умирает для супружества и освобождается от прав и обязанностей, соединенных с ним, так как на

¹ Ibid., с. IX, nr. 59, col. 252.

² Hexaemeron, lib. V, с. XIX, nr. 62, col. 232–233.

³ Expositio Evangel. secund. Lucam, lib. VIII, 4, 6, col. 1766–1767, Migne, t. XV.

него простирается уже действие иных законов и иных прав. Эта мысль прекрасно выражена Амвросием Медиоланским в следующих словах: «Прелюбодей не может сказать: “мой удел — Господь”, потому что придет любострастие и скажет: “я твой удел”; ты продал себя мне в любви этой девочки (*adolescentulae*), ты через ночь с блудницей перешел в мои законы, в мои права»¹. Это равно относится и к жене, и к мужу². Если прелюбодейца подпадает действию иных законов и прав, то, конечно, потому, что грех прелюбодеяния разрушает и нравственную, и плотскую связь супругов, делая их свободными от брачных уз и, следовательно, предоставляя право невинному супругу вступать в новый брак. О новом браке разведенных св. Амвросий прямо ничего не говорит, если не считать свидетельства из комментария на Послание к Коринфянам, принадлежность которого Св. Отцу не без основания оспаривается: «Мужу, — говорится в этом комментарии, — дозволяется вступать в брак, если он отпустил жену за ее грехи; муж не связан законом, подобно жене, так как он есть ее глава»³. Умолчание св. Амвросия о новом браке разведенных дает повод к совершенно неосновательным заключениям некоторых исследователей, что будто бы Св. Отец осуждает

¹ Epistola LXIII, col. 1215, Migne, t. XVI.

² Nemo sibi blandiatur de legibus hominum. Omne stuprum adulterium est, nec viro licet, quod mulieri non licet. De Abraham, c. IV.

³ Viro licet ducere uxorem, si dimiserit uxorem peccantem, quia non ita lege constringitur vir, sicut mulier, caput enim est mulieris». In epistol. ad Corinth. I commentar (VII, 10, 11). Migne. Ser. Lat., t. XVII, col. 218. На это свидетельство ссылаются Эразм Роттердамский, Werkmeister, Batz (Cigoi, S. 55), епископ Kosin и др. (Luckock, p. 142 и 165 и др.).

развод и новое супружество «самым решительным образом»¹.

Из приведенных замечаний св. Амвросия Медиоланского видно, что он высоко смотрит на супружество как на союз, установленный Богом, дающий возможность супругам находить поддержку и опору друг в друге во время прохождения тяжелого жизненного пути и в стремлении к нравственному со-

¹ Cigoï (s. 53, § 14) пишет, что чрез расторжение брака и новое после этого супружество «преступается закон неба и разрушается дело Божие» (*sed non solum hoc coeleste praeceptum, sed quoddam etiam opus Dei solvitur*); «дети получают сводного отца и сводную мать, в то время как у них в живых еще милые для них родители. Муж и жена, вступая в новый брак, совершают прелюбодеяние» (*Expositio Evang. secund. Lucam, lib. VIII, Migne. Ser. Lat., t. XV*). Luckock, направляя свою речь против епископа Kosin'a, который в речи, произнесенной в палате лордов по поводу развода лорда Rosse (1669 г.), настаивая на позволительности развода, ссылаясь, между прочим, и на сочинения св. Амвросия (p. 165, ср. 142, прав. I), приводит в доказательство не расторжимости брака следующее место из толкования Св. Отца на Евангелие Луки: «Не смей отпускать жены, чтобы не разрушить веры в то, что Бог есть виновник твоего союза. Ибо если ты должен снисходить к чужим, то тем более в своей жене ты должен исправлять нравы. Слушай, что сказал Господь: всяк, отпускаявший свою жену, делает ее прелюбодейцею (Лк. 16, 18). Если не дозволен брак при живом муже, то к перемене супружества может побудить только похотливость (*libido*). Предположим, что отвергнутая не выходит замуж, и это в похвалу ли тебе — мужу, когда она сохраняет верность прелюбодею? Положим, что она выйдет замуж. Вина этой необходимости твоя, и мнимое супружество есть прелюбодеяние (*necessitatis illius tuum crimen est: et coniugium, quod putas, adulterium est*). *Expositio Evangel. secund. Lucam, lib. VIII, Migne. Ser. Lat., t. XV, col. 1766–1767*. Заявив, что ничего не может быть яснее вышеприведенного суждения Св. Отца о греховности и незаконности новых браков после развода, Luckock недоумевает,

вершенству. Ввиду этого брачное сожитие должно начинаться не иначе, как призыванием Божия благословения, сообщающего ему религиозное освящение¹.

Высшим состоянием по сравнению с брачным Амвросий Медиоланский, согласно с откровенным учением, считает девство. Хороши, замечает он, узы брака, но все же узы; супружество — добро, но однако оно стеснено «ярмом мира»² и соединено со многими трудностями и хлопотами (трудности рождения детей, воспитания и т. д.)³, что и является бременем супружества⁴. От всего этого свободно девство, в котором дева вступает в брак с Самим Христом; посему оно и должно быть предпочитаемо брачному состоянию.

С особенным увлечением говорит о девственной жизни другой знаменитый и почитаемый на Западе отец Церкви — **блж. Иероним**, на сочинения которого любят ссылаться католические исследователи и защитники учения о безусловной нерасторжимости брака⁵. «Девство я до небес превозношу, — заявляет он, — и не потому, чтобы оно было моею

почему защитники расторгимости брака по вине прелюбодеяния ссылались на авторитет св. Амвросия (р. 163–165), и ставит своей задачей очистить имя святителя от клеветы (р. 163). Но ссылка на слова евангелиста Луки не имеет доказательной силы при решении вопроса о расторгимости брака по вине прелюбодеяния, так как у евангелиста Луки говорится лишь о том, что брачный союз по идее нерасторжим, — что ясно само по себе, — и нет речи об исключениях из основного правила. А что эти исключения были, об этом упоминает и св. Амвросий Медиоланский (*expositio Evang. secund. Luc., lib. VIII, col. 1767.*).

¹ *Epistola XIX Vigilio*, nr. 7, col. 984. *Ipsum coniugium velamine sacerdotalia et benedictione sanctificari oporteat.*

² *De virginitate*, lib. un., c. VI, nr. 33, col. 274.

³ *Ibid.*, nr. 32, col. 274.

⁴ *Ibid.*

⁵ Напр., Luckock, p. 159–163; Cigoï, S. 50–53, § 13.

добродетелью, а более из особого уважения к тому, чего сам не имею»¹. Девственная жизнь — ангельская жизнь². Блж. Иерониму хотелось, чтобы все христиане были девственниками. С этой точки зрения брачная жизнь не могла пользоваться его сочувствием. «Я хвалю брак, — говорит он, — хвалю супружество, но потому, что от брака рождаются девственники и девственницы, подобно тому как из семян расцветают розы и из земли выкапывают золото»³. Взятое же само по себе, брачное состояние не может иметь высокого значения, и Церковь ставит его «низко», на «третьей степени», — после девства и вдовства⁴. Супружество, по словам блж. Иеронима, явилось следствием грехопадения. *Плодитесь и размножайтесь* (Быт. 1, 28) — эта заповедь приводится в исполнение после рая, наготы и смоковых листьев, знаменующих брачное похотение... Ева в раю была девою: после кожаных риз началось ее брачное состояние»⁵. Брак наполняет землю, девство рай⁶. Обязанный своим происхождением греху, брачный союз препятствует христианину возноситься умом к Богу в молитве. Эту не вполне правильную мысль блж. Иероним выражает в следующей дилемме: «Остается одно из двух: или всегда молиться и пребывать в девстве, или перестать молиться и поработить себя браку»⁷. В увлечении девствен-

¹ Твор. блж. Иеронима Стридонского, ч. I. Киев, 1879. Жизнь блаж. Иеронима, с. XIX.

² Твор., ч. I, с. 119. Письмо к Евстохии о хранении девства.

³ Ibid., с. 118.

⁴ Письмо к Паммахию или апология книг против Иовиана, ч. II. Киев, 1879, с. 29–30.

⁵ Письмо к Евстохии, с. 117, ср.: ч. IV, с. 155.

⁶ Две книги против Иовиана, 177, ч. IV. Киев, 1880, с. 156.

⁷ Письмо к Евстохии, с. 121.

ною жизнью блж. Иероним забыл даже пророков и апостолов, живших в брачном союзе и находивших время предаваться богомыслию и молитве. Его неправильное воззрение на брачное состояние как на препятствующее молитве привело к другой ошибочной мысли. Если мирянин может молиться, но воздерживаясь только от брачных сношений, то священник, обязанный приносить за народ «жертвы» и всегда молиться, должен быть свободен от брачной жизни. Блж. Иеронима несколько не смущала церковная практика его времени, позволявшая и на Западе пастырям быть женатыми. «Это — уступка необходимости, — объясняет он, — так как нет столько девственников, сколько нужно священников»¹.

Высказанные блж. Иеронимом неправильные воззрения на брачную жизнь были приняты Католической Церковью, которая, следуя таким авторитетам на Западе, как блж. Иероним и блж. Августин, разделила христианскую нравственность на высшую и низшую: первую связала с безбрачием, которого стала требовать и от священников; с брачным же состоянием соединила низшую нравственность, допустив это состояние лишь для мирян².

Если блж. Иероним неблагоприятно относился к первому браку, то вторые он допускает только для

¹ Твор., ч. IV, с. 186.

² «Брак, рассматриваемый в своей природе и со стороны формы его заключения» Н. Страхова. Харьков, 1893, с. 134. «Такая мысль не согласна с понятием о христианском браке, который сам по себе чист и освящается таинством, и с понятием о служении Богу и Церкви, которое, не требуя для себя особенных подвигов девства, не для всех вменяемого, не оскорбляется законными узами брака, как показывает учение и пример апостолов». Опыт курса церковного законоведения архим. Иоанна, вып. I. СПб., 1851, толк. на 5-е апост. правило.

невоздержных, а третьи — «чтобы привязать жену к какому-либо мужу, а не к диаволу»¹.

Считая позволительным второй брак, мы на том же основании должны признавать дозволенность третьего, четвертого и дальнейших браков². Но такие браки противны христианскому воззрению на брачный союз. И Иисус Христос «по плоти девственник, по духу единобрачный»³.

Такой ригористический взгляд блж. Иеронима, не желавшего, по примеру апостола Павла, снизойти к слабому человеку и высказывавшего, что для «гнилых тел необходимы железо и прижигание»⁴, виден и в суждениях его о нерасторжимости брака. В письме к пресвитеру Аманду, отвечая на вопрос, может ли жена, оставив своего прелюбодейного мужа, вступить в новый брак, блж. Иероним пишет: «Отметая всякие отговорки, Апостол весьма ясно определил, что жена делается прелюбодейною, если выйдет за другого при жизни мужа... До тех пор пока жив ее муж, хотя бы прелюбодей, содомит и до крайности порочный и хотя бы он был оставлен женою за эти преступления, он *все же считается мужем и ей нельзя выходить за другого*. Это Апостол узаконяет не по своему авторитету, но по внушению Христа, согласно с Его изречением в Евангелии (Мф. 5, 32). Сама ли жена оставила мужа или была им покинута, взявший ее за себя будет прелюбодеем»⁵.

¹ Твор., ч. III, с. 233.

² Твор., ч. IV, с. 154.

³ Твор., ч. IV, с. 155.

⁴ Patr. Curs. Compl. Ser. Lat., Migne, t. XXII, col. 564.

⁵ ...Quamdiu vivit vir, licet adulter sit, licet sodomita, licet flagitiis omnibus coopertus et ab uxore propter haec scelera derelictus, maritus eius reputatur, cui alterum virum accipere non licet... Epistola 55 ad Amand. Migne. Ser. Lat., col. 562.

Иллюстрацией к высказанным блж. Иеронимом мыслям могут служить его суждения по поводу вступления Фабиолы в новый брак при жизни мужа, пороки которого не могла бы выносить «наложница и раба»¹. Хотя поступок Фабиолы с человеческой точки зрения и мог быть оправдываем его «необходимостью», с одной стороны, ввиду крайне развратного поведения ее мужа, а с другой — вследствие ее молодости, но по евангельскому учению «всякое извинение к браку при жизни мужей вменяется женам в преступление»².

Блж. Иеронимом мы и закончим обзор учения о браке Св. Отцов и учителей Церкви, предшествовавших св. Иоанну Златоусту и современных ему.

Для нас важно ознакомиться еще со взглядом на брак, содержащимся в Правилах святых апостолов, Соборов и в Апостольских Постановлениях — этом древнейшем и замечательном памятнике церковной письменности, в котором мы находим, по выражению св. Епифания Кипрского, живую картину жизни христианской Церкви во II и III веках и «весь канонический строй того времени» (πάσαν κανονικὴν τάξιν³). В Апостольских Постановлениях, замечает один исследователь этого памятника, «так много истинно христианского духа апостольской простоты, повсюду господствует столь строгая и вместе столь любвеобильная сила благочестивого чувства, что можно прочесть несколько страниц в полнейшем убеждении, что действительно слышишь здесь голос апостолов»⁴.

¹ Письмо к Океану о смерти Фабиолы, ч. II, с. 286.

² Ibid., с. 287.

³ Ересь 70, 10. См.: «Введение в православное церковное право» проф. М. Остроумова. Т. I. Харьков, 1893, с. 170.

⁴ «О Постановлениях Апостольских». Н. Благоразумова. Правосл. Обзор. 1862. Т. VII, с. 454.

Брак установлен Богом, Который вначале создал мужеский и женский пол и благословил их, сказав: *плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю* (Быт. 1, 28). «Если различие полов состоялось по воле Бога для рождения потомков, замечается в Апостольских Постановлениях, то следует, что соединение мужа с женою согласно с Его мыслью»¹. Ввиду Божественного происхождения брачного института и законы (разумеются ветхозаветные узаконения) почтили его и называли благословенным. Мудрый Соломон говорит: *от Господа сочетается жена мужеву* (Притч. 19, 14)². Посему удаляющиеся от брака «не ради подвига воздержания, но по причине гнушения» брачною жизнью должны быть отлучаемы от Церкви³ и «находиться под клятвою»⁴. Вообще брак почтен и честен и рождение детей чисто, ибо в добром нет ничего худого⁵. Но рождение детей не есть исключительная цель брака; выше его стоит идеальная цель христианского брачного союза — духовное взаимообщение супругов, соединенных узами любви и сердечного расположения: «жена есть *общница* жизни, соединенная в одно тело из двух»⁶. Указанная цель брака может, разумеется, осуществляться только при тех отношениях друг к другу, которые указаны в Божественном слове. *Жены, повинуйтесь своим мужьям* (1 Пет. 3, 1), имейте их в чести, и служите им со страхом и любовью, как чти-

¹ «Постановления Апостольские», в русск. перев. И. Н. Казань, 1864. Кн. VI, гл. XXVII, с. 205.

² Ibid., с. 206.

³ Правило апостольское 51. «Книга правил св. апостол, св. соборов и св. отец». Москва, 1893.

⁴ Гангрского Собора правило 1. Ср. прав. 9, 14.

⁵ Апостольские Постановления, с. 206–207.

⁶ Ibid., кн. VI, гл. XIV. Ср. гл. XXIX.

ла Авраама святая Сарра (1 Пет. 3, 6). Равно и вы, мужья, любите жен своих, как общниц жизни и споспешниц к рождению детей (Притч. 5, 18–19). Любите их, как члены свои, как тела свои, ибо написано так: *Господь был свидетелем между тобою и женою юности твоей, против которой ты поступил вероломно, между тем как она подруга твоя и законная жена твоя* (Мал. 2, 14)¹.

Второй брак, по Апостольским Постановлениям, допускается во внимание к человеческой немощи. Особенно это нужно сказать относительно молодых вдовиц, которые могут подвергаться опасности «впасть в диавольское нареkanie и во многие сети, привлекающие более наказания, чем прощения»². С христианской точки зрения второй брак не мог по своему нравственному достоинству приравняться к первому браку, и посему Неокесарийский Собор 7-м правилом постановил: пресвитеру на браке двоеженца не пиршествовать. Понеже двоеженец имеет нужду в покаянии³. Какой же был бы пресвитер, который через участие в пиршестве одобрял бы такие браки»⁴. Троебрачие — знак невоздержания; брак же сверх третьего есть «открытый блуд и распутство»⁵.

Что касается греха прелюбодеяния, то он имеет разрушительное действие на брак. «После брака, — читаем в Апостольских Постановлениях, — да

¹ Ibid., гл. XXIX, с. 207, 208. Ср. VIII гл., кн. I, с. 12; X гл., с. 16 и др.

² Кн. III, гл. I, с. 101.

³ Ср. правила Василия Великого 4 и 87.

⁴ Некоторые исследователи под браком «двоеженца» разумеют не *bigamia successiva*, а вступление в брак при жизни жены. Cigoì, S. 27.

⁵ Ibid., кн. III, с. 103; ср.: правила Василия Великого 50, 4, 8.

не будет позволено изгонять невинную... ибо Господь говорит: *что Бог сочетал, того человек да не разлучает* (Мф. 19, 6); жена есть общница жизни, соединенная в одно тело из двух, и кто снова разделяет одно тело на два, тот враг творчества Божия и противник Его Промысла. Равным образом и кто удерживает растленную, тот погрешает против естественного закона, потому что *содержащий прелюбодейку — безумен и нечестив* (Притч. 18, 23), посему *отсеки*, говорит Премудрый, *ее от плоти твоей* (Сир. 25, 29), ибо она не помощница, а злоумышленница, склонившая свое расположение к другому»¹. Эти выражения по своей ясности и решительности не оставляют никакого сомнения в том, что грех прелюбодеяния совершенно разрывает супружеский союз и вместе с тем дает возможность невинному супругу вступать в новый брак, не становясь через это прелюбодеем, так как прелюбодеяние виновной стороны сделало его свободным от обязанностей и прав, наложенных первым союзом.

* * *

В представленном изложении сделан, насколько возможно, более или менее полный свод и анализ данных, относящихся к учению о браке (преимущественно с церковно-правовой стороны) в творениях мужей апостольских — св. Игнатия Богоносца и Ерма (стр. 25–34), апологетов — Иустина Мученика, Афинагора, Феофила Антиохийского и Минуция Феликса (стр. 34–42), свв. учителей и Св. Отцов Церкви Восточной — Климента Александрийского, Оригена, св. Василия Великого, Григория Богослова, Елифания Кипрского, Астерия Амасийского (стр. 43–85), запад-

¹ Ibid., кн. VI, гл. XIV.

ных Св. Отцов и учителей — Тертуллиана, Киприана Карфагенского, Илария Пиктавийского, Амвросия Медиоланского и блж. Иеронима (стр. 86–108) и, наконец, данных в канонических правилах и в древнем памятнике, известном под именем Апостольских Постановлений. В творениях названных Св. Отцов и церковных писателей вполне определился тот угол зрения, под которым Восточная Церковь с первых времен своего существования рассматривала учение о браке и которым должны были руководствоваться последующие церковные писатели в раскрытии этого предмета, именно — строгое согласие с богооткровенным учением и церковным преданием.

Обобщая данные в святоотеческих творениях относительно брачного союза, мы видим, что Церковь, держась завещанного Божественным словом учения о браке, существо брачного союза полагала в психической природе человека, в зарождающемся здесь чувстве любви и искреннего сердечного расположения. Высказанное одним из первых представителей христианской письменности св. Игнатием Богоносцем¹, это воззрение на существо брачного союза заметной нитью проходит и чрез творения дальнейших Св. Отцов и церковных учителей — Феофила Антиохийского², Климента Александрийского³, Оригена⁴, Григория Богослова⁵, Астерия Ама-

¹ Epistol. ad Polyc., c. VI p. 160. Oper. patr. apostol. Edit. Franc.

² II книга к Автолику о вере христианской, гл. XXVIII, в русск. перев.

³ «Строматы», кн. II, гл. XXIII, с. 297; кн. IV, гл. XX; кн. III, гл. XII.

⁴ Comment. in Matth. Migne, t. XIV, col. 1228–1229; In Cant. Cant. homil. 2, nr. 1, col. 47.

⁵ Твор., т. V, с. 53. Москва, 1847.

сийского¹, Киприана Карфагенского², Илария Пиктавийского³, св. Амвросия Медиоланского⁴ и Апостольские Постановления⁵.

Главную целью христианского брака является не рождение детей, как во внехристианском браке, но внутреннее духовное восполнение одной личности другою, взаимное содействие в целях гармонического течения земной жизни и нравственного совершенствования. Чадорождение — второстепенная цель брачного союза⁶.

Таким воззрением Св. Отцов на существо брачного союза обуславливается и взгляд их на брак как на нерасторжимый во всю жизнь союз. Есть только два случая, прекращающие супружество: смерть, освобождающая оставшегося в живых супруга для второго брака, который хотя и не запрещается, однако, как не соответствующий понятию об истинном супруестве, и не вполне одобряется⁷, — и грех прелюбодеяния. Последнее по своему действию на брак равносильно смерти и в самом корне разрушает

¹ Homil. in Matth., XIX. 3, col. 1229 D.

² Твор., в русск. перев., ч. II, кн. о падших, с. 147.

³ Comment. in Matth., V, 31–32, col. 939–940.

⁴ Hexaemeron, lib. V, с. VII; In Psalm. 118 expositio, col. 1416.

⁵ Кн. VI, гл. XIV; ср.: гл. XXIX, с. 207–208.

⁶ «Строматы», кн. IV, гл. XX; «Педагог», гл. X, кн. 2; Феофил Антиох., кн. о вере III, гл. XVI.

⁷ «Пастырь» Ерма, кн. II, зап. IV; Афинагор, «Прошение о христианах», гл. XXXIII; «Строматы», кн. 3, гл. XII. Григор. Богослова XXXVII слово. «Non prohibemus secundas nuptias, sed non suademus». De viduis Ambrosii Mediol., lib. unus, с. II, nr. 10, col. 238; с. XI, nr. 68. col. 254. Patr. C. C. Migne. Ser. Lat., t. XVI. Апостольские Постановления, кн. III, гл. 1, с. 101. Неокесарийского Собора правило 7.

брачные узы¹. Расторгая брачный союз, прелюбодеяние естественно тем самым освобождает невинного супруга от всяких супружеских обязанностей, и он после законного расторжения брака может вступить в новое супружество. В первый раз ясно высказался по этому предмету в благоприятном смысле св. Епифаний². Позволение вступать невинному супругу во второй брак с несомненностью вытекает и из воззрения Астерия Амасийского на прелюбодеяние как на равносильное по своему действию смерти и посему так же, как и последняя, делающее невинно потерпевшего свободным для нового брака³.

Что же касается святоотеческих свидетельств первых трех веков по данному вопросу, то неясность их можно объяснить тем, что христианская Церковь должна была долгое время бороться с легкомысленными воззрениями христианского общества на частые разводы. Гражданские законы не только не сдерживали свободы разводов, но, наоборот, покровительствовали им, дозволяя развод в равной мере как «*ex rationabili causa*» (по основательной причине), так и «*ex consensu*» (по согласию супругов). Поэтому Св. Отцы в своих гомилиях и комментариях на Св. Писание должны были с особенною настойчивостью раскрывать учение о нерасторжимости брака, умалчивая о дозволении нового брака невинно пострадавшему.

В высшей степени здравы и согласны с учением Спасителя и апостолов и суждения христианских писателей о брачном состоянии. Брачная жизнь уста-

¹ Hexaemeron, lib. V. c. VII; Ориген homil. in Matth. XIX, 3. col. 229 I). Aster. Amas. homil. V, c. 228 и др.

² Advers. haer., lib. II, haer. LIX. Ser. Lat., t. XLI, col. 1024–1025.

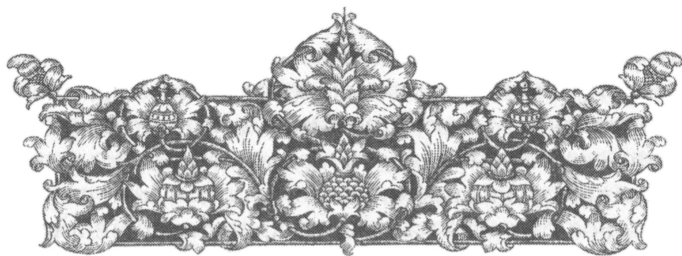
³ «Πείσθητε, ὅτι γάμος θανάτῳ μόνῳ καὶ μοιχεΐᾳ διακόπτεται» Homil. V, in Matth. XIX, 3. Migne, col. 228, t. 40.

новлена Богом и поэтому является делом хорошим и почтенным; в ней самой по себе нет ничего худого, но ей могут худо пользоваться. Спасению она не препятствует, хотя при мирских хлопотах, неизбежно связанных с нею, и представляет больше затруднений к достижению его. Посему девство, как свободное от всего мирского, дает возможность лицам, избравшим это состояние, беспрепятственно посвящать свои силы на служение Господу. В таком смысле высказывались и восточные и западные отцы Церкви, за исключением блж. Иеронима, неблагосклонно смотревшего на брачный союз и желавшего весь мир населить девственниками и девственницами¹.

Таково в главных и существенных чертах учение о браке Св. Отцов и учителей Восточной и Западной Церкви, живших до св. Иоанна Златоуста и современных ему.

Не иным путем шел в раскрытии учения о браке и великий златоустый учитель, душа которого, по его любимому выражению, «напиталась из чистого источника» — Слова Божия. У него по мыслям — верность богооткровенному учению о брачном союзе, прекрасное и полное глубокого проникновения в предмет изъяснение его; по способу изложения их — строгое согласие с предшествовавшими и современными ему христианскими писателями, с тем, однако, заметным различием, что великий святитель раскрыл и привел к ясности не вполне уясненные до него положения брачного права.

¹ «Послание к Поликарпу» св. Игнатия Богоносца, гл. V, с. 310; Оригена *Comment. in. Matth.*, col. 1612; твор. св. Василия Великого, ч. V: «Слово подвижническое и увещание об отречении от мира», с. 41–42; Григория Богослова слово XXXVII, с. 222–223; *Ambrosii Meiliolan. de virginitate*, lib. un., с. VII, nr. 33, col. 274.



ОТДЕЛ II

Учение св. Иоанна Златоуста о браке

Глава I

Существо и цель брачного союза; условия, необходимые для вступления в брак

ХРИСТИАНСКОЕ учение не осуждает и не отрицает естественных отношений и проявлений человеческой природы, находящих место в брачном союзе, так как с появлением человека на землю в виде половой пары явился и закон супружеской жизни. «Творческая Премудрость Божия, — говорит св. Иоанн Златоуст, — с самого начала разделила одного на два... И кто еще не соединился узами брака, тот не составляет целого, а половину»¹. Раздвоенная Божественным актом творения первого человека, не заключая в себе самой полноты бытия, человеческая личность одного пола в силу этого стремится восполнить себя в соединении с личностью другого пола. Это взаимное влечение полов

¹ In epist. ad Coloss. cap. IV, homil. XII, col. 387, nr. 5 Patr. Curs. Compl. Migne, Ser. Gr., t. LXII. В русск. перев. Беседа XII на Первое посл. к Колоссянам. СПб., 1858, с. 210–211.

(ἔρως), скрытое в человеческой природе, у людей, как разумно-нравственных существ, должно подчиняться не инстинктивным требованиям чувственно-животной природы (ἐπιθυμία), а разумно-нравственным началам и являться в форме брака¹. Стремление одного пола к другому и приведение личности к единству, достигаемое в брачном союзе, покоится, следовательно, не на одной чувственно-материальной основе и далеко не есть проявление только чув-

¹ «Я не обвиняю вожделения, но вожделение дано нам для брака и для деторождения (ἡ γὰρ ἐπιθυμία διὰ γάμον ἐδόθη, διὰ παιδοποιίαν παρεσχέθη...). In epistol. ad Ephes. cap. I, homil. II, col. 20, nr. 3 Patrol. Curs. Compl. Migne. Ser. Gr. Paris, 1862, t. LXII.

«В природе нашей, — говорит святитель в другом месте, — есть какое-то скрытое влечение, которое соединяет тела мужа и жены» (ἔνεστι γὰρ ἔρως ἐμφωλεύων τῇ φύσει, καὶ λανθάνων ἡμᾶς συμπλεκεί ταῦτα τὰ σώματα). In epistol. ad Ephes. c. V, homil. XX, col. 135, nr. I. Ср. Беседы на слова Пс. 43: *Боже, мы слышали ушами своими...* (ст. 1 и 2). Твор. св. Иоанна Златоуста в русск. перев. Изд. СПб. Дух. Академии, 1899. Т. 5, кн. I, с. 181–182. Греческое слово ἔρως и соответствующее ему латинское amor (ibid., col. 135) употребляется в значении «любовь, особенно страстная» (Греко-русский словарь Вейсмана. СПб., 1882, с. 533) и выражает преимущественно низшую сторону увлечений («К синтаксису греческого новозаветного языка и византийского». Сост. Фокков. Москва, 1887, с. 111). Высокое нравственное чувство новозаветных писателей не позволяло им унижать достоинство священного языка употреблением слова, имевшего в древности невысокое значение (см. «Филологические замечания о языке новозаветном в сличении с классическим при чтении посл. апост. Павла к Ефесеям» С. Смирнова. Москва, 1873, с. 35). Св. Иоанн Златоуст, чтобы облагородить слово ἔρως, прибавляет к нему эпитет πνευματικὸς (Epist. ad Philipp., c. I, homil. I, col. 186, nr. 3, Migne, t. LXII). Хотя в Послании к Ефесеям употреблено Св. Отцом слово ἔρως, но смысл его несколько иной, чем

ственности (ἐπιθυμία, concupiscentia carnis). Не теряя вполне характера естественного влечения, оно, по воззрению великого святителя, является в то же время несомненно и выражением более глубоких основ, заложенных в высшую психическую сторону человеческой природы, — чувства любви и сердечной привязанности. В этой именно стороне человеческой природы, в зарождающемся здесь чистом и возвышенном чувстве любви, побуждающем лицо одного пола стремиться к самому тесному общению с личностью другого пола, св. Иоанн Златоуст и полагает основу супружества. Только всеобъемлющей и захватывающей силою этого глубокого чувства можно объяснить, почему жених и невеста привязываются друг к другу «при одном взгляде» настолько, что даже священный и дорогой для человеческого сердца союз родителей с детьми отступает на задний план. Посему и существо брака Св. Отец определяет как глубочайшее духовно-нравственное единение мужа и жены, как союз любви и взаимного расположения, образующий из двух существ разного пола как бы две нераздельные части одного существа в целях полного, самого внутреннего и самого живого их жизненного общения. В этом общении каждая личность в отношении к другой как бы выходит из своих личных эгоистических границ, перенося весь жизненный интерес от себя в другое существо, и таким образом обе личности составляют одну жизнь, одну плоть. Только при этом условии,

у древних языческих писателей: им обозначается не одно органическое, половое влечение (ἐπιθυμία, voluptas), но более важное и существенное — чувство привязанности и любви, связывающее супругов на всю жизнь. Такое понимание слова ἔρως оправдывается и ходом мыслей в Беседе XX на Посл. к Ефесеянам.

когда в браке две личности соединяются и отдаются друг другу с полной верой и верностью, супружеская любовь бывает наиболее полной и совершенной и сохраняется нравственное достоинство брака.

Такой глубокий и возвышенный взгляд св. Иоанна Златоуста на существо брачного союза выступает с особенною ясностью в тех местах его творений, где объясняются слова апостола Павла о браке, как *тайне великой* (Еф. 5, 32). Обращая внимание на непонятное и даже непостижимое для обыкновенного человеческого разума зарождение какой-то сверхъестественной любви, пронизывающей супружеский союз, св. Иоанн Златоуст считает такое возникающее отношение между супругами настолько особенным, что его нельзя сравнить ни с чем земным. Сравнение для него, согласно с учением св. Апостола, может быть найдено только в области высшей, божественной: брачный союз должен выразить собою образ того священного крепкого и глубокого единения, какое существует между Церковью и ее небесным Главою — Иисусом Христом. *Тайна сия велика* (Еф. 5, 32), — говорит апостол Павел о брачном союзе, соединяющем супругов в одну нераздельную и как бы новую личность. «Почему, скажи мне, — спрашивает Св. Отец, — она велика? Потому что девица, находившаяся все время внутри дома, никогда не выдавшая жениха, с первого дня так привязывается и начинает любить его, как собственное тело; равно и муж ту, которой он никогда не видал, с которою никогда не разговаривал, с первого дня предпочитает всем, и друзьям, и родственникам, и самим родителям. Также и родители, когда отнимают у них деньги по другому случаю, негодуют, сетуют и влекут в судилище; а человеку часто такому, которого они никогда не видали и не знали, вручают

и дочь свою, и богатое приданое, причем делают это с радостью, и не считают отданного убытком, но, видя свою дочь отводимую, не помнят о своей привычке к ней, не сетуют, не терзаются, а еще благодарят и считают вожделенным делом... Все это представляя, то есть как оставляющие родителей, оба прилепляются друг к другу и тогдашний союз их бывает сильнее долговременной привычки, и сознавая, что это не дело человеческое, но Бог внедрил такую любовь и устроил, что и отдающие и отдаваемые делают это с радостью, Павел говорит: *тайна сия велика*». И как между детьми рожденное дитя при взгляде на родителей тотчас узнает их, еще не умея говорить, так точно жених и невеста, без всякого посредника, без чьего-либо увещания и совета, прилепляются друг к другу. Потом, замечая, что это же произошло и со Христом и в особенности с Церковью, Апостол изумился и удивился. Как же это произошло со Христом и Церковью? Как жених, оставив отца, приходит к невесте, так и Христос, оставив престол Отца, пришел к невесте... Поэтому Апостол и говорит: *тайна сия велика*. Она велика и в отношении к людям; а когда я вижу, что то же самое произошло со Христом и Церковью, тогда я изумляюсь, тогда я удивляюсь. Вот почему, сказав: *тайна сия велика*; он присовокупил: *я говорю по отношению ко Христу и к Церкви* (Еф. 5, 32)¹.

Но с особенною глубиною и в то же время ясностью, свойственною великому учителю, описывается природа брачного союза — великого таинства любви — в толковании на Послание к Колоссянам.

¹ «Похвала Максиму и о том, каких должно брать жен». Полное собр. твор. св. Иоанна Златоуста. Изд. СПб. Дух. Академии. Т. III, кн. I, с. 228–229, ср.: in Epist. ad. Ephes. cap. V, horn. XX, col. 140, nr. 4, Migne LXII.

Восставая против непристойных обычаев при брачных торжествах — плясок, излишней пышности и бесстыдных женщин, могущих заронить первые семена нечистых мыслей в целомудренную и стыдливую душу юной невесты, произвести «пламень в горниле страсти», и убеждая слушателей заботливо охранять чистоту брачного союза с первого же дня его заключения, св. Иоанн Златоуст пишет: «Брак — не зрелище. Это *таинство* и образ великой вещи. Если тебе не стыдно перед ним самим, постыдись хоть того, образом чего он служит. *Тайна сия*, говорит Апостол, *велика; я говорю по отношению ко Христу и к Церкви* (Еф. 5, 32). Это образ Церкви и Христа, а ты приводишь развратных женщин... *Великое таинство* совершается... Соединяются два человека, и делается из них один... Приходят те, которые будут единым телом. Вот с другой стороны таинство любви. Если два не будут одно, они не произведут многих, пока останутся двоими... Творческая Премудрость Божия с самого начала разделила одного на два и, желая показать, что и по разделении остается одно, устроила так, что одного недостаточно бывает для рождения. Видишь ли тайну брака? Из одного двоих он сделал, а потом из двоих сделал и до сих пор делает одного, так что и теперь человек рождается от одного... Скажу и то еще, что это (брачный союз) — таинственное изображение Церкви. Христос пришел к Церкви, из нее произошел и с нею соединился духовным общением»¹. Итак, брак, по учению Иоанна Златоуста, есть прежде все-

¹ In epistol. ad Coloss. cap. IV, homil. XII, col. 387, nr. 5. Ср.: LVII бесед. на кв. Бытия, с. 597. Полное собр. твор. св. Иоанна Златоуста. Изд. СПб. Дух. Академии, 1898. Т. IV, кн. II; in Cap. XXIV, homil. XLVIII, col. 443, Migne, t. 54 (Τί τὰ

го таинство человеческой природы, дело Творческой Премудрости Божией, создавшей человека в виде половой пары и соединившей первозданных мужа и жену в *плоть едину* (Быт. 2, 24); в силу вложенного Богом в природу человека естественного закона мужчина и женщина стремятся друг к другу. Христианская вера, утвердив первоначальное достоинство брака, сообщила ему и высшее освящение: естественное таинство брака — теснейшее единение мужа и жены — сделалось образом духовного союза Христа с Церковью — «великого таинства веры».

Первым супружеским союзом, основанным на внутреннем единении мужа и жены, является союз прародителей — Адама и Евы. Когда Бог, по рассказу бытописателя, по сотворении жены привел ее к Адаму, то последний признал в ней такое существо, с которым он соединен всецело и нераздельно, так что оба вместе составляют как бы одну новую личность: *вот, это кость от костей моих и плоть от плоти моей* (Быт. 2, 23). Теснее и крепче расположения, связывающего брачный союз, нельзя встретить ни в каких человеческих отношениях, например в родстве, дружестве, товариществе и др. Супружеская любовь отличается от родственной любви и дружеской любовью большею степенью своей силы, более захватывающим характером и возможностью более полной и всесторонней зависимости; только эта любовь может вести к действительному и неразрывному соединению двух жизней в одну; только о ней можно сказать: и будут два в плоть едину. «В самом деле, —

σεμνὰ τοῦ γάμου ἐκπομνεύεις μυστήτια). В русск. перев. Беседа XLVIII, с. 539, т. IV, кн. II. In Matth. homil. VI, col. 71, nr. 7 Migne, t. 58 (καὶ τὰ σεμνὰ τοῦ γάμου πράγματα ἐκπομνεύοντες, καὶ τὸ μυστήριον μέγα παραδειγματίζοντες).

пишет великий святитель, — не может быть такой близости у мужа с мужем, какая у жены с мужем, если только кто законно сочетался с нею. Посему-то один блаженный муж, выражая чрезмерную любовь и оплакивая одного из любимых им и сердечно ему преданных, берет для этого в пример любовь не отца или матери, ни дитяти или брата, ни даже друга, но чью? *Любовь твоя была для меня*, говорит он, *превыше любви женской* (2 Цар. 1, 26). Поистине любовь эта имеет более силы, нежели всякое господство¹. Где нет, следовательно, такой любви, побуждающей живую человеческую личность одного пола стремиться дополнить себя такою же личностью другого пола, там брачный союз теряет свое истинное значение, там невозможно и счастье брачной жизни². Тайна такой задушевной и самой тесной любви, которою муж любит свою жену как свое другое «я», коренится в том, что жена силою Божиею взята от мужа, создана из ребра его. «В начале жена произошла от мужа, а после от жены и мужа муж и жена. Замечаешь ли, — спрашивает

¹ In Epist. ad Ephes. c. V, homil. XX, col. 135, nr. 1; ср.: русск. перев. Беседа XX, с. 311–312 (СПб., 1858).

² «Спаситель предложил мужу и жене как основание их счастья взаимную любовь и заботливость». Беседа XX на Посл. к Ефесянам, с. 314. Ср.: Беседа XLIX на Деян. Апостольские, ч. II. СПб., 1857, с. 331. Указанное св. Иоанном Златоустом свойство любви, побуждающей лицо одного пола стремиться к лицу другого пола в целях приведения к единству раздвоенной Творческою Премудростью природы человека можно находить и у греческих мыслителей только в извращенном виде. Вот как в одном из диалогов Платона, «Пир», поэтически изображается само происхождение любви. «В древние времена было три рода людей, а не как теперь, два — мужеский и женский, тогда присоединился к ним еще третий, составленный из того и другого, кото-

Златоуст, — союз и единство? Почему Бог не попустил явиться здесь другой сущности извне? Но смотри, как Он устроил: Он дозволил человеку иметь

рого ныне осталось одно имя, а сам он исчез: тогда был андрогин в одном лице и по виду и по имени общий тому и другому полу, мужескому и женскому... Тогда весь образ каждого человека был шаровидный. Имели они также страшную силу и крепость до того, что замыслили зло богам... они решились взойти на небо с целью напасть на богов. Тогда Зевс и прочие боги начали советоваться, что им делать, и находились в недоумении... Насилу наконец Зевс придумал и говорит: мне кажется, я нашел средство, как людям и существовать и оставить свою необузданность, сделавшись слабее. Теперь каждого из них, сказал он, я разрежу надвое и они сделаются частью слабее, частью полезнее для нас, потому что увеличатся количественно и будут ходить прямо на двух ногах... Сказав это, разрезал он людей надвое, как разрезают ягоды рябинные, когда хотят солить их... И когда кого разрезал он, тотчас приказывал Аполлону лицо и половину шеи повернуть назад — к стороне разреза, чтобы, смотря на свой разрез, человек был скромнее, и потом все это залечил. Как скоро природа людей была разрезана надвое, каждая половина, стремясь вожделением к другой своей половине, сошлась с нею, обнялись они руками, сплелись между собою и, желая срастись, умирали от голода и вообще от бездействия, потому что ничего не хотели делать одна без другой. Когда таким образом одна из половин умирала, а другая оставалась, оставшаяся искала новую и сплеталась с ней, была ли то половина целого женского пола, которую мы теперь называем женщиной, или мужеского, и так все погибали. Тогда, сжалившись над ними, Зевс придумал еще одно средство, детородные их члены переставив наперед, ибо прежде они были сзади, так что люди зачинали и сообщали семя не друг другу, а земле, как кузнечики. Перестановив же детородные члены наперед, он сделал их таким образом способными зачинать друг в друге — в женщине чрез мужчину, — с тою целью, чтобы, если мужчина сойдется с женщиною, они зачали и произвели плод... Так вот с какого времени Эрос присущ людям и издревле сво-

женой сестру, еще более — не только сестру, но и дочь, и не только дочь, но нечто ближе дочери — собственную плоть. Все же это Он устроил изначально, соединяя их в одно, как бы на каменном основании. Не извне Бог сотворил жену для того, чтобы муж не смотрел на нее как на чуждую»...¹ и чтобы самый способ творения служил побуждением к всегдашней любви и связью единокровия².

