



## БИБЛЕИСТИКА

УДК 27: 278

Александр Владимирович Ворохобов,  
доктор философских наук, профессор Нижегородской духовной семинарии

### Тема брака в Ветхом и в Новом Заветах



*Аннотация:* В статье рассмотрены избранные тексты Священного Писания, связанные с темой брака. Были выявлены различия в толкованиях, обозначена православная позиция по вопросам, поставленным в рамках матримониальной темы. Матримониальная тематика является одним из лейтмотивов целостного библейского повествования. Брак был установлен в Эдемском саду и подвергся нравственной порче в связи с грехопадением прародителей. По его образцу заключались брачные союзы на земле после грехопадения. Бог вступает в отношения не просто с отдельными людьми,



но с целыми семействами. Так, к примеру, Он дает обетование многочисленного потомства семьям Авраама, Исаака, Иакова. Древние евреи видели в браке не только форму общественной жизни, не просто ячейку общества. Брачный союз преследует здесь религиозные цели: вегетативная способность усиливает напряжение ожидания Спасителя. Продолжение рода приближает пришествие в мир обетованного Мессии. Пророки Ветхого Завета видят в браке нечто большее, чем форму социальной организации. Брак является прообразом для передачи отношений между Яхве и Израилем. Особое место матримониальная тематика занимает в проповеди Господа Иисуса Христа. Чудо на браке в Кане Галилейской не только положило начало Его чудесам, но и прообразовало Его Искупительную жертву. Царство Небесное зачастую объясняется в Его притчах через образы брака. Сам Христос подчеркивал важность неискаженного понимания сущности брачного союза. В ответ вопрошающим о позволительном количестве разводов фарисеям, Он апеллирует к событиям установления брака в Эдемском саду (Мф. 19:4–6). Святой апостол Павел называет брачный союз тайной. В послании к Ефессянам он раскрывает сакральное начало брачного установления (Еф. 5:22–33). Апостол сравнивает Христа с мужем, а Церковь — с женой, прямо говоря о том, что соединение брачующихся в единый духовно-телесный организм есть таинство, осмыслить которое можно через образ соединения Христа и Церкви. Тема брачного союза касается важнейших аспектов библейского богословия: христологии, антропологии, эклессиологии и эсхатологии. Рассмотрение библейского повествования об установлении брака поможет не только осмыслить сущность, цели и задачи брачного союза, но и позволит глубже вникнуть в сопряженные с матримониальной тематикой богословские аспекты.

*Ключевые слова:* Библия, Священное Писание, Ветхий Завет, Новый Завет, брак, таинство брака.

Alexander Vladimirovich Vorokhobov,

Doctor of Philosophy, Professor at the Nizhny Novgorod Theological Seminary

## The Theme of Marriage in the Old and New Testaments

*Abstract:* The article deals with selected texts of the Holy Scriptures related to the theme of marriage. Differences in interpretations were revealed, the Orthodox position on the issues raised within the framework of the matrimonial theme was indicated. The matrimonial theme is one of the leitmotifs of a holistic biblical narrative. Marriage was established in the Garden of Eden and suffered moral corruption due to the fall of the forefathers. According to his model, marriage unions were concluded on earth after the fall. God enters into relationships not just with individuals, but with entire families. So, for example, He gives the promise of numerous offspring to the families of Abraham, Isaac, Jacob. The ancient Jews saw in marriage not only a form of social life, not just a cell of society. The marriage union here pursues religious goals: the vegetative ability intensifies the tension of waiting for the Savior. The continuation of the family brings the coming of the promised Messiah closer to the world. Old Testament prophets see marriage as more than a form of social organization. Marriage is a type for conveying the relationship between Yahweh and Israel. The matrimonial theme occupies a special place in the preaching of the Lord Jesus Christ. The miracle at the marriage in Cana of Galilee not only marked the beginning of His miracles, but also represented His atoning sacrifice. The Kingdom of Heaven

is often explained in His parables through images of marriage. Christ Himself emphasized the importance of an undistorted understanding of the essence of the marriage union. In response to the Pharisees asking about the permissible number of divorces, He appeals to the events of the establishment of marriage in the Garden of Eden (Matt. 19:4–6). The Holy Apostle Paul calls marriage a mystery. In the epistle to the Ephesians, he reveals the sacred beginning of the marriage establishment (Eph. 5:22–33). The Apostle compares Christ with a husband, and the Church with a wife, saying directly that the union of those who are married into a single spiritual and bodily organism is a sacrament, which can be comprehended through the image of the union of Christ and the Church. The theme of the marriage union concerns the most important aspects of biblical theology: Christology, anthropology, ecclesiology and eschatology. Consideration of the biblical narrative about the establishment of marriage will help not only comprehend the essence, goals and objectives of the marriage union, but will also allow you to delve deeper into the theological aspects associated with matrimonial topics.

*Key words:* Bible, Holy Scripture, Old Testament, New Testament, Marriage, Sacrament of Marriage.

Библейское богословие рассматривает истины Божественного Откровения в двух аспектах: основанного на вере во Христа единства Слова Божия, и исторического многообразия форм его выражения богодухновенными писателями.

Тема брачного союза занимает особое место в корпусе библейского богословия. Она раскрывается в учениях о Боге, открывающего Себя в акте творения и в Его заботе о мире, природе, призвании и судьбах человека.

### Брачный союз и события грехопадения

Рассмотрение событий грехопадения имеет чрезвычайную важность для дальнейшего исследования вопроса. Именно после грехопадения человек стал подвержен страстям, изменился материальный и духовный мир, тварь стала подвержена рабству тления. Брак, как одна из сфер человеческой жизнедеятельности, неминуемо подпал под этот карающий закон.

Для того, чтобы сложить ясную картину грехопадения человека, следует стих за стихом рассмотреть библейское повествование.

*И были оба наги, Адам и жена его, и не стыдились.* (Быт. 2:25)

Согласно учению святых отцов, прародители были облечены славой — естественным благодатным состоянием, которое гарантировало целостность их природы. «Не стыдились они потому, пишет преп. Ефрем Сирин, — что облечены были славой. Но когда, по преступлении заповеди, сия слава была отнята, они устыдились того, что стали наги»<sup>1</sup>. То же замечает и свт. Иоанн Златоуст: «И были, сказано, оба наги, и не стыдились. Доколе не совершился грех и преслушание, они были облечены вышнею славой, потому и не стыдились; после же нарушения заповеди пришли и стыд, и сознание наготы»<sup>2</sup>. То есть их естественное состояние стало ниже-естественным.

*Змей был хитрее всех зверей полевых, которых создал Господь Бог. И сказал змей жене: подлинно ли сказал Бог: не ешьте ни от какого дерева в раю?* (Быт. 3:1)

Хотя бытописатель пишет «хитрее», св. Ефрем Сирин замечает, что змей не был умнее, хитрее или совершеннее Адама: «Адам превосходил змея и по самому образу сотворения, и по душе, и по уму, и по славе, какою был облечен, и по месту жительства своего; а из этого видно, что он был безмерно выше змея и по хитрости»<sup>3</sup>. Если Адам обладал свойствами и способностями, превосходящими способности змея, то назревает уместный вопрос: почему он допустил и не предупредил падение?

Преп. Иоанн Дамаскин, пытаясь объяснить саму причину падения, отмечает особую близость змея к людям: «До преступления.. змей был привязан к человеку и чаще других животных приближался к нему



и своими приятными движениями как бы беседовал с ним. Поэтому-то родоначальник зла — дьявол и внушил через него нашим прародителям злейший совет»<sup>4</sup>. Но разве причиной греха была доверчивость? Разве Адам и Ева не осознанно совершили преступление, а лишь по уговору своему другу змею? Тогда, только почувствовав обличение совести и услышав шаги Бога они должны были сразу припасть к Его ногам. А поскольку этого не последовало, следует полагать, что искать причину следует не в простодушности и доверчивости.

Свт. Амвросий Медиоланский говорит о змее как о прообразе страстных желаний, прообразе греховных страстей<sup>5</sup>. Если змей — страсть, под телесным обычаем вторгнувшись в мирный райский покой прародителей, то получается либо умаление человеколюбия Божия, заранее предопределившее человека к падению, зная его доверчивость, либо существование у прародителей некоторой потенции к развитию, которая могла бы закалиться посланным им испытанием.

*И сказала жена змею: плоды с дерев мы можем есть, только плодов дерева, которое среди рая, сказал Бог, не ешьте их и не прикасайтесь к ним, чтобы вам не умереть.* (Быт. 3:2–3)

Преподобный Ефрем Сирин следующим образом толкует это место: «Змей и тот, кто пребывал в змее, услышав [от Евы], что плоды всех райских деревьев отданы Адаму и Еве в пищу и что воспрещено им вкушать плоды одного только дерева, думали уже, что со стыдом им следует удалиться: ибо видели, что обещать им Адаму и Еве нечего. Поэтому искушитель обращает внимание на самую заповедь Давшего ее, которая воспрещала не только вкушать плоды древа, но даже и приближаться к нему. И понял он также, что Бог предостерегал их от воззрения на древо, чтобы они не пленились красотой его; и потому склоняет Еву обратить на него взор»<sup>6</sup>.

Свт. Амвросий Медиоланский замечает, что Ева узнала о данной Богом заповеди о невкушении плодов с дерева познания от Адама, т.к. она была сотворена после того, как Бог дал Адаму заповедь<sup>7</sup>. Это может объяснить, почему Ева исказила смысл заповеди. Создав Адама, Господь

поставил его в Эдемский сад «*чтобы возделывать и хранить его (её)*» (Быт. 2:15). Таким образом, его задача состояла не только в том, чтобы оберегать и украшать данную ему землю, но и в том, чтобы заботиться о вверенном ему: в том числе и о жене, которая была по мысли св. Ефрема «в его кости». Даже если не учитывать разницу переводов — сама логика событий говорит об этом. Примечательно, что данную логику развивает и апостол Павел, когда говорит о том, что жены должны в церкви молчать и искать ответы на свои вопросы дома у своих мужей (1 Кор. 14:35). Следовательно, согласно мысли св. Павла, муж в семье должен обладать правами учителя. Эту мысль подтверждает американский теолог Дуглас Уилсон, говоря о том, что мысль ап. Павла относительно брака часто развивается по той же схеме, что и в книге Бытия<sup>8</sup>.

Скорее всего, Адам не постарался доступно объяснить Еве заповедь, данную ему Богом до её создания о невкушении плодов с дерева.

*И сказал змей жене: нет, не умрете, но знает Бог, что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло.* (Быт. 3:4–5)

Св. Августин указывает, что в основе речи змея лежит страсть гордости, раскрывающаяся в обожении человеком самого себя: «Итак, дьявол не смог бы обольстить человека явным грехом, состоявшим в совершении того, что Бог запретил делать, если бы человеком уже не овладело довольство собою. Потому-то и понравилось ему услышанное: будете, как боги. Гораздо вернее они были бы таковыми, если бы прилеплялись к высочайшему и истинному Началу своей покорностью, а не обратились бы своей гордыней к самим себе, к своему началу. Ведь боги сотворенные суть боги не через самих себя, а через общение с Богом истинным. Желать же большего — значит умаляться»<sup>9</sup>. Поэтому и Моисей первой своей заповедью утверждает единобожие (Исх. 20:3), и апостол Павел говорит о том, что вера достигается не делами, но праведностью от Бога (Рим. 3:20), и святоотеческая мысль непрестанно говорит об обожении, даруемом Богом — всё это лекарства против прародительского греха, который заключается в том, что человек делает богом либо самого себя, либо другого человека.

Таким образом, диавол совершил удачную попытку склонить прародителей к политеизму, низводя Единого Творца до одного из богов.

Структура первородного греха проецируется и на семейные отношения, если муж или жена, нарушая заповедь, ставят друг друга выше Бога. «На место „эгоизма одного“ легко приходит „эгоизм двоих“, — пишет А. Рогозянский, — или даже эгоизм семьи, рода... Всякая примитивная риторика в отношении влюбленности и полового влечения, которой в последнее время увлекается протестантское и католическое богословие, с воодушевлением рассуждающее о „принесении себя в дар другому“ или „одарении человечностью“, на деле есть только форма почетной капитуляции перед миром, в котором похоть давно торжествует победу»<sup>10</sup>.

События грехопадения должны определять основную направленность человека: к соблюдению заповедей Божиих. «В человеке плотская любовь никогда не может быть чисто животным чувством; она всегда сопровождается душевным влечением, естественным или извращенным»<sup>11</sup>, — отмечает Г. И. Шиманский.

*И увидела жена, что дерево хорошо для пищи, и что оно приятно для глаз и вожделенно, потому что дает знание; и взяла плодов его и ела; и дала также мужу своему, и он ел.* (Быт. 3:6)

Преп. Ефрем Сирин нивелирует роль змея в событиях грехопадения: прародители вполне могли согрешить и без него. «Искусительное слово не ввело бы в грех искушаемых, если бы руководством искусителю не служило собственное их желание, — пишет св. Ефрем. — Если бы и не пришел искуситель, то само дерево красотой своей привело бы к борьбе из-за их тяги к обладанию»<sup>12</sup>. То есть святой говорит о том, что у прародителей, скорее всего, уже теплилась мысль, навязывающая им преступление заповеди. Данная мысль позволяет предположить, что душевное состояние прародителей к моменту искушения их змеем было уже в некоторой степени омрачено и совесть их была не чиста.

Отечественный богослов XIX века Георгий Константинович Власов замечает: «В первом грехе занимает самое важное место не громадность

греха, сообразно нынешним нашим понятиям, а известное состояние души человека, которое, вследствие слабости воли, открывало её другим страстям и преступлениям, которое отвращало душу от Бога и предавало её злу и возмущению, в основании которого лежал тягчайший из грехов — гордость, желание собственными силами сравняться с Богом в знании добра и зла»<sup>13</sup>. Однако дискуссионность вопроса велика и неясного здесь намного больше, чем ясного и определённого.

