

THE BIBLE AND HOMOSEXUAL PRACTICE

TEXTS AND HERMENEUTICS

Библия и гомосексуальная практика. Тексты и герменевтика

Библия и гомосексуальная практика: Тексты и герменевтика

© 2001 Abingdon Press.

Все права защищены.

Перевод дан без примечаний, примечания можно посмотреть [в английском тексте](#).

Отзывы о книге

«Это блестящая, оригинальная и чрезвычайно важная работа, отличающаяся тщательной библейской ученостью; она незаменима даже для тех, кто не согласен с автором».

— **Джеймс Барр**, почётный профессор еврейской Библии, Университет Вандерbiltа

«Ганьон предложил учёное, взвешенное и всестороннее исследование библейского свидетельства... Его книга справедлива и исполнена сострадания и должна стать важнейшим ресурсом для тех, кто всерьёз относится к авторитету Писания».

— **Бревард С. Чайлдс**, почётный профессор богословия (Ветхий Завет), Йельская школа богословия

«Ганьон ясно излагает свою позицию, защищая непринятие гомосексуальных отношений на библейских основаниях. По уровню учёности эта книга, несомненно, станет авангардом своей позиции и не может быть проигнорирована в будущих дебатах даже сторонниками противоположных взглядов».

— **Марти Ниссинен**, профессор еврейской Библии, Университет Хельсинки
(автор *Homosexualism in the Biblical World*)

«Эта работа содержит самое сложное и убедительное на сегодняшний день исследование библейских данных и помещает их в контекст древней культуры. Современные выводы сделаны осмотрительно и аргументированно. Тем самым книга вносит существенный вклад в снижение эмоционального накала вокруг темы. Даже те, кто придерживается иной позиции, смогут оценить это достоинство книги».

— **Юрген Беккер**, профессор Нового Завета, Христианско-Альбрехтов университет

«На мой взгляд, труд Ганьона представляет собой самый полный и удовлетворительный анализ и оценку библейских текстов, когда-либо созданные. Он идёт вровень с новейшей литературой, скрупулёзен в экзегезе и чувствителен к герменевтическим вопросам. Это исследование, которое ни один серьёзный учёный не захочет игнорировать».

— **Дэвид Ф. Райт**, старший преподаватель церковной истории, Эдинбургский университет

«Я не знаю сопоставимого по масштабу исследования текстов и интерпретационных споров вокруг гомосексуального поведения... Подход Ганьона схватывает сложность дискуссии и делает это с большим состраданием. Хотя книга не носит полемического характера, становится ясно, что некоторые широко цитируемые авторитеты и современные сторонники сексуального освобождения неверно читают исторические и текстуальные данные и неправильно используют современные научные, классические и пастырские аргументы».

— **Макс Л. Стэкхаус**, профессор христианской этики, Принстонская богословская семинария

«Это впечатляющее исследование, продвигающее дискуссию вперёд в важной и горячо

оспариваемой области христианской этики. Оно формулирует и защищает традиционную позицию, но при этом удивительно свободно от утомительных традиционных аргументов. Ничто не принимается как само собой разумеющееся... Книга одновременно жёсткая, тщательно нюансированная, миротворческая, практичная и справедливая. Это обязательное чтение для всех, кто всерьёз обеспокоен христианской сексуальной этикой».

— **Джон Нолланд**, профессор Нового Завета, Тринити-колледж

«Книга Ганьона — чрезвычайно ценный вклад в современную дискуссию и заслуживает самого широкого чтения... Библейская экзегеза отличается строгой учёностью, а обсуждение того, как библейский материал говорит к современной церкви и светскому обществу, характеризуется уравновешенным и трезвым суждением и сочувственным пониманием нынешней ситуации. Я искренне рекомендую эту книгу».

— **К. Э. Б. Крэнфилд**, почётный профессор богословия (Новый Завет), Даремский университет

«Это, вероятно, самое полное и лучшее изложение консервативной позиции. Среди множества публикаций о христианском отношении к гомосексуальности книга Ганьона выделяется широтой учёности и богатством деталей, что характеризует её как серьёзный научный труд, убедительно и сочувственно излагающий аргументы против однополых половых отношений».

— **И. Ховард Маршалл**, почётный профессор новозаветной экзегезы, Университет Абердина

«Это одно из лучших экзегетико-богословских исследований данной темы... Всем, кого волнует этот вопрос, придётся с ним считаться».

— **Дуглас Дж. Му**, профессор Нового Завета, колледж Уитона

«Я убеждён, что этот том станет классическим в продолжающемся обсуждении понимания церковью и её ответа на гомосексуальность».

— **Дуэйн Ф. Уотсон**, профессор Нового Завета, колледж Мэлоун

«По своей полноте и строгости книга Ганьона представляет собой чрезвычайно полезный, своевременный и новый вклад... Она столь хорошо организована, что пасторы смогут легко использовать её как справочное пособие, и столь ясно написана, что заинтересованные миряне смогут следовать аргументации».

— **Ульрих В. Маузер**, почётный профессор библейского богословия, Принстонская богословская семинария

«Книга Ганьона хорошо написана, хорошо организована, хорошо и тщательно аргументирована. Надеюсь, она будет широко читаться».

— **К. К. Барретт**, почётный профессор богословия (Новый Завет), Даремский университет

«Книга Ганьона необычайно удовлетворительна, поскольку основана на безупречной учёности автора и сострадательном пастырском подходе к теме».

— **Брюс М. Мецгер**, почётный профессор Нового Завета, Принстонская богословская семинария

«Исследование Ганьона соответствующих библейских данных основательно, а его диалог с современным спектром взглядов на эти тексты — прекрасно информирован. Его аргументация заслуживает полного внимания в рамках всей дискуссии».

— **Джеймс Д. Г. Дани**, профессор богословия, Даремский университет

«Это самое тщательное исследование библейских, богословских (и множества иных) перспектив однополых отношений, которое мне доводилось видеть... Это тур де форс, который невозможно легко отставить в сторону любому, кто прочтёт его и отреагирует на него не

поверхностно и не предвзято... У него есть потенциал вывести обсуждение темы на новый уровень».

— **Мэрион Л. Соардс**, профессор Нового Завета, Луисвиллская пресвитерианская богословская семинария

Моей жене, Кэрол

Благодарности

Написание книги на спорную тему требует значительной поддержки на всём протяжении работы. Следующие учёные любезно согласились прочитать рукопись и написать благожелательные отзывы о её значимости для дискуссии о гомосексуальности: Джеймс Барр, К. К. Барретт, Джон Бартон, Ричард Баукхэм, Юрген Беккер, Бревард С. Чайлдс, К. Э. Б. Крэнфилд, Дж. Эндрю Дирман, Джеймс Д. Г. Данн, И. Ховард Маршалл, Ульрих Маузер, Скот Макнайт, Брюс М. Мецгер, Дуглас Дж. Му, Джером Мёрфи-О'Коннор, Терри С. Мак, Джеймс Б. Нельсон, Марти Ниссинен, Джон Нолланд, Мэрион Л. Соардс, Макс Л. Стэкхаус, Фрэнк Тильман, Дуэйн Ф. Уотсон, Стивен Уэстерхольм и Дэвид Ф. Райт.

Особая благодарность моим коллегам в Питтсбургской богословской семинарии, которые оказывали поддержку, давали советы и молились за меня в процессе написания этой книги. Я благословлён тем, что служу в учреждении, которое чтит право каждого преподавателя открыто выражать и публиковать искренние убеждения. Опыт написания этой книги укрепил, а не ослабил мою убеждённость в том, что нельзя ожидать для себя академической свободы, если не готов даровать ту же благодать другим.

Наконец, я хотел бы поблагодарить следующих людей: доктора медицины Джозефа Р. Кокрелла, который на разных этапах работы самоотверженно прочитал рукопись глазами психиатра и невролога и сделал множество полезных замечаний; участников моей домашней церковной группы по четвергам, которые молились за меня на протяжении всего процесса; и мою жену Кэрол и дочерей Кэрис и Элиану, чьи жизни неразрывно связаны с моей и которые разделили со мной жертвы, связанные с этой книгой.

«Богу и Господу Иисусу Христу — слава.»

Сокращения

Общие обозначения

асс. — аккузатив (падеж)

аог. — аорист (время)

В.Е. — до н. э.

са. — приблизительно

С.Е. — н. э.

cf. — сравни

ch(s). — глава(ы)

circ. — обстоятельственный (причастие)

d. — умер(ла)

Dtn — Второзаконнический свод законов (Второзаконие 12-26)

Dtr — девтерономист (историк, автор); девтерономистская история

esp. — особенно

H — Кодекс святости (Левит 17-26)

impf. — имперфект (время)
indie. — изъявительное наклонение
J — Яхвистский источник (Пятикнижия)
lit. — буквально
LXX — Септуагинта
midd. — средний залог
MS(S). — рукопись(и)
MT — Масоретский текст
NT — Новый Завет
OT — Ветхий Завет
P — Священнический источник (Пятикнижия)
par. — параллель (обозначает наличие параллельных мест в одном или нескольких канонических Евангелиях)
Q — источник изречений, общий для Матфея и Луки
Q/Luke — лукианское изречение, имеющее параллель у Матфея, но не у Марка; следовательно, Q
R — раввин или рабби
sc. — то есть, разумеется
s.v. — под словом (в словаре)
viz. — а именно
v(v). — стих(и)

Названия библейских переводов

ASV — American Standard Version
CEV — Contemporary English Version
JB — Jerusalem Bible
KJV — King James Version
MOFFATT — *The Bible: A New Translation*, Джеймс Моффат
NAB — New American Bible
NASB — New American Standard Bible
NEB — New English Bible
NIV — New International Version
NJB — New Jerusalem Bible
NJPS — *Tanakh: The Holy Scriptures*, Jewish Publication Society
NLT — New Living Translation
NRSV — New Revised Standard Version
PHILLIPS — *The New Testament in Modern English*, Дж. Б. Филлипс
REB — Revised English Bible
RSV — Revised Standard Version

AB — **Anchor Bible**

ABQ — **American Baptist Quarterly**

AGJU — **Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums**

ANET — **Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament**. Ред. Дж. Б. Притчард. 3-е изд. Принстон, 1969

AOAT — **Alter Orient und Altes Testament**

BAGD — Бауэр, В.; Арндт, У. Ф.; Гинзрич, Ф. У.; Данкер, Ф. У.

Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. 2-е изд. Чикаго, 1979

BDB — Браун, Ф.; Драйвер, С. Р.; Бриззс, К. А.

Hebrew and English Lexicon of the Old Testament. Оксфорд, 1907

BDF — Бласс, Ф.; Дебруннер, А.; Функ, Р. У.

Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature. Чикаго, 1961

BECNT — **Baker Exegetical Commentary on the New Testament**

Bib — **Biblica**

BibInt — **Biblical Interpretation**

BIS — **Biblical Interpretation Series**

BJRL — **Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester**

BK — **Bibel und Kirche**

BN — **Biblische Notizen**

BNTC — **Black's New Testament Commentaries**

BRev — **Bible Review**

BSac — **Bibliotheca Sacra**

BTB — **Biblical Theology Bulletin**

BTZ — **Berliner Theologische Zeitschrift**

BZAW — **Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft**

CBET — **Contributions to Biblical Exegesis and Theology**

CBQ — **Catholic Biblical Quarterly**

CHALOT — Холладей, У. Л.

A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Гранд-Рэпидс, 1971

ChrCen — **Christian Century**

CRINT — **Compendia rerum iudaicarum ad Novum Testamentum**

CSR — **Christian Scholar's Review**

DJG — **Dictionary of Jesus and the Gospels**. Ред. Дж. Б. Грин и С. Макнайт. Даунерс-Гроув, 1992

DPL — **Dictionary of Paul and His Letters**. Ред. Г. Ф. Хоторн и Р. П. Мартин. Даунерс-Гроув, 1993

EBib — **Études bibliques**

EDNT — **Exegetical Dictionary of the New Testament**. Ред. Х. Балъц и Г. Шнайдер. Англ. пер. Гранд-Рапидс, 1990–1993

EKKNT — **Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament**

Encjud — **Encyclopaedia Judaica**. 16 тт. Иерусалим, 1972

EvQ — **Evangelical Quarterly**

ExAud — **Ex Auditu**

ExpTim — **Expository Times**

FRLANT — **Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments**

FRR — **Family Research Report**

HALOT — Келер, Л.; Баумгартнер, В.; Штамм, Й. Й.

The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Под ред. М. Э. Й. Ричардсона. 4 тт. Лейден, 1994–1999

HBT — **Horizons in Biblical Theology**

HNT — **Handbuch zum Neuen Testament**

HTKNT — **Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament**

HTR — **Harvard Theological Review**

IBC — **Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching**

ICC — **International Critical Commentary**

IDBSup — **Interpreter's Dictionary of the Bible: Supplementary Volume**. Ред. К. Крим. Нэшвилл, 1976

ITC — **International Theological Commentary**

ITQ — **Irish Theological Quarterly**

JAAR — **Journal of the American Academy of Religion**

JBL — **Journal of Biblical Literature**

JE — **The Jewish Encyclopedia**. Ред. И. Сингер. 12 тт. Нью-Йорк, 1925

JETS — **Journal of the Evangelical Theological Society**

J Hist Sex — **Journal of the History of Sexuality**

JHomosex — **Journal of Homosexuality**

JPSTC — **The Jewish Publication Society Torah Commentary**

JPT — **Journal of Psychology and Theology**

JRE — **Journal of Religious Ethics**

JSNT — **Journal for the Study of the New Testament**

JSOT — **Journal for the Study of the Old Testament**

JSOTSup — **Journal for the Study of the Old Testament: Supplement Series**

KD — **Kerygma und Dogma**

KEK — **Kritisch-exegetischer Kommentar zum Neuen Testament** (Комментарий Майера)

KNT — **Kommentar zum Neuen Testament**

LA — **Lexikon der Ägyptologie**. Ред. В. Хельк, Э. Отто и В. Вестендорф. Висбаден, 1972

LCC — **Library of Christian Classics**. Филадельфия, с 1953

LCL — **Loeb Classical Library**

Liddell, H. G.; Scott, R.; Jones, H. S.

A Greek-English Lexicon. 9-е изд. с дополнениями. Оксфорд, 1996

MNTC — **Moffatt New Testament Commentary**

NAC — **New American Commentary**

NCB — **New Century Bible**

NIB — **The New Interpreter's Bible**

NICNT — **New International Commentary on the New Testament**

NICOT — **New International Commentary on the Old Testament**

NIDNTT — **New International Dictionary of New Testament Theology**. Ред. К. Браун. 4 тт. Гранд-Папидс, 1975-1985

NovT — **Novum Testamentum**

NTD — **Das Neue Testament Deutsch**

NTS — **New Testament Studies**

OBT — **Overtures to Biblical Theology**

OTL — **Old Testament Library**

OTP — *Old Testament Pseudepigrapha*. Ред. Дж. Х. Чарльзворт. 2 тт. Нью-Йорк, 1983
QR — *Quarterly Review*
RAC — *Reallexikon für Antike und Christentum*. Ред. Т. Клузер и др. Штутгарт, с 1950
RIA — *Reallexikon der Vorgeschichte*. Ред. М. Эберт. Берлин, 1924-1932
RNT — *Regensburger Neues Testament*

SBL — *Society of Biblical Literature*
SBLDS — *Society of Biblical Literature Dissertation Series*
SIHC — *Studies in the Intercultural History of Christianity*
SJT — *Scottish Journal of Theology*
SNTSMS — *Society for New Testament Studies Monograph Series*
SP — *Sacra Pagina*

Str-B — Штрак, Г. Л.; Биллербек, П.
Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. 6 тт. Мюнхен, 1922-1961

SVTP — *Studia in Veteris Testamenti Pseudepigraphica*
TBei — *Theologische Beiträge*

TDNT — *Theological Dictionary of the New Testament*. Ред. Г. Киттель и Г. Фридрих. Англ. пер. Г. У. Бромилли. 10 тт. Гранд-Рэпидс, 1964-1976

TDOT — *Theological Dictionary of the Old Testament*. Ред. Г. Й. Боттервек и Х. Ринггрен. Англ. пер. Дж. Т. Уиллис, Г. У. Бромилли и Д. Э. Грин. 8 тт. Гранд-Рэпидс, 1974-

Them — *Themelios*
THKNT — *Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament*
TJT — *Toronto Journal of Theology*

TLNT — *Theological Lexicon of the New Testament*. С. Спик. Англ. пер. и ред. Дж. Д. Эрнест. 3 тт. Пибоди (Массачусетс), 1994

TPINTC — *TPI New Testament Commentaries*
TynBul — *Tyndale Bulletin*
USQR — *Union Seminary Quarterly Review*
VC — *Vigiliae Christianae*
VT — *Vetus Testamentum*
VTSup — *Vetus Testamentum Supplements*
WBC — *Word Biblical Commentary*
WTJ — *Westminster Theological Journal*
WUNT — *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*
WW — *Word and World*

ZEE — *Zeitschrift für evangelische Ethik*
ZG — Макс Цервик и Мэри Гросвенор, *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*. Испр. изд. Рим, 1981
ZNW — *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*
ZTK — *Zeitschrift für Theologie und Kirche*

Основные источники: древние тексты

Апокрифы и Септуагинта

2 Esd — 2 Ездры
1-4 Macc — 1-4 Маккавейские
Sir — Сирах / Премудрость Иисуса, сына Сирахова / Екклесиастик
Sus — Сусанна
Tob — Товит
Wis — Премудрость Соломона

Ветхозаветные псевдоэпиграфы

2 Bar. — 2 Варуха (Сирийское откровение)
2 En. — 2 Еноха (Славянское откровение)
4 Ezra — 4 Ездры
Gk. Apoc. Ezra — Греческое откровение Ездры
Jos. Asen. — Иосиф и Асенеф
Jub. — Юбилеи
L.A.B. — *Liber antiquitatum biblicarum* (= Псевдо-Филон)
L.A.E. — *Life of Adam and Eve* (Жизнь Адама и Евы)
Let. Aris. — Письмо Аристее
Ps.-Phoc. — Псевдо-Фокилид
Sib. Or. — Сивиллины оракулы
T. Ash. — Завещание Асира
T. Benj. — Завещание Вениамина
T. Dan — Завещание Дана
T. Gad — Завещание Гада
T. Iss. — Завещание Иссахара
T. Jos. — Завещание Иосифа
T. Jud. — Завещание Иуды
T. Levi — Завещание Левия
T. Naph. — Завещание Неффалима
T. Reu. — Завещание Рувима
T. Sim. — Завещание Симеона
T. Zeb. — Завещание Завуллона
T. 3 Patr. — Завещания трёх патриархов
T. Ab. — Завещание Авраама
T. Isaac — Завещание Исаака

Кумранские рукописи и родственные тексты

1QS — *Серех ха-Яхад* (Устав общины)
CD — Каирская гениза: Дамасский документ
11QTa — Храмовый свиток

Филон Александрийский

Abr. — *О жизни Авраама (De Abrahamo)*
Alleg. Interp. — *Аллегорическое толкование (Legum allegoriae)*
Animals — *О животных (или: Имеют ли животные разум?) (De animalibus)*
Cher. — *О херувимах (De cherubim)*
Contempl. Life — *О созерцательной жизни (De vita contemplativa)*
Decal. — *О Декалоге (De decalogo)*
Dreams — *О снах (De somniis)*
Good Person — *О том, что всякий добродетельный свободен (Quod omnis probus liber sit)*

Hypoth. — *Гипотетика*
Migr. — *О переселении Авраама (De migratione Abrahami)*
Names — *О перемене имён (De mutatione nominum)*
QE — *Вопросы и ответы на Исход (Quaestiones et solutiones in Exodum)*
QG — *Вопросы и ответы на Бытие (Quaestiones et solutiones in Genesin)*
Spec. Laws — *О специальных законах (De specialibus legibus)*

Иосиф Флавий

Ag. Ap. — *Против Апиона*
Ant. — *Иудейские древности*
J. W. — *Иудейская война*

Мишна, Талмуд и родственная литература

Для различения одноимённых трактатов в Мишне, Вавилонском Талмуде, Иерусалимском Талмуде и Тосефте используются обозначения: **m.**, **b.**, **y.**, **t.**

Abod. Zar. — *Авода зара*
Ber. — *Берахот*
Ed. — *Эдуйот*
Git. — *Гиттин*
Hal. — *Халла*
Ker. — *Керитот*
Ketub. — *Кетубот*
Ned. — *Недарим*
Nid. — *Нидда*
Pesah. — *Песахим*
Qidd. — *Киддушин*
Sanh — *Санхедрин*
Shabb. — *Шаббат*
Yebam. — *Йевамот*

Таргумские тексты

Tg. Ps.-J. — *Таргум Псевдо-Ионатана*

Другие раввинистические произведения

Gen. Rab. — *Бытие Рабба*
Lev. Rab. — *Левит Рабба*
Mek. R. Shim. — *Мехильта рабби Шимона*
Pesiq. Rab. — *Песикта Раббати*
Pirqe R. El. — *Главы рабби Элиэзера*
S. Olam Rab. — *Седер Олам Рабба*

Апостольские отцы

Barn. — *Варнава*
Did. — *Дидахе*
Ign. Eph. — *Игнатий, К Ефесянам*

Новозаветные апокрифы и псевдоэпиграфы

Acts John — Деяния Иоанна
Apos. Con. — Апостольские постановления и каноны
Eg. Gos. — Евангелие из Егертонского папируса
Gos. Naz. — Евангелие назареев
Gos. Thom. — Евангелие Фомы
Pap. Oxy. 1224 — Оксиринхский папирус 1224
Ps.-Clem. — Псевдо-Климент

Классические и древнехристианские произведения

Achilles Tatius, *Leuc. Clit.* — Левкиппа и Клитофонт
Aristides, *Apol.* — Апология
Aristotle, *Eth. nic.* — Никомахова этика
Artemidorus, *Onir.* — Толкование сновидений
Athenaeus, *Deipn.* — Пир мудрецов
Cat. Cod. Astrol. Graec. — Каталог греческих астрологических кодексов

Cicero:

Dom. — О доме своём (*De domo sua*)
Leg. — О законах (*De legibus*)
Phil. — Филиппику (*Orationes philippicae*)

Clement of Alexandria, *Paed.* — Педагог

Dio Chrysostom, *Disc.* — Речи

Epictetus, *Diatr.* — Беседы

Eusebius, *Praep. ev.* — Приготовление к Евангелию

Eusebius, *Dem. ev.* — Доказательство Евангелия

Hippolytus, *Haer.* — Опровержение всех ересей

John Chrysostom, *Hom. Rom.* — Беседы на Послание к Римлянам

Justin, *1 Apol.* — Первая апология

Juvenal, *Sat.* — Сатиры

Maximus of Tyre, *Or.* — Речи

Nilus, *Ep.* — Письма

Origen:

- *Comm. Matt.* — Комментарий на Евангелие от Матфея
- *Fr. 1 Cor.* — Фрагменты комментариев к 1 Коринфянам
- *Fr. Exod.* — Фрагменты комментариев на Исход

Ovid, *Metam.* — Метаморфозы

Philostratus, *Ep.* — Письма

Plato:

- *Phaedr.* — Федр
- *Prot.* — Протагор
- *Symp.* — Пир

Plutarch, *Mor.* — Моралии:

- *Dial. Love* — Диалог о любви
- *Beasts* — О том, что животные разумны
- *Lyc.* — Лукург

Pollux, *Onom.* — Ономастикон
Pseudo-Aristotle, *Probl.* — Проблемы
(Pseudo-) Cyril of Alexandria, *Homil. Div.* — Различные проповеди
Pseudo-Lucian, *Affairs* — Любовные дела
Rhet. Her. — Риторика к Гереннию
Rufinus, *Sent. Sext.* — Изречения Секста
Sacra Parall. — Священные параллели
Seneca, *Ep.* — Нравственные письма
Stobaeus, *Anth.* — Антология
Theodoret, *Hist. eccl.* — Церковная история
Theophilus, *Autol.* — К Автолику

Введение

Личные риски, связанные с написанием такой книги

«Тебе бы голову проверить». «О чём ты вообще думал?» Подобные выражения в американской культуре употребляются, чтобы выразить недоумение по поводу поступков человека, который без всякой необходимости подвергает себя риску. Пожалуй, они никогда не бывают более уместны, чем в ситуации, когда профессор семинарии пишет книгу о библейских текстах, касающихся гомосексуальности и их толкования — особенно если делает это с той точки зрения, которую отстаивает данная книга.

Причины, по которым можно усомниться в здравом смысле такого человека, очевидны. Дискуссия, бушующая ныне в церкви и в широкой культуре по поводу гомосексуальности, отличается крайней ожесточённостью. Вступить в эту схватку обеими ногами — значит навлечь на себя нападки, нередко злобные и жестокие. И в этом трудно увидеть что-то удивительное. Проще говоря, вопросы сексуальности имеют значение. Мощный инстинкт спаривания, заложенный в человеческую природу и обладающий огромным потенциалом как для наслаждения, так и для боли, поглощает колоссальное количество нашего времени и энергии, когда мы пытаемся понять, как удовлетворить его и обуздать — с кем и когда — так, чтобы максимизировать удовольствие и минимизировать боль для себя и других. Этот инстинкт может быть направлен на созидание семей, на формирование устойчивого и заботливого общества и на содействие человеческому счастью; но он способен и разрушать все эти блага. Поэтому практически в любом вопросе, связанном с сексуальной этикой, на кону стоит очень многое.

В культурной, политической, религиозной и академической сферах нашей жизни вопросы, касающиеся гомосексуальности и гомосексуальных людей, повсеместны и вызывают острые споры. Протесты и контрпротесты по поводу изображения гомосексуалов в средствах массовой информации кажутся непрерывными. В публичных и частных дебатах кипят страсти вокруг таких тем, как антидискриминационные законы в сфере жилья и занятости; законодательство о преступлениях на почве ненависти; акты, переопределяющие брак и/или предоставляющие однополым парам статус «домашних партнёров»; образовательные и тренинговые программы, продвигающие толерантность и «разнообразие»; государственная поддержка искусства; требования к военной службе; финансирование исследований СПИДа. Церковь — как на уровне местных общин, так и на уровне деноминаций — раскалывается из-за ожесточённых разногласий о статусе христиан-гомосексуалов, их отношениях и их пригодности к служению. Одна сторона апеллирует к прямым заявлениям Писания о однополых отношениях, к структурам Божьего творения, к принципам сексуальной святости, к двум тысячелетиям церковной традиции, к влиянию среды на формирование гомосексуальности, к скудости

долговременных и моногамных гомосексуальных союзов, а также к негативным последствиям гомосексуального поведения для здоровья. Другая сторона указывает на генетическую обусловленность, на плоды заботливых гомосексуальных отношений, на устаревшее мировоззрение и несоответствие времени других частей Писания, а также на такие христианские добродетели, как терпимость и включённость. В академической среде сегодня особенно опасно открыто высказывать своё мнение тем, кто ставит под сомнение моральную допустимость однополых отношений. Противостояние «нетерпимости» к сексуальным практикам других стало своего рода знаком интеллектуальной открытости и принадлежности к авангарду культурного общества — частью заветного образа себя как находящегося «на переднем крае». Среди значительной части интеллектуальной элиты существует явная, встроенная предвзятость по отношению к защитникам традиционных сексуальных ценностей. Отношение к гомосексуальности вписывается в этот более широкий уклон. Именно в таком контексте я выдвигаю свои собственные аргументы, вполне сознавая связанные с этим риски.

В «политике личного уничтожения» первый риск заключается в том, что человека заклеивают как *гомофоба* — ярлыком, создающим впечатление психиатрического расстройства. Этот ярлык используется как часть общей стратегии запугивания, призванной пресечь подлинную дискуссию и унижить тех, кто осмеливается высказывать несогласие. Нравственное неодобрение греховного поведения — поведения, разрушающего личность и/или общество или противного воле Божьей, — отличается от страха и должно быть от него чётко отделено, если разговор вообще должен состояться.

Второй риск — быть объявленным нетерпимым, причём этот ярлык нередко применяется как характеристика всей личности, а не только позиции по вопросу однополых отношений. Здесь важно ясно определить, что такое терпимость и каково её место среди христианских добродетелей. Хотя терпимость во многих случаях может быть добродетелью, в христианском мировоззрении более высокое место занимает любовь (1Кор.13:13). Любовь и терпимость пересекаются, но не тождественны. Библия описывает Бога, Который любит весь мир, но не терпит греха. Более того, в тех немногих местах, где в библейском тексте встречаются слова, которые можно перевести как «терпимость» или «нетерпимость», они, как правило, появляются в контексте осуждения терпимости к нечестию и безнравственности среди народа Божьего. Откр.2:20 — показательный пример: «Но имею против тебя то, что ты попускаешь (ἀφείς) жене Иезавели, называющей себя пророчицей, учить и вводить в заблуждение рабов Моих, чтобы они блудодействовали (πορνεῦσαι) и ели идоложертвенное» (NRSV). Разумеется, скудость положительных употреблений слов *tolerance* и *tolerate* в английских переводах не означает, что сама идея терпимости мало представлена в Библии. Заповедь Иисуса не судить (Лк.6:37) и Его обличение лицемеров, которые спешат вынуть сучок из «глаза» другого, не замечая бревна в собственном (Лк.6:41-42), — два текста, которые сразу приходят на ум. Да и сама Библия не застрахована от упреков в нетерпимости в отдельных местах. Тем не менее, библейские данные должны заставить задуматься прежде, чем провозглашать терпимость центральной христианской или библейской добродетелью. Терпимость к безнравственным сексуальным практикам была пороком, а не добродетелью. Поэтому вместо того, чтобы возводить терпимость на высшую ступень, разумнее было бы возвысить одну из тех христианских добродетелей, которые Павел называет плодами Духа в Гал.5:22-23: «любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера/верность, кротость и воздержание». В отличие от слова «терпимость», ни одна из этих добродетелей не подразумевает ослабления нравственной решимости против греховного поведения. Если однополые отношения действительно являются грехом, то апелляция к терпимости в значительной мере оказывается неуместной.

В-третьих, критиков гомосексуального поведения рискуют заклеить как *экслюзивистов* и

противников разнообразия. Как и в случае с употреблением слов «терпимость» и «нетерпимость», такие ярлыки заслоняют подлинный конфликт — а именно вопрос о том, является ли рассматриваемое поведение греховным и/или вредным. Ни одна из сторон в споре о гомосексуальности не желает быть «инклюзивной» по отношению к вредному поведению или расширять понятие разнообразия так, чтобы оно включало грех.

Четвёртый риск, которому подвергаются библеисты или богословы, пишущие что-либо критическое о гомосексуальном поведении, состоит в том, что их могут объявить *некритичными*. Однако критическое научное исследование вовсе не ведёт по прямой линии к выводу, будто библейские тексты, осуждающие однополые отношения, следует отвергнуть, хотя некоторые, похоже, предполагают это как само собой разумеющееся. Большинство людей в церкви под «критичностью» понимают, что нельзя читать всё, что говорит Библия, буквально. Иначе говоря, текст должен читаться через герменевтическую призму; необходимо учитывать древний контекст и современные течения; следует быть в определённой мере открытым к возможности того, что автор или авторы библейского текста отражают личные или культурные предвзятости. С таким подходом я в основном согласен. Однако в этом вопросе, как и в любом другом, если можно показать, что в Библии существует ясная, недвусмысленная и всеобъемлющая позиция — проходящая через оба Завета и принимаемая почти на протяжении двух тысячелетий существования церкви, — то бремя доказательства ложится на тех в церкви, кто занимает радикально иную позицию. В любом случае, некритичное обращение с Библией не является прерогативой какой-либо одной стороны богословского спектра.

В-пятых, другие могут обвинять учёных, публично ставящих под сомнение нравственность гомосексуального поведения, в том, что они цепляются за устаревшие моральные нормы или примитивные представления о сексуальности. Но такие ярлыки заранее подменяют вопрос: откуда известно, что именно является устаревшим? Является ли что-то устаревшим лишь потому, что оно имеет долгую историю? Напротив, древность и устойчивость того или иного запрета на безнравственное поведение часто свидетельствуют о его жизнеспособности, эффективности и пластичности как культурной модели, а не о его современной неуместности.