Из вышеприведенного толкования на Послание к Колоссянам открывается, что св. Иоанн Златоуст в брачном союзе видел такое отношение, которое, вытекая из требований природы и представляя в своем зарождении много таинственного, в то же время всецело подчиняется чувству любви, вложенному в природу Богом. Это чувство направляет стремления человека к тем целям, какие указываются высшими требованиями нравственного закона и высочайшим первообразом брачного союза — таинственным союзом Иисуса Христа с Церковью. Чтобы быть достойным отображением последнего, соединяющиеся в супружестве должны все низшее в своей природе подчинить высшему, физическую сторону поставить в зависимость от духовно-нравственной. Живое взаимное общение личных свойств, восполнение духовно-нравственных свойств одного супруга свойствами другого и взаимное вспомоществование

дит людей, стремится делать из двух единое и врачевать человеческую природу». Сочинения Платона, перев. с греч. проф. Карповым. Изд. 2, ч. IV. СПб., 1863. «Пир», с. 175–178.

¹ In. epist. ad Ephes. c. V, homil. XX, col. 135. nr. I, в русск. перев. с. 312. См.: Беседу XV на Кн. Бытия. Изд. СПб. Дух. Академии. Т. IV, кн. I. 1898, с. 122.

² Восемь слов на Кн. Бытия. Слово V. Твор., т. IV, кн. II. СПб., 1898, с. 759.

мужа и жены в деле возможного усовершенствования своей духовно-нравственной природы и выполнения своего обоюдного индивидуального назначения в жизни — и является, по воззрению Св. Отца, целью брачного союза. И действительно, общение высших человеческих свойств, хотя достигается и в других общественных отношениях, но более живым и полным оно может быть только в супружеском союзе, как самом тесном отношении одной личности к другой. На такую цель брачного союза Златоуст прямо указывает в одной из бесед на Послание к Фессалоникийцам. Доказывая необходимость для юношей сохранять целомудрие до брака, так как не сохранившие целомудрия если и женятся, то не испытывают чистых радостей и счастья семейной жизни, тяготея «к прежнему распутству и бесчинному смеху», он замечает, что жена вступила в брак для общения жизни, для того, чтобы беречь дом, научить мужа быть честным, а не для того, чтобы воспламенять в нем пожелания¹. Цель брака — восполнение духовно-нравственных свойств супругов и гармоническое развитие их сил и способностей чрез взаимодействие — ясно высказывается и в названиях святителем жены «спутницей жизни, виновницей всех семейных радостей»², «помощницей мужу»³, «сообщницей нашего житейского поприща», «сожительницей, разделяющей бремя настоящей жизни»⁴,

¹ Ἐπὶ κοινωνίᾳ γὰρ βίου καὶ παιδοποιίᾳ κατηγγυήθη τῷ ἀνδρί, οὐκ ἐπὶ ἀσχημοσύνῃ καὶ γέλοτι. In epist. 1 ad Thessalon, cap. IV, homil. V, col. 426, nr. 3. Migne, t. LXII.

² Беседа XX на Посл. к Ефессянам, с. 316.

³ Беседа XLIX на Деян. Апостольские, ч. II. СПб., 1857, с. 332; ср. беседу XII на Посл. к Колоссянам, с. 208.

⁴ Беседа XXVI на Первое посл. к Коринфянам, ч. II. СПб., 1858, с. 84.

советницей мужа¹ и др. Муж и жена разделяют взаимно труд, чтобы разделить и венец. Общий брак, — общие должны быть и дела добродетели². Естественная сфера деятельности женщины есть семья; здесь она является как мать, воспитывающая своих детей, и как супруга, облегчающая труд мужа. Так как наша жизнь слагается из обязанностей общих и частных, то Бог, отделив одни от других, предоставил жене попечение о доме, а мужьям — все городские дела на площади, судебные, совещательные, военные и проч. Жена не может ни бросать копье, ни пускать стрелу, но может исправлять хорошо домашние дела. Она не может высказывать свое мнение в совете, но может делать это дома³... На занятия женщины делами общественными святитель смотрит неодобрительно; они не соответствуют ни ее силам, ни назначению. Для нее вполне довольно одних материнских обязанностей и забот о воспитании детей⁴. «Подлинно и то дело промышленности и премудрости Божией, что полезный в важнейших

¹ Беседа LXI на Еванг. Иоанна, ч. II. СПб., 1862, с. 196.

² Беседа на слова Пс. 48: «не убойся, егда разбогатеет человек». Полн. собр. твор. в изд. СПб. Дух. Академии, 1899. Т. V, кн. 2, с. 567.

³ Беседа XX на Посл. к Ефесянам, в русск. перев., с. 316–317.

⁴ Этот взгляд Златоуста многим может показаться односторонним, отжившим свое время, так как женщины в настоящее время занимают общественные должности, исполняя свои обязанности не без успеха. Скажут: здесь опять «суровая церковность», не желающая стать вровень с современностью... В ответ на это приведем прекрасные слова проф. В. Ф. Певницкого: «Ныне часто слышатся голоса, зовущие женщину из скромного и теплого семейного круга на арену общественной деятельности... Мы не можем не отдавать дани уважения усердию женщины, посвя-

делах бывает несведущим и бесполезным в менее важных, дабы необходимо было и занятие жены. Если бы Он создал мужа способным к тому и другому, то женский пол был бы в презрении; с другой стороны, если бы жене предоставил большее и полезнейшее, то жены стали бы надмеваться великою гордостью. Посему Он и не предоставил того и дру-

щающей свои силы и свое время выполнению какого-либо долга общественной службы, — в звании ли сестры милосердия или на педагогическом поприще, особенно когда ей не выпал жребий свить себе семейное гнездо. Но как бы ни было плодотворно служение женщины вне семейного круга... мы не можем равнять его с трудом матери, доброй устроительницы семейного дома. По назначению женщины, Богом ей указанному, общественное служение ее, какого бы рода оно ни было, если она берет его на себя, — не главное, а второстепенное ее занятие. И труд жены-матери тяжелее и ценнее, чем труд женщины, вышедшей из семьи на арену общественной деятельности. Вы поймете и почувствуете это, когда вспомните свою собственную мать, ее болезни рождения, ее бессонные ночи, ее беспокойные заботы о нас и трепетные биения сердца, когда она следила за каждым шагом нашим. Да разве с этим несоизмеримым трудом может сравниться труд, положим, самой усердной наставницы и воспитательницы чужих детей? Холодно и спокойно последняя выполняет свое дело, не болея за это. А мать вся как в огне горит, поглощенная заботою о хранении своего дитяти». («О религиозном воспитании детей в семействе». Труды Киевской Дух. Академии. 1901. Апрель, с. 568). И много ли, спросим мы, выиграла семья от общественной деятельности женщин? С расширением общественной деятельности женщин, состоящих в браке, не замечается ли в наше время ослабление семейных устоев? Конечно, мы не утверждаем, что в одном этом причина ослабления семейных уз; но стремление женщины выйти из ее естественной сферы деятельности — семьи — несомненно один из факторов ненормальностей в семейной жизни.

гого обоим равно, чтобы опять от равенства не произошло какой-нибудь борьбы и состязания, когда жены бы стали домогаться одинаковой чести с мужьями...¹ Кроткая и нежная по сердцу, жена может доставлять успокоение и утешение мужу, измученному тяжестью общественных занятий, и своею внимательностью к нему, своим нежным участием в его заботах возбуждать в нем новую бодрость в делах, новую ревность к трудам. Удаленная от житейской суеты, она легче может сохранить спокойствие, ясность и беспристрастие в своих взглядах на жизнь, дух примиряющего благодушия и терпимости, нравственную чистоту и идеальность. Этою нравственной чистотой и благодушием она может благотворно действовать на мужа, слишком увлеченного жизненной борьбой, чтобы он мог сохранить эти качества; она может таким образом играть высокую роль посредницы и примирительницы между своим мужем и обществом². Эти мысли, прекрасно выраженные

¹ Беседа XX на Посл. к Ефесеянам, с. 316–317. Ср.: Слово к молодой вдове. Изд. СПб. Дух Академии. Т. I, кн. I, с. 387.

² «Муж, обращаясь на торжищах, обуревается внешними хлопотами, как бы некоторыми волнами, а жена, сидя дома, как бы в некоем училище любомудрия, и сосредоточив в себе свои мысли, имеет возможность заниматься и молитвою, и чтением, и другими делами любомудрия... Поэтому она может, принимая растревоженного мужа, утешать и успокаивать его. Подлинно жена благочестивая и разумная скорее всего может образовать мужа и настроить его душу по своему желанию. Ибо ни друзей, ни учителей, ни начальников не послушает он так, как послушает свою супругу, когда она увещевает и дает советы. Это увещание доставляет ему и некоторое удовольствие, потому что он любит эту советницу». Беседа LXI на Еванг. Иоанна, ч. II. СПб., 1862, с. 195–196. Эти глубоко правдивые слова, к со-

св. Златоустом, должны побудить всех христиан особенно дорожить в женщине этими качествами и беречь ее от тлетворного дыхания мирской жизни в сокровенном святилище семейного очага. И если муж и жена будут оказывать друг другу содействие в прохождении трудного жизненного пути, то их «ничто в настоящей жизни не может слишком печаливать, ничто не может нарушать их мирного счастья»¹.

В толковании святителем Златоустом библейского повествования о происхождении первых людей также заметно выделяется мысль о взаимной помощи супругов на жизненном пути как цели брачного союза. Мысль первозданного человека, наделенного дарами благодати Божией, искала другого, подобного ему по существу, создания; его сердце, полное любви, не чувствовало себя вполне счастливым в одиночестве. Животные, окружавшие Адама как своего господина и предназначенные для содействия человеку в его трудах, весьма далеко отстояли от человека, как неразумные твари². Он произносил слова,

жалению, оставляются без внимания защитниками так называемой женской эмансипации, которые усматривают в христианских воззрениях на деятельность женщины унижение этой последней.

¹ Беседа XXXIX на Кн. Бытия. Твор. св. Иоанна Златоуста. Изд. СПб. Дух. Академии. Т. IV, кн. 1, с. 423. Указанная цель брачного союза настолько соединена с понятием о браке и так необходимо предполагается существом его, что на нее указывали и лучшие греческие мыслители, например Аристотель (См.: «О браке, как таинстве древней христианской церкви» В. А. Пляшкевича. Правосл. Обзор. 1883. Февраль, с. 201), Еврипид («Строматы» Клим. Александрийского в перев. Н. Корсунского, кн. IV, гл. XX. в перев.), что, разумеется, делает им честь.

² Беседа XV на Кн. Бытия, с. 119, т. IV, кн. 1.

нарекал имена животным, но никто не отвечал ему, потому что не понимал его слов. «Первозданный» поэтому «не имел с Кем беседовать, кто бы по единству природы мог доставить ему утешение»¹. Высочайший Художник из ребра Адама создает разумное, совершенное и полное существо — жену, способную ему оказывать помощь в необходимых потребностях и обстоятельствах жизни². И сказал Господь Бог: *не хорошо быть человеку одному* (Быт. 2, 18). «Смотри, — рассуждает Златоуст по поводу этих слов, — как благий Бог не останавливается, но прилагает благодеяния к благодеяниям и, богатый благостью, хочет облечь это разумное существо всякою честью и вместе с честью даровать ему и удобство жизни. Сказал, сказано, Господь Бог: *не хорошо быть человеку одному: сотворим ему помощника соответственного ему...* Два эти выражения: *помощника* и *соответственного ему* — многозначительны. Не хочу, говорит, чтобы он был один, но чтобы имел некоторое утешение от сообщества и не это только, но нужно создать для него соответствующего ему помощника, то есть жену»³. Гармоническая цельность человеческой жизни и деятельности достигается, следовательно, в брачном союзе чрез взаимную помощь мужа и жены, в их «отрадном сообществе».

Понятие о существе христианского брачного союза не исключает физической, естественной стороны брака — рождения детей. О рождении детей как цели брачного союза довольно часто говорится в творениях Златоуста. «Брак есть дело честное,

¹ Ibid., с. 122.

² Ibid.

³ Беседа XIV на Кн. Бытия, с. 114–115.

служащее к продолжению рода человеческого»¹; он — «общий способ сохранения человеческого рода»². Рождение детей совершается силою благословения, данного Богом первой супружеской чете: *плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю* (Быт. 1, 28)³. Сам Творец и «естество возбуждает к чадорождению», и как скоро нет содействия свыше, сожитие остается бесплодным⁴.

На супругов-родителей возлагается и самая важная священная их обязанность — воспитание детей, улучшение их в религиозно-нравственном отношении. Заботы этого рода — неизбежный спутник семейной жизни, так как «не одно рождение детей делает отцом, но хорошее образование детей, и не ношение во чреве делает матерью, но доброе воспитание...⁵ и руководство к любомудрию⁶. Говоря о воспитании детей, святитель, как опытный воспитатель душ «во спасение», подает превосходные советы родителям. Воспитание детей должно носить религиозно-нравственный характер. Уже с самого раннего возраста следует знакомить детей с источником мудрости и религиозного знания — Словом

¹ Беседа XII на Первое посл. к Коринфянам, ч. 1. Изд. 3 СПб., 1863, с. 215.

² Похвала св. первомученице и равноапостольной Фекле. Беседы на разные случаи. Изд. СПб. Дух. Академии. Т. II, кн. II, с. 796; ср.: Беседа V на Первое посл. к Фессалоникийцам. СПб., 1859, с. 88; Беседа XII на Посл. к Колоссянам, с. 202 и др.

³ Беседа на слова: «блудодеяния ради кийждо свою жену да имать» (1 Кор. 7, 2), т. III, кн. I, с. 209.

⁴ Беседа LVI на Кн. Бытия т. IV, кн. 2 (числ. 3), с. 600. Изд. СПб. Дух. Академии.

⁵ Пять слов об Анне, I. т. IV, кн. II. СПб., 1898, с. 781.

⁶ Там же, с. 783.

Божиим¹. Лучшая школа для детей — Церковь². Христианская семья есть истинное училище духа Христова; домашнее обучение детей должно быть продолжением обучения церковного³. Хотя воспитание детей — общее дело мужа и жены, но в особенности святитель призывает к нему матерей. Этот призыв объясняется, быть может, тем, что сам св. Иоанн Златоуст, рано лишившись отца, воспитывался исключительно под благотворным влиянием своей матери, — женщины твердого ума и доброго сердца, а быть может — и беспечностью отцов его времени, которые под предлогом общественных занятий, — а в действительности по легкомыслию — уклонялись от воспитания своих детей и поручали их педагогам, влияние которых на подрастающее поколение было сомнительно⁴. Примером первосвященника Илия, наказанного за невнимание к своим детям, святитель старался вразумить таких беззаботных отцов, пробудить в них опасение за

¹ Беседа на Посл. к Ефесеянам, в русск. перев., с. 347–348. Беседы на Деян. Апостольские. СПб., 1857, ч. II. Беседа XXXIV, с. 105.

² Беседы на Еванг. Иоанна, ч. I, с. 35; на Деян. Апостольские. Беседа XXIX, т. II, с. 24–25.

³ Беседа на Деян. Апостольские, ч. II. Беседа XLVI, с. 280 и с. 473–474.

⁴ Нужно думать, что зло от таких педагогов было велико, так как святитель не может спокойно говорить об этом. «Участь наших детей, — с резкостью заявляет он, — хуже скотов; об ослах и лошадях мы больше заботимся, нежели о детях. Если кто имеет лошака, тот всячески старается найти лучшего конюха, который был бы честен, не вор, не пьяница и знал свое дело. Если же нам нужно дать наставника сыну, то мы просто, без всякого выбора, принимаем кого случится, хотя нет ничего важнее сей должности». Беседа XLIX на Еванг. Матфея, ч. III. Изд. 6. Москва, 1887, с. 26–27.

будущность детей¹, а вместе с этим и желание для их блага учить их «пребыванию в вере, любви и святости»². Для всех матерей образцом должна служить Анна. — Им святитель напоминает слова ап. Павла: она будет спасена ради чадорождения, поясняя при этом, что награда обещается матерям не за рождение детей, а главным образом за воспитание и утверждение их в вере, любви и во святых с целомудрием (1 Тим. II, 15)³. Сам святитель сохранял всегда трогательные воспоминания о своей матери, понесшей много трудов для его воспитания. И когда приходилось ему говорить о библейских женах, заботившихся о воспитании своих детей в преданности Богу (Анне, Соломонии), он с особенной теплотой прославляет этих жен-матерей⁴. Быть может, у него при мысли о них оживали воспоминания о его собственной матери, не чуждой подвига этих жен, и его личное чувство благодарной любви к своей матери придает его слову и нежность и силу в речи о подобных женах⁵. Но, по учению святителя, даже доброе материнское влияние недостаточно для нравственного образования юношей. Он хотел бы, чтобы юноши в известное время уходили в *монастыри* и там, вдали от мирского шума, в богомыслии нравственно совершенствовались и готовились быть борцами за христианскую истину среди враждебного ей мира⁶. Это желание, высказанное Златоустом в увлечении идеями аскетизма, впо-

¹ Беседа IX на Посл. к Тимофею. СПб., 1859, с. 126.

² Там же.

³ Там же, с. 783.

⁴ См.: пять слов об Анне.

⁵ См.: цит. ст. проф. В. Ф. Певницкого, с. 566.

⁶ Святитель, впрочем, не враг школьного обучения, лишь бы только дети выходили из школ нравственно чис-

следствии, под влиянием опытности, было оставлено, по-видимому, так как в константинопольских беседах он уже не выражал его.

Предоставляя физической стороне нормальный выход в рождении детей, брак в то же время служит и средством к сохранению целомудрия и обуздания беспорядочных влечений человеческой природы. «Две цели, для которых установлен брак: чтобы мы жили целомудренно и чтобы делались отцами; но главнейшая из этих двух целей — целомудрие... Особенно теперь, когда вся вселенная наполнилась нашим родом. Вначале желательно было иметь детей, чтобы каждому оставить память и остаток после своей жизни. Когда еще не было надежды на воскресение... Бог давал утешение в детях, чтобы оставались одушевленные образы отшедших... Когда же, наконец, воскресение стало при дверях и нет никакого страха смерти... то и забота о том сделалась излишнею»¹. Итак, брак, с одной стороны, дан для рождения детей, но, с другой, еще больше для утешения распаления плоти. Об этом свидетельствует апостол Павел, говоря: «во избежание блуда каждый имей свою жену»². Если рождение детей — второстепенная

тыми. Но так как в его время «все пошло вверх дном», то он считает лучшим убежищем для детей в годы их воспитания монастыри. См.: беседу к враждующим против тех, которые привлекают к монашеской жизни. СПб., 1895. Т. I, кн. I, с. 43–67 и др.

¹ Беседа на слова: «блудодояния ради...» (1 Кор. 7, 2), с. 209, т. III, кн. I.

² «О девстве». Изд. СПб. Дух. Академии. Т. 1, кн. I, с. 307; ср. 326; Беседа XLIX на Еванг. Матфея, 49, ч. III, изд. 6, Москва, 1887, с. 26; Беседа на слова: «жена привязана есть законом...», т. III. кн. 1, с. 220. Изд. СПб. Дух. Академии. Похвала Максиму и о том, каких должно брать жен, т. III, кн. I, с. 232.

цель брачного союза, то для супруги-христианки быть или не быть матерью — вопрос, из-за которого в ветхозаветное время завязывалась борьба между двумя женщинами¹, в которой материнство считалось победой, неплодие — поражением, — не мог быть вопросом жизни и смерти, в котором бы она видела исключительную цель брачной жизни².

Таким образом, св. Иоанн Златоуст различает в браке три стороны: религиозную, нравственную и физическую, причем последняя, как низшая, подчиняется высшей, духовной. Мужчина и женщина должны явить в своем союзе образ того теснейшего единения, преданности и любви, какая существует между женихом — Христом и невестой — Церковью. Следовательно, в христианстве брак является не просто нравственным отношением, но более священным — Таинством³. Поэтому нужно признать односторонним тот взгляд, что в глазах св. Златоуста «единственным основанием быть сторонником брака является обуздание похоти»⁴. Так утверждать можно только на основании отдельных выражений святителя, не сопоставляя их с общими рассуждениями его о достоинстве брачного союза.

Если сравнить изложенное учение св. Иоанна Златоуста о существе и цели брачного союза с определением брака в действовавшем в его время греко-римском законодательстве, которому должны были подчиняться и христиане, — его слушатели и пасомые, то нельзя не отметить, что хотя между первым

¹ Беседа об Анне I, т. IV, кн. II, с. 784 и 787.

² Беседа LVI на Кн. Бытия, с. 601, т. IV, кн. II.

³ Беседа LVI на Кн. Бытия, с. 597, т. IV, кн. II. (μυστήριόν ἐστὶν ὁ γάμος... Migne, col. 487, nr. I.).

⁴ Aimè Puech, p. 99.

и вторым и нет полного соответствия, однако в нем ясно указывается, что брак не просто естественное отношение, но нравственное. Брачный союз, по определению источников греко-римского права, есть «соединение мужа и жены, соучастие во всей жизни, общение в божеском и человеческом праве»¹. Это определение брака указывает, во-первых, на естественное основание брака — различие полов, брачное соединение которых римский юрист мог рассматривать как союз одного мужчины и одной женщины (*maris et foeminae coniunctio*), то есть как союз моногамический. В нем, во-вторых, указывается и нравственное содержание брака, состоящее в полном и неразрывном единении всех жизненных отношений между супругами (*consortium omnis vitae*) и, в частности, в единстве религии и права (*divini et humani juris communicatio*). По этому последнему признаку римское определение брака соприкасается с учением святителя, по воззрению которого брак есть взаимное общение супругов и восполнение двух личностей и притом на всю жизнь — βίου κοινῶνίαν². Поэтому, согласно с Божественным словом, Св. Отец называет жену «подругой мужа» (*она подруга твоя* (Мал. 2, 14))³. Определению брака, данно-

¹ Nuptiae sunt coniunctio maris et feminae, consortium omnis vitae, divini et humani communicatio. Digest. XXIII, tit. II, lib. I Modestin. Ср.: Instit., lib. I. § 1. Подробный анализ этого определения см. у Zhischman'a § 2, S. 95 u. f.; § 17, S. 120. Das Eherecht der orient. Kirche. В Кормчей книге это определение переводится так: «брак есть мужеви и жен сочетание, событие во всей жизни, божественныя же и человеческия правды общение». Закона градск. гл. 48, грань 4 (а).

² Εὐκώμιον εἰς Μάξιμον... Patrol. Curs. Compl. Migne, t. 51, nr. 3, col. 230.

³ Бесед. на слова: «жена привязана есть законом...» Т. III, кн. 1. СПб., 1897, с. 218.

му Модестином, недостает только указания на богоустановленность брачного союза и таинственный характер его, что раскрыто святителем. Но если римский юрист не мог говорить о браке как Таинстве, то зато естественная сторона брака как жизненного установления определена им так правильно, что это определение оказалось пригодным и для христианского понятия о браке и было принято в знаменитый Номоканон в XIV титулах, где оно названо наилучшим¹. Его приводит и Федор Вальсамон в толковании на 72-е правило Трулльского Собора².

Из понятия о существе брака как живого внутреннего союза любви вытекают и те требования, которые предъявляются святителем к брачующимся. Первым требованием, служащим выражением высокой духовно-нравственной идеи брака, является *свободное и непринужденное согласие* обеих сторон, соединяющихся в браке. На него, как на общепризнанный принцип при заключении брачного союза, ясно указывает св. Иоанн Златоуст, ссылаясь прямо на внешние, то есть гражданские, законы. «Не это (то есть не шумные торжества, обычные при заключении браков) делает законным супружеский союз,

¹ Ὁ πολιτικὸς νόμος, εἰ καὶ μάλιστα τὸν γάμον ὅρι — ζόμενος... и далее приводится определение брака. Bibliothecae iuris canonici veteris. Tom. secund. Henrici justelli, Lutet. Paris, MDCCCLXI. Photii Nomocanon. tit. XII, c. XIII, p. 1071.

² Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων Πάλλη καὶ Ποτλῆ. τόμος δεύτερ. Ἀθήν. 1852. Ad can. 72 Trull., p. 472. Греко-римское определение повторяет Вальсамон и в объяснении 41-го правила св. Василия Великого. «Правила св. отец с толкованиями». Изд. Московск. Общ. Люб. Дух. Просв. Москва, 1884, с. 291. См.: и Basilicorum libri LX, t. III, Lipsiae, 1843, p. 166, lib. XXVIII, tit. IV de nuptiis et affectionibus nuptialibus, lib. I.

но сожитие по законам Божиим, целомудренное и благопристойное, когда сочетающиеся связываются взаимным *согласием*. Это знают и внешние законы. Послушай занимающихся изучением их, и они скажут, что брак основывается не на чем ином, как на согласии»¹. Нарушение этого принципа ставило бы очевидно брачующихся в такое положение, которое не соответствует достоинству и свободе человеческой личности.

Насколько свободное согласие на брак со стороны лиц, вступающих в него, является необходимым условием при заключении брачного союза, это видно из того, что даже и в дохристианское время придавали значение согласию жениха и невесты на вступление в брак. По смыслу Моисеева закона, брак представляется таким нравственным союзом, который мог и должен заключаться только по добровольному согласию брачующихся². У римлян, хотя отец имел почти неограниченное влияние на дела семейной жизни и поэтому брак без его воли и не мог состояться, однако нет оснований думать, что отец мог устроить брак исключительно по своему желанию. Римские законы не отнимали не только у

¹ Ἀκούσῃ τῶν περὶ ταῦτα ἐσχολακότων, ὅτι συνοικέσιον οὐδὲν ἕτερον συνίστησιν ἢ συνήθεια. Patrol. Curs. Compl. ser. graec. Migne, t. LIV. Paris, 1862. in. cap. XXIX Genes, homil. LVI, num. 2, col. 488. Слово συνήθεια, — соответствующее ему латинское consuetude, — привычка, сожитель-ство, ученые издатели творений Златоуста считают более удобным заменить другим словом συνθήκη — договор, условие, которому соответствует латинское consensus. Последнее предложение они читают так: matrimonium consensu contrahitur, «ut docent iuris consulti». Selecta ex notis Henrici Savilii et Boisii, ibid.

² См.: обстоятельное исследование «Брак у древних евреев» свящ. Н. Стеллецкого. Киев, 1892, с. 252.

сына, но и у дочери права выражать свое мнение в деле устройства брачной жизни, держась воззрения, что «брак не может состояться без согласия тех, которые сочетаются»¹. Так, дочь могла пойти против воли отца, если он избирал ей жениха «недостойного по нравам и бесчестного» (*indignum moribus et turpem sponsum*)². В позднейшие времена римской истории вошла в употребление особая форма заключения брака, при которой для законности его требовалось соблюдение только одного условия — изъявления согласия соединяющихся (*consensus nuptialis*): *consensus facit nuptias*³. На эту форму указывал и св. Иоанн Златоуст в вышеприведенных словах. Ее несомненно имел в виду и Лаодикийский Собор, относя к необходимым условиям брака совершение его «свободно и законно» (ἐλευθέρως καὶ νομίμως)⁴.

Согласие на вступление в брак, служа выражением искренней любви, зародившейся между женихом и невестой, не должно исходить из каких-либо дурных источников и обуславливаться нечистыми побуждениями. В числе этих побуждений преобладающим среди современников великого святителя

¹ «Nuptiae consistere non possunt, nisi consentiant omnes, id est, qui coeunt»... Dig XXIII, t. II, l. 2 Paul cp.: Dig. XXIII, tit. I de sponsal., l. XI.

² Dig XXIII, t. I, l. XII. — «Тогда же токмо может противиться (дочь отцу), егда будет нравом недостойн и житием срамлен, ему же бо хотят обручити». Кормчая. Зак. Градск., гл. 48, грань 1.

³ Dig. 50, tit. XVII, de diversis regulis iuris antiqui, lib. XXX Ulp. В позднейшем законодательстве ясно выражена мысль, что согласие на брак должно иметь в основе чувство любви (ἐξ ἀρεσκείας). Ecloga I, I. Чтения в Общ. Люб. Дух. Просв.: «Законы греческих императоров в отношении к Церкви после Юстиниана» А. Т. 1877, ч. 1, с. 604.

⁴ Прав. 1. Книга правил. Москва, 1893, с. 163.

являлся чаще всего материальный интерес, низводящий союз чистой и живой любви, каким должен быть брак по идее, на степень простого договора и соглашения. Само воспитание юношей было настолько неправильно, что вселяло в их сердца преклонение только перед богатством и вообще материальной силой, стремление достигнуть его каким бы то ни было образом и, между прочим, через женитьбу. С негодованием восстает святитель против браков по расчету. Обыкновенно, говорит он, намереваясь вступить в брак, всякий тотчас расспрашивает о деньгах, об имениях, о том, сколько всякого рода домашних вещей у невесты. Жених ведет себя так, как если бы хотел купить что-нибудь или заключить какой-нибудь торговый договор, нисколько не задумываясь над предстоящим ему самым важным жизненным шагом. «Слышал я, — пишет Златоуст, — что многие говорят: такой-то сделал договор с такою-то, то есть женился. Так ругаются над дарами Божиими; женятся и выходят замуж, как будто покупают и продают что-нибудь, и письменные условия по бракам заключают с требованием несравненно большего обеспечения, чем по делам торговли»¹. Слово договор — συνάλλαγμα — стало обозначать у таких людей живой союз любви. Имущественные расчеты настолько завладевают вступающими в брак, что они с холодною расчетливостью, еще не взяв себе помощницу и не испытав радостей семейной жизни, стараются узнать о судьбе приданого в случае смерти жены. Иронией и беспощадною правдивостью звучат слова святителя, когда он обличает алчных

¹ Беседа LXXIII на Еванг. Матфея, ч. III, с. 249; ср.: беседа XLVIII на Кн. Бытия, т. IV, кн. II, с. 537. СПб., 1898 и беседа LVI, с. 599.

искателей обогащения через брачные союзы. Чтобы что-нибудь из имущества жены не перешло к ее родственникам, еще не зная, доживут ли они до вечера¹, «ты, когда намереваешься взять жену, бежишь с величайшей заботливостью к мирским законникам и, не отступая от них, со всей тщательностью разведываешь, что будет, если жена умрет бездетной, что — если имея дитя, что — если имея двух или трех, как она будет пользоваться имением при жизни отца, как после его смерти, сколько наследства перейдет к ее братьям и сколько к супругу, когда он будет обладателем всего, так чтобы не позволить никому присвоить ни малейшей части ее имущества»². Вступление в брак по таким корыстным расчетам извращает коренным образом существо брака — союза двух любящих сердец, знаменующего таинственный союз Христа с Церковью. «Брак надобно считать не торговлей, а жизненным установлением» (βίον κοινωνίαν)³. «Бог не для того даровал человеку жену, чтобы она принесла деньги, но чтобы она была ему помощницей»⁴. Брак по расчету с первого же времени его заключения разрушает мир и счастье супружеской жизни, сеет недовольство между мужем и тестем из-за приданого. «Тесть, — пишет Св. Отец с глубоким знанием жизни, — отдаст приданое без удовольствия, удерживая часть у себя; жених же, надеявшийся получить всю уплату, со стыдом принужден принимать часть ее, а жена, пристыженная и приведенная в краску отсрочкой

¹ Беседа LVI на Кн. Бытия, с. 599–600, т. IV, кн. II.

² Похвала Максиму и о том, каких должно выбирать жен. Твор. Иоанна Златоуста, т. III, кн. I, с. 225.

³ Εὐκώμιον εἰς Μάξιμον. Patrol. Curs. Compl. Migne, t. 51, nr. 3, col. 23.

⁴ Беседа XLIX на Деяния апостольские, с. 332.

уплаты, скорее всего делается неоплатным должником»¹. Если даже будет устранена и эта неприятность и муж получит все обещанное ему приданое, то все же трудно допустить, чтобы богатая жена доставляла «отрадное сообщество» мужу, принимая во внимание дурное влияние богатства на характер жены и мужа. Придя с деньгами в дом мужа, она делается гордой и высокомерной² и своими упреками и излишними требованиями, бранью, расточительностью и грубостью не столько принесет супругу удовольствия, сколько скорби»³. Чтобы пользоваться богатством жены, муж должен унижаться перед нею, что еще более может усилить презрение к нему жены. К презрительному отношению богатой жены присоединяется еще и оскорбительное для чести мужа отношение к нему других лиц, например слуг. «Нищий, — приходится ему выслушивать, — лоскутник, низкий и из низкого состояния. С чем

¹ «О девстве», с. 347, т. I, кн. I.

² Беседа LXXIII на Еванг. Матфея, ч. III, с. 250.

³ Беседа XX на Посл. к Ефесянам, с. 340. Замечательно, что дурное влияние богатства на семейную жизнь, а равно и печальные последствия браков «по расчету» отмечались и языческими писателями. «Если бы все богатые люди, — говорит Плавт (*Aulularia*, 434) — брали так же, как и я, дочерей бедных граждан, то в нашем государстве было бы больше согласия, мы бы возбуждали меньше ненависти, а наши жены, удерживаемые страхом наказания, не разоряли бы нас своею расточительностью. Они старались бы хорошими качествами возместить недостаток приданого и поэтому стоили бы больше, чем теперь... Жена с богатым приданым — это бич, это несчастье». Следовательно, зло, против которого борется святитель, было уже застарелым. См.: Поль Гиро. Исторические чтения. Частная и общественная жизнь Римлян. Перев. с франц., под ред. С. Ц. Моравского. СПб., 1899, гл. II, с. 52, примечание I.

пришел? Не все ли принадлежит госпоже?¹ После этого, что может быть неприятнее того богатства? Что может быть тягостнее такого изобилия»? Неудивительно, что люди, проникнутые мыслью о святости брачного союза, которым дороже всего счастье и мир в семейной жизни, дающей им возможность нравственно улучшаться со спутницей жизни и выполнять свое жизненное назначение, говорят: «Желал бы я лучше терпеть крайнюю бедность, нежели получить богатство от жены»². Если корыстный брак прямо противоречит существу истинного брачного союза и ведет за собой одни неприятности, то долг христианина, намеревающегося вступить в брак, «искать доброты душевной и благородства в нравах, дабы наслаждаться миром, чтобы наслаждаться взаимным согласием и постоянной любовью». Для этого нужно брать жену, равную по состоянию или даже беднейшую; она может быть истинной помощницей и сотрудницей мужа в жизни и внести в его дом все блага, так как «нужда бедности располагает ее беречь своего мужа и во всем слушаться его... и устраняет повод к несогласиям, вражде, гордости и оскорблению»³. Тогда не будет никаких причин для беспокойства и сама собою устранится необходимость обращаться за советом к юрисконсультам, прибегать к которым у христиан нет оснований и потому еще, что у них есть опытный советник в жизненных делах — ап. Павел. Примером, достойным подражания для вступающих в брак, может служить праотец Авраам. С трогательными пояснениями воспроизводит святитель в Беседе XLVIII на

¹ Беседа LXXIII на Еванг. Матфея. ч. III, с. 250.

² Ibid., с. 250.

³ «Похвала Максиму...», с. 230.

Книгу Бытия прекрасный библейский рассказ о женьтибе Исаака, чтобы показать, как в древние времена «предпочтительно пред богатством искали душевного достоинства»¹, о чем ныне едва ли кто захочет и помыслить². Там не было ни записей, ни договоров, ни разнородных условий, какие вносятся ныне в брачные записи. Нрав невесты древние ставили важнее и надежнее всяких записей³. Поэтому у них при выборе невесты было «все честно, все мудро, все скромно»⁴. Серьезное и осмотнительное отношение праотцев к выбору невесты своим детям увенчивалось наградою. Невеста вносила в дом жениха лучшие душевные качества и добродетели, это «сокровище никогда не оскудевающее», — и их совместная жизнь была счастлива⁵.

Весьма частые и резкие нападки великого учителя на заключение христианами брачного союза из-за имущественных расчетов показывают, что это зло пустило глубокие корни в Антиохии, что отчасти было и вполне естественно при той безумной роскоши, которая царила в Антиохии и которая действовала расслабляющим образом на нравы христиан⁶. Осуждая брак из-за денег, св. Златоуст таким образом преследовал одно из живучих среди хрис-

¹ Т. IV, кн. II, с. 537.

² Ibid., с. 529.

³ Οὐδαμοῦ γραμματεῖα, οὐδαμοῦ συνθηκαὶ.... ἀλλὰ τὸ μέγιστον καὶ ἀσφαλὲς γραμματεῖον τῆς κόρης ὁ τρόπος. In Cap. XXIV Genes, homil. LXVIII, nr. 6, col. 442, t. LIV Migne. Ser. Gr. В русск. перев. т. IV, кн. II, с. 537.

⁴ Ibid., с. 538,

⁵ Ibid., с. 533.

⁶ Страсть к роскоши делала людей крайне неразборчивыми в отыскании средств для ее удовлетворения. Изнеженные тунеядцы нисколько не стыдились, когда им заме-

тиан злоупотребление, которое не могло даже искоренить христианское учение¹.

Согласие на вступление в брак не должно иметь в основе и чувственной страсти. Это уже само собою вытекает из того, что сказано Иоанном Златоустом относительно физического элемента как второстепенного в брачном союзе. Кроме того, так как в таком случае мгновенная вспышка страсти возбуждается внешней красотой и другими внешними качествами избираемого лица, заслоняющими действительные его достоинства, то неудивительно, что подобные браки бывают часто несчастливы. Поэтому наш святитель неоднократно предостерегает молодых людей от слепого увлечения телесной красотой в невесте и следующих за ним горьких, но напрасных сожалений. Намеревающимся вступить в брак и их родителям он старался внушить, что телесная красота есть нечто несущественное и скоропреходящее в человеке и ни в каком случае не может служить залогом прочного счастья брачной жизни и что истинная красота, неизменно привлекающая сердце человека, заключается в душевных качествах, без которых и телесная красота не имеет никакого достоинства². «Не в теле красота, но красота тела зависит от души, которая образует и украшает

чали, что они живут на средства своей жены, и с беззастенчивостью отвечали: «Было бы приятно да сладко, а то пусть хоть умру». — «О диавол, какие поговорки ввел он в мир! — восклицает со скорбью святитель. — Если бы свиньи и нечистые псы могли говорить, сказали ли бы они что-нибудь хуже этого?» Беседа LXXIII на Еванг. Матфея, с. 250–251.

¹ См.: у Aimè Puech'a, p. 102.

² Эти воззрения на телесную красоту высказывали и греческие поэты — поклонники красоты. «Красота, — говорит один из них, — никогда еще не давала сил жене удерживать при себе сердце мужа. Добродетель же, напротив, была по-

тело. Итак, люби душу, которая сообщает телу такое благообразие. В самой сей жизни все прекрасное зависит от души... В ком бесстыдна душа, у того и самый вид отвратительнее вида всякого зверя; напротив, стыдливая душа и самый вид делает кротким и любезным. Ибо нет ничего прекраснее и любезнее доброй души. Любовь к телесной красоте соединена с огорчением; напротив, любовь к душевной красоте соединена с чистым, невозмущаемым удовольствием... Видишь привлекательный внешний образ, постарайся узнать внутренний и, если он некрасив, презри и внешний»¹. Увлечься в выборе невесты ее чувственной красотой очень опасно, потому что любовь, возбужденная ею, не может быть чистою и очень кратковременна, что не мирится с существом брака как союза любящих сердец на всю жизнь. И чем скорее из-под прекрасного образа проявляется злая душа, тем скорее эта любовь исчезает².