Почему-то в культуре закрепился образ женщины, стоящей у дерева познания и беседующей со змеем. Адам в этот момент, будто бы, находился вдали и не видел диалог его жены с искушителем. Однако библейский текст ничего об этом не говорит. Более того, некоторые переводы утверждают обратное. Как замечает современная исследовательница Н.Х. Орлова, в англоязычном варианте Библии буквально говорится *she also gave some to her husband, who was with her, and he ate it*» (Gen. 3:6), то есть буквально: дала мужу, который находился рядом с ней, а древнееврейский текст сужает и уточняет данный контекст конструкцией слова *imha* (*im* — предлог «с», а *ha* — личное местоимение третьего лица женского рода «ею»). «Причем *im* означает настолько тесную близость, что аналогом ей может служить сексуальное, физическое общение»<sup>14</sup>, — отмечает Орлова. Таким образом, в еврейском тексте буквально указывается на то, что Адам был рядом с женой.

В контексте вышеуказанных фактов довольно странным представляется образ молчания Адама. Если так, то «Адам отошел от заповеди не в момент, когда вкусил плод, а в момент, когда промолчал, то есть раньше женщины»<sup>15</sup>, — как замечает Орлова. Примечательно, что Бог первым делом вызывает именно к Адаму как к несущему основную ответственность за случившееся.

Однако в святоотеческой мысли вина за первородный грех не может сводиться только к Адаму. Можно вспомнить, как, например, свт. Иоанн Златоуст с негодованием вызывает к согрешившей женщине: «Какое крайнее безумие довело тебя до такой дерзости? Тебе не довольно было вести беспечальную жизнь, быть облеченной телом и не нуждаться ни в чем



телесном, пользоваться всеми райскими плодами кроме одного дерева»<sup>16</sup>. Скорее, при рассуждении о последствиях грехопадения следует говорить об общей вине прародителей, о прародительском первородном грехе, чем о личном грехе Адама, или личном грехе Евы.

Здесь следует упомянуть и о существовании богословского мнения, которое говорит о том, что Адам и Ева являли собой как бы прообраз Церкви. Так, С. В. Троицкий, например, считает вполне вероятным то, что концепция предсуществования Церкви вполне находит своё выражение в брачной чете прародителей, которые являли собою первую Церковь как общину верующих. Данное предположение вполне гармонирует со святоотеческим пониманием семьи как «малой Церкви». Семья в святоотеческой мысли — это не просто основа государства, не только ячейка общества, но и ячейка Церкви и сама Церковь.

Причину грехопадения он усматривает именно в разделении, разобщении, которое, конечно, не может быть порождено только отсутствием любви: «Слабость праотцев главнейше заключалась в этом разделении, при котором каждый пал отдельно, ибо демон не посмел бы приступить к злобному действию и совету, встретившись лицом к лицу с обоими вместе, зная, что они поддерживали бы друг друга и ужаснулись бы преступления, если бы он высказал свои злобные мысли в присутствии этой малой церкви Божией»<sup>17</sup>.

*И открылись глаза у них обоих, и узнали они, что наги, и сшили смоковые листья, и сделали себе опоясания.* (Быт. 3:7)

То, что прародители сделали себе опоясания, согласно святоотеческой мысли, не является причиной сексуальной подоплёки первородного греха. Свт. Иоанн Златоуст, например, говорит о том, что выражение «открылись глаза» означает то, что прародители потеряли «славу», которая облекала их до грехопадения: «Не вкушение от дерева открыло им глаза: они видели и до вкушения. Но это вкушение служило выражением преслушания и нарушения данной от Бога заповеди, а за эту вину они лишились потом облекавшей их славы, сделавшись недостойными столь великой чести.. Лишившись за преступление заповеди высшей

благодати, они ощущают и чувственную наготу, чтобы из охватившего их стыда вполне поняли, в какую бездну низвело их преступление заповеди Господа»<sup>18</sup>.

Кроме того, библейское выражение «открылись глаза» не означает простого открытия глаз, но является следствием глубокого понимания, осознания, озарения, откровения<sup>19</sup>. Само слово «глаза» часто характеризует не орган зрения, а мировоззренческую установку, образ мысли и действия<sup>20</sup>.

Акт открытия глаз прародителей не следует непосредственно отождествлять с вкушением от древа. Понимание заповеди Господней в ригористическом духе зачастую не даёт понять действительную причину и последствия грехопадения. Это понимание играет очень большую роль не только для внесения ясности в богословские формулировки: уяснение причин и последствий грехопадения касается основы всей нашей веры и нашей жизни по вере.

Телесная похоть как сердечное расположение, а не как половой акт, оказывается его непосредственным следствием, принижающим идеал брачного союза по первоначальному установлению, что в том числе проявляется и в делании прародителями опоясаний. «Идеально-духовный брак без греховной плотяно-чувственной похоти и душевности дан и мог быть дан только в раю (Быт. 1:28; ср. 2:25, — отмечает проф. Муретов, — Но плод древа познания добра и зла привил первозданной чете всякую похоть (Рим. 7:8; 1Ин. 2:16–17; Иак. 1:14–15 и др.), в частности и половую (Быт. 3:7); а похоть породила грех, болезни, смерть, раздор между мужем и женой (Быт. 2:17; 3:12–19), жестокосердие и вообще помрачение образа Божия в человеке и Богочеловеческого идеала»<sup>21</sup>.

Свт. Григорий Нисский сравнивает последствия совершенного прародителями греха с отравлением, которое затрагивает все составляющие тела: «Те, кто принял в себя отраву по чьему-либо злоумышлению, ослабляют ее тлетворную силу другим снадобьем.. Подобным же образом, вкусив нечто, повредившее наше естество, мы начали испытывать нужду в том, чтобы разрушенное было вновь собрано воедино — чтобы такое



противоядие, по его принятии нами, своим противодействием отразило действие отравы, ранее вошедшей в тело»<sup>22</sup>.

*И услышали голос Господа Бога, ходящего в рая во время прохлады дня; и скрылся Адам и жена его от лица Господа Бога между деревьями рая. И воззвал Господь Бог к Адаму и сказал ему: где ты? Он сказал: голос Твой я услышал в рая, и убоялся, потому что я наг, и скрылся. И сказал: кто сказал тебе, что ты наг? не ел ли ты от дерева, с которого Я запретил тебе есть? Адам сказал: жена, которую Ты мне дал, она дала мне от дерева, и я ел. И сказал Господь Бог жене: что ты это сделала? Жена сказала: змей обольстил меня, и я ела.* (Быт. 3:8–13)

Св. Ефрем Сирин обращает внимание на то, что указание на шаги Бога в рая следует понимать как допущенная Им возможность покаяния согрешившим прародителям: «Не одним долготерпением, оказанным прародителям, Бог хотел им помочь, но и звуком шагов Своих желал оказать им помощь; тихие стопы Его для того и издавали звук, чтобы они приготовились умолить Пославшего его»<sup>23</sup>. С ним согласен и свт. Иоанн Златоуст<sup>24</sup>.

Св. Иероним Стридонский указывает символический смысл данного отрывка: «Бог воззвал к Адаму не в полдень, но ближе к вечеру: Адам уже утратил свет солнца, ибо не знал полудня»<sup>25</sup>.

Свт. Амвросий Медиоланский обращает внимание на то, что вопрос Бога Адаму апеллировал, прежде всего, к его совести, что даёт право толковать в этом ключе и Его предыдущие действия. «Где ты? — означает не „в каком ты месте?“, но „в каком ты положении?“... Где твоя чистая совесть?»<sup>26</sup>

*И сказал Господь Бог змею: за то, что ты сделал это, проклят ты пред всеми скотами и пред всеми зверями полевыми; ты будешь ходить на чреве твоем, и будешь есть прах во все дни жизни твоей; и вражду положу между тобою и между женою, и между семенем твоим и между семенем ее; оно будет поражать тебя в голову, а ты будешь жалить его в пята.* (Быт. 3:14–15)

«По мнению большинства авторитетных толковников, ползание змея на чреве не являлось каким-то новым чудом, — отмечено в Толковой

Библии А. П. Лопухина, — а составляло природное свойство; но прежде это свойство не имело никакого особенного значения, — теперь же оно становится символом унижения и презрения»<sup>27</sup>. Кроме того, «ползание на чреве» в святоотеческой интерпретации является символом порабощения греховным страстям (чрево как символ страсти), а прах, предназначенный ему в пищу — это материал, из которого создан человек.

Таким образом, брачные отношения, как и все остальные сферы деятельности человека, подпадают под влияние сатаны. Здесь прародителям возвещается и первое обетование о пришествии Мессии. Именно на это Семя будут впоследствии надеяться люди как на Освободителя человечества от власти греха.

*Жене сказал: умножая умножу скорбь твою в беременности твоей; в болезни будешь рождать детей; и к мужу твоему влечение твое, и он будет господствовать над тобою.* (Быт. 3:16)

Свт. Иоанн Златоуст отмечает особую зависимость женщины от мужчины как следствие грехопадения. «Я, говорит Господь.. Вначале Я создал тебя равночестною мужу 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 из-за того что ты не воспользовалась равночестием как должно, за это подчиняю тебя мужу»<sup>28</sup>. Однако далее пишет, что, в принципе, в Эдемском саду уже была установлена некоторая иерархия («жена от мужа» (1Кор. 11:12))<sup>29</sup>. Продолжая мысль святителя, следует указать на то, что данная «зависимость» на протяжении мировой истории зачастую вырождалась в тиранию и деспотию, о чём свидетельствует полигамия и распутные нравы древних народов, а также принижение женщины в различных древних культурах.

*Адаму же сказал: за то, что ты послушал голоса жены твоей и ел от дерева, о котором Я заповедал тебе, сказав: не ешь от него, проклята земля за тебя; со скорбью будешь питаться от нее во все дни жизни твоей; терния и волчцы произрастят она тебе; и будешь питаться полевою травою; в поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят, ибо прах ты и в прах возвратишься.* (Быт. 3:17–19)



Свт. Иоанн Златоуст отмечает, что наказание Адаму дано для того, чтобы он осознал, что он создание, а не Бог, так как он поддался дьявольскому искушению: «будете как боги» (Быт.3:5)<sup>30</sup>.

Тертуллиан в «терниях» видит символическое указание на страдания Мессии — Иисуса Христа, данное сразу после мессианского пророчества. всякое жало смерти. Однако, он отмечает, что «помимо символического значения терновый венец есть свидетельство поругания, бесчестия, позора и сплетенной из них жестокости»<sup>31</sup>.

В определении Божиим о наказании мужчины проступает также гендерный подтекст, проявившийся в истории как извращение сексуальных представлений путем возведения самой сексуальности в род священнодействия. «В наказании Адаму явственно проступает мифологический архетип „матери-земли“, возделывание которой мистически связано с сексуальностью и плодородием»<sup>32</sup>, — замечает Н. Орлова.

*И нарек Адам имя жене своей: Ева, ибо она стала матерью всех живущих.* (Быт. 2:20)

Во втором антропогенетическом повествовании описывается процесс наречения животных Адамом. Имена, которые он давал, содержали некоторую предельную информацию о данном живом существе, после чего сказано, что Адам «не нашел себе помощника, соответственного ему» (Быт. 2:18). «Адам дал жене два отдельных имени, — замечает Дуглас Уилсон. — Первое Ishshah или женщина, потому что она была сотворена из ребра мужчины. Второе — Chavvah или дающая жизнь, т. е. Ева, «ибо она стала матерью всех живущих (Быт. 3:20). Оба отрывка ясно свидетельствуют о её зависимости от мужчины — она была взята от мужа. Второй показывает зависимость мужчины от неё — каждый мужчина с тех пор приходится ей сыном»<sup>33</sup>. Примечательно, что этой же логике следует и ап. Павел, говоря: «Ибо как жена от мужа, так и муж через жену; все же — от Бога» (1Кор. 11:11–12). Это свидетельствует о непрерывности понимания идеала брака в раввинистическом учении, в котором был с юности наставлен св. Павел.

*И сделал Господь Бог Адаму и жене его одежды кожаные и одел их.* (Быт. 2:21)

Прп. Ефрем Сирийский пишет о том, что кожаные ризы были даны Адаму и Еве в напоминание того, что они отныне подвластны смерти: «Ризы эти были или сделаны из кожи животных, или сотворены вновь, потому что, по словам Моисея, Господь сотворил ризы сии и облек ими Адама и Еву. Можно думать, что прародители, коснувшись руками пояса своих, нашли, что облечены они в ризы из кожи животных, умерщвленных, может быть, перед их же глазами, чтобы питались они мясом их, прикрывали наготу свою кожами и в самой их смерти увидели смерть собственного своего тела»<sup>34</sup>.

*И сказал Господь Бог: вот, Адам стал как один из Нас, зная добро и зло; и теперь как бы не простер он руки своей, и не взял также от дерева жизни, и не вкусил, и не стал жить вечно.* (Быт. 2:22)

Данная фраза вызывает, наверное, самое большое недоумение во всём повествовании о грехопадении. Как Бог мог испугаться? С такой интерпретацией тяжело согласиться. Во-первых потому, что Всемогущий Бог, Который мог вообще нивелировать живительное значение древа жизни не мог испугаться. Во-вторых потому, что Бог «сказал», т. е. вполне может предполагаться, что Адам и Ева это слышат и это говорится для них.

Прп. Ефрем, например, говорит о том, что Бог иронизирует над прародителями, недавно желающими стать как Он: «В словах: стал как один из Нас, Бог открывает тайну Святой Троицы и вместе посмеивается над Адамом; потому что сказано ему было: будете, как боги, знающие добро и зло (Быт 3:5)»<sup>35</sup>.