В-шестых, некоторые могут утверждать, что написание такой книги, как эта, рискует придать спору о гомосексуальности незаслуженную значимость. Разумеется, всем нам жаль того количества времени, сил и ресурсов, которые были затрачены на этот вопрос. Однако, по-видимому, люди в целом считают, что единственное, что хуже, чем то, что церковь и общество уделяют этой теме столь большие усилия, — это капитуляция и позволение другой стороне контролировать всю политику, публичную и частную, светскую и религиозную. Масштаб внимания к проблеме гомосексуальности связан не только с её значимостью (в библейском и эмпирическом смысле), но и с отсутствием ясного консенсуса, на основе которого можно формулировать политические решения, а также с тем фактом, что на кону стоит фундаментальный сдвиг в общественных установках.

Наконец, некоторые будут утверждать, что подобная книга способствует насилию в отношении гомосексуалов, несмотря на то, что читатели этой книги не получают ни малейшего поощрения быть в личных отношениях с гомосексуалами чем-то иным, кроме как любящими. Хотя антигомосексуальное насилие заслуживает решительного осуждения, никому не приносит пользы игнорирование опасного способа, каким отдельные и относительно редкие случаи насилия против гомосексуалов были использованы для подавления свободы слова и принуждения общества к одобрению гомосексуальной практики. Здесь уместны четыре замечания. Во-первых, если сторонники однополых отношений действительно имеют первостепенный интерес к сокращению актов насилия против гомосексуалов, то лучшее, что они могут сделать, — это выдвигать в качестве образца цивилизованный дискурс среди людей, выступающих против однополых отношений. Во-вторых, урок можно извлечь из евангельского

рассказа о реакции Иисуса на женщину, уличённую в прелюбодеянии (Ин. 7:53–8:11), который, ироничным образом, является излюбленным доказательным текстом для христиан, выступающих за принятие гомосексуального поведения. В этой истории Иисус не отступает от своего неприятия прелюбодеяния, несмотря на то, что прелюбодейные женщины в Израиле сталкивались с угрозой насилия со стороны толпы; Он называет прелюбодеяние грехом и повелевает женщине изменить свою жизнь (8:11). Его решение состоит не в том, чтобы терпеть прелюбодеяние, а в том, чтобы провести различие между оценкой общиной данного поступка как безнравственного и применением смертной казни. В-третьих, нет предела тем областям нравственного дискурса, которые могут быть заглушены, если игнорировать различие между вежливой, но критической риторикой, с одной стороны, и насильственными экстремистами — с другой. По той же логике, например, Соединённые Штаты в XIX веке должны были бы узаконить полигамию, чтобы избежать насилия против полигамистов. В-четвёртых, статистически более значимыми, чем преступления на почве ненависти против гомосексуалов, являются вредные последствия различных форм гомосексуального поведения для самих гомосексуалов: серьёзные риски для здоровья (такие как СПИД), связанные с анальным сексом и повсеместной промискуитетностью; так называемые «убийства после знакомства», когда гей убивает анонимного сексуального партнёра; высокие уровни домашнего насилия и садомазохизма в гомосексуальных парах. Общественная терпимость к гомосексуальной практике ведёт к более высокой распространённости экспериментов с бисексуальной и гомосексуальной практикой среди молодёжи со всеми сопутствующими негативными последствиями. И всё это ещё не затрагивает тех отрицательных эффектов, которые гомосексуальное поведение может иметь для отношений человека с Богом. Тогда можно задать вопрос: какая риторика более гуманна? Та, которая из чувства сострадания поощряет однополые отношения, или та, которая из чувства сострадания отвергает однополые отношения, одновременно поощряя доброту по отношению к гомосексуалам и помощь в управлении гомоэротическими импульсами?

Мотивы «выхода из шкафа»

Признание личных сожалений

В последние годы, время от времени выступая на церковных форумах, я в небольшой мере был вовлечён в дискуссию о рукоположении «самоутверждающихся, практикующих» гомосексуалов. На таких встречах нередко звучат трогательные выступления как тех, кто «вышел из шкафа», чтобы заявить, что их гомосексуальность является частью доброго Божьего творения, так и тех, кто сделал ещё один шаг — вышел из гомосексуального образа жизни. Дебаты о гомосексуальности обычно не бывают приятными для тех, кто публично высказывается против гомосексуального поведения — по крайней мере, для меня они такими не были. Они не только делают человека уязвимым для множества стереотипов, о которых говорилось выше, и ставят его в явное противостояние с культурными нормами, господствующими в большинстве средств массовой информации, академической среды и светского истеблишмента, но и вынуждают его отстаивать стандарты праведности, остро сознавая при этом собственные несовершенства и нужду в благодати. Кроме того, они заставляют акцентировать негативное и очерчивать границы, вместо того чтобы говорить о более возвышенных, центральных элементах веры.

Пожалуй, хуже всего осознание того, что строгая критика однополых отношений может иметь непреднамеренный эффект — причинять личную боль гомосексуалам, некоторые из которых и без того склонны к самоненависти. Именно поэтому необходимо со всей ясностью сказать: испытывать гомосексуальные импульсы не означает быть плохим человеком. Я решительно отвергаю попытки унизить человеческое достоинство гомосексуалов. Как бы ни оценивать

аморальность гомосексуального поведения или вызывающее поведение отдельных представителей гомосексуального лобби, гомосексуальные импульсы, подобно всем прочим греховным импульсам, обладают тем свойством, что они направлены против самого «я», против внутреннего человека, переживающего эти импульсы (Рим.7:14-25). Человек, испытывающий гомосексуальные искушения, должен вызывать у нас заботу, сочувствие, помощь и понимание, а не презрение или враждебность.

Более того, такой человек должен пробуждать в сердцах всех христиан чувство солидарности, ибо все мы боремся за то, чтобы должным образом управлять своими эротическими страстями. Гомосексуальный импульс, будучи греховным, не может стать в жизни человека вменяемым грехом, если только человек не соглашается с ним. Следовательно, взвешенное осуждение гомосексуального поведения и всех попыток возвращать и оправдывать гомосексуальные страсти не является — и не должно пониматься как — осуждение тех, кто страдает от этих влечений, поскольку цель состоит в том, чтобы спасти подлинное «я», созданное по образу Божию, для полноты жизни.

И всё же различие в голове и различие в сердце — не одно и то же. Для гомосексуалов осуждение гомосексуальности может ощущаться как обвинение самих гомосексуалов. К сожалению, часть этой боли, возможно, неизбежна в надежде избавить человека от большей боли — боли жизни вне Божьего искупительного замысла. Не может быть здорового преобразования, пока гомосексуалы живут в мире иллюзий, включая иллюзию ложных представлений о взгляде Писания на гомосексуальность. Когда гомосексуал питает надежду, что в учении Иисуса или в Библии в целом есть нечто, положительно относящееся к однополым эротическим союзам, неизбежны разочарование и печаль, когда обнаруживается, что ничего подобного там нет.

Здесь вспоминаются трезвые слова апостола Павла о его «писЬме со слезами» коринфянам:

«Посему, если я и огорчил вас посланием, не жалею, хотя и сожалел, ибо вижу, что послание то огорчило вас, хотя на время. Теперь я радуюсь не потому, что вы были огорчены, но что вы огорчились к покаянию; ибо вы опечалились ради Бога, так что нисколько не понесли от нас вреда. Ибо печаль ради Бога производит неизменное покаяние ко спасению, а печаль мирская производит смерть» (2Кор.7:8-10, синодальный перевод).

Для Павла причинение скорби коринфской общине не было целью. Напротив, он сожалел о том, что им пришлось испытать печаль, хотя, с его точки зрения, этого нельзя было избежать. Цель заключалась в том, чтобы пробудить коринфян к осознанию серьёзности происходящего, дабы конечным результатом стало не просто эмоциональное спокойствие, но нечто большее — спасение вовлечённых.

Три общих основания для того, чтобы говорить открыто

Для меня существуют три общих основания, по которым стоит говорить против однополых отношений, несмотря на личные риски. Первые два связаны с двумя заповедями закона, которые Иисус назвал наибольшими, — с двумя принципами, на которых должно основываться всякое этическое решение. Третье связано с неотложностью нашего времени.

Во-первых, что касается вертикального измерения человеческого существования, преданность Богу должна иметь первенство перед всеми прочими соображениями: «Возлюби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всеми силами твоими» (Втор.6:5; ср.

Мк.12:30, 33). Всё, что мы делаем и кем мы являемся, должно проистекать из стремления угодить суверенному Богу, Который сотворил человечество и действует ради его искупления. Видение Иисусом Царства Божия предполагает трансцендентную реальность — выше и впереди нынешнего мира, — реальность, которую народ Божий призван искать и о которой должен молиться прежде всего.

Разумеется, сами по себе такие предпосылки о Божьем владычестве ещё не решают окончательно, на какой стороне следует стоять в вопросе гомосексуальности. Однако я убеждён, что любовь к Богу всем существом и молитва о пришествии Его царства предполагают подчинение стремления к сексуальному удовольствию откровенной воле Божией. Полагать, будто Бог мало заинтересован в регулировании человеческого сексуального влечения — одного из самых мощных и потенциально разрушительных импульсов, — противointуитивно и прямо противоречит Писанию. С иудео-христианской точки зрения усечённым является такое видение реальности, которое принимает различные формы сексуальности лишь на том основании, что участники акта дают взаимное согласие. Первым вопросом всегда должно быть: чего хочет Бог? Бог призывает нас жить святой жизнью, подчинённой божественной воле, а не собственным желаниям. На мой взгляд, Библия — хотя она и не является единственным свидетельством воли Божией и не свободна от герменевтического осмысления — остаётся важнейшим элементом в её распознавании. Как я буду утверждать далее, Библия говорит об однополых отношениях однозначно и с большой силой.

Во-вторых, что касается горизонтального измерения человеческого существования, имеет значение то, как люди поступают по отношению друг к другу. Здесь решающей является заповедь: «Возлюби ближнего твоего, как самого себя» (Лев.19:18; ср. Мк.12:31, 33; Мф.5:43; 19:19; Рим.13:9; Гал.5:14; Иак.2:8). В притче о добром самарянине (Лк.10:29–37) Иисус расширил значение слова «ближний» (река — «товарищ по родству», соотечественник-израильтянин), распространив его на всякого, кто в час нашей величайшей нужды хотел бы, чтобы с ним поступили по-соседски, — включая врагов, пришельцев и изгоев. Иисус истолковал любовь как поступание с другими так, как ты хотел бы, чтобы поступали с тобой (золотое правило, Лк.6:31). Такая любовь требует активного поиска заблудших и их возвращения в сферу Божьего искупительного действия.

В современном обществе заповедь любви часто неверно отождествляется с терпимостью и принятием. Но смысл любви богаче. Истинная любовь «не радуется неправде, а сорадуется истине» (1Кор.13:6). Непосредственный контекст заповеди любви в Лев.19:18 подчёркивает её нравственное измерение:

«Не питай в сердце твоём ненависти к брату твоему; обличь ближнего твоего, и не понесёшь за него греха. Не мсти и не имей злобы на сынов народа твоего, но люби ближнего твоего, как самого себя. Я — Господь» (Лев.19:17–18, синодальный перевод).

Любовь и обличение не являются взаимоисключающими понятиями. Если человек не обличает другого, находящегося в саморазрушительном или разрушающем общину поведении, или в любом поступке, который считается неприемлемым для Бога, он едва ли может утверждать, что действует из любви — ни по отношению к самому нарушителю, ни по отношению к тем, кого затрагивают его действия. Без нравственного компаса любовь превращается в бесформенную сентиментальность. Не учитывая Божьей воли о святой жизни, любовь вырождается в утверждение самоунижающего и унижающего других поведения.

Это означает, что подлинная любовь к ближнему не охватывает всякое согласованное поведение. То, что является проявлением любви к ближнему, в значительной мере зависит от того, как мы оцениваем пользу или вред его поведения. Если однополые отношения действительно являются грехом и препятствием к полноте жизни во Христе, то церковь обязана и защищать себя от разлагающего действия санкционированной безнравственности, и защищать гомосексуала, для которого на кону стоит нечто большее, чем удовлетворение чувственных импульсов. Если человек собирается коснуться оголённого провода или поощряет других сделать это, не является добротой ни утверждать такое поведение, ни хранить молчание. По моему убеждению, несмотря на самые благие намерения многих гетеросексуальных защитников однополых союзов, утверждение гомосексуального поведения не является проявлением любви — ни к церкви и обществу в целом, ни к самим гомосексуалам. Любовь к ближнему требует иногда говорить против такого поведения — порой весьма твёрдо. Божья любовь — это ответственная любовь.

Третье основание для того, чтобы говорить открыто, — это неотложность времени, в котором мы живём. Окно возможностей для открытого выступления против однополых отношений стремительно закрывается. На кону стоят не что иное, как интеллектуальная честность, свобода слова и потенциально необратимое изменение нравственного облика основных церковных деноминаций в этой жизненно важной области сексуальной этики. Многие гомосексуалы вовсе не стремятся навязать обществу принятие своего образа жизни; это просто люди с раненными душами, нуждающиеся в нашем сочувствии, понимании и помощи. Многие гетеросексуалы, не видящие в гомосексуальном поведении ничего изначально неправильного, терпимы к тем, кто с ними не согласен. Однако растущее число ревностных борцов за «права» геев прилагает немалые усилия, чтобы подавить всякое публичное несогласие с гомосексуальной программой, формируя в обществе образ тех, кто отказывается следовать ей, как реакционных и опасных фигур (наравне с расистами или женоненавистниками) и даже оказывая институциональное давление с целью увольнять, не принимать на работу или служение, либо задерживать продвижение тех, кто открыто возражает.

Личные причины, по которым я говорю открыто

Три основания, приведённые выше, могут быть общими для всякого, кто считает однополые отношения вредными или противными воле Божией. Помимо них, мой личный интерес к данной теме проистекает из отношений с гомосексуалами в церкви — с одними, которые боролись со своими гомосексуальными влечениями (успешно или нет), и с другими, которые не боролись. Из этих встреч особенно выделяются три.

Когда я был студентом Дартмутского колледжа в конце 1970-х годов, один из христиан, посещавших студенческое братство, членом которого был и я, «вышел из шкафа». Он перестал скрывать свою гомосексуальную ориентацию и заявил о намерении вступать в сексуальные отношения с другими мужчинами. Никаких прямых дисциплинарных мер со стороны братства предпринято не было, но их позиция по вопросу гомосексуальности была достаточно очевидной, и вскоре этот студент по собственной инициативе стал реже появляться, а затем вовсе прекратил участие. Я поговорил с ним вскоре после его «каминг-аута», стараясь просто выслушать и проявить любовь. Он больше не видел необходимости бороться со своими гомосексуальными импульсами, поскольку, по крайней мере отчасти, получал от официального сообщества Дартмута одобрение и призыв праздновать свою гомосексуальность. Зачем выбирать путь наибольшего сопротивления, если за противоположный путь тебя ещё и хвалят? Мы окончили учёбу и разошлись каждый своей дорогой. Тот факт, что он посещал ту же христианскую группу, а также заметное влияние гомосексуального лобби в кампусе на его решение, сделали эту встречу для меня памятной.

Позднее, будучи аспирантом Гарвардской богословской школы, я стал членом церкви, имевшей служение людям, борющимся с гомосексуальными влечениями. Там я подружился с мужчиной, который прекратил искать сексуальные отношения с другими мужчинами и женился на христианке. В детстве он переживал своего отца как холодного и отстранённого человека. Ему было трудно чувствовать себя «одним из парней», и он избегал типично мужских форм общения. Теперь, с помощью консультирования, он обрёл удовлетворение в преданном гетеросексуальном браке. В периоды сильного стресса его однополые влечения возвращались, но он оставался верен жене — подобно любому гетеросексуалу, который в браке хранит верность, хотя остаётся уязвимым для искушений через непрошенные сексуальные желания. Для меня он является примером трезвой надежды для тех, кто борется со своей гомосексуальностью.

Совсем недавно мне довелось близко познакомиться с мягким и вдумчивым гомосексуальным мужчиной. Майкл (имя изменено) с удовольствием посещает церковь, которая, между прочим, занимает однозначно отрицательную позицию по отношению к однополым союзам. По его собственным словам, он ходит именно в эту церковь, потому что, несмотря на взгляды её членов на гомосексуальность, он ощущает там теплоту верующего общения и богослужения, а также сильное признание господства Христа. Он не скрывает своей гомосексуальности от членов общины и своей активной роли в служении людям с ВИЧ/СПИДом. Майкл вырос в церкви, имел напряжённые отношения с отцом, который умер, когда Майклу было одиннадцать лет, и сейчас он ВИЧ-положителен, хотя симптомы пока не проявляются. Майкл, по-видимому, не испытывает глубокого внутреннего разрыва между утверждениями Писания и своим гомосексуальным поведением. Он всё же допускает возможность того, что Бог может сурово судить его за это. Не совсем ясно, кто здесь кому свидетельствует, но его присутствие создаёт любопытную атмосферу, в которой церковь проявляет доброту, не отказываясь от своей исторической позиции против однополых отношений.

Хотя приведённые три примера образуют интересный спектр, я не претендую на то, что они представляют всех гомосексуалов. Я упоминаю их лишь для того, чтобы показать один из факторов, породивших мой интерес к данной теме. Для меня они придают человеческое лицо дебатам о гомосексуальности и служат напоминанием как о неуступчивой силе сексуального желания, так и о возможности перемен.

Аргументация данной книги

Цель этой книги состоит в доказательстве двух основных положений. Во-первых, существуют ясные, сильные и убедительные свидетельства того, что Библия недвусмысленно определяет однополые половые отношения как грех. Во-вторых, не существует весомых герменевтических аргументов — ни вытекающих из общих принципов библейского толкования, ни основанных на современных научных знаниях и опыте, — которые позволяли бы отменить авторитет Библии в этом вопросе.

Иначе говоря, Библия представляет анатомическую, сексуальную и прокреативную взаимодополнительность мужчины и женщины как ясное и убедительное указание на Божью волю относительно сексуальных союзов. Даже те, кто не принимает откровенный авторитет Писания, должны быть в состоянии распознать Божью волю через зримое свидетельство структуры творения. Однополые половые отношения, таким образом, являются непростительным восстанием против целенаправленного замысла сотворённого порядка. Они унижают самих участников, поскольку те пренебрегают очевидными указаниями природы, и влекут разрушительные последствия как для них самих, так и для общества в целом. Эти последствия касаются как здоровья (катастрофически высокие показатели заболеваний и сокращённая продолжительность жизни), так и нравственности (неустойчивые и

дестабилизирующие модели сексуального поведения, где краткосрочные и немоногамные связи являются правилом, а не исключением).

Фокус данной книги на однополых половых актах, а не на гомосексуальной ориентации, отражает относительное безразличие самой Библии к мотивам или происхождению однополых импульсов. Важно не то, какие влечения человек испытывает, а то, что он делает с этими влечениями — как в сфере фантазии, так и в конкретных поступках. Тем не менее будет показано, что современные научные исследования не подтверждают утверждение многих сторонников гомосексуального поведения о том, будто гомосексуальная ориентация в первую очередь обусловлена генетически. Максимум, что можно утверждать, — это то, что гомосексуальность возникает в результате сложного взаимодействия генов, внутриутробного и послеродового биологического развития, среды и личного выбора. Если гены и играют какую-то роль в предрасположенности к гомосексуальности, то она, вероятно, косвенная и частичная, а не доминирующая.

Хотя с 1980 года появлялся устойчивый поток книг библеистов и церковных историков, поддерживающих гомосексуальность (в особенности труды Босуэлла, Скроггса, Эдвардса, Кантримена, Брутен и Ниссинена), работы библеистов, ставящих под сомнение легитимность гомосексуального поведения, немногочисленны и более поздние. К ним относятся книги трёх новозаветников — Рональда Спрингетта (1988), Мэриона Соардса (1995) и Томаса Шмидта (1995), а также труд ветхозаветника и пастора Дональда Уолда (1998). Следует также упомянуть значимые статьи и главы Ричарда Хейса (о герменевтическом присвоении Писания) и Дэвида Райта (особенно о значении 1Кор.6:9), а также недавнюю книгу богослова и этика Стэнли Гренца. Работа Уолда сосредоточена на древневосточном фоне и Ветхом Завете, уделяя сравнительно мало внимания Новому Завету. Книга Соардса содержит полезные сведения и наблюдения, особенно в отношении связи библейского авторитета с реформатской традицией, однако сознательно кратка и популярна по стилю, оставляя пространство для более строгой и детальной оценки библейских текстов. В известной мере эту потребность восполняют труды Спрингетта и, особенно, Шмидта. Тем не менее остаётся необходимость продвинуть обсуждение библейских текстов ещё дальше, включая такие вопросы, как подразумеваемый мотив левитских запретов; значение выражения *para physin* («противоестественно») в ранней иудейской литературе и его связь с павловским употреблением; позиция Иисуса в вопросах сексуальной этики и сострадания; а также более основательный ответ на недавние обвинения в адрес библейского взгляда на гомосексуальность как якобы мизогинного и устаревшего. Одной из главных целей этой книги является более строгая и научно обоснованная, чем прежде, разработка аргумента о взаимодополнительности мужчины и женщины в материальном творении как ключевого основания ранне-иудейско-христианского неприятия однополых отношений.

Четыре главы, следующие за Введением, исследуют библейское свидетельство, непосредственно касающееся однополых половых актов. В первой главе рассматриваются: древневосточный фон; повествования о творении в Быт.1–3; рассказ о грехе Хама (Быт.9:20–27); история Содомы и Гоморры (Быт.19:4–11) и различные древние толкования греха Содомы; рассказ об изнасиловании наложницы левита (Суд.19:22–25); вопрос культовой проституции в Израиле; различные аспекты законов Лев.18:22 и 20:13; а также повествование об отношениях Давида и Ионафана (1Цар.18–23; 2Цар.1). Вторая глава сосредоточена на значении аргумента *para physin* («противоестественно») в раннем иудаизме, прежде всего у Филона и Иосифа Флавия, в его эллинистическом контексте. Третья глава открывает рассмотрение раннехристианского свидетельства против однополых отношений, исследуя позицию Иисуса. Четвёртая глава подробно анализирует павловские тексты, прежде всего Рим.1:24–27 (возможно, самый важный библейский фрагмент на эту тему) и «списки пороков» в 1Кор.6:9 и

В пятой главе я перехожу от вопроса «что означали эти тексты в своём первоначальном контексте» к вопросу «что они означают в современном мире». Установив, что библейские тексты, непосредственно говорящие об однополых отношениях, выражают однозначное неприятие их и делают это во многом на убедительных основаниях анатомической, прокреативной и межличностной взаимодополнительности мужчины и женщины, необходимо задаться вопросом: должно ли это неприятие сохранять нормативный статус в общинах веры спустя более чем девятнадцать столетий? В этой главе я выявляю и критикую семь основных аргументов, используемых для обхода неизменной значимости библейского свидетельства.

Моя надежда в написании этой книги тройственна. Во-первых, я надеюсь способствовать лучшему пониманию библейского свидетельства об однополых отношениях. Во-вторых, я надеюсь помочь устранить некоторые «тупики» в дискуссии о гомосексуальности. В-третьих, я надеюсь в конечном счёте содействовать большему здравью церкви и тех гомосексуалов, которым церковь призвана служить. Разумеется, многие читатели и после прочтения этой книги останутся сторонниками однополых союзов. Но хочется надеяться, что станет меньше попыток умалять библейское свидетельство через апелляции к таким ошибочным аргументам, как якобы исключительно эксплуататорский характер древней гомосексуальности; предполагаемая забота Библии о сохранении мужского доминирования; отсутствие в древности понятия врождённой гомосексуальной ориентации; или малое число библейских текстов, прямо говорящих на эту тему. Оценка убедительности библейской позиции должна сосредотачиваться на трёх пунктах:

1. прежде всего — на откровенном авторитете Библии в вопросе нравственной практики, которую она решительно и последовательно осуждает как основание для исключения из искупленного сообщества Божия;
2. на свидетельстве природы (на которое указывает сама Библия), то есть на взаимодополнительности мужских и женских половых органов как наиболее однозначном указании на Божий замысел относительно полового союза, помимо прямого библейского откровения;
3. на аргументах из области опыта, разума и науки.

Глава 1. Свидетельство Ветхого Завета

Тот, кто желает узнать о свидетельстве Ветхого Завета относительно гомосексуальной практики, ожидает, что экзегет сосредоточится прежде всего на двух группах текстов: во-первых, на повествовании о разрушении Содома и Гоморры в Быт.19:4-11 (в рамках эпоса, приписываемого Яхвисту, J); и, во-вторых, на законодательных запретах, содержащихся в разделе Левита, известном как Кодекс святости (H), — 18:22 и 20:13. Действительно, внимание к этим текстам вполне оправдано. Однако надлежащее рассмотрение однополого соития в Ветхом Завете требует расширения обсуждения и на другие ключевые области. Во-первых, необходимо задать контекст, исследовав древневосточный фон. В какой мере еврейские взгляды на гомосексуальную практику отражали или отличались от более широких культурных горизонтов? Насколько пробелы в нашем понимании древнеизраильского мировоззрения могут быть восполнены данными других культур Древнего Ближнего Востока? Во-вторых, рассказы о сотворении в Быт.1-3 важны для осмысления более широкого видения мужской и женской сексуальности, по крайней мере со стороны составителей источников Р (Священнического писания) и J. Хотя повествования о творении направлены к иным целям, они дают ориентиры для истолкования гомосексуального соития. В-третьих, ещё два повествования имеют существенное значение для вопроса о библейском отношении к однополым связям: рассказ о

проклятия Хама в Быт.9:20–27 (J) и повествование об изнасиловании наложницы левита в Суд.19:22–25 (в составе Девтерономистической истории — от Иисуса Навина до 4-й книги Царств), которое тесно перекликается с Быт.19:4–11. В-четвёртых, вопрос о культовой гомосексуальной проституции в период разделённого царства имеет значение для оценки взглядов на гомосексуальную практику у составителей Второзакония (Dtn) и автора Девтерономистической истории (Dtr). Наконец, требует обсуждения и вопрос о том, имели ли отношения Давида и Ионафана какие-либо гомоэротические аспекты.

I. Древневосточный фон

Недавние обзоры и исследования Дэвида Гринберга, Марти Ниссинена, Дональда Уолда и Саула Оляна дают полезную отправную точку для описания древневосточных представлений о гомосексуальности.¹ Наш обзор будет выстроен в соответствии с объёмом доступной информации для того или иного региона или этнической группы: Месопотамия, Египет, Хеттское царство на Анатолийском полуострове и ханаанская территория.

Месопотамия

Большая часть наших данных о гомосексуальном поведении на Древнем Ближнем Востоке происходит из Месопотамии. Здесь можно выделить четыре основных источника информации: законы, магические тексты (знамения, заклинания), миф и ритуальную практику, а также эпические повествования.²

(1) Среднеассирийские законы

Однополые отношения не упоминаются в месопотамских сводах законов вплоть до Среднеассирийских законов конца второго тысячелетия до н. э. Законы 19 и 20 (таблица А) затрагивают этот вопрос:

Если человек [или: вельможа, то есть аристократ] тайно распространяет слухи о своём товарище [или: соседе], говоря: «Все имеют с ним дело» [или: «С ним неоднократно лежали»], или в публичной ссоре говорит ему: «Все имеют с тобой дело [или: с тобой неоднократно лежали], я могу доказать обвинения», но не может доказать обвинения и не доказывает их, — ему нанесут пятьдесят ударов палками; он будет нести царскую службу в течение полного месяца; у него отсекут (волосы?) [лучше: его кастрируют], и он заплатит один талант свинца.

Если человек [или: вельможа] имеет половые сношения [или: ложится] со своим товарищем [или: соседом], и обвинения против него будут доказаны и он будет признан виновным, — с ним поступят так же [букв.: «лягут с ним»], и его сделают евнухом.³

Слово, переведённое как «товарищ» или «сосед» (*tappau*), обозначает «человека равного социального статуса или человека, который был иным образом социально связан с виновным, например соседа или делового партнёра».⁴ Глагол «иметь половые сношения», «лежать с» — *nīāku* — означает «совершать половой акт в роли доминирующего (то есть проникающего) партнёра».⁵ Неясно, подразумевает ли этот глагол изнасилование. Для §19 это маловероятно, а для §20 — вероятно.⁶ По-видимому, если «товарищ» в §20 сам желал быть проникнутым, у него не было бы повода обращаться в суд, и человек, совершающий проникновение, не нёс бы уголовной ответственности.

В обоих законах, по-видимому, считалось унижительным и постыдным для мужчины быть проникнутым так, как если бы он был женщиной, независимо от того, был ли пассивный партнёр добровольным участником. Быть регулярно проникаемым другими мужчинами означало быть обращённым в «муженщину» и, следовательно, стать ниже по чести и статусу по отношению к тем, кто совершал проникновение. Принцип *lex talionis* объясняет наказание: как проникающий лишает проникнутого мужчину его мужественности, так и сам проникающий будет лишён своей мужественности через кастрацию. Таким образом, в обоих законах предполагается, что ни один уважающий себя мужчина не пожелал бы быть проникнутым другим мужчиной. В свете этого замечание Ниссинена может вводить в заблуждение: «Нельзя сказать, что Среднеассирийские законы учитывали бы случай, когда два мужчины были бы вовлечены как равные в добровольные гомоэротические отношения ради взаимного удовлетворения». Дело не только в том, что «ни гомосексуальные, ни гетеросексуальные акты не рассматривались как совершаемые двумя равными».⁷ В самом желании мужчины быть проникнутым, как женщине, усматривалось нечто неправильное или странное. Тем не менее, хотя такой человек становился объектом презрения или жалости, его не преследовали по суду.

Поскольку Среднеассирийские законы были ориентированы на защиту прав мужчин в их взаимоотношениях с другими мужчинами примерно того же социального круга, из отсутствия закона, защищающего мужчину от того, чтобы его «оседлал» социально более высокий и/или не проживающий в непосредственной близости человек, можно заключить лишь то, что первый не имел судебной защиты. По самой природе вещей от социально низшего (например, иностранца или пришельца, военнопленного, раба) можно было ожидать, что он будет терпеть однополые страсти вышестоящего. Активный партнёр, напротив, по-видимому, не подвергался бесчестью, даже когда его поведение приходилось криминализировать ради защиты других. Более того, его действия воспринимались как знак его более высокого социального положения и власти над тем, в кого проникали. Это, безусловно, относилось к гомосексуальному изнасилованию,⁸ но, вероятно, было верно и в тех случаях, когда пассивный партнёр соглашался добровольно. Итак, законы были заинтересованы в применении уголовных санкций лишь к двум конкретным случаям (мужского) однополого соития: к мужчине, который клеветал на другого мужчину, обвиняя его в том, что его многократно проникают другие мужчины; и к мужчине, который насильно проникал в другого мужчину сходного социального статуса и/или принадлежащего к тому же роду. Наказание за такие деяния было суровым (кастрация), хотя и менее тяжким, чем максимальная мера — смертная казнь, предписанная за некоторые случаи прелюбодеяния (см. А §§12-13).

(2) Магические тексты

В вавилонском тексте знамений *Šumma ālu* (доседьмого века до н. э.) пять из тридцати восьми знамений связаны с гомосексуальным соитием.⁹ Два из них являются благоприятными:

«Если человек совокупляется со своим равным сзади, он станет вождём среди своих сверстников и братьев»;

«Если человек совокупляется с мужским культовым проституттом (*assinnu*), тяжёлая судьба (или: забота, беда) оставит его».