Но так как человеческая предусмотрительность не в силах проникнуть в сердце избираемой, то при выборе невесты христианин должен полагаться на волю Божию, смиренно испрашивая у Господа, как

лезна большинству их. Действительно, всякая добродетельная женщина, раз она связана союзом брака с мужем, остается строгой исполнительницей обязанностей стыдливости». «Строматы», кн. IV, гл. XX.

¹ Беседа XXXIV на Еванг. Матфея, ч. II. Москва, 1887, с. 109–110.

² «Похвала Максиму...», с. 232; ср. беседу XX на Посл. к Ефесянам, с. 318. «Телесная красота, не соединенная с душевною добродетелью, может увлекать мужа двадцать или тридцать дней, а далее не будет иметь силы, но, обнаружив дурные качества жены, уничтожит всю любовь. Те же, которые блистают душевною красотой, чем более проходит времени, тем сильнее привязывают к себе своих мужей и более воспламеняют их любовь».

дара Его, доброй жены. Примером упования на Бога может служить праотец Авраам, который отправил слугу взять для своего сына жену из родственного племени в полной уверенности, что Господь Сам устроит брак. И было ему по вере его¹. Тем более не нужно поручать вести это дело сватам, свахам и болтливым старухам, которые действуют из-за денежного вознаграждения и при выборе помощницы мужу руководствуются материальными выгодами².

Вот, в общем, превосходные наставления великого святителя, не утратившие своего значения и для нашего времени, направленные к тому, чтобы вызвать у своих слушателей серьезное и обдуманное отношение к важному делу устройства супружеской жизни. Брак — трудная школа христианских добродетелей. Имея своею целью взаимное содействие супругов в прохождении жизненного пути, он представляет собою постоянное упражнение в самоотвержении, преданности и терпении, на какие подвиги способны только вступающие в брак по искренней любви, готовой на всякие жертвы для блага любимого существа.

Признавая согласие жениха и невесты на вступление в брак существенным элементом брачного союза, св. Иоанн Златоуст считает необходимым и *согласие родителей* на брак детей. Это требование Св. Отца настолько естественно и так непосредственно вытекает из понятия о родительской власти,

¹ «Похвала Максиму...», с. 233; ср. беседу XLVIII на Кн. Бытия, с. 526–539. Беседа на слова ст. 17 Пс. 48: «Не убойся, егда разбогатеет человек». Изд. СПб. Дух. Академии. Т. V, кн. 2, с. 571.

² Беседа на ст. 17 Пс. 48, т. V, кн. 2, с. 571.

что оно признавалось и гражданским законом. Исходя из того положения, что дети, рождаемые в законном браке, находятся во власти своих родителей и что они, как живущие «in sacris» своего отца, не могут быть без воли его и отпускаемы «ex sacris»¹, римское законодательство не признавало юридического значения за браком, заключенным детьми самовольно, без согласия родителей², которое должно предшествовать бракосочетанию³. Тем более должна была настаивать на этом требовании христианская Церковь, внушавшая членам семьи мир и любовь, младшим — повиновение и почтение к старшим, а последним — заботливость о первых. Тертуллиан со свойственною ему категоричностью заявлял, что согласие родителей на брак — необходимое условие его правильности и законности⁴. Св. Василий Великий, справедливо полагая, что при согласии родителей на брак «супружество получает твердость» (τὸ βέβαιον), пишет в 38-м правиле: «отроковицы, без соизволения отца посягающие, блудодействуют»⁵. Св. Иоанн Златоуст, хотя не выражается так прямо и решительно, однако он возлагает заботы по устройству брака всецело на родителей жениха и невесты, чем ясно предполагается уже и их согласие на брак. Указывая в одной из своих бесед на беспорядочное и нецеломудренное поведение многих юно-

¹ Instit., lib. I, tit. IX de patria potestate.

² Cod. Iustin. V tit. IV de nuptiis, l. 20; Dig. XXIII, tit. 2, l. 2. Paul.

³ Instit., lib. I, tit. X de nuptiis.

⁴ «Nec in terris filii sine consensu patrum recte et iure nubunt». Coll. Selecta ss. Ecclesiae Patrum Guillon., t. 5. Paris, MDCCC, XXIX ad. uxor., lib. II, cap. IX, p. 318.

⁵ Правила свв. отец с толкованиями. Изд. Московск. Общ. Люб. Дух. Просв. Москва, 1884.

шей до брака, святитель возлагает ответственность за такое поведение детей на отцов, которые долгое время равнодушно смотрят на жизнь своих детей и не спешат соединить сына брачным союзом «с мудрой и целомудренной женой», отговариваясь тем, что сын еще недостаточно опытен в делах. «Нужно, — говорили другие, — чтобы молодость прошла» — это одна из тех аксиом, по выражению Эме Пюша, легкомысленной нравственности, которые были в ходу в древности¹. Необходимо, возражали третьи, чтобы сын упрочил свое положение в обществе... Результаты такого равнодушия родителей к нравственности детей печальны, так как юноши успевают уже до брака познакомиться с развратной жизнью. «Когда же дети ваши, — говорит Златоуст, обращаясь с упреком к родителям, — уже оскверняют себя бесчисленными пороками, тогда соединяете их узами брака»². Таким образом, душевная чистота юноши приносится в жертву неразумному желанию родителей видеть прежде всего своего сына материально устроенным.

Участие родителей при заключении брачного союза их детьми должно быть самое близкое. Как люди, обладающие опытностью и надлежащим знанием жизни и людей, родители скорее могут узнать душевные качества избираемого лица и своим авторитетным словом предостеречь детей от увлечений чувственной красотой или корыстными выгодами. Руководиться самим родителям при согласии на брак своих детей какими-либо недостойными побуждениями — непростительно, так как в этом слу-

¹ Aimè Puech, p. 99.

² Беседа XLIX на Еванг. Матфея, ч. II, с. 341; ср. беседу XII на Посл. к Колоссянам, с. 213–214.

чае они могут явиться не устроителями счастья детей, а врагами его. Поэтому святитель призывает отцов подражать попечительности излюбленного им праотца Авраама, с какою он искал своему сыну «не богатства, не знатности рода, не красоты телесной и ничего другого, кроме благородства души»¹. И матери, чтобы сделать счастливыми своих дочерей, должны искать им благочестивого и кроткого мужа².

Чтобы брачный союз заключался с пониманием его важного значения для жизни и сознанием всех обязанностей, налагаемых брачной жизнью, вступающие в брак должны быть *совершеннолетними*. Златоуст в своем учении о браке не указывает положительного узаконения относительно этого условия брака, считая это делом гражданского законодательства, постановления которого были, разумеется, обязательны для всех граждан³. Он неоднократно советует родителям позаботиться о том, чтобы ранее сочетать своих детей брачным союзом. Главным побуждением к этому должно служить то, что юность, по образному выражению святителя, есть как бы «горящий костер и море, ис-

¹ «Похвала Максиму...», с. 241.

² Беседа XII на Посл. к Колоссянам, с. 213–214; ср.: «Похвала Максиму...», с. 241.

³ «Законный брак заключают между собою те римские граждане, которые вступают в сожитие согласно с предписаниями законов, лица мужеского и женского пола совершеннолетние» (*masculi puberes, feminae autem viripotentes*). *Instit. lib I, tit. X de nuptiis*. Что касается времени совершеннолетия, то долгое время относительно этого постановления не было. Совершеннолетием для мужчин признавалось, вероятно, время после наступления возмужалости, именно 16 л., а по законам Юстиниана — 14 л.

полненное волн и многих смятений»¹, «легко преда-
ется удовольствиям и способна, как елей, к воспла-
менению, а для подвигов целомудрия слаба»². Вви-
ду этого когда наступит пора брака (т. е. возраст, в
котором законодательством дозволяется вступать в
брак)³, пусть никто не медлит связывать детей сво-
их узами брака. С задушевностью, свойственной
великому святителю, показывает он опасные по-
следствия долговременного пребывания юношей
вне брака и горячо убеждает родителей, «когда
сын возрастет, то прежде чем вступит в воинское
звание или изберет другой род деятельности, по-
заботиться о его супружестве». «И если он будет
думать, что ты скоро приведешь ему невесту и что
уже немного времени остается ему до брака, то в
состоянии терпеливо переносить пламя страсти.
Если же увидит, что ты не радеешь о сем, медлишь
и выжидаешь, когда он будет получать больше до-
хода, дабы тогда женить его, то, придя в отчаяние
от долгого ожидания, легко устремляется к блу-
ду»⁴. Здесь святитель прерывает свою речь, заме-
чая с иронией: «не правда ли, что я говорю точно
сваха?» «Но не стыжусь говорить о семье, потому
что и апостол Павел не стыдился, когда говорил:
не уклоняйтесь друг от друга» (1 Кор. 7, 5). — На-

¹ Беседа на слова: «вдовица да причитается не менши лет
шестидесятих (1 Тим. 5, 9) и Беседа о вдовицах, о воспи-
тании детей... Изд. СПб. Дух. Академии, 1897. Т. III, кн. I,
с. 331.

² Похвала св. первомученице и равноапостольной Фек-
ле. Изд. СПб. Дух. Академии. Т. II, кн. II, с. 795.

³ По взгляду Э. Пюша, таким возрастом должен быть
двадцатилетний, р. 100.

⁴ In Epistol. I ad. Thessal. cap IV, homil. V, nr. 3, col. 426,
Migne, t. LXII. В русск. перев. беседа V (СПб., 1859), с. 87.

ставления святителя, направленные к родителям, о сохранении нравственно чистыми своих детей вытекают из одного источника: желания брачующимся полного счастья и взаимной любви. Не зная других женщин до брака и не оскверняя супружеского союза даже помыслами о них, муж будет любить свою жену всем своим существом; в брачном союзе будет больше «страха Божия и брак будет подлинно честный, связывая тела чистые и нескверные»¹. В сохранении целомудрия до брачной жизни — верный залог и того, что брачный союз останется нерасторжимым на всю жизнь, так как «кто был целомудренным до брака, тот тем более останется таким после брака»² и не будет бегать к куртизанкам³. Не узнавший блуда не будет знать и прелюбодеяния⁴, которое ниспровергает коренным образом идею брака, как самого внутреннего единения мужа и жены; не будет тогда ни повода к ревности, ни ссоры, ни вражды, а вместо них водворится в семье «великий мир, полное согласие и другие добродетели»⁵. Дети, рожденные в целомудренном браке, будут добродетельны и нравственно чисты, так как от своих родителей они получают в наследство добрую настроенность⁶. Никакие бури не коснутся так устроенного семейного очага, охраняемо-

¹ Homil. V in epist. ad. Thessal., nr. 3 col. 426. Ср. беседу IX на Посл. к Тимоф., с. 126.

² Беседа IX на Посл. к Тимофею, с. 126.

³ Пять слов об Анне, с. 789.

⁴ Ὁ πρὸ τοῦ γάμου σωφρονῶν, πολλῶ μᾶλλον μετὰ τὸν γάμον, ὅδε μαθὼν πορνεύειν πρὸ τοῦ γάμου, καὶ μετὰ τὸν γάμον τοῦτο ποιήσει. In epist. I ad Timoth. c. II, homil. IX, nr. 2, col. 546. В русск. пер., с. 126.

⁵ «Похвала Максиму...», с. 241.

⁶ Ibid., с. 242.

го при том же Божиим промыслением¹. Вот истинно христианские и глубоко жизненные советы, — эти, по выражению святителя, «горькие лекарства», — не потерявшие своего значения и силы и для настоящего времени. Много в них горькой и беспощадной правды как для современных родителей, так и для молодых людей. И если в современном христианском обществе при легкомысленном взгляде на целомудрие, особенно в предбрачное время, замечается упадок семьи, разъедаемой многими язвами, то для всех, кому дорого оздоровление семьи, должно быть ясно, что святитель указывает самый верный путь к этому оздоровлению. Сам Иоанн Златоуст сознает, что указываемое им средство хотя и сильное, но зато вполне целесообразное. Многим его современникам оно не нравилось, но «я — врач», говорит он о себе, я очищаю раны, чтобы они, застаревши, не сделали разрез более тяжелым. Я врачую, доставляя здоровье посредством слова².

Новым требованием относительно брака, естественно вытекающим из учения св. Иоанна Златоуста о существе брачного союза, является то, чтобы он заключался между лицами, исповедующими *одинаковую религию*, так как в противном случае трудно допустить, чтобы жизнь супругов протекала мирно и счастливо. При разности исповедуемой супругами религии не устраняется и опасность отпадения одного из супругов от христианской веры. Ввиду этого Церковь с самых первых времен, следуя словам апостола Павла (1 Кор. 7, 12 и далее), не одобряла браков христиан с неверными. Уже в Ветхом Завете

¹ Ibid., с. 242.

² Беседа на Пс. 150. Т. V, кн. 2, с. 569. СПб., 1899.

при выборе жены обращалось внимание на то, чтобы она не была из языческого племени, иноверного, полагая, что разность веры супругов может препятствовать счастью семейной жизни. Праотец Авраам прямо запрещает своему рабу брать жену для Исаака из племени хананеев, — народа развращенного и не исповедующего веры в Бога, заповедуя ему привести жену из родственного племени, верующего в Иегову. Мотивом для такого повеления патриарха служило то воззрение его, что «великое благо иметь жену единоплеменную с мужем» (ὁμότροπον σύζυγον)¹. Но так как при быстром распространении христианства последнее, проникая в языческие семьи, часто привлекало на свою сторону одного из супругов, то с настоятельной необходимостью возникал вопрос, что нужно делать в том случае, если один из супругов принимает христианскую веру, а другой остается в неверии. Должно ли быть расторгнуто супружество или может быть оставлено в своей силе и на каких условиях? Ответы на эти вопросы и дает нам великий учитель, вполне согласуясь с Апостолом языков. Признавая вместе с ним, что вследствие Крещения святыня этого Таинства сообщается даже браку, заключенному вне христианства, а потом сделавшемуся наполовину христианским, так как *неверующий муж освящается женою верующею, и жена неверующая освящается мужем верующим* (1 Кор. 7, 14), Златоуст высказывает общее положение: если жена имеет мужа неверного или муж жену неверную, то они не должны оставлять друг друга. Но так как совесть верующих могла немало смущаться сожитием с неверующими, так как в этом сожитии они

¹ Patrol. Curs. Compl. Ser. Gr., t. LIV. In cap. XXIV Genes. homil. 48, col. 437. В русск. перев. т. 4, кн. I, с. 529 (437).

могли видеть нечто нечистое и небогоугодное и вследствие этого, даже при согласии неверующей стороны на сожигание, могли желать расторжения брака, то он рассеивает эти опасения, показывая, что верующая сторона не делается нечистой от сожигания с неверующею. Истинность этого подтверждается вышеприведенными словами апостола Павла: *неверующий муж освящается женою верующею*. «Как, — спрашивает святитель, — неужели язычник свят? Нет, он (апостол) не сказал: свят, но *освящается женою*, сказал это не для того, чтобы признать язычника святым, а для того, чтобы как можно более успокоить жену и в муже возбудить желание истины»¹. В этом положении, по-видимому, оставалось еще место для вопроса, каким образом при сожигании верующего с неверующим нечистота последнего не переходит к первому. Это при первом взгляде является тем более непонятным, что живущий с неверным есть одно с ним тело, подобно тому как и прилепляющийся к блуднице делается одним с нею телом, между тем последний чрез это сожигание оскверняется, чистота же первого сохраняется. Соглашаясь с тем, что сожигательствующий с неверным действительно становится одним телом с ним, Златоуст замечает, что это сожигание не привносит нечистоты, так как «чистота жены преодолагает нечистоту мужа, равно как чистота верного мужа преодолагает нечистоту неверной жены»². Чтобы яснее показать, что верующий супруг не делается нечистым чрез сожительство с неверующим, или, как выражается святитель, что нечистота «не в телах сочетаю-

¹ Беседа XIX на Первое посл. к Коринфянам. СПб., 1863, с. 329–330.

² Ibid., с. 330.

щихся», он приводит и доказательство: «Если ты, будучи нечистой, рождаешь дитя, которое происходит не от одной тебя, то неужели и оно нечисто или чисто только наполовину? В настоящем случае оно не нечисто, иначе... чада ваша нечисты были бы: *ныне же свята сущь*, то есть не нечисты. Называет их святыми для того, чтобы таким названием еще сильнее отогнать опасение супругов»¹.

Возможность взаимного освящающего действия супругов друг на друга достаточно объясняет, почему в смешанных браках сохраняется даже при плотском единении чистота верующей стороны, в допущенном же прелюбодеянии нечистота прелюбодейцы сообщается и соединяющемуся с ней. «Идолослужитель нечист, но жена от этого не нечиста. Если бы она участвовала с ним в том, в чем он нечист, то есть в нечестии, то и сама стала бы нечистой, а теперь в ином нечист идолослужитель, а в ином участвует с ним жена, в чем он не нечист, ибо в браке и совокуплении они взаимно участвуют»².

Само по себе брачное сожитие неверующих, хотя не имеет такого высокого достоинства, как христианский брачный союз, знаменующий собою союз Христа с Церковью, однако же не есть нечистота, так как в основе его лежит естественный закон, вложенный Богом в природу человека. Нечистым и греховным является нечестие язычников или идолослужение, представляющее собой извращение изначально сообщенной веры в Бога.

Итак, жена, исповедующая христианскую веру, не делается нечистой в брачном сожитии от общения с неверным, потому что самый акт, в котором

¹ Ibid., с. 332.

² Ibid., с. 331.

происходит общение, чист. С другой стороны, не участвуя со своим супругом в идолослужении и вообще в языческом культе, она остается и здесь совершенно чистой.

При сохранении нравственной чистоты в смешанных браках верующая жена, по учению Златоуста, должна иметь для себя еще более возвышенное побуждение к тому, чтобы не оставлять неверующего мужа, именно сознание того, что может служить живым проводником христианской веры в свою семью, что ее влияние может быть, так сказать, очистительным по отношению ко всему супружескому быту. «Здесь (то есть в смешанном браке) есть надежда, что жена неверного обратит его, ибо она для него своя»¹. Поэтому святитель дает жене спасительный совет: «оставайся (в браке с неверным) и увещевай, советуй, убеждай; никакой учитель не может убедить так, как жена»².

Только при старании верующей стороны направить жизнь своей семьи по духу Христова учения смешанный брак будет святиться, то есть очищаться нравственно, и муж неверный будет освящаться женой верной, и жена неверная — мужем верным. Даже в том случае, если бы старание верующей

¹ Ibid., с. 331. Ср. беседу на слова: «Целуйте Прискиллу и Акиллу» и проч. (Рим. 16, 3), слово 1. СПб., 1897. Т. III, кн. I, с. 186. «Жене учить не повелеваю...» (1 Тим. 2, 12). Это тогда, когда и муж благочестив, и имеет ту же веру, и участвует в той же мудрости; а когда он неверный и заблуждающийся, тогда Апостол не лишает ее власти учить». Жена может спасти неверного мужа, «оглашая его и приводя к вере, как и эта Прискилла Аполлоса». Ср.: In epist. ad Titum., с. II, homil. IV, nr. 2, col. 684, Migne, t. LXII. См.: беседу XXVI на Кн. Бытия, с. 258 (231–232), т. 4, кн. I.

² Беседа XIX на Первое посл. к Коринфянам, с. 332 и далее.

жены обратить мужа в христианскую веру, привлечь его к общению в «правых догматах» оставалось бесплодным, все же заслуга ее может быть великой: своей добродетельной жизнью она в состоянии будет заградить уста неверующему супругу и не допустить его хулить христианство. «А это не мало-важное, но весьма великое дело, чтобы наше учение было уважаемо за наше поведение»¹. Если таким образом брак с неверным не вредит нравственной чистоте верующей стороны, если и «благочестие сохраняется в целости, и остается благая надежда на обращение неверного мужа»², то ясно, что брачный союз должен оставаться нерасторжимым при переходе одного из супругов в христианство при условии согласия на это и желания одного из супругов, именно неверного. «Если кто после женитьбы или замужества примет благочестивое учение, — говорит Златоуст, — а другое лицо останется в неверии и между тем пожелает жить вместе, то брак не расторгается»³. Однако согласие неверующего супруга не может быть рассматриваемо так, что раз оно выражено, то верующая сторона должна оставаться в браке, несмотря на самые неблагоприятные условия брачной жизни. Приписать согласию неверующей стороны такое значение значило бы возложить на верующую слишком тяжкое бремя⁴. Возможно, например, что неверующая сторона по праву супружества будет принуждать верующего супруга приносить жертвы идолам и участвовать в ее нечестии. В

¹ In Epist. ad Tit. c. II, homil. IV, col. 684, nr. 2. В русск. пер. ср. с. 50, СПб., 1859.

² Беседа XIX на Первое посл. к Коринфянам, с. 331.

³ Ibid.

⁴ Ibid., с. 333.

таком случае лучше оставить брак, нежели благочестие. *Не поработися бо брат или сестра в таковых* (1 Кор. 7, 15). Дозволяется верующей оставлять неверующего и в том случае, если последний оскорбляет ежедневно первую и заводит ссоры¹, потому что здесь не может быть ни внутреннего единения супругов, ни счастья супружеской жизни, ни надежды на его обращение. К указанным причинам, расторгающим брачное сожитие и имеющим место только в смешанных браках, присоединяется еще и грех прелюбодеяния. «Если она (неверная жена), — говорит Св. Отец, — согрешит против тебя и, забыв супружеские обеты, предпочтет тебе других, тебе (верующему) дозволяется отвергнуть и прогнать ее»².

Итак, наш великий святитель, согласно со св. Апостолом, хотя допускает смешанные браки, но собственно говорит о таких, которые были заключены вне христианства между неверующими лицами, из коих одно впоследствии обращается в христианство. Что же касается до заключения брака с неверными в христианстве, то оно не может быть дозволено. Толкуя слова ап. Павла: *неверующий муж освящается женою верующею*, Златоуст решительно заявляет, что здесь Апостол говорит не о тех, которые еще не сочетались браком, но о сочетавшихся; он не сказал: если кто хочет вступить в брак с неверным, но аще кто имать неверного, то есть если кто после женитьбы или замужества примет благочестивое учение, а другое лицо останется в неверии и между тем пожелает жить вместе, то брак не расторгается»³.

¹ Ibid., 332.

² Беседа XXVI на Кн. Бытия, с. 258, т. IV, кн. I.

³ Беседа XIX на Первое посл. к Коринфянам, с. 331.

Опасность уклонения от христианской веры в случае заключения брака христианина с лицом другой веры и другие неудобства супружеской жизни в смешанных браках настолько очевидны, что признавались и гражданским законодательством, современным Златоусту. Закон имп. Валентиниана II, Феодосия Великого и Аркадия (888 г.) считает брак христиан с иудеями прелюбодеянием. «Ни иудей не должен брать в супружество жену христианку, ни христианин не должен жениться на иудеянке, ибо, если кто дозволит это, тот подлежит вине прелюбодеяния и всякий будет вправе публично в том уличить его»¹. Этот закон, вследствие согласия его с христианским взглядом на брак с неверными, перешел в Юстиниановский Кодекс², в Базилики³ и даже был принят в Номоканон патр. Фотия⁴. Принцип, лежащий в основе запрещения браков христиан с неверными, должен был иметь значение и по отношению к язычникам. Однако прямых постановлений по этому предмету мы не находим в законодательстве. Правда, у Константина Порфирородного есть свидетельство, что Константин Великий запретил брак христиан с язычниками⁵, но достоверность его оспаривается ввиду того, что оно не находит подтверждения у других церковных историков. Только со времени имп. Юстиниана, когда постановления

¹ Cod. Theodos. III, t. 7, l. 2.

² Cod. Iustin., lib. I, tit. IX de iudaeis et caelicolis, l. 6.

³ Basil., lib. I, t. I, l. 38.

⁴ Χριστιανὸς λαμβάνων Ἰουδαίαν γαμετὴν, ἥ χριστιανὴν Ἰουδαῖος, ἐπὶ μοιχείᾳ κατηγορεῖται. Bibliothecae iuris canonici veteris, t. II. Uoelli. et Iustelli tit. XII, c. XIII, p. 1071–1072.

⁵ Const. Porphy. de admin. imper. cap. XIII, III, p. 86, ed. Bonn. Das Eherecht der Oriental. Kirche. Zhischman, S. 510.

Соборов получили силу гражданских законов, браки, заключенные христианами с неверными, не должны были иметь гражданской силы, потому что в соборных правилах запрещение подобных браков выражено ясно¹.

Брачный союз создает и расширяет круг родственных отношений, служа через это самое средством для дружественного сближения различных семейств. Понятно, почему при заключении брака всегда обращалось внимание на то, чтобы брачующиеся не находились в *родственных* отношениях². Основание для запрещения браков между родственниками выражено Златоустом так: «Бог употребил и другое побуждение к любви: запретив браки между родственниками, Он обратил нас к чужим, а их расположил к нам. Так как они не соединены с нами естественным родством, то Он соединил иначе, — посредством брака, совокупляя посредством одной невесты целые дома и сводя целые роды с родами. *Да не поймешь*, сказал Он, *сестры твоя, ни сестры отца*, ни иной девицы, имеющей с тобою родство, препятствующее браку,

¹ Прав. 14 Халкид. Соб., прав. 72 Трулльск. Собора.

² Св. Иоанн Златоуст не входит в подробное обсуждение вопроса о родстве как препятствии к брачному союзу, так как церковная практика его времени несомненно следовала указаниям ветхозаветного законодательства и определениям греко-римского брачного права — в тех, конечно, случаях, когда это не противно было христианскому учению. Его великий современник св. Василий высказал более подробно и более решительно взгляд, что браки не должны заключаться не только между лицами, находящимися в кровном родстве, но и между родственниками жениха и невесты. См.: послание Василия Великого к Диодору, епископу Тарскому. «Книга правил св. апостолов... св. отец», с. 340–345.

перечислив поименно подобные виды родства (Лев. 18). Довольно для любви твоей с ним того, что ты родился из одного с ним чрева или связан с ним другим образом. Для чего же стеснять широту любви? Для чего более надлежащего усиливать расположение к любви здесь, тогда как ты можешь получить иной повод к любви, взяв жену из чужих и с нею ряд родственников — мать, отца, братьев и их ближних¹. «Бог для большего единения запретил вступать в брак с сестрами и дочерьми, чтобы через это мы не сосредоточивали всей своей любви на одном и тем не отделялись от других»². Если Самим Богом запрещено вступать в брак с родственниками, то, естественно, нарушение этого запрещения составляет тяжкий грех. Уже язычники смотрели на такие браки как на что-то низкое, противное нравственному чувству человека. «У них, — по словам Св. Отца, — не только не совершается что-нибудь подобное, но даже не имеет наименования»³, — так сильно заявляет о себе лежащее в природе человека инстинктивное отвращение (так наз. *horror naturalis*) к бракам с близкими родственниками. Если одно естественное нравственное чувство

¹ Беседа XXXIV на Первое посл. к Коринфянам, ч. II, с. 240. Такое же основание для запрещения браков в степенях родства указывает и блж. Августин *De civitate Dei*, lib. XV, с. 14, 16. Заключение браков в родстве запрещено, по его словам, как несогласное с религией, чтобы люди, которым так полезны и необходимы согласие и единодушие, входили в различные соотношения друг с другом, сближались и объединялись между собою и таким образом содействовали развитию и упрочению общественной жизни.

² In epist. ad Ephes. с. V, homil. XX, nr. I, col. 135. В русск. перев. с. 313.

³ Беседа XV на Первое посл. к Коринфянам, с. 256.

настолько сильно в человеке, что в состоянии удерживать людей, не просвещенных светом евангельского учения, от нечистого и неестественного смешения в границах, указанных Творцом, то что сказать о христианине, природа которого возрождена в Крещении и совесть которого более чутка к различию добра и зла, который сподобляется Таинств, получает неизреченные блага, призван к небу?¹ Апостол Павел осудил как величайшее преступление совершившийся в Коринфской церкви поступок человека, который жил в брачном сожитии со своей мачехой: *слышится в вас блуждение, якоже ни во языцех именуется* (1 Кор. 5, 1). «Если им, — пишет Златоуст, — непростительно грешить одинаково с язычниками, то превосходить язычников в этом отношении, скажи мне, какой великий грех?.. Если они допускают такой род безнравственности, какого не только не делают, но и не знают неверные, то невыразимо величие греха их». Насколько велик грех коринфского кровосмесителя, видно из того, что даже слова Апостола, обращенные к коринфским христианам, дышат одним негодованием за то, что они прикрывали этот грех². Выражения 5-й гл. Первого посл. к Коринфянам, где идет речь о кровосмешении, направлены к тому, чтобы сделать «более разительным» образ речи, а чрез это и поступок согрешившего «чрезмерно бесчестным» с целью отвратить других от подобных поступков.

¹ Ibid.

² Толков. на Первое посл. к Коринфянам (5, 1, 2). Ср. 2-е письмо к Олимпиаде диакониссе, т. III, кн. II, с. 574–575. «То, на что отважился кровосмешник, было не только блуд, но и прелюбодение, а лучше сказать, дело гораздо большее, чем и прелюбодение...» (2-е письмо к Олимпиаде, с. 574).

Яко некоему имети жену отчую (1 Кор. 5, 1). Почему он не сказал: так что некто прелюбодействует с женою? «Он, — отвечает Златоуст, — не хотел выразить слишком низкий грех, потому что сказал о нем с некоторою стыдливостью и не прямо... но вместе тем же самым выразил важность преступления, показав, что у них совершается нечто такое, что Павел не позволяет себе даже назвать прямо. Посему и далее он употребляет такой же образ: *содеявый*, говорит, *дело сие*, опять стыдится и не позволяет себе сказать прямо, подобно тому как и мы имеем обыкновение делать касательно слишком низких поступков. Не говорит мачеху, но жену отчую, дабы сильнее тронуть их». И в том обстоятельстве, что ап. Павел обращает речь к коринфским христианам и не удаляет свою беседу кровосмесителя, Св. Отец усматривает намерение его снова выразить чрезмерное бесчестие поступка этого человека¹, как омытого священными струями, очищенного Таинством крещения, допущенного к страшной трапезе... и согрешившего самым тяжким грехом².

В приведенном изъяснении «старинной истории», как выражается наш святитель, обращенном к слушателям, он старался как можно ярче выставить всю мерзость поступка кровосмесителя, чтобы тем сильнее подействовать на них и утратить тех, которых не утратила сама по себе мерзость сожития с родственными лицами, и укрепить лежащее в природе человека отвращение к супружескому сожитию с лицами, соединенными родством. Все впадающие в страшный порок коринфского грешника совершают нечто «бесстыдное и незаконное». Недаром

¹ Беседа XV на Первое посл. к Коринфянам, с. 257.

² Письма к Олимпиаде, письмо 2, с. 574–575.

даже язычники чувствовали отвращение к подобным бракам, убежденные, что эти браки навлекают гнев и проклятие богов даже в тех случаях, когда заключаются по неведению родства¹.

Исключение составляют поступки ветхозаветных лиц, как совершенные при особенных обстоятельствах. Таков поступок Лота со своими дочерьми, который, однако, может быть оправдан с ветхозаветной точки зрения. Для дочерей таким оправданием служить цель его — страстное желание оставить после себя потомство, служившее лучшею отрадою и утешением для ветхозаветной женщины. Это желание и заставило их прибегнуть к обману посредством вина; иначе они не могли убедить отца совершить такой поступок, — в этом оправдание и для отца. Затем есть и еще оправдание для отца: он не разумел случившегося. «Итак, никто да не дерзает осуждать праведника или дочерей его. Ибо не крайнее ли безрассудство и неразумие было бы тех, коих Божественное Писание освобождает от всякого осуждения и даже предлагает такое для них оправдание, осуждать нам, обремененным неизмеримой тягостью прегрешений»².

¹ Эти воззрения выразились, например, ясно у греков в трагедии «Эдип» Софокла: «Страшное, преступное дело в незнании своем совершила (Иокаста, мать Эдипа), с сыном родным, умертвившим отца, сочетавшись браком».

² Беседа LIV на Кн. Бытия, с. 496–497, т. IV, кн. II. Взгляд других Св. Отцов и учителей церкви на поступок Лота почти одинаков, различаясь в частности. Св. Иринеи Лионский полагает, что дочери Лота поступили так в простосердечии и невинности, думая, что все люди погибли и что для продолжения рода человеческого остались они одни с отцом. Посему можно извинить как их, так и Лота, совершившего грех с дочерьми невольно, без похоти (Contr haer. 1. 4, ср. 31). Ориген не решается всецело оправдать Лота и

И вообще, нельзя судить о тогдашних делах по нынешним обстоятельствам; тогда были времена «первобытные и начальные»¹, следовательно, что могло быть терпимо тогда, то не может быть дозволено теперь.

Таковы условия, которые необходимо требуются, по учению Иоанна Златоуста, существом и достоинством брачного союза. Из них одни непосредственно вытекают из идеи брачного союза (согласие вступающих в брак, запрещение брака с неверными), другие же стоят в зависимости от понятия о существе брака, хотя прямо и не следуют из него (возраст, согласие родителей и т. д.). Исполнение всех перечисленных требований безусловно обязательно для христиан, соединяющихся узами брака. Актом, через который предполагаемый брак приводился в соответствие с условиями, необходимыми для вступления в него, и гражданскими законами, служило обручение, которое совершалось иногда еще задолго до самого брака². Суще-

с обычною осторожностью выражает, что Лот отчасти виновен, отчасти заслуживает снисхождения; виновен, потому что предавался опьянению вином до такой степени, чтобы обмануться два раза; заслуживает же извинения, так как совершил грех не добровольно, а вследствие похотливости (Homil. V in Genes.). «Опьянение обуяло того, кого не мог обуять Содом. Опаляется пламенем женщины тот, кого не опалило серное пламя». — Св. Амвросий видит извинение для поступка Лота в том, что они прибегают для соития с отцом для сохранения рода, думая, что они остались одни (De Abr., lib. 1, c. VI). Св. Иероним, извиняя дочерей, не находит извинения для Лота. См.: ст. «Библейские женщины». Правосл. Обзор. 1889. Т. 2, с. 123–124 и далее.

¹ Беседа LIV на Кн. Бытия, с. 497, т. IV, кн. II.

² Беседа XLIII на Кн. Бытия, с. 485, т. IV, кн. II.

ственным моментом обручения было изъятие женой и невестой согласия на брак. А так как брак — союз чистой и возвышенной любви — может и должен начинаться только согласием вступающих в него, то обручение, в котором заявляется об этом согласии твердо и решительно, по своему значению и силе равняется действительному браку. Этот взгляд на обручение ясно высказан Св. Отцом в одной из Бесед на Кн. Бытия. Объясняя слова: *и вышел Лот, и говорил с зятьями своими, которые брали за себя дочерей его* (Быт. 19, 14), тогда как дочери, по словам Лота, еще не знали мужей, он замечает: «не думай, что эти слова противоречат тому, что прежде сказано праведником (вот я имею двух дочерей, которые не познали мужей). У древних был обычай за много времени (до брака) совершать обручение, и часто обручившиеся жили вместе с обрученными в доме их родителей, что и ныне бывает во многих местах. И так как здесь было совершено уже обручение, то вот Писание и называет обручившихся зятьями и говорит: *которые брали за себя дочерей его*, ибо в намерении и во взаимном согласии они уже поили за себя дочерей его»¹. Ту же мысль проводит Св. Отец и при объяснении библейского рассказа о женитьбе Исаака. Как только Ревеккой и отцом ее было дано согласие на брак, то раб начинает смело услуживать ей, как бы уже *жене* господина². Таким образом, обручение есть как бы уже часть брачного союза, начало его, сочетание, но только неполное и несовершенное.

¹ Ibid. Ср. беседу IV на Еванг. Матфея, ч. I, с. 61.

² Беседа XLVIII на Кн. Бытия, с. 537, т. III, кн. II.

С таким взглядом св. Иоанна Златоуста на обручение, разделяемым и другими Св. Отцами¹ и христианскими писателями², утверждаемым в соборных правилах и Св. Отцов³, не стояло в противоречии и греко-римское законодательство, которое приравнивало «*spes matrimonii*» (обручение) по значению и следствиям к браку. Поэтому совершенный невестою грех прелюбодеяния после обручения наказывался так же, как если бы был допущен в брач-

¹ Св. Амвросий Медиоланский пишет, что супружество существует и тогда, когда соединяется девица, но не в то время, когда познается через мужское сожитие. Так как супружеское соглашение выражается в акте обручения, предшествующем браку, то обручение по своему действию считается равным браку. *De instit. virgin. lib. un., c. VI, col. 316, P. C. C. Ser. Lat., t. XVI.*

² Современник св. Златоуста папа Сириций называет святотатцем того, кто вступит в брак с девицей, обрученной прежде другому, так как здесь нарушилось бы священническое благословение, данное изъявившей намерение вступить в брак. *Nemini licet alterius sponsam uxorem ducere. De coniugali autem velatione requisisti, si desponsatam alii puellam, alter in matrimonium posset accipere. Hoc ne fiat modis omnibus inhibemus, quia ilia benedictio, quam nupturae sacerdos imponit, apud fideles cuiusquam sacrilegii instar est, si ulla transgressione violetur. Epistola I ad Himerium episc. Tarraconeus, c. IV, col. 1136. P. C. C. Migne. Ser. Lat., t. XIII.*

³ Собор Анкирский, прав. 11. «Дев обрученных и потом иными похищенных рассуждено: возвращати предобручившим, аще бы и насилие претерпели от похитивших». Св. Василий Великий, повторяя то же определение в 22-м правиле, дополняет его. Хотя Св. Отец и предоставляет свободу брать или не брать в супружество обрученную, когда она похищена и оскорблена другим, но сила правила та, что обручение само по себе должно оставаться нерасторжимым, как и брак, разве словесе прелюбодеяна. Отцы законодатели VII Вселенского Собора ясно и решительно высказали свой взгляд на обручение: «жену другому обрученную, — говорит 98-е правило этого Собора, — берущий в брачное сожитие при

ном союзе¹. Кроме того, обида, нанесенная невесте, рассматривалась как непосредственно направленная против жениха и давала ему право на *actio iniuriarum*²; второе обручение прежде расторжения первого считалось также бесчестием, как и вступление во второй брак без расторжения первого³. Но особенно ясно выразилось сходство греко-римского законодательства с высказанным св. Иоанном Златоустом воззрением на обручение в том, что обручение, как и брак, устанавливало известные родственные отношения со стороны жениха и невесты⁴.

Глава II

Взаимные отношения супругов (личные и имущественные)

ПРИСТУПАЯ к изложению учения о взаимных отношениях супругов, Иоанн Златоуст в Беседе X на Послание ап. Павла к Колоссянам, замечает, что

жизни еще обрученника, да подлежит вине прелюбодеяния». Толкуя это правило, Вальсамон замечает: «Некоторые говорили, что если бы кто взял по закону брака обрученную другому, то таковой не есть прелюбодей и даже не блудник... Св. Отцы, не принимая этого, определили, чтобы тот, кто посмеет взять в общение брака обрученную другому, был осуждаем как прелюбодей». *Σύνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων Ρᾱλλῆ καὶ Ποτλῆ Ἀθήνησιν*. т. δ. 1852, 340.

¹ Dig. XLVIII, t. V ad legem Iuliam de adulteriis coercendis: «etiam, in sponsa hoc idem vindicandum, quia neque matrimonium quaecunque, nec spem matrimonii violare permittitur». (Leg. Sever, et Anton.). Cp. Dig. XXIII, t. 1. I; XLVII, t. X, l. XV, Dig. III, tit. 2, l. 1.

² Dig. XLVII, t. X de ritu iuris, lib. XV, § 24.

³ Dig. III, t. II, lib. I.

⁴ Dig. XXIII, t. II de ritu nuptiarum, l. 12, § 1, Instit. 1, t. X.

хотя это учение равно относится ко всем христианам, но изложено преимущественно в посланиях к некоторым городам, вероятно потому, что в них происходили несогласия и споры в этом отношении¹. Такими городами были Коринф и Ефес. Коринф, главный город Ахаии, — *lumen totius Graeciae* (Цицерон), — был во времена апостолов весьма известным городом. Торговля, обширнейшая во всей Греции, богатства, стекавшиеся к коринфским гражданам, а отсюда роскошь и изнеженность внесли в Коринф испорченность нравов. Свобода женщины получила широкое развитие; в половых отношениях, не отличавшихся устойчивостью, господствовала распущенность. Неудивительно, что христианская идея нравственного равенства мужчины с женщиною была понята чисто внешним образом. Слышав о своих правах и достоинствах, но поняв их неправильно, женщины заявляли притязания на учительство в Церкви, на свободу в костюме и вообще на независимость своего положения (1 Кор. 11, 6; 14, 34–35; 7, 39). В таком же состоянии находился и Ефес. Религиозно-нравственные вопросы получили здесь особенное развитие под влиянием распространившегося здесь аскетического направления², которое, признавая тело источником зла, враждебно относилось к супружеству и к женщине. — В той же опасности находилась и Колосская церковь. В связи с этим для учения ап. Павла о взаимных супружеских отношениях о главенстве мужа и подчинении

¹ In epist. ad Coloss. c. III, homil. X, nr. 1, col. 365. В русск. перев., с. 152–153.