Свт. Иоанн также говорит о том, что этот Божественный страх есть только аллегория. «Изгнание из рая есть дело скорее попечительности Божией о человеке, — говорит он, — нежели гнева... Он показывает Своё промышление и наказание посылает для нашего вразумления»<sup>36</sup>.

*И выслал его Господь Бог из сада Едемского, чтобы возделывать землю, из которой он взят. И изгнал Адама, и поставил на востоке у сада*

*Едемского Херувима и пламенный меч обращающийся, чтобы охранять путь к дереву жизни. Адам познал Еву, жену свою.* (Быт. 2:24–25; 4:1)

Прп. Ефрем Сирин говорит о том, что Господь изгоняет прародителей в надежде, уготовляя дерево жизни до того момента, когда они вновь будут облечены славой<sup>37</sup>.

### Брак в народе Божиим

По первоначальному установлению брачный союз обладает свойствами 1) моногамии (одна женщина создана для одного мужчины); 2) нерасторжимости (по причине Божественного установления брачного союза как особого вышечеловеческого душевно-телесного единства).

Трагедия грехопадения, негативно сказавшаяся на всех сторонах человеческой жизнедеятельности, не могла не отразиться на нравственных идеалах первоначального брачного союза. Господь указывает на некоторую нравственную порчу, дисгармонию, которая после грехопадения вошла в жизнь мужчины и женщины в браке: *«к мужу твоему влечение твое, и он будет господствовать над тобою»*. (Быт. 3:16). Это влечение на протяжении истории человечества, зачастую, стало приобретать характер похотливой страсти, а господство — грубой тирании и деспотии.

Кроме того, диавол, человекоубийца от начала, лжец и отец лжи (Ин. 8:44) есть главный противник исполнения заповедей Божиих. Совратив человека в первый раз с Божиего пути, он продолжает совращать его и в падшем мире. Заповедь о создании семьи есть одна из первых заповедей Божиих, данных человеку до грехопадения. Следовательно, в падшем мире сатана изобретает самые многообразные приёмы, чтобы исказить, извратить первоначальные представления человека о брачном союзе, данные Господом.

На протяжении человеческой истории упомянутая дисгармония приобретала всё более ярко выраженную окраску, и, казалось бы, втянулась в процесс деградации. Однако, было бы неверно охарактеризовать историю брачных отношений в народе Божием только словом «деградация». Предположительно, более применим термин «эволюция».

На данный факт указывает хотя бы то, что последние ветхозаветные и первые новозаветные праведники св. Иоанн Креститель, Дева Мария, Господь наш Иисус Христос произошли из ветхозаветных семей самых высоких нравственных идеалов.

Первый, кто поступил вопреки первозданному идеалу моногамии, согласно библейскому повествованию, был Ламех, потомок Каина в седьмом колене, который взял себе две жены (Быт. 4:19).

О данном патриархе известно сравнительно мало. Библейское повествование указывает на то, что он оправдывался перед своими жёнами:

*«Ада и Цилла! послушайте голоса моего; жены Ламеховы! внимайте словам моим: я убил мужа в язву мне и отрока в рану мне; если за Каина отмстится всемеро, то за Ламеха в семьдесят раз всемеро»* (Быт. 4:23–24)

Преп. Ефрем Сирийский сообщает, что по древнему преданию Ламех убил Каина и его сына: «Иные говорят, что Ламех, который был хитер и коварен, видел, что род его уменьшается, поскольку потомки Сифовы не соглашались вступать в брак с его родом по причине позора, лежавшего на родоначальнике их Каине. И потому — чтобы земли по недостатку земледельцев не остались невозделанными и чтобы вовсе не исчезнуть роду их — он возревновал о благе племени своего и убил Каина и одного из сынов его, наиболее походившего на отца, чтобы сходство сына этого с отцом на все племя их не налагало позорного пятна. Итак, убив Каина и тем уничтожив преграду, разделявшую поколения Каина и Сифа и препятствовавшую вступить им между собою в родственные связи, Ламех как бы по секрету говорит женам своим: «Муж и юноша умерщвлены; украсьте дочерей ваших для сынов Сифовых — совершенные мною убийства, а также красота и убранство дочерей ваших приведут к тому, что в нашем поколении согласятся вступать в брачные с нами союзы даже и те, которые на протяжении прошедших шести поколений не хотели породниться с нами»<sup>38</sup>

Согласно Талмуду этот «муж» был никем иным как Каином, а «отрок» — его сыном Тувалкаином. Ламех был слеп и сын был его

поводырём. Во время прогулки Тувалкаин убил из лука идущего к ним на встречу зверя. Но, при осмотре тела убитого оказалось, что это Каин, их прадед. В порыве гнева Ламех убил своего сына. С тех пор жёны возненавидели своего мужа и отделились от него. По этому случаю Ламеху нужно было оправдываться перед ними<sup>39</sup>.

Если верить вышеизложенному талмудическому повествованию, то Ламех, оправдываясь перед своими женами, а не разводясь с ними, нивелировав до этого изначальный принцип моногамии, не хотел попираить вторую Божественную норму брака — нерасторжимость.

Ной и его сыновья, не имели двух или более жён. Животные в ковчеге находились попарно, а не один лишь самец и много самок, что было бы, казалось более разумным. Вероятно, в данном факте можно увидеть символическое Божественное указание, утверждающее моногамию.

Исследователи констатируют, что вскоре многожёнство снова стало распространено в Ханнани и Египте<sup>40</sup>. Сами ветхозаветные патриархи — Авраам, Исаак, Иаков — брали себе дополнительных жён или наложниц по причине бесплодия первых жён с целью умножения потомства.

Плодовитость в древнем мире была ключевым фактором, определяющим перспективы того или иного народа. К стяжанию многочисленного потомства стремились все народы и племена: считалось, что многодетные семейства благословлены Богом, а малодетные или бездетные находятся в презрении перед очами Бога или богов.

Корень данного стремления лежит в поворотном событии мировой истории — грехопадении. Господь изгоняет первозданных прародителей из Эдемского сада, однако, даёт обещание, что одним из их потомков будет Избавителем — Мессией — Семем Жены (слово «Семя» употребляется здесь в единственном числе), который *«сотрёт главу змия»* (Быт. 3:15), то есть победит злые силы, которые стали действовать в мире с момента грехопадения.

Именно поэтому с самого начала своего существования одной из главнейших целей в жизни человека было умножение потомства — рождение детей. Однако со временем люди стали забывать Бога

и поклоняться богам, то есть идолам. Ввиду этого у языческих народов связь желания умножить потомство с обетованием о пришествии Мессии стала теряться. Желание обладания многочисленным потомством стало основываться на национально-патриотическом чувстве к своему народу.

Не следует забывать, что ожидание Мессии — это также и одна из древних общерелигиозных интуиций, в той или иной степени было присущей многим религиям древности<sup>41</sup>. В полноте данную интуицию выразил народ Израиля, ведомый ниспосланным ему Божественным Откровением.

В многочисленном потомстве древние евреи видели благословение Божие, восходящее к мессианским обетованиям. Сам Господь явился Аврааму и пообещал, что Спаситель по Своему земному рождению будет принадлежать к его роду: *«Благословятся в Семени (снова слово «Семя» снова употребляется в единственном числе) твоём все народы земли за то, что ты послушался гласа Моего»* (Быт. 22:18) и таким образом предопределил основное чаяние народа, произошедшего от Авраама.

Несмотря на это, как явствует из Библии, Авраам стал вторым из ветхозаветных патриархов, попирающих первозданный идеал брака по его Божественному установлению — моногамию. Это случается благодаря первому в Библии столкновению семьи Авраама с трагедией бесплодия. По просьбе своей жены Сарры, Авраам входит к служанке Агари (т. е. берет её в жены или в наложницы) и зачинает от неё сына Измаила. Однако Господь уточняет, что обещанное потомство произойдёт именно от его жены — Сарры: *«ибо в Исааке наречется тебе семя»* (Быт. 21:12).

Сын Авраама Исаак сохранил моногамную форму брачного союза, не смотря на пример своего отца. Данный факт может свидетельствовать о том, что Авраам либо пожалел о браке с Агарью, либо воспринял Божественное повеление о разводе как утверждение Богом моногамного союза. Однако против этого факта может свидетельствовать то, что по смерти Сарры Авраам взял себе ещё жену — Хеттуру (Быт. 25:1). Существует мнение, что это была Агарь, по ветхозаветной традиции

изменившая имя после очередного важного момента в её жизни, однако, проф. Н. Стеллецкий убедительно доказывает, что это Агарь и Хеттура — разные женщины<sup>42</sup>.

Ориентировочно со времён ветхозаветных патриархов Иакова и Исава обычным явлением в патриархальном Израиле становится полигамия: Иаков имел две жены (Лия и Рахиль) и две наложницы (Ваала и Зелфа), а Исав — одновременно трех жен (Быт. 26:34; 28:8–9).

Примечательно, что обманутый Лаваном Иаков не возражает и не требует развода, когда после первой брачной ночи с Лией понимает, что условия договора не соблюдены (проф. Стеллецкий указывает на древний обычай «по которому невеста, покрытая покрывалом, приводилась жениху в брачную спальню вечером, когда было темно, так как этикет не позволял мужу видеть лицо своей жены, пока не закончен был брачный обряд»<sup>43</sup>). Он остаётся жить с Лией, будто полигамия — вполне обычное явление и начинает работать за вторую жену — Рахиль. Этот факт говорит о том, что полигамная форма брака уже вошла в обиход древних народов и стала общепринятым явлением.

Данное положение подтверждает и то, что в законодательстве Моисея о моногамной форме брака говорится как о чём-то вполне естественном: *«Если у кого будут две жены, одна любимая, а другая нелюбимая...»* (Втор. 21:15).

Второе фундаментальное свойство брачного союза — нерасторжимость — также подверглось деградации в народе Божиим. Первое повествование о разводе у древних евреев встречается в книге Бытия. Это — развод Авраама с наложницей Агарью (Быт. 21:9–14). Проф. Стеллецкий замечает, что «Авраам удаляет от себя не престарелую мать сына обетования, а юную наложницу, руководствуясь в этом случае, очевидно, не побуждениями чувственности, а теми мотивами, которые имеют единственное основание в нравственном воззрении на брак»<sup>44</sup>.

Однако, Авраам не был инициатором данного развода. Напротив, это *«показалось это Аврааму весьма неприятным»* (Быт. 21:11), но решается на этот шаг, соглашаясь с волей Бога.

Далее о разводе повествуется в законе Моисея. Главное определение о разводе находится в книге Второзаконие:

*«Если кто возьмет жену и сделается ее мужем, и она не найдет благоволения в глазах его, потому что он находит в ней что-нибудь противное, и напишет ей разводное письмо, и даст ей в руки, и отпустит ее из дома своего, и она выйдет из дома его, пойдет, и выйдет за другого мужа, но и сей последний муж возненавидит ее и напишет ей разводное письмо, и даст ей в руки, и отпустит ее из дома своего, или умрет сей последний муж ее, взявший ее себе в жену, — то не может первый ее муж, отпустивший ее, опять взять ее себе в жену, после того как она осквернена, ибо сие есть мерзость пред Господом, и не порочь земли, которую Господь Бог твой дает тебе в удел»* (Втор. 24: 1–4)

Очевидно, что закон повествует не столько о разводе, сколько о бракосочетании разведённых лиц. Развод здесь предполагается не требующим определения, как вполне обычное явление. Однако, по замечанию А. П. Лопухина, данное определение жестко ограничивает возможность развода, что делает невозможными необдуманные разводы. Во-первых, узаконивается форма разводного письма, документа, который «при тогдашнем слабом развитии письменности составлял величайшей важности дело, требовавшее множества хлопот»<sup>45</sup> (см. прилож.). Также Закон запрещает разведённой супруге возвращаться к первому мужу, что делает развод более обдуманным шагом.

В раввинистической среде существовали две школы толкования слова «противное» в данном требовании. Первая — школа Гиллеля, сторонники которой держались мнения, будто муж имел полное право давать жене развод за любую мелочь, которая ему не понравится, а вторая — Шаммая — настаивала на том, что разводиться можно лишь за грубые пороки (как, например, прелюбодеяние).

Кроме того, А. П. Лопухин отмечает, что согласно с раввинистическими толкованиями право требовать развода имела и жена в равной степени с мужем, когда она «не найдёт благоволения в её глазах, потому что она найдёт что-либо противное»<sup>46</sup>.

Таким образом, Моисей не вводит развод как новое установление, но лишь жестко ограничивает его, а также защищает женщину от ущемления в её правах, что практически не имело аналогов в других древних законодательствах.

«Широкое право развода не служило к ослаблению чистоты и крепости семейных уз, — отмечает А.П. Лопухин. — Оно находило себе счастливый противовес в необыкновенной силе и живучести семейных инстинктов народа, и только содействовало очищению семейных отношений от нравственно и физически губительного зла». Этот факт свидетельствует об особом попечении Господа об избранном Им народе.

Особое предызбрание Божие не могло не отразиться на всех сторонах жизни древних евреев. Народ, хранивший заветы Самого Бога, был нравственно чище других народов, что не могло не отразиться на характере брачных отношений.

В труде «Брак у древних евреев» прот. Николай Стеллецкий проводит параллель между представлениями о браке народов древности и древних евреев. В результате он приходит к выводу, что «ни у одного почти народа древнего мира воззрение на брак не достигло той степени нравственной высоты, на которой находился древне-еврейский брак... Только среди Израиля, благодаря исключительному его положению, как избранного народа Божия, брак в существе своём достиг того нравственного величия и чистоты, которые составляют основу первобытного брака»<sup>47</sup>.

