

УДК 930.9

Е.В.Сергеева

ДИСКУССИЯ ОБ ОСНОВАХ СЕМЬИ И БРАКА В ТРАКТАТАХ ТЕРТУЛЛИАНА

Гуманитарный институт НовГУ, Elena.Sergeeva@novsu.ru

The manuscript deals with the problem of balance of religious and family identities in the early Christianity. Having thoroughly studied the treatise by Tertullian «To his wife» and some other texts of the writer, the author comes to the conclusion that a traditional thesis that multiple identity was fully suppressed in the ancient Christianity should be revised. The attitude of a Christian writer toward a family and marriage does not involve a resignation from this institution, but a formation hierarchized system of identities.

Ключевые слова: идентичность, раннее христианство, Тертуллиан, христианская семья

Одна из ключевых идей, на протяжении большей части XX столетия определявших характер исследований по истории и социологии раннего христианства, заключалась в том, что христианство противопоставило «религиозное братство религии спасения» сообществу кровных родичей [1]. Образ христианского сообщества, использующего семейные метафоры для утверждения собственного единства и противопоставления себя «чужому» окружающему миру, оказался очень устойчивым. Однако в историографии последних лет этот стереотип, наравне со множеством других, подвергся серьезному испытанию на прочность. С одной стороны, все громче звучат голоса специалистов, призывающих не воспринимать семейную терминологию в рамках христианского дискурса как нечто само собою разумеющееся [2], с другой, — происходит постепенный пересмотр взглядов исследователей на отношение христиан к семье и браку [3]. Не последнюю роль в этом процессе играет введение в исторические исследования понятий и концепций, ранее использовавшихся специалистами в других отраслях знания, и, в частности, понятия идентичности, устойчиво введенного в научный оборот социологами еще в середине прошлого века.

Пожалуй, наиболее крупным исследованием по проблеме становления христианской коллективной идентичности в иудейском и греко-римском культурном окружении до недавнего времени оставалась монография Джудит Лье [4]. Основным инструментом, с помощью которого создается новая идентичность, в данной исследовательской трактовке выступает текст. Действительно, роль текста в организации социального пространства ранних христианских общин невозможно переоценить. Однако изучение иных путей

формирования новой идентичности, путей, засвидетельствованных в письменных источниках, но не связанных с текстом как таковым, представляет не меньший исследовательский интерес. Лучшим доказательством тому является вышедшая совсем недавно монография Джудит Перкинс, одного из признанных мировых лидеров в области изучения античного христианства [5]. Автор ставит перед собой задачу подорвать традиционное противопоставление христиан не-христианам, типичное как для историографии ранней империи, так и для историографии раннего христианства. Это противопоставление в значительной мере обусловлено тем обстоятельством, что христиане «оказались столь успешны в своем проекте подавления множественной идентичности, что даже сегодня их социальное бытие в качестве жителей Римской империи не берется в расчет» [6].

Действительно, в современных исследованиях христианство оценивается как особая форма сообщества, идентичность которого строится на вероисповедании, что совершенно нехарактерно для древнего Средиземноморья за единственным исключением иудейского общества [7]. Не отрицая этого достаточно очевидного факта, следует, тем не менее, задаться вопросом: в какой именно степени при этом подавляются все прочие формы идентичности, все прочие «социальные измерения», в которых существует человек? Можно ли однозначно утверждать, что не с точки зрения постепенно конструируемой отцами Церкви *идеальной модели*, а в *повседневной жизни* каждого конкретного человека прочие сообщества и в первую очередь семья, основа основ римского общества, составляют принципиальную оппозицию христианству? При этом следует проводить отчетливую

границу между христианской *идеологией*, т.е. системной сознательных построений, сориентированных на формирование «новой» реальности, но не соответствующих ей, и *дискурсивными практиками*, т.е. способами обсуждать и осмыслять реальность, способами, как правило, выходящими за границы рефлексии [8].

В контексте поставленной проблемы соотношения христианской и семейной идентичностей в античном христианстве рассмотрим несколько трактатов по проблемам семьи и брака, принадлежащих перу Тертуллиана, видного мыслителя и богослова рубежа II-III вв. н.э. Главный источник наших сведений о взаимоотношениях писателя с супругой — его трактат «К жене», включающий две книги. Поводом для создания трактата является обеспокоенность христианина тем, что в случае его кончины жена может избрать путь повторного брака. Вторая книга содержит наставление женщинам, решившимся на второбрачие. Уже если вдова, по любым причинам, не желает оставаться в одиночестве, то ей следует, по крайней мере, избрать в мужья христианина. Тертуллиан пытается показать все сложности, с которыми может столкнуться вдова-христианка, связавшая свою жизнь с язычником.