Первое изречение подтверждает, что мужчина, проникший в другого мужчину из своего социального круга, понижал статус последнего по отношению к себе.¹⁰ Второе указывает на форму гомосексуального соития, которая пользовалась общественным признанием или, по крайней мере, терпимостью: секс с мужским культовым проституттом. Третье знамение, связанное с совокуплением с придворным (*gerseqqu*), носит умеренно негативный характер («ужасы будут владеть им в течение целого года и затем оставят его»)¹¹

Ещё два знамения предсказывают «тяжёлую судьбу»: речь идёт о мужчине в тюрьме, который желает совокупляться с мужчинами «как мужской культовый проститут», и о мужчине, совокупляющемся со своим домашним рабом. Тюремное знамение отражает общественное отвращение к мужчине, который принимает на себя роль мужского культового проститута, не являясь им на самом деле (то есть практикует без законного «разрешения»). Ситуация с сексом со своим рабом менее ясна. Было ли это дурным предзнаменованием потому, что «сексуальная связь подрывала бы власть господина над рабами», или потому, что «раб, рождённый в доме, сопоставим с членом семьи», или же потому, что социальный статус раба был слишком низким?¹²

Другой текст — *Альманах заклинаний* — благожелательно говорит о «любви мужчины к женщине», «любви женщины к мужчине» и «любви мужчины к мужчине». Последняя упомянутая категория предполагает, что однополое соитие между двумя мужчинами в Месопотамии могло пониматься как нечто иное, нежели просто проявление власти доминирующего партнёра.¹³

(3) Миф и ритуальная практика: мужские культовые проститутки

Как показывает приведённый выше текст знамений, в месопотамском обществе существовала определённая приемлемость половых отношений с *assinnu*, *kurgarru* или *kuluu* (термины, которые иногда переводят как «мужские культовые проститутки»)¹⁴. Они были тесно связаны с богиней Инанной (её шумерское имя) или Иштар (её ассирийское имя), которую отождествляли с Венерой (мужской как утреннюю звезду и женской как вечернюю) — следовательно, с божеством, обладавшим андрогинными чертами и свойствами. В мифе о нисхождении Инанны (или Иштар) в подземный мир именно культовые проститутки помогли освободить богиню из преисподней.¹⁵ В соответствии с их ролью в мифе, их пограничным состоянием между двумя полами и их статусом служителей богини считалось, что они обладают магической силой, способной избавлять людей от болезней и других бед или приносить успех в борьбе с врагами. Они одевались как женщины, пользовались косметикой, носили при себе веретено (женский символ) и предавались экстатическим танцам и ритуальному самоистязанию (вероятно, включая самокастрацию, подобно галлам эллинистического и римского времени); некоторые, возможно, рождались гермафродитами. Считалось, что богиня преобразила каждого из них в «муженщину» или даже в «женщину-собаку» (где «собака» обозначает отвратительное искажение мужественности и, возможно, также соитие в «собачьей» позе). Существуют веские свидетельства того, что они предлагали свои услуги за плату в качестве воспринимающего партнёра в анальном соитии.¹⁶ В идеале мужчина, вступавший в связь с *assinnu*, делал это как средство приобщения к самой силе богини. Хотя роль *assinnu*, *kurgarru* или *kuluu* была институционализирована, к ним часто относились с глубоким презрением. Помимо эпитета «собака», говорили, что они были созданы из грязи под ногтями бога Энки — всего лишь «разбитый кувшин». Один текст называет их теми, «чью мужественность Иштар обратила в женственность, чтобы наводить ужас на людей, — носителями кинжалов, бритв, садовых ножей и кремнёвых лезвий, которые часто совершают мерзкие поступки, дабы усладить сердце Иштар». Другой текст говорит об их отвратительной доле в жизни: «Хлеб с городских плугов [эвфемизм для мужских членов] будет твоей пищей, городские сточные каналы — единственным местом для питья; пьяница и жаждущий будут бить тебя по щеке».¹⁷

(4) Эпос о Гильгамеше

Некоторые исследователи истолковывают *Эпос о Гильгамеше* как изображение гомосексуальных отношений между Гильгамешем — чрезмерно сексуальным сверхчеловеческим царём Урука — и Энкиду, нецивилизованным диким человеком, созданным

богами как достойный партнёр для Урука.¹⁸ Энкиду описывается как человек с волосатым телом и «локонами, как у женщины».¹⁹ Блудница, в которую Энкиду влюбляется, описывает ему Гильгамеша как человека, чьё «всё тело исполнено соблазнительной прелести». Гильгамеш рассказывает своей матери сон, в котором «небесный болт (*kisru*) Ану постоянно падал на меня... Я полюбил его, как жену, лелеял его... Ты обращалась с ним как с равным мне» (возможна игра слов с *kezru* — «мужчина с завитыми [то есть украшенными] волосами» — и *kezertu* — женская служительница Иштар, культовая проститутка). Во втором сне Энкиду уподобляется «топору» (*hassinu* — возможная игра слов с *assinu*).

Мать Гильгамеша истолковывает его любовь к Энкиду «как к жене» в том смысле, что тот станет другом, который никогда не оставит Гильгамеша; то есть она не понимает эротические коннотации сна как указание на реальную сексуальную связь. Когда Гильгамеш и Энкиду наконец встречаются, Гильгамеш побеждает Энкиду в поединке. Затем они «поцеловали друг друга и заключили дружбу». В повествовании их отношений нигде прямо не говорится о половом акте между ними. Когда Энкиду в конце концов умирает, Гильгамеш оплакивает его словами: «Друг мой закрыл лицо, как невеста... Энкиду, друг мой, которого я так люблю».

То, в какой мере эти отношения следует описывать как гомосексуальные, зависит от того, насколько охотно читатель готов «читать между строк». Ниссинен характеризует их как

«акцентированный мужской аскетизм... Эротика важна прежде всего как импульс к преобразованию, которое ведёт сначала от дикого сексуального поведения к взаимной любви, а затем — прочь от телесного секса... Особенно примечательны равные отношения между мужчинами, без чёткого социального или сексуального распределения ролей... Это скорее пример не гомоэротической, а гомосоциальной формы связи, которая часто бывает сильной в обществах, где миры мужчин и женщин разделены».²⁰

Гринберг, напротив, утверждающий наличие гомосексуальной связи, иначе оценивает вопрос равенства: «Хотя Энкиду, безусловно, не был женоподобным, он уподобляется женской проститутке в силу подчинённой сексуальной роли, которую он играет после поражения от Гильгамеша».²¹ И Гринберг, и Ниссинен сравнивают эти отношения с отношениями Давида и Ионафана, а также Ахилла и Патрокла в *Илиаде*. Однако аналогия с Давидом и Ионафаном скорее говорит в пользу глубокой, но совершенно несексуальной близости. Уолд утверждает: «Ничто в языке эпоса не указывает на гомосексуальные отношения».²²

Полной уверенности здесь быть не может. Если повествование и выражает одобрение тому, что мужчина предлагает себя для проникновения (взаимно, по согласию или иначе), то это вступает в напряжение со Среднеассирийскими законами. Возможно, правильнее говорить о глубоком платоническом восхищении или даже влечении между Гильгамешем и Энкиду.

Египет

Поскольку в Древнем Египте не обнаружено сводов законов, оценить египетское отношение к однополым отношениям ещё труднее, чем в случае с Месопотамией. Имеющиеся свидетельства, насколько они вообще существуют, противоречивы.²³

(1) Хотя египетский пантеон богов (как и месопотамский) включал гермафродитных божеств, нет никаких свидетельств существования гомосексуальной культовой проституции. Тем не менее положительное, метафорическое использование гомосексуальной образности применительно к богам встречается в «текстах саркофагов»; например: «Я проглочу для себя

фаллос Ра» и «его (то есть земного бога Геба) фаллос — между ягодицами его сына и наследника».²⁴ Другой текст саркофага, однако, использует метафору однополого проникновения, чтобы выразить бесстрашие перед способностью божества причинить вред: «[Бог] Атум не имеет власти надо мной, ибо я совокупаюсь между его ягодицами».²⁵

(2) Существует рассказ о фараоне Пепи II (ок. 2400 г. до н. э.), который регулярно совершал тайные ночные визиты к неженатому военачальнику Сисене, по-видимому, для гомосексуальных отношений. Неясно, воспринималась ли бы в то время такая связь как скандальная именно из-за гомосексуального характера.²⁶ В гробнице двух маникюрщиков и парикмахеров фараона Ниусерра (ок. 2600 г. до н. э.) изображены два мужчины, держащиеся за руки, обнимающиеся и касающиеся друг друга носами. Фараон Эхнатон (ок. 1370 г. до н. э.) представлен в интимных сценах (нагота, прикосновение к подбородку) со своим зятем и, вероятно, соправителем Сменхкаре. Первый изображён с женоподобным телосложением, а второму даны титулы ласкательного характера, обычно предназначавшиеся для наложниц и царицы Эхнатона.²⁷

(3) В одной версии мифа о Хоре и Сете (ок. 1160 г. до н. э.) боги совещаются о том, кто из братьев должен править Египтом. Когда Сет заявляет, что он «сыграл мужскую роль» по отношению к Хору, успешно излив своё семя «между ягодицами Хора», пока тот спал, боги «громко вскричали, отпрыгнули и плюнули в лицо Хору». Однако Хор сумел обратить ситуацию против Сета, подмешав часть семени в пищу Сета.²⁸ Храмовые надписи в Эдфу эллинистического периода (III-II вв. до н. э.) передают сходный мотив: Хор ест салат (сок которого отождествляется с семенем), чтобы затем излить его в анус Сета.²⁹ Оба повествования прежде всего говорят об агрессии, а не о гомосексуальном влечении.³⁰ Однако они ясно показывают, что позор связывался именно с ролью воспринимающего, пассивного мужского партнёра.

(4) *Книга мёртвых* (XV в. до н. э.) содержит два «исповедальных» утверждения, в которых умерший заявляет в своё оправдание: «Я не осквернил себя... Я не был развращён; я не имел половых отношений с мужским любовником (или: мальчиком)» (гл. 125).³¹ Надписи в Эдфу, упомянутые выше, также содержат запрет на соитие с *nkk* или *hmtw* — терминами, связанными либо с изнеженным трусом, либо с воспринимающим мужским партнёром. Таким образом, в обоих этих свидетельствах осуждается именно активная роль.³² В поздней гераклеопольской надписи человек заявляет: «Я не желал любить юношу. А если достойный сын делает это, его (собственный) отец отречётся от него в суде».³³ Здесь и взрослые «вставляющие», и юные «воспринимающие» гомосексуальные действия рассматриваются как предосудительные, возможно, даже подлежащие судебному преследованию.

В целом, свидетельства в пользу одобрения некоторых форм однополых отношений в Египте не столь сильны, как в Месопотамии. Египетская терпимость к таким практикам, по-видимому, была большей в ранние периоды истории, нежели в более поздние. По крайней мере в нескольких династиях небольшое число фараонов и придворных прибегали к гомосексуальной практике. Как и в Месопотамии, наблюдается тенденция к стигматизации воспринимающего мужского партнёра (хотя и не универсальная) и к восприятию агрессивного проникновения в другого мужчину как доказательства превосходства. Существуют также свидетельства установок, порицающих действия активного партнёра, хотя степень общественного осуждения не вполне ясна.

Хеттская держава (Анатолия)

Хеттское право (второе тысячелетие до н. э.) запрещает сексуальные отношения между отцом и сыном, по-видимому, на основании того, что это кровосмешение, а не гомосексуальность как

таковая.³⁴ Других упоминаний об однополых отношениях в хеттской литературе нет, хотя их законодательство говорит о родственных формах сексуальной нечистоты — кровосмешении, скотоложстве, прелюбодеянии и изнасиловании. Означает ли это молчание общественное одобрение однополых отношений или же редкость подобной практики в хеттской культуре — установить невозможно.

Угарит / западные семиты / Ханаан

Угаритская литература и искусство, обнаруженные на сегодняшний день, не дают твёрдых доказательств гомосексуальной практики, хотя свидетельствуют о скотоложстве и кровосмешении.³⁵ И Кодекс святости в Левите (Лев.18:1-5, 24-30; 20:22-26), и Девтерономистическая история (3Цар.14:24)³⁶ говорят об однополом соитии как об одной из многих «мерзостей», за которые Бог изгнал ханаанцев и другие народы перед Израилем. Если рассказ о Хаме («отце Ханаана»), который «увидел наготу своего отца», действительно подразумевает акт однополого соития, то и Яхвист рассматривал бы эту практику как характерную для ханаанского населения. Свидетельство трёх независимых источников, вместе с устойчивым существованием мужских храмовых проститутов в Израиле в эпоху разделённого царства, говорит против того, чтобы считать эту картину целиком плодом воображения какого-либо одного библейского автора.³⁷

Итог

В Древнем Ближнем Востоке нельзя говорить ни о всеобщем одобрении, ни о всеобщем осуждении однополых отношений. Точки зрения различались между разными группами населения (этническими, социально-экономическими, религиозными) и в разные исторические периоды. К сожалению, законы, прямо регулирующие гомосексуальную практику, обнаружены лишь в одном своде — в Среднеассирийских законах. Поскольку от Египта не сохранилось юридических кодексов, из отсутствия там специальных предписаний нельзя делать никаких выводов. Молчание хеттского правового материала и угаритской литературы и искусства трудно истолковать, однако независимое свидетельство источников J, D/Dtr и Н настойчиво приписывает гомосексуальную практику не-израильским этническим группам в Ханаане.

Два Среднеассирийских закона, касающиеся однополого соития, характеризуют «лежание с мужчиной» как по своей сути унижительное деяние для того мужчины, которого проникают анально. Быть известным как человек, с которым спали многие другие мужчины, могло серьёзно подорвать положение в общине — настолько, что тот, кто ложно обвинял другого в подобном, сам подлежал кастрации. Гомосексуальное изнасилование также влекло за собой кастрацию. Смысл наказания заключается в том, что мужчина, исполнявший «женскую» роль в мужско-мужском соитии, терял свою мужественность. Тот же, кто пытался лишить другого мужчину его мужественности без его согласия, сам лишался мужественности через кастрацию. В Лев.18:22; 20:13 характеристика гомосексуального соития как «лежания с мужчиной, как с женщиной» выражает сходную мысль. Однако имеются и существенные различия.

Среднеассирийские законы не криминализировали никакую добровольную гомосексуальную практику. Возможно, они даже допускали гомосексуальное насилие над мужчиной более низкого социального статуса или над тем, кто не принадлежал к тому же клану или селению. С одной стороны, ассирийские магические тексты, а с другой — египетские мифы, магия и «тексты саркофагов» могли придавать положительный оттенок «завоеванию», совершаемому мужчинами, которые насильственно подвергали других мужчин анальному проникновению. (Впрочем, некоторые египетские надписи, наряду с двумя исповедями в *Книге мёртвых*, клеймят поведение не только добровольного пассивного партнёра, но и доминирующего

гомосексуального партнёра — хотя неясно, насколько сурово.) В одном-двух месопотамских текстах и в двух египетских гробничных сценах гомосексуальная любовь, по-видимому, даже прославляется. Гомосексуальная культовая проституция, судя по всему, была принятой частью месопотамского общества. Мужественность некоторых мужчин была обращена в женственность богиней Иштар. Хотя к таким людям относились с крайним презрением, их поведение понималось как навязанное им самой богиней. Связь с таким «псом/муженщиной» могла принести удачу. Таким образом, негативное отношение к гомосексуальной практике в Древнем Ближнем Востоке — даже в Среднеассирийских законах — было отнюдь не единообразным и не всеохватывающим.

Левитские законы, однако, криминализируют не только поведение всех гомосексуальных насильников, но и поведение обоих партнёров при добровольном однополном соитии. Оба совершили мерзкий поступок. Эти законы одинаково распространяются как на израильтянина, так и на пришельца и не делают никаких уступок для гомосексуального акта с лицом неравного социального статуса. Согласно Среднеассирийским законам, высшей мерой наказания за гомосексуальную клевету и гомосексуальное изнасилование была кастрация (вдобавок к ударам палками, штрафам и ограниченному сроку принудительных работ). В Левитских же законах наказанием за гомосексуальное соитие является смерть — как для пассивного партнёра (предположительно, согласного), так и для активного партнёра (независимо от того, действовал ли он с согласия пассивного или нет). Уровень, на котором Левитские законы стигматизируют и криминализируют всякое гомосексуальное соитие, хотя и не является полностью разорванным с некоторыми тенденциями в других культурах, значительно превосходит всё прочее, что в настоящее время известно о Древнем Ближнем Востоке.³⁸

II. Бытие 1-3: повествования о творении

Повествования о творении в Быт.1-3 не говорят прямо о гомосексуальной практике. Однако они дают нам общее понимание человеческой сексуальности, помещённое в более широкий контекст великих Божиих замыслов при творении. В силу этого из них вытекают важные следствия для допустимой сексуальной практики. Научный консенсус состоит в том, что Быт.1-3 является продуктом двух разных авторов или школ: Быт.1:1-2:4а восходит к Священническому источнику (Р), а Быт.2:4б-3:24 — к Яхвисту (J).

Рассматривая взгляд Р на человеческую сексуальность, необходимо прежде всего отступить на шаг назад и оценить общий замысел, лежащий в основе написания Бытия 1, а затем спросить, как представление автора о человеческой сексуальности вписывается в этот замысел. Описание Божьего акта творения неба и земли в Бытии 1 имеет своей конечной целью обоснование святого дня покоя в седьмой день. Это видно не только из уникальности семидневной схемы по сравнению с другими древневосточными рассказами о сотворении, но и из того факта, что восемь актов творения требуют «удвоения» творческих действий в третий день (суша и растительность) и в шестой (сухопутные животные и люди), а также из заключения в 2:1-3, где подчёркивается прецедент заповеди о субботнем покое в самом Божьем покое.

Создание человека тесно соотнесено с тем вниманием, которое уделяется субботнему покою. Это так потому, что только человеческие существа, сотворённые по образу Божию и получившие задачу владычествовать над творением от имени Бога (ср. Пс 8:6-9), способны к двум вещам:

- (1) откликаться на Божью заповедь отдыхать после каждых шести дней труда по покорению (а не эксплуатации) земли; и
- (2) сознательно поклоняться Творцу в седьмой день.³⁹

Таким образом, вершиной Божьего творческого дела являются люди как существа, способные принимать и исполнять повеления Бога в отношении остального творения. Наполнение, или заселение, земли людьми является предпосылкой её управления, а деторождение — предпосылкой наполнения земли. Тем самым комплементарность мужчины и женщины укореняется в богоустановленном деле управления творением.

26 И сказал Бог: «Сотворим *адама* (человека, земного, человечество) по образу Нашему (*bešalmenu*), по подобию Нашему (*kidmutenu*), и да владуют они над рыбами морскими... над птицами небесными... над скотом... над всеми дикими животными... и над всяким пресмыкающимся...».

27 И сотворил Бог *адама* по образу Своему; по образу Божию сотворил его; мужчиною и женщиною сотворил их.⁴⁰

28 И благословил их Бог, и сказал им Бог: «Плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею, и властвуйте над рыбами... над птицами... и над всяким живым существом...»

(Быт.1:26-28)

Является ли, таким образом, сексуальная комплементарность мужчины и женщины лишь следствием необходимости деторождения? Можно возразить, что поскольку нынешняя проблема земли — не перенаселение, а, напротив, перенаселение, то предписание гетеросексуального союза более не должно оставаться нормой.⁴¹ Несомненно, Священнический автор ответил бы: должны ли тогда люди совокупляться с животными, чтобы избежать деторождения? Или Бог изменил комплементарность мужской и женской анатомии? Божий замысел о человеческой сексуальности заложен в самой материальной реальности сотворённых полов, независимо от численности населения земного шара. Слова «мужчину и женщину сотворил их», по-видимому, указывают на то, что полнота «образа» Божия соединяется в союзе мужчины и женщины в браке (а не, можно заключить, в однополых союзах).⁴² Брак не ограничивается одной лишь целью деторождения — на этом особенно настаивает Яхвист в своём изложении сотворения женщины. Возможно также, что даже при перенаселении Священнический автор настаивал бы на необходимости исполнять повеление «плодитесь и размножайтесь». Во-первых, для человечества в целом ориентация брака на деторождение препятствует отделению сексуальности от устойчивых семейных структур (хотя Р, возможно, допустил бы меньшее число детей в семье). Во-вторых, для народа Божия в особенности деторождение жизненно важно, поскольку именно Божий народ играет особую роль в распознавании воли Бога о творении и в передаче этой воли следующему поколению.

В версии творения у Яхвиста (Быт.2:4б-3:24) человек становится ещё более явным центром Божьего внимания, чем в Бытии 1. Адам формируется прежде растений и животных (2:5) «из земли (*adamah*)» и получает жизнь от Божьего дыхания (2:7). Бог откладывает создание растений до сотворения *адама*, который должен возделывать землю и хранить «сад в Едеме» (2:5, 8-9, 15). Животные были сформированы с прямой целью — обеспечить *адаму* общение и поддержку, чтобы у него был «помощник, соответствующий ему» (*ezer kenegdo*),⁴³ ибо «нехорошо быть *адаму* одному». Однако оказалось, что они не подходят для этой роли (2:18-20).

Решение, к которому приходит Бог, состоит не в независимом создании другого *адама*, копии первого, но в том, чтобы «создать» (букв. «построить») комплементарное существо из части самого *адама* — из «ребра» (2:21-22).⁴⁴ То, что повествование подчёркивает уникальную комплементарность мужчины и женщины, ясно из реакции *адама*, когда это новое существо было ему представлено (и он уже явно становится «мужчиной»): «Вот, наконец, кость от костей

моих и плоть от плоти моей; она будет называться “женщиной” (*ishshah*), ибо из “мужчины” (*ish*) взята» (2:23). Лишь существо, происходящее из *адама*, может и должно стать тем, с кем *адам* стремится вновь соединиться в половом союзе и браке — в соединении, которое не только даёт общение, но и возвращает *адама* к его изначальной целостности. Женщина не просто «подобна ему», но «из него» и потому является для него подлинно комплементарной. Она — иная, но дополняющая его сексуальная «другая».⁴⁵

Именно это и утверждает рассказчик в следующем стихе: «Потому оставит человек (*ish*) отца своего и мать свою⁴⁶ и прилепится⁴⁷ к жене своей (*ishshah*), и будут двое одна плоть» (2:24). Сексуальный союз мужчины и женщины в браке, двух взаимодополняющих существ, фактически делает возможным одно, составное человеческое целое. Настолько велика комплементарность мужчины и женщины, настолько серьёзно понимается идея «прилепления» и «соединения», что брачная связь между мужчиной и женщиной получает приоритет даже над связью с родителями, которые физически произвели их на свет. Описательное высказывание о сотворении женщины тем самым даёт этиологическое обоснование предписывающим нормам брака.⁴⁸ Важно, что в яхвистской версии сотворения мужчины и женщины внимание сосредоточено не на цели деторождения (рождение детей упоминается лишь в 3:16),⁴⁹ а на реляционной (включая физическую/сексуальную) комплементарности мужчины и женщины, то есть на общении и поддержке, которые даёт гетеросексуальный брак.⁵⁰

Недостаточно утверждать, что здесь ничего не говорится о легитимности гомосексуальных отношений.⁵¹ Хотя оценка однополого соития и не является прямой целью текста, легитимация гомосексуальности потребовала бы совершенно иного рода повествования о творении.⁵² Лишь существо, созданное из мужчины, может быть для него подходящим и дополняющим соответствием. Язык повествования, разумеется, мифологичен. Яхвист «предполагает, что его слушатели знают: он сам не выдумал эти образы, но передаёт очень древние традиции, сложившиеся задолго до него».⁵³ Тем не менее рассказ остаётся авторитетным в том, что он передаёт: очевидная комплементарность (и согласованное сексуальное влечение) мужчины и женщины свидетельствует о Божьем замысле в отношении человеческой сексуальности. Мужчина и женщина — «совершенно подходящая пара» с точки зрения божественного замысла и благословения. Мужчина с мужчиной или женщина с женщиной — нет.⁵⁴

Таким образом, уже в самом начале канона, в описании человеческих истоков в Быт 1–3, даётся обоснование союза мужчины и женщины: физическая, межличностная и прокреативная сексуальная комплементарность мужчины и женщины. Как мы увидим, этот мотив вновь и вновь будет появляться в Ветхом Завете, в ранней иудейской литературе и в Новом Завете как непрерывная нить критики однополого соития как «противоестественного».

III. Бытие 9:20–27: поступок Хама и проклятие Ноя

В Быт.9:20–27 Яхвист рассказывает историю о том, как случилось, что ханаанцы оказались в подчинении у израильтян.

20 Ной, человек земли, первым насадил виноградник.

21 И, выпив вина, он опьянел и лежал обнажённым⁵⁵ посреди⁵⁶ своего шатра.

22 И Хам, отец Ханаана, увидел наготу⁵⁷ своего отца (*wayyar ... et erwat abiw*) и рассказал (об этом) двум своим братьям вне шатра.

23 И взяли Сим и Иафет верхнюю одежду (Ноя?)⁵⁸, положили её на плечи обоих, пошли задом и прикрыли наготу своего отца, при этом их лица были обращены в другую сторону,⁵⁹ и они не видели наготы своего отца.

24 Когда Ной протрезвел от вина (то есть от опьянения), он узнал⁶⁰, что сделал (*asah*) с ним его младший сын. (9:20–24)

Затем Ной проклял Ханаана, сына Хама, объявив, что Ханаан станет рабом «своих братьев» — Сима (= Израиля) и Иафета (= филистимлян?). Бог даст землю Ханаана Израилю, но также «расширит Иафета», позволив ему «жить в шатрах Сима» (9:25–27).

В чём же заключалось ужасное преступление Хама? Простейшее прочтение текста предполагает, что ханаанцы были прокляты потому, что отец их эпонимического предка Ханаана увидел своего отца Ноя лежащим в шатре нагим и тем самым вызвал гнев Ноя. То, что речь идёт именно о буквальном «видении» и ни о чём большем, как будто подтверждается тем, что Сим и Иафет «не видели» — поскольку держали лица отвёрнутыми. Более того, «обнажённое» состояние Ноя исправляется тем, что его покрывают плащом.⁶¹

Однако, как отмечает Уолд, с таким толкованием связаны серьёзные трудности:

Существовал ли обычай, по которому дети не должны были даже заглядывать в шатёр родителей? Как Хам мог узнать, что его отец наг, когда он открыл полог шатра? Возможно, по своей простоте он лишь хотел поговорить с отцом. Или, более благожелательно, возможно, он знал, что отец выпил слишком много вина и нуждается в какой-то помощи. Возможно, Хам увидел нагого отца и допустил непристойные мысли (то есть возжелал его), но ничего не предпринял. Если так, то этот эпизод стал бы одним из самых ранних примеров, когда человек навлекает на себя проклятие или наказание лишь за намерение что-то сделать... Учёные, принимающие буквальное понимание, утверждают, что Хам лишь увидел нагого отца, но тогда им приходится защищать обычай, о котором нам ничего не известно. Им также приходится предполагать безнравственное намерение, исходя из суровости проклятия, наложенного Ноем. Дополнительная проблема этого взгляда состоит в том, что он не объясняет, почему проклятие произнесено над сыном Хама — Ханааном, а не над самим Хамом.⁶²

Эти трудности удовлетворительно разрешаются, если понимать данный рассказ как повествование об инцестуальном гомосексуальном изнасиловании. Уолд и Ниссинен, среди прочих, привели убедительные аргументы в пользу такого толкования.⁶³

Во-первых, рассказ, по-видимому, помещает Хама *внутри* шатра, что предполагает нечто большее, чем простое заглядывание. В Быт.9:22 ясно сказано, что, увидев наготу отца, Хам «рассказал (об этом) двум своим братьям *вне* шатра». Септуагинта ещё более определённа, добавляя (или переводя с иной еврейской версии), что Хам «*вышел* и рассказал...» (*exelthōn*). Что он делал внутри шатра? Возможно, шатёр считался запретным пространством для сыновей, что объясняет, почему Сим и Иафет находились «снаружи» и ничего не знали. Тот факт, что в ст. 23 говорится о том, что Сим и Иафет взяли «верхнюю одежду», указывает на то, что это была одежда Ноя.⁶⁴ Как одежда Ноя оказалась вне шатра? Наиболее вероятный ответ: Хам вынес её, когда сам вышел наружу. Но зачем Хаму было выносить одежду Ноя? Возможное объяснение таково: Хам вынес её как доказательство того, что он «сделал» с отцом. Это было вещественное свидетельство, необходимое ему для хвастовства и утверждения своего превосходства.

Во-вторых, когда Ной пробуждается, «он узнал, что *сделал* с ним его младший сын» — выражение, которое вряд ли подошло бы для описания случайного взгляда или даже

подглядывания.⁶⁵ Если *wayyitgal* переводить как «и он был обнажён», а не как «и он обнажил себя», то это «оставляет дверь открытой» для вопроса: кто обнажил Ноя? Продолжение в 9:22 (которое не обязательно отделять точкой от 9:21) намекает, что Хам совершил невыразимое деяние.

В-третьих, и это наиболее важно, язык «обнажения» и «видения наготы» перекликается с аналогичными выражениями, обозначающими половой акт.⁶⁶ В книге Левит выражение «обнажить наготу» используется для обозначения инцеста (Лев 18:6-18; 20:11, 17-21; а также в 18:19 — о половом акте с женщиной во время менструации). То же выражение в других местах Библии употребляется в связи с проституцией и прелюбодеянием, а также с изнасилованием и/или публичным обнажением за прелюбодеяние.⁶⁷ В Лев.20:17 выражение «видит наготу» описывает кровосмесительную связь между братом и сестрой; в других случаях формула «видеть наготу» может подразумевать возможность изнасилования.⁶⁸

В-четвёртых, утверждение о том, что текст говорит о гомосексуальном изнасиловании отца Хамом, подкрепляется изображениями гомосексуального насилия в месопотамском тексте знамений и в египетском мифе о Хоре и Сете (оба были приведены выше); в обоих случаях такие акты понимаются как попытки оскотить, унижить и продемонстрировать власть над соперником. Изнасиловав отца и сообщив об этом братьям, Хам надеялся узурпировать власть отца и старших братьев, утвердив своё право наследовать ему как патриарху.

В-пятых, действия братьев, которые «прикрыли наготу отца» и приложили столь большие усилия, чтобы даже не взглянуть на него, хорошо согласуются с пониманием выражения «видеть наготу другого» как обозначения полового акта. Их поступок играет на более широком значении этой формулы. Они не только не «увидели наготы отца» в смысле вступления с ним в половую связь, но и не осмелились «увидеть наготу отца» даже в буквальном, зрительном смысле. Там, где поступок Хама был предельно злым, их жест оказался предельно благочестивым и благородным.

В-шестых, понимание поступка Хама как инцестуального гомосексуального изнасилования отца объясняет суровость проклятия, павшего на Ханаана. Согласно Лев.18:24-30; 20:22-26, причиной того, что Бог решил «изрыгнуть» ханаанцев из земли, было их участие в таких «мерзостных делах» (принудительных или добровольных), как кровосмешение (чаще всего упоминаемое в Лев.18 и 20) и однополое соитие (выделенное особо как «мерзость»). Этиологический замысел Быт.9:20-27 лежит на поверхности: ханаанцы заслуживают быть лишёнными земли и обращёнными в рабство, потому что они есть — и всегда были — страстными практиками безнравственных деяний. В новом, послепоптовом мире именно их предок совершил самый чудовищный поступок, какой только можно вообразить: не просто изнасилование, но кровосмешение; не просто кровосмесительное изнасилование, но гомосексуальный акт; не просто кровосмесительное гомосексуальное изнасилование, но изнасилование собственного отца, которому надлежит высшее почитание и послушание. Зло, таким образом, словно бы течёт в крови ханаанцев. Склонность ханаанцев к гомосексуальному насилию Яхвист косвенно обозначает в Быт 10:19, упоминая, что территория ханаанцев простиралась на юг вплоть до Содомы и Гоморры. Этиологический характер рассказа о Хаме также объясняет, почему проклятие пало на Ханаана, а не на самого Хама. Рассказ передавался в то время, когда только Ханаан — а не Египет, Куш и Пут, другие «сыновья» Хама, — был лишён земли Израилем. История показала, что проклятие Хама на деле оказалось проклятием лишь Ханаана. И наказание в точности соответствовало преступлению (*lex talionis*). Как Хам совершил чудовищный поступок своим «семенем» (спермой), так и проклятие пало на его «семя» (сына, потомков).⁶⁹

Итак, весьма вероятно, что повествователь обвиняет Хама в совершении чудовищного акта

инцестуального гомосексуального изнасилования своего отца. Такое толкование Быт.9:20–27 не является уникальным в истории экзегезы. Три греческих перевода 9:22 (Акилы, Симмаха и Феодотиона) подставляют *tēn aschēmosynēn* («постыдство») вместо *tēn gymnōsin* («наготу») — тот же самый греческий термин, который Септуагинта использует в выражении «обнажить наготу» во всём корпусе Лев.18:6–19 и 20:11, 17–21 (где речь идёт о кровосмешении). Этот же термин Павел применяет к гомосексуальному соитию в Рим.1:27. «Возможно, Акила, Симмах и Феодотион намеревались тем самым подразумевать, что Хам совершил гомосексуальный акт со своим отцом; однако такая импликация не обязательна, поскольку они могли выбрать *aschēmosynē* как перевод *erwat*, имея в виду не более чем наготу».⁷⁰ Вавилонский Талмуд (Санхедрин 70а) фиксирует спор между Равом и Самуилом (начало III века н. э.) о значении слов «что он сделал с ним» в Быт 9:24: «Рав и Самуил расходятся: один утверждает, что он оскотил его, другой — что он имел с ним гомосексуальные отношения».⁷¹

Актуальность этого рассказа для обсуждения современной гомосексуальности осложняется рядом других факторов. Быт.9:20–27 говорит не только об однополном соитии, но и о других тяжких преступлениях: изнасиловании, кровосмешении и бесчестии по отношению к отцу. Возможно, Хам осуждается прежде всего за эти три проступка, а не за сам однополый характер деяния? Однако для Яхвиста, чьё представление о ханаанской сексуальной распущенности, по-видимому, было сходно с тем, которое выражено в левитском законе, во Второзаконии и в Девтерономистической истории, едва ли можно сомневаться, что элемент однополого соития был важным отягчающим фактором, приведшим к проклятию.