Таким образом, во времена патриархов у древних евреев преобладал моногамный брак. Полигамия, если она существовала, принимала смягченную форму (наложничество и, в крайнем случае, двоеженство) и оправдывалась желанием иметь большое потомство, связанным с пророчеством о пришествии Мессии.

Многोजенство не было нормальным явлением в глазах Господа, о чем свидетельствует внутренний разлад в семейной жизни или нарушение семейного спокойствия в семьях, где существовала полигамия. Патриархи получали обетованных потомков только от первой (или любимой) жены.

Ко времени Моисеева законодательства полигамия была вполне обычным явлением и господствовала в значительной части еврейского общества. В этой связи на примечательный факт указывает проф. Стеллецкий. Когда Моисей повелел исчислить израильтян, оказалось 603550 человек мужского пола старше 20 лет (Чис. 2:32). Статистика показывает, что лица, имеющие менее 20 лет относятся к более старшим как 12 к 20. Если предположить, что их было вполукину меньше, то получаем 301775 человек. К этой сумме следует прибавить левитов в количестве 22000 человек (Чис. 3:29). Таким образом весь народ состоял по меньшей мере из 927325 человек. Здесь же насчитывается 22273 первенца (Чис. 3:43). Следовательно, подсчитывая число браков по количеству первенцев, можно прийти к заключению, что в каждой семье было не менее 42 ребенка мужского пола. Кроме того, здесь не подсчитываются лица женского пола, которых было больше чем мальчиков (Исх. 1:22)<sup>48</sup>. Вышеприведённые факты дают твёрдое основание полагать то, что полигамия была широко распространена в среде евреев во время законодательства Моисея. Отсюда можно лучше понять характер законов, резко ограничивающих всякие вольности в отношении брака.

В период судей и царей, с большим влиянием на израильтян хананской культуры, увеличением благосостояния народа Израиля, полигамия в его среде приобретает большее распространение. У судьи Гедеона, пользующегося всеобщим уважением, было «много жен» (Суд. 9:29,30). Гаремами владели Саул, Давид и Соломон.

Однако некоторые факты доказывают, что в массе простого народа господствовала почти исключительно моногамия. Елимелех, муж Ноемии (Руфь 1:2–3), сыновья Ноемии имели по одной жене (1:4–5), благочестивый Маной, отец Самсона, не взял к своей жене другой, хотя она была бесплодна (Суд. 13:2).

При изображении образа домашнего счастья в учительных книгах используется образ одной жены (Пс. 127:3; Еккл. 9:9; Притч. 5:15–18, 18:23, 19:14, 31:10; Песн. 6:8–9).

Знатный Вооз и богатый муж сунамитянки имели только по одной жене (4 Цар. 4:8).

Данный факты невозможно объяснить низки благосостоянием народа. Вероятнее всего, в обществе господствовала идея моногамного брака, к которой подводил Моисей в законодательстве.

На стороне народа были пророки, представители закона последующего времени. Только одна женщина была пророчицей, находящейся возле Исаяи (Ис. 8:3), Иезекииль по повелению Божию не смеет оплакивать своей умершей жены, «утехи очей своих» (Иез. 24:15–18). Религиозное значение брака, как символа брака Господа с Израилем (единственной женой) развито и раскрыто пророками (Ос. 2:19; Иерем. 2:2; Иез. 16:8). Данные идеи производили положительное общественное отношение к моногамической форме брака.

О периоде после плена известно сравнительно мало. Однако можно указать на следующие факты: во-первых, с освобождением из плена иудеи вынесли убеждение, что снова получают потерянное благосостояние только при строгой верности Божественным заповедям и покорности Закону. Свою жизнь они устраивают на крайне благочестивых началах.

Во-вторых, Товия вступает в брак только с одной женой (Тов. 8:4), пророк Даниил (13 гл.) и Сирах (25:2–11; 26:1–4).

В книгах Паралипоменон забываются, например, имена жен Давида, а только сказано, что он «взял ещё жен» (1 Пар. 14:3), а о поразительном многоженстве Соломона не говорится совсем.

Семьи последних ветхозаветных и первых новозаветных праведников: Иоаким и Анна, Иосиф и Мария, Захария и Елисавета состояли в моногамическом союзе. В Евангелии вообще не упоминается о полигамии.

Свт. Иоанн Златоуст говорит, что обычай полигамии на протяжении ветхозаветной истории был искоренен и окончательно изжит с приходом Иисуса Христа<sup>49</sup>.

Примечательно также рассмотрение следующего словоупотребления. В древнееврейском языке существуют два выражения понятия «супруг»: 1) евр. баали (ваали) – «мой хозяин», «мой владыка»; 2) евр. иш — «муж». «Слово „баали“ представляет собой в библейском иврите

(как и в современном) фактически единственное обозначение супруга и встречается сотни раз»<sup>50</sup>, — отмечает современная исследовательница Анна Шмаина-Великанова.

*И дам ей оттуда виноградники ее и долину Ахор, в преддверие надежды; и она будет петь там, как во дни юности своей и как в день выхода своего из земли Египетской. И будет в тот день, говорит Господь, ты будешь звать Меня: „муж мой“ и не будешь более звать Меня: „Ваали“* (Ос. 2:25–16)

Слово «Ахор» с еврейского языка буквально переводится как «назад». Анна Шмаина-Великанова здесь отмечает, что «в будущем, которое будет представлять собой преображенный и лучший вариант самого лучшего прошлого, — Израиль и жена будут называть Бога и пророка не хозяином, а мужем»<sup>51</sup>. Таким образом, св. пророк Осия, говоря об особых, небывалых отношениях Бога и человека, лингвистически апеллирует к событиям первоначального установления брачного союза (ко времени проповеди пророка книга Бытия, несомненно, уже была написана). Несложно заметить также, что и в Евангельском повествовании значение Царствия Божия зачастую изъясняется Христом в матримониальных образах, а для понимания первоначального идеала брачного союза отсылает к книге Бытия. Следующее употребление слова «муж» («иш») встречается в книге Руфи. Здесь в тексте вообще не встречается слово «ваал».

Опираясь на вышеуказанные факты, следует рассмотреть концепцию иудейской мистики брака, которую развивает Анна Шмаина-Великанова<sup>52</sup>. Изучая талмудические предания, она обнаружила некоторую двойственность в отношении иудеев к браку. В комментариях к Священному Писанию и различных иудейских трактатах отношение к браку выглядит, с одной стороны, ритуальным, юридическим, а с другой — религиозно-мистическим. «Так, трактат „Сота“, — пишет исследовательница, — завершается странной фразой Рава: „Когда человек разводится с первой женой, о нём льёт слёзы алтарь“»<sup>53</sup>. При этом, кажущаяся естественной для христианина, для иудея совершенно чужда связь брака и алтаря<sup>54</sup>.

Следующий случай, подтверждающий мистическую составляющую ветхозаветного брака — брак пророка Осии и блудницы Гомерь. «Насколько мы можем судить по внутритекстовым данным, — пишет А. Шмаина-Великанова, — пророк Осия принадлежал к верхушке самарийского жречества»<sup>55</sup>. Учитывая ритуальное требование непорочности жены священника, «пророк бросал вызов обществу и нарушал ритуальный запрет...»<sup>56</sup>. Брак пророка носит прообразовательное значение и символизирует отвернувшийся от Бога народ Израиля, он являет «парадоксальную, „другую“ любовь, любовь вопреки всему и навсегда»<sup>57</sup>.

В свете данного вопроса необходимо обратиться к тексту Быт. 2:24: «*Оставит человек отца и мать свою и прилепится к жене своей*». Примечательно, что словом «абаз» (оставит) в пророческой письменности обозначается предательство Израиля по отношению к Богу (Иер. 1:16; Ос. 4:10), а словом «дабак» (прилепится), Израиль, наоборот, призывается укрепить свою верность Завету (Втор. 10:20; 11:22; 13:5; Нав. 23:8).

В книге Руфи не сказано, почему супруги, вопреки библейской традиции, называются «мужьями», а не «хозяевами». Данный факт вполне очевидно свидетельствует о том, что писатель руководствовался общей логикой воззрений на брак древнего иудея и отражает мистическую составляющую ветхозаветного учения о браке. Если вышеуказанная концепция верна, то становится ясно, какой логикой руководствовался апостол Павел, сравнивая мужа с Христом, а жену с Церковью (Еф. 5:22–33). Кроме того, практически неопровержимым доказательством, подтверждением данной концепции является наличие в ветхозаветном каноне книги Песнь Песней. «Станным представляется уже то, — пишет проф. М.Д. Муретов, — что школа ученого Ездры внесла в религиозный сборник иудеев книгу, не имеющую слова „Бог“ и без прямого религиозного содержания»<sup>58</sup>.

Книга Песнь Песней представляет яркий пример «образного выражения отношений Израиля, а в его лице и всего человечества — духовного Израиля — к Богу, и именно — религиозной любви»<sup>59</sup>, — замечает проф. М.Д. Муретов. «Религиозное сознание иудеев, — продолжает

проф. Муретов, — искони (раввин Акиба, кон. I — нач. II в.)<sup>60</sup> видело в книге религиозную песнь и считало её „святым святым“ Библии»<sup>61</sup>. Лейтмотивом книги Песнь Песней является преданная и самоотверженная любовь Невесты своему Жениху, выдерживающая испытание на преданность. Сравнивая Новозаветную песнь любви ап. Павла с ветхозаветной Песнью Песней и «Пиром» Платона, проф. Муретов говорит о некоей эволюции представления человека о любви, о прогрессивном поступенчатом развитии Божественного Откровения в человеческой культуре. Он замечает: «Пошлый, но характерный конец „Симпозиона“ — общее опьянение и сон, кроме никогда не пьяневшего и легко выдерживавшего бессонные ночи здоровяка Сократа — в Песни Песней сменяется радостным торжеством любви в неразлучном соединении любящих душ»<sup>62</sup>.

В связи с этим, проф. Муретов отмечает, что свойственный рассуждениям античного мира о любви термин *ἔρως* не встречается в Новом Завете вовсе, а в Ветхом — упоминается лишь несколько раз<sup>63</sup> — только в значении чувственно-половой страсти<sup>64</sup>. Ветхий<sup>65</sup> и Новый Завет, в противовес языческому миру, для обозначения Любви (которая является одним из имён Бога (1Ин. 4:8)), использует более возвышенный термин *ἀγάπη*.

Несмотря на то, что первозданный идеал брачного союза неоднократно попирался народом Божиим, в библейском повествовании Пятикнижия, в законодательстве Моисея, в пророческой письменности неприметно сквозит тот возвышенный, близкий к первозданному идеал брака, до которого не могла подняться обыденная жизнь ветхозаветного человека. Очевидно, что закон о том, что женой первосвященника могла быть лишь девственница (Втор. 25:5,6; Лев. 21:14) свидетельствует об этой высшей идее, как свидетельствовали о ней жесткие ограничения развода закона Моисея и пророческая мистика брака. Лучшие представители народа Божия ясно понимали духовное несовершенство, порабощённость человека, которая воцарилась в мире после грехопадения. С великой надеждой ждали они Мессию: Избавителя, Который должен был изменить



положение, очистить все сферы человеческой жизнедеятельности, искупить людей из рабства Своими страданиями и смертью.

## ОСМЫСЛЕНИЕ БРАКА В НОВОМ ЗАВЕТЕ

### Брак в Кане Галилейской

Хронологический порядок евангельских событий указывает на брак в Кане Галилейской как на первое упоминание о браке в Новом Завете (не считая обручения Иосифа и Марии). Прежде чем приступить к экзегетическому рассмотрению данного отрывка, следует сделать несколько предварительных замечаний.

Данное место Писания является довольно непростым для толкования. «Отрывок вызвал многочисленные толкования, — свидетельствует еп. Кассиан (Безобразов), — Не закреплено общеобязательное толкование и в сознании Церкви. Отцы между собою расходятся»<sup>66</sup>. Невозможно не обратить внимания на то, что первое чудо Господь наш Иисус Христос сотворил именно на браке и именно в Кане Галилейской. Это приобретает особую важность по причине веры Церкви в то, что Христос творил чудеса не только для того чтобы оказать благодетельное воздействие немощным и бедствующим людям, но каждое из них имело мессианское значение, то есть указывало на Мессию как на обещанного пророками Спасителя всех людей. Чудеса свидетельствовали мессианском достоинстве Иисуса и Его Царстве, о приближении которого был призван свидетельствовать Он (Мф. 3:2). Сам Христос говорил: «Дела сии, Мною творимые, свидетельствуют о Мне, что Отец послал Меня» (Ин. 5:36)<sup>67</sup>. На прообразовательное значение чуда как на утверждение Нового Договора указывает, прежде всего, пророчество Исайи:

*Прежнее время умалило землю Завулонову и землю Неффалимову; но последующее возвеличит приморский путь, Заиорданскую страну, Галилею языческую. Народ, ходящий во тьме, увидит свет великий; на живущих в стране тени смертной свет воссияет... Ибо младенец*



*родился нам — Сын дан нам; владычество на раменах Его, и нарекут имя Ему: Чудный, Советник, Бог крепкий, Отец вечности, Князь мира.* (Ис. 9:1–2,6)

Кроме того, следует обратить внимание и на то, что именно брак открывает историю человечества. «Браком начинается история Церкви в раю, браком начинается и история Церкви новозаветной»<sup>68</sup>, — отмечает проф. С. В. Троицкий. Подобно и св. Ефрем Сирий пишет: «Жених земной призвал Жениха небесного, и Господь, уготовивши Себя к браку, пришел на брак. Призван был возлежащими Тот, Кто для всей вселенной приготовил трапезу в Царстве Своем, и даровал им брачный дар, дабы им они утешились»<sup>69</sup>. Более того, именно браком Агнца-Христа и Его Невесты-Церкви призвана закончиться мировая история (Откр. 19:7,9; 21:9–10).