² Герике. Введ. в новозав. кн. Св. Пис. Пер. арх. Михаила, с. 41, 51. См.: «Права и значение женщины в христианстве» А. Надеждина. СПб., 1873, с. 187–188.

жены изъяснение святителем этого учения получает особенный интерес, так как и в современных воззрениях на супружество и женщину часто можно слышать такие же недоумения, какие уже слышались в первые века.

Основным и исходным пунктом в выяснении взаимных супружеских отношений является у св. Иоанна Златоуста понятие о брачном союзе как теснейшем внутреннем единении супругов, союзе любви, знаменующем собой союз Христа с Церковью. Отношение Христа — Главы к Церкви представляет поэтому идеал христианских отношений мужа к жене. «Апостол, — пишет Св. Отец, — сказав: *мужья, любите своих жен*, не остановился только на этом, но показал нам и меру любви: *как и Христос возлюбил Церковь* (Еф. 5, 25). Но как являет Себя Христос, будучи Главою Церкви? Он возлюбил Свою Церковь до того, что Себя предал за нее. Некогда Церковь (т. е. вообще человечество) была нечиста, порочна, безобразна. И Христос не отвратился от ее безобразия, но изменил неприятный вид ее, пересоздал, исправил, простил ее грехи... И не только то удивительно, что Он, взяв некрасивую, безобразную, гнусную, старую, не отвратился от нее, а еще предал Себя за нее на смерть... и впоследствии, видя ее часто оскверняющейся и получающей нечистоту, Он не отвергает и не отстраняет ее от Себя, но постоянно врачует и исправляет. Сколько людей, скажи мне, после принятия веры согрешили? Он не отвратился от них»¹.

Из этого сравнения, взятого Иоанном Златоустом из области догматики, ясно, что супружеские отношения должны быть всецело проникнуты чувст-

¹ «Похвала Максиму...», с. 226–227.

вом любви. Зародившаяся между супругами любовь должна постепенно крепнуть и дойти до такой силы, чтобы муж готов был на всякое самопожертвование ради жены. «Заботься и сам о своей жене, как Христос о Церкви. Хотя бы нужно пожертвовать ради нее жизнью, хотя бы нужно тысячекратно быть расчлененным или потерпеть и пострадать, не отказываясь; но и хотя бы ты и потерпел все это, не думай, что ты сделал что-нибудь подобное тому, что делал Христос»¹. Внушая мужу самоотверженную любовь и заботливость о своей жене, святитель имеет в виду душевные и физические особенности женской природы. Жена отличается от мужа и физическою слабостью, и большей душевностью, нежностью². Сердце женщины более склонно к увлечениям, скорее теряет бодрость и предается унынию. В затруднительных жизненных случаях она ищет опоры в муже. Отсюда долг мужа помогать жене, поддерживать, защищать и сдерживать ее, чтобы «укрепить союз единомыслия»³. Употреблять ее слабость во зло, притеснять ее — совершенно противно понятию о существе брачного союза, не допускающем в брачной жизни даже и тени насилия или унижения⁴. Часто у жены бывает дурной характер и другие недостатки⁵. И в этом случае обращение мужа с женою должно отличаться кротостью и снисходительностью, чтобы не возгоралась «домашняя война», так как «жестокость усмиряется кротостью, а не другой

¹ In epistol. ad Ephes. c. V, homil. XX, col. 137, nr. 2, в русск. перев., с. 315.

² Беседа XXXVIII на Кн. Бытия, с. 410, 418.

³ Ibid., с. 418.

⁴ Беседа XX на Посл. к Ефесянам, с. 316.

⁵ Беседа XXVI на Первое посл. к Коринфянам, ч. II, с. 81–82. Ср.: «Похвала Максиму...», с. 224, 227 и др.

жестокостью¹. «Какую бы ни взял жену, твоя невеста не будет такова, какую Христос обрел Церковь; она не так будет отлична от тебя, как была отлична Церковь от Христа»². Следовательно, и любовь мужа к жене более легка и возможна, потому что между первым и последней не может быть резкого различия, какое существовало между святым и безгрешным Женихом и обезображенной пороками Церковью.

Если, по христианскому учению, живя в обществе, христиане должны носить «тяготы» друг друга, то тем естественнее терпеть и исправлять недостатки жены. Поучительным для всех христианских мужей должно быть, по словам св. Златоуста, обращение одного языческого философа (Сократа) с женою «сварливой, злой и дерзкой». Когда его спросили: для чего он, имея такую жену, терпит ее, — мудрец отвечал, что в ней он имеет в своем доме как бы школу и училище любомудрия; «Я буду, — говорил он, — терпеливее других, если ежедневно стану учиться в сем училище»³.

Что любить мужу жену вполне легко и естественно, Златоуст доказывает и на основании иного рода соображений. Жена по отношению к мужу является существом, соединенным с ним не внешними искусственными узами⁴, но внутренне и самым тесным образом; она есть его собственное тело, — кость от костей его, плоть от плоти его⁵. Отсюда — не любить свою жену — значит самого

¹ Беседа XXVI на Первое посл. к Коринфянам, с. 81–82.

² Ibid.

³ Ibid.

⁴ Ibid., с. 312.

⁵ Ibid., с. 320.

себя не любить, что совершенно противоестественно. «Как в телах наших, когда случится болезнь, мы не отсекаем больной член, но излечиваем болезнь, так нужно поступать и с женой. При замеченном пороке жены нужно не жену отвергнуть, но удалить из нее порок»¹. «Иной, — говорит Златоуст, — хром, у другого кривые ноги, у иного сухие руки, у иного немощен какой-нибудь другой член. И однако такой человек не скорбит, не отсекает его и часто заботится о нем более, чем о других. И справедливо, так как он его член. Итак, какую каждый из нас питает любовь к себе, такую же хочет Апостол, чтобы мы питали к жене. И это не потому, что мы с нею одной природы, но, в отношении к жене, этому гораздо более важная причина, именно, — что муж и жена суть не два тела, а одно; он — глава, а она — тело»². А что жена — тело мужа, на это указывает первоначальный закон брака, по требованию которого человек оставляет родителей и прилепляется к своей жене, так что из двоих чудным, таинственным способом становится одна плоть, одно существо³.

Правда, жизнь представляет иногда примеры, когда даже и терпение кроткого мужа может подвергаться тяжелому испытанию со стороны неисправимо дурной жены, встречающей при входе мужа, как «дикий зверь, и изошряющей язык свой, как меч»⁴. При недостатке самообладания муж может

¹ «Похвала Максиму...», с. 227, кн. III, т. I.

² Беседа XX на Посл. к Ефесянам, с. 322.

³ «Похвала Максиму...», с. 228: «не потому только нужно любить жену, что она — член наш... но и потому, что об этом самом Бог поставил закон; сего ради оставит человек...»

⁴ Беседа на Пс. 3, ст. 1, 2. Творения, 1899. Т. 5, кн. 1, с. 7.

ответить жене жестким и оскорбительным словом. Святитель убеждает мужей до конца жизни нести посланное им от Бога испытание в виде дурной жены¹, ибо не крайнее ли безумие и бесчестие оскорблять ту, для которой Бог повелел оставить родителей? Если же к оскорблениям на словах присоединятся побои, то такому мужу более приличествует название зверя; он подобен отцеубийце и матереубийце. «Сохрани вас Бог от такого греха», — предостерегает святитель мужей. Бесчестие падет всецело на мужа. Это всякому известно даже из языческих законов, которые жену, претерпевшую от мужа побои, не обязывают жить вместе с мужем, недостойным ее сожительства²... В справедливом негодовании на таких мужей Златоуст замечает, что «лучше было бы, когда бы земля поглотила такого нечестивца»³. Признавая закон возмездия за дела уже в земной жизни, святитель склонен видеть в «прискорбных домашних бедствиях» от дурной жены кару Божию в возмездие за нарушение целомудрия. «Исследуй самого себя, не замышлял ли ты в юности чего-нибудь против какой-нибудь женщины, и вот оскорбление женщины отмщается женщиною и чужую рану врачует собственная жена твоя... Бог действует на тебя ею, как железом (ср. Сир., гл. XXV, XXVI)⁴.

Такими доводами и соображениями Златоуст старается утвердить в муже — главе жены — любовь к жене и заботливость о ней. Сознание мужем себя

¹ Ibid., с. 7.

² См.: «Римское гражданское право, изложенное по Маккильдею» Н. Рождественского, СПб. Т. II, с. 27.

³ Беседа XXVI на Первое посл. к Коринфянам, с. 80–81.

⁴ Беседа на Пс. 3, с. 7.

главой жены¹ ни в каком случае не должно вести к деспотизму и произволу в отношении к ней; он должен смотреть на нее как на личность, такую, как и он, получившую совершенно равные с ним права в Царстве Божием, сонаследницу благодатной жизни, приятную спутницу в настоящей жизни. Выражение апостола Павла: «муж есть глава жены» указывает, по толкованию святителя, на то главенство, которое должно соединяться с любовью и кротостью. Понимаемому так главенству мужа будет присуще и послушание жен, где это необходимо.

Положение жены в семье Златоуст определяет в словах: жена, занимая второе место в семье, обязана повиноваться мужу, как Церковь повинуется Христу². Основанием для такого повиновения должно служить то общее соображение, что как благо общественное, так и благо семейной жизни достигается при единстве власти, представителем которой должен быть мужчина, как носитель силы и могущества³. «Жена — второе начало; значит, не должна требовать равенства с мужем, так как стоит под главою. Для того он (апостол) подчиняет ее и мужа возносит над ней, чтобы был мир. Ибо где равенство, там не может быть мира; народное ли то будет

¹ Основания для главенства мужа: «первое то, что наша глава есть Христос, а мы — глава жены; второе то, что мы — слава Божия, а наша слава жена; третье то, что не мы от жены, а она от нас; четвертое то, что не мы для нее, а она для нас. Сего ради должна быть над женою власть в качестве главы». Беседа X на Посл. к Колоссянам, с. 154.

² Беседа X на Посл. к Колоссянам, с. 154–155. Беседа XXXIV на Первое посл. к Коринфянам, с. 238–239. Беседа IX на Первое посл. к Тимофею, с. 121–122.

³ Еще Аристотель совершенно верно заметил, что семья должна быть монархией, а не республикой.

управление или все будут начальники, но нужно, чтобы было одно начальство»¹. «У нас жена, — замечает Златоуст, — справедливо подчинена мужу, потому что равночестие могло бы произвести вражду»². Кроме общего соображения, основание для первенства мужа лежит еще в том, что муж прежде создан³ и что жена во зло употребила власть, или, лучше сказать, равночестие, преступив первая в раю заповедь Божию⁴. Грех жены несомненно отразился на изменении положения жены в брачном союзе, так как она не была подчинена мужу сейчас же по сотворении и последний ничего подобного не выразил ей, сказав только, что она кость от костей его, плоть от плоти его. Но как только жена злоупотребила своей властью, «сделавшись из помощницы обольстительницей», тогда услышала слова: *к мужу твоему влечение твое* (Быт. 3, 16)⁵. Эту мысль еще яснее оттеняет Златоуст в своем толковании библейского повествования о грехопадении родителей и следствиях его. «В начале Я создал жену равночестную мужу, говорит Господь жене, и хотел, чтобы ты, будучи одного с ним достоинства, во всем имела общение с ним, и как мужу, так и тебе вверил власть над всеми тварями, но поскольку ты не воспользовалась равночестием, как должно, за это подчиняю тебя мужу: и *к мужу твоему влечение твое, и он будет господствовать над тобою*. Так как ты, оставив равночестного и имеющего общую с тобою природу, того, для кого ты создана, решилась вступить

¹ Беседа XX на Посл. к Ефесеянам, с. 324.

² Беседа XXVI на Первое посл. к Коринфянам, с. 63.

³ Ibid., с. 71.

⁴ Беседа IX на Первое посл. к Тимофею, с. 121–122.

⁵ Беседа XXVI на Первое посл. к Коринфянам, с. 64.

в беседу с лукавым животным — змеем и принять от него совет, то затем Я уже подчиняю тебя ему и объявляю его твоим господином, чтобы ты признавала власть его; так как ты не умела начальствовать, то поучись быть хорошей подчиненной»¹.

Ввиду этого главной обязанностью жены Златоуст считает покорность мужу: *жены, повинуйтесь своим мужьям, как Господу* (Еф. 5, 22). Стремление жены к первенству и главенству в семье делает ее виновной перед Богом, поставившим ее в зависимое и подчиненное отношение к мужу, и перед мужем, ее главой; если противящийся внешним общественным властям противится велению Божию (Рим., гл. 13), то тем более не повинующаяся мужу, — это первоначальное требование². В сфере публичного церковного права обязанность повиновения мужу получает даже юридический характер, потому что замужняя женщина в богослужебных собраниях должна являться не иначе, как с символом своей подчиненности мужу — покрывалом на голове. Нарушение обычая носить покрывало святитель прямо ставит в вину нарушителям³. В силу того же прин-

¹ Беседа XVII на Кн. Бытия. Изд. СПб. Дух. Академии. Т. IV, кн. 1, с. 150.

² Беседа XX на Посл. Ефесянам, с. 314.

³ Беседа XXVI на Первое посл. к Коринфянам, с. 72. — Нужно заметить, что древняя Церковь придавала большое значение обычаю носить покрывало и особенно ношению длинных волос. Когда около половины IV века на Востоке появилась секта евстафиан, отвергавшая брак и учившая, что женщины в знак освобождения от власти мужа должны остригать себе волосы, то Гангрский Собор (около 340 г.) счел нужным предать проклятию тех женщин, которые исполнили это требование сектантов (прав. 17). Замечательно, что это запрещение вошло и в гражданские законы. В

ципа женщина не должна учить в Церкви¹. Причина, почему Апостол свел ее «с кафедры учительской», та, что она поначальствовала худо².

Требуя от жены повиновения мужу, Златоуст далек от мысли считать это повиновение слепою рабской покорностью. Жена по идее брачного союза не рабыня, но сотрудница мужа; она не просто только воспринимает нравственное его влияние, но и сама воздействует на него. *Жены, повинуйтесь своим мужьям, как Господу*, — говорит Апостол. Повиновение же я разумею, замечает Св. Отец, не рабское к господам и не то, которое зависит из природы, но которое бывает для Бога³. В другом месте он уточняет характер повиновения. «Когда ты слышишь о страхе, то требуй страха, приличного свободной, а не как от рабы, так как она — твое тело. А если будешь поступать не так, то опозоришь себя самого,

эдикте имп. Валентиниана, Феодосия и Аркадия читаем: *feminae, quae crinem suum contra divinas humanasque leges, instinctu pursvasae professionis, abscinderint, ab ecclesiae foribus arceantur*. Cod. Theodos. XVI, 2, 27.

¹ In epistol. I ad Timoth. Cap. II, homil. IX, nr. I, col. 543–544; в русск. перев. на 1 беседу IX, с. 119–120, Ср.: in epistol. ad Titum cap. II, homil. IV, nr. I, col. 683; Migne, t. LXII, в русск. перев., с. 48; ср. беседу на Первое посл. к Коринфянам, с. 298–299. Беседы на разн. места Св. Пис., т. II, с. 426.

² Беседа XXII к Антиохийскому народу, т. 2, с. 408–409. Впрочем, это обстоятельство не должно «сокрушать» женщин. Для доброй и сердечной жены есть другое средство спасения и иное, вполне достойное ее, поприще для деятельности. «Занимайся, — пишет святитель с необыкновенной нежностью к сестре, — деточками. Ты знаешь, как велика награда за воспитание детей». Письма к разн. лицам. Письмо к своей сестре (СПб., 1868, с. 295. Ср.: IX homil. in epist. I ad Timoth., nr. 1, col. 545.

³ Беседа X на Посл. к Колоссянам, с. 154.

бесчестя тело свое. Что же это за страх? Чтобы она не противоречила, чтобы не выходила у тебя из послушания, чтобы не стремилась к первенству. Довольно возбуждать только такого рода страх. Если же любишь как следует, то достигнешь гораздо большего почитания себя, и достигнешь этого не столько угрозами, но любовью»¹. Превозношение мужа из-за каких-либо преимуществ, требование безусловного повиновения прямо противоречит понятию о браке как живом союзе любви. И что за супружество, когда жена трепещет мужа? Каким удовольствием может насладиться муж, сожительствуя с женою, как с рабой и несвободной?²

Таким образом, христианское повиновение жены мужу основано на любви, а не на рабской боязни. А «подчинение и власть не тяжки, когда господин страстно любит рабыню, когда страх соединяется с любовью»³. В этом отношении обязанности мужа и жены в сущности составляют одно: повиновение жены имеет в основе чувство любви и не имеет ничего общего ни с внешним повиновением, ни с тайным возмущением; любовь мужа должна соединяться и сопровождаться преданностью жене и ставить его в зависимость от любимого существа. Если любовь жены имеет характер подчинения, то это объясняется свойствами женской природы⁴. Апостол, предложив мужу и жене, как основание их счастья, взаимную любовь и заботливость, указал каждому из них, что кому прилично — одному

¹ Беседа XX на Посл. к Ефесянам, с. 327–328.

² Ibid., с. 316.

³ Беседа XXII к Антиохийскому народу, с. 409.

⁴ Беседа XXXIV на Первое посл. к Коринфянам, с. 238–239; ср. беседу X на Посл. к Колоссянам, с. 154.

начальство и попечение, другой — повиновение»¹. Предписание вообще любви той и другой стороне в брачном союзе было недостаточно, тем более что апостол Павел имел в виду подробно описать супружеские отношения вследствие возникших уже в его время недоразумений. Поэтому, сообразуясь с естественными свойствами каждой стороны, Златоуст внушает мужу, как сильнейшему, любовь с характером заботливости о слабейшей своей половине, жене же — с характером покорности².

После сказанного такие выражения, как «муж — глава жены», «жена да повинуется своему мужу», нельзя истолковывать ни в смысле деспотизма одной стороны, ни в смысле порабощения другой, — как хотелось бы представлять супружеские отношения некоторым защитникам мнимо поправленных прав женщины в браке. «Бог подчинил жену мужу, — рассуждает Златоуст, — для того, чтобы она была более любима; любить же жену внушил мужу, чтобы легче тебе повиноваться. Не бойся подчинения, ибо подчиняться любящему нисколько не трудно. Не охлаждавай в любви, ибо жена твоя уступчива перед тобой. Только союз возможен. Ты имеешь власть, необходимую по природе; имей же и союз любви»³. Для жены идеалом ее отношений к мужу служат отношения Церкви ко Христу. Муж, глава жены, является для нее представителем Христа, Главы Церкви. Он первый и главный член семьи, руководитель ее⁴, отвечающий за ее благосостояние и благоустройство.

¹ Беседа XX на Посл. к Ефесянам, с. 314.

² XX бесед., с. 314, 315, 327.

³ Беседа X на Посл. к Колоссянам, с. 155.

⁴ Беседа XXVI на Первое посл. к Коринфянам, ч. II. СПб., 1863, с. 84.

Христианское учение об отношении мужа к жене в том виде, как оно изложено в творениях св. Иоанна Златоуста, не находится в противоречии с римскими обычаями. Имея в виду, быть может, действовавшее в его время греко-римское законодательство, святитель прямо называет мужа *начальником* своей жены¹. С другой стороны, в римском праве хотя не говорится много о взаимных внутренних отношениях между мужем и женою, так как чувство любви не может быть вынуждено предписаниями², можно указать на закон, запрещающий дарение между мужем и женою. Причину этого запрещения римские юристы находят в понятии о существе брака, именно, чтобы материальными побуждениями не разрывалась нравственная связь между супругами, так как возможны случаи, когда один супруг мог злоупотреблять любовью для корыстных целей, — опасение, которое при легкости разводов в римском праве было вполне основательным³. Запрещение дарений (*donatio inter virum et uxorem*) было внесено и в законодательство Юстиниана: «Предки наши запретили дарения между мужем и женою, *целя честную любовь одним душевным расположением*, заботясь о доброй репутации сочетавшихся...»⁴ Затем законами предписывалось жене оказывать всякое послушание и уважение своему

¹ Беседа XXVI на Первое посл. к Коринфянам, с. 81.

² «Курс римского права» К. А. Митюкова. В. I и II. Киев, 1883, с. 382–383.

³ См.: «Дарение, его понятие, характеристические черты и место в системе права. Сравнительное исследование В. А. Умова. Москва, 1876, с. 6; ср.: «Постепенное развитие идеи брака в древнем мире» Л. Соколовского. СПб., 1843, с. 121.

⁴ *Digest.*, lib. XXIV, t. I de donat. int. vir. et. uxor., lib. I. ult., l. III.

мужу (obsequium, reverentia). Муж, с своей стороны, обязан защищать свою жену¹.

В брачном союзе возможны случаи, когда один из супругов может неправильно понимать свои обязанности к другому и тем подавать повод ему со своей стороны пренебрегать этими обязанностями. Желая предотвратить могущие возникнуть отсюда разногласия, наш святитель требует и в таких случаях от одного из супругов полного самоотвержения и любви, которые могут и уклонившегося супруга вернуть на истинный путь понимания супружеских отношений. И Церковь — невеста Христа-Жениха не всегда стояла на должной высоте при исполнении своих обязанностей, но Жених не отвратился от нее. «Скажут, — рассуждает Златоуст, — что, если жена не будет бояться мужа? Ты люби, — дает он совет, — исполняй свой долг. Пусть другие не исполняют того, что следует, мы должны исполнять. Скажу пример: *повинуясь друг другу в страхе Божиим* (Еф. 5, 21). Что же? Пусть иные не повинуются, ты покоряйся закону Божию. Так и здесь: хотя бы муж и не любил своей жены, она должна бояться его, чтобы не быть ей в долгу у него; равным образом и наоборот, если бы жена и не боялась мужа, он должен любить ее, чтобы ему не быть в долгу у нее. Каждый имеет свои обязанности. Таков брак о Христе, брак духовный»². Поэтому наш великий учитель высказывает решительное требование, чтобы супруги при исполнении взаимных обязанностей не вы-

¹ Dig. 47, tit. X de iniuriis... 1. II. См.: «Система римского права» Д. Азаревича. Цит. соч. «Последствия брака».

² «γάμος ἐστὶν οὗτος γινόμενος κατὰ Χριστὸν, γάμος πνευματικὸς». In epistol. ad Ephes, c. V, homil. XX, nr. 5, col. 141. В русск. перев. беседа XX, с. 325–326.

жидали: жена не должна ожидать прежде добродетели от мужа, чтобы потом показать ему свое благонравие, равным образом и муж должен, не выжидая такого или иного отношения к нему жены, проявлять свою заботливость о ней; в противном случае его поступок не будет уже добродетелью¹. От таких поступков должно удерживать супругов чувство чести и то уважение к человеческой личности, без которого не может быть и истинной супружеской любви². Лицемерие и неискренность не должны свивать гнезда в их доме.

На мужа, как устроителя семейного счастья и хранителя чистоты нравов семьи, святитель возлагает ответственность за те поступки, которыми оскорбляется тонкое чувство женщины, ее достоинство и стыдливость. Скромностью, благопристойностью должно запечатлеваться исполнение супружеских обязанностей, как это было у ветхозаветных праотцев³. С другой стороны, и жена в своем поведении должна соединять благоразумие с полным вниманием к своему мужу, избегать вспышек ревности. Никто лучше нашего великого святителя не описал того святого и благотворного воздействия, какое могут иметь муж и жена друг на друга, если они любят один другого и вполне понимают свои обязанности. «Его стиль, — замечает Э. Пюш, — очарователен, когда он анализирует ту благожелательную бдительность, какую муж имеет право проявлять над женою, и ту неощутимую власть, какую жена, благодаря своей вкрадчивой любви,

¹ Беседа XXVI на Первое посл. к Коринфянам, с. 79; ср. с. 76–77.

² Беседа XXXVIII на Кн. Бытия, с. 418, 416.

³ Ibid., с. 416.

сумеет мало-помалу проявлять над ним»¹. Как опытный психолог, святитель в беседе XX на Послание к Ефесеянам начертывает тот разговор, какой муж может иметь в первые же дни брака с женою, чтобы затем легче было приступить к исправлению ее недостатков (например, страсти к нарядам)². Необходимо с первых же дней супружеской жизни дать понять жене, что выбор ее в спутницу жизни зависел от ее нравственных качеств. «Я сумел бы найти жену из богатых... но я нашел тебя такою нежною, простою и стыдливою». Если она хочет привлечь его нарядами и внешностью, — напрасный труд. Среди блудниц он найдет нечто лучшее и т. д.

Святитель несомненно знал богатые и знатные семьи, которые проводили, однако, свой век несчастнее всех, так как муж и жена, по его выражению, вымышляя сами для себя каждый день волнения и беспокойство, всегда подозревая друг друга, мучили себя ревностью³. «Ты, — замечает святитель с нескрываемою ирониею, «о целомудрии жены печешься даже до излишества и чрезмерности, так что не позволяешь ей необходимых выходов»⁴. Даже частое посещение церкви ставится ревнивым мужем в вину жене⁵. Такое поведение недостойно христианских супругов. Впрочем, св. Златоуст находит извинение для подозрений ревливой жены: они служат

¹ St. Iean Chrysostome et les moeurs de son temps, p. 116 (La famille).

² In epist. ad Ephes c. V, homil. XX (uxoris optimaе dotes. nr. 3, «Consilia ad coniugatos pauperes», nr. 7, «Uxor quomodo erudienda», nr. 9 и др.).

³ Беседа XXXVIII на Кн. Бытия, с. 419.

⁴ Беседа VII на Еванг. Матфея, ч. 1. Москва, 1886, с. 136.

⁵ Ibid.

часто доказательством «любви, а при этом условии мужу нетрудно будет укротить ревность жены и подготовить путь влиянию на нее. Необходимым результатом строгой заботливости каждого из супругов об исполнении своих обязанностей является взаимное согласие и жизнь, подобная пристани, свободной от волн¹, а следовательно, и счастье семейной жизни, ибо нет ничего драгоценнее, как быть столь любимым женою и любить ее. Премудрый составляет это в числе благ (Сир. 25, 2)².

Соединенные супружескими узами, муж и жена не вправе отказываться от исполнения тех требований, какие заключаются в понятии о брачном союзе и цели его. Объясняя слова св. Апостола: *муж оказывает жене должное благорасположение; подобно и жена мужу* (1 Кор. 7, 3), Златоуст спрашивает: что значит должную любовь? — Жена не властна над своим телом, но есть и раба и вместе госпожа мужа. Если ты уклоняешься от должного служения, то оскорбляешь Бога³. Поэтому-то и сказано: *не уклоняйтесь друг от друга, разве по согласию* (5-й ст.). Как жена, по смыслу этих апостольских слов, не должна воздерживаться против воли мужа, так и муж против воли жены, так как от такого воздержания происходит великое зло; от этого бывали прелюбодеяния, блудодеяния и домашние расстройства. Даже если бы один из супругов воздерживался по нравственным мотивам, из

¹ Беседа XXVI на Первое посл. к Коринфянам, с. 70, 76 и 77.

² Беседа XLIX на Деяния апостольские, с. 331. ср.: homil. IV in epist. ad Titum, col. 683, nr. 2; ср. беседу XLV на Кн. Бытия, т. IV, кн. 2, с. 503; беседа XXXII на Кн. Бытия, т. IV, кн. 1, с. 346–347.

³ Беседа XIX на Первое посл. к Коринфянам, с. 324.

желания, например, достигнуть большей чистоты чрез воздержание от плотского сожития, его воздержание не будет иметь значения. Сторона, не желающая воздерживаться, — доказывает опыт, — если и не станет предаваться прелюбодеянию, то будет скорбеть, беспокоиться, раздражаться и гневаться. «Какая же польза от поста и воздержания, когда нарушается любовь»¹.

Часто нарушалась любовь, возникали несогласия и вследствие бесплодия жены². Но весьма легкомысленно и безрассудно люди приписывают женам и бесчадие, и многочадие, не зная того, что все зависит от Создателя нашего естества и что ни сожитие само по себе, ни что другое не может вести к рождению детей, если не будет содействовать вышняя рука³.

Так как ни один из супругов не господин себе, а один — раб другого и тело одного принадлежит другому, то прямая обязанность мужа и жены твердо хранить супружескую верность. Из слуг, рассуждает Св. Отец, тот называется преданным, кто, приняв имущество господ, ничего не тратит из него. А так как тело мужа есть собственность жены, то муж должен быть верен этому залогу. И потому, когда он увидит женщину, увлекающую его в сети греха, пусть скажет ей: «Это тело не мое, но принадлежит моей жене; я не смею злоупотреблять им и отдать другой женщине». Так пусть поступает и жена, так

¹ Беседа XIX на Первое посл. к Коринфянам, с. 325–326. Нужно заметить, что в христианских семьях IV в. причиной супружеских несогласий и даже разрыва брачного союза нередко служило воздержание одного супруга без согласия другого.

² Беседа XXXVIII на Кн. Бытия, с. 412.

³ Ibid.

как когда речь идет о целомудрии и чистоте, то муж не имеет никакого преимущества перед женой, но, подобно ей, наказывается, когда нарушает законы брака, и весьма справедливо¹. Целомудрие и чистота должны обнимать собой не только поступки супругов, но даже самые душевные тайные движения и намерения. Один взгляд, обращенный с пожеланием к чужому лицу, будет оскорблением святости христианского брака². Зная слабость человеческой природы и ее удобопреклонность ко злу, Златоуст приравнивает так смотрящих супругов на сторонних жен и мужей к любodeям. «Если еще один, два или три раза они посмотрят с вожделением, не переходя к самому поступку, то, быть может, в состоянии будут преодолеть страсть. Но если непрестанно будут это делать и возжгут пламень, то непременно будут побеждены. Кто однажды возжег в себе страшное пламя, тот будет строить в воображении образы постыдных дел и образами нередко увлекается к самому действию³. «Не прелюбодействуй глазами, тогда не будешь прелюбодействовать и сердцем»⁴. От взоров святителя не могло укрыться то обстоятельство, что причину семейного разлада, нарушения супружеской верности и целомудрия является театр с его развращающею обстановкою. Из театра выносятся образ обнаженной актрисы... жена начинает менее нравиться, чем развращенная актриса, которой так охотно

¹ Беседа на слова: «блудодеяния ради кийждо свою жену да имать», с. 210, т. III, кн. 1.

² Беседа VII на Еванг. Матфея, ч I, с. 133.

³ Беседа XVII на Еванг. Матфея, с. 345–346; ср. беседу XLI, *ibid.*, с. 222 (т. II), *ibid.*, беседу XVIII, с. 383–384 (т. I).

⁴ *Ibid.*, с. 347.

рукоплещут. Простое жилище раздражает посетителя театров, потому что он в своем уме представляет великолепие сцены. Появляется скука, тоска. В доме все перестает нравиться; нет никакой прелести ни в семейном очаге, ни в жене, ни в детях, а затем «внутренняя горячка возбужденных чувствований» гонит мужа в общество блудниц; семейное счастье разрушено¹. С горячей, решительной борьбой выступает св. Златоуст против театральных зрелищ своего времени, сгубивших столько счастливых семейств. Желание оградить чистоту семейной жизни изменяет задушевный и любвеобильный тон его речи на грозную и обличительную речь ветхозаветных пророков. «Если вы останетесь при прежнем, то, — заявляет святитель, — изощрю меч мой, нанесу глубочайшую рану и не успокоюсь до толе, пока, рассеяв диавольское зрелище, очищу общество, составляющее Церковь»².

С точки зрения такого рода личных отношений супругов получает разрешение и вопрос об их имущественных отношениях. Св. Иоанн Златоуст

¹ «От чего нарушается супружеская верность? Не от театра ли? От чего оскверняются брачные ложи? Не от сих ли зрелищ? Не они ли являются причиной множества прелюбодеев?» Беседа XXXVII на Еванг. Матфея, с. 161; О возвращенном влиянии зрелищ на семейную жизнь, кроме известных бесед о зрелищах, см. беседу VII на Еванг. Матфея, ч. 1, с. 133–137. Беседа XLVIII на Еванг. Матфея, ч. II. Москва, 1887, с. 318, 321; беседа XXVIII на Первое посл. к Коринфянам, ч. 1. СПб., 1863, с. 210–211, беседа XV на Посл. к Фессалоникийцам и беседа «О том, что нужно удалаться от зрелищ, что посетители их вовлекаются в грех прелюбодения»... с. 875–879 (относится в издании Миня к «*spiritia*»). Твор. св. Иоанна Златоуста. Изд. СПб. Дух. Академии, 1900. Т. VI, кн. II.

² Беседа VII на Еванг. Матфея, ч. 1, с. 137 (Москва, 1886).

много не занимается этим вопросом, так как само понятие о существовании брака и вытекающих из него супружеских отношениях, в силу которых супруги представляют одну душу и одно тело, требует, чтобы супруг не считал ничего принадлежащим исключительно себе. Имущество, принадлежащее одному супругу, должно принадлежать и другому; в противном случае резко выступит различие интересов мужа и жены и может возникнуть взаимное недоверие. Супруги связаны узами любви на целую жизнь, должны нести вместе жизненное бремя, воспитывать детей и исполнять другие обязанности; отсюда вытекает нравственное требование, чтобы каждый из супругов, насколько возможно и необходимо, проявлял свое участие в общем жизненном деле материальной поддержкой. Нет ничего прискорбнее, если в семейную жизнь проникнет разделение материальных интересов, свидетельствующее часто о недостатке между мужем и женой любви и доверия. Объясняя слова Апостола: *муж оказывает жене должное благорасположение; подобно и жена мужу*, Златоуст говорит: «Если же ни муж, ни жена не властны над своим телом, то тем более над имуществом»... «После брака вы уже не две плоти, но сделались в плоть едину, а имений два, а не одно? О сребролюбие! Оба вы сделались одним человеком, одним живым существом, а ты еще говоришь мое? Все, что гораздо необходимее этого, Бог сотворил общим для нас, а это не общее? Нельзя сказать: мой свет, мое солнце, моя вода: все важнейшее — у нас общее, а деньги не общие? Тысячекратно да погибнут деньги, или, лучше, не деньги, а душевные расположения, которые не умеют пользоваться деньгами». Если жена не проникнется сознанием общности материальных

интересов, то долг мужа убедить жену в несоответствии ее взглядов существу христианского брака. «Исторгни из души ее понятия: *мое, твое*. Если она скажет мое, то скажи ей: что ты называешь своим? Я не знаю, я не имею ничего своего. Как ты говоришь мое, когда все твое»?¹ Как знаток человеческого сердца, Златоуст советует мужу убеждать жену с благоразумием и великой любовью, ибо увещание к добродетели само по себе заключает много тягостного, особенно для нежной и молодой девицы².

Таковы взаимные отношения мужа и жены, представленные великим учителем в идеальном свете. Их можно охарактеризовать одним общим именем — отношением любви, из которого вытекают не столько особенные права супругов, сколько предписанные Богом обязанности: мужу — главе жены — любить свою жену, а жене — телу мужа — повиноваться ему.

¹ In epistol. ad Ephes. cap. V, homil. XX, с. 148, нр. 9 в русск. перев. Беседа XX на Посл. к Ефесянам, с. 341. Идея общности имущества супругов чужда как древнейшему, так и позднейшему римскому праву (См.: «Учебник римского гражданского права» Теодора и Мареццоля, пер. с 3-го немецк. изд. Москва, 1867, § 164, с. 321–323), что, конечно, несогласно с требованием св. Иоанна Златоуста. Но необходимо иметь в виду, что обобществление имущества, желательное в супружеском союзе, может вести к опасным последствиям в том случае, когда оно предписывается законом. Для супругов, проникнутых истинным чувством любви и благорасположения, такое предписание излишне; наоборот, для мужа и жены, не имеющих такого чувства, оно будет вредным. Поэтому законодатели, считаясь с действительной жизнью, и должны были определить имущественные права супругов.

² Ibid.

Глава III

Свойства христианского брака (моногамия, неповторяемость и нерасторжимость брака)

ИЗ ВОЗВЫШЕННОГО и таинственного значения брака, в силу которого он должен быть самым тесным и живым союзом любви и духовно-нравственным единением супругов, вытекают и существенные свойства брака. Таким свойством его является, по учению св. Иоанна Златоуста, прежде всего единобрачие: брак должен быть союзом одного мужа и одной жены. Живая и искренняя любовь, составляющая существо брака, по самому характеру своему (любовь исключительна) не может двойтись, тройтись; предметом ее может быть исключительно одна личность. Поэтому, если в браке один супруг отдается другому, то в этом непосредственно заключается полное отрицание такого же отношения к какому-либо другому лицу. Вооружаясь против воззрения мыслителя древности Платона, что жены должны быть общими¹, Св. Отец замечает: «наносят оскорбление те, которые делают женщину общей, извращая законы природы, ибо ей должно быть женою одного. Мужчину и женщину, говорит Писание, сотворил их (Быт. 1, 27), и еще: *И будут [два] одна плоть* (Быт. 2, 34); не многие, но два одна плоть. Таким образом, здесь делается несправедливость и потому это порочное дело»². Если

¹ In epistol. ad Titum cap. III, homil. V, nr. 4, col. 694 (Migne, t. LXII), ср.: homil. III, nr. 4, col. 682.

² In epistol. ad Tit. c. II, homil. III nr. 4, col. 682; в русск. перев. Беседа III на Посл. к Титу, с. 45.

бы это было хорошо (то есть взять одну жену, потом, отпустив ее, взять другую и т. д.), то Бог не сотворил бы одного мужа и одну жену, но, сотворив одного Адама, сотворил бы двух жен»¹.

Итак, самым «способом творения» предписывается закон, чтобы «ту жену, которая сначала досталась, иметь при себе постоянно»².

Что касается конкубината, то эту форму полового сожителства, допускаемую после брака, Златоуст называет не иначе, как «прелюбодеянием», то есть таким преступлением, которое совершенно разрушает самые основания и существо брачного союза³.

Если Иоанном Златоустом многобрачие (полигамия) считается «порочным делом» и «несправедливостью», то второй брак не вполне одобрительным и похвальным. Взгляд святителя на второй брак подробно и в ярких и живых чертах, а по местам и в художественных образах раскрывается в двух Словах, написанных к «молодой вдове», лишившейся мужа, по имени Фирасия, после пятилетнего с ним супружества. Раскрытие и обоснование мыслей о втором браке поражает читателя знанием человеческого сердца, его скрытых недугов и лучших средств для

¹ Беседа на слова: «жена привязана есть законом...», т. III, кн. I, с. 217; ср. беседу LXII на Еванг. Матфея, III. Изд. 6. Москва, 1887, с. 58. In epist. 1 ad Thessal. cap. IV, homil. V, пг. 2, col. 424. Каждому Бог дал жену и положил предел природе, именно совокупление с одною (καὶ ἐκάστῳ Θεὸς ἀπένευξε γυναῖκα, καὶ ὁρὸς ἔθηκε τῇ φύσει τὴν μίξιν ἐκείνην τὴν πρὸς τὴν μίαν). В русск. перев. беседа V, с. 83.

² Беседа на слова: «жена привязана есть законом...», с. 217.

³ Беседа XIX на Первое посл. к Коринфянам, с. 330. Ср. беседу XIX на Еванг. Матфея, с. 346.

уврачевания их и вместе с тем глубочайшей способностью духовно приобщаться к страданиям ближнего. Желая по долгу пастырского служения и по личной приязни к почившему утешить вдову, св. Иоанн Златоуст рассматривает всесторонне вопрос о втором браке, принимая во внимание все условия жизни вдов своего времени. Рассуждения святителя поэтому необыкновенно правдивы, увлекательны и живо переносят нас в общественную жизнь того времени. Высказанные им воззрения на второй брак часто повторяются и в позднейших его произведениях.