В трактате нет ни упоминания имени жены, ни прямых указаний на ее возраст или обстоятельства обращения в христианство, однако есть основания для некоторых суждений о характере взаимоотношений супругов. Прежде всего, к моменту написания трактата супружеские отношения писателя и его жены уже насчитывают немало лет (Ad uxor. I.1). Трудно сказать, обратились ли супруги в христианство, уже состоя в браке [9]. Представляется вполне вероятным, что да. Довольно уверенно можно предположить, что жена обратилась в христианство вслед за мужем, и ни в коей мере не наоборот. Во-первых, для человека, воспринявшего учение через посредство жены, Тертуллиан слишком неуверен в способности женщин соблюдать твердость в вере. Наставляя жен не выходить замуж за язычников, он в первую очередь имеет в виду свою жену. Во-вторых, писатель вообще крайне негативно относится к идее женского влияния в лоне Церкви. Во многих трактатах он резко критикует женщин, осмеливающихся вопреки наставлениям апостола не только учить, но даже крестить (Praescr. heret. 41.5; De bapt. 17.4-5; ср.: 1 Cor.14:34-35). В-третьих, Тертуллиан допускает, что, сохраняя брак, еще до обращения заключенный с язычником, женщина способна смягчить или даже обратить его. Но в его трактатах нет ни следа того, что таким был собственный путь писателя к вере [10].

На основании текста нашего источника можно предположить достаточно значительную разницу в возрасте супругов, причем жена значительно моложе мужа. Дело не только в назидательном тоне — для этого вполне достаточно статуса главы семьи. Тертуллиан обращается к супруге как к потенциальной вдове, причем все еще весьма привлекательной. Разумеется, его готовность покинуть этот мир отчасти диктуется витающей над христианским сообществом угрозой гонений и решимостью в случае необходимости принять мученический венец. Однако фактор возраста не следует скидывать со счетов: если верить демогра-

фическим выкладкам, нормальный возрастной разрыв для супругов данной эпохи — 10-12 лет. Большинство мужчин среднего класса впервые вступали в брак в возрасте 27/28-30, большинство женщин — в 18-19 лет [11]. Разрыв не фатальный, но угрожающий психологической стабильности супружеских отношений.

Между тем Тертуллиан-супруг невероятно далек от равнодушия к собственной жене. Будучи уверен в порочности сексуальных отношений, в том числе и освященных браком, он, тем не менее, признает свою неспособность к воздержанию (Ad uxor. I.3). В более поздних трактатах он выскажет то же самое в куда более резких выражениях: «...Брак — не что иное, как вид разврата... Брак не уподобляется ли прелюбодеянию, не бывает ли средством удовлетворения тех же желаний? Сам Господь говорил: всякий, кто с вожделением взглянул на женщину, мысленно уже соблазнил ее. Человек, ищущий брака с женщиной, не творит ли того же самого, хотя бы после и женился на ней? Да и женился бы он на ней, прежде чем посмотрел на нее с похотью? Ведь невозможно брать в жены ту, которой не видел и не возжелал...» (De exhor. cast. 9).

И все же сам писатель не смог пойти по пути целомудренного брака. Восхваляя вдовство, Тертуллиан восклицает: «Как же нам... не любить воздержание?! Так насладимся же им при первой возможности, чтобы чистоту, *которой мы не смогли достичь в супружестве*, мы могли соблюдать во вдовстве. Нужно приветствовать случай, освобождающий нас от обязанностей, которые нужда (necessitas) на нас возлагала» (Ad uxor. I.7). Уступая слабости плоти, Тертуллиан пытается ввести эту уступку хоть в какие-то сдерживающие рамки: бесстыдная развязность в постели угодна только язычнику, пишет он, «тогда как настоящие христиане исполняют супружеские обязанности с уважением *к самой их необходимости*, скромно и без излишеств, словно на виду у Бога» (I.3).

Женщина, в свою очередь, не должна поощрять низменные желания мужа. Так в трактате «О женском убранстве», он взывает к женщинам: «Вы должны нравиться только своим мужьям, но нравиться им вы можете только в том случае, если не будете стараться нравиться другим...». Женщина не должна бояться, что, не следя за собой, она утратит расположение супруга: «Будьте уверены, благословенные сестры: ни одна жена мужу не кажется безобразной. Она достаточно нравилась, когда он выбирал ее за добрый нрав или прекрасную внешность... Любой муж требует от жены прежде всего целомудрия» (De cultu fem. I.4). И вообще, даже собственной добродетели лучше не доверять: «Мы не должны слишком полагаться на собственные силы... Если мы положимся на себя, то наверняка не избежим падения» (II.2). Особенно гневно писатель обрушивается на повторный брак. Даже в законном и освященном браке супруг/супруга встает между христианином и Богом, отвлекая на себя душевные силы и порывы души (ср.: 1 Cor.7:32-33). В браке, заключенном между христианином (христианкой) и язычником, это противоречие еще острее (Ad uxor. II.4-5).