*На третий день был брак в Кане Галилейской, и Мать Иисуса была там. Был также зван Иисус и ученики Его на брак.* (Ин. 2:1–2)

Св. Августин замечает, что ученики Господа ещё не были в полном смысле Его учениками, то есть Им Самим избранные. «Когда мы слышим, что ученики Христа были приглашены на брак, — замечает св. Августин, — то должны понимать, что они ещё не были тогда учениками, но только должны были ими стать; но, конечно, они уже были учениками Христа, когда обо всём этом было рассказано и написано. Поэтому повествователь и называет их учениками»<sup>70</sup>. «Празднуется же брак в третий день, — отмечает свт. Кирилл Александрийский, — то есть в последние времена настоящего века, ибо число три указывает нам на начало и середину и конец». Святой Кирилл, в подтверждение уместности аллегорического толкования, указывает здесь на мысль пророка Осии:

*Ибо Он уязвил — и Он исцелит нас, поразил — и перевяжет наши раны; оживит нас через два дня, в третий день восставит нас, и мы будем жить пред лицом Его. Итак познаем, будем стремиться познать Господа; как утренняя заря — явление Его, и Он придет к нам, как дождь, как поздний дождь оросит землю* (Ос. 6:2–3)



По мысли свт. Кирилла совершение Господом Иисусом Христом чуда на бракосочетании в Кане именно в третий день восходит к пророческим свидетельствам о воскресении Мессии, т. е. заключении им Нового Договора с человечеством и о Его Царстве. Следует отметить, что к моменту посещения брака в Кане, согласно повествованию Евангелия от Иоанна, Господь уже принял Крещение, вышел на поприще общественного служения и стал открываться людям как обетованный Мессия. Свт. Иоанн Златоуст отмечает: «Он начал уже открывать Себя, чем был — и через свидетельство Иоанново, и через то, что Сам говорил ученикам. А прежде всего этого самое зачатие Его и все, по рождении Его последовавшие события внушали Матери Его высокое понятие о Нём»<sup>71</sup>. Кроме того, евангельское повествование не даёт понять от какой именно даты считать «третий день», в который совершалась свадьба. «Отсутствие непосредственной временной отнесенности лишь подчеркивает то, что для евангелиста такая датировка имеет особое, символическое значение и что она дается нам как ключ к пониманию описываемого события... Уже здесь содержится скрытая отсылка к грядущему Богоявлению, которое станет решающим событием всей человеческой истории: к Воскресению Христову, случившемуся на третий день»<sup>72</sup>.

*И как не доставало вина, то Мать Иисуса говорит Ему: вина нет у них. Иисус говорит Ей: что Мне и Тебе, Жено? еще не пришел час Мой. Мать Его сказала служителям: что скажет Он вам, то сделайте.* (Ин. 2:3–5)

Фраза «что Мне и Тебе, Жено?» (греч. τί ἐμοί καί σοί, γύναι) буквально переводится как «что это значит для Меня и Тебя?» («Ты не имеешь права упрекать Меня ни в чём. Я позабочусь об этой проблеме»<sup>73</sup>). Как в святоотеческой, так и в современной экзегезе существует несколько линий объяснений данного выражения. С одной стороны, слова Господа Своей Матери могут показаться дерзкими (учитывая и то, что Он обращается к Ней «жено» (т. е. γύναι, произв. от γυνή — женщина; такое обращение может использоваться как с оттенком неуважения, так и привязанности<sup>74</sup>), с другой — учитывая дальнейший контекст

повествования — могли иметь более глубокий символический подтекст, так как были поняты Самой Божией Матерью в положительном смысле.

В Толковании на Четвероевангелие М. Барсова выделены три объяснения ответа Господа Божией Матери по учению церковных писателей.

1) Христос обличает Деву Марию, однако мягко, так, что она адекватно воспринимает упрёк и, понимая, что Христос хочет сотворить чудо, заранее говорит об этом слугам. Христос же творит чудо «ради брачной четы, свадебное торжество которой по непредусмотренному недостатку вина могло подвергнуться насмешкам и порицанию»<sup>75</sup>.

2) Христос своим ответом не укоряет Деву. «Это была дружеская беседа Христа со Своею Матерью, а не обличение или укоризна... Он исполнил прошение Своей Матери, но сказал так ради нас, чтобы мы в обращении нашем к Богу не руководились заботами плотских родителей наших, и чтобы суета мира сего не развращала наших духовных помыслов»<sup>76</sup>. Также в этой линии толкования отмечается, что «Матерь Божия попросила у Сына Своего такого дела (претворение воды в вино), которое Он мог совершить не по человеческому естеству, по которому Он имел Матерь, но по естеству Божественному, по которому Христос имел только Отца»<sup>77</sup>.

3) К моменту брака в Кане Христос уже вышел на Своё общественное служение, принял Крещение от Иоанна, который засвидетельствовал, что Он есть «Агнец, берущий на Себя грех мира» (Ин. 1:28). Чудесные события с Ним уже происходили: при Его зачатии (Лк. 1:26–38), рождении (Лк. 2:1–6), бегстве в Египет (Мф. 2:13–18), при путешествии в Иерусалимский храм (Лк. 2:39–52). При этом Пресвятая Дева «сохраняла все слова сии, слагая в сердце Своем» (Лк. 2:19). Во время призвания учеников Спаситель чудесно прозревает прошлое Нафанаила, после чего тот восклицает: «Равви! Ты Сын Божий, Ты Царь Израилев» (Ин. 1:48–49). Таким образом, слава о Господе как о чудесном Учителе, возможном Мессии определенно, бытовала в кругах его семьи и учеников.

Для того, чтобы понять ответ Господа Своей Матери, здесь следует также обратиться к книге Второзакония, где в отношении левитов сказано:

*Говорит об отце своем и матери своей: „я на них не смотрю“, и братьев своих не признает, и сыновей своих не знает; ибо они, [левиты], слова Твои хранят и завет Твой соблюдают* (Втор. 33:9)

Вышеуказанные замечания дают основание полагать, что в делах общественного служения Иисус Христос не был поставлен под условия пятой заповеди. Поэтому, как замечает комментатор, во-первых, «Мария должна узнать теперь в Нём Своего Господа, должна вступить к Нему в совершенно иные отношения, чем какие прежде существовали в Её сознании»<sup>78</sup>; во-вторых, «для неё труднее было, чем для всех прочих людей, покориться Ему как Своему Искупителю»<sup>79</sup>; в-третьих, «Господь хочет выразить ту мысль, что не Мария вместе с Ним должна решить, не пора ли выступить Ему в качестве Мессии, а только Бог Отец»<sup>80</sup>.

В свете вышесказанного, следует обратить особое внимание на фразу «ещё не пришёл час Мой», — произнесенную Господом после этого. Она является ключевой, в некотором смысле техническим термином в повествовании Евангелия от Иоанна. Фраза повторяется только в 7:30, 8:20, 12:23, 17:1 и в каждом из случаев указывает на смерть и последующие страдания и славу Мессии.

На празднике Кушечей:

*Искали схватить Его, но никто не наложил на Него руки, потому что еще не пришел час Его.* (Ин.7:30)

Во время обличения иудеев при сокровищнице храма:

*Сии слова говорил Иисус у сокровищницы, когда учил в храме; и никто не взял Его, потому что еще не пришел час Его.* (Ин.8:20)

Великий Вторник. Во время речи Господа перед эллинами и иудеями:

*Иисус же сказал им в ответ: пришел час прославиться Сыну Человеческому.* (Ин.12:23)

Великий Четверг. На Тайной Вечери:

*Отче! пришел час, прославь Сына Твоего, да и Сын Твой прославит Тебя.* (Ин.17:1)

Также есть и другие места, косвенно указывающие на формулировку «ещё не пришёл час мой» как на образ, относящийся к искупительным страданиям Иисуса Христа:

Великий Вторник. Во время речи Господа перед эллинами и иудеями:

*Душа Моя теперь возмутилась; и что Мне сказать? Отче! избавь Меня от часа сего! Но на сей час Я и пришел.* (Ин.12:27)

Великий Четверг. На Тайной Вечери:

*Перед праздником Пасхи Иисус, зная, что пришел час Его перейти от мира сего к Отцу, [явил делом, что], возлюбив Своих сущих в мире, до конца возлюбил их.* (Иоан. 13:1)

Данной фразой Господь хотел показать, что это не было ещё Его время, время для Собственного брака с Церковью. И этот брак совершается преимущественно на кресте, Его крестной жертвой и в тот момент, когда проливается Его кровь ради человечества, ради членов Церкви. Также в комментарии свт. Иоанна просматривается эсхатологическая направленность экзегетической линии: «Христос говорил: не пришел час мой не потому, что подлежал закону времени, и не потому, чтобы подлежал закону времени, и не потому, чтобы в самом деле наблюдал известные часы... Но этими словами Он хочет показать, что всё делает в своё время, а не вдруг... и рождение и воскресение и суд»<sup>81</sup>. В этом свете, учитывая символический характер Евангелия от Иоанна в целом, примечательным выглядит тот факт, что Божия Матерь в Евангелии от Иоанна упоминается только дважды: здесь, на чуде в Кане и у Креста Христова. Таким образом, учитывая явный прообразовательно-мессианский характер повествования, можно вынести предположение и о характере ответа Господа Своей Матери, целью которого было указать на Господа Иисуса Христа как на Спасителя и Помазанника. «Подобным образом Он говорил и хананеянке: (Мф. 15:26); однако после таких слов даровал ей просимое, преклоненный её неотступностью сказал также: (Мф. 15:24), но и после этих слов исцелил дочь этой женщины»<sup>82</sup>, — замечает свт. Иоанн.

*Было же тут шесть каменных водоносов, стоявших [по обычаю] очищения Иудейского, вмещавших по две или по три меры. Иисус говорит им: наполните сосуды водою. И наполнили их до верха. И говорит им: теперь почерпните и несите к распорядителю пир. И понесли. Когда же распорядитель отведал воды, сделавшейся вином, — а он не знал, откуда [это вино], знали только служители, почерпавшие воду, — тогда распорядитель зовет жениха и говорит ему: всякий человек подает сперва хорошее вино, а когда напьются, тогда худшее; а ты хорошее вино сберег доселе.* (Ин. 2:6–10)

Святой Ефрем Сирин видит здесь аллегорию, согласно которой водоносы символически указывают на Непорочное зачатие Господа нашего Иисуса Христа и, следовательно, свидетельствует о Его Божестве во исполнение ветхозаветных пророчеств. «Водоносы новым способом, — пишет он, — не по обычаю своему, зачали и родили вино, и более уже не рожали. Так и Дева зачала и родила Еммануила, и более уже не рожала». Св. Ефрем поясняет: «Рождение вина водоносами было рождением из малого во многое, из недостатка в изобилие, из чистой воды в доброе вино; зачатие Марии произошло из обилия в бедность, из славы в бесславие»<sup>83</sup>. Это — достаточно яркая аллегория. Аллегорическое толкование может показаться не вполне уместным, однако совершенно очевидно, что повествование о браке в Кане у св. Иоанна Богослова нельзя толковать буквально. Св. Ефрем говорит здесь и о прообразе Нового Договора Бога с Его народом. Водоносы знаменовали собой «очищение иудейское, и к ним-то Господь примешал ведение Своего учения, дабы показать, что Он пришел, конечно, путем закона и пророков, но на тот конец, чтобы все так же изменить Своим учением, как изменил воду в вино»<sup>84</sup>. Также вполне уместное толкование, согласуется с общим экзегетическим руслом. Святой продолжает начатую аллегорическую линию: «Он почтил приглашавших, они же презрели приглашателей. Он даровал радость призванным (на брак), а они убили слуг Его. Он восполнил недостаток (вина) на браке, а они отвергли всю трапезу Его»<sup>85</sup>. В представленной аллегории св. Ефрем не без основания усматривает

эсхатологическую перспективу: «Ту же самую прежнюю вещь изменил, дабы посредством того, что изменил её, показать Себя Господином её, и дабы из того, что не сделал её иной, уразумели, что она не презирается и не отвергается (Им). Точно также и в конце времен те же самые твари будут обновлены»<sup>86</sup>.

Итак, вышеприведённые толкования дают понять, что здесь ясно просматривается следующая аллегорическая линия: брак → Закон → Мессия → Новый Договор → Царство Бога → Второе пришествие → обновление человечества. В Апокалипсисе эта линия превратится в круг и замкнётся браком Агнца (19:7).

Еп. Кассиан (Безобразов) призывает обратить внимание на противопоставление «воды, которая служила для очищения по закону иудейскому, и прекрасного вина, в которое она обращается по слову Иисуса»<sup>87</sup>. В Евангелии от Иоанна «образ воды встречается постоянно», — пишет он, — образ вина больше не встречается. Зато большое ударение лежит на образе крови»<sup>88</sup>. Действительно, евангелист Иоанн больше нигде не упоминает об образе вина. Однако в повествовании синоптиков, с повествованиями которых Иоанн был знаком, образ крови очень тесно связан с образом вина. В евангелии от Иоанна кровь появляется на Кресте. Появляется вместе с водой. Вместе с водой всего два раза упоминается и Божия Матерь. Эта связка (Свидетельство в Кане → Божия Матерь → Свидетельство (мученичество) на Кресте) дана не случайно. Поэтому фраза, сказанная Божией Матерью Христу: «Вина у них нет» ограничивается и сверкает явным мессианским смыслом. Божия Матерь, по преданию, с детства поучалась в Писании. По преданию за чтением Писаний застал её архангел Гавриил. Св. Мария спокойно принимает сказанное, потому что знает, Кто такой Мессия и что Он должен сделать для людей. Её речь Елизавете поражает осведомлённостью о Своем положении: «Призрел Он на смирение Рабы Своей, ибо отныне будут ублажать Меня все роды» (Лк. 1:48). Что это — бессознательно или сознательно сказанное пророчество? Не бессознательно. Не бессознательно, а осознанно была произнесена и фраза «вина у них нет». Как Божия



Матерь, так и Христос знали, о чем они говорят и в каком Таинстве принимают участие.