Это подтверждается тем, как левитский закон выстраивает обсуждение кровосмешения и однополых связей. Ни один из запретов на конкретные формы инцеста в Лев.18:6–18; 20:11–21 не упоминает инцестуальные акты между двумя мужчинами. Нет прямых запретов на связь между отцом и сыном (или зятем, пасынком), между дедом и внуком, между мужчиной и его братом (или сводным братом, шурином), между дядей и племянником.⁷² Ясно, что это не потому, что инцестуальные однополые связи были допустимы (достаточно обратить внимание на размещение запрета на однополое соитие в Лев.20:13 посреди ряда запретов на кровосмешение). Скорее всего, такие случаи считались столь редкими и столь чудовищными, что не требовали особого, отдельного запрета, помимо общих постановлений Лев.18:22; 20:13. Гомосексуальное соитие понималось как грех, пересекающий все категории сексуальной безнравственности и образующий особый, самостоятельный вид преступления.

Кроме того, в Быт 19:30–38 Яхвист рассказывает ещё одну историю о том, как дети воспользовались состоянием опьянения своего отца. Эти обстоятельства представляются Яхвисту отвратительными, и он, несомненно, использует этот рассказ, чтобы очернить происхождение моавитян и аммонитян. Однако степень отвращения, выраженная Яхвистом по отношению к этому случаю гетеросексуального инцеста, ничуть не сравнима с той мерой ужаса, которая сопровождает поступок Хама — акт гомосексуального кровосмешения (к мотивам дочерей Лота — желанию иметь потомство — можно отнестись с пониманием; ср. эпизод с Фамарью и Иудой в Быт.38). Таким образом, инцестуальная гомосексуальная практика рассматривалась как два чудовищных деяния, а не как одно: это и кровосмешение, и гомосексуальный акт.

Ниссинен указывает, что данный рассказ «говорит не о гомосексуальной ориентации Хама, а о его жажде власти».⁷³ Действительно, невозможно с уверенностью установить, считал ли Яхвист, что агрессивный поступок Хама был совершен совершенно независимо от какой-либо извращённой однополый похоти. Однако Ниссинен, без сомнения, прав в том, что поведение Хама в значительной мере было мотивировано стремлением к власти. Означает ли это, что данный рассказ вовсе не имеет отношения к добровольным и «любящим» гомосексуальным актам? Вопрос о гомосексуальной ориентации, разумеется, был совершенно несущественен для

осуждения однополого соития, точно так же, как не имело бы смысла обсуждать «ориентацию» на кровосмешение или скотоложство. Важен был сам поступок.

Подобно Лев.18:22; 20:13, автор, по-видимому, считал всякий акт мужского однополого соития мерзостью, поскольку мужчина, которого проникают, в момент проникновения по своей функции неизбежно занимает женскую роль — независимо от того, совершается ли акт по принуждению или по взаимному согласию. Мы уже видели подобное презрение в древневосточных текстах как к мужчинам, насилующим других мужчин, так и к тем, кто добровольно предлагает своё тело другим мужчинам (за частичным исключением мужских храмовых проститутов).

Быт 9:20–27 идёт ещё дальше в своей строгости. Если в древнем Ближнем Востоке в целом отношение к гомосексуальному поведению было неоднозначным, особенно в отношении статуса активной стороны, то рассказчик в Быт 9:20–27 совершенно однозначен в своём осуждении Хама. Если намерением Хама было использовать анальное проникновение в отца как средство утверждения превосходства своей линии над линией братьев, то его замысел обернулся противоположным результатом: он навлёк на своих потомков ужасное проклятие.

IV. Бытие 19:4–11: рассказ о Содоме и Гоморре

Традиционно Быт 19:4–11 рассматривался как классический библейский рассказ о гомосексуальности. Однако в той мере, в какой этот текст не говорит непосредственно о добровольных гомосексуальных отношениях, он не является «идеальным» местом Писания для выработки современной христианской сексуальной этики. Тем не менее многие заходят слишком далеко, утверждая, будто этот рассказ имеет мало или вовсе ничего общего с гомосексуальной практикой и что он касается лишь негостеприимства или изнасилования.⁷⁴ Как и в истории об инцестуозном гомосексуальном изнасиловании Ноя Хамом, здесь присущая однополую соитию унижительная природа играет ключевую роль в намерении повествователя вызвать у читателя или слушателя чувство отвращения.

В Бытии 18 Авраама посещают трое «мужей», которые (по словам рассказчика) являются Яхве и двумя ангелами. После того как Авраам и Сарра проявляют гостеприимство по отношению к посетителям (18:1–8) и один из них уверяет, что Сарра родит сына (18:9–15), Яхве сообщает Аврааму, что двое ангелов направляются в Содом, чтобы проверить, действительно ли «воплъ» против жителей Содома и Гоморры из-за их «тяжкого греха» соответствует действительности (18:20–21; ср. 19:13). Тем временем Авраам вымаливает у Яхве обещание не разрушать Содом (где живёт его племянник Лот), если там найдётся десять праведников (18:22–33).

Когда два ангела приходят в город, только Лот проявляет гостеприимство, принимая их в свой дом и оказывая им знаки почтения (кланяется, омывает им ноги, устраивает пир; 19:1–3).

4 Прежде чем они легли, мужчины города, мужчины Содома — от молодого до старого, весь народ, со всех концов — окружили дом.

5 И воззвали к Лоту и сказали ему: «Где люди, пришедшие к тебе сегодня ночью? Выведи их к нам, чтобы мы *познали* (то есть имели с ними половое сношение)».

6 Лот вышел к ним к дверям и затворил за собою дверь.

7 Он сказал: «Нет, братья мои, не делайте зла.

8 Вот у меня есть две дочери, которые не *познали* мужчину; позвольте мне вывести их к вам, и поступите с ними, как вам угодно; только этим людям не делайте ничего, ибо они вошли под кров моего дома».

9 Но они сказали: «Посторонись!» И добавили: «Этот пришёл жить здесь как

пришелец и уже судить вздумал! Теперь мы хуже поступим с тобой, чем с ними». И они сильно теснили человека, Лота, и подступили, чтобы выломать дверь.
10 Тогда люди протянули руки, втянули Лота в дом к себе и затворили дверь.
11 А мужчин, которые были у входа в дом, поразили ослеплением, от малого до великого, так что они измучились, разыскивая вход.

Затем ангелы подтвердили Лоту, что Яхве послал их разрушить город (19:12-14). Утром Лот, его жена и две дочери были выведены ангелами из города (19:15-23). Содом и Гоморра и все города долины (кроме Цоара) были уничтожены, а жена Лота, оглянувшись, обратилась в соляной столп (19:24-26). Позднее, уже живя в пещере в горах, две дочери Лота напоили его вином и «легли с ним» в две ночи подряд, «чтобы сохранить потомство от отца нашего». От этих актов инцеста родились Моав и Бен-Амми (19:30-38).

Деррик Бейли, за которым последовали Джон Босвелл и Джон Макнилл, утверждает, что слово «познать» в Быт 19:5 означает «познакомиться», а не «вступить в половое сношение».⁸⁹ Действительно, еврейский глагол *yada'* («знать») употребляется в сексуальном значении лишь около пятнадцати раз из девятисот сорока трёх случаев в еврейской Библии (хотя шесть из этих случаев встречаются именно в яхвистском материале книги Бытия).⁹⁰ Тем не менее непосредственный контекст — предложение Лота отдать содомлянам своих «двух дочерей, которые не *познали* мужа» (19:8) — и тесные параллели в родственном рассказе о наложнице левита в Суд 19:22, 25 (где «познать» совершенно ясно означает «иметь половое сношение») почти не оставляют сомнений в сексуальной коннотации. При определении значения слов, перефразируя лозунг из сферы недвижимости, важны три вещи: контекст, контекст и ещё раз контекст. Сегодня немногие учёные — даже среди сторонников гомоэротического поведения — принимают аргумент Бейли.⁹¹

Безусловно, причина, которую Лот приводит, отказываясь выдать гостей («ибо они вошли под кров моего дома»), указывает на его стремление поступить как надлежащий хозяин в соответствии с высоким значением гостеприимства в древнем мире.⁹² На карту поставлены как безопасность его гостей, так и его собственная честь. Помимо этого, трудно определить, в какой мере, с точки зрения самого рассказа, готовность Лота отдать своих дочерей вместо того, чтобы отдать себя, продиктована простым самосохранением,⁹³ в какой — обесцениванием женщин в древней культуре,⁹⁴ и в какой — отвращением к однополему эротизму. В конечном счёте, однако, поскольку этот рассказ функционирует как типическая сцена, призванная охарактеризовать глубину человеческой развращённости в Содоме и Гоморре и тем самым оправдать Божье решение стереть эти города с лица земли, весьма вероятно, что грех Содомы состоит не просто в негостеприимстве и даже не просто в попытке изнасиловать гостя, но именно в попытке гомосексуального изнасилования мужчин-гостей.

Как и в Быт 9:20-27, извращённость мужского однополого акта представляется неотъемлемой частью этого повествования наряду с другими факторами. Подобно тому как одна форма недозволенного совокупления (между ангелами и женщинами) способствовала более ранней катастрофе великого потопы в Бытии 6 (важный элемент общей «развращённости человечества», 6:5), так и другая форма противоестественных сексуальных отношений (между мужчинами) стала ключевым фактором, приведшим к катаклизмическому уничтожению Содомы и Гоморры.⁹⁵ Рассказ в Быт.19:1-14 — лишь одно событие, но решающее для того, чтобы воплотить и выразить всеобъемлющую порочность этих городов (ср. 18:20: «как тяжёлы их грех!»).

Среднеассирийский закон А §20 запрещает гомосексуальное изнасилование именно из-за его гомосексуального характера. Это достаточно ясно из подразумеваемого применения принципа

lex talionis в наказании (кастрации), а также из предшествующего закона (MAL A §19), который говорит о великом общественном позоре быть известным как человек, с которым другие мужчины имели половое сношение. «Лечь с мужчиной, как ложатся с женщиной» (Лев.18:22; 20:13) означало обращаться с мужчиной так, словно его мужественная идентичность ничего не значит, словно он не мужчина, а женщина. Проникнуть в другого мужчину — значит обращаться с ним как с *assinnu*, как с тем, чья «мужественность была превращена в женственность». Таким образом, три элемента (попытка проникновения в мужчин, попытка изнасилования, негостеприимство) и, возможно, четвёртый (невольная попытка вступить в связь с ангелами)⁹⁶ соединяются, делая этот эпизод особенно вопиющим примером человеческой развращённости, оправдывающим Божий акт тотального уничтожения. Вполне возможно, что негостеприимство и социальная несправедливость составляют общий знаменатель этого рассказа, как это видно из более поздних интерпретаций события. Однако именно конкретная форма, в которой проявляется это негостеприимство, делает его столь чудовищным, превращает имя «Содом» в нарицательное обозначение бесчеловечности по отношению к пришельцам в последующей иудейской и христианской традиции: это форма гомосексуального изнасилования.

Требование мужчин Содома вступить в связь с гостями Лота, а затем их угроза «поступить с тобою хуже, нежели с ними» (19:9) доводят до кульминации и окончательно подтверждают совершенно злой характер жителей города, о котором ранее в повествовании уже было заявлено по другим основаниям (13:13; 18:20–33). Негостеприимство здесь было не мелким нарушением этикета — вроде того, чтобы не выставить лучшие блюда и посуду. Это было не просто нежелание принять путника в дом, омыть ему ноги, предложить пищу, кров и защиту.⁹⁷

Лиланд Уайт, Даниэль Боярин и Марти Ниссинен, среди прочих, полагают, что намерение содомлян состояло в том, чтобы бросить вызов чести Лота как пришельца, обесчестив его гостей.⁹⁸ В таком случае нельзя сказать, что их целью было именно гомосексуальное совокупление — «если только мы не хотим считать, что все мужчины Содома были гомосексуалами».⁹⁹ Истина же состоит в том, что никто не может с точностью сказать, как именно яхвист представлял себе мотивы жителей Содома (помимо общей испорченности), хотя разумным предположением было бы сочетание гомоэротического или бисексуального влечения у части толпы с агрессивным стремлением доминировать над чужаками и унижить их, навязав им отвратительную и постыдную практику. Строгое противопоставление — либо гомосексуальное/бисексуальное влечение, либо агрессивное унижение гостей — выходит за пределы формулировок текста и навязывает различие, которое не всегда существовало в древнем мире. Как мы видели, гомосексуальное влечение было известно на древнем Ближнем Востоке, не говоря уже о древней Греции. Гетеросексуальное изнасилование — это акт агрессии, но он обычно не лишён всякого сексуального желания. Яхвисту не было нужды подчёркивать намерения жителей, выходящие за рамки их требования вступить в связь с мужскими гостями Лота. Хотел ли каждый человек в толпе исключительно чистого насилия и доминирования, или же некоторые также надеялись получить сексуальное удовлетворение от чужаков, — это мало значит для хода повествования и, несомненно, мало значило бы для самих гостей. Всё ударение падает на ужасные планы толпы по отношению к, казалось бы, беззащитным пришельцам — не только на то, что они хотели причинить им зло, но и на то, *каким именно образом* они решили это сделать. Как и автор(ы) левитских запретов, яхвист меньше озабочен мотивами, чем самим актом — проникновением в мужчину как в женщину, актом, который по самой своей природе унизителен, независимо от того, насколько «мягко» он совершается.¹⁰⁰

Утверждать, что этот рассказ вовсе не затрагивает вопрос гомосексуального поведения между добровольными взрослыми, даже косвенно, — значит вводить в заблуждение. Несомненно, для

яхвиста различие между добровольным гомосексуальным актом и принудительным состояло в том, что в первом случае оба участника добровольно унижали себя, тогда как во втором один из них был вынужден к самоунижению. Бремя доказательства обратного полностью лежит на тех, кто хотел бы это отрицать, особенно если учесть яхвистский материал Бытия 2–3, который даёт этиологическое основание только браку и сексуальности между мужчиной и женщиной, рассказ о гомосексуальном изнасиловании Ноя Хамом, исключительно гетеросексуальные отношения, изображаемые на протяжении всего яхвистского источника, и общее согласие между яхвистом и юридическим материалом Пятикнижия в оценке отвратительных сексуальных практик. Хотя история Содома, из-за дополнительных факторов негостеприимства и изнасилования, не является идеальным местом для изучения библейского взгляда на однополые отношения, она всё же остаётся релевантным текстом.¹⁰¹

Другие ранние интерпретации греха Содома

Иногда выдвигается аргумент, что, поскольку в более поздних библейских текстах в качестве греха Содома и Гоморры упоминаются вещи иные, нежели гомосексуальность, то Быт.19:4–11 якобы не содержит ничего отрицательного в отношении гомосексуального поведения.¹⁰² Особенно выделяются четыре группы библейских текстов.¹⁰³

(1) Исаия уподобляет опустошение страны вокруг Сиона разрушению Содома и Гоморры, называет вождей Иудеи «князьями Содомскими», именует их жертвы и курения «мерзостью», а затем обвиняет их в том, что на их руках кровь, ибо они не творят суда угнетённому, сироте и вдове (Ис.1:7–17). Эти мотивы перекликаются с яхвистской темой враждебности Содома к уязвимым: к пришельцам (ангелам) и к поселенцам-иноязычникам (Лоту).

(2) Иезекииль утверждает, что «грех» Содома состоял в том, что «она и дочери её (то есть города, находившиеся в сфере влияния Содома) имели гордость (или: надменность), пресыщение хлебом, беспечность (или: самодовольное спокойствие), рождаемую миром и покоем; и она (Содом) не поддерживала руки бедного и нищего (то есть не помогала им). И они возгордились и совершили мерзость (*wata'asenah tô'ēbâ*) предо Мною, и Я удалил их, когда увидел это» (Иез.16:49–50).¹⁰⁵

Контекстом является сопоставление «мерзостей» Иерусалима/Иуды с мерзостями её «сестёр» — Самарии и Содома. В главе 16 «мерзости» Иерусалима — это идолопоклоннические действия (изготовление изображений, жертвоприношения детей, союзы с иноземными народами). Воздействие этих действий на завет с Яхве передаётся (как часто у пророков) через метафору или аллгорию неверной жены — здесь это прелюбодеяние, плата другим за секс, похотливое предание себя иным любовникам. Таким образом, на уровне аллгории «мерзости» Иерусалима — это сексуальные грехи; на уровне реальности — это идолопоклоннические практики.

На первый взгляд, описание греха Содома у Иезекииля кажется сосредоточенным исключительно, или по крайней мере преимущественно, на грехе социальной несправедливости. Крепкая экономика Содома (ср. Быт.13:10) привела к самодовольству и гордости, которые, в свою очередь, породили черствое равнодушие к участи «бедного и нищего». Среди сторонников однополых отношений стало обычным утверждать, что Иезекииль не истолковывает грех Содома в терминах сексуальной безнравственности — по крайней мере, не как самостоятельную проблему.¹⁰⁶

Однако можно ли оправдать такое утверждение? В тексте прямо не говорится, что «мерзость» состояла именно в отказе помогать бедным и нуждающимся. Поскольку еврейское слово «мерзость» (*tô'ēbâ*) — это то же самое слово, которое употребляется в левитских запретах для

обозначения мужеложства, вполне возможно, что Иезекииль здесь имеет в виду то же самое.¹⁰⁷ Сексуальная окраска окружающей аллегории придаёт такому толкованию дополнительную убедительность. Тем не менее это отождествление можно поставить под вопрос. Во всей книге Иезекииля форма во множественном числе — «мерзости» (*to'ēbôt*) — применяется к широкому кругу пороков, включая и грехи социальной несправедливости; поэтому возможно, что «мерзость» здесь действительно относится к отказу помогать бедным и нуждающимся. Тогда необходимо решить, состоит ли логическая прогрессия в 16:49-50 из трёх шагов или из четырёх. Идёт ли речь о следующем развитии: (1) изобилие; (2) дерзкое пренебрежение волей Божией; (3) черствое равнодушие к бедным (= мерзость)? Или же «мерзость» следует понимать как четвёртую стадию: (4) отвратительное однополое соитие? В качестве альтернативы, «мерзость» может иметь в виду изнасилование беспомощных гостей, находившихся под защитой поселенца-чужака, — преступление, вдвойне отвратительное из-за присущего однополую акту унижения, как особенно яркий пример преступлений против «бедного и нищего».¹⁰⁸

Иез.18:10-13 содержит любопытное двойное употребление *to'ēbâ*, которое может помочь разрешить дилемму:

10 Но если родится у него сын — разбойник, проливающий кровь, и делает что-либо из этого,
11 хотя сам (то есть его отец) ничего из этого не делал: ест на горах, оскверняет жену ближнего,
12 угнетает бедного и нищего, грабит, не возвращает залога, поднимает глаза свои к идолам,
совершает мерзость (*'āsâ to'ēbâ*),
13 даёт в рост и берёт лихву — будет ли он жить? Он не будет жить:
все эти мерзости (*'et kol hatto'ēbôt hā'ēlleh 'āsâ*) он сделал;
он непременно умрёт, кровь его будет на нём.

Очевидно, что выражение «он совершает мерзость» не относится непосредственно к предыдущей фразе «он угнетает бедного и нищего», потому что между ними стоит ещё одно звено: «или поднимает глаза свои к идолам». Это, в свою очередь, позволяет предположить, что и выражение «они совершили мерзость» в 16:50 не отсылает просто назад к словам «она не поддерживала бедного и нищего». Более того, нет достаточных оснований полагать, что «он совершает мерзость» в 18:12 указывает именно на непосредственно предшествующее (идолопоклонство) или последующее (ростовщичество) действие, поскольку эта фраза выглядит как один элемент в продолжающемся перечне.¹¹⁰ В еврейском тексте нет никаких признаков разрыва мысли ни перед этой фразой, ни после неё — как если бы она была своего рода скобочным обобщением всех перечисленных грехов.¹¹¹ Эту роль играет заключительное резюме: «Он совершил все эти мерзости». Следовательно, выражение «он совершает мерзость» должно обозначать самостоятельный, отдельный поступок — возможно, настолько чудовищный в глазах автора, что его можно обозначить лишь метонимически, одним словом «мерзость».

Объяснение различия между единственным и множественным числом *to'ēbâ* в Иез 18:12-13, вероятно, следует искать в сходном явлении в Левите 18, входящем в так называемый Кодекс святости (Лев 17-26). Резюме, следующее за перечнем запрещённых сексуальных связей в Лев.18:6-23, характеризует все предшествующие деяния как «мерзости» (*to'ēbôt*, 18:24-30; множественное число встречается в 18:26, 27, 29, 30). Однако во всём Кодексе святости только мужеложство выделено внутри списка особым образом и прямо названо «мерзостью» (18:22 и 20:13). Вероятно, тот же принцип действует и в Иез 18:10-13: все перечисленные деяния —

«мерзости», но есть одно конкретное, которое заслуживает этого названия в высшей степени, — гомосексуальное соитие. Формула в Лев.20:13 почти дословно совпадает с Иез 18:12: «они совершили мерзость» (*‘āsû to‘ēbâ*). Перечни злых дел в Иез 18:5–9, 10–13, 14–18, каждый из которых в значительной мере перекрывает другие, имеют очень тесную связь с Кодексом святости; поэтому связь с Лев.18:22; 20:13 («мерзость») и 18:26–30 («мерзости») весьма вероятна.¹¹² Два других случая употребления *to‘ēbâ* в единственном числе у Иезекииля (22:11; 33:26), как и все употребления этого слова в Левите (и в единственном, и во множественном числе),¹¹³ также относятся к сексуальным грехам.¹¹⁴ Следовательно, данные указывают на то, что единственное *to‘ēbâ* в Иез 16:50 относится к (попытке) совершения вопиющей сексуальной безнравственности в Содоме — вероятнее всего, именно того однополого соития, которое запрещено в Лев.18:22; 20:13.

В таком случае возникает важная литературная связь между Кодексом святости (или кругами, из которых он вырос) и яхвистским эпосом (или независимой традицией, подобной Быт.19:1–11) через посредство пророка-священника эпохи плена — Иезекииля. Мы утверждаем, что Иезекииль истолковывал действия мужчин Содомы в Быт.19:1–11 в свете Лев.18:22; 20:13 (или их прототипов). В обоих контекстах совершение безнравственных сексуальных актов приводит — или, как утверждается, должно привести — к «удалению»: к уничтожению Содомы и к лишению хананеев земли. Мы уже наблюдали подобную связь между рассказом о кровосмесительном и гомосексуальном поступке Хама в Быт.9:20–27 и законами Левита 18. В обоих текстах хананеи изображаются лишёнными наследия в земле Ханаанской именно из-за их мерзостного участия в таких запрещённых сексуальных грехах, как кровосмешение и мужеложство. Связь между Лев.18:22; 20:13 и Быт.19:1–11 в мышлении Иезекииля означала бы также, что Иезекииль определял одну из двух конкретных форм греха Содомы как сексуальную безнравственность (другой формой была социальная несправедливость).

Однако даже этот анализ не затрагивает более глубинного греха Содомы с точки зрения Иезекииля. Пророк полагал, что жители города стали «гордыми» и «надменными» вследствие его процветания и что в своём благополучии они, с одной стороны, пренебрегли бедными, а с другой — совершили особенно мерзостный акт сексуальной безнравственности. Эти два зла связаны между собой откровенным пренебрежением Божьими приоритетами, постановкой человеческого «я» в центр мироздания. В понимании Иезекииля всеобъемлющей рубрикой греха Содомы является не негостеприимство и не гомосексуальное поведение как таковое, а человеческая гордыня по отношению к Богу. Фокус здесь теоцентричен.¹¹⁵

Подобный теоцентрический акцент появляется и в самом раннем известном толковании Иез.16:49–50. Иисус, сын Сирахов (учитель мудрости, живший в Иерусалиме около 200–180 гг. до н. э.), писал, что Бог «не пощадил живших в месте, где обитал Лот, которых Он счёл мерзкими¹¹⁶ из-за их гордыни (или: надменности)» (Сир.16:8). «Гордость» была для бен-Сира центральным отрицательным понятием (как и для литературы Премудрости в целом), рассматриваемым как противоположность смирению, необходимому для достижения мудрости. В Сир.10:12–18 он говорит:

Начало гордости — когда человек отступает от Господа,
и сердце его удаляется от Создателя.
Ибо начало гордости — грех,
и тот, кто держится её, изливает мерзость.
Из-за неё Господь наводит на них неслыханные бедствия
и совершенно уничтожает их...
Господь разоряет земли народов и разрушает их до оснований земли.

Он удаляет некоторых из них и уничтожает,
и изглаживает память о них с земли.
Гордость не сотворена для людей,
и яростный (или: упрямый) гнев — не для рождённых от женщин.

Это описание звучит как косвенный комментарий к катаклизмическому уничтожению Содома. Гордость по самому своему определению есть отвержение Творца и установленного Им порядка творения. Быт.1-3, Лев.18:22; 20:13 и, как мы увидим далее, Рим.1:26-27 — все они предполагают, что однополое соитие отвергалось именно потому, что оно нарушает анатомическую и прокреативную сексуальную комплементарность мужчины и женщины в творении; а это, по определению, является проявлением гордыни — подменой Божьего замысла о сексуальности в творении собственным человеческим замыслом.

Однако контекст Сир.10:12-18 в первую очередь указывает на социальную несправедливость (*adikia*) богатых и могущественных по отношению к униженным (10:8, 14-15, 18), на гнев против ближнего «за всякую обиду» и на «яростную злобу». Поскольку в 10:12-18 Содом прямо не упоминается, можно ожидать, что применение этих мыслей будет сообразовано прежде всего с конкретными задачами автора, а не непосредственно с рассказом о Содоме. В непосредственной близости находятся и предостережения против сексуального греха (связь с блудницей, прелюбодеяние, распутство; 9:1-9). В других местах бен-Сирах может говорить и о сексуальном грехе как о плоде гордыни и отсутствия страха Божия: «Согрешающий против своего брачного ложа говорит в сердце своём: “Кто меня увидит? ... Всевышний не вспомнит грехов”. ... Так же и женщина, оставляющая мужа ... её позор никогда не будет изглажен. Оставшиеся в живых узнают, что нет ничего лучше страха Господня...» (23:18, 22, 26-27).¹¹⁷ Следовательно, возможно, что в 16:8 бен-Сирах понимал грех Содомы как совокупность как насильственной несправедливости по отношению к пришельцам, так и безнравственного сексуального поведения по отношению к ним; или как враждебность к «странникам», кульминирующую в акте гомосексуального изнасилования.¹¹⁸ Тема враждебности к посетителям подтверждается и в Прем.19:13-14, хотя там она получает необычный поворот. Египтяне во времена Моисея «справедливо пострадали за свои злые дела, ибо проявили ещё более тяжёлую ненависть к чужестранцам. Ибо те (жители Содомы?) не принимали незнакомых посетителей, а эти (египтяне) поработили гостей и благодетелей».¹¹⁹

(3) В Новом Завете ранний слой предания о Иисусе (источник Q) передаёт слова Иисуса, в которых большая вина тех, кто негостеприимно относится к Его посланникам, сопоставляется с меньшей виной жителей Содомы: «Когда войдёте в какой город и не примут вас, выходя из того города, отрясите прах от ног ваших. Говорю вам: отраднее будет в день суда Содому, нежели тому городу» (Лк.10:10-12; ср. Мф.10:14-15).

(4) В Иуд 7 Содом и Гоморра характеризуются как города, «предавшиеся блуду (*ekporneusasai*) и ходившие за иной плотью». Упоминание о блуде само по себе двусмысленно (хотя, вероятно, относится к гомосексуальным действиям), тогда как выражение «ходившие за иной плотью», по всей видимости, указывает на попытку совокупления с ангельскими посетителями Лота. Иными словами, два действия — совершение сексуальной безнравственности и стремление к «иной плоти» — следует рассматривать как связанные, но различные. Менее вероятно, что эти два выражения образуют единое понятие (гендиадис): «они предавались блуду, идя за иной плотью». Поскольку Быт.19:1-11 нигде не даёт понять, что жители Содомы осознавали ангельскую природу гостей или стремились вступить именно в связь с ангелами, такое толкование выглядит натянутым. Более убедительно понимать текст так: в своей похоти к сексуальному соитию с другими мужчинами жители Содомы невольно поставили себя в кощунственное положение — стали преследовать возможность половой связи с ангелами.

«Подобным образом» и лжеучители, против которых выступает Иуда, в своей тяге к безнравственной сексуальности вступили в конфликт с ангельскими хранителями миропорядка. Их сексуальная вседозволенность требовала опровержения и очернения этих небесных существ. Второе послание Петра 2:6–10, частично зависимое от Иуд 7, говорит о «распутном поведении беззаконных» содомлян и о Божьем суде над ними как о назидании для «тех, кто предаётся оскверняющей похоти плоти». Таким образом, и Иуд 7, и 2Пет.2:6–10, подобно некоторым текстам псевдоэпиграфов, связывают грех Содомы с влечениями к сексуальной безнравственности, а не с отсутствием социальной справедливости или негостеприимством.

Приведённый обзор выявляет два основных направления в истолковании греха(ов) Содомы: одно сосредоточено на социальной несправедливости или негостеприимстве; другое подчёркивает сексуальную безнравственность. Некоторые авторы переплетают обе темы. В случае тех, кто упоминает лишь первую линию — социальную несправедливость или негостеприимство, — было бы ошибкой заключать из их молчания о гомосексуальном грехе в Содоме, что они не считали мужеложство чрезвычайно тяжким злом. Некоторые допленные и пленные пророки могли располагать лишь такой традицией о зле в Содоме, которая не содержала упоминания о попытке гомосексуального изнасилования. Даже яхвистская версия содомского цикла в Быт.18–19 рассматривает рассказ в 19:1–11 как решающее доказательство более общей истины: «великий вопль», дошедший до Бога о «весьма тяжком грехе» Содомы и Гоморры, был справедлив (18:20–21). Злоупотребление по отношению к пришельцам, ищущим крова в Содоме и Гоморре, несомненно, принимало иные формы помимо гомосексуального изнасилования. Некоторые другие интерпретации подразумевают, что содомляне творили зло и по отношению к собственным согражданам, а не только к чужеземцам. Авторы могли свободно выбирать те элементы содомской традиции, которые наиболее остро отвечали нуждам их современности.

Даже если — вопреки нашим аргументам — тексты у Иезекииля и в Послании Иуды понимать так, будто они вовсе не содержат отсылки к гомосексуальному соитию, всё равно почти не остаётся оснований заключать, что эти авторы занимали по отношению к гомосексуальной практике некую нейтральную позицию. Иезекииль был садокитским священником. Его весть в рамках пророческого корпуса канона обнаруживает глубочайшую заботу о тех нормах чистоты, которые закреплены в Лев.17–26. И он, и автор Послания Иуды принадлежат к числу наиболее «ортодоксальных» и консервативных библейских писателей. Немыслимо, чтобы кто-либо из них занял более либеральную позицию по вопросу гомосексуальности. Любое предполагаемое молчание с их стороны о мужеложстве следует объяснять *ad hoc*-характером их сочинений. Стремясь сделать предание или Писание актуальными для своей аудитории, они выделяли в истории Содомы те элементы, которые непосредственно говорили к проблемам их времени. Если однополое соитие не было проблемой среди их читателей, то не было и нужды говорить о нём прямо.