И все же, при всем ригоризме своих суждений, Тертуллиан далек от полного осуждения брака. Более

того, среди обвинений, бросаемых им в адрес еретиков, прежде всего маркионитов, непризнание брака фигурирует неоднократно (Adv. Marc. I.29; IV.23; Ad Uxor. I.3; Praescr. heret. 33.6 etc.). Истинные христиане, если уж они не выбрали пути целомудрия, могут все же создать брак, который Тертуллиан готов признать идеальным. Этот брак должен строиться на основании общей веры (Ad uxor. II.9). Однако подобная гармония — всего лишь почти недостижимый идеал, к которому должны всячески стремиться истинные христиане, избравшие путь супружества. Но как правило, брак — это некое бремя, и избавленный от него Богом должен быть благодарен судьбе и не стремиться «отказываться от дарованной свободы, чтобы наложить на себя новые оковы» (Ad uxor. I.7).

Но какие же причины заставляют человека заключить брачный союз? Тертуллиан называет два главных основания брака: мирское и плотское вожделение (Ad uxor. I.4). Для первого писатель не видит оправдания: «Мирское вожделение имеет источником своим тщеславие, алчность, честолюбие, недовольство малым. Отказываясь от награды небесной, [женщины] хотят быть господами чужого дома, наслаждаться богатствами мужа, пользоваться превосходством своим, чтобы привлекать к себе уважение не по собственным заслугам». (I.4.4). В трактате «О поощрении целомудрия» снова звучит мысль о двух важнейших побудительных мотивах брака (De exh. cast. 12). Первый — ненасытная похоть плоти. Второй — надобность в дружеской поддержке (necessitates adminiculorum). Под последней, впрочем, понимаются исключительно домашние заботы. Все эти заботы, возлагаемые на женщину, Тертуллиан отказывается принимать в расчет, поскольку есть и другие, помимо брака, пути успешной организации домашнего хозяйства.

Позиция Тертуллиана в отношении брака оказывается, таким образом, достаточно неожиданной. Парадокс заключается в том, что, отказываясь признать значимость социальных мотивов заключения брака, писатель оставляет для супружеского союза единственное основание — несовершенство человеческой плоти, не способной противостоять искушению. Любые социальные задачи могут быть решены иным способом, утверждает он, в отличие от задачи усмирения плотских страстей. Хотя в лоне Церкви множество тех, кто справился с бременем плоти — скопцов, дев, целомудренных супругов, — для многих эта задача остается непосильной. Более того, это желание телесного единения видится Тертуллиану исходящим от самого Бога, «который, извлекая из мужа вещество для создания жены, вселил в них желание соединиться браком» (Ad uxor. I.3.1).

Впрочем, писатель называет и третье основание для заключения брака: продолжение рода. Тертуллиан категорически не признает желание иметь детей уважительным поводом для вступления в брак. Он считает несовместимой идею заботы о детях и желание покинуть этот мир, какое, по его мнению, должно быть свойственно любому христианину (Ad Uxor. I.5). Мечта о потомстве недостойна христианина, который не должен бы думать о завтрашнем дне (De exh. cast. 12). Тертуллиан открыто называет

детей бременем (onus), причем бременем, от которого люди стремятся всячески избавиться. Дети, как и все остальное, связывающее человека с заботами этого мира, помешают христианину с легкостью «подчиниться зову ангельской трубы», перенести гонения и лишения. (Ad Uxor. I.5).

И для подобного отношения Тертуллиана к детям есть серьезные причины. Дело здесь отнюдь не в душевной черствости. Для Тертуллиана каждый новый житель этого мира — потенциальный язычник. Отношения в рамках христианской семьи еще не выстроены настолько, чтобы быть уверенным — потомство христианина будет христианским. Как и другие апологеты, сам Тертуллиан пришел к новой вере через разрыв с отеческой религией, а потому лучше других понимал, что ни родительский авторитет, ни верность традициям или семейному долгу не гарантируют, что дети последуют по стопам родителей-христиан. Эта мысль наиболее очевидно проступает в одном из пассажей трактата «О крещении». По мнению Тертуллиана, крещение не подобает совершать в раннем возрасте: в младенчестве дети еще безгрешны, но никому не известно, какой путь они выберут далее. Возможно, отвратившись от христианства, они подвергнут опасности не только свои души, но и души крестных родителей (De bapt. 18.4-5).