Еп. Кассиан, рассматривая образ крови, проводит параллель с местом из первого послания ап. Иоанна:

*Сей есть Иисус Христос, пришедший водою и кровию и Духом, не водою только, но водою и кровию, и Дух свидетельствует о [Нем], потому что Дух есть истина. Ибо три свидетельствуют на небе: Отец, Слово и Святый Дух; и Сии три суть едино. И три свидетельствуют на земле: дух, вода и кровь; и сии три об одном.* (1 Иоан.5:6–8)

«Образ крови дан вместе с образом воды, — пишет еп. Кассиан. — Первое есть свидетельство об истечении крови и воды из прободенного ребра Христова (Ин. 19:31–37). Второе — об Иисусе Христе, пришедшем водою и кровию и Духом, с особым ударением на крови и на тождестве их свидетельства — составляет часть 1Ин. (5:6–8)»<sup>89</sup>, — заключает он.

Прекрасно выразил эсхатологический мотив брака в Кане Йозеф Ратцингер: «"Избыток" — это Божий знак. "Избыток", дарованный Им в Кане, — это знак начала Божией трапезы, на которую Он призвал человека, трапезы, главное даяние которой Он Сам. Свадьба в Кане, таким образом, становится символом мессианского часа: с пришествием Иисуса пробьет час венчания Бога со Своим народом, и этот час настал. То, чему суждено воплотиться в последние времена, начинается уже здесь и сейчас»<sup>90</sup>.

*Так положил Иисус начало чудесам в Кане Галилейской и явил славу Свою; и уверовали в Него ученики Его.* (Ин. 2:11)

«Моисей своим первым чудом хотел наказать безбожников и утешить иудеев, и потому претворил воду в кровь. Иисус Христос претворяет воду в вино, дабы успокоить и обрадовать бывших на браке»<sup>91</sup>, — отмечено в толковании М. Барсова. В этом мирном радовании и заключается дух Евангелия, дух Нового Договора Бога с человеком, начало Его брака с человечеством, приближение Царства Бога. Этот дух с наибольшей отчетливостью проявился в Крестной жертве Господа нашего Иисуса Христа. Таким образом, данный отрывок Евангелия по Иоанну указывает

на таинство Евхаристии<sup>92</sup>. Понимание связи брака и Евхаристии в ключе соединения Христа и Церкви всегда воспринималось и переживалось в Церкви с первых времён её существования. Об этом свидетельствует Тертуллиан: «Как описать счастья брака, советуемого Церковью, освящаемого жертвоприношением [Евхаристией], написываемого ангелами на небесах, благословляемого Богом-Отцом?»<sup>93</sup>.

Таким образом брак освящается Церковью как бы сам по себе через жертву Христа, молитвы о брачующихся играют лишь второстепенную роль. Об этом свидетельствует и церковное сознание Древней Церкви: брак принимался таким, каким он был заключен по государственным (или религиозным иудейским) законам, он как бы признавался уже как само по себе таинство (в иудаизме, например, считается, что любой брак освящается благословением Божиим первому браку) и лишь освящался верой в Иисуса Христа, становясь прообразом Его таинственного союза с Церковью в ожидание последних времён. «Действие таинства не предполагает какого-то особого знака священнослужителя, — пишет отец Иоанн. — Церковь — Таинственный союз Бога со Своим народом — сама по себе является Таинством, Тайной спасения»<sup>94</sup>. Чудо в Кане есть яркое тому свидетельство, собирательный образ пророчеств, жертвы и брака, Нового Договора и Второго пришествия. «Всякое чудо, — пишет С. В. Троицкий, — есть предвосхищение той победы духа над материей, которой будет характеризоваться жизнь будущей Церкви. Ещё ближе указывает на это характер чуда, предзнаменовавший центральное таинство Церкви — Евхаристию»<sup>95</sup>.

#### **Тема брачного союза в послании ап. Павла к Ефесянам: эклессиологический аспект**

Яснее всего в Писании тема союза Христа и Церкви отражена в послании ап. Павла к Ефесянам, 5:22–33 (место, которое читается в православном чине венчания). Наставления мужьям и женам здесь переплетены с великой тайной (Еф. 5:33) соединения Христа и Церкви. Это место у св. ап. Павла и события на браке в Кане очень тесно связаны. Второе



является причиной для первого, а первое поясняет, раскрывает и продляет в вечность второе. Христос открывает путь Своего общественного служения, выходя на проповедь со словами: «Приблизилось Царство Бога» (Мк. 1:15). Первым чудом на браке Он закладывает основание Своей Церкви, кульминацией которого являлись события Крестной жертвы и Сошествия Святого Духа. И не случайно, что «символическое основание Церкви совершается в семейном доме и именно во время брачного торжества»<sup>96</sup>.

Таинство брака в Христианстве не является чем-то новым. Нигде в Евангелии не написано, что Христос установил таинство брака. Напротив, Он принимал брак таким, каким он сохранился в иудейской традиции, о чём свидетельствует Его пребывание на браке в Кане (кроме того, Христос посетил не брачную церемонию, а, собственно, последующий за ней пир). Об этом понимании свидетельствует и ранняя христианская традиция, не установившая никакого особого чинопоследования для данного таинства. Первое свидетельство о существовании отдельного от литургии чина венчания находится в древнейшей сохранившейся рукописи византийских чинов церковного благословения брака — Евхологие, датированном концом VIII в. (вопреки распространенному мнению, будто возникновение отдельных от литургии чинов обручения и венчания в византийской традиции связано с именем Льва VI Мудрого (конец IX — начало X вв.); данная концепция принадлежит А. Завьялову<sup>97</sup> и была воспринята прот. Иоанном Мейндорфом в сочинении «Брак в Православии»<sup>98</sup>, однако в поздних публикациях отец Иоанн пересматривает свои взгляды<sup>99</sup>. Концепция Завьялова была раскритикована М. Желтовым<sup>100</sup> в статье «Брак и Евхаристия: история православного чина венчания»).

Однако, не смотря на то, что Христос не устанавливал таинство брака, Его ученики восприняли принципиально новое понимание брачного союза и возвели его в ранг таинства. «Ни иудейский утилитаризм, ни римский легализм не могут встать рядом с новым понятием о браке — христианским, — отмечает отец Иоанн Мейндорф. — [где] муж

и жена могут и должны преобразить свой «[брачный] договор» в реальное Царство Божие»<sup>101</sup>. Основанием для такого преобразования в Священном Писании служит отрывок из послания к Ефесянам 5:22–33.

Само чинопоследование таинства имеет сходство с Божественной литургией: возглас «Благословенно Царство...», Великая ектиния, чтение зачала из Апостола и Евангелия, отпуст. До XVII века в требниках повсеместно встречается возглас: «Преждеосвященная святая святым». Всё говорит о том, что таинство брака совершалось ранее (до VIII в.) во время Божественной литургии, а позже произошло постепенное выделение таинства в чинопоследование, совершаемое отдельно. Так, например, в Греческой Церкви сегодня, наряду с существованием обычного для Русской Церкви чинопоследования таинства венчания, совершаются так называемые венчальные литургии, проводимые епископом. Однако, свящ. Михаил Желтов убедительно доказывает, что идея соединения венчания с литургией не была присуща Древней Церкви и появилась позднее, однако преподавание Святых Таин брачующимся — очень древняя традиция<sup>102</sup>. Об этом свидетельствует возглас «Преждеосвященная святая святым». Ни в одном из древних чинопоследований нет возгласа «Святая святым». Данный факт указывает на то, что эти чинопоследования не являлись частью литургии, а напротив, совершались отдельно; священник причащал молодожёнов запасными Дарами. Брак и Евхаристия в Древней Церкви были неразрывно связаны. Брак, по свидетельству Тертулиана, освящается именно Евхаристией (жертвоприношением)<sup>103</sup>. Таким образом во-первых брак христиан отличался брака нехристиан (принимая Христа супруги заключали брак в Господе), во-вторых, брак христиан имеет значение таинства только потому, что имеет непосредственную связь с благодатными плодами искупления, в-третьих этот брак приобщается новой, нетленной жизни, к Царству Самого Бога.

Повествование о чуде в Кане и приведенный отрывок из послания св. ап. Павла к Ефесянам в чине венчания имеют не случайную связь. Совершая чудо в Кане, Христос закладывает первый камешек в основание Своей Церкви, положив *начало чудесам Своим* (Ин. 2:11); на этом пути



основополагающее значение имели крестные страдания Иисуса, Его искупительная жертва, на которую указывало чудо в Кане. Приведённое повествование ап. Павла указывает на крестные страдания Христа как на основу семейной жизни. Присутствие в чинопоследовании таинства образов мученичества: мученические венцы, одеваемые на голову во время совершения таинства, пение тропаря «Святые мученицы...» – не случайно. Данные образы говорят о том, что именно жертвенность должна служить основой брачной любви.

В связи с приведенными рассуждениями следует обратить внимание на само понятие «любовь». Сегодня слово «любовь» принято употреблять в очень широком спектре значений, многие из которых ничего общего с этим словом не имеют. В целом любовь понимается как чувство, внутреннее переживание. Однако с христианской точки зрения любовь не является чувством. Любовь — это *определённое действие*. Об этом свидетельствует Священное Писание: ап. Павел прямо говорит о том, что любовь — это труд (1Фес. 1:3), Сам Христос, затрагивая тему любви Бога к людям, говорит об определённом деле (Ин. 3:16). В приведенном отрывке Священного Писания также говорится о том, что супружеская любовь должна быть в первую очередь деятельной, «*как и Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее*» (Еф. 5:25). Христианское сознание всегда понимало любовь как то, что даётся Богом (т. е. добродетель). Достаточно взглянуть на проникнутое религиозными мировоззрением традиционное общество, чтобы увидеть понимание семьи как подвига любви. Например, в традиционном обществе практически не существовало такого понятия как «брак по любви». По общей договорённости и согласию будущих супругов знакомили друг с другом родители. Для современного человека данный факт может казаться диким и тёмным. Однако молодожёны понимали, что любовь должна быть дана Богом при условии осуществления супругами в семейной жизни христианского идеала деятельной любви. Они не ошибались.

Современное постмодернистское мировоззрение, воспитанное на идеалах рыночной экономики, понимает отношения между мужчиной

и женщиной как *отношение человека к товару*. Об этом свидетельствует, например, та установка, что любить — это легко, а выбрать подлинный подходящий объект любви — сложно. Результатом данной установки является стремительно возрастающее число разводов, что крайне негативно сказывается на жизни всего общества. Воспитанное на данной установке общественное мнение утверждает, что прежде чем определиться с настоящим объектом любви, нужно «попробовать» разные её виды. С христианской точки зрения данная установка неприемлема. Св. ап. Павел сравнивает любовь мужчины и женщины с любовью Христа и Церкви. Существует только один Христос и одна Церковь. Христос не «перепробовал» разные Церкви, прежде чем найти истинную и предать Себя за неё. По учению Церкви Он сделал этот выбор во время Предвечного Совета Пресвятой Троицы перед сотворением человека. Этот факт не говорит о том, что христианин не может самостоятельно делать выбор. Напротив, человеку дана свободная воля, право выбора. Только этот выбор делается один раз и навсегда. Христианство против отношения к человеку, образу Божию как к товару, выбираемому на полке в супермаркете. Любовь, основанная на христианских установках, хоть и выбирается человеком, но выбирается тогда, когда он сможет разглядеть в этом выборе реальное присутствие Божественного промысла. Этот выбор сам по себе есть как бы таинство. «Будучи тайной, таинством, — отмечает о. Иоанн Мейндорф, — христианский брак неизбежно противоречит практической, эмпирической реальности падшего человечества»<sup>104</sup>.

Следующее понятие, которое следует рассмотреть в данной цепочке рассуждений — *влюблённость*. Обычно её называют словом «любовь» (например, в выражении «брак по любви»). Общественное мнение утверждает, что влюблённость является непременным условием вступления в брак, а узкие церковные круги воспринимают её крайне негативно, считая, что она мешает настоящей любви. Чем же на самом деле является влюблённость? Если любовь сегодня принято понимать как сильное чувство, то влюблённость — как особое состояние (об этом

свидетельствуют известные поговорки: «Влюблённые часов не наблюдают», например, или сравнение влюблённости с болезнью). Данное понимание представляется наиболее адекватным. Свт. Иоанн Златоуст, например, говорит о том, что любовь мужчины и женщины — самое великое чувство из всего спектра чувств человека. Происхождение этого чувства он видит в Божественном установлении брака в Эдемском саду. «В самой природе нашей есть какое-то страстное влечение, непонятное для нас, которое соединяет эти тела (мужа и жены). Вот и вначале жена произошла от мужа, а после от жены и мужа муж и жена... Он дозволил человеку иметь женой сестру, ещё более — не только сестру, но и дочь, и не только дочь, но и нечто ближе дочери, — собственную плоть»<sup>105</sup>. Если оставаться в плоскости отношения Христа и Его Церкви, то можно привести следующие сравнения: во-первых, на личном уровне влюблённость можно сравнить с состоянием человека, который обращается к Богу и начинает жить в Господе. Такое состояние часто называют термином «неофитство» и связывают с негативными проявлениями разного рода «крайностей». Однако само по себе это состояние не является негативным. В книге Откровения, например, Господь упрекает Ефесскую Церковь: *«Но имею против тебя то, что ты оставил первую любовь твою»* (Откр. 2:4). Эта «первая любовь» — то благодатное состояние, которое даётся человеку тогда, когда он начинает идти по пути следования за Христом. Однако потом это состояние постепенно отнимается и человек уже должен ревновать о дарах духовных (1Кор. 14:1), то есть трудиться для получения благодати от Бога. Во-вторых, влюблённость можно проиллюстрировать на примере отношений Бога и Его Церкви в истории. В начале своего существования святая Церковь пережила десять волн гонений, порой таких страшных, что просто удивительно то, как Христианство смогло выжить и распространиться. В это время Господь даёт чадам Церкви особые харизматические дары: говорение на разных языках, перемещение из одного места в другое, дар убеждения, пророчества и т. д. Это было нужно тогда, когда Церковь подобно младенцу училась вставать на ноги и ходить. Как только прекратились

гонения, Церковь начала возрастать, как бы научилась ходить, эти дары перестали даваться Богом. Таков был Его промысл о Своей Церкви. Эти же отношения вполне можно спроецировать и на состояние влюблённости (если не понимать под влюблённостью только страстное половое влечение). Влюблённость — это дар встречи с Богом, который по силе состояния можно сравнить с призыванием пророков к служению. «Для христианина Бог не отвлечённая идея, а Личность, С Которой можно встретиться, — пишет протопр. Иоанн Мейндорф, — *Я в Отце Моем, и вы во Мне, и Я в вас* (Ин. 14:20). В Боге человек открывает истинную свою природу, потому что он и был сотворен „по образу Божию“. И Христос как совершенный Бог проявил совершенную человеческую природу не вопреки Своей Божественности... В Нём Божество открылось как подлинная норма человеческого естества»<sup>106</sup>.