Позиция Иисуса по вопросу гомосексуального поведения будет рассмотрена в главе 3. Пока же достаточно сказать, что для Иисуса негостеприимство и гомосексуальная практика, вероятно, не были взаимоисключающими категориями.¹²² В приведённом выше изречении Иисуса Содом выделяется как наиболее чудовищный пример негостеприимства, упомянутый в Писаниях Израиля (что вполне оправдано, учитывая катаклизмический суд Божий над городом). Что делало его столь чудовищным? Несомненно, множество факторов; но вершина зла этого города была воплощена в попытке изнасиловать пришельцев и живущего среди них чужака — и, что ещё хуже, в стремлении к сексуальному соитию с мужчинами: в стремлении оскотить, унижить гостей Лота, обращаясь с ними не в соответствии с их природой как с мужчинами, а как с женщинами, подлежащими анальному проникновению. Особую остроту изречению Иисуса

придаёт утверждение, что, как бы ужасно ни было негостеприимство Содома (а оно было ужасным), те города, которые откажутся слушать посланников Иисуса, возвещающих спасение перед Днём Господним, будут обвинены в ещё большем негостеприимстве.

Вероятная осведомлённость Иисуса о гомозротическом измерении грехов Содома подтверждается не только тем, что Быт.19:4-11 входил в корпус Писаний, которыми он пользовался, но и тем фактом, что два наиболее выдающихся еврейских автора I века н. э. — Филон и Иосиф Флавий — истолковывали Быт.19:4-11 как текст, прямо говорящий о гомосексуальных актах.¹²³ Оба — и Филон (иудей из Александрии в Египте), и Иосиф (первые тридцать лет жизни проведший в Палестине, а затем в Риме) — упоминали также и другие грехи жителей этих городов: высокомерие, негостеприимство к чужеземцам, чревоугодие, пьянство и прелюбодеяние, — все пороки, порождённые крайним богатством и избыточным благополучием этих мест.¹²⁴ Для Филона и Иосифа гомосексуальное поведение было лишь самым вопиющим примером гораздо более широкого спектра греховных излишеств. Это подтверждает наблюдение, что иные интерпретации истории Содома (в категориях гордыни, негостеприимства, социальной несправедливости) вовсе не обязательно исключали критику однополых соития.

V. Судьи 19:22-25: Изнасилование наложницы левита

Эта история тесно параллельна рассказу о Содоме и Гоморре.¹²⁵ Некто левит из горной страны Ефремовой только что договорился в Вифлееме с тестем о возвращении своей наложницы.¹²⁶ По дороге в Ефрем он, она и слуга-мужчина остановились в Гиве (в земле Вениаминовой). Они некоторое время сидели на городской площади, «и никто не принимал их в дом для ночлега». Наконец, некий старик (также родом из горной страны Ефремовой, а не вениаминянин) приютил их.

22 Когда они веселились, люди того города, люди негодные, окружили дом, стуча в дверь, и говорили хозяину дома, старику: «Выведи человека, который пришёл в дом твой, чтобы нам познать его (= иметь с ним половое сношение)».

23 Хозяин дома вышел к ним и сказал им: «Нет, братья мои, не поступайте так злодейски. Так как этот человек вошёл в дом мой, не делайте этого позора (nebālāh).¹²⁸

24 Вот моя девственная дочь и его наложница; выведу их, и насилуйте¹²⁹ их и делайте с ними, что угодно в глазах ваших; но с этим человеком не делайте этого позорного дела (debar hannebālāh)».

25 Но люди не захотели слушать его; тогда тот человек схватил свою наложницу и вытолкнул её к ним наружу. Они познали её (= имели с ней половое сношение) и издевались¹³⁰ над нею всю ночь до утра; и когда занялась заря, отпустили её.

Женщина, едва держась на ногах, поползла до двери и там рухнула. Утром «её господин/муж» (adonehah) поднялся и нашёл её лежащей у входа. Когда она не ответила на его приказ: «Встань», — он положил её на осла и, вернувшись домой, рассёк её тело на двенадцать частей. Эти части были разосланы через посланников по всем коленам Израиля как призыв к священной войне против колена Вениаминова (сама война и её последствия описаны в главах 20-21).

Здесь возникают вопросы, сходные с теми, которые поднимает рассказ о Содоме. Был ли хозяин дома готов пожертвовать своей дочерью и наложницей левита вместо того, чтобы отдать толпе самого левита, потому что женщины занимали более низкое социальное положение? Или же потому, что изнасилование женщины считалось менее чудовищным, чем однополое насилие над мужчиной? Учитывая то, как в рассказе обращаются с наложницей, едва ли можно сомневаться, что старик (как и сам левит) считал её жизнь менее ценной, чем

жизнь её «мужа». Хотя и она была гостьей (в отличие от дочери старика), её статус как гостьи был значительно ниже, чем статус её спутника.

Когда старик дважды умолял людей города не совершать этого «безумного, позорного дела» или «чудовищного поступка» (*nebālāh*, 19:23–24), значительная часть того, что он имел в виду, заключалась в негостеприимном унижении и подчинении путника через насильственный секс. Поэтому он мог сказать о женщинах: «насилуйте (унижайте, поработайте, подчиняйте) их», — то есть вместо того, чтобы надругаться над левитом (19:24). Позднее левит мог назвать то, что случилось с его наложницей, вместе с покушением на собственную жизнь, *nebālāh* (20:6; ср. 20:10). Примечательно, что, пересказывая события в Гиве, левит вовсе не упоминает попытку гомосексуального насилия; он говорит лишь: «они хотели убить меня» (20:5). И независимо от гомосексуального аспекта, гетеросексуальное изнасилование и убийство наложницы странника было расценено как величайшее злодеяние, совершённое израильтянами со времён исхода из Египта (19:30).

Тема негостеприимства ясно обозначена уже в начале повествования замечанием о том, что, когда они сидели на городской площади, «никто не принял их на ночлег». Как и в истории о Содоме, единственным, кто предложил им кров, оказался человек, не являвшийся уроженцем этого города.¹³² Поэтому можно было бы утверждать, что происшествие в Гиве говорит не столько о гомосексуальной практике, сколько о негостеприимстве, выразившемся в жестоком изнасиловании и убийстве. Ниссинен, следуя за Боярином, может заявить:

Главной причиной возмущения в рассказе о Гиве является гетеросексуальное насилие над женой левита. Возможно, неудивительно, что ни один позднейший толкователь этой истории — ни древний, ни современный — не осудил гетеросексуальное поведение на основании этого текста, хотя он структурно эквивалентен рассказу о Содоме, который использовался для осуждения гомосексуальности.¹³³

Иными словами, люди не делают вывода, будто вся гетеросексуальная связь плоха, из рассказа о гетеросексуальном изнасиловании; почему же тогда они должны делать вывод, что вся гомосексуальная связь плоха, из рассказа о попытке гомосексуального изнасилования?

Эта логика звучит убедительно, пока не задуматься об историческом и литературном контексте повествования в Суд.19–21. Девтерономистская история, как будет показано ниже, занимает чёткую позицию против однополых связей, рассматривая их как отвратительное нарушение Божьих норм человеческой сексуальности. Она сама опирается на девтерономический закон, который также оценивает гомосексуальные отношения как унижительные (называя храмовых гомосексуальных проститутов «псами»). Как отмечалось в связи с повествованием о Содоме и Гоморре, сходные взгляды разделяли авторы Пятикнижия и вообще древний Ближний Восток.

В этих контекстах как можно разумно утверждать, что сама по себе гомосексуальная связь не усиливала чувства ужаса у старика, у левита и у рассказчика? Отвращение к проникновению мужчины в мужчину, несомненно, было существенным фактором в том, что требование вступить в связь с левитом дважды обозначается как *nebālāh* — «гнусное, чудовищное деяние», — более тяжкое, чем связь с дочерью старика и наложницей левита. Это был поступок, подчёркивающий извращённость израильтян из Гивы.¹³⁴ К сходному выводу приходит Сьюзен Нидич:

В Судьях 19 нежелательное нападение имеет дополнительную отрицательную черту — гомосексуальный характер. ... Угроза гомосексуального изнасилования становится тем самым особенно мощным символом акультурного, нецивилизованного поведения с точки зрения израильтян. ... Гомосексуальное изнасилование — это не просто нападение на отдельного человека. Оно угрожает надлежащим семейным представлениям и ... более широкому сообществу израильтян. ... Изнасилование женщины в гипотетическом смысле является меньшей мерзостью, чем гомосексуальное нападение.¹³⁵

Нидич объясняет последующее лаконичное заявление левита перед собранием колен в Мицпе («они хотели убить меня», Суд 20:5) «неловкостью традиции в повторном подчёркивании гомосексуального аспекта нападения».¹³⁶ Здесь можно читать между строк: гомосексуальное насилие подразумевается в следующем высказывании, что «они насильовали (*innû*) мою наложницу, пока она не умерла». Другое возможное объяснение отсутствия упоминания о гомосексуальном насилии в Суд 20:5 заключается в том, что рассказчик хотел подчеркнуть сомнительный характер самого левита. Левит стремился преувеличить опасность для собственной жизни, чтобы оправдать своё соучастие в злодеянии. Этому соответствует и тот факт, что он «забывает» упомянуть о своей роли в том, что он сам вытолкнул наложницу наружу.¹³⁷

Тот факт, что люди города в итоге изнасиловали наложницу, вызывает сомнения в том, что первоначальное требование вступить в связь с левитом исходило — хотя бы частично — из исключительно гомосексуальных страстей у некоторых или у всех преступников.¹³⁸ Изнасилование, очевидно, является актом, связанным с агрессией, доминированием, контролем и унижением другого. Однако гетеросексуальное изнасилование нередко сопровождается и сексуальным влечением. Гомосексуальное изнасилование, по-видимому, также предполагает некоторую степень сексуального возбуждения — хотя бы потому, что для эрекции, а значит и для проникновения, обычно требуется сексуальная стимуляция. Строгое «или-или» в вопросе мотивации (намерение причинить вред *против* сексуальной страсти) для этой истории неоправданно. В любом случае сам текст молчит о внутренних сексуальных мотивах. Как и в случае с яхвистской версией рассказа о Содоме, повествователь здесь озабочен описанием злых поступков, а не психологизацией мотивов их исполнителей. Вместо того чтобы утверждать, будто авторы двух параллельных историй — о Содоме и о Гиве — изменили бы своё отношение к однополым связям, если бы только обладали современным пониманием сексуальной ориентации, гораздо правдоподобнее сказать, что для них это, вероятно, не имело бы никакого значения.

Экскурс: образ женщины в Судьях 19-21

Помимо вопроса об однополых связях, рассказ поднимает целый ряд проблем, связанных с отношением к женщинам.

(1) Наложница, или второстепенная жена левита, на протяжении всей истории остаётся безымянной и безгласной — символ её обесценивания как личности.

(2) В начале повествования рассказчик сообщает, что наложница левита «разгневалась на него (греч./старолат.: *стала блудодествовать против него*; евр.: *занималась проституцией против него*) и ушла от него в дом своего отца в Вифлеем» (19:2). Когда левит отправляется в Вифлеем, чтобы «уговорить её ласковыми словами» и вернуть в горную страну Ефрема, её судьба, по-видимому, в значительной мере находится в руках её отца и её мужа (19:1-9). Лишь эти два мужчины прямо упомянуты как участники пиров. Текст показывает, что согласие

женщины имеет значение (иначе в гневе она могла бы снова убежать, и «ласковые слова» левита были бы напрасны), но формальное решение о её возвращении в конечном счёте принадлежит двум ключевым мужчинам в её жизни.

(3) Решение о том, где провести ночь — в Иевусе или в Гиве, — обсуждают между собой левит и его слуга-мужчина. Наложница, по-видимому, вовсе не участвует в этом выборе (19:10-13).

(4) Старик в Гиве самовольно предлагает не только свою дочь, но и наложницу левита людям города для сексуального надругательства (19:24). Левит же «схватил свою наложницу и вытолкнул её» за дверь, чтобы спасти себя от толпы (19:25). Ни разу наложницу не спрашивают о её воле.

(5) «Господин/муж» наложницы не открывает двери дома вновь до самого утра, когда приходит время отправляться в путь. Открывая дверь, он вовсе не спешит к изувеченной женщине, но, как сказано, «вышел, чтобы идти своей дорогой» (19:27). Как замечает Ласин, «он ведёт себя так, словно торопится поскорее тронуться в путь, чтобы успеть до утреннего наплыва путников».¹³⁹ Его реакция на лежащую у двери наложницу суха и резка: «Вставай, пойдём» (19:27-28). Когда она не отвечает, это не вызывает у левита никакого комментария. Текст лишь сообщает: «Он положил её на осла, и человек отправился домой» (19:28).

(6) Вернувшись домой, он расчленяет её (масоретский текст, в отличие от Септуагинты, даже не делает совершенно ясным, что наложница мертва) и рассылает двенадцать кусков двенадцати коленам Израиля как призыв к священной войне против вениамитян (19:29). Рассекая её тело, он ставит наказание вениамитян выше достойного погребения своей наложницы.¹⁴⁰ В сопроводительном послании он (согласно МТ) действительно выражает возмущение произошедшим накануне (19:30). Позднее в Мицпе он говорит о покушении на свою жизнь и об изнасиловании и убийстве «моей» наложницы как о «гнусном злодеянии» (NRSV) или «чудовищном преступлении» (NAB; 20:5-6).¹⁴¹ Рассказчик не поясняет, было ли негодование левита вызвано лишь уничтожением его «собственности» и оскорблением его чести, или же в нём присутствовал элемент сострадания к погибшей женщине. Однако поведение левита на протяжении всей истории скорее говорит в пользу первого.

(7) В качестве добавления: в конце межплеменной войны против вениамитян оставшимся в живых воинам из колена Вениаминова другие племена советуют похитить двести молодых танцовщиц на ежегодном празднике в Силоме и взять их себе в жёны, чтобы колено Вениаминово не было «истреблено» (21:15-24). Так они и поступают — без согласия девушек. Насильственное похищение оказывается единственным способом обойти прежнюю клятву племён не отдавать своих дочерей в жёны вениамитянам (21:1), пусть даже посредством чисто формальной уловки (Акерман называет это «чистой казуистикой»).¹⁴²

Как повествование описательного, а не предписывающего характера, действия старика, левита и племенного собрания, которые «приносят в жертву» женщин (подобно тому как Лот предлагает своих дочерей людям Содомы), не обязательно излагаются с одобрением рассказчика. Суд.19-21 начинается примечанием: «В те дни, когда не было царя у Израиля...» (19:1) и завершается словами: «В те дни не было царя у Израиля; каждый делал то, что казалось ему справедливым» (21:25). Этими формулами, как отмечает Акерман, «редактор даёт понять, что весь комплекс Суд.19-21 изображает мир, глубоко вышедший из строя».¹⁴³ Как формулирует Ниссинен: «Рассказчик изображает опозоренного левита не как невинную жертву, но как труса. ... Его “мужская честь” поставлена под сомнение не только людьми Гивы, но и самим повествователем, который использует этот ужасающий эпизод как пример анархии, якобы царившей в Израиле до установления монархии».¹⁴⁴ Нидитч утверждает, что жестокие действия левита выходят за рамки того уровня мизогинии, который вообще можно обнаружить

в Ветхом Завете. «В отличие [от обращения Авраама с Саррой в Быт 12], в Суд 19 левит готов пожертвовать своей наложницей жестокой толпе, чтобы спасти себя. ... Его грубая команда: “Вставай, пойдём” — может быть истолкована как отражение мировоззрения, в котором женщины рассматриваются не более чем как имущество. И всё же, хотя ветхозаветный закон подчиняет женщину мужчине, женщина понимается как человек, находящийся под защитой мужчины».¹⁴⁵

Это, разумеется, не означает, что женщины в древнем Израиле были «освобождены» в современном смысле. В Торе имеются предписывающие законы, которые ясно указывают на значительно более низкий статус и меньшие юридические права женщин, порой почти сводя их, с точки зрения современного читателя, к не-личностному положению (фактически к собственности отцов или мужей). Так, Втор.22:28-29 предписывает следующее наказание мужчине, изнасиловавшему незамужнюю девушку: он должен уплатить отцу невесты брачный выкуп, жениться на девушке и навсегда лишиться права развода. Здесь учитываются и интересы самой женщины: в такой культуре её шансы выйти замуж за кого-либо ещё были бы крайне малы; постоянный брак даже с таким жестоким человеком мог быть предпочтительнее крайней нужды, связанной с безбрачием. Но решающими остаются права отца. Аналогично, если обручённая девушка подвергается изнасилованию, насильник должен быть казнён, потому что «он обесчестил жену ближнего своего» (Втор.22:23-27).¹⁴⁶ Несмотря на подобные неравенства, рассказчик Суд.19-21 изображает групповое изнасилование и убийство наложницы как совершенно чудовищное преступление и, по-видимому, рассматривает бездушное и трусливое поведение левита по отношению к ней как достойное осуждения.

VI. Гомосексуальная культовая проституция в Израиле

Имеются веские свидетельства существования гомосексуальной культовой проституции в Израиле в период разделённого царства.¹⁴⁷ Ряд текстов говорит о наличии *qedeshim* (ед. ч. *qadesh*, дважды употребляется как собирательное), буквально — «святые/освящённые мужи», «посвящённые люди», «мужчины, отданные божеству» (Втор.23:17-18; 3Цар.14:24; 15:12; 22:46; 4Цар.23:7; Иов.36:14). В стандартных английских переводах этот термин обычно передаётся как обозначение мужчин при культовых святилищах, занимавшихся гомосексуальной проституцией: «мужские храмовые (или культовые, святилищные, сакральные) проститутки».¹⁴⁸

Да не будет *qedeshah* (женского соответствия мужскому *qadesh*) среди дочерей Израиля, и да не будет *qadesh* среди сынов Израиля. Не вноси в дом Яхве, Бога твоего, ни платы блудницы (*zonah*), ни вознаграждения «пса» (*keleb*) для исполнения какого-либо обета, ибо и то и другое — мерзость (*toebah*) пред Яхве, Богом твоим. (Втор.23:17-18 [в МТ: 18-19])

Ровоам, сын Соломона, царствовал в Иудее... и имя матери его было Наама Аммонитянка. И делал Иуда злое пред очами Яхве... Они построили себе высоты (*bamot*), столбы (*massebot*) и ашеры (*asherim*) на всяком высоком холме и под всяким зелёным деревом. И даже *qadesh* были в земле. Они (то есть народ Иуды) поступали по всем мерзостям (*toebot*) народов, которых Яхве изгнал пред потомками Израиля. (3Цар.14:21-24)

Аса (внук Ровоама) изгнал *qedeshim* из земли и удалил всех идолов, которых сделали его отцы; и мать свою Мааху отстранил от должности царицы-матери, потому что она сделала постыдное изображение для Ашеры. И срубил Аса это постыдное изображение и сжёг его в долине Кедрон; однако высоты не были

уничтожены. (3Цар.15:12-14)

Остаток *qadesh*, которые ещё оставались во дни Асы, отца его, он (Иосафат) совершенно истребил из земли. (3Цар.22:46 [в МТ: 47])

Он (Иосия) разрушил дома (или: помещения) *qedeshim*, которые находились в доме Яхве, где женщины ткали для Ашеры. (4Цар.23:7)

Безбожные в сердце копят гнев; они не взывают, когда Он сковывает их. Душа их умирает в юности, и жизнь их — вместе с *qedeshim*. (Иов.36:13-14)

Следующие соображения говорят в пользу отождествления *qedeshim* с мужчинами, «чья мужественность была превращена в женственность» богиней (Ашера? Астарта?)¹⁵⁸ и одной из культовых функций которых было предоставлять свои тела другим мужчинам для однополого совокупления. Втор.23:17-18, по-видимому, устанавливает тесную связь, если не прямое тождество, между *qadesh* и его женским аналогом *qedeshah*, с одной стороны, и «псом» и блудницей (*zonah*) — с другой.¹⁵⁹

Два других употребления слова *qedeshah* в Библии (Быт.38:21-22; Ос.4:14) также связывают его с термином *zonah* — «проститутка, блудница». ¹⁶⁰ Оскорбительное прозвище «пёс» применялось к *assinnu* — «мужчинам-женщинам», посвящённым Иштар, которые феминизировали свой внешний облик, вероятно, подвергались кастрации и за плату позволяли другим мужчинам проникать в них анально. Сирийские *galli*, исполнявшие сходную роль в служении богиням Атаргатис или Кибеле в эллинистический и римский периоды, назывались «святыми» (*hieroi*). ¹⁶¹ Замечание в 3Цар.14:24 о том, что народ Иуды «подражал всем мерзостям (*toebot*) народов, которых Яхве изгнал», поразительно напоминает итоговое резюме в Лев.18:24-30, следующее за перечнем сексуальных преступлений, где мужское однополое сношение особо выделено как «мерзость».

Иов.36:14 указывает, что *qedeshim* считались людьми, ведущими жалкое существование, которое приводит к ранней смерти. ¹⁶² Это хорошо согласуется с презираемым, унижительным и разрушающим образом жизни, характерным для сексуальной трансформации и анально-рецептивной проституции, связанной с *assinnu*. Если бы *qedeshim* были всего лишь культовыми служителями, не связанными с распущенными сексуальными практиками, трудно понять, почему автор использует их как образец людей, чья жизнь коротка. Очевидно, что точкой сопоставления с *qedeshim* здесь является не просто гнев как таковой, но пагубные последствия затаённого гнева и чудовищной сексуальной распущенности — двух форм саморазрушительного поведения — для качества и продолжительности жизни.

Некоторые утверждали, что *qedeshim* могли обслуживать бесплодных женщин, а не мужчин. ¹⁶³ Однако такое предположение исходит из обычая, который невозможно документально подтвердить для древнего Ближнего Востока, тогда как однополая функция *assinnu*, *kurgarru* и *kuluu* (которые вследствие кастрации были, разумеется, совершенно непригодны для гетеросексуального сношения и оплодотворения) даёт веские основания говорить именно о гомосексуальной культовой проституции. Более того, теория «мужско-женской» культовой проституции плохо согласуется с тем вниманием, которое израильское общество уделяло охране сексуальной чистоты своих женщин. ¹⁶⁴ Жёсткие характеристики *qedeshim* в 3-4 Царств (3Цар.14:24: «и даже *qadesh* были в стране») и в Иов 36:14, а также эпитет «пёс» в Втор.23:18 указывают на степень отвращения, более соответствующую именно мужской однополой культовой проституции.

Много веков спустя Иоанн Патмосский мог написать:

«А вне — псы и чародеи, и блудники (*pornoi*), и убийцы, и идолослужители, и всякий, любящий и делающий ложь» (Откр.22:15).

«Пёс» (греч. *kuōn*, мн. ч. *kynes*) был в древности широко распространённым бранным обозначением.¹⁶⁵ Было высказано предположение, что изречение Иисуса в Мф.7:6 («Не давайте святыни псам») употребляет слово «псы» как общее обозначение презренных людей; менее вероятно — как обозначение язычников.¹⁶⁶ Однако возможно, что это изречение отсылает к Втор.23:18, поскольку «святыня» (*to hagian*) может быть словесной игрой с *qadesh* (*qodesh* = «священная вещь, приношение по обету»). Совет не давать святое псам мог бы быть логическим перевёртышем заповеди не допускать, чтобы «псы» приносили в святое место (в храм) деньги, полученные от мерзких практик, в качестве обетного дара (ср. акцент на святости в Лев.19:2; 20:7, 26 как противопоставление мерзким сексуальным деяниям).

Во всяком случае, в контексте Откровения слово «псы» едва ли может означать язычников, поскольку автор видит «великое множество... из всякого народа... стоящее перед престолом... облечённое в белые одежды» (Откр.7:9). Хотя и общее, расширительное значение возможно, гораздо вероятнее, что в перечне пороков, сосредоточенном на сексуальной безнравственности и культовых практиках, текст отсылает именно к Втор.23:18. Это подтверждается параллельным списком пороков в Откр.21:8:

«Боязливых же и неверных, и скверных, и убийц, и блудников, и чародеев, и идолослужителей, и всех лжецов участь — в озере, горящем огнём и серою: это смерть вторая».

Упоминание «скверных» (*ebdelygmenois*) соотносится с «псами» в 22:15. Совершенное страдательное причастие от *bdelyssomai* встречается также в Лев.18:30 (LXX), где говорится о «мерзких обычаях» хананеев (включая инцест и однополые сношения). Родственное существительное *bdelygma* («мерзость») — это то самое слово, которым Септуагинта переводит еврейское *to'ēbāh* в Лев.18:22 и 20:13.¹⁶⁷ Существование мужских (однополых) культовых проститутов было хорошо известно иудеям того времени, о чём свидетельствуют комментарии Филона (см. следующую главу). Поэтому наиболее вероятное объяснение состоит в том, что термин «псы» в Откр.22:15 прежде всего имеет в виду кастрированных мужских культовых проститутов, не исключая при этом более широкого указания на всех, кто практикует гомосексуальное поведение.¹⁶⁸

Некоторые утверждают, что *qedeshim* — это вымысел деутеронимистской традиции.¹⁶⁹ Такое заключение представляется маловероятным в свете датировки соответствующих текстов. Во 4Цар.23:7 говорится, что царь Иосия «разрушил дома *qedeshim*, которые были при доме Господнем, где женщины ткали покровы для Ашеры». Это чрезвычайно конкретная деталь, относящаяся к деятельности, происходившей непосредственно в храмовом комплексе, а не где-то в отдалённых районах нагорья. Реформа Иосии, включая разрушение домов *qedeshim*, была частью серии мер, предпринятых им сразу после обнаружения «книги закона/завета» в храме в 622 г. до н. э. (4Цар.22:8-23:3) — книги, которую большинство исследователей отождествляет с Второзаконием 12-26 (разделом Второзакония, содержащим законодательный кодекс). Это означает, что действия Иосии против *qedeshim* в храмовом пространстве, по всей вероятности, были прямым следствием законов Втор.23:17-18 о *qedeshim*, или «псах».

Некоторые исследователи (Фрэнк Мур Кросс, Ричард Эллиот Фридман и др.) отстаивают

гипотезу о двух редакциях Девтерономистической истории: первая была написана ещё до смерти Иосии в 609 г. до н. э., а вторая — вскоре после вавилонского разрушения Иерусалима в 587 г. до н. э. (то есть менее чем через двадцать пять лет), возможно, тем же самым автором. Это означало бы, что 4Цар.23 была написана почти одновременно с описываемыми событиями и человеком, имевшим превосходный доступ к дворцовым архивам, — возможно, очевидцем реформ Иосии и участником этих реформ.¹⁷⁰ Всё это говорит в пользу точности сведений, содержащихся в 4Цар.23:7.

Девтерономистический историк сообщает, что *qedeshim* появились в Иудее уже во времена Ровоама. Почему же он не говорит об их присутствии в Ханаане в период завоевания и племенного союза? Почему он также не упоминает их в Израиле (Северном царстве), если бы просто выдумывал их существование? Далее он сообщает, что внук Ровоама Аса «изгнал *qedeshim* из земли» (3Цар.15:12). Однако затем он отмечает, что «остальных *qedesh*, оставшихся во дни Асы, отца его, он (Иосафат) истребил совсем из земли» (3Цар.22:46). Зачем вообще упоминать, что Иосафат довёл дело до конца, если в 15:12 не сказано, будто Аса не сумел полностью устранить *qedeshim*? Это не похоже на ту деталь, которую историк стал бы выдумывать. В остальном Девтерономистический историк нигде прямо не упоминает о существовании *qedeshim* в Иудее на протяжении двух столетий между правлением Иосафата (ок. 873–849 гг. до н. э.) и правлением Иосии (ок. 640–609 гг. до н. э.), — что совсем не соответствует ожиданиям от автора, якобы навязчиво проецирующего вымышленную конструкцию на эпоху разделённого царства. К тому же необходимо объяснить упоминание *qedeshim* в Иов 36:14, которое не относится к девтерономистическому кругу. Учитывая существование *assinnu*, *kurgarru* и *kuluu* в Месопотамии, нет серьёзных оснований сомневаться в достоверности сообщений о *qedeshim* как в девтерономистическом законе, так и в Девтерономистической истории.

И даже если бы *qedeshim* были литературным вымыслом, эти тексты всё равно оставались бы значимыми для обсуждения однополых отношений в Библии. Ибо они ясно показывают отношение к однополым сексуальным практикам, принятое как авторами и передатчиками Девтерономистического закона, так и Девтерономистическим историком. Трудно отрицать, что обе эти группы (как и автор Иов.36:14) рассматривали *qedeshim* именно как гомосексуальных культовых проститутов.¹⁷¹ Культовый характер устанавливается самим названием «святые / посвящённые» и связью с Ашера. Элемент проституции ясен из Втор.23:17–18 (плата за оказываемые услуги) и из связи с *qedeshot*, которые в других местах прямо отождествляются с блудницами. Однополый характер подразумевается обозначением «псы», параллелями из истории религий и малой вероятностью мужской гетеросексуальной проституции. Можно спорить о том, какую именно роль однополые отношения играли в жизни *qedeshim* или, если уж на то пошло, *assinnu* (как это делает Ниссинен). Однако едва ли можно сомневаться, что для этих библейских авторов именно аспект однополости проституции стоял в центре их отвращения к существованию *qedeshim* в Израиле.

Можно возразить: «Хорошо, эти библейские авторы были против мужской однополости культовой проституции. Но это лишь говорит о том, как они относились к добровольным гомосексуальным практикам в контексте идолопоклоннических культов и проституции, а не к тем любящим формам гомосексуальности, которые мы видим сегодня». Однако такое рассуждение игнорирует древневосточный контекст. Месопотамские данные, рассмотренные в начале этой главы, ясно показывают, что самой «приемлемой» формой однополых отношений — а не наименее приемлемой — как раз считались такие отношения, которые происходили в религиозном контексте. Во всех прочих случаях желание мужчины быть проникнутым другим мужчиной обычно воспринималось как позорное.

Assinnu, *kurgarru* и *kuluu* могли быть терпимы потому, что их «женственность» считалась

делом богини, а не их собственным выбором. Когда библейские авторы отвергали гомосексуальных культовых проститутов — и, несомненно, не только потому, что те были связаны с Ашера, как показывает эпитет «псы», — они тем самым отвергали само явление однополой практики как таковое. Они отвергали ту форму гомосексуального поведения, которая в их культурном контексте была наиболее «приемлемой». Если они отвергали именно эту форму, то тем более — все прочие. Это вне всякого сомнения подтверждается запретом на переодевание в одежду противоположного пола во Втор 22:5 («всякий, делающий это, — мерзость [toebah] для Господа, Бога твоего»), равно как и абсолютной формой запрета в Лев.18:22 и 20:13.¹⁷²

Обсуждая *assinnu*, Ниссинен пишет:

«Вводит в заблуждение отождествлять *assinnu* с нашим понятием “гомосексуальности”. В конце концов, невозможно знать, были ли они сексуально ориентированы на мужчин — или, если они были осклоплены, вообще на кого-либо. Мы можем, разумеется, строить предположения: что мужчины, стремившиеся к этой роли, уже имели гомосексуальную ориентацию или склонность к трансвестизму и потому легче выражали себя в таком статусе; или что они ощущали себя неспособными соответствовать требованиям мужской роли в патриархальном обществе. Их гендерная идентичность, несомненно, изменялась вместе с изменением гендерной роли и после последующей кастрации. Более того, среди них могли быть люди, которые были транссексуальны или рождены интерсексными. Всё это выходит за пределы нашего знания».¹⁷³

Однако все эти соображения были столь же несущественны и для библейских авторов, потому что для них решающим был сам акт, а не причины его совершения (если, разумеется, мужчина не был невольной жертвой однополого насилия). Вероятно, среди *assinnu* и *qedeshim* были те, кто в момент вступления в эту роль не имел гомосексуальной ориентации; вероятно, были и такие, кто её имел. То же можно сказать и о тех, кто вступал в половые отношения с мужскими культовыми проститутками: одни могли делать это по чисто религиозным или прагматическим причинам (например, как способ заручиться помощью богини в каком-либо деле), другие — полностью или частично по причине гомосексуального влечения. Итоговая позиция библейских авторов такова: не имело значения, почему люди добровольно вступали в однополые половые отношения, точно так же как не было нужды разбирать мотивы тех, кто добровольно участвовал в кровосмешении, скотоложстве, прелюбодеянии, блуде или гетеросексуальной проституции.¹⁷⁴

Существование гомосексуальных культовых проститутов в Иудее было повторяющейся проблемой. По крайней мере, так обстояло дело в течение примерно пятидесяти лет — от начала царствования Ровоама до начала царствования его правнука Иосафата (922–843 гг. до н. э.), а также в период, предшествовавший реформе Иосии двумя веками позже (622 г. до н. э.).¹⁷⁵ Их присутствие делает возможным предположение, что некоторые иудеи действительно участвовали в гомосексуальных практиках, особенно в связи с возрождением культа Ашеры. Точное число таких людей установить невозможно. Однако само явление пользовалось в конце VII века настолько официальной поддержкой, что *qedeshim* (наряду с другими служителями Ашеры) могли даже размещаться в храмовых помещениях. Девтерономистический историк считал терпимость к их поведению совершенно несовместимой с яхвистской верой и практикой; они были «мерзостью» для Господа (Втор 23:18; 3 Цар 14:24). Эта точка зрения согласуется с позицией Яхвиста и авторов/передатчиков Левитского «Кодекса святости».¹⁷⁶

VII. Левит 18:22; 20:13: Законы

«С мужчиной не ложишься, как ложаешься с женщиной: это мерзость». (Лев 18:22)

we'et zakar lo tishkav mishkevē ishshāh; to'ēvāh hî.