Таким образом, в основании весьма сурового отношения Тертуллиана к рождению потомства лежат две важнейшие идеи. Во-первых, ничто не должно стоять между человеком и Богом. Не случайно, обращаясь к примеру Авраама, писатель скажет: Бог повелел Аврааму принести сына в жертву «не для искушения, а для испытания, чтобы через него явить пример своей заповеди, которую собирался впоследствии дать: и близкие не дороже Бога» (De orat. 8.3). Во-вторых, каждый человек должен пройти свой собственный, глубоко прочувствованный путь к вере, и дети, даже дети из христианских семей, — не исключение. Христианами не рождаются, ими становятся, делаются (fiunt), — вот ключевая мысль эпохи (Apol. 18.4). Мир же, обреченный на гибель, уже не нуждается в новых поколениях: эпоха, когда Бог велел людям плодиться и размножаться, завершилась. В этой детали, в отношении христианского автора к будущим поколениям, очень ясно просматривается разрыв между нашим восприятием христианства эпохи II-III вв. и самовосприятием христиан того времени. Мы, даже отдавая себе в этом отчет, видим в жизни первых христиан начало непрерывной цепи христианских поколений. Для Тертуллиана и его современников-единоверцев их жизнь — это жизнь не просто первого поколения христиан, это жизнь единственно и, скорее всего, — последнего поколения.

И все же семейная риторика Тертуллиана — это не риторика осуждения и отречения. В ту пору, когда ослабление внутрисемейных связей фиксируется на всем пространстве Средиземноморья, христиане испытывают на себе влияние этого процесса в той же мере, что и все их современники. Однако, судя по сохранившимся трактатам одного из крупнейших писателей латинского Запада, для христианства II-III вв. характерен не подрыв, а *переосмысление* семейных связей. Тертул-

лиан отнюдь не уверен в том, что институт семьи полностью исчерпал себя и в ближайшее время должен исчезнуть. Социальные задачи, решаемые через посредство римской фамилии, могут быть решены и другими способами, без заключения брака и рождения потомства. Однако человеческая природа, уязвимость плоти, да и божественный замысел, предназначивший друг другу мужчину и женщину (в том случае, если они способны стать друзьями и единомышленниками), остаются основным фундаментом семейного союза. Семья способна дать христианину опору, помочь избежать греха. Здесь нет как такового *конфликта* идентичностей — есть их *иерархия*, соподчинение: «Как же приятно должно быть соединение двух сердец в одинаковой надежде, служении и вере! Поистине, они двое в единой плоти: где одна плоть, там и дух один...» (Ad ixor. II.9). Так даже для одного из самых радикальных христианских мыслителей своего времени семья остается одним из наиболее близких, наиболее тесных союзов, к которым может принадлежать человек.

1. Вебер М. Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира / Пер. М.И.Левиной // Вебер М. Избранное. Образ общества. М., 1994. С.12.
2. См., напр.: Herlihy D. // American Historical Review. 1991. Vol.96.1. P.1-16; Collins A.Y. // Harvard Theological Review (далее HThR). 2000. Vol.93.2. P.85-100.

3. Hunter D.G. // HThR. 1989. Vol.82.3. P.283-299; Clark E.A. // Journal of the History of Sexuality. 1995. Vol.5.3. P.356-380; Moxnes H. What is Family? Problems in Constructing Early Christian Families // Constructing Early Christian Families: Family as Social Reality and Metaphor / Ed. H.Moxnes. L., 1997. P.13-41; Reynolds Ph.L. Marriage in the Western Church: the Christianization of Marriage during the Patristic and Early Medieval Periods. Boston; Leiden, 2001. XXX, 436 p.
4. Lieu J. Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World. Oxford, 2004. X, 367 p.
5. Perkins J. Roman Imperial Identities in the Early Christian Era. L.; N.Y., 2009. X, 209 p.
6. Ibid. P.3.
7. Fowden G. Religious Communities // Late Antiquity. Cambridge (Mass.); L., 1999. P.83.
8. Foucault M. Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings / Ed. C.Gordon. Brighton, 1972. P.145; Hoy D.C. Critical Resistance: From Post-Structuralism to Post-critique. Cambridge (Mass.), 2004. P.196-197.
9. См.: Barnes T. D. Tertullian. A Historical and Literary Study. 2nd ed. Oxford, 1985. P.58-59, 137-138.
10. О дискуссии по проблеме женского влияния в раннем христианстве см.: Brown P. // Journal of Roman Studies (далее JRS). 1961. Vol.LI. P.1-11; Salzman M.R. The Making of a Christian Aristocracy: Social and Religious Change in the Western Roman Empire. Cambridge (Mass.); L., 2002. P.138 ff.; Cooper K. // JRS. 1992. Vol.LXXXII. P.150-164.
11. Hopkins K. // Population Studies. 1965. Vol.XVIII. N.3. P.309-327; Lassère J. M. Ubique populus: peuplement de population dans l'Afrique romaine. Paris, 1977. P.487 ff.; Shaw B.D. // JRS. 1987. Vol.LXXVII. P.30-46; Saller R.P. // Classical Philology. 1987. Vol.82.2. P.21-34.