В приведенном повествовании св. ап. Павел цитирует 2 главу книги Бытия: *«Посему оставит человек отца своего и мать и прилепится к жене своей, и будут двое одна плоть»* (Быт. 2:24; Еф. 5:31). Сегодня часто можно встретить с пониманием данной фразы как констатацией факта: муж и жена по совершении таинства, будто бы мистически соединяются в одно духовное тело. Однако при таком понимании совершенно нивелируется понятие личной ответственности в браке. Однако св. ап. Павел понимает данную фразу и цитирует её не как простую констатацию факта, а как заповедь, прибавляя: *«Так каждый из вас да любит свою жену, как самого себя; а жена да боится своего мужа»* (Еф. 5:33). Апостол следует традиционной иудейской логике понимания супружеского единства: так как из мужчины была образована женщина, а последующие мужчины — из женщины, так и мужской и женский пол едины в способе своего образования (один из другого). Поэтому любить свою жену — значит любить самого себя. Это не снимает ответственность с одного и не перекладывает её на некое аморфное единство, а напротив, усиливает ответственность каждого из супругов в семейной жизни. То же самое можно проследить и в отношениях Христа и Церкви. «Муж становится единым существом, единой „плотью“ со своей женой, подобно тому, как



Сын Божий перестал быть только Богом, стал также и человеком, чтобы Его народ мог стать Его Телом»<sup>107</sup>, — пишет протопр. Иоанн Мейндорф.

Примечательно, что в Библии женщинам не даётся ни одной заповеди о любви к своим мужьям (не считая косвенного указания в Тит. 2:5, правда форма слова *φῖλάνδρους*, скорее указывает на некоторую нежную привязанность, чем на любовь), однако данная заповедь звучит в адрес мужей (Еф. 5:25; Кол. 3:19) в форме *ἀγάπε* — именно любви. Вероятно, апостол, видя психологические склонности и слабости того и другого пола, даёт соответствующие заповеди. Женщина в Писании призывается к уважению мужчины (1Кор. 14:35; 1Пет. 3:15; Еф. 5:24; Кол. 3:18).

Подводя итог, следует выделить четыре созидательных фактора, обуславливающих идеал христианской деятельной любви:

1) *Забота*. Супруги-христиане призваны заботиться друг о друге так, как Христос позаботился о Своей Церкви, т. е. предав Себя за неё (Еф. 5:25);

2) *Ответственность*. Супруги несут ответственность друг за друга перед Богом как за самого себя, так как они — одна плоть (Еф. 5:31–33);

3) *Уважение*. Церковь уважает Христа как своего Главу (Еф. 5:23);

4) *Знание*. Как Христос знает Свою Церковь (Ин. 10:14) и Церковь знает Своего Христа, поклоняясь Ему в духе и истине (Ин. 4:23), так и супруги должны узнавать друг друга для того, чтобы воплотить в браке новозаветный идеал любви. Именно поэтому в третьей молитве чина венчания испрашивается: «Соедини их в единомыслии...»<sup>108</sup>. Это не такое знание, которое мы можем иметь о каком-либо материальном предмете. Человек представляет собой тайну, ясное знание о которой может дать Сам Бог через дар встречи (влюблённости).

### Библиография

1. Августин Блаженный. О граде Божием // Творения: В 4 т., 2-е изд. СПб.: Алетейя, 2000; Киев: УЦИММ-Пресс, 2000. Т.2. — С. 895.
2. Августин Блаженный. О согласии евангелистов // Творения: В 4 т. Т.2. 2-е изд. СПб.: Алетейя, 2000; Киев: УЦИММ-Пресс, 2000. — С. 74–315.



3. Барсов М. В. Претворение воды в вино // Сборник статей по истолковательному и назидательному чтению Четвероевангелия. М.: Лепта Книга, 2006. Т. 1. С. 415–416. — С. 415–424.
4. Власов Г. Священная Летопись первых времен мира и человечества, как путеводная нить при научных изысканиях. СПб: «Общественная польза», 1875. — 234 с.
5. Вороховов А. В. Рудольф Бультман: грех как экзистенциальная категория // Евразийский юридический журнал. М., 2017. № 1 (104). — С. 394–395.
6. Вороховов А. В. История и методология образования и воспитания в Библии // Дамаскин. Журнал Нижегородской духовной семинарии. Нижний Новгород, 2014. № 1(26). — С. 8–13.
7. Вороховов А. В. Осмысление доктрины первородного греха в творчестве Рудольфа Бульмана // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики Тамбов: Грамота, 2016. № 9(71). — С. 33–35.
8. Вороховов А. В. Основы библейского понимания святости // Труды Нижегородской Духовной семинарии. Нижний Новгород: Ридо, 2020. Вып. 18. — С. 7–34.
9. Вороховов А. В. Религиозно-персоналистическая антропология Эмиля Бруннера и Фридриха Гогартена // Труды Нижегородской Духовной семинарии. Нижний Новгород: Ридо, 2019. Вып. 17. — С. 145–164.
10. Вороховов А. В. Философско-антропологический анализ эссенциальной структуры человеческого бытия в творчестве Пауля Тиллиха // Философия и культура. 2017. № 10. — С. 87–96.
11. Вороховов А. В. Хамартиологическая концепция Карла Барта // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2016. Том 17. Вып. 4. СПб.: Издательство РХГА, 2016. — С. 68–74.
12. Ефрем Сирийский, преп. Толкование на книгу Бытия // Творения в VIII т. М.: «Отчий дом», 1994. Т. VI. — С. 205–337.
13. Желтов М., свящ. Обзор истории чинов благословения брака в православной традиции // Православное учение о церковных таинствах. Брак. Покаяние. Елеосвящение. Таинства и тайнодействия. М.: Синодальная библейско-богословская комиссия, 2009. Т. 3. — С. 123.
14. Желтов М. С. Брак и Евхаристия: история православного чина венчания // Журнал Московской Патриархии. М., 2004. Вып. 11. — С. 44–53.
15. Завьялов А. Брак: чинопоследование // Православная Богословская энциклопедия. М., 1901. Т. 2. — 1028–1032.
16. Иларион (Алфеев), еп. Таинство веры: Введение в православное богословие. 6-е изд. М.: Эксмо, 2008. — 400 с.



17. Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие святого апостола Иоанна Богослова // Полное собрание творений святого Иоанна Златоуста в 12 т. СПб.: Издание Санкт-Петербургской Духовной Академии, 1902. Т.8. К.1. — 606 с.
18. Иоанн Златоуст, свт. Беседы на книгу Бытия. Под ред. Егорова Н. Д. и Прокопьева С. М. М.: Православное Благотворительное братство во имя Всемилостивого Спаса, 2011. — 808 с.
19. Иоанн Златоуст. Беседы на Послание к Ефесянам // Полное собрание творений святого Иоанна Златоуста в 12 т. СПб.: Издание Санкт-Петербургской Духовной Академии, 1905. Т.11. К.1. — 218 с.
20. Кассиан (Безобразов), еп. Лекции по Новому Завету. Евангелие от Иоанна. Paris: Presses Saint-Serge — Institut de Theologie Orthodoxe; Пролог, 2006. — 366 с.
21. Клеон Л. Роджерс-младший, Клеон Л. Роджерс III. Новый лингвистический и экзегетический ключ к греческому тексту Нового Завета. СПб: «Библия для всех», 2008. — 1007 с.
22. Леон-Дюфур Ксавье и др. Словарь Библейского богословия. (пер. с франц). Киев: «Кайрос», 2003. — 1287с.
23. Лопухин А. П. Брак и соединенные с ним отношения по Законам Моисея // Христианское чтение, 1879, 1–2. — С. 69–98.
24. Лопухин А. П. Толковая Библия или комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. 2-е изд. Стокгольм, 1987. (1-е изд.: СПб., 1904–1907).
25. Мейндорф И., протопр. Христианский брак в Византии: каноническая и литургическая традиция. [Электронный ресурс] / URL: <http://www.golubinski.ru/ecclesia/meuyen/marriage.htm>. (дата обращения: 01.03. 2022).
26. Мейндорф Иоанн, протопр. Брак в Православии. Клин: «Христианская жизнь», 2000. — 93с.
27. Муретов М. Д., проф. Новозаветная песнь любви // Избранные труды. Под ред. свящ. Леонида Грилихеса. М.: Учебный Комитет РПЦ, МДА; изд. Свято-Владимирского Братства, 2002. — С. 401–503.
28. Муретов М. Д., проф. Христианский брак и Церковь // Избранные труды. Под ред. свящ. Леонида Грилихеса. М.: Учебный Комитет РПЦ, МДА; изд. Свято-Владимирского Братства, 2002. — С. 504–557.
29. Орлова Н. Х. О чем молчал Адам: Гендерное измерение христианской антропологии. СПб.: Дмитрий Буланин», 2012. — 304 с.
30. Последование венчания. [Электронный ресурс] / URL: <http://azbyka.ru/bogoslužhenie/trebnik/trebnio.shtml>. (дата обращения: 15.03.2022).
31. Ратцингер Й. Иисус из Назарета. [Электронный ресурс] / URL: [http://www.e-reading-lib.org/chapter.php/141899/33/Ratcinger\\_-\\_Iisus\\_iz\\_Nazareta.html](http://www.e-reading-lib.org/chapter.php/141899/33/Ratcinger_-_Iisus_iz_Nazareta.html). (дата обращения: 15.03.2022).

32. Рогозянский А. Философия любви // Любовь и интимность: поиск духовного смысла. Сборник работ современных авторов. М.: Храм Трех Святителей на Кулишках, 2003. — С. 6–53.
33. Стеллецкий Н., прот., проф. Брак у древних евреев. Киев, 1982. — 392с.
34. Тертуллиан. Послание к жене // Тертуллиан. Творения. СПб., 1849. Ч.2. — С. 202–224.
35. Томас К. Оден. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Книга Бытия 1–11. Тверь: «Гереневтика», 2004. Т.1. — 451 с.
36. Троицкий С.В. Брак и Церковь. Журнал «Путь». Париж, 1928. № 11 (июнь). — С. 32–58.
37. Уилсон Д. Преобразование брака. [Электронный ресурс] / URL: <http://www.reformed.org.ua/2/250/Wilson>. (дата обращения: 13.03.2022).
38. Шиманский Г.И. Христианская добродетель целомудрия и чистоты по учению святых отцов и подвижников Православной Церкви. М.: «Даниловский благовестник», 1997. — 478с.
39. Шмаина-Великанова А. Предпосылки возникновения концепции брака в иудаизме: Книга пророга Осии и Книга Руфи // Православное учение о церковных таинствах. Брак. Покаяние. Елеосвящение. Таинства и тайнодействия. М.: Синодальная библейско-богословская комиссия, 2009. Т.3. —С. 48–55.

#### Примечания и библиографические ссылки

1. Ефрем Сирин, преп. Толкование на книгу Бытия // Творения в VIII т. М.: «Отчий дом», 1994. Т. VI. С. 236.
2. Иоанн Златоуст, свт. Беседы на книгу Бытия. М.: Православное Благотворительное братство во имя Всемилоственного Спаса, 2011. С. 139
3. Ефрем Сирин, преп. Толкование на книгу Бытия // Творения в VIII т. М.: «Отчий дом», 1994. Т. VI. С. 236.
4. Иоанн Дамаскин, преп. Изложение веры // Цит.по: Томас К. Оден. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Книга Бытия 1–11. Тверь: «Гереневтика», 2004. Т.1. С. 93.
5. Амвросий Медиоланский, свт. Послания // Цит.по: Томас К. Оден. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Книга Бытия 1–11. Тверь: «Гереневтика», 2004. Т.1. С. 94.
6. Ефрем Сирин, преп. Толкование на книгу Бытия // Творения в VIII т. М.: «Отчий дом», 1994. Т. VI. С. 240.
7. Амвросий Медиоланский, свт. О рае // Цит.по: Томас К. Оден. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Книга Бытия 1–11. Тверь: «Гереневтика», 2004. Т.1. С. 95.