Бесспорно то, что брак, основывающийся на чистой и возвышенной любви, зарождение которой по своей таинственности недоступно обыкновенному человеческому разумению, и на полной гармонии двух личностей, только в том случае может привести к действительному восполнению свойств одного супруга свойствами другого, когда он осуществляется одними и теми же личностями. Это понятно и психологически. Чем более и теснее взаимное общение супругов, тем более они духовно уживаются друг с другом и тем сильнее скрепляются узы любви, связующие мужа с женою; чем дольше живут они в брачном сожитии, тем более узнают друг друга, оказывают взаимное влияние и, наконец, из двух характеров, по-видимому несходных, получается полная жизненная гармония. Если представить теперь одного из супругов вступившим в брак вследствие смерти другого, то можно ли говорить о гармоническом развитии сил и способностей его во втором браке и о новом взаимном восполнении характера мужа и жены? — *Жена связана законом, доколе жив муж ее; если же муж ее умрет, свободна выйти, за кого хочет, только в Господе. Но она бла-*

женнее, если останется так (1 Кор. 7, 39, 40). «Объясняя это, — рассуждает святитель, — Апостол не прибавил так: *когда скончается муж ее*, она свободна выйти, за кого хочет, но *если умрет* (κοινηθή, упокоится), — как бы утешая ее во вдовстве и внушая оставаться при прежнем и не соединяться со вторым супругом. Не умер муж твой, а спит. Кто не ожидает спящего? Поэтому он и говорит: *если же муж ее умрет, свободна выйти, за кого хочет*¹. Оставшийся в живых супруг, если его связывали с умершим искреннее чувство и взаимная преданность, всегда будет жить в духовном общении воспоминания о нем, и вырвать с корнем это воспоминание, заставить забыть свою любимую подругу жизни не в состоянии ни время, ни общение с другой женой, ибо сила любви так всеобъемлюща, что соединяет с нами находящихся даже вдали от нас². Думы об умершем муже, нередко тщательно скрываемые женой от второго супруга, делают как бы двойственной ее жизнь, а эта раздвоенность душевной жизни, не говоря уже о том, что не дает полного душевного мира и счастья оставшемуся в живых супругу, ясно показывает, что второй брак не может соответствовать идее его как союза самого тесного и исключительного. «Печаль, постигшая уже дом (после первого мужа), не допускает быть чистой радости (при втором), но, подобно тому как на стенах, у которых какая-нибудь часть сильно обгорела, а потом не-

¹ Беседа на слова: «жена привязана есть законом...», с. 216; ср.: «К молодой вдове», слово первое, твор., т. I, кн. 1, с. 373.

² «К молодой вдове», слово первое, с. 373. «Ни продолжительность времени, ни дальность расстояния и ничто другое подобное не может прервать и прекратить душевную дружбу».

сколько подкрашена, резкая и глубокая чернота портит белизну окраски и вид бывает неприятный, так и здесь, хотя бы (жена) придумала много блеска, в нем проглядывает уныние и какая-то неприятная смесь того и другого»¹. «Первый муж изгнан вторым, а второй первым; и она уже не может хорошо помнить первого мужа, привязавшись после него к другому, и на последнего не может взирать с надежающей любовью, так как ум ее обращается и к покойному. Таким образом, наконец, оказывается, что оба, и тот и другой, лишены женою чести и любви, подобающей мужу!»² Ввиду этого Златоуст и советует оставшемуся в живых супругу не забывать об умершем, сохранять ему верность, лучшим доказательством чего может служить пребывание во вдовстве. Представляя в лице Ионафана, сына Саула, и Давида пример идеальной дружбы и самого искреннего взаимного расположения и любви, он замечает: «Такую любовь, желаю я, чтобы имели все и к живым, и к умершим. Пусть выслушают те жены, — для них особенно я и прибавил: и к умершим, — которые вступают во второй брак и оскверняют ложе умершего мужа, любив его прежде»³. «И мужьям полезно, чтобы они любили скончавшихся жен своих и не заставляли детей жить вместе с львицами, приводя им мачех и ниспровергая все благосостояние»⁴.

¹ «К молодой вдове», слово второе, твор., т. I, кн. 1, с. 384.

² «К молодой вдове», с. 384.

³ In epistol. II ad Timoth., с. III, homil. VH nr. 3–4, col. 641; в русск. перев., с. 103–104; ср.: «К молодой вдове», слово второе, с. 383–384.

⁴ Беседа на слова: «вдовица да причитается не меньше лет шестидесяти...» (1 Тим. 5, 9), т. III, кн. I, с. 334; ср.:

Выражаясь вовне, как и всякое сильное чувство, воспоминания оставшегося в живых супруга об умершей часто служат источником разного рода неприятностей и семейных ссор. Это прекрасно и с глубоким знанием жизни и людей изображает свянитель в одной из своих бесед. «Второй брак, — говорит он, — часто бывает поводом и причиной ссоры и ежедневных браней. Часто муж, сидя за столом и вспомнив о первой жене при второй, тихо прослезится, а эта тотчас начинает сердиться и нападает, подобно дикому зверю, стараясь наказать за любовь его к той; и если он хочет хвалить скончавшуюся, то похвалы становятся поводом к ссоре. Ту, которой она не видала, которой не слыхала, от которой не испытала ничего дурного, она ненавидит и отвращается, и самая смерть не погашает ненависти. Кто слыхал, кто видал, чтобы ревновали праху и враждовали против пепла?»¹ Но нестроения семейной жизни не ограничиваются этим. Ненависть к умершей часто переносится второю женою и на оставшихся в живых ее детей. Муж по чувству любви к скончавшейся обнимает ее детей, лаская и вместе сожалея о сиротстве их, — и этого достаточно, чтобы им была объявлена война, чтобы превратить мачеху в львицу, оскорбленную нежным и сердечным отношением мужа к детям своей соперницы — первой жены². Трудно допустить, чтобы при таком отношении к детям она стала заниматься хлопотли-

«К молодой вдове», слово второе, с. 390; ср.: «О девстве», с. 324.

¹ Беседа на слова: «вдовица да причитается», с. 335. Почти в тех же выражениях говорит об этом св. Иоанн Златоуст и в трактате «О девстве», с. 324.

² Беседа о вдовицах, о воспитании детей и о милостыне (1 Тим. 5, 9), т. III, кн. I, с. 335. Ср.: «О девстве», с. 324.

вым делом их воспитания. И дети могут ли относиться к ней как к матери, с детскою любовью, доверчивостью и искренностью? Не будут ли они проводить жизнь несчастнее всяких сирот, видя в руках другого имущество своего отца, и прислугу, и дом, и поля...¹ «Все это может разрушить дом и сделать для женившегося жизнь не в жизнь»².

Служа причиной супружеских разногласий, второй брак сам по себе свидетельствует и о некотором духовно-нравственном несовершенстве супруга, вступающего в новый брак; он «знак души слабой и весьма плотяной, привязанной к земле и неспособной никогда помыслить ничего великого и высокого»³. Мысль эта имеет прямое основание в учении ап. Павла, который по отношению к вдовцам и вдовицам признает за лучшее, если бы они всегда оставались в состоянии вдовства. «Вдовство лучше и выше, второй брак хуже и ниже»⁴; «как прекрасен брак, а лучше девство, так прекрасен и второй брак, а лучше его первый и единственный»⁵, здесь ободрение для желающих быть во вдовстве. Если бы второй брак по достоинству был не ниже первого, то апостол Павел не запретил бы второбрачным принимать власть пастыря Церкви⁶. Второй брак, особенно заключенный вскоре после смерти супруга, —

¹ «К молодой вдове», слово второе, с. 390.

² Беседа на Первое посл. к Тимофею, V, 9, с. 335.

³ «К молодой вдове», с. 383.

⁴ Беседа на слова: «жена привязана есть законом...», с. 220.

⁵ Беседа о вдовицах... с. 335.

⁶ Кто не сохранил никакого расположения (εὐνοίαν) к умершей жене, тот может ли быть хорошим предстоятелем? In epistol. ad Titum cap. 1, homil. II, nr. I, col. 671; в русск. перев., с. 21.

несомненно свидетельствует о невоздержании оставшегося в живых: естественное нравственное чувство к умершему быстро угасает под влиянием плотских влечений, — иначе чем же объяснить поспешность при заключении второго брака? До чего такой поступок противоречит естественным привязанностям и человеческим чувствам, об этом свидетельствует неприятное, невольно возникающее в душе каждого впечатление, оставляемое поспешным заключением второго брака. «Все уклоняются от таких людей не менее, как от клятвопреступников, так сказать, не смея ни вступать с ними в дружбу, ни заключать с ними договоров, ни доверять им в чем-нибудь другом. Кто увидит, что они изгладили из своей души легко такую привычку, и дружбу, и сожительство, и общение, у того делается от этих мыслей некоторое оцепенение и он уже не может со всею искренностью приближаться к ним, как к людям легкомысленным и переметчивым. И не поэтому только отворачивается от них, но и по самой неприятности того, что происходит у них. Что может быть, скажи мне, несноснее того, как после великого плача, воплей и слез, растрепанных волос и черной одежды вдруг видеть рукоплескания и брачные чертоги и смятение, все в противоположность предшествовавшему, как будто бы актеры на сцене разыгрывали то одну роль, то другую?.. Кто недавно простирался подле могилы, вдруг делается женихом, кто растрепывал свои волосы, снова носит на той же голове венец, кто с поникшим и печальным взором, а часто и со слезами высказывал утешавшим его много похвал отшедшей (жене) и говорил, что ему жизнь не в жизнь, и негодовал на удерживавших его от сетования, тот и часто перед теми же лицами снова украшается и наряжается; и как прежде со слезами на

глазах, так теперь с улыбкой смотрит на тех же самых людей и дружелюбно приветствует всех теми же устами, которыми прежде проклинал подобные радости»¹. «Неужели, — спрашивает святитель в слове к молодой вдове, — никто не возненавидит и не назовет жестокой, неверной клятвопреступницей и всеми подобными названиями» ту, которая забыла и любовь первого мужа, и тот вечер, в который он впервые соединился с нею, и рукоплескания, и песни, и брачные светильники, и объятия, и прочее². Сознание несоответствия вторых браков идее брачного закона присуще было и законодателям, которые, «желая утешить сетующих (вдов) и в оправдание себя показать, что они установили второй брак не по убеждению своему... но из опасения большего зла, лишили этот брак всякого блеска»³. При заключении его не бывает ни флейт, ни рукоплесканий, ни песен и плясок, ни брачных венцов»⁴.

Есть еще одно немаловажное основание для оставшегося в живых супруга не желать второго брака, которое Св. Отец раскрывает с замечательной ясностью. Вдова, вступая во второй брак, не должна рассчитывать на горячую и искреннюю любовь мужа в силу известного свойства человеческой души любить больше всего те предметы, которыми он пользуется впервые, а не после других. Нам особенно нравятся одежды, которых никто не носил; мы любим тот дом, который выстроили сами. Такое

¹ «О девстве», с. 333–334. ср. беседу LXIII на Еванг. Иоанна, ч. II, с. 386.

² «К молодой вдове», слово второе, с. 388.

³ «К молодой вдове», слово второе, с. 384.

⁴ Ibid., с. 384. Приведением мужа к вдовой жене выражается та мысль, что брак допускается «по снисхождению». Ibid.

же чувство любви, только в более сильной степени, является у человека по отношению к первой жене, как «неприкосновенной и принадлежащей собственнo ему и никому другому»; на вдову же он будет смотреть не с такою любовью и расположенностью¹.

Вывод из сказанного очевиден: «всего лучше» — для оставшейся в живых супруги — «ожидать умершего мужа и соблюдать условия с ним, избрать воздержание и находиться при оставшихся детях, чтобы приобрести большее благоволение от Бога»². И если жена решится остаться «верной условиям с умершим», получит назначенную ей награду: *Но она блаженнее, если останется так* (1 Кор. 7, 40)³. Святитель говорит о вдовах с нескрываемым сочувствием. «Вдова уже идет к небу... она почтенна пред Богом и угодна Ему... то усердие и служение, которое она оказывала мужу, может употребить на дела духовные»⁴.

Высказанные мысли о втором браке настолько серьезны и глубоко жизненны, что в сравнении с ними не могут иметь большого значения основания, которые обыкновенно приводятся желающими вступить во второй брак в защиту его. Недоумевая и «крайне» удивляясь, почему женщины, перенесшие в супружестве «тысячу горестей» и наученные тяжким жизненным опытом считать блаженными «свободных от мирских дел», вступают опять в супружество, святитель во втором слове к молодой вдове («О воздержании от второго брака») решается иссле-

¹ «К молодой вдове», слово второе, с. 389.

² Беседа на слова: «жена привязана есть законом...», с. 222.

³ Беседа на слова: «жена привязана есть законом...», с. 221.

⁴ Беседа о вдовицах, с. 331.

довать причину этого явления, рассмотрев, по его собственному выражению, с разных сторон множество своих мыслей об этом деле»¹. Оказывается, что одни (из вдов), «по давности времени» забыв о прошлом и заботясь только о настоящем, вступают в брак «для освобождения от бедствий вдовства, но находят в нем другие — гораздо тягчайшие бедствия...» Другие, опять предаваясь мирским делам и стремясь к славе настоящей жизни... «для пустой важности» принимают на себя тягости брачной жизни². Оправдывают себя некоторые и тем, что, лишившись в первом муже защитника, попечителя и помощника и не зная, как распорядиться имуществом, золотом и серебром, которое расхищают слуги, они вынуждены бывают искать второго мужа³. Есть и такие вдовы, которые вступают во второй брак единственно по невоздержанию⁴. Но действительно ли вдова, вступая во второй брак, ищет покровителя в новом муже и устроителя своих домашних дел? Все это слова, отвечает святитель, которыми стараются прикрыть истинную причину — невоздержание, трудность перенести равнодушно вдовство и прекращение супружества⁵. И указание на необходимость лучшего распоряжения богатством как на мотив к вступлению во второй брак — лишь «предлог и отговорка»; «если ты не привязана к богатству и не хочешь умножать своего имуще-

¹ «К молодой вдове», слово второе, с. 382.

² Ibid., с. 382.

³ Беседа VI на Посл. к Фессалоникийцам, с. 99. Ср. Беседу XLIX на Деян. Апостольские, ч. II, с. 332. Беседа VII на Второе посл. к Тимофею, с. 105.

⁴ «К молодой вдове», слово второе, с. 382.

⁵ Беседа VI на Первое посл. к Фессалоникийцам, с. 99–100; ср.: «К молодой вдове», с. 386–387.

ства, то твое бремя, — замечает Св. Отец, — легко; сохранять богатство гораздо легче, чем приобретать»¹. И примеры из действительной жизни показывают, что многие женщины лучше мужей управляли домом и воспитывали детей. И Бог в начале мира не все вверил мужчинам, ибо, в противном случае, женщина легко могла бы быть в презрении, как неспособная ни к какому роду деятельности².

С воззрением св. Иоанна Златоуста на второй брак многие из его слушателей, вероятно с душами «весьма плотяными», не вполне соглашались и софистически возражали: «брак — добро»; доброе дело остается всегда добрым, случится ли оно однажды, или дважды, или несколько раз; следовательно, и часто пользующийся браком похвальнее и почтеннее того, кто пользуется им редко³. Святитель легко опровергает этот софизм, объясняя, что брак получает наименование не от телесного соединения, — иначе и прелюбодеяние было бы браком, — но потому, что вступающая в брак привязывается к одному мужу, и этим целомудренная и благородная женщина отличается от распутной. Если жена вступает во второй брак, то хотя и нельзя назвать это прелюбодеянием, однако она «много уступает» той, которая не знала другого мужа⁴.

Суждения св. Иоанна Златоуста о втором браке могут показаться строгими. Но не говоря уже о том, что основа их — идеально возвышенное понятие о браке, они не стоят в противоречии и с Откровен-

¹ Беседа VII на Второе посл. к Тимофею; «К молодой вдове», с. 387.

² «К молодой вдове», слово второе, с. 386–387.

³ «К молодой вдове», слово второе, с. 383.

⁴ Ibid., с. 384–385.

ным учением о втором браке. Собственные слова вселенского учителя яснее всего говорят об этом: «Беседуя о вдовстве, советуем довольствоваться первым браком не потому, чтобы считали второй брак запрещенным, но допускаем, что и второй брак есть дело законное, и однако первый гораздо лучше второго. Посему пусть никто не считает пороком того, что по сравнению с высшим оказывается низким. Мы не для того делаем это сравнение, чтобы второй брак поставить в разряд порочных дел, но признавая его законным и предоставленным воле (вдовы), однако же предпочитаем ему и уважаем первый брак, как гораздо лучший! Почему? Потому что не все равно, — быть женою одного мужа и одной и той же быть женою другого»¹. Мы не отвергаем второго брака и не законополагаем этого, но увещеваем, если кто может быть целомудренным, оставаться при первом². «Иное дело, — замечает святитель, — «увещевать и советовать», а иное — законополагать»³. Великий святитель не осмеливается осуждать второй брак, как это делают еретики⁴, потому что Апостол извиняет вступающих во второй брак: *жена связана законом, доколе жив муж ее; если же муж ее умрет, свободна выйти, за кого хочет, только в Господе* (1 Кор. 7, 39). Осуждать и запрещать второй брак значило бы подвергать нравственную чистоту оставшегося в живых супруга большой опасности, особенно в тех случаях, когда его брачная жизнь продолжалась недолго. Поэтому тем из

¹ «К молодой вдове», слово второе, с. 382–383.

² Беседа о вдовицах, о воспитании детей и о милостыне, т. III, кн. I, с. 335; ср. с. 334; ср.: in epist. E ad Timoth., с. III, homil. VII, col. 641, nr. 4.

³ Ibid., с. 334.

⁴ Беседа XIV на Первое посл. к Тимофею, с. 198.

вдовиц, которые не могут в строгости соблюдать вдовства, Златоуст, согласно со св. Апостолом, предлагает и советует вторично вступать в брак¹, только с соблюдением одного условия: «делать это не просто и как случится, но согласно с законами, постановленными Павлом, который говорит: *свободна выйти, за кого хочет, только в Господе*, то есть с воздержанием, с честностью², с целомудрием, словом, надлежащим образом и с должным настроением»³.

Что касается третьего брака, то, с точки зрения Златоуста, он решительно не может быть дозволен, как свидетельствующий о беспорядочной чувственности вступающего в брак. Этим объясняется и то, почему он, высказывая свой взгляд на второй брак, умалчивает о третьем. Умолчание о третьем браке может свидетельствовать, и о том, что «соблазнительное количество преемственных браков по причине ли развода или вдовства являлось собственно злом в западной половине Римской империи, где бывали случаи чудовищного многобрачия мужчин и женщин. Св. Иоанн Златоуст не указывает ни одной брачной четы, сходной с теми легендарными супругами, которых знал блж. Иероним, из которых один был вдовцом после двадцатой жены, а другая вдовою после двадцатого мужа⁴.

Что только первый брак соответствует существу истинного брака, это сознавали и лучшие из язычников. Известно, что учитель великого святителя Ливаний, услышав, что мать Златоуста, остав-

¹ Беседа XV на Первое посл. к Тимофею, с. 218. Беседа VII, с. 104–105.

² Беседа на слова: «жена привязана есть законом...», с. 220.

³ Ibid. с. 221 и 222.

⁴ Aimè Puech, p. III.

шись вдовою двадцати лет, не пожелала вступить во второй брак, сказал с удивлением и похвалою: «Ах! какие у христиан есть женщины!»¹ Законодатели также смотрели на брак как на нечто священное и однажды только заключаемое и посему лишали второй брак, как заметил Златоуст, блеска. У римлян женщина «многобрачная» (*multarum nuptiarum*) не пользовалась уважением², и только вдовы были удостоиваемы венцов целомудрия³. В похвалу умершей вдовы, оставшейся верно своему первому мужу, в надгробной надписи замечалось, «что она единого мужа была жена» (*uni nupta viro, uni vera*)⁴. Впоследствии такой взгляд на второй брак хотя и изменился⁵, но так как Церковь более одобряла воздерживающихся от второго брака, принимая во внимание вредные последствия его для детей, как это прекрасно выяснил великий святитель, то и законы христианских императоров, допуская вторые браки «из опасения большего зла», старались по крайней мере

¹ «К молодой вдове», слово первое, с. 371.

² Gicer. ad Attic. XIII, 29.

³ Valer. Maxim. II, 1, 3; quae uno contentae matrimonio fuerunt corona puditiae honorabantur. Existimabat enim (antiqui), cum praecipue inatronae Sincera fide incorruptum esse animuin, qui depositae virginitatis cubile pudicum egredi nesciret: multorum matrimoniorum experientiam quasi legitimae cuiusdam intemperantiae signum esse credentes.

⁴ Annal. Taciti, lib. II, с. 86, p. 68 Corn. Tacit; Paris. MDCCLXXIX. Propert., lib. V, eleg. II. V. 35. Das Eherecht der orientalischen Kirche. Wien, 1863, S. 401.

⁵ Lex Julia u Papia Poppaea поощрял многобрачие, заботясь об увеличении населения, и преследовал за холостое состояние. Этот закон потерял свою силу во время Септимия Севера (193–211) См.: Tertull. Apologeticus advers. gentes, с. IV, col. 286–287. Patr. Curs. Compl. Ser. Lat., t. 1. Paris, 1844.

предотвратить быстрое и неразборчивое заключение второго брака¹. Правда, ограничивая свободу вступления во второй брак, законодательство имеет в виду больше имущественно-семейные интересы, чем религиозные, тем не менее оно не исключает и мотивов высших, вытекающих из христианского взгляда на брак как на союз любви. В одной из новелл Юстиниана под несомненным влиянием христианского воззрения на брак мы встречаем такое замечание: «Прекрасно, похвально и желательно было бы, если бы женщины пребывали в такой чистоте, чтобы, вступив однажды в брак, сохраняли по отношению к умершему мужу непорочное ложе, — и такой женщине мы удивляемся и хвалим и ставим недалеко от девства»².

В связи с таким взглядом на второй брак стоят и определения греко-римского права, по которым жена в продолжение известного времени была верна мужу и после его смерти, именно: обычай и закон налагали на вдову годовой траур (*luctus religionem*). Предписывая вдове свято хранить траурный год после смерти мужа, закон Грациана, Валентиана и Феодосия о женщине, нарушившей этот год, говорит, что она «лишается честью и законом достоинства более честной и благородной личности и теряет все, что приобрела из имущества первого мужа или по праву обручения, или по распоряжению умершего мужа»³.

¹ Cod. Iustin. V, t. 37, l. 22, § 5, cp.: tit. IX de Sec. nuptiis., l. 3. § 1.

² Novella II, c. 3.

³ Cod. Iust., lib. V, t. IX, 1, 2. — Лишение имений, приобретенных во время брака, было распространено потом и на мужа, вступающего во второй брак, если он имел детей. Ibid., lib. V.

Эти законы и имел в виду Златоуст, указывая, что и законодатели не совсем одобрительно смотрели на заключение вторых браков.

Как логически необходимое следствие из вы сказанного Иоанном Златоустом понятия о существе брака следует учение его о неразрывности и нерасторжимости брачного союза. Чтобы брак был полным и самым тесным союзом супругов, которые должны представлять плоть едину, то есть как бы одну целостную, нераздельную личность, необходимо, чтобы он был нерасторжим, связывал одних и тех же личностей на всю жизнь. Бог соединил в браке неразрывно мужа и жену не только тем, что каждый из них находит восполнение своего «я» другим существом, но и естественной нуждой, обложив их как бы нерасторжимой цепью, союзом любви¹. Доказательством неразрывности брачного союза служит и догматическое сравнение, указываемое Св. Отцом, союза мужа и жены с союзом Христа-Жениха с Невестой-Церковью². Если брак есть образ союза Иисуса Христа с Церковью, то мыслимо ли расторжение этого союза? Союз Господа с Церковью вечен; никакие силы ада не могут прекратить бытие ее, потому что глава Церкви есть тот же Христос Спаситель. Во образ этого вечного союза и брачный союз, с главенством мужа, не должен быть разрываем в течение земного существования. С особенной ясностью и глубиной Златоуст изъясняет закон о нерасторжимости брака в одной из бесед на Евангелие от Матфея. Выходя из того основного положения, что Творец изначально создал два различных

¹ «Восемь слов на Кн. Бытия», слово V, с. 744, т. IV, кн. 2. СПб., 1898.

² «Похвала Максиму...», с. 226–227, т. III кн. I; ср. беседу XX на Посл. к Ефессянам, с. 323.

пола и этим самым положил основание браку, — тесному жизненному общению мужа и жены, при котором, по мысли Божией, они должны стать одною плотью, Иисус Христос, рассуждает он, настаивает на той мысли, что такое общение полов в браке, в силу способа происхождения супругов, общности их жизненной цели и совершенной их необходимости друг для друга, стало и коренным законом человечества. Как закон, Самим Творцом вложенный в природу человека, он не допускает никаких нарушений со стороны человеческого произвола; иначе говоря, раз заключенный, брак не должен разрываться человеком¹. На вопрос фарисеев: *по всякой ли причине позволительно человеку разводиться с женою своею?* (Мф. 19, 3) — Иисус Христос отвечал: «Не должно!» *Не читали ли вы, что Сотворивший вначале мужчину и женщину сотворил их? И сказал: посему оставит человек отца и мать и прилепится к жене своей, и будут два одною плотью, так что они уже не двое, но одна плоть. Итак, что Бог сочетал, того человек да не разлучает* (ст. 4). «Заметь, что он (Иисус Христос) утверждает Свои слова не только тем, что Бог сотворил мужа и жену, но и заповедью, которую Он произнес после их сотворения, ибо не сказал, что Бог только сотворил одного мужчину и одну женщину, но и то, что велел им между собой соединиться. А если бы Бог хотел, чтобы оставляли жену, а потом брали другую, то сотворил бы одного мужчину

¹ Беседа LXII на Еванг. Матфея, ч. III. Москва, 1887, с. 58–59. «Самым способом сотворения Он установил закон, который теперь и предписывает. Какой же именно? Чтобы жену, которая досталась, иметь при себе постоянно; этот закон древнее того (позволяющего разводиться) и настолько, насколько Адам древнее Моисея». Беседа на Первое посл. к Коринфянам (гл. 7, ст. 39, 40), с. 217.

и много женщин. Итак, как образом творения, так и определением закона Иисус Христос показал, что муж с женою должны соединиться навсегда и никогда не разлучаться, и смотри, как говорит: *Сотворивший вначале мужчину и женщину сотворил их*, то есть, так как они произошли от одного корня, то и должны соединиться в одно тело: *будут*, говорит, *два одна плоть* (Быт. 2, 24). Потом, представляя, что страшно сие повеление нарушать, и усиливая закон, не сказал: итак, не расторгайте, не разделяйте, но что же? *Что Бог сочетал, того человек да не разлучает* (Мф. 19, 6). Если ты ссылаешься на Моисея, то я указываю на Господа Моисеева, и притом утверждаю древностью установления. Ибо Бог *вначале мужчину и женщину сотворил*. И этот закон есть самый древний (хотя, по-видимому, Я теперь только ввожу его) и установлен с особым тщанием. Ибо не просто привел мужа к жене, но велел оставить и мать и отца и не просто приказал прийти к жене, но чтобы соединиться, самыми словами показывая неразрывность. Но и сим не удовольствовался; Он еще потребовал соединения теснейшего: *будут*, говорит, *[два] одна плоть...* Следовательно, как рассека́ть плоть есть дело незаконное, так противно закону и разлучаться с женой»¹. Всякая попытка дать место произволу в таком важном деле, как брак, явится разрушением семейной жизни в самом ее корне; она будет противна как закону, так и природе; закону, — так как такая попытка есть покушение на разделение того, что Бог соединил и не велел разделять; природе — потому что рассекается одна и та же плоть². Этот древнейший закон о нерасторжимости

¹ Беседа на Еванг. Матфея, LXII, ч. III, с. 58–59.

² Беседа на Еванг. Матфея, LXII, ч. III, с. 59–60.

брачного союза, установленный Творцом при самом создании первой человеческой четы и восстановленный Иисусом Христом, давал ясный и положительный ответ фарисеям. Но так как последние не могли сразу согласиться с таким учением ввиду того, что на их стороне был авторитет великого пророка Моисея, дозволившего развод с женой, то Спаситель разъясняет истинный смысл такого ненормального явления. Причиною дозволения разводов, говорит Св. Отец, был не Моисей, а низкое нравственное состояние тех, которым было позволено отпускать своих жен. Моисей *по жестокосердию вашему позволил, а сначала не было так* (Мф. 19, 8). Сердца тогдашних людей были столь жестоки, понятия так грубы, страсти так необузданы, что, снисходя к немощи их, нужно было сделать уступку, чтобы не подать повод к сильнейшим преступлениям. Под влиянием ненависти к нелюбимой жене и в порыве страсти раздражения евреи стали было убивать своих жен, ибо «те, которые не щадили своих детей, умерщвляли пророков, и кровь проливали, как воду, те менее пощадили бы жен»¹. Поэтому законодатель, применяясь к умственному развитию и нравственному состоянию народа², и не решался объявить брак нерасторжимым, допуская, следовательно, меньшее зло, чтобы пресечь большее. Но и Моисей ограничил произвол, предписав давать мужьям разводное письмо, так, чтобы жене уже нельзя было возвращаться к мужу, «дабы сохранить сим по крайней мере вид брака». Если бы, говорит наш святитель, закон не велел этого и если бы позволено было одну жену отпустить и

¹ Беседа XVII на Еванг. Матфея, ч. 1. Москва, 1886, с. 342; ср. беседу на 1 Кор. (VII, 39–40), с. 216–217.

² Беседа на слова: «жена привязана есть законом...», с. 216.

взять другую, а потом опять возвратить первую, то произошло бы великое смешение, так как тогда все беспрестанно брали бы жен друг у друга, а это было бы уже явным прелюбодеянием¹. Восстанавливая первобытный закон о нерасторжимости брака, Иисус Христос показывает, что Он не противному учит, а согласному с оными (словами Ветх. Завета) и только усиливает, а не ниспровергает, исправляет, а не уничтожает древнее учение»².

Учение Спасителя о нерасторжимости брачного союза высказано так ясно и решительно, что даже ученики Его смутились и им казалось, по замечанию Златоуста, «легче сражаться с пожеланиями природы и с самим собою, нежели со злой женой»³. Казалось оно необычайно строгим и большинству христиан IV века, легкомысленно смотревших на брачную жизнь и пытавшихся ослабить силу его, подобно фарисеям, ссылкою на примеры Ветхого Завета и хитрым совопросничеством⁴. Выяснением истинного смысла учения Иисуса Христа о нерасторжи-

¹ Ibid., ср. беседу на 1 Кор. (VII, 39–40), с. 216–217.

² Ibid.

³ Беседа LXII на Еванг. Матфея, ч. III, с. 62,

⁴ Aimè Puech'a цит. соч., р. 110. Необходимо иметь в виду, что среди иудеев во время земного служения Спасителя существовали два различных взгляда относительно разводов. Раввин Шаммаи и его последователи, ссылаясь на вторую половину ст. 1 гл. XXIV Второзакония: «Яко обрете в ней *срамное дело*, да напишет ей книгу отпущения»... считали позволительным развод только в случае прелюбодеяния или безнравственного поведения одного из супругов. Раввин Гиллел, напротив, считал основанием для развода даже малейшее неудовольствие на жену («аще не обрящет благодати пред ним». Втор. 24, 1). Последний взгляд, как льстивший чувственным инстинктам народа, получил широкое распространение среди иудеев; против него поэтому

мости брака и данного Моисеем позволения разводиться святитель ясно указывал своим слушателям, что их воззрения на брачную жизнь еще не вполне очищены от языческих воззрений на нее, льстивших чувственности человека.

В духе учения Иисуса Христа раскрывает Златоуст требования о нерасторжимости брачного союза и при толковании слов апостола Павла: *жена связана законом, доколе жив муж ее...* (1 Кор. 7, 39–40). «Увещаваю, прошу и умоляю, мужей не отвергать жен, и жен — не оставлять мужей, но слушать Павла, который говорит: *жена связана законом, доколе жив муж ее; если же муж ее умрет, свободна выйти, за кого хочет, только в Господе*¹. Имеющая мужа не решится при жизни его принадлежать другому, услышав, что она *связана* с ним, пока он жив²... Что развод не должен быть дозволяем, об этом свидетельствует и пророк Малахия. *Чесо ради*, говорит Малахия, *жену юности твоя оставил еси*, — и желая показать, сколь велико это зло, и лишить сделавшего это всякого оправдания, дальнейшими словами усиливает осуждение, продолжая так: *и та общница твоя, и жена завета твоего, и останок духа*

направляет свою речь и Иисус Христос. См.: *Kritisch-exegetisches Handbuch über das Evangelium des Matthäus* von Dr. Meyer. Fünfte Auflage. Göttingen, 1864, S. 161. — См.: «Отношения евангельского нравоучения к закону Моисееву и к учению книжников и фарисеев в нагорной проповеди Иисуса Христа» свящ. А. Смирнова. Прав. Собес. 1894. Февраль, с. 125–126. — «Брак у древних евреев» свящ. Н. Стеллецкого. Труды Киевск. Дух. Академии, 1892. Т. III, с. 226–227.

¹ Беседа на слова: «жена привязана есть законом...», с. 219.

² Ibid., с. 220.

*твоего, и не иной сотвори** (Мал. 2, 14–15). Смотри, сколько он исчисляет прав: во-первых, со стороны возраста: *жена юности твоя*; далее со стороны потребности: и *та общница твоя*, потом со стороны образа сотворения: *останок духа твоего*¹. Ко всему этому Малахия прибавляет то, что *важнее всего – достоинство* Создателя, что означают слова: *не иной сотвори...* Будем же повиноваться прекрасному закону ап. Павла, хранить себя от всякого стыда, не будем ни отвергать своих жен, ни принимать отвергнутых другими»². Итак, заключает святитель, «если муж захочет отвергнуть жену или жена оставить мужа, то пусть вспомнит это изречение и представит живым Павла, который, осуждая ее, вещает: *жена связана законом*³.

Но как ни строго выражено Иисусом Христом и св. Апостолом требование нерасторжимости брака, все же его нельзя понимать в безусловном смысле. Само собою понятно, что брак, назначенный для этой земной жизни, фактически прекращается смертью одного из супругов и оставшийся в живых освобождается от брачных уз⁴. Но и при жизни супругов он может быть расторгнут окончательно, но только по одной вине прелюбодеяния. Иисус Христос, отвечая на искусительный вопрос фарисеев: *по всякой ли причине позволительно человеку разводиться с женою*

* В Синодальном церк.-слав. переводе в этом месте (Мал. 2, 15) вместо слов *и не иной сотвори* написано: *и не добро ли сотвори*. — (Прим. ред.)

¹ Беседа на слова: «жена привязана есть законом...», с. 218.

² Ibid., с. 218.

³ См.: беседу на слова: «жена привязана есть законом...» (1 Кор. 7, 39–40), с. 215 и 219 и далее.

⁴ См.: ту же беседу.

свою? (Мф. 19, 3), — позволил, по словам Златоуста, «один способ развода, говоря: *κράνε вины любодеения* (Мф. 5, 32) (*παρεκτὸς λόγου πορνείας*)¹. При общем отрицательном для развода тоне изречения здесь указывается и одна оговорка в качестве исключения из категорического правила — *ἐπὶ πορνείᾳ*.

В данном случае далеко не безразличным является, что Иисус Христос употребил слово *πορνεία*, хотя фактически говорится о *μοιχείᾳ*. Почему употреблено первое выражение, трудно сказать. Но несомненно, что «общий оттенок *πορνείᾳ* в обозначении беспорядочного, плотского сношения лиц, совершенно попирающих и отвергающих брачные связи. Из этого положения следует, что всякий *πορνεῦων* тем самым уничтожает брачный союз и умирает для него»². Дальнейшее сожитие с ним будет уже осквернением. Поэтому-то Спаситель, позволив развод *παρεκτὸς λόγου πορνείας*, отсечением виновного от брачной жизни имеет целью охранение целомудрия, ибо, если бы повелено было мужу держать в своем доме и такую жену, которая жила со многими, то этим самым прелюбодеяние как бы попускалось³. Такое значение вины прелюбодеяния в супружеской жизни объясняется тем, что этот грех является выразительнейшим случаем нарушения существа и достоинства брака; он подрывает самое основание

¹ Homil. in Matth. XVII, col. 260. Patr. Curs. Compl. Migne, Ser. Gr., t. LVII.

² См.: цит. ст. проф. Н. Н. Глубоковского «Христ. Чтение» 1895. Январь-февраль, с. 17, 18, 22 и др. В названной статье с замечательной обстоятельностью раскрыто филологическое значение слова *porne a*, а равно и значение его в супружеской жизни (стр. 9–33), причем подвергнуты разбору и иные толкования этого слова.

³ Homil. XVII in Matth., col. 260.

брачного союза и нарушает святость его, так что после совершения его брак сам собою разрывается. Наш святитель приравнивает прелюбодеяние по его действию на брак к физической смерти.

Сходство прелюбодеяния со смертью заключается в том, что прелюбодейца, соединяющийся с блудницею и через это становящийся одним с нею телом, самым этим актом разрушает единство плоти, в котором находился со своею супругою, подобно тому как и физическая смерть полагает конец плотскому единению. Взгляд на сущность прелюбодеяния и его значение в деле брака особенно виден из следующих рассуждений Златоуста. Объясняя апостольскую заповедь о продолжении супружеской жизни в случае обращения одного из супругов в христианство и указывая на то, что неверие одного из супругов не дает права верующей стороне оставлять его, что таким правом может пользоваться верующий при допущенном другою стороною прелюбодеянии, он разрешает такое, по-видимому, неправильное возвышение неверия пред прелюбодеянием тем, что в этом случае жена, хотя одно с ним тело, но не делается нечистой, а чистота жены преодолевает нечистоту мужа, равно как чистота верного мужа преодолевает нечистоту неверной жены¹. Но не таким является факт прелюбодеяния. Как допустившая этот грех, так и соединяющийся с ней делаются нечистыми и оскверняются; тесный союз и внутреннее общение супругов поэтому разрушаются, и нарушивший супружеские права делается как бы чужим. «Как же может жена, — спрашивает святитель, — послужив другому и нарушив права супружества, сделать опять своим мужа, обиженного и сделавшегося для нее как бы чужим? После прелюбодеяния муж

¹ Беседа XIX на Первое посл. к Коринфянам, с. 330.

уже не муж»¹. Это рассуждение глубоко верно и с психологической точки зрения. В самом деле, в браке два элемента — высший, психический, и низший — физический, естественное влечение одного пола к другому. Зародившееся в субъективной природе человека чувство любви, встречая взаимность в любимой личности другого пола, сливает две души в одну. Плотское же сожитие делает из двух одну плоть. Но вот совершается грех прелюбодеяния... Каковы его действия? Неужели только личное оскорбление одного супруга другим, как думают некоторые, в котором стоит одному испросить прощение... другой прощает и все остается по-прежнему?² Несомненно, не так. Самый факт прелюбодеяния говорит о том, что духовно-нравственное единение супругов разорвано навсегда, симпатии и расположение согрешившего направлены в сторону другого; разрушено и единство плоти. Внутренний мир и спокойствие нарушены; основы, самый корень семейной жизни подточены... Допустима ли психологически мысль, что все это «не так важно», как селятся доказать некоторые, что «со временем все изгладится и самый проступок предается забвению»? Не изгладится этот проступок, примирение не восстановит супружества, ибо после супружеской измены, как замечает глубокий знаток человеческого сердца и жизни Златоуст, «и муж уже

¹ ...μετὰ τὴν πορνείαν ὁ ἀνὴρ οὐκ ἔστιν ἀνὴρ. Homil. XIX Epist. 1 ad. Corinth. Migne, LXI, col. 154–155.

² Так склонен думать, например, блж. Августин, признающий безусловную нерасторжимость брачного союза даже по вине прелюбодеяния. Свой принципиальный взгляд на нерасторжимость брака он старается доказать своеобразным толкованием учения Спасителя и ап. Павла о нерасторжимости брака (De Sermone Domini in monte, c. XIV, nr. 39, col. 1248. P. C. C. Migne. Ser. Lat., t. XXXIV, de coniung adulter., lib. II, c. XIV, col. 480–481).

не муж и жена не жена». И рассмотренные нами святоотеческие свидетельства, идущие из самой седой христианской старины, не оставляют ни малейшего сомнения в том, что грех прелюбодеяния считался совершенно разрушающим брак¹.

Мысль о разрушительном действии прелюбодеяния на брак и его преступности выражается ясно и в другом месте. Восставая против неправильных взглядов на прелюбодеяние (μοιχεία), — вменения вины его только жене, Златоуст замечает, что и муж прелюбодействующий разрушает существо брака: «ты закон преступил — ты обидел свою плоть»². Здесь повреждение и «осквернение чистоты целомудрия и тела», «вред сочлену и унижение чести»³, оскорбление мудрого Художника Господа и обращение дела премудрости Его в предмет распутства и прелюбодеяния⁴. Ввиду такого разрушительного действия прелюбодеяния на существо брачного союза оно и должно служить единственной и исключительной причиной прекращения брака. Выражения святителя при изъяснении Первого послания к Коринфянам не оставляют в этом никакого сомнения⁵.

¹ Hilar. Comment. in Matth., c. XIX, nr. 2, col. 939–940, Migne, t. IX; Ambros. Hexaemer. nr. 19, c. VII, col. 219; Апостольские Постановления, кн. VI, гл. XIV; «Против ересей» Епифания Кипрского, кн. 2, ерес. LIV, гл. IV и др.

² ...«τὸν νόμον παρέβης τὴν σάρκα τὴν σὴν». In epistol. 1 ad Thessal, cap. IV, homil. V, nr. 2, col. 425. Migne, t. LXII. В русск. перев. беседа V на Первое посл. к Фессалоникийцам, с. 85.

³ Беседа на Пс. 43. Т. V, кн. 1, с. 182. Изд. СПб. Дух. Академии, 1899.

⁴ Ibid., с. 181.

⁵ Homil. XIX. Epist. ad Corinth. Migne, t. LXI, col. 154–155; в русском переводе беседа XIX на Первое посл. к Коринфянам, ч. I, с. 331.