«И если кто ляжет с мужчиной, как ложаешься с женщиной, то оба они сделали мерзость; да будут преданы смерти; кровь их на них». (Лев 20:13)

we'ish 'āšer yiškav 'et zakar mishkevē ishshāh, to'ēvāh 'āsû šenêhem; môt yūmātû; demêhem bām.

В отличие от повествовательных текстов, заповеди имеют чётко выраженную предписывающую (а не просто описательную) функцию. Обе эти заповеди содержатся в контексте более обширного корпуса законов (Лев 17-26), который многие учёные называют «Кодексом святости» (Н) — сводом, призывающим всех израильтян (а не только священников) сохранять в чистоте не только святилище, но и всю землю, через святую послушность заповедям.¹⁷⁹

Шесть особенностей этих двух предписаний имеют решающее значение для установления их герменевтической значимости.

(1) Лев.18:22 находится в более широком контексте запрещённых сексуальных отношений, где прежде всего запрещается кровосмешение (18:6-18), а также прелюбодеяние (18:20), жертвоприношение детей (18:21) и скотоложство (18:23). Эти запреты сохраняют универсальную значимость и в современном обществе. Лишь запрет на половое общение с женщиной «во время её менструальной нечистоты» (18:19) не воспринимается сегодня как имеющий такую же обязательную силу.

(2) Степень отвращения, связанная с гомосексуальным актом, выражена в особом употреблении слова *to'ēvāh* — «мерзость», «нечто отвратительное», «гнусное», «крайне омерзительное, вызывающее отвращение».¹⁸⁰ Этот термин указывает на особенно вопиющее и наглядное нарушение границ, установленных Богом против оскверняющего поведения, характерного для других народов. В заключительном резюме 18:24-30 все перечисленные в главе практики называются «мерзостями» (18:26-27, 29-30); однако в предшествующем перечне конкретных запретов (18:6-23) это слово употребляется только в связи с мужским однополым половым актом. Точно так же и в Левите 20, где предписываются наказания за многие запрещённые действия из Левита 18-19, этот термин специально применяется лишь к половому общению между мужчинами (20:13). Иначе говоря, во всём «Кодексе святости» — да и вообще во всём священническом корпусе Пятикнижия — единственным запрещённым деянием, к которому в прямом виде прикрепляется обозначение «мерзость», является гомосексуальное соитие.

(3) Наказание предельно сурово: смерть (20:13).¹⁸¹ Это превышает меру, требуемую Среднеассирийскими законами (кастрация). Гомосексуальное поведение не просто запрещено, но рассматривается как наивысшее преступление, и наказание соответствует его характеристике как «мерзости».¹⁸² В гл. 18 гомосексуальное соитие перечисляется среди других запрещённых сексуальных действий, за которые человек должен быть «истреблён из среды народа своего» (18:29). Неспособность общины принять меры против нарушителей ведёт к изгнанию всего сообщества из земли Ханаанской, подобно тому как прежние обитатели были изгнаны за такие же практики (18:24-30).

(4) В отличие от запрета гомосексуального изнасилования в Среднеассирийских законах, предписания Лев.18:22 и 20:13 являются безусловными и абсолютными. Они не ограничиваются лишь угнетающими формами гомосексуальности и не оправдывают ни одну из

сторон акта.¹⁸³ Используется общее обозначение «мужчина» (*zakar*), а не «ближний» (*re'aka* — человек равного статуса или из того же региона/клана)¹⁸⁴ и не «мальчик, юноша» (*na'ar*). Вопрос о том, является ли связь педерастической или нет, вообще не ставится. Запрет распространяется не только на израильтянина, но и на пришельца, живущего среди Божьего народа (18:26).¹⁸⁵ Он никак не ограничивается рамками культовой проституции.

(5) Вопреки современной тенденции иудейских и христианских общин приспособливаться к господствующему в культуре одобрению гомосексуальности, весь контекст Кодекса святости подчёркивает особую, отличительную святость Божьего народа. Народ Божий должен подражать святости и чистоте своего Бога, а не «мерзостным» и оскверняющим практикам других народов (18:1–5, 24–30; 19:2). «Будьте святы для Меня, ибо Я, Господь, свят, и Я отделил вас от народов, чтобы вы были Моими» (20:26). Поведение Божьего народа должно формироваться Божьими заповедями, а не консенсусом окружающей культуры. Отношение церкви/синагоги к культуре по меньшей мере отчасти призвано быть преобразующим, а не приспособленческим.

(6) Как мы увидим далее, этот запрет переносится и в Новый Завет. Позиция, занятая Павлом, не является отклонением, но согласуется с наследием, содержащимся в его Писаниях. Два Завета находятся в согласии.

Значение слова *to'ēvāh*

По мнению Джона Босвелла,

Еврейское слово *to'ēvāh*... обычно не обозначает нечто по своей сути злое, вроде изнасилования или кражи (которые обсуждаются в других местах Левита), но нечто ритуально нечистое для евреев, например, употребление свинины или половые отношения во время менструации, — оба эти действия также запрещены в тех же главах. На протяжении всего Ветхого Завета этот термин используется для обозначения тех еврейских грехов, которые связаны с этническим осквернением или идолопоклонством... Следовательно, левитские постановления против гомосексуального поведения характеризуют его однозначно как церемониально нечистое, а не как по своей природе злое.¹⁸⁶

Это различие выглядит странным в свете того, как слово *to'ēvāh* употребляется в Лев.18:22, 26–30; 20:13. В Левите этот термин ограничен формами сексуальной безнравственности, которые можно охарактеризовать тремя способами:

- (1) это сексуальный акт, который Яхве считает совершенно отвратительным и гнусным;
- (2) это сексуальный акт, за который участники подлежат смертной казни или «истреблению из народа Божьего»;
- (3) это сексуальный акт, который, если он остаётся безнаказанным на уровне всего народа, ставит под угрозу весь народ, навлекая на него всепожирающий гнев Бога, Его удаление из среды народа и изгнание народа из земли Ханаанской (18:22, 26–30; 20:13).

Гомосексуальное соитие выделяется среди прочих мерзостных сексуальных актов в Левите 18 и 20 как форма сексуального проступка, особенно достойная наименования *to'ēvāh*. Трудно понять, как можно говорить об этом или о других действиях из Левита 18 и 20 как о «церемониально нечистых, а не по своей природе злых» — для автора этих текстов или даже для нас самих. Как бы ни относиться к запрету на половые отношения с женщиной во время менструации, нет никаких оснований утверждать, что «*to'ēvāh*... обычно не означает нечто по

своей сути злое». Как отмечает Гринберг:

Левит действительно признаёт формы ритуальной нечистоты, которые не подлежат моральному осуждению, например: роды, семяизвержение, гетеросексуальный половой акт и менструацию. Очищение от этих состояний совершается довольно просто — через омовение и жертву. Слово *to'ēvāh* не употребляется для обозначения этих состояний, и они не наказываются. ... Идолопоклонство было не просто «нечистотой»; это было тяжкое преступление. ... То, что половые отношения с менструирующей женщиной также классифицируются как «мерзость» наряду с гомосексуальностью, указывает не, как предполагает Босвелл, на тривиальность последнего проступка, но, напротив, на то, что первый считался чрезвычайно тяжким.¹⁸⁷

За пределами Левита *to'ēvāh* чаще всего встречается у Иезекииля (сорок три раза) — у пророка-священника периода изгнания, который демонстрирует тесную связь с законодательством Кодекса святости. Иезекииль расширяет сферу применения этого термина на широкий круг преступлений. В остальной части Ветхого Завета слово встречается шестьдесят восемь раз: двадцать два раза в Притчах, семнадцать — во Второзаконии, восемь — у Иеремии и двадцать один раз рассеяно по другим книгам.¹⁸⁸

«Мерзости» чаще всего связаны с поклонением другим богам (Втор 7:25–26 и очень часто в других местах), включая принесение в жертву детей языческим божествам (Втор 12:31 и нередко), а также с колдовством, гаданием и некромантией (Втор 18:9–12; 4 Цар 21:2, 6). Это слово также часто употребляется в отношении сексуальных грехов: прелюбодеяния (Иез 18:6, 11, 15; 22:11; Иер 7:9); инцеста (Иез 22:10–11); половых отношений с женщиной во время её менструации (Иез 18:6; 22:10); ношения одежды противоположного пола (Втор 22:5); повторного брака с разведённым супругом после его брака с другим (Втор 24:4, вероятно как форма мошенничества ради получения выкупных денег); и внесения платы блудницы в храм в качестве исполнения обета (Втор 23:18).

Как было отмечено в нашем обсуждении библейских толкований истории Содома, *to'ēvāh* в Иез 16:50; 18:12; 33:26, вероятно, обозначает гомосексуальное соитие.

Кроме уже упомянутого, «мерзостями» (*to'ēvôt*) в различных библейских текстах называются также следующие вещи: убийство (Иер.7:9; Иез.22:6; Притч.6:17); ложная клятва (Иер.7:9; Иез.22:9, 12; Притч 6:19); привычная ложь (Притч.6:16; 12:22; 26:25–28); притеснение или отказ помогать бедным, пришельцам, вдовам и сиротам (Иез 16:47–52; 18:7, 12, 16; 22:7, 29); «ложные весы», используемые для обмана бедных (Притч.11:1; 20:10, 23); грабёж, вымогательство и взимание процентов с израильтян (Иез.18:7–8, 10–13, 16–17; 22:12, 29; ср. Иер.7:9); презрительное отношение к отцу и матери (Иез.22:7); злые люди как таковые (Притч 3:32 и часто в Притчах); надменные (Притч.6:16; 16:5); тот, кто сеет вражду в семье (Притч 6:19); «тот, кто оправдывает нечестивого и обвиняет праведного» (Притч.17:15); лицемерное курение, жертва или молитва нечестивого (Ис.1:13; Притч 21:27; 28:9); обман Бога через принесение в жертву быка или овцы с пороком (Втор.17:1); осквернение субботы (Иез.22:8, 26); брак с человеком, поклоняющимся иному богу (Мал.2:11); и допущение чужеземцев к служению в храме, то есть людей, не преданных Яхве (Иез.44:6–8).

Во Втор.14:3 животные, которых нельзя есть из-за их нечистоты, называются «гнусными вещами», однако само их поедание не именуется «мерзостью». Более того, этот последний пример (ср. Иез.22:8, 26), наряду с запретом на половое сношение с женщиной во время

менструации, не является типичным для тех форм поведения, которые обычно обозначаются словом *to'ēvāh*. Поэтому утверждение Босвелла, будто *to'ēvāh* «на протяжении всего Ветхого Завета употребляется для обозначения тех еврейских грехов, которые связаны с этническим осквернением или идолопоклонством», вводит в заблуждение.

Саул Олян критикует перевод «мерзость» (*abomination*) не за то, что он передаёт, а за то, чего он не передаёт. «Обычный перевод “мерзость” указывает лишь на нечто отвратительное; он не передаёт смысла нарушения социально сконструированной границы, подрыва или разрушения того, что является общепринятым, но воспринимается как установленное самим божеством».¹⁸⁹ Действительно, мотив «границ» важен для понимания этого термина. Лев.18–20 (ср. Втор.12:29–32) требует от израильтян воздерживаться именно от тех практик хананеев, которые привели к осквернению земли Ханаанской и к тому, что земля «извергла» их. Однако такие слова, как «социально сконструированный» и «конвенциональный», не должны создавать ложного впечатления, будто *to'ēvāh* применяется только или даже главным образом к устаревшим представлениям о ритуальной чистоте. Этот термин обычно относится к формам поведения, чья отвратительность остаётся очевидной и для современных верующих. Поклонение другим богам, принесение детей в жертву, инцест, скотоложство, прелюбодеяние, кража, угнетение бедных, ложное свидетельство в суде против другого человека и обман — всё это не является причудами суеверного, «допросветительского» народа, единственной целью которых было отделить народ Божий от окружающей культуры. Контекст ясно показывает, что под *to'ēvāh* в общем понимается то, что «ненавидит Яхве» (Втор.12:31; Притч.6:16). Со временем меняются представления о том, что именно является отвратительным для Бога (как и гражданские наказания), но в данном случае поразительна высокая степень преемственности между ценностями древнеизраильской культуры и культурой после эпохи Просвещения.

Вопрос о современном авторитете левитских законов

Все эти соображения — как шесть ключевых особенностей левитских запретов на однополые половые отношения, так и употребление слова *to'ēvāh* по отношению к «внутренне злым» поступкам — должны заставить любого задуматься, прежде чем отвергать актуальность этих заповедей для нашего времени. Однако аргументация всё же не является абсолютно непробиваемой. Апостол Павел учил, что закон Моисея, как обусловленное историческими обстоятельствами выражение воли Божией, данное на Синае, был упразднён во Христе. Преемственность значительной части божественной воли сохраняется, поскольку тот же самый Бог, который дал Синайский закон, является и Богом Иисуса Христа. Но в силу христианского убеждения о смене «домостроительства» свидетельство этих двух левитских законов должно быть проверено в свете новозаветного свидетельства.

Кодекс святости в значительной степени сосредоточен на вопросах чистоты, и многие его предписания сегодня уже не имеют силы: например, запрет на половое сношение с женщиной во время менструации (18:19; 20:18), запрет скрещивать два разных вида животных, сеять поле двумя различными семенами или носить одежду, сотканную из двух разных материалов (19:19), либо повеление не округлять края волос на висках и не портить края бороды (19:27). Некоторые из этих заповедей могли возникнуть из традиционных табу, связанных с сакральным характером крови и семени, из стремления не подражать ханаанским культам плодородия, из желания сохранять чёткие социальные границы и установленные Богом категории творения и/или из намерения символически подчеркнуть «отделённость» Израиля (то есть его особую, чистую преданность Богу).

Очевидно, нельзя просто сказать: «Это в книге Левит — значит, исполняй». Но, с другой стороны, было бы ошибкой рассматривать постановления Кодекса святости как в основном

несущественные правила ритуальной чистоты. Напротив, большую часть Левита 18–20 можно понимать как расширенный комментарий к Десяти заповедям: здесь содержатся запреты на идолопоклонство и колдовство, кражу и ложь, прелюбодеяние и инцест; а также повеления почитать родителей, соблюдать субботу и «любить ближнего твоего, как самого себя» (Лев 19:18). Ритуальное и нравственное, вечное и обусловленное временем соединяются в образе святости, развиваемом в Левите 17–26. Христиане не могут просто отмахнуться от предписания лишь потому, что оно принадлежит Кодексу святости. Тот же Бог, который дал законы Моисеевой эпохи, продолжает направлять поведение верующих через Духа. Чтобы утвердить поведение, которое прежде рассматривалось с такой степенью отвращения, необходимо привести весомые аргументы.

Сам Павел — именно тот апостол, который провозглашал спасение во Христе «независимо от закона», — ясно считал, что в вопросах сексуальной этики существует значительная преемственность божественной воли между двумя заветами. То, что Павел сознательно формулировал своё неприятие однополых отношений в свете левитских запретов, видно из следующего.

Его позиция против инцеста в 1Кор.5 перекликается с законами об инцесте в Лев.18:6–18 (ср. выражение «жена отца» в 1Кор.5:1 с Лев.18:7–8 в LXX). Его утверждение о том, что однополые отношения, наряду с другими пороками, «достойны смерти» (Рим.1:32), вероятно, имеет в виду смертную казнь, предписанную за такие действия в Лев.20:13. Употребление им слова *aschēmosynē* («непристойность, срам») в Рим.1:27 совпадает с его использованием двадцать четыре раза в Лев.18:6–19; 20:11, 17–21 (LXX) для обозначения различных незаконных сексуальных актов. Слово *akatharsia* («нечистота») в Рим.1:24 также встречается в Лев.18:19; 20:21, 25 (LXX).¹⁹⁰ Наконец, сам термин, которым Павел обозначает мужчин, вступающих в связь с другими мужчинами, — *arsenokoitēs* (1Кор.6:9), — является сложным словом, образованным из слов в Лев.18:22; 20:13 (LXX) для «мужчина» и «лежать».

Подрывает ли влияние Левита на Павла его моральный авторитет?

Бернадетт Бруттен является убеждённой сторонницей взгляда, согласно которому Рим.1:26–32 «непосредственно отсылает» к Лев.18:22 и 20:13. Однако, вместо того чтобы рассматривать это как аргумент в пользу современной значимости левитских запретов, Бруттен полагает, что связь Павла с Кодексом святости как раз и даёт веское основание игнорировать его позицию по вопросу однополых отношений. Такая связь, по её мнению, показывает, что позиция Павла основывалась на устаревших представлениях о нечистоте, осквернении и стыде, которые не могут считаться нормативными для нашего времени. Говоря о запретах на половые связи в Левите 20, Бруттен утверждает, что ни возраст, ни согласие не учитывались при определении наказания. Несовершеннолетний и человек, ставший жертвой насилия, якобы подвергались бы тому же наказанию, что и взрослый преступник, потому что речь шла не о моральной ответственности, а о чистоте. «Точно так же и для Павла, — пишет она, — согласие и принуждение не играют роли в его осуждении гомозеротизма». Забота как Левитского кодекса, так и Павла, по её мнению, заключалась исключительно в «святости и чистоте» общины, а не в правах отдельной жертвы.¹⁹¹

Аргумент Бруттен ошибочен. Во-первых, хотя действительно верно, что законы Левита 20 не делают явных исключений для тех, кто не способен дать согласие, они и не осуждают их прямо. Довод Бруттен — это сомнительный аргумент *от молчания*. Она предполагает, что Лев.20:14, запрещающий «взять жену и её мать» и предусматривающий наказание сожжением всех троих, применялся бы и в случае, если отец изнасиловал бы свою малолетнюю дочь, что привело бы к сожжению не только виновника, но и жертвы, а также «невиновной» матери.¹⁹² Однако такое гипотетическое толкование не соответствует формулировке закона: там

говорится о мужчине, который сознательно «берёт» (то есть вступает в брак или в добровольный союз, а не насилует) «жену» (*ishshah* — женщину, а не девочку) и её мать. Язык текста также указывает, что эта *ishshah* не является родной дочерью мужчины. В других местах Левита 20 повторяющаяся формула «кровь их на них» (ст. 11-13, 16, 27; в ст. 9 — «его... на нём») подразумевает меру согласия со стороны всех вовлечённых лиц, каждый из которых справедливо несёт ответственность за собственную казнь (ср. 2Цар.1:16: «Кровь твоя на голове твоей, ибо уста твои свидетельствовали против тебя»)¹⁹³ Священническое различие между грехами «по неведению» или «непреднамеренными» и грехами, совершёнными «с дерзостью» или «умышленно», хорошо известно и свидетельствует о различии степени вины в зависимости от сознательного морального намерения.¹⁹⁴ Во Втор.22:23-27 обручённая девушка наказывалась за связь с другим мужчиной лишь в том случае, если она не кричала о помощи; крик означал насилие, и жертва изнасилования не подлежала наказанию.¹⁹⁵ Следовательно, у Бруттен почти нет оснований утверждать, что Лев.20:13 приговаривал бы к смерти «мальчика, изнасилованного взрослым мужчиной».¹⁹⁶

Во-вторых, если уже трудно доказать, что Лев.20:13 осуждал на смерть жертв гомосексуального насилия, то ещё меньше оснований утверждать, что такую позицию занимал Павел. Вся аргументация Рим.1:18-32 — и именно она служит основанием для параллели с иудеем в 2:1-3:20 — строится на том, что язычники, подвергающиеся Божьему гневу в настоящем и в будущий День Господень, «без извинения», именно потому, что они сознательно и намеренно подавляют истину (1:18-20). Они подлежат суду не потому, что не знают, «что делающие такое достойны смерти», а потому, что знают это (1:32). Более того, обсуждение однополых отношений в 1:26-27 ясно показывает, что Павел направляет своё осуждение только на случаи, где присутствует взаимный выбор и взаимное удовлетворение обоих партнёров («разжёгшись похотью друг на друга, мужчины с мужчинами, совершая постыдное»). Эта картина суда, основанного на добровольном согласии, подтверждается также рассуждениями Филона в *Spec. Laws* 3.37-38. В посланиях Павла нигде нет свидетельств того, что люди, ставшие жертвами грехов других (сексуальных или каких-либо иных), признавались им морально ответственными. Напротив, вся его нравственная наставительная речь предполагает активных и добровольно действующих моральных агентов.

Бруттен предполагает, что раз Павел в своём обсуждении случая кровосмесительной связи в 1Кор.5 не упоминает прямо факторов согласия или принуждения, то эти вопросы были для него несущественными при решении изгнать этого человека из общины. Она пишет:

Обратите внимание, что суждение Павла не отражает тех моральных категорий, которыми мы пользовались бы сегодня, таких как принуждение или согласие. ... Например, «жена отца» могла инициировать половую связь со своим пасынком, когда он ещё был несовершеннолетним, и нынешние отношения могли, таким образом, продолжать то, что мы назвали бы прежней виктимизацией мужчины ещё в детстве.¹⁹⁷

Это — натянутое рассуждение. Тот факт, что Павел не упоминает прямо вопросы согласия или принуждения в 5:1-8, никоим образом не означает, что злоупотребление в отношении несовершеннолетнего было бы для него несущественным. Павел и коринфяне знали обстоятельства дела; если им было известно, что обе стороны являются взрослыми и действуют по взаимному согласию, у Павла не было никакой необходимости поднимать такие вопросы. Современные читатели подхватывают разговор «на середине». Из этого текста абсолютно ничего нельзя вывести о якобы безразличии Павла к вопросам принуждения и согласия. Напротив, сама формулировка «некто имеет жену отца своего» (5:1) указывает на то, что

вовлечённый мужчина был не только взрослым, действующим по собственной воле, но и активной стороной в этих отношениях.

В-третьих, даже если бы Левит 20 предписывал смертную казнь и для виновника, и для жертвы (чего я не признаю), из этого всё равно не следовало бы, что перечень запрещённых там сексуальных практик имеет малую моральную значимость для современного общества. Это могло бы означать лишь то, что к особой суровости наказания или к его применению ко всем участникам, независимо от согласия, приводили дополнительные соображения, выходящие за рамки того, что мы сегодня называем «моральным». Но это вовсе не требует считать, что сама основа, на которой строился запрет, была по существу аморальной. Напротив, это может лишь усилить моральный акцент на внутренне унижительном характере самого акта для его участников и на его дестабилизирующем воздействии на общину, делая разговоры о «положительных» моральных намерениях участников неуместными. Современные моральные нормы по-прежнему отвергают почти все действия, запрещённые в Левите 18 и 20, и это само по себе свидетельствует об их фундаментально моральном основании.

По словам Стивена Ф. Биггера:

Правила, связанные с осквернением, не были непосредственно ориентированы на моральные вопросы, и большинство из них не имеет прямого отношения к морали, но в некоторых случаях (например, в сфере сексуальности) мораль на практике поддерживалась страхом осквернения. Мэри Дуглас заметила: «Тот факт, что представления об осквернении обеспечивают своего рода безличное наказание за проступок, даёт средство поддерживать принятую систему морали».¹⁹⁸

Страхи людей перед последствиями определённых форм поведения — в том числе страхи социального распада и гнева божества за нарушение порядка, видимого в творении, — ведут к созданию систем чистоты как защитных механизмов против непреднамеренных или умышленных нарушений. Правила чистоты, связанные с сексуальной деятельностью, часто выполняют социальную функцию: они защищают женщин «от сексуальных посягательств в домашней сфере», уменьшают «возможность домашнего напряжения» и «ревности», а также поддерживают устойчивую линию родства. Так, например, в случае запрета мужчине быть одновременно женатым на женщине и её матери (18:17; 20:14, упомянутые выше)

главной заботой законодателя была не «нечистота» кровосмесительных отношений, а взаимосвязь между двумя вовлечёнными женщинами. Такой брак породил бы горькое напряжение в домашней сфере, поскольку из двух женщин, которые должны были бы обладать равным статусом, одна фактически зависела бы от другой. Обе женщины обнаружили бы невозможность согласовать свои конфликтующие двойные роли.¹⁹⁹

Чистота и мораль в Левите не являются обязательно противоположными понятиями; у Павла они не противопоставляются никогда.

Особенно в сфере сексуальности, где потенциал злоупотребления наибольший из-за аддиктивного характера сексуального удовольствия и неизбежного последующего самооправдания, законы могут выглядеть более жёсткими и непреклонными, чем это требуется для каждого отдельного случая нарушения. В современных обществах

висцеральные негативные реакции, которые испытывает большинство граждан и которые сопровождают юридическое осуждение некоторых форм запрещённого сексуального поведения, выполняют ту же роль, что и древние правила чистоты. Теоретически можно — и это делали — утверждать, что некоторые сексуальные отношения между взрослыми и несовершеннолетними могут быть «здоровыми» (например, между двадцатидвухлетним мужчиной и «созревшей» четырнадцатилетней девушкой). Можно также утверждать, что даже сексуальные отношения между братьями и сёстрами имеют положительный потенциал, если они происходят между взрослыми по взаимному согласию и приняты меры, чтобы половой акт не привёл к зачатию. Однако большинство современных западных правовых систем не делает исключений для таких случаев из-за обоснованного страха, что исключения приведут к общему ослаблению сопротивления общества педофилии и инцесту. Большинство случаев педофилии и инцеста угрожают здоровью и стабильности семьи и общества. Поэтому интересы многих должны быть поставлены выше интересов немногих. Жёсткая и глубоко прочувствованная общественная позиция против всех проявлений педофилии и инцеста необходима, чтобы изгнать саму мысль о них из сознания подавляющего большинства людей.

Подобную мысль высказывал Платон в «Законах» в одном из диалогов между афинским странником и Мегиллом Спартанским:

Аф.: Уже и ныне... большинство людей, как бы ни были они незаконны, действительно и строго удерживаются от сексуального общения с [некоторыми] прекрасными лицами — и не против воли, а с самым добровольным согласием.

Мег.: В каких случаях ты это имеешь в виду?

Аф.: Всякий раз, когда у кого-нибудь есть красивый брат или сестра. То же самое и в случае сына или дочери: тот же неписанный закон весьма действительно удерживает людей от того, чтобы спать с ними — открыто или тайно — или даже желать такого общения; более того, большинство людей даже не испытывает никакого желания к такому.

Мег.: Это верно.

Аф.: Не одной ли краткой формулой гасятся все такие удовольствия?

Мег.: Какой именно формулой?

Аф.: Формулой, что такие деяния отнюдь не святы, но ненавистны Богу и в высшей степени постыдны. И разве причина не в том, что никто никогда не говорит о них иначе, но каждый из нас с самого рождения слышит это мнение всегда и везде — не только в комедии, но часто и в серьёзной трагедии... (838А-С)

Подобным образом соединение категорий чистоты и запрета в священнических законах Торы, особенно в тех, что касаются половых отношений, часто имело эффект укрепления, а не ослабления, моральных соображений. Утверждать, что Кодекс святости и другие библейские законники заняты вопросами чистоты и осквернения, освящения и стыда, — не значит доказывать их нерелевантность для современного морального дискурса. Во многих случаях это, напротив, указывает на твёрдую и принципиально моральную позицию.

Почему запрещены половые отношения между мужчинами?

Помимо сопоставления запрета на однополые отношения с другими законами Кодекса святости, которые сегодня уже не считаются обязательными, предпринимались и более изощрённые попытки подорвать левитские запреты на гомосексуальное поведение, выдвигая некое подразумеваемое мотивационное условие, которое якобы перестало быть актуальным в

современном контексте. Ниже мы опишем четыре различных способа объяснить логику запретов в Лев.18:22 и 20:13.¹⁰¹

(1) Связь с идолопоклонством?

Некоторые утверждают, что причина запрета мужских однополых отношений заключается в их связи с идолопоклонством.¹⁰² Они указывают на два обстоятельства в контексте Лев.18:22 и 20:13. Во-первых, запрет на гомосексуальные отношения в 18:22 непосредственно следует за запретом приносить своих детей Молоху (18:21). Во-вторых, предостережения против следования обычаям хананеев в начале и в конце главы 18 (ст. 1–5, 24–30; ср. также 20:22–26) позволяют предположить, что в 18:22 имеются в виду именно гомосексуальные культовые проститутки (кедешим) и их клиенты. Следовательно, половые отношения между мужчинами якобы не были злом сами по себе, а лишь в силу своих типичных ассоциаций. Поскольку в наше время такого культурного контекста для гомосексуальной практики нет, мы якобы свободны игнорировать эти запреты.

Сегодня немногие придают этому аргументу серьёзное значение — и вполне справедливо. Повторение запрета на однополые отношения в 20:13 следует не сразу после упоминаний о детских жертвах в 20:2–5, но помещено между запретами на прелюбодеяние и инцест (20:10–12) и запретами на инцест и скотоложство (20:14–16). Связь с детскими жертвами в Лев.18:21, по-видимому, означает не что иное, как угрозу святости израильской семьи.¹⁰³

Или, как формулирует Уолд:

Култ Молоха... включал в себя сексуальный элемент и потому отнесён к *toebah*; именно сексуальный аспект этого культа помещает его в список преступлений в Левите 18, а не его идолопоклоннический характер. «Отдавать своё семя Молоху» могло означать культовую проституцию, посвящение ребёнка идола или даже жертвоприношение детей... Идолопоклонство, связанное с культом Молоха, в данном контексте вторично по отношению к сексуальной природе этого преступления... Сексуальные преступления Левита 18, за возможным исключением культа Молоха, не были культовыми по своей сути.¹⁰⁴

Кроме того, в аргументации тех, кто использует 18:21 для ограничения смысла 18:22 лишь культовым контекстом, обнаруживается непоследовательность. Те, кто утверждает, что широко сформулированный запрет на однополые отношения следует ограничить рамками культовой проституции, не утверждают, что узко сформулированный запрет детских жертв Молоху¹⁰⁵ не имеет отношения к другим формам жертвоприношения детей. Вряд ли 18:21 был сформулирован столь узко для того, чтобы оставить возможность жертвоприношения детей другим языческим богам — или даже Яхве. Очевидно, что авторы и редакторы имели в виду любые формы детских жертв — более того, инфантицид любого рода. По какой же логике узкий запрет следует понимать широко, а широкий — только узко?

Я не сомневаюсь, что круги, в которых возник Лев.18:22, по крайней мере отчасти имели в виду гомосексуальную культовую проституцию. В Израиле именно она, по-видимому, была основной формой, в которой практиковались однополые отношения. Однако культовая проституция не была единственным контекстом, в котором гомосексуальные связи существовали в древнем Ближнем Востоке вообще. Она была лишь наиболее приемлемым контекстом для такого поведения в Месопотамии, особенно для тех, кто исполнял пассивную роль.