8. Уилсон Д. Преобразование брака. [Электронный ресурс] / URL: <http://www.reformed.org.ua/2/250/Wilson>. (дата обращения: 13.03.2022).
9. Августин Блаженный. О граде Божием // Творения: В 4 т., 2-е изд. СПб.: Алетейя, 2000; Киев: УЦИММ-Пресс, 2000. Т.2. С. 31.
10. Рогозянский А. Философия любви // Любовь и интимность: поиск духовного смысла. Сборник работ современных авторов. М.: Храм Трех Святителей на Кулишках, 2003. С. 14–15.
11. Шиманский Г. И. Христианская добродетель целомудрия и чистоты по учению святых отцов и подвижников Православной Церкви. М.: «Даниловский благовестник», 1997. С. 100.
12. Ефрем Сирин, преп. Толкование на книгу Бытия // Творения в VIII т. М.: «Отчий дом», 1994. Т. VI. С. 137.
13. Власов Г. Священная Летопись первых времен мира и человечества, как путеводная нить при научных изысканиях. СПб: «Общественная польза», 1875. С. 131.
14. Орлова Н. Х. О чем молчал Адам: Гендерное измерение христианской антропологии. СПб.: Дмитрий Буланин», 2012. С. 83–84.
15. Там же. С. 85.
16. Златоуст Иоанн, свт. Беседы на книгу Бытия. М.: Православное Благотворительное братство во имя Всемилоственного Спаса, 2011. С. 151.
17. Там же. С. 133.
18. Там же. С. 152.
19. Ср. Быт. 21:19; Чис. 22:31.
20. Ср. Быт. 27:12, 47:19, Исх. 3:21, 4:30, 5:21, 8:26, 11:3; Лев. 25:53, 26:45; Чис. 32:5 и т. д.
21. Муретов М. Д., проф. Христианский брак и Церковь // Избранные труды. М.: изд. Свято-Владимирского Братства, 2002. С. 521.
22. Григорий Нисский, Большое огласительное слово // Цит.по: Томас К. Оден. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Книга Бытия 1–11. Тверь: «Гереневтика», 2004. Т. I. С. С. 97.
23. Ефрем Сирин, преп. Толкование на книгу Бытия // Творения в VIII т. М.: «Отчий дом», 1994. Т. VI. С. 243.
24. Златоуст Иоанн, свт. Беседы на книгу Бытия. М.: Православное Благотворительное братство во имя Всемилоственного Спаса, 2011. С. 157.
25. Иероним Стридонский, блаж. Трактат на Псалмы // Цит.по: Томас К. Оден. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Книга Бытия 1–11. Тверь: «Гереневтика», 2004. Т. I. С. 102.

26. Амвросий Медиоланский, свт. О рае // Цит.по: Томас К. Оден. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Т. I. Книга Бытия 1–11. Тверь: «Гереневтика», 2004. С. 104.
27. Лопухин А. П. Толковая Библия или комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. Т. I // Пятикнижие Моисеево. СПб, 1904. С. 27.
28. Златоуст Иоанн, свт. Беседы на книгу Бытия. М.: Православное Благотворительное братство во имя Всемилоственного Спаса, 2011. С. 169.
29. Там же.
30. Златоуст Иоанн, свт. Беседы на книгу Бытия. М.: Православное Благотворительное братство во имя Всемилоственного Спаса, 2011. С. 169. С. 172: Ср.: Вороховов А. В. Рудольф Бультман: грех как экзистенциальная категория // Евразийский юридический журнал. М., 2017. № 1 (104). С. 394–395; Вороховов А. В. Осмысление доктрины первородного греха в творчестве Рудольфа Бультмана // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики Тамбов: Грамота, 2016. № 9(71). С. 33–35; Вороховов А. В. Основы библейского понимания святости // Труды Нижегородской Духовной семинарии. Нижний Новгород: Ридо, 2020. Вып. 18. С. 7–34; Вороховов А. В. Хамартиологическая концепция Карла Барта // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2016. Том 17. Вып. 4. СПб.: Издательство РХГА, 2016. С. 68–74; Вороховов А. В. Религиозно-персоналистическая антропология Эмиля Бруннера и Фридриха Гогартена // Труды Нижегородской Духовной семинарии. Нижний Новгород: Ридо, 2019. Вып. 17. С. 145–164; Вороховов А. В. История и методология образования и воспитания в Библии // Дамаскин. Журнал Нижегородской духовной семинарии. Нижний Новгород, 2014. № 1(26). С. 8–13; Вороховов А. В. Философско-антропологический анализ эссенциальной структуры человеческого бытия в творчестве Пауля Тиллиха // Философия и культура. 2017. № 10. С. 87–96.
31. Тертуллиан. О венце // Цит.по: Томас К. Оден. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков. Ветхий Завет. Т. I. Книга Бытия 1–11. Тверь: «Гереневтика», 2004. С. 116.
32. Орлова Н. Х. Указ. соч. С. 81.
33. Уилсон Д. Преобразование брака. [Электронный ресурс] / URL: <http://www.reformed.org.ua/2/250/Wilson>. (дата обращения: 13.03.2022).
34. Ефрем Сирин, преп. Толкование на книгу Бытия // Творения в VIII т. М.: «Отчий дом», 1994. Т. VI. С. 249.
35. Там же. С. 249.
36. Златоуст Иоанн, свт. Беседы на книгу Бытия. М.: Православное Благотворительное братство во имя Всемилоственного Спаса, 2011. С. 169. С. 179.



37. Ефрем Сирин, преп. Толкование на книгу Бытия // Творения в VIII т. М.: «Отчий дом», 1994. Т. VI. С. 250.
38. Там же. С. 259.
39. См.: Стеллецкий Н., прот., проф. Брак у древних евреев. Киев, 1982. С. 21.
40. Там же. С. 24.
41. Иларион (Алфеев), еп. Таинство веры: Введение в православное богословие. М.: Эксмо, 2008. С. 127–128.
42. Стеллецкий Н., прот., проф. Указ. соч. С. 24.
43. Там же. С. 26.
44. Там же. С. 28.
45. Лопухин А. П. Брак и соединенные с ним отношения по Законам Моисея // Христианское чтение, 1879, 1–2. С. 91.
46. Там же. С. 95.
47. Стеллецкий Н., прот., проф. Указ. соч. С. 43–44.
48. Там же. С. 50.
49. Иоанн Златоуст, свт. Беседы на книгу Бытия. М.: Православное Благотворительное братство во имя Всемилового Спаса, 2011. С. 653.
50. Шмаина-Великанова А. Предпосылки возникновения концепции брака в иудаизме: Книга пророга Осии и Книга Руфи // Православное учение о церковных таинствах. М.: Синодальная библейско-богословская комиссия, 2009. Т.3. С. 53.
51. Там же. С. 52.
52. Там же. С. 48–55.
53. Там же. С. 48.
54. Там же.
55. Там же. С. 53.
56. Там же.
57. Там же.
58. Муретов М. Д. Новозаветная песнь любви сравнительно с «Пиром» Платона и «Песнью Песней» // Избранные труды. М.: изд-во Свято-Владимирского Братства, 2002. С. 442.
59. Там же.
60. Ср. Шмаина-Великанова А. Предпосылки возникновения концепции брака в иудаизме: Книга пророга Осии и Книга Руфи // Православное учение о церковных таинствах. М.: Синодальная библейско-богословская комиссия, 2009. Т.3. С. 49–51.



61. Муретов М.Д. Новозаветная песнь любви сравнительно с «Пиром» Платона и «Песнью Песней» // Избранные труды. М.: изд-во Свято-Владимирского Братства, 2002. С. 442–443.
62. Там же. С. 441.
63. Ср. Притч. 7:18; 4:6; Есф. 2:17; 1Езд.4:24.
64. Муретов М.Д. Новозаветная песнь любви сравнительно с «Пиром» Платона и «Песнью Песней» // Избранные труды. М.: изд-во Свято-Владимирского Братства, 2002. С. 441.
65. Ср. Песн. 2:4,5,7; 3:5,10; 5:8; 7:6; 8:4,6,7; 2 Цар. 13:15; Иер. 2:2; Еккл. 9:1,6; Прем. 3:9; 6:17,18; Сир. 48:11.
66. Кассиан (Безобразов), еп. Лекции по Новому Завету. Евангелие от Иоанна. Paris: Presses Saint-Serge — Institut de Theologie Orthodoxe, 2006. С. 77.
67. Ср. Ин. 10:25; Мф. 11:4–6.
68. Троицкий С.В. Брак и Церковь. Журнал «Путь». Париж, 1928. № 11 (июнь). С. 37.
69. Ефрем Сирин, преп. Толкование на книгу Бытия // Творения в VIII т. М.: «Отчий дом», 1994. Т. VI. С. 74.
70. Августин Блаженный. О согласии евангелистов // Творения: В 4 т. Т.2, СПб.: Алетейя, 2000; Киев: УЦИММ-Пресс, 2000. С. 154.
71. Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие святого апостола Иоанна Богослова // Полное собрание творений святого Иоанна Златоуста в 12 т. Т.8.К.1. СПб.: Издание Санкт-Петербургской Духовной Академии, 1902. С. 138.
72. Ратцингер Й. Иисус из Назарета. [Электронный ресурс] / URL: [http://www.e-reading-lib.org/chapter.php/141899/33/Ratcinger\\_-\\_Iisus\\_iz\\_Nazareta.html](http://www.e-reading-lib.org/chapter.php/141899/33/Ratcinger_-_Iisus_iz_Nazareta.html). (дата обращения: 15.03.2022).
73. Клеон Л. Роджерс-младший, Клеон Л. Роджерс III. Новый лингвистический и экзегетический ключ к греческому тексту Нового Завета. СПб: «Библия для всех», 2008. С. 315.
74. Там же.
75. Барсов М.В. Претворение воды в вино // Сборник статей по истолковательному и назидательному чтению Четвероевангелия. М.: Лепта Книга, 2006. Т.1. С. 415–416.С. 418.
76. Там же.
77. Там же. С. 419.
78. Там же. С. 420.
79. Там же.
80. Там же. С. 421.



81. Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие святого апостола Иоанна Богослова // Полное собрание творений святого Иоанна Златоуста в 12 т. Т.8.К.1. СПб.: Издание Санкт-Петербургской Духовной Академии, 1902. С.142–143.
82. Там же. С.143–144.
83. Ефрем Сирин, преп. Толкование на книгу Бытия // Творения в VIII т. М.: «Отчий дом», 1994. Т. VI. С. 73.
84. Там же.
85. Там же. С. 74.
86. Ефрем Сирин, преп. Толкование на Четвероевангелие // Творения в VIII т. Т. VIII. М.: «Отчий дом», 1994. С.74.
87. Кассиан (Безобразов), еп. Лекции по Новому Завету. Евангелие от Иоанна. Paris: Presses Saint-Serge — Institut de Theologie Orthodoxe, 2006. С. 77.
88. Там же. С. 78.
89. Кассиан (Безобразов), еп. Лекции по Новому Завету. Евангелие от Иоанна. Paris: Presses Saint-Serge — Institut de Theologie Orthodoxe, 2006. С. 79.
90. Ратцингер Й. Иисус из Назарета. [Электронный ресурс] / URL: [http://www.e-reading-lib.org/chapter.php/141899/33/Ratcinger\\_-\\_Iisus\\_iz\\_Nazareta.html](http://www.e-reading-lib.org/chapter.php/141899/33/Ratcinger_-_Iisus_iz_Nazareta.html). (дата обращения: 15.03.2022).
91. Барсов М.В. Претворение воды в вино // Сборник статей по истолковательному и назидательному чтению Четвероевангелия. М.: Лепта Книга, 2006. Т.1. С. 415–416.
92. Мейндорф И., протопр. Брак в Православии. Клин: Христианская жизнь, 2000. С. 17.
93. Тертуллиан. Послание к жене // Тертуллиан. Творения. СПб., 1849. Ч.2. С. 223.
94. Мейндорф И., протопр. Брак в Православии. Клин: Христианская жизнь, 2000. С. 18.
95. Троицкий С.В. Брак и Церковь. Журнал «Путь». Париж, 1928. № 11 (июнь). С. 37.
96. Там же.
97. См.: Завьялов А. Брак: чинопоследование // Православная Богословская энциклопедия. М., 1901. Т.2. С. 1028–1032.
98. Мейндорф И., протопр. Брак в Православии. Клин: Христианская жизнь, 2000. С. 21.
99. Мейндорф И., протопр. Христианский брак в Византии: каноническая и литургическая традиция.[Электронный ресурс] / URL: <http://www.golubinski.ru/ecclesia/meyen/marriage.htm>. (дата обращения: 1.03. 2022).



100. Желтов М., свящ. Брак и Евхаристия: история православного чина венчания // Журнал Московской Патриархии. М., 2004. Вып. 11. С. 44–53.
101. Мейндорф И., протопр. Брак в Православии. Клин: Христианская жизнь, 2000. С. 13–14.
102. См.: Желтов М., свящ. Обзор истории чинов благословения брака в православной традиции // Православное учение о церковных таинствах. Брак. Покаяние. Елеосвящение. Таинства и тайнодействия. М.: Синодальная библейско-богословская комиссия, 2009. Т.3. С.123.
103. Тертуллиан. Послание к жене // Тертуллиан. Творения. СПб., 1849. Ч.2. С. 223.
104. Мейндорф И., протопр. Брак в Православии. Клин: Христианская жизнь, 2000. С. 16.
105. Иоанн Златоуст. Беседы на Послание к Ефесянам // Полное собрание творений святого Иоанна Златоуста в 12 т. СПб.: Издание Санкт-Петербургской Духовной Академии, 1905. Т.11. К.1. С. 166.
106. Мейндорф И., протопр. Брак в Православии. Клин: Христианская жизнь, 2000. С. 14.
107. Там же. С. 15.
108. Последование венчания. [Электронный ресурс] / URL: <http://azbyka.ru/bogosluzhenie/trebnik/trebio.shtml>. (дата обращения: 15.03.2022).