Итак, развод, допускаемый по вине прелюбодеяния, в существе дела есть не развод еще существующего брака, но внешнее, так сказать формальное, разделение того, что разделено уже внутренне и существенно прелюбодеянием.

Как ни ясно выражен нашим великим учителем взгляд на прелюбодеяние как на единственную причину развода, однако некоторые исследователи (преимущественно католические) брачного права древнехристианской Церкви находят возможным считать и св. Иоанна Златоуста свидетелем в пользу нерасторжимости брака даже по вине прелюбодеяния и непозволительности нового брака невинно пострадавшему супругу. «Наша обязанность, — заявляет, например, Luckock, — показать, что авторитет имени Хризостома несправедливо бросался на весы в пользу тех, которые хотели бы разрешить вторичный брак после развода на том основании, что первоначальные узы расторгались прелюбодеянием»¹. В подтверждение высказанного положения Люкок рассматривает известные выражения XIX гомилии Златоуста на Первое посл. к Коринфянам: «после прелюбодеяния муж уже не муж»² и после произвольного их истолкования приходит к заключению, что «нарушение супружеских прав... не может быть принято как синоним дозволения вторичного брака после развода, и разрушение брачного союза (о котором говорится в беседе XIX) не требует расторжения брачных уз»³. В таком же смысле высказывается и Cigoï. «Сознавая, что свидетельство нашего святителя весьма важно “для традиции”, так как он был глубоким знатоком Св. Писания и истолковате-

¹ The history of marriage... p. 152.

² Migne, t. LXI, col. 154–155.

³ Цит. соч. Luckock'a, с. 154.

лем книг Ветхого и Нового Завета и при этом как митрополит Греческой Церкви был призван заботиться о сохранении в чистоте христианского учения, к чему он и служил ревностно»¹, этот исследователь опирается на беседу XVII на Евангелие от Матфея, где уясняется мысль Спасителя о нерасторжимости брака, кроме вины прелюбодеяния, и другие места творений Иоанна Златоуста². Обращая усиленное внимание на то, что закон о брачной нерасторжимости восстановлен Спасителем, следовательно, обязателен для христиан (чего никто и не отрицает), Cigoï не желает признать исключительного значения прелюбодеяния в деле расторжения брака и утверждает, что Златоуст различает простое разлучение супругов (*separatio a mensa et thoro*) от расторжения супружества, и первое он считает дозволенным в случае прелюбодеяния, последнее же никогда³.

¹ Cigoï, § 12, S. 44. Siebentes Kapitel.

² Ibid., S. 47.

³ Ibid., S. 49. Ср.: Dogmengeschichte der patristischen Zeit. Jos. Schwane, Münster, 1866 S. 1121–1124. — В противоположном смысле, т. е. в смысле расторжения брака по вине прелюбодеяния, понимают учение Иоанна Златоуста Launoi, Werkmeister (*Neue Untersuchungen über die Ehescheidung*. 1806. S. 68), Batz (*Harmonie der neuesten bayerischen Ehescheidungs Gesetze mit Gotteswort*. 1816 S. 112) и др. Launoi, приведя слова: I) homil. XVI in Genes.: *audi iterum Christum dicentem discipulis: Dico enim vobis: Omnis, qui dimiserit uxorem suam, excepta, causa stupri, facit illam adulterari*; II) Беседа на III гл. прор. Исаии: *Ei, qui haberet uxorem comperitam fornicationis, permisit a se repellere...* и III) homil. XVII in Matth. *siquidem reliquit viro unum expulsionis modum, dicendo, excepta causa fornicationis*», — замечает: «*haec tria doctoris tanti loca funiculum triplicem efficiunt, qui ne a magistris nodum in scirpo quaerentibus facile abrumpetur*». Op. Laun. Opp. T. I, pars II, p. 831. См.: Cigoï, S. 44 прим. 2.

Входить в опровержение высказанных воззрений на учение св. Иоанна Златоуста после сделанного подробного анализа мест из его творений, относящихся к вопросу о расторгимости брака, будет совершенно излишне. Приведенный выше взгляд Luskock'a и Cigoï интересен лишь как образец той бесцеремонности, с какою обращаются исследователи с святоотеческими свидетельствами в пользу излюбленной ими мысли о безусловной нерасторгимости брака даже по причине прелюбодеяния. Впрочем, и Luskock вынужден сознаться, что в свидетельствах Златоуста по данному вопросу нет того «определенного» языка, который характеризует прежних свидетелей¹, и что Св. Отец допускает развод, прибавляя, однако, при этом, что «до позволения вторичного брака нужно перешагнуть еще целую пропасть»².

Совершенно иначе понимает учение св. Иоанна Златоуста о расторжении брака Zhischman, известный исследователь брачного права Восточной Церкви. В своем капитальном сочинении («Das Eherecht der Orientalischen Kirche», S. 113) он пишет: «Златоуст исходит во многих местах из того основного положения, что брак может быть расторгнут только по вине прелюбодеяния. Однако он также сознается иногда, что весьма тяжело терпеть и жить в общении с той женой, которая одержима всеми пороками». В другом месте он указывает, кроме вины прелюбодеяния, еще на другие проступки жены по отношению к своему мужу, которые дают последнему право расторгнуть брак. В третьем — он обосновывает запрещение вторично вступать в супружество с

¹ Цит. соч., с. 158.

² Ibid., с. 157.

женой, отпущенной ее мужем, на том обстоятельстве, что у нее этим отнимается возможность привести, в целях вступления в дальнейшие браки, новые основания для расторжения, — чем Златоуст признал существование таких оснований для расторжения брака. Места, приводимые Чишманом¹, при внимательном рассмотрении их никоим образом не могут служить указанием на то, что Златоуст допускал возможность расторжения брака по другим, кроме прелюбодеяния, причинам. Первое место читается так: «весьма тяжело иметь жену, исполненную всякого зла и терпеть неукротимого зверя, соединившись с ним навсегда»². Эти слова Св. Отец высказывает при толковании слов Иисуса Христа: *если такова обязанность человека к жене, то лучше не жениться* (Мф. 19, 10). Они представляют собой как бы свободный перифраз слов Спасителя. Прямой же смысл их, в контексте речи, такой: Иисус Христос в своих ответных словах фарисеям на предложенный ими вопрос, по всякой ли вине можно отпускать жену (Мф. 19, 3), решительно запрещает развод, как явление противное первоначальной высоконравственной идее брака, противное закону и природе, объясняя допущение его Моисеем исключительно по жестокосердию народа. Для понимания нового учения Спасителя требовалось высокоразвитое нравственное чувство, и для учеников Христа,

¹ In cap. VIII Genes., homil. XXVI, nr. II, col. 232. Patr. Curs. Compl. Migne, t. 53; in Matth. homil. LXII, nr. 2, col. 599. Migne, t. LVIII; in Matth. homil. XVII, nr. 4, col. 259 Migne, t. LVII.

² σφόδρα ἐπαχθὲς εἶναι ἑδόκει, τὸ γυναιῖκα, πάσης κακίας γέμουσαν, ἔχειν ἀνέχεσθαι ἀνημέρον θηρίον διὰ παντὸς ἔνδον συγκεκλεισμένον. Patr. Curs. Compl. Ser. Graec., Migne, t. LVIII, in Matth. homil. LXII, nr. 2, col. 599.

воспитавшихся и свыкшихся с иудейскими понятиями и взглядами на брачную жизнь, не могло не показаться слишком трудным и неудобоисполнимым. Как бы в качестве жизненного примера, указывающего на трудность осуществления в жизни учения о неразрывности брачного союза, святителем и приводится случай сожития со злой женой, которая делает невыносимой супружескую жизнь с нею. «Если муж с женой для того соединились, чтобы составлять одно, если муж так этим связан, что он всякий раз, коль скоро оставляет жену, поступает против закона, то легче сражаться с пожеланиями природы и с самим собой, чем со злой женой»¹. Сказанное выражает только ту мысль, что в христианстве брачная жизнь не должна казаться легкой, что, наоборот, возможны случаи, когда одному из супругов нужно слишком много самоотверженной любви к другому, чтобы вести совместную жизнь в течение земного существования. Иногда муж и жена имеют такой характер и наклонности, что в отношениях между ними, по-видимому, разрывается личная связь. Нельзя ли в таком случае расторгнуть брак? «Увещаваю и советую, — отвечает Златоуст, — тем, которые намереваются взять жен, обратиться к блаженному Павлу, прочитать написанные им законы о браках и, узнав наперед, что повелевает он сделать, когда случится жена злобная, коварная и преданная пьянству, злословная, безумная или имеющая другой подобный недостаток. Если ты увидишь, что он предоставляет тебе власть отвергать одну жену, когда найдешь в ней один из этих недостатков, и брать другую, то благодушествуй, избавившись от всякой

¹ Беседа LXII на Еванг. Матфея, ч. III, с. 62, изд. VI. Москва, 1887.

опасности; а если он не позволяет этого, но повелевает жену, имеющую все прочие недостатки, кроме прелюбодеяния, любить и держать в своем доме, то охрани себя так, чтобы быть готовым переносить всякую злобу жены... *Кто разводится, говорит Господь, с женою своею, кроме вины любоддеяния, тот подает ей повод прелюбодействовать* (Мф. 5, 32)¹. «Что же делать, — спрашивает Св. Отец в другом месте, — если муж человек дельный, жена же своенравна, злоречива, болтлива, расточительна, — это их всех общий недуг² — и преисполнена многих других дурных качеств? Как он, несчастный, будет переносить такую каждодневную неприятность, гордость, бесстыдство? Что, если, наоборот, она будет скромна и тиха, а он дерзок, подозрителен, гневлив, весьма высокомерен, имея богатство или власть, будет обращаться с ней, свободной, как с рабой?..» — «Терпи, — говорит (апостол), — все это рабство: ибо только тогда будешь свободна, когда он умрет; а при его жизни необходимо одно из двух, — или весьма тщательно вразумлять его и исправлять, или, если это невозможно, мужественно переносить непрестанную и непримиримую вражду»³... «Это правило высшего любомудрия»⁴.

¹ Беседа II на слова 1 Кор. 7, 39–40, с. 501–502, 504. Изд. СПб. Дух. Академии. См.: «Похвала Максиму...», с. 225–226.

² Здесь св. Иоанн Златоуст забывает великих жен и матерей, давших жизнь и воспитавших знаменитых учителей Церкви, а также и свою нежную, добродетельную мать Анфусу...

³ «О девстве», с. 327.

⁴ Беседа XV на Посл. к Ефесянам, с. 252–253. Интересно отметить, что Златоуст в беседе XV на Посл. к Ефесянам в числе пороков указывает и на воровство, — интересно ввиду того, что и в источниках римского права рассматривается

В изложенном мы имеем прямой ответ, что брак расторгается только прелюбодеянием, следовательно, недоумение Чишмана и догадка его, что Златоуст склонен считать и другие вины расторгающими брак, здесь не должны иметь места¹.

Другие два места, на которые ссылается Чишман, не только не говорят в его пользу, но решительно против него. Так, в беседе XXVI на Кн. Бы-

этот факт (Dig. XXV, t. II de actione rerum amotarum). Между древними римскими юристами, замечает по этому вопросу Барон, было спорно, совершает ли кражу жена, если похищает вещь своего мужа; некоторые решали вопрос отрицательно на том основании, что общение жизни делает жену как бы собственницей вещей мужа, поэтому они не давали мужу никаких преимуществ выступать против жены; другие говорили, что жена совершает кражу, но вследствие особенности отношения между супругами они считали «actio furti» и «conditio furtiva» неприменимыми даже после прекращения брака (Dig. XXV, t. II, l. 2: nam in honorem matrimonii turpis actio adversus uxorem negatur). — Сист. римск. гражд. права. Семейное право § 348, с. 21. Наш святитель, становясь на нравственную точку зрения, на вопрос, что делать, если ворует жена, дает совет наблюдать и присматривать за ней. «Как же это, ты скажешь, нелегко. Неужели мне быть на страже у ней? Какое безумие! Отчего же, скажи, пожалуй не быть тебе ее стражем? Разве у тебя не такая же душа, как у ней? Разве она не удостоена тех же даров от Бога? Храни свое имущество, но не наказывай ее так жестоко».

¹ Истинно христианское воззрение св. Иоанна Златоуста на так называемый «несчастный брак» можно рекомендовать вниманию тех, которые во имя поднятия нравственного состояния людей настойчиво требуют облегчения развода и изменения «насквозь пропитанного у нас церковным элементом» семейного права. См.: Градовский: «Жизнь и Закон». Журн. гражд. и угол. права. 1879. Сентябрь–октябрь; Оршанский: «Духовный Суд и семейное право». Журн. гражд. и торгов., права. 1872. 3. 4.

тия, приведя слова Иисуса Христа: *А Я говорю вам: кто разводится с женою своею, кроме вины любодеяния, тот подает ей повод прелюбодействовать* (Мф. 5, 32) и указав на то, что брачный союз не должен расторгаться даже в том случае, если один из супругов язычник или неверующий (разумеется при желании последнего на продолжение брачной жизни), Златоуст замечает: «Но если она (жена) согрешит против тебя и, забыв супружеские обеты, предпочтет тебе других, тебе дозволяется отвергнуть и прогнать ее»¹. Здесь причиной расторжения брака является только нарушение супружеской верности, то есть прелюбодеяние.

Наконец, в беседе XVII на Еванг. от Матфея², в словах, на которые ссылается Чишман, выражается Златоустом запрещение вступать в брак с отпущенной по вине прелюбодеяния, так как Иисус Христос заключил для нее двери к вступлению в брак: *кто женится на разведенной, тот прелюбодействует* (Мф. 5, 32), отнимая же через это возможность вступления в брак, после того как она отпущена первым мужем, Он делает ее против ее желания

¹ ἄν εἰς σὲ ἀμάρτη (ἡ γυνὴ) καὶ τῶν συνθηκῶν ἐπιλάθεται, καὶ τῶν ἐτέρων κοινῶν ἀποτιμήσῃ ἑξέσθαι σοι καὶ ἀπόσασθαι. (Patr. Curs. Compl., t. LIII, in cap. VIII. Genes, homil. XXVI, nr. 2, col. 232).

² Ср.: In Matth. homil. XVII, nr. 4, col. 259; ср. 260: «εἴτα ἵνα μὴ τὸ ὅλον ἐπὶ τὸν ἐκβάλλοντα ῥίψας, αὐθαδεστέραν ἐργάσῃται τὴν γυναῖκα καὶ τὰς τοῦ δεχομένου μετὰ ταῦτα ἀπέκγαμήσῃ μοιχᾶται, τὴν γυναῖκα καὶ ἄκουσαν σωφρονίζων, καὶ τὴν πρὸς ἕτερον ἄνδρα πάντως ἀποτειχίζων εἴσοδον αὐτῇ, καὶ οὐκ ἐπιτρέπων ἀφορμὰς παρέχειν μικροψίας. ἡ γὰρ μαθοῦσα ὅτι πᾶσα ἀνάγκη, ἢ τὸν ἐξ ἀρχῆς κληρωθέντα ἔχειν, ἢ τῆς οἰκίας ἐκπεσοῦσαν ἐκείνης μηδεμίαν ἐτέραν ἔχειν καταφυγὴν καὶ ἄκουσα ἠναγκάζεται στέργειν τὸν σύνοικον».

целомудренной, отнимая у нее всякий повод к мало-душию. Такое положение жены, отпущенной за прелюбодеяние, должно служить для нее вместе с тем и сильнейшим побуждением любить своего мужа и сохранять супружескую верность, ибо, покинув дом своего мужа, она не найдет себе другого прибежища. При таком смысле указанных слов нельзя согласиться с утверждением Чишмана, что в указанном месте Златоуст признает существование других оснований, кроме вины прелюбодеяния, для расторжения брака.

Таким образом, остается твердо установленным положение, что только прелюбодеяние, по воззрению св. Иоанна Златоуста, — единственная причина полного расторжения брачного союза. Как тяжкий грех, оно влечет за собою и церковное наказание. «Дерзающих на прелюбодеяние я наказываю и отлучаю от церковного общества»¹. В другом месте святитель повелевает служащему при раздаянии Св. Таин (Евхаристии) отстранять «святотатственные руки» от принятия их².

Если прелюбодеяние составляет ничем не изгладимое преступление против брака, то дозволение нового брака лицу, допустившему такой грех, было бы в некотором роде освящением порока. Притом дозволение свободного перехода от одного супружества к другому повело бы к унижению института брака, установленного Господом, превратив его в нечто подобное тому, к чему стремятся теперь многие, — под заманчивым для некоторых именем свободных супружеств. «Если бы и при жизни мужа можно было бы жене переходить от него к другому

¹ «О девстве», с. 298.

² Беседа на Пс. 49, ст. 1. Т. V, кн. I, с. 267. СПб., 1899.

и от этого опять к иному, то для чего и браки, когда мужья стали бы безразлично пользоваться женами друг друга и все просто смешивались бы со всеми? Не исчезло ли бы и взаимное расположение, если бы сегодня один, завтра другой, а потом третий стал жить с женою кого-либо из сожителей? Справедливо Господь назвал это прелюбодеянием»¹. Уясняя истинный смысл учения Спасителя в ответной речи фарисеям о нерасторжимости брака, кроме вины прелюбодеяния (Мф. 5, 32), св. Иоанн Златоуст замечает: «Позволив один образ развода, говоря: кроме вины любодеяния, Спаситель и здесь имеет целью целомудрие, ибо ежели бы повелено было мужу держать в своем доме и такую жену, которая жила со многими, то этим самым прелюбодеяние как бы попускалось. Видишь ли, как согласны с вышшими сии слова: *кто разводится с женою своею, кроме вины любодеяния, тот подает ей повод прелюбодействовать*. Посему-то Христос весьма строго ограничивает свободу мужа и внушает ему страх, представляя великую опасность для него, ежели удалит от себя свою жену, потому что в этом случае он становится виной прелюбодеяния»². «Но чтобы, возложив всю вину на мужа — изгоняющего, тем самым не соделать жену более наглой, то Христос заключил для нее двери к вступлению в брак с другим, ибо говорит: *кто женится на разведенной, тот прелюбодействует*. А тем самым для отпущенной жены делая совершенно невозможным вступление в брак с другим мужем, даже против желания делает ее целомудренной, отнимая у нее всякий случай к притворству»³. Из приведенного толкования следует,

¹ «О девстве», с. 327–328.

² Беседа XVII на Еванг. Матфея, с. 355.

³ Ibid., с. 354.

что Иисус Христос, дозволяя развод по вине прелюбодеяния, имел в виду сохранение целомудрия невинного супруга; равным образом, возбраняя разведшимся супругам заключать новые супружества, полагал предел человеческому своеволию. В том и другом случае имелась в виду одна цель — охранить чистоту и святость брачного союза. Приравнивая же вступление в новое супружество после расторжения первого брака к вине прелюбодеяния, Иисус Христос этим самым отвергает действительную силу второго брака.

Запрещая совершенно справедливо новый брак разведенному по вине прелюбодеяния, св. Иоанн Златоуст невинного супруга считает свободным от такого запрещения и предоставляет ему право вступать в новый брак. Это положение само собою следует в качестве логически необходимого вывода из предыдущих рассуждений его о характере и сущности прелюбодеяния. Заповедь Апостола о безбрачии: *а вступившим в брак не я повелеваю, а Господь: жене не разводиться с мужем, — если же разведется, то должна оставаться безбрачною, или примириться с мужем своим, — и мужу не оставлять жены своей* (1 Кор. 7, 10–11) — нисколько не говорит против законности нового брака невинного супруга, так как она имеет в виду супругов, разлучающихся по другим, кроме прелюбодеяния, причинам, которые не могут быть признаны достаточными для расторжения брака. Уясняя подобную мысль слов Апостола (1 Кор. 7, 10), Златоуст замечает: «Так как случается, что супруги разлучаются или по воздержанию, или по другим причинам, или по неудовольствию, то он говорит: лучше, если бы этого совсем не было, если же это уже случилось, то пусть жена останется с мужем, если не для совокупления, то по край-

ней мере для того, чтобы не знать другого мужа»¹. Такой же характер носит и запрещение Апостола оставлять мужа при его жизни. *Жена связана законом*. «Как беглые рабы, хотя оставляют господский дом, влекут за собою и свои цепи, так и жены, хотя бы оставили мужей, имеют вместо цепей закон, который осуждает и тех, которые берут их, и говорит: муж еще жив и дело это есть прелюбодеяние»². Действие этого закона и осуждение им одного супруга, оставляющего другого без единственно законной причины — прелюбодеяния, не распространяется на тот случай, когда причиной оставления мужа и расторжения брака является допущенный им грех прелюбодеяния, так как отвержение одного супруга другим по этой вине не подлежит наказанию. Следовательно, о запрещении брака невиновной стороне после развода здесь нет и речи.

При равноправии мужчины и женщины в христианстве христианское учение о непозволительности развода, *кроме вины любодеяния* и разрешение невинному супругу вступать в новый брак по расторжении первого имеет одинаковое отношение к мужу и жене. Но обычаи и законы общества, воспитавшегося еще под влиянием язычества, не признававшего вполне личного достоинства и семейных прав женщины, позволяя развод, предоставляли все преимущество прав в этом отношении мужу. Цenia супружескую верность так строго, что нарушение ее вело за собою смертную казнь, древние римляне, однако, приписывали эту обязанность только женщине. Муж же в отношении к своей

¹ Беседа XIX на Первое посл. к Коринфянам, с. 329.

² Беседа на слова: «жена привязана есть законом...», с. 215.

жене не обязывался сохранять верность и за нарушение ее не подвергался наказанию. Эти воззрения перешли и в греко-римское брачное право. Нарушение права, усвоенного одному мужу, прелюбодеяние (*adulterium*, μοιχεία), определялось как плотская связь замужней женщины с посторонним мужчиной, свободным или женатым¹. Муж юридически не мог быть виновен в прелюбодеянии перед своей женой, а только перед третьим лицом, то есть перед другим мужем, когда нарушал принадлежащее этому последнему *ius thori* (право брачного ложа). Связь женатого мужчины со свободной женщиной была только нравственным проступком, блудом (*stuprum*, φθορά, πορνεία); в прелюбодеянии же он становился виновным только в том случае, если при существовании законного брака заключал брак с другой личностью. Как мститель за осквернение брачного ложа (*vindex thori*), муж в древнее время имел право убить неверную жену. Позднейшими же римскими законами дозволялось в некоторых случаях убить прелюбодея, но никак не жену. Но муж имел право и даже обязан был, если сам заставлял жену в прелюбодеянии, под страхом наказания за сводничество (*lenocinium*), прогнать от себя неверную жену². Последняя же, не

¹ Digest. 1. 48, tit. V ad legem Juliam de adulteriis coercendis, 1. VI § 1: *lex stuprum et adulterium promiscul et κατὰ χρεστικώτερον appellat, sed proprie adulterium in nuptam committitur propter partum et altero conceptum compositio nomine, stuprum vero in virginem viduamve committitur, quod Graeci φθοράν appellant*; 1. 34: *Stuprum commitit, qui liberam mulierem consuetudinis causa, non matrimonii, continet, excepta videlicet concubina, adulterium in nupta admittitur, stuprum in vidua, vel virgine committitur.*

² Dig. 48. V, 2. 1. 1.

имея *ius thori*, не могла развестись с мужем за его связь с посторонней женщиной¹.

Понятно, что такое юридическое неравенство супругов не могло быть оставлено Церковью без внимания и справедливо вызывало негодование Св. Отцов Церкви. Григорий Богослов, как известно², называл несправедливым и нелепым римский закон, по которому женщина за нарушение супружеской верности судилась как уголовная преступница, между тем как мужчина за такой же проступок оставался сравнительно ненаказанным. «Как ты требуешь целомудрия, — спрашивает великий учитель, — а сам не соблюдаешь? взыскиваешь, чего не дал? Почему, будучи сам плоть такого же достоинства, неравно законополагаешь? И будете *два*, сказано, *одна плоть*, а единая плоть да имеет и одинаковую честь»³. Другие Св. Отцы прямо высказывали мысль, что из существа христианского брака вытекает общая как для мужа, так и для жены обязанность — супружеская верность. «Никто да не смягчает для себя закона. Всякое блудодеяние есть прелюбодеяние, и что непозволительно жене, то непозволительно и мужу: и от мужа и от жены требуется одинаковое целомудрие»⁴. Поправление прав женщины не могло не вызвать сильного протеста и со стороны св. Иоанна Зла-

¹ Cod. Theodos. III, XVI, 1. 1.

² См.: гл. I, с. 49 нашего сочинения.

³ Слово 37-е на еванг. слова: «Егда сконча Иисус словеса сия...». Твор. Григор. Богослова, в русск. перев. т. I, Москва, 1868. с. 218–219.

⁴ *Nemo sibi blanditur de legibus hominum. Omne stuprum adulterium est, nec viro licet, quod mulieri non licet: eadem ab viro, quae ab uxore debetur castimonia.* Patr. C. C. Ser. Lat. Migne, t. XIV. De Abraham, Ambros. Mediol., lib. 1 c. 4, nr. 25, col. 435.

тоуста, настаивавшего на одинаковом вменении греха прелюбодеяния как мужу, так и жене, с постоянным указанием на несоответствие этому положению «внешних» законов. В одной из бесед на Послание к Фессалоникийцам он выражается о вине прелюбодеяния так: «Прелюбодеяние (μοιχεία) бывает не только тогда, когда прелюбодействует женщина, связанная браком с другим, но и когда прелюбодействует оженившийся... Не то только прелюбодеяние, когда растлевают замужнюю женщину, но также есть прелюбодеяние, когда сами, будучи женаты, совершаем блуд с отпущенной и свободной. Ибо что следует из того, что прелюбодействующая не соединена браком с мужем? Ты супруг в браке; ты закон преступил, ты обидел свою плоть. Ибо за что, скажи мне, наказываешь ты жену свою, когда она сотворит блуд со свободным и не имеющим жены мужчиной? За прелюбодеяние (скажешь); ибо хотя соблудивший с ней не имел жены, но она замужняя. Но так как и ты женат, то и твой поступок есть прелюбодеяние»¹. В другом месте наш святитель, различая блуд от прелюбодеяния (πορνεία и μοιχεία) и понимая — первый как плотской грех до вступления в супружество, последнее как плотское сожитие лица, уже состоявшего в браке, с третьим лицом, будет ли это последнее в браке или же свободно, вооружается

¹ Μοιχεία γὰρ οὐ μόνον τὸ ἐτέρῳ συνεζευμένην μοιχᾶσθαι ἀλλὰ καὶ δεδεμένον αὐτὸν γυναικί. Πρόσεχε ἀκριβῶς, ᾧ λέγω... Οὐ τοῦτο δὲ μόνον ἐστὶ μοιχεία, ὅταν ἀνδρὶ συνεζευγμένην διαφθείρωμεν γυναῖκα, ἀλλὰ καὶ ἀφετήν καὶ λελυμένον αὐτοὶ δεδεμένοι γυναικί, μοιχεία τὸ πραγμά ἐστι. Τί γὰρ; εἰ ἡ μοιχευόμενε οὐ δέδετα; Ἀλλὰ σὺ δέδεσαι, τὸν νόμον παρέβης, ἡδίκησας τὴν σὴν...» In epistol. I ad Thessalon, cap IV, homil. V, nr. 2, col. 425, Migne. Ser. Gr., t. LXII.

против неправильного взгляда тех, которые смотрели на прелюбодеяние как на сожитие только с замужней женщиной. Указание лиц, придерживающихся такого понимания вины прелюбодеяния, на гражданские законы ничего не доказывает ввиду спутанности, изменчивости и вообще человеческого характера этих законов¹. Притом, если придерживаться таких воззрений на прелюбодеяние, то необходимо будет вменяемость преступления поставить как бы в зависимость от третьего лица, тогда как, по истинно христианскому воззрению, прелюбодеяние, как и всякий грех, прежде всего зависит от совершителя греха и его же прежде всего оскверняет, а потом уже действие его переходит и на другую личность, — соучастника преступления. С этой точки зрения представляется несущественным для лиц, состоящих в браке, с кем нарушивший супружескую верность вступает в сожительство, с общественной ли блудницей, с рабой или с какою-нибудь другой женщиной, не имеющей мужа, или же с замужней (в этом случае тяжесть греха, по понятным соображениям, еще более усиливается); — «все это, — говорит Златоуст, — я называю прелюбодеянием»². «Не говори мне теперь о внешних законах, которые жен прелюбодействующих влекут в судилище и подвергают наказаниям, а мужей, которые имеют жен и развратничают со служанками, оставляют без наказания; я прочитаю тебе Закон Божий, который

¹ Беседа на Пс. 110, ст. 1: «Исповемся Тебе, Господи, всем сердцем моим». Т. V, кн. I, с. 308. СПб., 1899; ср. беседу на Еванг. Иоанна, ч. II, с. 226–227; Беседы на разн. места Св. Писания, т. II, с. 470, 472, 473, 490 и др.

² Беседа на слова: «блудодояния ради кийждо свою жену да имать»... Твор. Иоанна Златоуста. Изд. СПб. Дух. Академии, 1897. Т. III, кн. I, с. 209.

равно укоряет и мужа и жену и называет это дело прелюбодеянием»¹. А так как не по внешним законам будет судить Бог, а по тем, которые Он поставил², то прямой нравственный долг супругов свято сохранять чистоту брачного союза, не допуская даже мысленно возможности изменить супругу. Самые законоположения римского права, на которые многие ссылаются, не нужно преувеличивать в смысле полной и безнаказанной свободы разводов. «Мирские законы дозволяют это не просто и не без ограничения, но и они наказывают за это дело, так что и отсюда видно, что они неблагосклонно смотрят на этот грех, потому что виновницу развода они лишают имущества и отпускают без всего, и того, кто подает повод к разводу, наказывают денежным убытком»³. Вероятно, здесь Иоанн Златоуст имел в виду закон, изданный Константином Великим (в 331 году) на имя консулов Басса и Аблявия, по которому «свобода расторжения брака» (*libera facultas contrahendi atque distratendi matrimonii*), прежде составлявшая неотъемлемое право гражданина, теперь получила сильное ограничение. «Если, — говорится в этом законе, — жена посылала мужу *heredium*, кроме трех причин (если муж убийца, отравитель и грабитель могил), то она теряла приданое и ссылалась на остров, — то есть подвергалась имущественной невыгоде и личной ответственности; лишался приданого и права заключать брак с другой женщиной и муж, разведшийся с же-

¹ Ibid.

² Беседа на слова: «жена привязана есть законом...», с. 216.

³ Ibid., с. 216; ср. беседу на Пс. 49. Т. V, кн. I, с. 267. СПб., 1899.

ною без уважительных причин (уважительными причинами считались, если жена оказывалась тоесча, medicamentaria и conciliatrix)¹.

Глава IV

Неправильные взгляды на брачную жизнь. Достоинство брака и безбрачие. Форма заключения брака

В ТВОРЕНИЯХ св. Иоанна Златоуста начертан, на основании Св. Писания и согласно с церковным преданием, высокий христианский идеал брачной жизни, осуществление которого естественно должно было улучшить состояние общества, поднять его нравственный уровень. Но возвышенные христианские требования относительно брачного союза уже в первые времена существования христианства встречали в христианском обществе неправильное понимание их, вызванное тем, что в христианскую Церковь вступало много язычников, которые не могли совсем отрешиться от своих прежних воззрений на брачную жизнь и вносили в Откровенное учение о браке произвольные мнения. Во времена св. Иоанна Златоуста неправильных взглядов на брачное состояние держались последователи еретиков Валентина, Маркиона и манихеи, которых было

¹ Cod. Theodos., lib. III, t. XVI, 1. 1. Такое ограничение свободы брачных союзов казалось многим настолько тяжелым, что преемники Константина Великого старались ослабить изданный им закон (Cod. Iustin., lib. V, t. XVII, lex 8 и Cod. Theod. III, 16, 2). Решительный поворот к сокращению бракоразводных причин начинается с изданием, под несомненным влиянием Церкви, знаменитой 117-й новеллы.

весьма много в Антиохии. Не усматривая в браке ничего высшего, кроме физической стороны, они отрицали брак как такую форму жизненных отношений, которая препятствует нравственной жизни, и ставили его в ряд «нечистых и скверных дел»¹ и посему — запрещенных»². В основе такого взгляда последователей гностических учений на брачную жизнь лежало дуалистическое воззрение, что тело человека, как и вообще вся материя, по самой сущности своей «злокозненно и составлено из злого вещества»³.

Неправильное воззрение еретиков на брачное состояние, как противоречащее Откровенному учению о браке, не могло быть оставлено без опровержения Златоустом. Презрение гностиков к браку и воздержание от него, вытекающее, по-видимому, из их ревностного стремления к святой и богоугодной жизни, в деле спасения, по учению святителя, — напрасный труд, за который никакой награды и никог-

¹ «О девстве», т. 1, кн. 1, с. 292, 296.

² Ibid., с. 297. А. Шопенгауер, утверждая, что «в действительном христианстве брак только компромисс с греховой природой человека», о названных еретиках делает такое замечание: «Они с беззаветной последовательностью преследовали истину и поэтому совершенно в духе христианства (?!) проповедовали воздержание, тогда как Церковь, с ее предусмотрительной политикой, мудро провозглашала ересью все то, что не согласно было с ее целями»... «Мир, как воля и представление». Перевод Н. Соколова. СПб., 1893. Т. II, с. 745, 746. В этих словах заключается явная клевета на Церковь Христову, которая, держась богооткровенного учения о браке и девстве, ясно выразила свой взгляд на брачную жизнь и девство многочисленными устами Св. Отцов и учителей Церкви. (См.: отд. I).

³ Ἐκεῖνοι (Μανιχαῖοι) μὲν γὰρ φασὶ τὸ σῶμα ἐπίβουλον εἶναι καὶ ὕλης τῆς πονηρᾶς. In cap. V epist. ad Galat. comment., nr. 3, col. 668. Migne, t. LXI.

да не дается. Девство еретиков могло бы иметь значение нравственной заслуги только в том случае, если бы они свободно избирали это состояние как высшее и лучшее по сравнению с брачною жизнью. Но еретики воздерживаются от брака потому, что считают это состояние «бесчестным» и «порочным»¹. Этим самым они уже лишили себя той награды, которой удостоиваются истинные девственники, ибо всем должна быть известна та простая истина, что воздерживающиеся от злых дел только свободны от наказаний, ни в каком случае не удостоиваясь наград². И гражданские законы, казня смертью убийц, умалчивают о каких-либо наградах для неубивающих. Если таков общий закон справедливости, то еретики только напрасно утруждают себя, удаляясь от брака. Как христиане не удостоятся награды за то, что не прелюбодействуют, так и они за то, что не вступают в брак. В день суда Имеющий судить скажет им: «Я уготовал почести не для тех, которые только воздерживались от злых дел (это для меня маловажно), но тех, которые исполнили всякую добродетель, Я ввожу в нетленное небесное наследие. Как же вы, признав брак делом нечистым и скверным, за свое воздержание от скверного требуете наград, уготованных делающим доброе»³. Измышленными являются и те побуждения, которыми руководствуются еретики, избегая брака; они внушены не действительным стремлением к нравственному совершенствованию, а горделивым умом, уклонившимся от истины и источника ее — Божественного Откровения, и желанием поставить закон всеобщего безбрачия,

¹ «О девстве», с. 291.

² Ibid.

³ Ibid. с. 292–293.

противный Богу¹, ибо Господь, щадя нашу немощь (Мф. 26, 41), не пожелал дать людям такой закон. В Маркионе, Валентине и Манесе говорил не Христос, полагавший Свою душу за овец, но человекоубийца, отец лжи (Ин. 10, 2; 8, 44). Поэтому лжеучители, увлекши в свои сети поверивших им и обременив их бесполезными трудами, приготовили им вечную гибель². По истинно христианскому же учению брак сам по себе не худ³, напротив, «добро»⁴. Брака ни Бог не осуждает, ни люди не укоряют, ибо это «дело честное и никого не поражающее»⁵; брак сохраняет «святыню, происходящую от веры; он честен и чист»⁶; он, наконец, «великая тайна», потому что должен представлять собой изображение духовно-благодатного союза Христа с Церковью (Еф. 5, 22–32), исполненного высочайшей святости⁷. Если брак свят и чист во всем своем существе, то он не может быть нечистым и несогласным с требованиями нравственного христианского совершенства. «Брак, — по словам великого святителя, — не может служить препятствием и помехой на пути, ведущем к добродетели»⁸. Да и совер-

¹ Ibid., с. 293.

² «О девстве», с. 294.

³ Беседа XLIX на Кн. Бытия, с. 542, т. IV, кн. II.

⁴ «О девстве», с. 299, 311.

⁵ «Слово (2-е) к девственницам, жившим вместе с мужчинами». Т. I, кн. 1, с. 275; ср. беседу XXX на Послание к Евреям. СПб., 1859, с. 471; ср. беседу XII на Посл. к Колоссянам, с. 210; беседу II на Посл. к Титу, с. 21; беседу XII на Первое посл. к Коринфянам, с. 215.

⁶ Беседа XXX на Посл. к Евреям. СПб., 1859, с. 471.

⁷ Беседа XX на Посл. к Ефессянам; см. с. 120–121 наш. сочинения, прим.

⁸ Слово 1-е на слова: «Целуйте Прискиллу и Акиллу...» (Рим. 16, 3). Твор. св. Иоанна Златоуста. Изд. СПб. Дух. Академии. Т. III, кн. 1, с. 184; ср. беседу VII на Посл. к Евреям, с. 137.

шенно непонятно, почему брачное состояние может препятствовать святой жизни. Разве потому, что в нем отводится надлежащее место потребностям телесной природы? Но всякое зло, удаляющее человека от Бога — Устроителя спасения людей, не зависит и не порождается естественными проявлениями человеческой жизни. Причина зла и греховной жизни человека лежит в свободной воле человека. «Не супружество есть зло, а невоздержание»¹. «Если некоторые находили в браке препятствие к добродетели, — заявляет святитель, — то пусть они знают, что не брак служит препятствием к добродетели, а воля, злоупотребляющая браком, подобно тому как не вино производит пьянство, но злая воля и неумеренное его употребление». «Пользуйся браком умеренно, — советует он, — и ты будешь *первым в Царствии Небесном и удостоишься всех благ*»². Следовательно, если в брачной жизни естественные влечения получают извращенное направление, то виною этого является человек, не желающий сдерживать грубо-чувственные влечения своей природы и подчинить их руководству разума, просвещенного Христовым учением. В пределах нормальных удовлетворение естественных влечений не есть зло, а лишь неизбежный момент в исполнении заповеди Божией: «растите и множитесь».

¹ «Ὅτι γὰρ ἡ μίξις κακὸν, ἀλλ' ἡ πολυπραγμοσύνη». In. epistol. II ad Timoth. cap. III, homil. VIII, nr. 4, col. 641; ср. Беседу XVII на Первое посл. к Коринфянам: «я осуждаю не природу тела, а неумеренное сластолюбие души... Оно создано не для того, чтобы ты жил невоздержно, и прелюбодействовал... но чтобы оно служило Христу, как главе» (с. 298); ср. беседу IV на слова прор. Исаии: «И бысть в лето, в неже умре Озия царь», Твор., т. VI, кн. I, с. 408. СПб., 1900.

² Беседа VII на Посл. к Евреям, с. 137.

Объясняя, каким образом супруги бывают в плоть едину и указывая, что это единство происходит от соединения, которое связует и смешивает тела мужа и жены, св. Иоанн Златоуст замечает: «Знаю, что многие стыдятся того, о чем говорю: причиною тому наша неумеренность и невоздержность; это дело унижено от того, что браки совершаются у нас таким образом (то есть в присутствии всяких непристойных женщин, с соблюдением дурных обычаев и т. д.), от того, что их портят, между тем как брак честен и ложе нескверно. Что за стыд — дело чистое? Зачем краснеть от того, что честно? Это может быть в порядке вещей только у еретиков да еще у тех, которые приводят распутных женщин»¹.

Что брачное состояние само по себе нимало не исключает возможности достигнуть человеку нравственного совершенства, это Златоуст доказывает тем соображением, что стремиться к нравственному совершенству — долг каждого христианина, в каком бы он ни был состоянии. «Мирянам, — рассуждает он, — не должно ничем отличаться, кроме одного только сожителства с женою; на это он имеет позволение, а на все прочее нет, но во всем должен поступать одинаково с монахом. И блаженства Христовы изречены не монахам только, иначе все погибло бы во вселенной и мы могли бы укорять Бога в жестокости. Если блаженства сказаны только для одних монахов, а мирянину достигнуть их невозможно, а между тем Бог дозволил брак, то Он Сам погубил всех; ибо если в брачной жизни невозможно исполнять свойственное монахам, то все исказилось бы и погибло... Как будет *брак честен* (Евр. 13, 4), если он служит нам таким препятствием к добродетели? Что же следует

¹ Беседа XII на Посл. к Колоссянам, с. 210.