В нашем культурном контексте мы склонны считать, что запрет мужской культовой проституции не учитывает добровольные, некультовые, основанные на любви гомосексуальные отношения. Но в культурной среде древнего Ближнего Востока рассуждать нужно наоборот: запрет гомосексуальных культовых проституток означал запрет всякого гомосексуального соития. В любом случае, авторы Лев.18:22 могли бы сформулировать закон более узко, прямо упомянув *кедешим* (как это сделано во Втор.23:17-18), если бы они намеревались ограничить сферу его применения. То, что они этого не сделали, указывает на более широкое намерение. Более того, левитский отказ от однополых отношений зависит от хананейских практик не больше, чем отказ от инцеста, прелюбодеяния или скотоложства.²⁰⁶

Подобно тому как безусловная преданность единому Богу, Яхве, выделялась в Кодексе святости (и в Еврейской Библии в целом) на фоне политеизма древнего Ближнего Востока, так же и безусловная позиция против мужских однополых половых актов отличала этот корпус законов от правовых систем окружающих культур. Неясно лишь, почему эта отличительность израильского отношения к однополым отношениям должна герменевтически означать их современную неактуальность. Напротив, она должна означать обратное. Многие другие хананейские практики израильтяне не отвергали. То, что гомосексуальное поведение среди коренных народов Ханаана было отвергнуто, несомненно, связано с тем, что оно вступало в конфликт с уже существовавшими, традиционными культурными ценностями Израиля. Чтобы сохранить столь жёсткое неприятие на фоне спектра лишь частичного осуждения и даже терпимости в древнем Ближнем Востоке, израильтянам требовалось сознательное и целенаправленное усилие. «То, что хананеи практиковали гомосексуальные отношения, несомненно, усилило отвращение Израиля к ним..., но это не является фундаментальным мотивом такого неприятия».²⁰⁷

(2) Тупик для продолжения рода

Некоторые исследователи полагают, что запрет мужских однополых отношений был обусловлен исключительно или главным образом тем, что такое соитие «растрчивает семя» и не может привести к деторождению.²⁰⁸ Отсюда делается вывод, что современный демографический взрыв и широкое принятие контрацепции в иудейских и протестантских кругах якобы делают возражения против гомосексуальности неуместными в нашем контексте.

Пять соображений говорят в пользу того, что прокреация была, по меньшей мере, одним из факторов запрета мужских однополых отношений. Во-первых, такая интерпретация согласуется с возможной подразумеваемой мотивацией каждого из запрещённых деяний в Левите 18 (инцест, половой акт с женщиной во время менструации, прелюбодеяние, детские жертвы, гомосексуальные отношения, скотоложство): все они «угрожают целостности израильского родового продолжения» (Эйлберг-Шварц) или представляют собой «посягательство на деторождение» (Биале). Во-вторых, тема деторождения связана с заповедью «плодитесь и размножайтесь», которая, согласно рассказу о творении в Быт.1 (священническая традиция), является одной из двух великих заповедей, данных Богом человеческому роду (Быт.1:28; другая — «обладать» и «владычествовать» над землёй).

В-третьих, учитывая обозначение мужской спермы как «семени» и некоторые параллели из истории религий, возможно, что древние израильтяне представляли мужское семя как носителя всей жизни, а тело женщины — лишь как «поле» или «почву», снабжающую семя питательными веществами (кровью и молоком) для роста (ср. Филон, *Spec. Laws* 3.39). Мужское семя — это сама жизнь, поэтому его растрата в соитии с другим мужчиной рассматривалась как серьёзное преступление.²⁰⁹

В-четвёртых, в I веке н. э. и Филон, и Иосиф Флавий видели в растрате семени в

непроизводительном сексе одну из проблем гомосексуального поведения (Филон также выражает озабоченность феминизацией пассивного партнёра).

В-пятых, тот факт, что женщины не извергают «семени» и, следовательно, не могут его «расточать», может помочь объяснить, почему женские однополые отношения не упоминаются в Кодексе святости.

Тем не менее маловероятно, что непроизводительный характер мужских однополых отношений является единственной или даже основной причиной их запрета в Кодексе святости. Во-первых, различные формы поведения, запрещённые в Левите 18, можно объединить под общим заголовком лишь тогда, когда этот заголовок растягивается далеко за пределы «неспособности к деторождению». Инцест (в том числе между свойственниками) и прелюбодеяние запрещены, хотя (и отчасти именно потому что) такие половые акты могут приводить к зачатию. Секс между женщиной и животным, возможно, запрещён потому, что он не приводит к деторождению, но при этом он не влечёт утраты человеческого «семени». Детские жертвы уничтожают то, что уже было произведено, но сами по себе не являются «неспособностью к деторождению». Как только рубрика для Левита 18 расширяется от «непроизводительности» до «угрозы целостности израильского родового продолжения» или «посягательства на деторождение», подразумеваемая мотивация запрета мужских однополых отношений уже не обязана сводиться к строгому смыслу «растраты семени» как простого отсутствия зачатия.

Во-вторых, если бы центральной заботой была именно неспособность к деторождению, остаётся загадкой, почему целый ряд других непроизводительных половых актов не был запрещён, например гетеросексуальные отношения во время беременности женщины. За мастурбацию не предусматривалось смертной казни (или вообще какого-либо наказания), хотя она также ведёт к утрате семени (проблема в Быт 38:8–10 заключается не в мастурбации как таковой, а в отказе исполнить родственные обязанности в левиратном браке). В-третьих, трудно поверить, что столь эмоционально окрашенное определение половых отношений между мужчинами как «мерзости» можно свести лишь к неспособности к деторождению. Разумно ли утверждать, что, с точки зрения составителей и передатчиков этих запретов, фундаментальная проблема скотоложства заключалась в том, что оно не производит потомства? Очевидно, что к скотоложству и мужским однополым отношениям применялся иной уровень отвращения, нежели к гетеросексуальному союзу с «бесплодной» женщиной (как ясно показывает Филон в *Spec. Laws* 3.33–50).

(3) Соприкосновение семени с нечистотами?

Те же самые возражения, которые выдвигаются против «неспособности к деторождению» как подразумеваемой мотивации запрета однополых отношений, можно направить и против другой теории. По мнению Саула Оляна, «мужской анальный половой акт мог быть запрещён для того, чтобы предотвратить смешение двух по-разному оскверняющих веществ — экскрементов и семени — в теле принимающего партнёра и тем самым предотвратить осквернение земли Израиля».²¹⁰

Хотя, как и в случае с аргументом о деторождении, это может быть вторичным фактором в отвержении однополых отношений, он, по-видимому, подчинён более широкой категории смешения несоответствующих друг другу полов. В Лев.18:22 и 20:13 не упоминается кал (в отличие от прямого упоминания менструации в 18:19 и кровотечения в 20:18), зато прямо говорится о гендерной несоразмерности («как с женщиной»). Из пяти других запрещённых деяний в Левите 18 (инцест, половой акт во время менструации, прелюбодеяние, детские жертвы, скотоложство) лишь одно, вероятно, основывает запрет на смешении двух противоположных телесных субстанций. В случае закона о скотоложстве, который находится

ближе к закону об однополых отношениях и имеет с ним большее сходство, основным нарушением является соединение двух различных видов существ, которые не должны соединяться. Перенос семени от человека к животному или от животного к человеку, как и сам акт проникновения, значим постольку, поскольку он выражает это соединение. Точно так же сделать главным мотивом запрета в 18:22 и 20:13 смешение семени с экскрементами — значит упустить фундаментальную заботу, на которую указывают и проникновение в «нечистое» анальное отверстие, и передача семени: отвратительное нарушение половых границ, установленных для сексуального общения.

Более того, если бы центральной заботой в 18:22 и 20:13 было именно смешение семени и нечистот, почему тогда не существует соответствующего запрета на гетеросексуальный анальный акт? Здесь уместно сопоставить аналогично сформулированный запрет на переодевание в одежду другого пола в Второзаконии (Втор.22:5; ср. 23:1 [евр. 23:2] об исключении евнухов из «собрания Господня»). Этот закон не имеет ничего общего с семенем и всё — с сохранением гендерных различий.²¹¹

(4) Гендерная несоразмерность как нарушение сотворённого порядка

Таким образом, имеются серьёзные основания утверждать, что главная проблема мужских однополых отношений заключается в более общем нарушении — в «смешении» двух вещей, которые никогда не были предназначены для смешения.²¹² Вопрос деторождения оказывается лишь частным аспектом внутри этой более широкой категории. Рефрен в 18:22 и 20:13 — «как с женщиной» — является самым ясным указанием на основную заботу законодателя: вести себя по отношению к другому мужчине так, как если бы он был женщиной, делая его объектом мужского сексуального влечения. Это и есть «мерзость», отвратительное нарушение божественно установленных границ — в данном случае, половых границ, заложенных в самом творении.

Мотив «смешения» встречается и в других местах Кодекса святости. И скотоложство, и связь с невесткой названы *tebel* («ужасное смешение, путаница», 18:23; 20:12) — и по основаниям, не сводимым к утрате семени. Поддержание чистоты категорий простиралось даже на запрет скрещивать «два рода» животных, засеивать поле «двумя родами» семян и носить одежду, сотканную из «двух родов» материала (Лев.19:19; ср. Втор.22:9-11). Хотя этот последний набор запретов кажется нам сегодня причудливым, запреты скотоложства и инцеста таковыми не выглядят. Священническая версия повествования о творении в Бытии 1 подчёркивает, что каждое из существ в море, в небе и на земле было создано «по роду своему» (то же относится и к растительности; Быт.1:11-12, 21, 24-25).

Все законы в Лев.18:6-23; 20:2-21 направлены против форм сексуального поведения, которые нарушают сотворённый порядок, приведённый в движение Богом Израиля. Каждый из этих законов имеет целью направить мужские сексуальные импульсы в определённый образ поведения — образ, способствующий здоровому функционированию народа, отделённого для служения святым целям Бога.²¹⁵ Однако в рамках этого общего замысла причины запрета конкретных форм сексуального поведения различаются.²¹⁶

Законы против инцеста (18:6-18) могли иметь по меньшей мере четыре цели:

- (1) защитить женщин (как кровных родственниц, так и родственниц по браку), включая девочек, в интимном пространстве расширенной семьи от хищнических сексуальных привычек мужчин;
- (2) уменьшить сексуальные искушения внутри семьи и предотвратить неверность, которая порождает отчуждение и недоверие между супругами и может привести к распаду семьи;
- (3) снизить межпоколенческие конфликты, беспорядок и бесчестие, возникающие из-за

сексуального соперничества внутри семьи;

(4) обеспечить здоровое потомство путём ограничения близкородственного скрещивания.

Запрет на половое общение с женщиной во время менструации (18:19; ср. 15:19–24), возможно, был связан с табу на смешение носителя и символа жизни (семени, извергаемого при половом акте) с носителем и символом смерти (менструальной кровью). Жизнетворные жидкости должны быть отделены от жидкостей, несущих смерть (разделение родов). Истечение «смертоносной» менструальной крови могло восприниматься древними израильтянами как естественный знак от Бога, что доступ для жизнетворного семени в этот момент нежелателен (аргумент от природы). Менструальный период был временем, данным Богом женщинам для очищения тела от нечистоты как подготовка к возобновлению цикла плодородия (своего рода «суббота» от секса). Это было не время для вторжения мужчин с их прокреативными намерениями. Умышленный половой акт в период менструации не только приводил к «растрате семени», но и означал, что человек ставит собственные желания в противоречие с Божьим временем. От мужчин требовалось самообладание и ожидание, пока божественно установленные процессы завершат свой ход. Не следует упускать из виду и другие возможные факторы: само отталкивающее впечатление, которое вид менструальной крови производил на большинство мужчин во всех культурах, вызывая висцеральную реакцию; а также заботу о приватности и боли женщины.²¹⁷

Цели других законов в 18:20–24 не требуют столь подробного объяснения. Запрет прелюбодеяния (18:20) очевидным образом направлен на защиту целостности и устойчивости брачного союза от вмешательства мужчин, не принадлежащих к расширенной семье. Закон против принесения в жертву новорождённых детей (18:21) служит ограждением от уничтожения плода прокреативных усилий супружеской пары. Как было отмечено выше, запрет скотоложства (18:23) пресекает отвратительное сексуальное смешение двух различных видов существ — одного, созданного «по образу Божию», и другого, так не созданного.

Особо «мерзкий» характер мужских однополых отношений нельзя объяснить лишь или главным образом отсутствием у них прокреативного потенциала. Скорее, он восходит к их природе как явного попрания самого фундаментального элемента человеческой сексуальности — пола, гендерности. Гомосексуальный акт требует радикального «перелома пола» в человеческой сексуальности со стороны самих тех существ, которых Бог поставил управлять добрым, упорядоченным творением. Такой поступок представляет собой сознательное отрицание комплементарности мужчины и женщины, выраженной не в последнюю очередь в их соразмерности (анатомической, физиологической и прокреативной) — мужского пениса и женского влагалища — через попытку анального сношения (или иных форм сексуального акта) с другим мужчиной. Анальный секс не только смешивает половые различия, он смешивает и функции: анус предназначен для изгнания нечистот, а не для принятия семени.²¹⁸

Комплементарность мужчины и женщины выражается не только в базовой сексуальной анатомии, но и в более целостном смысле, как это предполагается в яхвистском описании сотворения женщины из «ребра» мужчины.

В отличие от древнегреческой культуры,²¹⁹ где допустимость гомосексуального акта оценивалась по критерию статуса (проникаемый мужчина должен был быть ниже по положению), критика однополых отношений в древнеизраильской культуре, по-видимому, основывалась прежде всего на отсутствии гендерной комплементарности между мужчинами. Унижение статуса было, в лучшем случае, вторичным соображением.²²⁰ Отсутствие каких-либо «лазеек» в Лев.18:22 и 20:13 для однополых отношений с людьми более низкого социального положения подрывает акцент Ниссинена на «поругании мужской чести». Хотя Ниссинен признаёт, что «Кодекс святости вовсе не делает различий в зависимости от социального

статуса партнёров», он утверждает, что Кодекс рассматривает мужские однополые отношения как мерзость прежде всего потому, что они понижают одного из мужчин до унижительного статуса женщины. «Сексуальный контакт между двумя мужчинами был запрещён потому, что пассивная сторона принимает роль женщины». Проблема, как подразумевает Ниссинен, заключается не в поле как таковом, а в «гендерных ролях»; а под «гендерными ролями» он понимает предположение о превосходстве и господстве мужчины над женщиной в древности.²²¹ Вывод, к которому Ниссинен хотел бы нас подвести, очевиден: в современном западном обществе, где женщины считаются социально равными мужчинам, левитские запреты однополых отношений не только теряют смысл, но и основаны на предпосылке, оскорбительной для современных чувств.

В ответ Ниссинену можно признать, что в древнем Израиле, как и в древнем Ближнем Востоке в целом, существовали мизогинистские установки по отношению к женщинам. Мужчина, принимающий на себя сексуальную роль женщины, действительно резко понижал свой социальный статус. Однако не только отказ от традиционной иерархии «мужчина-женщина» делал однополые отношения столь отвратительными. Если бы именно подрыв мужского господства был подлинной причиной запретов Лев.18:22 и 20:13, следовало бы ожидать, что законодатели Кодекса святости сделали бы само подрывание мужской иерархии наказуемым смертью, а не только её «симптом» в виде гомосексуального акта. Тогда следовало бы ожидать, что авторитетная роль женщины-судьи Деворы в Суд 4 была бы объявлена «мерзостью» в древних песнях и последующей традиции повествования. Мы ожидали бы, что яхвист выведет «господство» мужа над женой из условий Эдема, а не представит его как часть проклятия Евы за то, что она послушалась змея (Быт.3:16). Мы недоумевали бы, почему священнический автор также не укореняет мужское превосходство и господство над женщинами в своём повествовании о творении; почему он говорит лишь о коллективном владычестве людей над остальным творением, об их различии как мужчины и женщины и об их обязанности к размножению (Быт.1:26-31).²²² Импликация всех этих текстов такова: в сотворённом порядке существовало нечто предшествующее и более фундаментальное, чем мужская иерархия, — человеческая сексуальность, выраженная в парности мужчины и женщины.

Далее, почему Кодекс святости должен был быть столь безусловным в своём запрете гомосексуальных отношений, если главным вопросом был статус? Почему бы не допустить, как, по-видимому, делали Среднеассирийские законы, чтобы мужчины высокого положения могли принуждать к сексу мужчин низкого статуса, или чтобы все добровольные гомосексуальные акты были разрешены? Или почему бы не позволить однополые отношения в тех случаях, когда оба партнёра — социальные равные и поочерёдно принимают активную и пассивную роли? Почему вообще рассматривать мужчину, ставшего объектом влечения другого мужчины, как «заместителя» женщины, вместо того чтобы принять модель, более близкую к греческой практике педерастии? Ответ на эти вопросы очевиден. Безоговорочный характер запретов в Лев.18:22 и 20:13 указывает на более фундаментальную проблему, чем просто статус: на искажение самого пола, каким он был создан и упорядочен Богом. Речь шла не столько о статусной дифференциации, сколько о сексуальной дифференциации. Мужчины были созданы Богом — анатомически и во всех прочих отношениях — для соединения с «иным», а не с «подобным» представителем того же пола. Мышление законодателей Кодекса святости, по-видимому, было не таким: «Мужчины не должны принимать роль женщин в половом акте, потому что женщины — существа низшего порядка», — а скорее таким: «Мужчины не должны принимать роль женщин в половом акте, потому что Бог создал различие полов, предназначил их для сексуального соединения и сделал это не без причины». Хотя инверсия статуса и инверсия пола связаны между собой, они не тождественны. Именно вторая, а не первая, является главным предметом заботы левитских законов.

Как мы увидим, собственные рассуждения Павла, основанные на данных Богом указаниях в природе, сходны с этим, хотя используемая им терминология уже эллинистическая. Следовательно, наиболее вероятная причина, по которой гомосексуальные отношения рассматривались как неправильные в Лев.18:22 и 20:13, состоит в том, что они соединяют в половом акте двух партнёров, которых Бог-Творец никогда не предназначал соединять: двух мужчин. Для одного мужчины «лежать» с другим мужчиной так, как мужчины обычно «лежат» с женщиной, означало осквернять мужскую печать последнего, запечатлённую Богом и явленную как в видимой сексуальной комплементарности мужчины и женщины, так и в священном предании о творении. Подрывалась также сама целостность и здоровье семейной единицы. Неспособность к деторождению и злоупотребление семенем были важными, но вторичными факторами в этой критике.

Отсутствие явной критики женских однополых отношений

Остаётся одна неопределённость: запрещают ли Лев.18:22 и 20:13 только (анальный) половой акт между мужчинами? И Олян, и Боярин полагают, что именно так. Олян сопоставляет выражение «ложе женщины» в Лев.18:22 и 20:13 с выражением «ложе мужчины» в Чис.31:17-18, 35; Суд.21:11-12, где девственница определяется как та, которая не «познала мужчину относительно ложа мужчины», а недевственная — как та, которая познала мужчину в этом отношении. Поскольку различие между девственницей и недевственной состоит в проникновении во влагалище, соответствующее выражение для мужских однополых отношений, по-видимому, подразумевает проникновение в мужское анальное отверстие, как если бы оно было женским влагалищем.²²³ Боярин приводит тексты из Вавилонского Талмуда, указывающие, что единственный вид мужских однополых отношений, считавшийся достойным побиения камнями, — это анальное проникновение (b. Nid. 13b);²²⁴ что женщины, «теревшиеся» о других женщин, не лишались права выходить замуж за священников (b. Yebam. 76a; Shabb. 65a-b);²²⁵ и что женщина не считалась виновной в прелюбодеянии (и потому не подлежала побиению камнями), если имела межбедренный контакт с другим мужчиной, но считалась виновной, если имела вагинальный или анальный половой акт.²²⁶ Следовательно, имеются веские основания утверждать, что Лев.18:22 и 20:13 имеют в виду мужские однополые отношения, включающие анальное проникновение.

Однако даже если это так, всё равно было бы ошибочно заключать (как делают и Олян, и Боярин), что иные формы гомоэротического контакта были допустимы. Такой вывод подобен утверждению, что, поскольку тот или иной корпус ветхозаветного закона прямо запрещает лишь проникающий половой акт в случаях инцеста, прелюбодеяния, блуда, изнасилования и скотоложства, мы вправе предположить, что ласкать мачеху, жену ближнего, девственницу или животное было бы приемлемым поведением в древнем Израиле (ср. еврейский идиом «обнажить наготу» как обозначение полового акта).²²⁷ Разумеется, можно далеко зайти в сексуальной стимуляции, формально не вступая в половое сношение. Как показывают приведённые выше талмудические примеры, такие ласки могли рассматриваться как менее тяжкое нарушение закона, не подлежащее смертной казни, но всё же как нарушение.

Первостепенная роль проникновения в определении полового акта может отчасти объяснять, почему Кодекс святости не упоминает лесбийские отношения.²²⁸ В таких действиях отсутствует проникновение мужского органа и передача семени — два акта, которые в реальном смысле осуществляют кульминационное соединение существ и однозначно, окончательно пересекают границы. Сходная логика помогает объяснить, почему запрет скотоложства (Лев 18:23; 20:15-16), в отличие от запрета однополых отношений, распространяется и на мужчин, и на женщин: по-видимому, предполагалось, что женщины могут быть проникнуты самцами животных. Вероятно, существовали и другие факторы, объясняющие, почему лесбийские отношения не упомянуты. Возможно, они рассматривались как нарушение завета, но

заслуживающее менее сурового наказания, чем смерть.²²⁹ Возможно также, что лесбиянство было неизвестно израильтянам и/или хананеям (в других правовых материалах древнего Ближнего Востока оно не упоминается), и потому не было нужды специально запрещать его.²³⁰ Мы слышим о мужских гомосексуальных культовых проститутках в древнем Израиле, но не о женских. В обществе, где доминировали мужчины и высоко ценилось целомудрие, устойчивые лесбийские отношения могли быть просто невозможны. Можно было считать само собой разумеющимся, что израильские женщины всё равно выйдут замуж за мужчин, независимо от того, какие эксперименты происходили между женщинами до брака. Женская эротика «женщина-женщина» таким образом не представляла угрозы для израильских семейных структур и для определения отцовства. В конечном счёте невозможно с уверенностью сказать, какова была точная причина её отсутствия в Лев.18:22; 20:13.²³¹ Но мы знаем, что и Павел в Рим.1:26, и «Сентенции Псевдо-Фокилида» 192 (иудейский текст примерно того же периода, что и Павел), не говоря уже об Отцах Церкви, расширили левитские запреты, прямо включив в них и лесбийские отношения.

Кстати, полезно помнить, что если бы первая глава Послания к Римлянам не сохранилась для потомков, можно было бы ошибочно заключить на основании 1Кор.6:9, что Павел выступал только против мужских однополых отношений. Поэтому аргумент «от молчания» в отношении левитских запретов в лучшем случае крайне ненадёжен. Мы также знаем, что Иисус и ранняя Церковь расширили само понятие сексуального греха, включив в него и внутреннее вожделение сердца по отношению к другому. Для таких общин веры запреты Лев.18:22; 20:13 не могли быть сведены лишь к мужскому анальному сношению.

VIII. Давид и Ионафан

Лишь после рассмотрения явных ветхозаветных упоминаний однополых сексуальных отношений становится возможным правильно оценить рассказы о Давиде и Ионафане в 1 Царств 18–23 и плач Давида по Ионафану во 2 Царств 1. Иногда утверждают, будто Давид и Ионафан состояли в гомосексуальных отношениях, которые рассказчик намеренно замалчивает.²³² Обзор повествования и выражений, используемых для описания их связи, показывает проблематичность такого утверждения.²³³

Первая встреча Давида с Ионафаном произошла вскоре после того, как Давид поразил Голиафа. Давид был приведён к царю Саулу.

- 1 Когда (Давид) окончил речь к Саулу, душа Ионафана привязалась (niqsherah) к душе Давида, и Ионафан полюбил (wayuee habeu) его, как свою собственную душу.
 - 2 Саул взял его в тот день и не позволил ему возвратиться в дом отца своего.
 - 3 И заключил Ионафан завет с Давидом, потому что полюбил его, как свою душу.
 - 4 И снял Ионафан с себя верхнюю одежду, которая была на нём, и отдал её Давиду, а также доспехи свои, и даже меч свой, и лук свой, и пояс свой.
 - 5 И выходил Давид и был успешен во всех поручениях Саула. ...
 - 15 Когда Саул видел, что он имеет великий успех, он страшился его.
 - 16 Но весь Израиль и Иуда любили Давида, потому что он выходил и входил, предводительствуя ими.
- (1Цар.18:1–5, 15–16)

Здесь любовь Ионафана к Давиду изображена как часть гораздо более широкого «романа любви» всего Израиля к Давиду — любви, основанной на ревности Давида о Яхве и его военной доблести в условиях смертельной борьбы с филистимлянами (18:5). Вместо того чтобы ответить

завистью, как вскоре поступит его отец Саул, Ионафан предложил Давиду свою полную лояльность. Заключив с ним завет, он усыновил Давида в царский «дом» или семью (что стало продолжением решения Саула не отпускать Давида обратно в дом отца).

Давид и Ионафан фактически стали «родней», со всеми взаимными правами и обязанностями, которые предполагает такая связь. Теперь они соотносятся как братья, а не как романтическая пара (ср. 2Цар.1:26: «брат мой Ионафан»). Упоминание о том, что «душа» (то есть «жизнь», *нефеш*) Ионафана «привязалась» к душе Давида, выражает не эротическую любовь — так же, как слова Иуды Иосифу в Быт.44:30–31: если Иуда возвратится к отцу Иакову без Вениамина, Иаков умрёт, потому что «душа его связана (*qeshurah*) с душою» Вениамина. Глагол *qashar* обычно обозначает связывание людей для политических целей.²³⁴ По сути, Ионафан заверяет Давида, что связал свою судьбу с судьбой Давида — политически и эмоционально. Что бы ни случилось с Давидом, то же случится и с Ионафаном. Если Давид страдает, страдает и Ионафан; если Давид радуется, радуется и Ионафан. Следовательно, если Давид станет царём, у Ионафана есть все основания радоваться.

Отношения между Ионафаном и Давидом нельзя вырывать из контекста царского двора: Ионафан — сын царя и законный наследник престола, но Давид — очевидный избранник Бога для руководства Израилем. Эти двое образовали глубоко личный, но всё же политический союз. На это указывают два момента.

Во-первых, язык «любви» типичен для заветных договоров между сюзереном и вассалами или между двумя правителями примерно равной силы. Так, будущим вассалам ассирийского царя Ашшурбанипала было предписано: «Вы должны любить [его], как самих себя».²³⁵ Царь Хирам Тирский назван «любящим» или «другом» Давида (3Цар.5:1).²³⁶ Точно так же весь Израиль и Иуда «любили» Давида, потому что он успешно вёл их в бой. Саул справедливо видел в этом восхищении признак подрыва лояльности к собственному правлению. Пытаясь обмануть Давида, Саул передал ему, что «все слуги царя любят тебя» (18:22).

Во-вторых, жест Ионафана, передающего Давиду свою одежду, доспехи и «даже» меч, лук и пояс, был не только исключительным знаком сердечной преданности — любви к Давиду «как к собственной душе» и готовности защищать его любой ценой; он был также актом политической инвеституры. «Передача оружия от меньшего к большему... по-видимому, имела политические последствия на Древнем Ближнем Востоке».²³⁷ Ирония состоит в том, что Саул прежде пытался облачить Давида в свои доспехи для битвы с Голиафом (1Цар.17:38–39). После победы Давид взял меч Голиафа, убил его и положил доспехи Голиафа в своём шатре (17:51, 54). Во 2Цар.11:10 сообщается, что священник Иодай вынес копья и щиты Давида, когда пришло время свергнуть царицу Гофолию и короновать её внука Иоаса. Одежда Ионафана (*мейл*) также, по-видимому, была царским облачением. Передача её Давиду символизирует передачу права наследника престола. Всего тремя главами ранее случайный разрыв одежды Самуила Саулом сопровождается заявлением Самуила, что Бог «оторвал царство Израилево от тебя... и отдал его ближнему твоему, который лучше тебя» (1Цар.15:27–28). «Ионафан показан здесь как добровольно передающий Давиду своё право наследования — из восхищения, любви и верности».²³⁸

Позднее, когда Саул стал говорить с Ионафаном и всеми своими слугами о намерении убить Давида, Ионафан тайно передал Давиду замысел отца, потому что он «очень благоволил» или «весьма радовался» (*khārēṣ me'ōd*) Давиду (19:1). Глагол *khārēṣ* в данном контексте не имеет сексуального оттенка, как ясно видно из предыдущего употребления в 18:22 («Вот, царь благоволит к тебе, и все слуги его любят тебя; итак, будь зятем царя»). Он просто означает, что Давид пользовался расположением Ионафана, в том числе и политическим.²³⁹

После покушений Саула на жизнь Давида тот бежит. Придя к Ионафану, он спрашивает, в чём его вина, за что с ним так поступают. Ионафан уверяет Давида, что его отец ничего не делает, не посоветовавшись с ним. Давид менее уверен: «Отец твой знает, что я нашёл благоволение в очах твоих, и думает: “Пусть Ионафан не знает этого, чтобы не огорчиться”» (1Цар.20:3). Затем Давид предлагает план, с помощью которого он сможет выяснить намерения Саула, и просит Ионафана не предавать его: «Сделай хесед (то есть прояви верность, преданность, милость) рабу твоему, ибо ты ввёл раба твоего в завет Господень с тобою» (20:8). Употребление самоуничижительного выражения «раб твой» подчёркивает политическое измерение происходящего. Ионафан, в свою очередь, заверяет Давида, что откроет ему всё, что узнает о намерениях отца причинить ему вред (20:12–13). Он обновляет завет с Давидом, добавляя условие, чтобы Давид никогда не истребил его род:

- 14 «Если я ещё буду жив, окажи мне милость Господню; а если умру,
15 не отними милости твоей от дома моего вовек, даже когда Господь истребит всех врагов Давида с лица земли».
16 Так Ионафан заключил завет с домом Давида, говоря: «Да взыщет Господь с врагов Давида».
17 И снова Ионафан заклил Давида любовью к нему, ибо любил его, как свою душу.
(1Цар.20:14–17)

Ионафан понимает, что Господь на стороне Давида. Он знает, что попытка его отца уничтожить Давида навлечёт на него Божий гнев. Подобно тому как он готов рисковать собственной жизнью ради Давида, он просит Давида пощадить его род от грядущего божественного возмездия, которое непременно постигнет всех врагов Давида.

Когда Давид не явился к царскому столу, Саул пришёл в ярость и сказал Ионафану:

- 30 «Сын развратной и мятежной женщины! Разве я не знаю, что ты избрал сына Иессея к собственному посрамлению и к посрамлению наготы матери твоей?
31 Ибо доколе сын Иессея будет жить на земле, ни ты, ни царство твоё не утвердитесь. Итак, пошли и приведи его ко мне, ибо он должен умереть».
32 И отвечал Ионафан Саулу, отцу своему, и сказал: «За что его предавать смерти? Что он сделал?»
33 Тогда Саул бросил в него копье, чтобы поразить его. ...
34 И встал Ионафан от стола в пылающем гневе и не ел хлеба во второй день новомесечия, ибо скорбел о Давиде и потому, что отец его посрамил его.
(1Цар.20:30–34)

Саул стыдит Ионафана, объявляя его в своих глазах равным незаконнорождённому сыну неверной жены. Хотя оклеветана мать Ионафана, оскорбление ясно направлено на самого Ионафана. Упоминание матери как прелюбодейки выражает чувство предательства, которое испытывает Саул. Он обвиняет Ионафана в том, что тот встал на сторону Давида — врага собственного дома — и тем самым разрушает собственные шансы стать царём. С точки зрения Саула, такой путь не только постыден для Ионафана, но и бесчестит его мать, родившую такого сына («к посрамлению наготы матери твоей»).²⁴² Саул мог воспринимать отказ Ионафана от притязаний на власть как немужеское уклонение от ответственности, но речь идёт именно о согласии Ионафана с политическим возвышением Давида, а не о принятии им женской роли в неких гомосексуальных отношениях с Давидом.²⁴³

Когда Ионафан сообщил Давиду результат происходящего,

«они поклонились три раза и целовали друг друга, и плакали друг с другом, но Давид плакал более. И сказал Ионафан Давиду: “Иди с миром; ибо мы оба клялись именем Господним, говоря: ‘Господь да будет между мною и тобою и между потомством моим и потомством твоим вовек’”»
(1Цар.20:41–42)

Троекратное поклонение Давида Ионафану подчёркивает политический оттенок прощания. Давид и Ионафан пребывают в глубокой скорби, потому что действия Саула ясно показали: он настроил свой дом против дома Давида. Они понимают, что могут больше никогда не увидеть друг друга живыми. Их расставание поэтому столь эмоционально — так же, как между отцом и сыном или между двумя братьями. В древневосточном обществе нет ничего по своей природе гомосексуального в том, что два мужчины целуют друг друга.²⁴⁴ Это были не эротические поцелуи, а поцелуи скорби, выражавшие глубокую душевную боль преданной дружбы и союза, разорванных обстоятельствами, неподвластными им.