сказать? Возможно, очень возможно и имеющим жен быть добродетельными, если пожелают. Каким образом? Если они, имея жен, будут якоже неимущие, если не будут радоваться стяжаниям, если будут пользоваться миром, как не пользующиеся» (1 Кор. 7, 29–31)¹. «Я не предписываю идти в горы и пустыни, — говорит святитель в другом месте тем из своих слушателей, которые целомудрие считали обязанностью одних монахов. — *Все законы у нас с монахами общие, кроме брака.* А Павел повелевает и брачным во всем уподобляться монахам»². Требование нравственного совершенства, обращенное ко всем христианам без исключения, ясно указывает, что брак не может служить препятствием к добродетели и спасению человека; в противном случае Иисус Христос освободил бы от этого требования всех, кто находится в брачном состоянии.

Нравственное и высокое достоинство брачного союза, установленного Богом, и возможность вести в брачном состоянии добродетельную жизнь лишают силы и значения отговорки тех, которые утверждают, что в браке невозможно вести строгую и добродетельную жизнь. «Когда мы беседуем со многими и говорим: почему ты нехорошо живешь, то отвечают: как я могу, если не оставляю жены, если не оставляю детей, если не оставляю дел? Почему же? Разве брак служит препятствием? Жена дана тебе помощницей, а не вредительницей»³.

Итак, учение последователей лжеименного гносиса и манихеев о брачной жизни не имеет никаких оснований в Божественном Откровении и не находит

¹ Беседа VII на Посл. к Евреям, с. 136–137. СПб., 1859.

² Беседа VII на Еванг. Матфея, ч. 1. Москва, 1886, с. 136.

³ Беседа IV на слова: «И бысть в лето, в неже умре Озия царь». Твор., т. V, кн. I, с. 408. СПб., 1900.

оправдания в соображениях здравого разума. И напрасно еретики прикрывают благочестивыми побуждениями лживость своего учения. «С кем поставим вас? — спрашивает Иоанн Златоуст, обращаясь к еретикам. — С иудеями? Но они не потерпят этого, потому что почитают брак и восхищаются созданием Божиим. С нами? Но вы не захотели послушать Христа, говорящего чрез Павла: *Брак у всех да будет честен и ложе непорочно* (Евр. 13, 4). Остается (наконец) поставить вас наряду с язычниками. Но и они также оттолкнут вас, так как вы нечестивее их. Платон говорит, что благ был устроивший все это, и что в Благом не бывает зависти ни к кому и ни в чем, а ты называешь Его злым и виновником злых дел. Но не путайся, — с иронией замечает Св. Отец, — сообщниками в таком учении ты имеешь диавола и ангелов его»¹.

Приведенные рассуждения св. Иоанна Златоуста о брачной жизни заслуживают тем большего внимания, что в IV веке, в противовес нравственной испорченности общества, среди христиан были сильно распространены аскетические идеи, выражением которых служило монашество. Многие ревнители благочестивой жизни, избегая шумной городской жизни, полной соблазнов, в глубокой тишине гор и пустынь предавались мирному созерцанию Бога, не возмущаемому никакими тревогами². Но увлечение

¹ «О девстве», с. 297.

² «Здесь (в горах), — с увлечением описывает святитель жизнь отшельников, — они размышляют уже только о Царствии Небесном, беседуя в безмолвии и глубокой тишине с лесами, горами, источниками, а паче всего — с Богом. Жилища их чужды всякого шума. Душа, свободная от всех страстей и болезней, тонка, легка и чище самого тонкого воздуха... Жизнь монахов чем хуже жизни Адама, когда он до преслушания введен был в рай возделывать его?» Беседа LXVIII на Еванг. Матфея, ч. III. Москва, 1887, с. 166–167.

монашеской жизнью разделялось далеко не всеми христианами; среди них были заметны два течения: одно в пользу брачной жизни, другое в пользу девства, причем о достоинстве и преимуществах того и другого состояния возникали горячие споры¹. Как зоркие наблюдатели духовной жизни своих пасомых, чутко относившиеся ко всяким новым ее проявлениям, Св. Отцы и учителя Церкви в своих творениях отдали должную дань уважения девственной жизни. С восторженными похвалами говорят о девстве Тертуллиан, Киприан, Апостольские Постановления, св. Григорий Богослов, Амвросий Медиоланский, Григорий Нисский и др.².

¹ Некоторые христиане спрашивали, почему бы монахам не жить чистой и блаженной жизнью в мире, подобно тому, как жили многие священники и епископы. Григорий Назианзин отвечал на эти нарекания оправданием. Ласточки, говорит он, однажды издевались над лебедями за их уединенность и за то, что последние так редко поют, между тем как сами они щебечут и поют около каждого дома в каждом городе. «Легкомысленные создания! — отвечали лебеди. — Для того чтобы слушать музыку, которую мы производим, когда отдаем свои крылья сладостному и гармоническому дыханию зефира, люди приходят даже в пустыню. Мы поем мало и лишь для немногих; но мы любим мелодию с мудростью и в меру и не смешиваем музыки со смятением». Жизнь и труды Св. Отцов и учителей Церкви Ф. Фаррара, с. 463.

² «Чудно и славно девство. Это — питье, которое исходит не землею, а небом... Это цвет на древе Церкви, красота и благолепие благодати духовной, лучшая часть стада Христова, печать совершенства, подобие ангелам, духовная и святая жертва; это венец, сплетенный из цветов добродетели, благоухающая роза»... «Дева», по выражению Апостольских Постановлений, «есть храм Божий, дом Христов, обиталище Духа Святого» (кн. 4, гл. 14). См.: Тертулл. *Ad uxog.*, lib. 1, с. 4. «Для тех, которые приобщились чистых

Увлечение аскетическими идеями отразилось и на нашем великом святителе, оставившем нам трактат «О девстве», прекрасный по свежести и блеску изложения, полный захватывающего интереса и замечательный по глубине раскрытия начал христианского девства и его связи с положениями христианского нравоучения и вероучения. Книга «О девстве» несомненно самая лучшая жемчужина в венке, сплетенном Св. Отцами на главу христианских девственников. Но, как произведение более раннего периода деятельности св. Златоуста, этот трактат не чужд некоторым неправильным мыслям и воззрений на брачную жизнь, что можно видеть из его содержания.

«Красоту девства иудеи презирают... а язычники восхищаются и поражаются ею; но ревнует о ней только Церковь Божия»¹, — так начинает Св. Отец свою вдохновенную речь против еретиков. Высокого подвига девства и истинных девственников не может быть вне Христовой Церкви, у еретиков, так как они избирают девство не вследствие сознания высо-

таин, девство оказывается некоторым образом боготворящим, содейвая общниками славы единого истинного и непорочного Бога соединившихся с Ним чистотой и нетлением». Твор. Григория Нисского, ч. VII. Москва, 1868. «О девстве», гл. 1, с. 287–288.

В трогательно-поэтических выражениях воспевают девственную жизнь и св. Григорий Богослов. «Приветствую тебя, великое, благодарованное девство — подательница благ, мать безбедной жизни, Христов жребий, сожительница небесных красот, которым неизвестны супружеские узы!» Твор. Григор. Богослова, ч. V. Москва, 1847. «Похвала девству», с. 50; «Это прекраснейший дар нашей жизни, блистательнейший золота, илектра и слоновой кости...» (с. 49 Ibid).

¹ «О девстве», с. 291.

ты, величия и святости его и превосходства в сравнении с брачною жизнью, а из-за презрения к браку как к чему-то нечистому. Еретическая дева — отступница от веры, послушная раба обольстителей, почитательница лжи; внутри ее обитает нечестивый помысл¹. Не таково девство у христиан, которые избирают его, как состояние высшее по сравнению с браком, и притом с тою целью, чтобы беспрепятственно служить Богу, сохраняя в чистоте и душу и тело². Так как не все люди в состоянии проводить безбрачную жизнь «по причине трудности этого дела», то и девство избирается по свободной воле: *кто может вместить, да вместит* (Мф. 19, 12), — изрек Божественный Законодатель³. Но многих вступивших в брак смущало выражение апостола Павла: *Хорошо человеку не касаться женщины* (1 Кор. 7, 1). Для чего, спрашивали они, установлен в жизни брак? Если бы люди не имели жен, прекратился бы род человеческий⁴, исчезли бы города, искусства, запустели бы нивы и вообще нарушился бы порядок в мире⁵... Имея в виду этих совопросников, не сочувствовавших девственной жизни и даже «по здравому суждению ума» осуждавших подвиг девства⁶, святитель высказывает свое воззрение на брак. Брак установлен для деторождения («раститесь и множитесь»⁷) и для погашения страстей, искоренения невоздержания и распутства. Первое назначение брачного сожития уже достигнуто: земля с избытком наполни-

¹ «О девстве», с. 291–295.

² Ibid., с. 299.

³ Ibid., с. 302.

⁴ Ibid., с. 304.

⁵ Ibid., с. 302–303.

⁶ Ibid., с. 303.

⁷ Ibid., с. 306.

на людьми; остается, следовательно, только одна цель брачного сожития: брак, по образному выражению святителя, «пристань для прибежища от напора страстей»¹. Из этой основной мысли сам собою вытекал вывод, что брак совершенно не нужен для того, кто «стоит твердо». «Здесь он уже не полезен и не необходим, но даже служит препятствием к добродетели не только тем, что причиняет много неудобств, но и тем, что уменьшает большую часть похвал»². В браке человек воспитывается, подобно птице в гнезде. Когда же у него вырастают крылья добродетели, то он, оставляя гнездо, парит в горни, взлетает на высоту и достигает небес³. Брак не необходим, ибо по первоначальному плану творения на земле должно было царить девство. Он получил начало от преслушания прародителей, которые с блаженной жизнью утратили и красоту девства, от проклятия и смерти. «Где смерть, там и брак; не будь первой, не было бы и последнего»⁴. «Брак — смертная и рабская одежда»⁵, в противоположность девству, которое всегда полезно, всегда прекрасно и блаженно, и прежде смерти, и после смерти, и прежде брака и после брака⁶. Предвидя возражение и недоумение, как могло произойти без брака несметное множество людей, Златоуст отвечает:

¹ Ibid., с. 307, 306; ср. с. 311, с. 312, 318.

² Ibid., с. 312.

³ Ibid., с. 305–306, 312.

⁴ Ibid., с. 303–304. См.: беседа XVIII на Кн. Бытия. Т. IV, кн. I, с. 161: «когда явилось преслушание и вошел грех, девство отлетело от прародителей, а вместо того вступил закон супружества». Ср.: Твор. Григория Нисского, ч. 1. Москва, 1861, гл. XVII, с. 146–147, и ч. VII. Москва, 1868, гл. XII, с. 342, 347.

⁵ Ibid., с. 304.

⁶ Ibid., с. 304.

«Я спрошу тебя: как произошел Адам, как Ева, без посредства брака? Тьмы тем ангелов служат Богу и тысячи архангелов предстоят Ему (Дан. 7, 10), и ни один из них не произошел по преемству, от родов, болезней чадородия и зачатия. Таким образом, Бог тем более мог бы без брака создать людей, как создал Он и первых»¹.

Желая еще более расположить слушателей к девственной жизни, святитель подробно изъясняет слова ап. Павла о брачной жизни: *во избежание блуда, каждый имей свою жену* (1 Кор. 7, 2–5) — и незаметно приводит их к мысли, хотя и не высказанной прямо, но ясной для каждого из них по ходу речи, что брачное сожитие может отвлекать человека от молитвы и ревностного служения Богу².

В увлечении преимуществами девственной жизни, Златоуст не решается даже назвать жену «помощницей» мужа, потому что, по его словам, какая же помощница та, которая лишила мужа дивного пребывания в раю и ввергла его в суету настоящей жизни³. Чрез женщину погибли первые обитатели земли в водах всеобщего потопа; жена намеревалась погубить Иова (Иов 2), погубила Сампсона (Суд. 16); по ее вине евреи служили Ваал-Фегору (Чис. 25) и померк блеск царствования Соломона⁴. Если внимательно вникнуть в супружескую жизнь, то в ней самой можно найти мало привлекательного. Дурной характер одного из супругов, трудно переносимый

¹ Ibid., с. 307, 304. Те же мысли выражает и св. Григорий Нисский. Твор., ч. I, с. 147.

² Ibid., с. 314–317.

³ Ibid., с. 333. В беседе IV на прор. Исаию (т. VI, кн. 1, с. 409) святитель говорит иначе: «Жена лишила меня, скажешь, рая. Но она возвела тебя и на небо...»

⁴ Ibid., с. 333–334.

при совместной жизни¹, муки ревности, *лютой*, по словам Соломона, яко *преисподняя* (Песн. 8, 6), уподобляющей одержимого этою страстью бесноватому или сумасшедшему², неприятности и оскорбления от богатой жены³, опасения за здоровье мужа и детей⁴, муки чревоношения и рождения детей⁵, тоска при временной разлуке супругов⁶, даже самые предбрачные хлопоты⁷, — все это доставляет супругам много тревог и неприятностей, отвлекает их от духовных интересов, привязывая их как бы цепями к земле. Даже если взять счастливую семью, где царят мир и любовь, то и она не может принести нам большой пользы ввиду вечных и истинных благ. И такая жизнь «тьнь и сновидение»⁸. Не такова девственная жизнь. Свободная от многообразных житейских забот, она дает человеку возможность всецело посвятить свои силы на служение Богу и сосредоточить внимание на своем внутреннем, духовном мире. Дева заботится только об управлении своею душою, об украшении «этого святого храма... святостью души и тела». Самый взор девы так прекрасен и привлекателен, что на него с любовью взирают бесплотные Силы и Господь их, — так чист и проныцателен, что может созерцать бестелесные кра-

¹ Ibid., с. 327.

² Ibid., с. 341–344.

³ Ibid., с. 344.

⁴ Ibid., с. 345; ср.: «Похвала первомуч. и равноап. Фекле», т. II, кн. II, с. 794.

⁵ Ibid., с. 345–346; ср. беседу VI на Посл. к Фессалоникийцам, с. 103.

⁶ Ibid., с. 348.

⁷ Ibid., с. 346. О неприятностях семейной жизни см. у Григория Нисского, ч. VII. Москва, 1868. «О девстве», гл. III, с. 295–304.; гл. XII, с. 352.

⁸ Ibid., с. 348.

соты»...¹ Внутри «жилища ее», как в тихой пристани, господствует молчание; в ее душе — безмятежность, которая не занимается ничем человеческим, но постоянно беседует с Богом и неуклонно взирает на Него. Чистая душою и телом, дева уподобляется небожителям и может принять Владыку небес². «Брак добро»³; тем более следует удивляться девству, которое лучше добра и лучше настолько, насколько кормчий лучше гребцов, а полководец воинов⁴. Оно — высшее благо⁵. «Залогами будущего наслаждаешься ты, дева; святость воскресения уже присуща тебе», — говорит святитель в других своих творениях. *Ибо воскресении ни женятся, ни выходят замуж* (Мф. 22, 30)⁶. Истинные любители девства, каковы Илия, Елисей и Иоанн, мало чем отличаются от ангелов⁷.

Восторженные похвалы девственной жизни и призыв святителя к избранию ее на многих из его слушателей не производили того впечатления, какое хотел вызвать Златоуст. Некоторые искусные диалектики возражали ему: патриарх Авраам имел жену и детей, — и при всем том Иоанн Креститель и

¹ Ibid., с. 353.

² Ibid., с. 299.

³ Ibid., с. 299, 311.

⁴ Ibid., с. 299.

⁵ Беседа XIX на Первое посл. к Коринфянам, с. 324.

⁶ «Похвала первомученице и равноапостольной Фекле», т. II, кн. II, с. 796. Заслуживает внимания, что с понятием девства Златоуст не всегда соединяет понятие безбрачия. Девою он называет вообще свободную от мирских забот и служащую Богу. В одном письме к Олимпиаде есть такое замечание: «Павел, определяя девство, назвал девою не ту, которая не знает брака и не жила с мужем, но ту, которая печется о Господнем» (2-е письмо к Олимпиаде, т. III, кн. II, с. 577).

⁷ «О девстве», с. 363.

Богослов, оба девственники, апостолы — Павел и Петр, отличавшиеся воздержанием, желали быть на лоне его¹. Отвечая на это возражение, Св. Отец высказывает мысль, что брак и девство не сами по себе святы и спасают человека, а лишь тогда, когда христианин, избравший то или другое состояние, украшает себя добродетелями, «благообразием и благоприступанием»², а главное — милостыней. «Без девства можно видеть Царствие, а без милостыни никакой нет к тому возможности»³.

Вот, в общем, мысли и выражения Златоуста о браке и девстве. Высказанное им воззрение на брак по сравнению с мыслями его о том же предмете в других его творениях является каким-то резким диссонансом. Сын благочестивой и достойной удивления Анфусы, так много обязанный ее нежному воспитательному влиянию, Златоуст употребляет резкие выражения о женщинах и выставляет девство идеалом жизни для всех христиан. Вышедший из благочестивой семьи, где господствовали мир и любовь, Св. Отец не находит ни одного слова для выражения признательности и такой семье, старается намеренно умалить ее нравственное значение указанием, что в очах Божиих она не будет иметь цены. Эти колебания, по замечанию Пюша, достойны сожаления, но объяснить их нетрудно. Повсюду чувствуется, что св. Златоусту приходилось иметь дело с весьма смелыми и искусными спорщиками. Чтобы опровергнуть их возражения, Златоуст допус-

¹ Ibid., с. 365.

² Ibid., с. 365; ср. с. 295; ср. беседу VII на Второе посл. к Тимофею, с. 104.

³ Беседа XLVII на Еванг. Матфея, ч. II. Москва, 1887, с. 301. Милостыня — украшение девства. 2-е письмо к Олимпиаде, т. III, кн. II, с. 577.

кал иногда своеобразное толкование текстов Св. Писания и в особенности из посланий св. ап. Павла, который, превознося девство пред браком, все же «не так иронически говорил о браке, уделяя ему свою долю похвал». За искусственную диалектику и за несколько декламаторское преувеличение, с которыми св. Златоуст отражал нападение, были отчасти ответственны очень многие. Таковы были те, кто доказывал, что апостольские слова: *каждый имеет свое дарование от Бога* (1 Кор. 7, 7) — будто бы не позволяют смотреть на девство как на личную заслугу и показывают, что оно не плод усилий и воли, но редкая и исключительная благодать. К тому же побуждали и те, которые ссылались на высокую цену, какую имело право отца в Ветхом Завете, и те, кто, противореча словам Евангелия св. Матфея (Мф. 8, 2), усиливался доказать превосходство Авраама над Иоанном Крестителем и св. евангелистом Иоанном. Было немало и таких, которые на указание всех беспокоейств, неизбежных при брачной жизни, отвечали неуместной шуткой: «Вступим же в брак ради покаяния». Сюда, наконец, нужно отнести и тех, у кого всегда были на языке слова: *лучше вступить в брак, нежели разжигаться* (1 Кор. 7, 9)¹.

При чтении трактата «О девстве» не нужно забывать и того, что св. Златоуст разделял общее мнение своего века, с восторгом относившегося к наклонности, которая делала пустыню, усеянную монастырскими лаврами, более прекрасною, чем полуночное небо с его бесчисленными звездами². Он

¹ Aimè Puech, p. 96–97; См.: «Св. Иоанн Златоуст и нравы его времени». Перев. с французского А. А. Измайлова. СПб., 1847, с. 90.

² «Жизнь и труды Св. Отцов и учителей церкви». Соч. Ф. В. Фаррара. Перев. А. П. Лопухина. СПб., 1891, с. 799.

поступил в монастырь, во главе которого стоял Дидор Тарсийский, чувствовал себя там счастливым, так как жил сообразно с собственным идеалом. Мир своего монастыря он находил ангельским по сравнению с мятежной жизнью Антиохии. И так как сочинение «О девстве» написано в скором времени по выходе Златоуста из монастыря (381–386)¹, когда в вопросе о монашестве и безбрачии «восторженный пыл его юности еще не был охлажден мудростью более широкой опытности»², то этим можно объяснить встречающиеся в названном сочинении резкие выражения о браке³. Впоследствии он увидел, что и в отшельничестве возможны крайности и опасность. Быть может, на него оказал в этом случае влияние его учитель, св. епископ Мелетий, «привыкший всегда ценить глубину сердец и искренность мыслей и невысоко ставивший внешние проявления»⁴. На изменение суждений о браке несомненно оказало влияние и более близкое знакомство святителя со своими пасомыми, среди которых были и достойные по жизни супруги. Златоуст уже не решался говорить резко о браке. Напротив, высокое достоинство брака он доказывает примерами ветхозаветных праведников, имевших жен и угодивших Богу. Пророк

¹ «Историческое учение об отцах церкви». Филарета, архиепископа Черниговского, т. II. СПб., 1882, с. 193.

² Цит. соч. Фаррара, с. 802.

³ Возвышая девство, замечает Пюш, Златоуст мог не унижать брака, как действовала в этом случае церковная практика, признававшая превосходство девства, но предназначавшая его для избранных (р. 97). См.: о двух путях жизни. Правила Афанасия Великого и Василия Великого. «Опыт курса церковного законоведения» архим. Иоанна. Вып. 2. СПб., 1851, с. 2–4.

⁴ Э. Пюш. «Св. Иоанн Златоуст и нравы его времени», в русск. перев. СПб., 1897, с. 266.

Исаия имел жену и был пророком: «брак не был препятствием для Св. Духа». Моисей также жил с женою, и однако он рассекал камни, изменял воз- дух, беседовал с Богом и умилоствлял Божест- венный гнев. Авраам, ставший отцом народов и Церкви, и в брачной жизни показал в себе «приро- ду побеждаемую и благочестие побеждающее», есте- ственную привязанность покоряемую и благочести- вые действия покоряющие¹. Таков и праведный Иов, выдержавший искушения «с совершенным превос- ходством»². В Новом Завете апостол Петр — «осно- вание Церкви, чрезвычайный ревнитель Христа», — имел жену. А Христос? Хотя он родился от Девы, но приходил на брак и принес дар³. Указывая на примеры богоугодной жизни Акилы и Прискиллы, которые показывали большее любомудрие, чем жи- вущие в монастырях⁴, великий святитель говорит, что из этого примера можно извлечь ту пользу, что- бы «не осуждать брака и не считать препятствием на пути, ведущем к добродетели, иметь жену, воспи- тывать детей, управлять домом и заниматься ремес- лом»⁵. И апостол Павел брачную жизнь считал со- стоянием настолько высоким и чистым, что не воз- бранял находившимся в супружестве «восходить

¹ Беседа IV на слова пророка Исаии: «И бысть в лето, в неже умре Озия царь», т. VI, кн. I, с. 408. Св. Иоанн Злато- уст пользуется в данном случае примером, на который ука- зывали и его противники (См.: «О девстве», с. 365) при рас- крытии им учения о девственной жизни.

² 2-е письмо к Олимпиаде, т. III, кн. II, с. 582–584.

³ Беседа IV на Кн. прор. Исаии, т. VI, кн. I, с. 409.

⁴ Беседа на слова: «Целуйте Прискиллу и Акилу...» (Рим. 16, 3). Слово 1. Изд. СПб. Дух. Академии. Т. III, кн. 1, с. 184.

⁵ Там же.

даже на священный престол», то есть не ставил препятствием к пастырскому званию, хотя последнее он считал особенно высоким и важным¹. Унижавший брачное состояние и недружелюбно относившийся даже к счастливой семье, Св. Отец оставил нам прекрасное описание семейного счастья в беседе XXXVIII на Книгу Бытия² и преподал супругам глубоко поучительные советы, не потерявшие своего значения и для настоящего времени, как ограждать счастье семейного очага при всех жизненных превратностях. В письмах к Олимпиаде, представляющих глубочайший анализ человеческого сердца и, по выражению Тьерри, «беседу двух великих душ, ничего не скрывавших друг от друга»³, св. Иоанн Златоуст на вопрос: если девство есть высшее состояние, а стремление к высшему совершенству — цель жизни христианина, то тем самым не заповедуется ли косвенно избирать всем девственную жизнь и, следовательно, воздерживаться от брака? — дает такой ответ: «Девство представляется настолько трудным состоянием, что Иисус Христос, сшедший с небес, чтобы сделать людей ангелами и представить им образец высшей жизни, не решился поставить девство в закон. Поэтому даже мужи, твердые благочестием и славные добродетелями, искали безопасности в жене»⁴. Вывод

¹ Брак — «τὸ πρᾶγμα... οὕτω τίμιον, μετ' αὐτοῦ δύνασθαι καὶ ἐπὶ τὸν ἅγιον ἀναβαίνειν θρόνον». In epist. ad. Titum. Cap. 1, homil. II, nr. 1, col. 671; в русск. перев., с. 21. Этим св. Иоанн Златоуст опровергает распространенную еще с апостольских времен ложную мысль, что с достоинством священного сана несовместимо супружество. «Опыт курса церковного законоведения», т. I. Толков. на 5-е апостольское правило.

² Т. IV, кн. I, с. 418–423.

³ «Св. Иоанн Златоуст и имп. Евдоксия». Перев. с французского. Изд. Л. Поливанова. Москва, 1884, с. 333, 334.

⁴ 2-е письмо к Олимпиаде, т. III, кн. I, с. 581.

из сказанного ясен: кто имеет силы свято хранить девство, тот пусть избирает девственную жизнь; для других же лучшим и более безопасным состоянием является брак. Святитель прекрасно уясняет эту мысль: «Ты не можешь быть солнцем? Будь луною. Не можешь быть луною? Будь звездой. Не можешь быть великой звездой? Будь по крайней мере малой, только на небе. Не можешь быть девственницей? Живи в браке с воздержанием, только бы в Церкви»¹.

Таким образом, если не иметь в виду трактата Златоуста «О девстве», учение святителя о девстве и безбрачии как высшем состоянии по сравнению с брачною жизнью нисколько не ведет к унижению последней. Напротив, всякое унижение достоинства брачного союза признается великим святителем несогласным с Откровенным учением, которое придает высокое значение браку, служащему живым образом таинственного союза Христа с Церковью.

Так, по замечанию Пюша, «успокоительно и счастливо было для Златоуста влияние опытности», благодаря которой он с удивительным умением приближался к толпе малых и смиренных людей и жил с ними одной общей жизнью².

¹ Беседа, когда Евтропий был схвачен и на слова: «предста Царица одесную Тебе...» (Пс. 44, 10), т. III, кн. II, с. 425.

² Цит. соч., р. 98. Христианское воззрение на брак и безбрачие, раскрытое в святоотеческих творениях, было принято и гражданскими законами. Биограф Константина Великого представляет нам то начало, которым руководился первый христианский законодатель в данном вопросе. «Древние законы, — пишет он, — наказывали бездетных лишением наследства... И этот закон без сомнения жесток... и потому император отменил его. И не без основания. Иные не вступают в брак, потому что были одушевлены горячей любовью к любомудрию и воздержанию... Стремящиеся

Высокое значение брака как богоустановленного института, знаменующего собою таинственный союз Христа с Церковью, требовало, чтобы он заключался соответствующим образом, то есть с освящающим участием Церкви. О таком участии Церкви свидетельствует уже, как выше замечено, св. Игнатий Богоносец, который убеждал христиан не заключать брак без ведома епископа¹. Строгость нравственного духа первых времен христианства не замедлила обратить подобные наставления в общеобязательное правило. Тертуллиан, карфагенский пресвитер, в начале III века писал о своей церкви, что ...у нас тайные браки, то есть не объявленные предварительно Церкви, подвергаются опасности быть судимыми наравне с прелюбодеянием и блудом»². Из его известного свидетельства в послании к жене видно, что жених и невеста принимали учас-

к такому состоянию заслуживают величайшую похвалу: это дело поистине превосходит силы человеческой природы» (Eusevii Pamphili. De vita Constantini, lib. IV, c. XXVI, col., 1174. Patr. Curs. Compl. Migne. Ser. Gr., t. XX). Под влиянием таких идей Константин Великий в 320 г. издал закон, отменявший все стеснения для безбрачных (Cod. Theodos. VIII, tit. XVI, lib. I: de infirmandis poenis... Так называемый «aes uxorium», налог на холостяков, введен был Камиллом в 351 г. См.: «Римская история» Т. Моммзена. Перев. с 6-го изд. Аршарумова. Москва, 1877. Т. I, с. 408). Сыновья его подтвердили этот закон, а последующие императоры pro iustitiae ratione (Cod. Iustin VIII, 58 (59) l. 11) считали необходимым отменить ius liberorum (Ibid., VIII, 57 (58), l. 2; Instit. III, § 4.), дававшее возможность имевшему детей отказываться от тяжелых общественных должностей. («О влиянии христианства на греко-римское законодательство» В. Соколова. Чтения в Общ. Люб. Дух. Просв. 1877. Т. II, с. 564).

¹ Цит. Epist. ad. Polyc., c. V.

² De pridictia, c. IV.

тие в общественном богослужении — Литургии, приносили жертвенные дары и причащались¹. Распространенным обычаем было приглашать священнослужителей на дом для благословения жениха и невесты и соединения их рук в знак заключенного между ними супружеского союза. На этот обычай указывает вопрос, с которым некоторые из членов Второго Вселенского Собора (381 г.) обращались к Тимофею, архиепископу Александрийскому: «Аще кто звати будет священнослужителя на сочетание брака, и сей услышит, яко брак сей есть не законный... то должны ли священнослужитель послушати таковых?» Ответ последовал отрицательный: «Не должен священнослужитель приобщаться чужим грехам»².

О сочетании юных рук рукою Бога и о пении Псалма 127 при совершении брака говорит св. Григорий Богослов в письме к своему другу Евсевию, намеревающемуся вступить в брак. Отказываясь быть при его венчании вследствие слабого состояния здоровья, он замечает: «Пусть другие изображают красоту девы... а я буду петь вам брачную песнь: *Благословит тя Господь от Сиона... и узриши сыны сынов твоих* (Пс. 127, 6, 7)³.

Св. Иоанн Златоуст также требовал, чтобы христиане заключали брак не иначе, как с благословения Церкви, чрез призвание священников. Осуждая в одной из своих бесед шумные и неприличные мирские торжества, какими в его время сопровождалось заключение браков, он пишет: зачем ты выставляешь на позор *достойное таинство* брака?

¹ Ad uxorem, lib. II, c. IX.

² Вопрос II. Правила св. отец с толкованиями. Изд. Моск. Общ. Люб. Дух. Просв. 1884, с. 526.

³ Epistol. 231 Evsebio amico, col. 374. Curs. Compl. Migne, t. XXXVII.

(Τί τὰ σεμνὰ τοῦ γάμου ἔκπομπεύεις μυστήρια¹), Все это (т. е. непристойности) нужно изгонять и самым началом брака укреплять в девице чувство стыда; нужно *призвать священников и их молитвами и благословением утвердить брачное согласие* (καὶ ἱερέας καλεῖν καὶ δι' εὐχῶν καὶ εὐλογιῶν τὴν ὁμόνοιαν τοῦ συνοικεσίου συσφίγγειν...), чтобы и любовь жениха постоянно усиливалась, и целомудренность невесты укреплялась; в таком случае всегда будет открыт в тот дом вход делам добродетели, а дьявольские козни исчезнут, и супруги приятно будут проводить жизнь, охраняемые в своем союзе *силою Божиею* (ὕπὸ τῆς τοῦ Θεοῦ ῥοπῆς συγκροτούμενοι)².

Благодать, сообщаемая чрез Таинство брака брачующимся — «сила Божия», — освящает и одухотворяет их союз, так как свят и духовен союз Христа с Церковью. Напоминая заповедь св. Апостола, чтобы муж любил свою жену, а жена повиновалась мужу (Еф. 5, 33), святитель замечает: «ибо каждый из них принял свое. Таков брак, бывающий о Христе, брак духовный и рождение духовное, не от кровей, не от болезней... И брак не от страсти, не от тел, но весь духовный, потому что душа при этом *соединяется с Богом* союзом неизреченным, какой Он только один ведает: почему и сказано: со-

¹ Под словом μυστήρια митр. Макарий понимает Таинство священнодействия брака, сообщаемое супружескому союзу благодать (Православно-догматическое Богословие. Изд. 4, СПб., 1883. Т. II. с. 482), а архим. Иннокентий — таинство супружеского союза (Богословие обличит. Казань, 1864. с. 501). Первое понимание более правильное и подтверждается ходом речи святителя.

² In. cap. Genes. XXIV, Homil. XLVIII, col. 443, P. C. S. Migne, t. 54.

единяющийся с Господом есть один дух с Господом (1 Кор. 6, 17)¹.

В беседе на слова апостола Павла: *Но, во избежание блуда, каждый имей свою жену* (1 Кор. 7, 2), святитель, указав на то, что Господь присутствием на браке в Кане «украсил это дело»², дает совет христианам, вступающим с брак, также «иметь среди себя Христа». На недоуменный вопрос слушателей: «Как это может быть?» — Златоуст отвечает: «Через священников. *Кто принимает вас*, сказал Господь, *принимает Меня* (Мф. 10, 40)... И если ты введешь святых служителей Божиих, то поистине через них будет присущ и Христос со Своею Матерью и братьями»³.

Приведенные свидетельства не оставляют сомнения в том, что молитвам и благословению Церкви св. Иоанн Златоуст придавал значение необходимых моментов церковного акта утверждения брачного союза; им приписывалась главная сила, благодатью связующая «единение супружества». Церковное благословение служило в то же время несомненным доказательством, что брак заключен по требованию Божественного и согласного с ним человеческого закона и что в нем соблюдены все условия, ограждающие чистоту и нравственное достоинство этого союза. Поэтому св. Златоуст в высшей степени несочувственно относился к бракам, заключаемым тайно, считая их обычаем, принятым

¹ In Epist. ad Ephes. cap. V, homil. XX, col. 141, nr. 5, Migne, t. LXII. Ἀρα γάμος ἐστὶν οὗτος γινόμενος κατὰ Χριστὸν, γάμος πνευματικὸς... καὶ γεννησις πνευματικὴ... ἀλλὰ πνευματικὸς ὁλος, ψυχῆς πρὸς θεὸν συνάφειαν ἄρρητον, καὶ μόνος οὐδὲν αὐτός.

² Изд. СПб. Дух. Академии. Т. III, кн. I, с. 205.

³ Ibid., с. 206.

у последователей некоторых философских учений...¹. Поэтому же, далее, с точки зрения великого святителя, безусловно достойны осуждения так называемые гражданские браки, то есть заключаемые вне Церкви. Они представляют лишь внешнюю сделку, не одушевляются возвышенным чувством любви, освящаемым в христианском браке высшей нравственной идеей (отношением Христа к Церкви) и утверждающимся на вере в Божественную помощь².

¹ In Evang. Matth., homil. I, nr. 4, col. 19, Migne, t. 57.

² «Что-то не христианское, кошунственное слышится в словах, будто «гражданский брак, в границах государственной необходимости, означает успех человеческой культуры и завоевание человеческого ума, указывает на прогресс в истории человечества, даже служит признаком *христианской цивилизации*» («О гражданском браке» Н. С. Суворова. Ярославль, 1887, с. 86–87). Гражданский брак — не признак христианской цивилизации, а свидетельство упадка среди общества нравственных идеалов и нравственного огрубения общества, видящего в таком браке самую легкую и нестеснительную форму совместного сожительства. Вступая в гражданский брак, христианин отрекается от своего звания и продает свое первородство (См.: «Христ. начала семейной жизни». Цит. соч. Тирша, с. 48 и далее). Здесь место Бога заступает человек; сукно чиновника заменяет алтарь; вместо священнослужителей письмоводитель и особое чиновное лицо; вместо молитв — чтение статей закона и вместо благословения пастыря Церкви, с произношением имени Божия, — простая формула: «Именем закона объявляю Вас состоящими в браке». (Das Reichsgesetz über die Beurkundung des Personenstandes und die Eheschließung vom 6 Febr. 1875. § 44–46. 52–54. Проф. Суворов, с. 12–14 См.: о гражд. браке Adams, Die Civilehe in ihrer Berührung mit der kirchlichen Ehe. Regensburg, 1875. Цит. соч. Dieckhof'a. Замечание см. у Страхова цит. соч. «Брак...», с. 283–326, А. Надеждин «Права и значение женщины в христианстве». СПб., 1873, с. 82–184 и др.). И государство,

Настаивая так на необходимости заключения брака с благословения Церкви, при участии священнослужителей, возносивших молитвы за брачную чету, Св. Отец не менее усиленно заботился и о том, чтобы при совершении браков все было чинно и достойно звания христианина. В этом случае особенно давали знать о себе языческие обычаи, сохранявшие долго среди христиан свою силу, так как Церковь после дарования благословения не могла принудить только что соединенных верующих к тому, чтобы они оставили древние языческие обычаи¹. «Зачем ты приглашаешь священников, — с горечью спрашивает святитель, — намереваясь на *другой день* совершить бесстыдные дела?»² Сопоставление указаний св. Иоанна Златоуста со свидетельствами языческих писателей и христианских дает нам полную и яркую картину свадебных торжеств, против которых так горячо восставал великий святитель.

Самым важным моментом при праздновании бракосочетания были проводы невесты в дом жениха (так назыв. *deductio sponsae ad domum mariti*), причем торжество брака считалось неполным до

скрепляющее так называемые «гражданские» браки, соотносится не с требованиями «общей чистой нравственности, но с нравственным строем общества и его, может быть, нравственными желаниями. Общество *по жестокосердию* своему (Мф. 19, 8) оказывается не в состоянии подчиниться условиям христианского брака, и правительство позволяет изменить эти условия; является брак временный, удобооборотимый, простой контракт, не имеющий ничего общего с высоким идеалом отношений Христа к Церкви, словом, брак не христианский»... Цит. соч. Надеждина, с. 183.

¹ Aimè Puech, p. 103.

² Беседа VII на Первое посл. к Коринфянам, ч. 2. Т. III, кн. I, с. 207.

переселения невесты в дом жениха¹. Последнее совершалось, по поэтическому выражению Катулла, когда вечерняя звезда (*Vesper* — Венера) показывает свой долго ожидаемый свет»². В глубокую ночь, при факельном освещении³, при звуках свирели и кимвала, с пением нескромных песен в честь Афродиты, — богини любви⁴, воспевавших и «прелюбо-

¹ «*Iam quidem virgo tradita est*», пишет A. Sidonius, *iam sponsus corona, iam palmata consularis, iam toga senator honoratur, iam penulam deponit inglorius: et nondum tamen cuncta thalamorum pompa defremuit, quia necdum ad mariti domum nova nupta migravit. Patrol Curs. Compl. Ser. Lat., t. 58. P. 1847. S. A. Sidonii Epistolae, lib. I, cp. 5* Heronio, col. 455. Severianus объясняет, что первым примером приведения sponsae к мужу служит приведение Богом Евы к Адаму. Καὶ ὅρα τὸν νόμον. πᾶσα γὰρ Θεοῦ φωνὴ ἀρχαία κακῶν ἦν τῆς φύσεως. Ἦγαγεν ὁ Θεὸς τὴν γυναῖκα πρὸς τὸν Ἀδὰμ καὶ ἔμεινεν τοῦτο νόμος ἕως σήμερον τὴν γυναῖκα ἄγεσθαι τῷ ἀνδρὶ οὐ τὸν ἄνδρα πρὸς τὴν γυναῖκα. Ibid., notit (с.).

² Aimè Puech, цит. соч. p. 103. См.: Поль Гиро. «Исторические чтения. Частная и общественная жизнь римлян». Перевод с франц. под ред. С. П. Моравского. СПб., 1899, с. 54. Впрочем, в век Златоуста обычай совершать процессии после восхода вечерней звезды едва ли соблюдался. См.: «Картины из истории римских нравов от Августа до последних Антонинов». Соч. Л. Фридлендера. Перев. Н. Белозеровой. Изд 3-е. СПб., 1873. Т. I, с. 227.

³ Беседа XII на Первое посл. к Коринфянам, с. 214. Факелы были из соснового дерева: Один из юношей нес факел из боярышника, чтобы предохранить новобрачную от дурного глаза. Поль Гиро, с. 54.

⁴ Беседа VII на Первое посл. к Коринфянам, ч. 2, с. 206; ср. беседу XLVIII на Кн. Бытия, с. 538, беседу LVI, с. 598; беседу XII на Первое посл. к Коринфянам, с. 212, 215 и др. Вот одна из свадебных песен, исполнявшаяся под аккомпанемент флейты хором юношей и девушек.

«Обитатель Геликонского холма, сын Венеры Урании, ты, который привлекаешь нужную деву, бог гименея, Гимен, Гимен, бог гименея.

деяние, и незаконную любовь, и преступное кровосмешение¹, свадебная процессия, оживляемая «фесценниннами» (шутками вольного содержания)², направлялась в дом жениха. На улице, через которую проходила процессия, собиралась толпа народа, падкая на подобного рода зрелища³. В доме жениха устраивался пир с участием «лицедеев и плясунов»,⁴ забавлявших гостей неприличными шутками и мимическими движениями. Презренные рабы, негодяи и развратники, собиравшиеся на свадебные пиры в «бесчисленном множестве», позволяли говорить все, что им вздумается, и невесте и жениху — молодым супругам, стараясь в «словопрениях» превзойти друг друга «искусством срамного и позорного красноречия»⁵. «Сатанинское веселье» брачных торжеств усиливалось еще присутствием хора дев, забывавших девическую стыдливость и предававшихся среди юношей со всем пылом молодости

Увенчай свое чело цветами и майораном; возьми платтееш, приди сюда, приветливое божество, приди в желтой сандалиии на белой, как снег, ноге...

Призови в это жилище ту, которая должна здесь царить. Пусть она возгорается желанием к своему молодому мужу, пусть любовь увлечет ее душу, пусть обовьется она, как плющ обвивает вяз».

Хор юношей solo: «И вы также, чистые девы, для которых придет такой же день, повторяйте в такт: бог гименея, Гимен, Гимен, бог гименея». Цит. соч. Поль Гиро, с. 55.

¹ Беседа VII на Первое посл. к Коринфянам, ч. 2, с. 207.

² Поль Гиро, цит. соч., с. 54. Было еще символическое восклицание — *talassio*, старинное слово, обозначавшее корзину для пряжи; женщины сопровождали этот крик легким ритмическим хлопаньем в ладоши. Ibid.

³ Беседа XII на Первое посл. к Коринфянам, с. 215.

⁴ Беседа LVI на Кн. Бытия, с. 596.

⁵ Беседа XII на Первое посл. к Коринфянам, с. 214.

непристойным песням и пляскам¹. Правда, слушатели Златоуста замечали ему, что так поступают только нечестные девы, рабы... забывая, что перед Господом все равны и что непристойно делать всем христианам, то не приличествует и рабу². За богачами следовали и бедняки, входившие из-за этого в большие долги.

Великий святитель не находит слов, чтобы представить печальные последствия пребывания молодой супруги, проведеншей время юности «во внутреннем покое» (гинекее), среди общества плясунов, блудников, которые не лучше животных³. «Не отсюда ли, — с грустью спрашивает он, — столько последующих зол? Не отсюда ли прелюбодеяние и ревность? Не отсюда ли бездетность, вдовство и безвременное сиротство?»⁴ «Но таков уж обычай, — говорили христиане в свое оправдание»⁵. «Это-то и достойно слез, — отвечает Св. Отец, что — диавол ввел такой обычай»⁶. Этот обычай настолько глубоко укоренился среди христиан, что Златоуст признавался перед слушателями, что, восставая против него, он может показаться «смешным, безумным»⁷. Но, заявляет он тотчас же им, «я перенесу насмешки, лишь бы была польза»⁸.

¹ Ibid., с. 216.

² Ibid.

³ Ibid., с. 212.

⁴ Беседа на Первое посл. к Коринфянам, ч. VII, 2, с. 207; ср. беседу XII на Первое посл. к Коринфянам, с. 216.

⁵ Беседа XII на Первое посл. к Коринфянам, с. 212, 215. Беседа VII на Первое посл. к Коринфянам, ч. 2, с. 206; LVI беседа на Кн. Бытия, с. 596.

⁶ Беседа XII на Первое посл. к Коринфянам, с. 215.

⁷ Ibid., с. 212, 213.

⁸ Ibid., с. 213–214.

Обличая языческий характер брачных торжеств, святитель далек от ригористического взгляда на брачное веселье. Он не препятствует веселью, желая только, чтобы это происходило «не без целомудрия, не с бесстыдством и бесчисленными пороками»¹.

Так энергично святитель восставал против непристойных свадебных обычаев современных ему христиан, и если он не мог всецело искоренить эти обычаи, то все же можно думать, что его пламенные слова, переходившие то в мольбу, то в грозные порицания, не могли оставаться без всякого воздействия на слушателей.

Из обычаев при совершении брака Златоуст указывает на употребление венков как на явление уже обыкновенное в его время. В первые времена христианства употребления венков избегали, так как оно было тесно связано с языческой мифологией². Тертуллиан, оценивая все проявления обычая с христианской точки зрения, употребление венков при браках считал вторым идолослужением³. Но когда, с падением язычества, опасность смешения его идей с христианскими миновала и античные формы ста-

¹ Беседа VII на Еванг. Матфея, ч. 1. Москва, 1886, с. 135–136.

² «Служители Вакха не иначе справляли свои оргии, как в венках, посему отнюдь не следует через употребление венков поддерживать общение с демонами, ни живой образ Божий увенчивать, как если бы это был мертвый какой идол». «Педагог», кн. II, гл. VIII, с. 191–192. Ср. Тертуллиана *Apologetic.* с. 42. *De corona milit.*, с. XIII. По выражению Сидония, первые христиане не употребляли венков, «*ne profanae religionis participes viderentur*». *Ibid.* col. 455, *notit. b.*

³ «*Secunda idolatria*». *De corona milit.*, с. X.

ли претворяться в формы христианства, то появились и венки¹. Великий святитель придавал венкам символическое значение победы над страстями². «Для того и возлагаются на головы венцы, в знак победы, что они (брачующиеся), не быв побеждены, вступают в брачный чертог»³. Обряд возложения на головы жениха и невесты венков, употребляемый на Востоке, на Западе заменялся брачным покрывалом, возлагавшимся, по свидетельству Тертуллиана, на одну только невесту⁴. Об употреблении обручальных колец наш святитель не упоминает⁵.

Итак, главной и основной мыслью, проходящей через все учение св. Иоанна Златоуста о брачном

¹ Sidon. *ibid.* См.: более подробно о венках: «Брачные венцы и царские короны» проф. Покровского. Христ. Чтение, 1882. II, с. 127–160. «К истории литургической стороны таинства брака». А. Катанский. Христ. Чтение, 1880. Январь–февраль, с. 98–127.

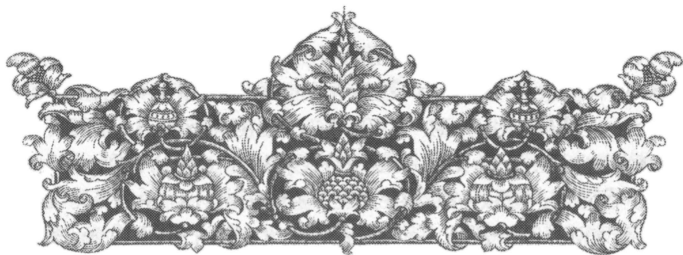
² У древних венки имели тройное значение: *signum laetitiae*, *signum honoris* u *signum victoriae*. *Corona nuptialis* представляет собою соединение всех этих трех значений; она — символ радости, чести и победы над страстями. См.: Augusti: «*Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie mit beständiger Rücksicht auf die gegenwärtig. Bedürfnisse der christlichen Kirche*». 9 B. Leipzig, 1829, S. 321.

³ Διὰ τοῦτο στέφανοι ταῖς κεφαλαῖς ἐπιτίθενται σύμβολον τῆς νίκης, ὅτι ἀήττητοι γενόμενοι, οὕτω προσέρχονται, τῇ εὐνῇ ὅτι μὴ κατεγωνίσθησαν ὑπὸ τῆς ἡδονῆς. P. C. C. Migne, t. LXII In. Epistol. 1 ad. Timoth. c. II, homil. IX, col. 546, nr. 2. В V в. употребление венков настолько было распространено, что ими увенчивались не только жених и невеста, но даже и лица, сопровождавшие их. Augusti, S. 320.

⁴ De veland. virginibus, c. 4.

⁵ См.: о свадебных обрядах. Real-Encyklopädie der christlichen Alterthümer. T. X. Kraus. Erster Band. Freiburg in Breslau, 1882. Ehe (s. 381–393); ср.: Augusti, S. 244–327 и др.

союзе, является понятие о браке как союзе живой и чистой любви и внутреннем единении супругов, знаменующем собою благодатно-таинственный союз Христа с Церковью. В этом общем положении объединяются и из него же вытекают и цель христианского брака — восполнение личности одного супруга личностью другого для достижения нравственного совершенства и рождение детей, — и условия, необходимые для вступления в брак. Оно же служит исходным пунктом и в учении Св. Отца о характере личных и имущественных отношений мужа и жены и о свойствах христианского брака — моногамии, неповторяемости и нерасторжимости его. Установленный Богом, благословенный Иисусом Христом и отвечающий живым и внутренним потребностям человеческой природы, брак имеет высокое нравственное достоинство, содействуя гармоническому раскрытию духовных сил и способностей человека. Поэтому осуждать брак и считать его несовершенной формой человеческой жизни возможно лишь при непонимании Откровенного учения и уклонении от истины. Девство выше брачного состояния, но и оно не спасает само по себе без добродетельной жизни, равно как и супружество не препятствует само по себе нравственно улучшаться. В силу Божественного происхождения брака и заключение его в христианстве совершается при участии Церкви, сообщаящей супружескому союзу через благословение и молитвы священнослужителей освящающую и укрепляющую благодать Христову.



ОТДЕЛ III

Блж. Августин и св. Иоанн Златоуст как выразители учения Западной и Восточной Церквей о брачном союзе

В УЧЕНИИ о браке, как и в других этических вопросах, св. Иоанн Златоуст является «величайшим выразителем духа Восточной Церкви»¹, пребывающей и до настоящего времени неизменно и непоколебимо верной Божественному Откровению. Известный исследователь жизни и нравов христиан времени св. Златоуста Э. Пюш посвящает нашему великому святителю следующие прекрасные заключительные строки своего труда: «Мы видим в св. Иоанне первого из тех великих людей, каких имела Церковь почти во все времена своего существования... Начиная с эпохи первого христианского поколения и кончая веком францисканских начал, мы не знаем никого, кто бы более его употребил искренних усилий с целью провести во все общество, — от самых возвышенных до самых низких его классов, — истинные основы христианства во всей их силе и

¹ Der heilige Iohannes Chrysostomus. Dritte verbess. Auflage. Erster Theil. Berlin, 1858, S. 10 u. f.

чистоте»¹. Никто другой, скажем мы, не скорбел так глубоко о нестроениях семейной жизни, вносимых в нее духом времени, «принятыми обычаями» и легкомысленными воззрениями общества на брак, и не исполнен был такой горячей и святой ревности о сохранении в семье нравственных начал по духу Христова и апостольского учения. Как верное и чистое отражение евангельской истины, учение св. Иоанна Златоуста о браке нашло свое выражение и в положениях брачного права Православной Восточной Церкви, которая в раскрытии их опиралась на авторитет имени великого вселенского учителя и согласие исповедуемого учения о браке с церковными воззрениями первых веков христианства считает лучшей и твердой защитой против «крамолы нечестивого заблуждения» современных непризванных учителей и против попыток «лжеименного знания» доказать, что в брачное церковное право внесено много такого, чего (будто бы) не знала древняя Церковь...

В согласии учения Православной Церкви о браке с учением св. Иоанна Златоуста и других Св. Отцов и церковных учителей I–IV веков мы черпаем глубокое убеждение, с одной стороны, в истинности православного учения о браке, а с другой — доказательство неправоты учения Западной Католической Церкви о супружеском союзе, уклонившейся от древнецерковных воззрений на брак. Так как свое учение Католическая Церковь обосновывает по преимуществу на творениях блж. Августина, которого католические исследователи считают «отцом учения о браке как Таинстве»² и имя которого пользуется на Западе необыкновенно высоким ав-

¹ Цит. соч., в русск. перев., с. 348–349.

² Augusti. Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie. Neunten Band. Leipzig, 1828, S. 230.

торитетом¹, то мы и остановим внимание на сравнении учения блж. Августина о браке с учением св. Иоанна Златоуста.

Сын африканца-язычника и матери-христианки, блж. Августин до конца жизни остается «двойственным порождением язычества и христианства, которые борются в нем, не будучи в состоянии совершенно преодолеть одно другое»². И в своих воззрениях на существо брачного союза он не мог подняться над воззрениями языческих мыслителей, не усматривавших в субъективной природе человека никакой иной основы брака, кроме ἐπιθυμία ἡδονή, и полагавших посему, что единственной целью брачной жизни должно служить чадородие. На формирование таких взглядов несомненно оказала большое влияние мятежно беспокойная юность блж. Августина, когда «буря страстей», по его собственному свидетельству, «омрачала сердце его до того, что он не отличал светозарной чистоты любви от мрачной нечистоты похоти, а сумасбродство и бешенство плоти обладало им, увлекая по стремнинам страстей и погружая его в бездну пороков в возрасте, когда человек слаб»³. Не лучше была и среда, окружавшая пылкого юношу. В ней крайний аскетизм уживался с грубым развратом; пламенная религиозность — с половой распущенностью⁴. Беспорядочная жизнь, со-

¹ Universalgeschichte der christlichen Kirche. Alzog. Mainz, 1854, S. 252.

² «Философия христианской теократии в V веке» (миросозерцание блж. Августина в его генезисе) кн. Е. Трубецкого. Вопросы философии и психологии. 1891. Сентябрь, 1891, с. 37.

³ Творения блж. Августина, епископа Иппонийского. Ч. I. Киев, 1880. «Исповедь», книга 2, глава 2, с. 30–31.

⁴ Сальвиан, современник блж. Августина, прилагает к Африке название «Iupanag». Характеристику нравов

знание слабости человеческой природы в борьбе с низшими влечениями при желании противодействовать им побудили блж. Августина глубже взглянуть на силу, производящую разлад между духовной, разумной природою и чувственной. Эта сила — «concupiscentia carnis», плотская похоть, появившаяся в природе человека после грехопадения и служащая проводником греха¹.

Concupiscentia carnis проявляется в чадородии и, следовательно, всякий брак предполагает наличие плотской похоти. Вывод из этого положения ясен: если похоть плоти служит проводником греха и вместе с тем является причиною рождения детей, то самый акт зачатия греховен, хотя бы и освящался браком². При таком значении чувственной похоти и самый брак, имеющий единственную цель — чадородие, исполнен греха и терпитя в роде человеческом как средство для поддержания преемственности родов³.

«Так как каждый человек, — рассуждает блж. Августин, — составляет часть человеческого рода и так как человеческая природа есть нечто общественное и имеет естественное благо и силу дружбы, то посему Бог благоволил создать всех людей из одного... И первой и естественной связью человеческого общества служат муж и жена. Они не созданы Богом отдельно и не соединены друг с другом, как чужие, но жена создана из Адамова ребра (Быт. 2, 21–

африканского общества более подробно см. в цит. ст. «Философия христианской теократии в V веке», с. 37–38; ср.: «Исповедь», Ibid.

¹ Patrol. Curs. Compl. Migne. Ser. Lat., t. 41, col. 422–425. «De civitate Dei», lib. XIV, cap. XV–XVI.

² De nuptiis et concupiscentia, lib. I, c. 24, nr. 27, col. 429. Migne, t. XLIV.

³ De bono coniugali, c. I, col. 373. P. C. C. Migne, t. XL. «Causa pariendi... sola sit, quae nuptiae sunt. Ibid., col. 394.

22). Цель союза достигается в детях, которые являются честным плодом... плотского сожития¹. Представление о браке как общечеловеческом институте, предназначенном восполнять новыми поколениями умирающих граждан, еще яснее оттеняется блж. Августином в следующих словах: «если справедливо для смертных требуются наследники, то тем более требуются сотоварищи для предназначенных жить. Неужели кто-либо настолько недалек, чтобы не видеть, каким украшением для земли служит человеческий род...»²

Не будучи в состоянии возвыситься до усмотрения более глубоких основ для брака, прекрасно выясненных св. Иоанном Златоустом, блж. Августин полагает, что иной цели брака, кроме рождения детей, не может и быть. Он даже недоумевает, для какой другой цели создана жена, если не для чадородия. «Разве для того, чтобы возделывать землю? Но тогда еще не было труда, не было нужды в помощнике, а если бы и чувствовалась она, то лучшим помощником был бы мужчина. То же можно сказать и об одиночестве... так как для совместной жизни более подходят друг к другу два друга одного пола, чем мужчина и женщина. Посему, — заключает блж. Августин, — если отрицать чадородие, то я не понимаю, для какой другой помощи создана мужу жена»³.

¹ De bono coniugali, c. 1. nr. 1, col. 373. Patr. Curs. Compl. Migne, ser lat, t. XL.

² De Genes, ad litter., lib. IX, c. IX, m 14, col. 398. Migne, t. XXXIV; ср.: de nuptiis et concupiscentia lib. II, c. XXIV, nr. 42, col. 460: «nuptiae institutae sunt causa generandi, non peccandi propter, quod illa est a Domino benedictio nuptiarum: crescite et multiplicamini et replete terram».

³ P. C. C. Migne, t. XXXIV; de Genes, ad litter., lib. IX, c. 9, nr. 15, col. 398.

В этом пункте полная противоположность между воззрениями блж. Августина и св. Иоанна Златоуста. Последний, полагая совершенно верно, что в силу полового раздвоения личность одного пола стремится восполнить себя личностью другого пола, видел, однако, в этом стремлении не одно проявление грубого инстинкта животной природы. Оно, по его учению, является выражением живого чувства любви. Догматическое сравнение супружеских отношений с отношением Иисуса Христа к Церкви¹ исключает всякую мысль о греховности супружеского союза, указывая, что чувственная похоть, хотя и имеет в браке место, но должна подчиняться духовно-разумным силам. И мы не чем иным, как только возникающим духовным родством одной личности с другой, можем объяснить наблюдаемое в жизни явление, что зарождающееся чувство любви подчиняет себе ум и сердце человека, заставляет идеализировать духовно-нравственные свойства любимой личности... Поэтому, бесспорно, более глубоко понял и изъяснил природу брака великий вселенский учитель Иоанн Златоуст.

Учение блж. Августина о существе и цели брачного союза было внесено Западною Церковью и в брачное право. По ее воззрению, брак, как имеющий в своей основе *concupiscentia carnis, voluptas*, допускается как средство против невоздержания².

¹ In epistol. ad Ephes. c. V, hom. XX, col. 140, nr. Migne, LXII.

² В церковном праве Католической Церкви в качестве основных положений приводятся следующие слова блж. Августина: «*nuptiarum bonum semper est quidem bonum, sed in populo Dei fuit aliquando legis obsequium, nunc est infirmitatis remedium, in quibusdam vero humanitatis solatium. Filiorum quippe procreationi operam dare, non canino more*

Таким невысоким взглядом на брак можно объяснить требование Католической Церковью обязательного безбрачия от лиц, принимающих священный сан¹, вопреки ясному учению Православной Церкви, оставшейся верной Св. Писанию² и Св. Преданию³.

Из основного воззрения Католической Церкви на существо и цель брачного союза вытекает и принятое ею учение о так называемой «*copula carnalis*» как главном моменте, устанавливающем брак. Католическое право, ссылаясь на блж. Августина («*Augustinus testatur*»), решительно заявляет, что брак устанавливается и фактически начинается только плотскою связью (*copula carnalis*)⁵. Такое значение *copula carnalis* в брачном союзе привело к тому, что Западная Церковь стала различать двоякого рода супружество: *matrimonium consummatum et non consummatum*⁵. Брачный союз после полового соития безусловно уже нерасторжим; до этого же момента супруги еще могут быть разлучены, если окажется какое-либо препятствие к их сожителю. Тридентский Собор предал даже анафеме тех, кто дерзал утверждать, что «*matrimonium ratum*»,

per usum promiscuum foeminarum sed honesto ordine coniugali, non est in homine improbandus affectus». *Corpus iuris canonici Gregorii XIII. Halae Magdeburgicae. MDCCXLVIII, pars I, quaest. VII, c. XLI, col. 912.*

¹ Мысль о безбрачии духовенства высказана была ясно блж. Иеронимом (Твор., ч. IV, с. 186).

² Первое посл. к Тимофею, гл. 3, ст. 2.

³ Св. Иоанна Златоуста *In epistol. ad Titum*, с. I, homil. II, nr. I, col. 671 (по-гречески цитата приведена на с. 256 нашего сочинения).

⁴ *Corpus iuris canonici, causa XVII, quaest. II, c. XV–XVI, p. 917.*

⁵ «Курс церковного права». Н. Суворова. Ярославль, 1890. Т. II, с. 316–317.

задуманное супружество, а non consummatum (а не совершившееся фактически чрез sorula carnalis), не расторгается, если один из супругов примет монашеский обет¹.

Католический взгляд на «sorula carnalis» совершенно несогласен с учением древней Вселенской Церкви. Рассмотренные нами свидетельства св. Иоанна Златоуста², Амвросия Медиоланского³, Сириция⁴ и др. ясно говорят что брак, как дело прежде всего психической природы человека, заключается лишь *согласием* вступающих в брак, которое служит выражением чувств, одушевляющих жениха и невесту, но никак не фактическим сожитием. Этому воззрению на существо брачного союза и на последствия, вытекающие из него, навсегда осталась верной Православная Восточная Церковь. Всегда она, согласно с учением Св. Отцов и учителей Церкви, а также и с правилами отцов-законодателей, считала и считает началом брачного союза момент возникновения взаимной любви, торжественно заявляющей о себе в акте обручения⁵. В XI веке определением Собора, бывшего при патриархе Ксифилине, законно совершенное обручение приравнивалось к браку;

¹ Sess. XXIV, can. VI, p. 240. Sacrosancti oecumenii concilii Tridentini canones et decret. A. Bisping. Monasterium Guestphalorum. 1845.

² In cap. XXIX Genes., homil. LVI, num. 2, col. 488. Patr. Cours. Compl. Migne. Ser. Gr., t. LIV. Paris, 1862.

³ De instit. virginit., c. VI, col. 316. Patr. C. C. Migne, Ser. Lat., t. XVI.

⁴ Epist. I ad. Himerium, episc. Tarrac., cap. IV, col. 1136 P. C. C. Migne. Ser. Lat., t. XIII.

⁵ См.: беседу XLIII на Кн. Бытия. Твор. св. Иоанна Златоуста. Изд. СПб. Дух. Академии, Т. IV, кн. 2, с. 485. Беседа IV на Еванг. Матфея, ч. 1. с. 61; Собор Анкирский, прав. 11; св. Василия Великого прав. 11.

вместе с этим были запрещены браки между родственниками обрученных¹.

В связи с основным воззрением блж. Августина на брачный союз находится и его учение о втором браке. Каждому, учит он, с целью произведения многочисленного потомства дозволяется последовательно вступать во второй брак, третий, четвертый и т. д., причем вторые и дальнейшие браки не только не являются противоречащими существу брака, как учит об этом св. Иоанн Златоуст², но, напротив, согласными с ним, так как супругов связывает не союз любви, а союз как бы товарищества; прекращается этот союз, прекращаются и обязательства, связывавшие двух товарищей-супругов, и они могут снова вступить в товарищескую сделку — супружество. Объясняя 1 Кор. 7, 39–40, блж. Августин рассуждает: «Я не осмеливаюсь ни осуждать какой бы то ни было брак, ни отрицать его достоинства. Апостол говорит: *жена связана законом, доколе жив муж ее*. Не сказал: первый, второй, третий или четвертый (муж), но сказал: жена связана, доколе живет муж ее; если же она лишится мужа, то может выйти за кого угодно»³.

Воззрение блж. Августина на вторые браки введено и в брачное право Католической Церкви⁴. В известном споре по поводу разрешения императору

¹ См.: «История рос. гражд. законов» Б. Неволлина. СПб., 1851, § 84, с. 193.

² См.: с. 152–163 II отдела III гл.

³ De bono viduitatis, lib. XII, nr. 16. col. 439; «...nec ullas nuptias audeo damnare nec eis verecundiam numerositatis auferre».

⁴ «Corpus iuris canonici», цитов., causa XXI, quaest. I, с. XIII, col. 956. Здесь приводятся слова блж. Августина «nec ullas... и далее: «Dominus autem septemviram non damnavit, nec dicit, in resurrectione non posse esse, sed tantum: neque nubeat, neque nubeatur. Unde nec contra humanae

Льву Философу на вступление в четвертый брак резко проявилось различие учения Восточной и Западной Церквей на четвертый брак. Послы папы Сергия высказались в пользу законности этого брака, ссылаясь неправильно на слова ап. Павла: *лучше вступить в брак, нежели разжигаться* (1 Кор. 7, 9). Патриарх же Николай Мистик восстал против незаконного вступления императора в четвертый брак и отлучил его от Церкви. В изданном им в 920 году τὸμος ἐνὶ ὧσθεως второй брак дозволяется, третий не осуждается, если вступающий в этот брак не имеет детей; четвертый же безусловно запрещается¹. В этом случае, следовательно, святоотеческое учение о вторых браках сохранено Восточной Церковью во всей силе.

Но самым существенным различием между учением блж. Августина и св. Иоанна Златоуста о браке является вопрос о нерасторжимости брака, неодинаково решаемый этими великими учителями Церкви, а вместе с ними и Восточною и Западною Церквями.

«Величайший христианский мыслитель Августин, — замечает проф. Суворов, — всего более поражен в браке его неразрывностью, нерасторжимостью. Есть что-то таинственное в этом союзе, — говорит Августин. Супруги, хотя бы и оставили друг друга, хотя бы желали разорвать свой союз, остаются все-таки супругами, если только смерть не разрешит этих уз. Возможно, что при заключении брака супруги руководствовались желанием иметь детей, но проходит несколько лет супружеской жизни, надеж-

verecundiae sensum audeo dicere, ut quoties voluerint, nubaut, nec ex corde meo quotas libet nuptias condemnare.

¹ В нашей Кормчей τὸμος ἐνὶ ὧσθεως помещен под заглавием: «Изложение, рекше воспоминание бывшего церковного соединения при Константине и Романе», гл. ЛII, л. 95–98.

да иметь детей оказывается напрасной, а между тем супружеский союз продолжает оставаться нерушимым и неразрывным. Брак, по мнению блж. Августина, потому и есть Таинство, что он нерасторжим, и именно по этой стороне супружеский союз уподобляется союзу Христа с Церковью, ибо Христос и Церковь неотделимы навеки. Он Сам обещал пребывать с нами до конца мира¹. Вот собственные его слова: «верующим подается не только обилие детей и целомудрие, но еще и некоторое таинство брака. Сила этого таинства заключается в том, что муж и жена, связанные брачным союзом, должны оставаться нераздельными на всю жизнь, так как нельзя отпускать своей жены ни по какой-другой причине, *кроме вины любодеяния* (Мф. 5, 32). Крепость супружеских уз настолько велика, что если бы супруги и分离лись друг от друга, например по вине прелюбодеяния, и один из них вступил в связь с другим лицом, то и в этом случае единство плоти не разрывается и грех прелюбодеяния не оказывает никакого влияния на это единство. Только в случае смерти законного мужа жена может вступить в брак с тем, с кем прежде находилась в незаконной связи»². Хотя блж. Августин не объясняет, в чем состоит таинственная сила супружества, обуславливающая собой его нерасторжимость, однако из его слов: «раз начатое сожителство ничем не может быть расторгнуто, кроме смерти одного из супругов»³ можно заключать, что эта сила понималась внешне, формально, именно: нерасторжимость супружеского союза обуславливается церковным благословением и освящением его. Раз

¹ «О гражданском браке» проф. Н. С. Суворова. Ярославль, 1887, с. 10–11.

² De nuptiis et concupiscentia, lib. I, c. X, nr. II, col. 420.

³ De bono coniugali, c. XV, col. 385.

супруги дадут клятву во взаимной супружеской верности и клятва с внешней стороны правильна, то они чрез это уже связываются до самой смерти неразрывными узами. Для уяснения этой мысли блж. Августин сравнивает брак с Таинством крещения. Как принявший Таинство крещения получает благодать, возрождающую его в жизнь духовную, причем Крещение сохраняет сакраментальный характер и в том случае, если христианин тяжко грешит, так и таинственный союз брака не разрывается ни прелюбодеянием, ни разлучением супругов¹.

Чтобы оправдать высказанное положение о расторжимости брака, блж. Августин в своем сочинении: «De sermone Domini in monte» прибегает к своеобразному толкованию слов Нагорной проповеди Спасителя о расторжимости брака по вине прелюбодеяния (Мф. 5, 32). Если в Ветхом Завете был дозволен развод вследствие жестокосердия иудейского народа, то в Новом Завете он *запрещен безусловно* даже *по вине прелюбодеяния*, так как грех прелюбодеяния не имеет разрушительного действия на существо брака².

Так же произвольно блж. Августин изъясняет и слова апостола Павла: *А вступившим в брак не я повелеваю, а Господь: жене не разводиться с мужем, — если же разведется, то должна оставаться безбрачною, или примириться с мужем своим, — и мужу не оставлять жены своей* (1 Кор. 7, 10–11). Если бы супруги разлучились и по вине прелюбодеяния, то св. Апостол

¹ Manet inter viventes quiddam coniugale, quod nec separatio, nec cum altero copulatio possit auferre. Manet autem ad noxam criminis, non ad vinculum foederis: sicut apostatae anima velut de coniugio Christi recedens, etiam fide perdit, sacramentum fidei non amittit, quod lavacro regenerationis accepit... De nuptiis et concupiscentia, lib. I, c. X; cp. de bono coniugali, c. VII.

² C. XIV, col. 1248–1249, nr. 39. P. C. C. Migne, t. XXXIV.

вменяет им в обязанность не вступать в брак, так как они еще не свободны от брачных уз¹. Искусственность подобного толкования очевидна. Слова ап. Павла не могли содержать приписываемой ему блж. Августином мысли, так как в таком случае он вошел бы в противоречие с учением Иисуса Христа о прелюбодеянии как исключительной причине, расторгающей брак. Более естественным и правильным будет толкование 1 Кор. 7, 10–11 св. Златоустом, которого держится Православная Церковь: «Так как случается, что супруги разлучаются или по *воздержанию или по другим причинам, или по неудовольствию*, то он говорит: лучше, если бы этого совсем не было, если же это уже случилось, то пусть жена останется с мужем, если не для совокупления, то по крайней мере для того, чтобы не знать другого мужа»². О прелюбодеянии здесь не говорится ни слова. Уже во времена блж. Августина защитником древнецерковного понимания 1 Кор. 7, 10–11 выступил некий Полленций, возражения которого решаются в сочинении «De coniugiis adulterinis»: «Я спрошу тебя, — говорит блж. Августин, обращаясь к Полленцию, — должно ли считать прелюбодеем того, кто женится на женщине, которая вовсе не связана с мужем? Думаю, ты скажешь, что нет. Только жена, вступающая в брак при жизни мужа, называется прелюбодейцею, так как она при жизни мужа связана законом. Этот союз продолжает существовать и после развода из-за вины прелюбодеяния. Если же на прелюбодеяние должно смотреть как на смерть, и, следовательно, как на причину, расторгающую брак, то необходимо признать, что женящийся на отпущенной мужем, после того как она чрез прелюбодеяние перестает быть связанною с

¹ Ibid., cp. de coniugiis adulterin., lib. I, c. VI.

² Беседа XIX на Первое посл. к Коринфянам, с. 329.

ним, не есть уже прелюбодей¹. Этот вывод несогласен ни с учением Спасителя: *кто женится на разведенной, тот прелюбодействует* (Мф. 5, 32)², ни со словами апостола Павла: *жена связана законом, доколе жив муж ее...* (1 Кор. 7, 39–40). Ту же мысль о нерасторжимости брака по вине прелюбодеяния и недозволении разлучившимся вступления в новый брак заключают и слова евангелиста Луки: *всякий, женящийся на разведенной с мужем, прелюбодействует* (Лк. 16, 18). Тот, кто вступает в брак с отпущенною, конечно, делается прелюбодеем, потому что на нее еще простирается действие супружеских прав; для первого мужа она еще не чужая, а его плоть³.

Мысль о безусловной нерасторжимости брака по вине прелюбодеяния ясно высказывается блж. Августином в следующих словах: «Жена привязана законом, пока жив ее муж, прелюбодей ли он или целомудренный, и если она выйдет замуж за другого, то прелюбодействует. Со своей стороны, и муж привязан, пока жива его жена. *Ничто не разрывает этой связи, кроме смерти...* Посему, если жена разлучается с мужем-прелюбодеем, то должна оставаться безбрачной, если не желает примириться с ним». То же должно сказать и о муже⁴.

Во всех рассуждениях блж. Августина о брачной нерасторжимости вине прелюбодеяния придается слишком мало значения; оно, по-видимому, приравнивается к самым обыкновенным проступкам, нередким в супружеской жизни, например личному оскорблению, которое легко прощается и забывается. Поэтому, если одним из супругов допущено прелюбодея-

¹ De coniugiis adulter., lib. 1, c. III, col. 412.

² Ibid., lib. II, cap. 2, nr. 4.

³ Ibid., lib. 1, c. X, nr. II, col. 457.

⁴ Den coniug. adult., lib. II, c. XIII, nr. 13, col. 479–480.

ние, то *временно* им дозволяется расстаться; при раскаянии же согрешившего супруги должны примириться, и их жизнь опять войдет в нормальную колею. К взаимному примирению должны располагать супругов и слова Господа, сказанные женщине, взятой в прелюбодеянии: *не осуждаю тебя; иди и впредь не греши* (Ин. 8, 11). Кто не уразумеет после этого, что муж должен прощать то, за что простил Господь, и что не должна считать себя прелюбодейцею та, которая верует, что через покаяние ее преступление прощено Божественным милосердием»¹.

Высказанные блж. Августином мысли о нерасторжимости брака даже по вине прелюбодеяния

¹ De conjug. adulter., lib. II, c. XIV, nr. 14, col. 480–481. Учение блж. Августина о нерасторжимости брачного союза, как «полностью соответствующее» католическим воззрениям на брак, изложено довольно подробно у Luckock'a (The history of marriage... цит. соч., p. 166–175) и у Cigoï (acht. Capitel, S. 56–66), причем тот и другой считают необходимым остановить свое внимание на разборе свидетельства блж. Августина в сочинении: «De fide et operibus», не совсем благоприятного для учения о нерасторжимости брака. Оно читается так: quisquis etiam uxorem in adulterio deprehensam dimiserit, et aliam dixerit, non videtur aequandus eis qui excepta causa adulterii dimittunt et ducunt. Et in ipsis Divinis sententiis ita obscurum est utrum et iste, cui quidem sine dubio adulteram licet dimittere, adulter tamen habeatur si alteram duxerit, ut quantum existimo, venialiter ibi quisque fallatur». Этот «колеблющийся» взгляд блж. Августина Cigoï склонен рассматривать как частное мнение, замечая, что в двух книгах: «De adulterinis coniugiis», составленных позже, чем сочинение «De fide et operibus», его взгляд о нерасторжимости брака высказан ясно и решительно и что, следовательно, в сочинении более раннего периода он не мог «достаточно полно охватить и обдумать предмет» (S. 61). К этому Luckock присоединяет еще и другое соображение, что блж. Августин имел дело не с настоящими христианами, а с готовящимися ко Крещению, и посему проявил уступчивость (p. 166–167).

хотя и несогласны с рассмотренными нами свято-отеческими свидетельствами¹ и учением св. Иоанна Златоуста², а посему и не приняты Православной Церковью, однако усвоены брачным правом католической церкви, которая, согласно с блж. Августином, считает брак безусловно нерасторжимым³. Не дозволяя, сообразно со своей основной точкой зрения на брак, полного расторжения брачного союза даже по вине прелюбодеяния, Католическая Церковь придумала особого рода полумеру — *separatio a mensa et thoro*, то есть разлучение супругов от совместной жизни с сохранением юридической силы брака и с запрещением поэтому вступать в новый брак⁴. *Separatio* бывает двоякого рода: *separatio perpetua* (разлучение постоянное) и *separatio temporaria* (временное)⁵. Высшую санкцию институт сепарации

¹ См.: у св. Амвросия Медиоланского: прелюбодеяние *naturae iniuria est* (I отд., с. 70 нашего сочинения), у св. Астерия Амасийского: «знайте, что брак разрывается только смертью и прелюбодеянием» (там же, с. 55); у св. Епифания Кипрского (там же, с. 51) и др.

² «...μετὰ τὴν πορνείαν ὁ ἄνθρωπος οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος». Homil. XIX. Epist. I ad Corinth. Migne, LXI, col. 154–155.

³ *Corpus iuris canonici*, р. I, с. XXXII, quaest. VII, с. 1, р. 980 (*vinculum coniugii fornicatione non potest dissolvi*). *Interveniente divortio non aboletur ilia confoederatio nuptialis, ita ut sibi coniuges sint, etiam separati, cum illis autem adulterium committant, quibus etiam fuerunt post suum repudium copulati*.

⁴ *Lehrbuch der Kirchenrechts aller christlichen confessionen*. F. Walter. Dreizehnt. Ausgabe. Bonn, 1861, § 320, S. 695–696. Ср. «Курс церковного права» Н. Суворова. Ярославль, 1890. Т. 2, с. 337.

⁵ *Separatio perpetua a mensa et thoro* допускается в случае прелюбодеяния и содомии, а *separatio temporaria* допускается при отпадении одного из супругов от христианской веры, в случае попытки заразившегося ересью к соращению в ересь и т. д. См.: «Курс церк. права», с. 338.

получил на Тридентском Соборе, который анафематствовал отрицающих ее: «*si quis dixerit Ecclesiam errare, quam ob multas causas separationem inter coniuges quoad thorum seu quoad cohabitationem ad certum incertumve tempus fieri posse decernit: anathema sit*»¹.

Вникая в сущность придуманной Католической Церковью сепарации, не оправдываемой ни Св. Писанием, ни церковным преданием, трудно сказать, чтобы она оказывала благодатное влияние для супругов, так как временное разлучение не восстановит разрушенного прелюбодеянием счастья невинного супруга, а скорее поведет к беспорядочной жизни разлучившихся супругов.

Так в бесспорно оригинальном и замечательном учении о браке, разделяемом Католическою Церковью, блж. Августин не остался верным древне- и общецерковному учению о брачном союзе, привнеся в него свои личные воззрения и своеобразно истолковав учение Спасителя и апостола Павла о нерасторжимости брака. Признав мысли блж. Августина о браке основными положениями брачного церковного права, Католическая Церковь лишь точнее сформулировала их, сделав из них дальнейшие выводы и умозаключения, не разделяемые Вселенской Церковью. В этом отношении полную противоположность Католической Церкви составляет Православная Церковь, сохранившая учение о браке в чистом и первоначальном виде и, подобно великому светильнику веры Христовой св. Иоанну Златоусту, напоющая души верных своих чад из «чистого источника» — Слова Божия.

¹ Sessio XXIV. Sacr. oecum. concil. Trid., цит. соч. VII, р. 241.

Содержание

Введение	5–20
-----------------------	-------------

Отдел I. Учение древней Вселенской Церкви о браке (учение Св. Отцов и учителей Церкви, живших до Иоанна Златоуста и современных ему)	21–115
---	---------------

Мужии апостольские — св. Игнатий Богоносец и св. Ерм	 25
Апологеты — св. Иустин Философ, Афинагор, Феофил Антиохийский и Минуций Феликс	 34
Александрийские учителя — св. Климент и Ориген	 43
Св. Отцы Восточной Церкви (IV в.) — Василий Великий, Григорий Богослов, Елифанний Кипрский и Астерий Амасийский	 64
Западные Св. Отцы и учителя Церкви — Тертуллиан, Киприан, св. Иларий Пиктавийский, Амвросий Медиоланский и блж. Иероним	 86
Апостольские Постановления и церковные каноны	 108
Заключение	 111

Отдел II. Учение св. Иоанна Златоуста о браке .	116–269
--	----------------

Глава I. Существо и цель брачного союза; условия, необходимые для вступления в брак	 116
Глава II. Взаимные отношения супругов (личные и имущественные)	 170
Глава III. Свойства христианского брака (моногамия, неповторяемость и нерасторжимость брака)	 193
Глава IV. Неправильные взгляды на брачную жизнь. Достоинство брака и безбрачие. Форма заключения брака	 237

Отдел III. Блж. Августин и св. Иоанн Златоуст как выразители учения Западной и Восточной Церквей о брачном союзе	270–286
---	----------------

М. ГРИГОРЕВСКИЙ
УЧЕНИЕ СВЯТИТЕЛЯ
ИОАННА ЗЛАТОУСТА О БРАКЕ
М. 2007

Ответственный за выпуск:

А. А. Сорокин

Редактор:

Л. В. Бородина

Корректоры:

Л. Н. Иконникова, Е. Ю. Пятаева

Верстка:

В. С. Горсков

Художник:

Г. А. Семенова

Технический редактор:

В. Н. Новичихин

Издательская лицензия ИД №04144 от 27.02.2001 г.

Подписано в печать 17.04.07. Формат 84×108 ¹/₃₂

Усл. печ. л. 15,12. Тираж 10 100 экз.

Заказ № 8639.

ООО Издательство «Локид-Пресс»
129090, Москва, ул. Гиляровского, д. 3, стр. 1

Отпечатано с электронных носителей издательства.

ОАО "Тверской полиграфический комбинат", 170024, г. Тверь, пр-т Ленина, 5.

Телефон: (4822) 44-52-03, 44-50-34, Телефон/факс: (4822) 44-42-15

Home page - www.tverpk.ru Электронная почта (E-mail) - sales@tverpk.ru