Впоследствии Ионафан посетил Давида, когда тот скрывался. Тогда Ионафан прямо заявил о своём убеждении, что Давид «будет царём над Израилем, а я буду вторым после тебя», и в третий раз заключил с Давидом завет (1Цар.23:16–18). Политическая сторона их отношений здесь совершенно недвусмысленна.

Когда позднее Давид узнаёт о гибели Саула и Ионафана, он оплакивает Ионафана в трогательных выражениях:

Мне тяжело ради тебя, брат мой Ионафан; ты был мне весьма дорог;
любовь твоя ко мне была для меня чудеснее любви женской. (2Цар.1:26)

Повторяющиеся проявления (несексуальной) верности и доброты Ионафана к Давиду в то время, когда сам Ионафан находился в положении силы, — его бескорыстный риск собственной жизнью и, несомненно, собственным царством — превосходили всё, что Давид когда-либо знал в рамках какой-либо связанной с женщиной эротической привязанности. Именно это, не больше и не меньше, и является смыслом элегии Давида о дорогом друге. Впоследствии Давид исполнил завет, заключённый с Ионафаном, восстановив положение его хромого сына Мемфивосфея (2Цар.9).

Ни один из этих текстов — ни по отдельности, ни в совокупности — не даёт убедительных оснований говорить о гомосексуальных отношениях между Ионафаном и Давидом. Ни разу повествователь не упоминает о каком-либо половом акте между ними. Глаголы *шахав* («лежать») и *яда* («познавать») ни разу не употребляются в этом контексте. Гетеросексуальная энергия Давида едва ли может быть поставлена под сомнение, о чём свидетельствуют многочисленные тексты, говорящие о его жёнах, наложницах и детях (1Цар.18:17–29; 25:39–43; 2Цар.3:2–5, 13–16; 5:13–16; 11). Уже после первой встречи Давида с Ионафаном в гл. 18 внимание повествователя переключается на попытки Саула воспрепятствовать браку Давида с одной из своих дочерей. Из эпизода с Вирсавией ясно, что Давид мог быть эротически возбужден видом красивой купающейся женщины (2Цар.11:2–5). Ионафан также был женат и имел детей (1Цар.20:42; 2Цар.9). Разумеется, гетеросексуальные желания сами по себе не исключают гомосексуальных. Однако готовность повествователя подробно говорить о гетеросексуальной жизни Давида делает особенно разительным его полное молчание о какой-

либо сексуальной активности между Давидом и Ионафаном или о каких-либо сексуальных связях Давида с мужчинами после смерти Ионафана.

Можно было бы предположить, что повествователи усердно, хотя и не вполне успешно, старались скрыть подробности гомосексуальной связи. Однако такая гипотеза противоречит важному факту. Ни на одном из двух ключевых этапов формирования традиции — ни во время создания так называемого «повествования о престолонаследии», ни в момент его редактирования и включения в Девтерономистическую историю — нет ни малейшего признака того, что повествователи вообще опасались возможного гомосексуального недоразумения. Напротив, они всячески подчёркивают связь между Ионафаном и Давидом: чем больше заветов и чем глубже эмоциональная связь, тем лучше. Почему же повествователи не боялись намёка на гомосексуальный скандал? Ответ очевиден: ничто в этих рассказах не давало повода подозревать, что Давид и Ионафан были вовлечены в гомосексуальные отношения. Лишь в наше время, удалённое от древневосточных культурных конвенций, подобные натянутые интерпретации возникают у людей, отчаянно стремящихся найти в Библии хотя бы малейшую поддержку гомосексуальной практики.

Рассматривать отношения Давида и Ионафана исключительно в личных терминах — значит грубо исказить замысел повествователей. Личностное измерение важно, но прежде всего постольку, поскольку оно передаёт политический смысл: Давид не был самозванным узурпатором царства Саула и Ионафана. Передача царской власти Давиду произошла с благословения и даже по инициативе самого Ионафана. Давид не был врагом дому Саула, но в некотором смысле был его самым верным сторонником. «Иной губит сам себя, а иной друг (חֵן, *оhev*) бывает ближе брата» (Притч 18:24). Давид и Ионафан имели именно такой род отношений — полностью лишённый сексуального измерения.

IX. Заключение

Ветхозаветные тексты, затрагивающие вопрос однополых половых отношений, достаточно многочисленны, чтобы говорить о существовании в каноне Ветхого Завета всеобъемлющей и последовательной точки зрения по этому поводу.

Позиция Яхвиста (J) в отношении полового сношения между мужчинами проявляется в трёх повествованиях: в рассказе о сотворении женщины, в истории о гомосексуальном изнасиловании Хамом своего отца Ноя и в эпизоде попытки изнасилования ангельских посетителей Лота мужчинами Содомы. В рассказе о творении половой союз мужчины и женщины оправдывается тем, что женщина была образована из мужчины. Брак вообще и половой акт в частности оцениваются как соединение двух взаимодополняющих существ в «одну плоть», как воссоединение со своим сексуальным «иным». Для однополых союзов такого оправдания нет и быть не может. Истории о Хаме и о Содоме касаются не только гомосексуального акта, но и других факторов: инцестуального изнасилования отца в случае Хама и изнасилования уязвимых гостей и пришельцев в случае Содомы. Однако в обоих рассказах именно гомосексуальный акт становится ключевым элементом, придающим событию характер «типовой сцены» беспрецедентного зла, оправдывающей порабощение потомков Хама (ханаанцев) и полное уничтожение Содомы. В согласии со Среднеассирийскими законами, если Яхвист считал гомосексуальное изнасилование деянием, навлекающим великий позор на изнасилованного мужчину, он едва ли мог одобрять тех, кто добровольно позволял «возлежать с собой как с женщиной».

Девтерономический закон и Девтерономистический историк имеют дело прежде всего с явлением гомосексуальной культовой проституции. Мы показали на основании древневосточных параллелей, что это была наиболее «приемлемая» форма рецептивного

гомосексуального поведения в культурной среде Израиля. Если даже такая форма гомосексуальных отношений не могла быть интегрирована в яхвистскую веру, то никакая другая — тем более. Эпитет «пёс», как показывают древневосточные параллели, выражает особое отвращение к пассивному партнёру в мужских гомосексуальных актах. Запрет на ношение одежды противоположного пола в Втор 22:5 затрагивает ту же заботу о сохранении границ между мужским и женским.

Рассказ о попытке гомосексуального изнасилования левита и последующем изнасиловании и смерти его наложницы (Суд.19:22-26) воплощает и кульминирует печальное состояние дел в домонархический период: каждый делал то, что казалось ему правильным. Его близкие параллели с историей Содомы подчёркивают основное согласие Девтерономистического историка с позицией Яхвиста в отношении однополых половых актов.

Позиция Священнического автора (Р) и автора(ов) Кодекса святости (Н) в отношении однополых отношений ясна. Значимость, придаваемая деторождению и упорядочению творения по различным «видам», исключает для Р какую-либо открытость к однополым союзам, независимо от того, знал ли он Н. Прямое утверждение, что Бог создал мужчину и женщину для полового союза и благословил именно этот союз, и никакой иной, способностью «плодиться и размножаться», оставляет однополые союзы без места в структурах, вложенных Богом в само творение. Составители Кодекса святости, как и Яхвист, понимали участие ханаанцев в инцесте и однополых половых актах как две ключевые причины, по которым Бог «изрыгнул» ханаанцев из земли. Они прямо объявили всякое половое сношение между мужчинами мерзостью, совершенно отвратительной Богу и достойной смертного приговора. Приняв столь суровую и всеобъемлющую позицию в отношении мужского гомосексуального поведения, Лев.18:22 и 20:13 представляют уровень отвращения к однополым актам, не имеющий параллелей в древнем Ближнем Востоке. Их авторы не слепо подражали культурным тенденциям своего времени и не реагировали в идосинкретической форме на травму изгнания и возвращения. Они не отвергали однополые отношения главным образом из-за их связи с идолопоклонством или из-за ритуальной нечистоты, связанной с соприкосновением семени с экскрементами. Даже неспособность к деторождению не объясняет той степени отвращения, которую вызывало гомосексуальное поведение. Скорее, Н исходил из убеждения, что однополые половые отношения в корне несовместимы с сотворением мужчин и женщин как взаимодополняющих сексуальных существ. Для мужчины вступать в половой акт с другим мужчиной так, как если бы тот был не мужчиной, а женщиной, — значит нарушать Божий замысел для сотворённого порядка. Это помещает другого мужчину, по крайней мере в контексте полового акта, в категорию «женского», а не «мужского». Это — не что иное, как восстание против того, каким образом Бог создал людей как сексуальных существ. Мы также показали, что сосредоточенность на анальном половом акте между мужчинами не подразумевает принятия других форм гомосексуального поведения, включая женскую гомосексуальность. Признавая устарелость некоторых законов Кодекса святости в отношении нравственного поведения христиан, мы указали на три фактора как на свидетельства непреходящей значимости Лев.18:22 и 20:13:

- (1) укоренённость этих запретов в транс-культурных структурах творения;
- (2) то, что ближайшие аналогии им находятся в запретах на инцест, прелюбодеяние и скотоложство — формы сексуального поведения, которые продолжают отвергаться современными общинами веры;
- (3) сознательное усвоение и подтверждение Павлом левитских стандартов против однополых отношений для христианских церквей, не находящихся под Моисеевым законом.

Среди пророков, по всей вероятности, именно Иезекииль охарактеризовал однополые половые отношения как «мерзость» и связал их с рассказом о Содоме. Хотя остальная часть

пророческого корпуса хранит молчание по вопросу однополых отношений, сама роль пророков как представителей Бога, которые утверждали и творчески применяли древний заветный закон союза, делает крайне маловероятным, что кто-либо из них мог бы одобрять такие практики.

Ясная и недвусмысленная позиция еврейских Писаний против гомосексуальных отношений образует важный фон для обсуждения свидетельства Нового Завета. Однако, поскольку взгляды позднего иудаизма периода Второго Храма формировались также под влиянием тенденций более широкого греко-римского культурного мира, рассмотрению новозаветного свидетельства должно предшествовать обсуждение дальнейшего развития идей в раннем иудаизме.

Глава 2. Сексуальные отношения между представителями одного пола как "противные природе" в раннем иудаизме

Соответствующие тексты о сексуальных отношениях между представителями одного пола из Нового Завета еще впереди, но прежде чем обратиться к ним, обзор внебиблейских иудейских учений поможет поместить раннехристианские учения в контекст. В этой главе я кратко рассмотрю произведения, датируемые примерно 200 г. до н.э. – 200 г. н.э.¹ Учитывая тот факт, что фактические случаи гомосексуального поведения среди иудеев этого периода не засвидетельствованы,² количество текстов, которые напрямую затрагивают вопрос гомосексуальных связей, достаточно многочисленно и единодушно, чтобы обеспечить точную оценку того, что думали иудеи.

Эти тексты служат мостом между ветхозаветным Писанием и иудейской средой раннего христианства. Они помогают нам определить, во что, вероятно, верили Иисус и авторы новозаветных текстов, которые умалчивают о проблеме гомосексуальности. Более того, они дают нам некоторое представление о логике, стоящей за позициями раннего иудаизма и христианства по этому вопросу, в частности, о значении выражения "противные природе" для Павла в Рим. 1:26. Как мы увидим, свидетельства говорят о том, что ранний иудаизм был единодушен в своем неприятии гомосексуального поведения. Нам неизвестны какие-либо инакомыслящие голоса.

Соответствующие тексты в основном принадлежат Филону и Иосифу Флавию. Филон был иудейским философом из Александрии, Египет, жившим приблизительно в 10 г. до н.э. – 45 г. н.э. Иосиф Флавий был иудейским священником, военачальником и историком, жившим приблизительно в 37–100 гг. н.э. Он жил в Иерусалиме около первых тридцати лет своей жизни, а затем поселился в Риме под покровительством императора. Филон затрагивает тему гомосексуального секса в сочинениях «О жизни Авраама» 135–37; «О специальных законах» 1.325, 2.50, 3.37–42; и «О созерцательной жизни» 59–62. Иосиф Флавий делает это в «Иудейских древностях» 1.200–201 и «Против Апиона» 2.199, 273–75. Я подробно рассматриваю эти тексты ниже.

Однако существуют и другие упоминания, которые подтверждают позицию Филона и Иосифа Флавия. В «Послании Аристее» 152 (ок. 200–100 гг. до н.э., Александрия?) автор сообщает нам, что иудеи морально превосходят язычников, поскольку последние «не только приближаются к (или: добывают) мужчинам, но также оскверняют своих матерей и даже дочерей. Мы [иудеи] совершенно отделены от этих практик». В «Сивиллиных книгах» 3 (ок. 163–45 гг. до н.э., Александрия) мы читаем, что когда римляне придут к господству над миром, «немедленно

постигнет этих людей принуждение к нечестию. Мужчина будет вступать в связь с женщиной, и они будут устраивать мальчиков в домах разврата... и это повергнет всё в смятение» (184-87); иудеи «памятны о святом браке и не предаются нечестивой связи с мальчиками, как это делают... многие народы, преступая святой закон бессмертного Бога» (596-600); и «избегают прелюбодеяния и беспорядочной (или: смятенной) связи с мужчинами» (764).³

Изречения Псевдо-Фокилида 190-92, 212-14 (ок. 50 г. до н.э. – 100 г. н.э., Александрия?) призывают не преступать «границы полового общения, установленные природой» через «связь между мужчинами», «и да не подражают женщины... роли мужчин в постели». Завещания Двенадцати Патриархов (неопределенной датировки и происхождения: ок. 150 г. до н.э. – 200 г. н.э. в Сирии?) говорят пренебрежительно о «растлителях мальчиков» (παῖδες πορνῆς; Зав. Левия 17:11) и о Содоме, который «изменил порядок своей природы» (Зав. Неффалима 3:4). В Сивиллиных книгах 5 (ок. 70-132 гг. н.э., Египет) автор заявляет: «С [Римом] сочетаются прелюбодеяния и незаконное (или: непозволительное) совокупление с мужчинами» (166) и предсказывает будущее время, когда не будет «незаконной (или: непозволительной) любви к мальчикам» (430; ср. 387, осуждающую Рим за «педерастию»). Мишна Санхедрин 7:4 (ок. 200 г. н.э.) постановляет: «Вот те, которые подлежат побиению камнями: вступивший в связь с матерью, с женой отца, с невесткой, с женщиной или со скотом...».⁴ Можно добавить и Премудрость Соломона 14:26 (ок. 30 г. до н.э. – 50 г. н.э., Александрия): идолопоклонство есть источник всякого зла, включая «изменение рождения/происхождения» (см. с. 298, прим. 10).

Кроме того, в зависимости от их датировки, могут быть включены два текста из 2 (Славянской) Книги Еноха. Вторая книга Еноха 10:4 гласит: «Сие место [мучения], Енох, уготовано для тех, кто не славит Бога, кто творит на земле грех против природы, кое есть растление детей через зад по обычаю Содомскому, чародейство...»; 34:1-2: «Бог обличает людей, которые суть идолопоклонники и содомские блудники, и посему наводит на них потоп... весь мир придет к... мерзким блудам, то есть друг с другом через зад, и всякой иной нечистоте неправедной, о коей гнусно и говорить».⁵

Приведенные мной тексты прямо затрагивают тему гомосексуальности. Однако многие другие тексты предоставляют косвенные, но убедительные свидетельства иудейского неприятия гомосексуальных связей, включая те, что в целом запрещают порνεία («блуд», как он определен Законом Моисеевым). Еще один пример: община Кумрана не запрещала прямо однополые сношения, но устанавливала наказания для любого члена, который даже случайно обнажил свои половые органы перед другим (мужским) членом (1QS 7:12-14). Это, наряду со строгим соблюдением Моисеева закона, делает ее оппозицию гомосексуальным связям очевидной. Действительно, учитывая суровую позицию левитских законов против гомосексуальных сношений, немислимо, чтобы какой-либо не-отступник от иудаизма в древности стал бы доказывать законность сексуальных отношений между мужчинами. Даже Павел, который горячо утверждал, что Синайский кодекс отменен для уверовавших в Иисуса как Христа, оставался непоколебимо враждебным к однополым связям.

Большинство иудейских авторов, запрещающих мужское гомосексуальное поведение, говорят о том, что «мужчина/муж» вступает в половую связь с другим «женщиной/мужем», тем самым отражая формулировки, используемые в Лев.18:22; 20:13. Однако также очевидно, что в большинстве (если не во всех) этих случаев автор прежде всего имел в виду стандартную модель гомосексуальных отношений в греко-римской культуре, а именно — педерастию.⁶ Тем не менее это не означает, что иудеям были неизвестны иные формы гомосексуального общения или что они могли бы занять более благожелательную позицию в отношении однополых связей между партнёрами сопоставимого возраста. Они признавали, что законы Лев.18:22; 20:13 относятся ко всем формам мужско-мужского полового общения, независимо от относительного возраста, социального статуса или активной/пассивной роли участников.⁷

Поэтому, хотя иудейская критика направлена прежде всего против педерастики, используемые аргументы охватывают гораздо более широкий спектр однополых отношений.

Иудеи, подобно греческим и римским критикам однополых связей, отвергали гомосексуальное поведение на том основании, что оно «противоестественно» (*para physin*).⁸ Помимо очевидного и центрального факта, что закон запрещал однополые отношения, существовало четыре причины, по которым только половая связь между мужчиной и женщиной считалась «сообразной природе» или «естественной» (*kata physin*). Первые две имеют первостепенное значение:

- (1) гомосексуальное сношение не может привести к деторождению;
- (2) гомосексуальное сношение представляет собой посягательство на Божий половой замысел в отношении мужчин и женщин, соединяя два некомплементарных половых существа (при особом акценте на присущем унижении мужчины, которого проникают, как женщину).

Следующие две причины имеют второстепенное значение:

- (3) гомозеротическое влечение является проявлением избыточной страсти;
- (4) гомосексуальное сношение не практикуется даже животными.

I. Деторождение

Деторождение является тем указанием, которое Бог дал в самой природе, что мужской половой орган и женское лоно взаимодополняют друг друга. Никакая иная сексуальная активность не приводит к появлению новой жизни. Следовательно, единственно допустимая форма полового общения — между мужчиной и женщиной. Однако аргументация иудейских авторов на этом не останавливалась. Всякий союз, заключаемый с осознанием того, что деторождение невозможно (мужчина с мужчиной, женщина с женщиной, человек с животным или даже мужчина с бесплодной женщиной), представляет собой сексуальную страсть ради самой себя, не более чем необузданную похоть, лишённую общественной ответственности. Такая страсть, больше не внося вклад в умножение населения земли, свидетельствует о пренебрежении к сохранению человеческого рода. Более того, подобная страсть, выходящая за пределы контроля природы и общества, может иметь лишь разрушительные последствия.

Здесь также затрагивалась забота о святости мужского «семени». Филон и другие рассуждали так: поскольку сексуальное возбуждение мужчины приводит к излиянию семени, и поскольку это семя должно было быть дано Богом для определённой цели, то и само сексуальное возбуждение должно иметь своим божественным назначением высвобождение семени ради деторождения. Более того, поскольку только плодovitая женщина может предоставить «глубокую и плодородную почву», способную поддерживать рост семени, все союзы, не имеющие в виду деторождения, подлежали запрету.

Отвержение однополых отношений на том основании, что они приводят к бесплодному союзу, было широко распространено и среди греков и римлян. Классические тексты находятся у Платона в *Законах*, особенно в утверждении 636C: «Когда мужчина соединяется с женщиной ради деторождения, испытываемое удовольствие считается сообразным природе (*kata physin*), но противоестественным (*para physin*), когда мужчина соединяется с мужчиной или женщина с женщиной». Здесь речь идёт о сдерживании эгоистических страстей, которые не ведут к устойчивости и росту государства, но, напротив, подрывают семейную ячейку, отвлекая привязанности мужчин от их жён, а также от деторождения и воспитания детей.⁹

Стоический философ I века Музоний Руф писал:

Люди, которые не являются распутниками или безнравственными, обязаны считать половое общение оправданным лишь тогда, когда оно происходит в браке и совершается с целью рождения детей, поскольку это законно; но оно несправедливо и противозаконно, когда служит лишь поиску удовольствия, даже в браке. Из всех же половых связей наиболее противозаконны те, что связаны с прелюбодеянием, и ничуть не более терпимы связи мужчины с мужчиной, ибо дерзкий и откровенный характер такого поступка противен природе (*para physin*; XII).¹⁰

Разумеется, аргумент, исходящий из деторождения, не ограничивается греко-римскими источниками. В первой главе мы уже видели, что деторождение также играет роль в утверждении гетеросексуальных союзов в Быт 1:27-28 и в отвержении гомосексуальных отношений в Лев.18:22; 20:13.

Среди послебиблейских иудейских авторов ту же точку зрения засвидетельствовали Иосиф Флавий и Филон. Как кратко выразился Иосиф Флавий: «Каковы наши законы о браке? Закон признаёт только такое половое общение (или: соединение, союз), которое сообразно природе (*kata physin*), — то есть общение мужчины с женщиной, и то лишь ради деторождения» (Против Апиона 2.199).

Позднее в том же сочинении он говорит о «половом общении с мужчинами, которое противоестественно (*para physin*) и лишено всякой сдержанности», и обвиняет греков, приписывающих «богам половые отношения между мужчинами», в том, что они «выдумывают оправдание своим удовольствиям, которые отвратительны и противны природе» (*para physin*; там же, 2.273-275).¹¹

Филон защищал Божье действие по уничтожению Содома и Гоморры как акт милосердия по отношению ко всему миру. Если бы греки и варвары подражали гомоэротическим практикам жителей Содома,

города один за другим опустели бы, как бы вымершие от чумы вселенского масштаба. Но Бог, сжалившись как Спаситель и Любящий человечество, в высшей возможной степени умножил союзы мужчин и женщин, сообразные природе (*kata physin*), — союзы, возникшие ради деторождения. А поскольку Он горько возненавидел те союзы, которые были чужды и незаконны, Он истребил их... [Филон далее упоминает разрушение Содома как памятник Божьей ненависти к гомосексуальному общению.]
(О Аврааме 136-137)

Комментируя Лев.20:13, Филон приводит в качестве одной из причин, по которым закон справедливо осуждает активного и более старшего «любовника» в педерастических однополых отношениях, следующее:

Он гонится за удовольствием, противным природе (*para physin*), и со своей стороны содействует тому, чтобы города опустели и лишились жителей, уничтожая (*diaphtheirōn* — или: растрачивая, губя) производящее семя... И, наконец, подобно дурному земледельцу, он позволяет глубоким и плодородным полям (женщинам) оставаться бесплодными, замыслив то, что направлено к их стерильности, и занимаясь такими практиками (а именно, общением с другими мужчинами), от которых решительно нельзя ожидать никакого роста; ради этих целей он

усердствует и днём и ночью. (Спец. законы 3.39)

Подобным образом, в *Contempl.* 62 Филон возлагает на активного «любовника» вину за стерильность, бездетность и опустошение городов.¹²

Учитывая его акцент на деторождении, можно задаться вопросом: считал ли Филон всякий отдельный акт полового общения между мужем и женой незаконным в том случае, если жена после многих лет брака оказывалась бесплодной, включая и те отношения, которые имели место после наступления менопаузы? Однако для него вопрос заключался в том, было ли само вступление в брачный союз изначально мотивировано, по крайней мере отчасти, возможностью деторождения.¹³

В современной западной культуре развитие эффективных средств контроля рождаемости и проблемы перенаселения заставляют многих сомневаться в том, не устарела ли норма, согласно которой половой акт всегда и исключительно должен совершаться ради деторождения. Тем не менее по крайней мере один элемент, предполагавшийся в древней критике однополых отношений, остаётся убедительным. Тот факт, что семя, изливаемое мужским половым органом, «укореняется» (мы бы сказали: «осуществляет оплодотворение яйцеклетки») и питает жизнь лишь тогда, когда происходит проникновение во влагалище женщины, является ясным и убедительным доказательством исключительного замысла Бога в природе в пользу гетеросексуального соития. Бог/природа очевидным образом предназначили женское влагалище быть комплементарным половым органом для мужского члена. Кроме того, ради блага общества есть определённый смысл в том, чтобы связывать стремление к половому общению с формированием ответственных и устойчивых семейных структур. Само по себе это рассуждение не является достаточным, поскольку оно влекло бы за собой аналогичную критику, например, неполных семей или брака женщины после наступления менопаузы, однако оно служит одним из факторов в общей оценке нежелательности однополых союзов.

II. Гендерная некоплементарность

Вторая главная причина, по которой однополое соитие отвергалось как «противоестественное», выходит за рамки способности к воспроизводству и связана с анатомической соразмерностью мужского члена и женского влагалища. Поскольку очевидным вместилищем, данным природой для мужского члена, является женское влагалище, проникновение в мужчину означало обращение с мужчиной так, как если бы он был женщиной, и тем самым «обезмуживание» его — наглядный случай анатомического нарушения полового различия.

По сути, мужчина, добровольно допускающий проникновение в себя, предьявляет природе своего рода упрёк за то, что она не снабдила его влагалищем. В эллинистической и римской имперской культуре «пассивный партнёр» в гомоэротических отношениях,¹⁴ — либо по собственной инициативе, либо под влиянием поощрения или принуждения со стороны «активного партнёра»,¹⁵ — делал процесс феминизации ещё более выраженным: он заплетал и украшал волосы или отращивал их, пользовался косметикой и духами, перенимал женственные манеры, носил женскую одежду, выщипывал волосы на лице и теле или (в крайних случаях) подвергался кастрации. На эту критику восстания против данного Богом/природой пола накладывалось стандартное для древности иерархическое представление о статусе мужчины и женщины: женщины считались низшими и подчинёнными мужчинам. Ставя себя в положение тех, кого «оседлывают» другие мужчины, пассивные партнёры рассматривались как добровольно принимающие на себя не только гендерную роль, противоречащую их анатомии, но и низшую природу и статус женщины. Позиция активного «мужчины сверху» выражает его

превосходство, тогда как позиция пассивного партнёра выражает его низшее положение, сходное со статусом женщины.¹⁶

Классический текст среди греко-римских авторов берётся из Платонова *Федра* 250E, процитированного в конце I века Плутархом в *Диалоге о любви* 751D-E:

Если соединение с мужчинами, противное природе (*para physin*), не разрушает и не ослабляет нежность любящего, то тем более можно ожидать, что любовь между мужчиной и женщиной, будучи естественной, приведёт со временем к возникновению дружбы... Но соединение с мужчинами — либо против воли, силой и насилием, либо по собственной воле, из слабости (или «мягкости»: *malakia*) и женоподобия (*thēlytēs*), — когда они, по слову Платона, «отдаются, чтобы их оседлывали, по обычаю четвероногих животных, и чтобы их засеивали семенем против природы (*para physin*)», — это целиком неблагоприятная милость, постыдная и противная Афродите.¹⁷

И вновь, как и в случае с аргументом из деторождения, аргумент «анатомического нарушения пола» восходит не только к греко-римской культуре, но и к иудейским Писаниям. Левитские запреты отвергали размывание мужского пола, связанное с тем, что мужчина ложится с другим мужчиной «как с женщиной» (18:22; 20:13). Основным фактором, обуславливавшим обозначение такого акта как «мерзости», было не столько унижение статуса мужчины, сколько смешение родов, то есть использование другого мужчины в сексуальном отношении так, как если бы он был женщиной.

Ряд иудейских авторов и текстов говорит об отвратительном характере однополых связей, в целом указывая на явное нарушение анатомической комплементарности мужчины и женщины и, в частности, на феминизацию мужского пола, происходящую в случае пассивного партнёра. Комментируя ненасытные страсти содомлян, Иосиф Флавий говорит об однополом соитии как о деянии, которое «обесчестило бы гостей (Лота)» (*Древности* 1.200–201). В *Против Апиона* он отмечает, что закон запрещает всякое половое общение, не ведущее к деторождению, даже в гетеросексуальных союзах, но особенно «гнушается соединения мужчин с мужчинами» (2.199). Половые отношения между мужчинами характеризуются как «удовольствия, отвратительные и противные природе (*para physin*)» (2.275). Для Иосифа мужско-мужское соитие обладало отталкивающим качеством, выходящим за рамки одной лишь проблемы бесплодного союза, поскольку оно размывало гендерные различия, освящённые Богом.

Автор I века до н. э. *Сивиллиных оракулов* (3.596–600) называет педерастию «нечестивым соитием с мальчиками». Автор *Завещания Левия* именует педерастов «развращающими мальчиков» (17.11). Наконец, автор I века н. э. *Сентенций Псевдо-Фокилида* даёт следующие наставления:

Не преступай установленные природой пределы полового общения посредством незаконной любви. Даже самым животным не доставляет удовольствия соитие между самцами. И женщины не должны каким бы то ни было образом подражать мужской сексуальной роли... Длинные волосы не подобают мужчинам, но — распущенным женщинам. Храни юношескую красоту хорошо сложенного мальчика, ибо многие пылают страстью к половому общению с мужчиной. (190–192, 212–214)¹⁸

Филон же является нашим главным источником для понимания иудейских установок I века в

отношении анатомического и социального «размывания пола» в гомоэротических отношениях. Он описывает гомоэротические действия мужей Содомы как «сбрасывание с шеи закона природы»:

Ибо не только, безумно вождедая женщин (*thēlymanountes*), они разрушали браки других (чужие; *allotrious*), но и, будучи мужчинами, начали «оседлывать» (*epibainontes*) мужчин, причём действующие (*hoi drōntes*, активные партнёры) не испытывали благоговения (*aidoumenoi*) перед природой (*physis*), общей для них и для тех, над кем это совершалось (*hoi paschontes*, пассивные партнёры)... Затем, мало-помалу приучая рождённых мужчинами терпеть женственные вещи, они «оснастили» их (*kateskeuasan autois*) женской болезнью (*thēleia nosos* — болезнью изнеженности) — злом, с которым трудно бороться, — не только феминизируя их тела мягкостью (*malakotēs* — изнеженность, слабость) и распадом (букв. «рассыпанием на части», *thrypsis* — мягкость, изнеженность, утончённость, особенно через распутство или роскошь), но и доводя своё дело до конца, делая более развращёнными сами их души. (О Аврааме 135-136)

«Закон природы» здесь — это принцип, согласно которому сама природа учит, что законным является лишь половое общение с женщиной в верном брачном союзе; следовательно, и прелюбодеяние также противно природе (ср. Платон, *Законы* 841D-E). Однако половые отношения между мужчинами являются ещё более тяжким нарушением естественного закона, чем прелюбодеяние, потому что они посягают на саму категорию пола, на «природу» как таковую.¹⁹ «Оседлание» другого мужчины обезмуживает его, во-первых, потому, что обращается с его мужским полом так, как если бы он был, подобно женскому, анатомически предназначен для проникновения; и, во-вторых, потому, что ставит мужчину в низший статус женщины — в положение пассивного «терпящего», а не активного действующего. Проникновение является первой стадией феминизации. Вторая стадия наступает тогда, когда активный партнёр побуждает пассивного партнёра принять женский внешний облик и образ жизни («мягкость»). Филон подчёркивает виновность активного партнёра в том, что он «не уважает (не благоговеет, не страшится, не проявляет почтения — *aidoumenoi*)» мужской пол пассивного партнёра.

Филон говорит о пагубном воздействии как на пассивных, так и на активных партнёров, обсуждая *Пир* Платона в трактате *О созерцательной жизни* 59-61:

Почти весь *Пир* Платона посвящён любви (*erōs*) — не просто мужчинам, безумно влюблённым в женщин, или женщинам — в мужчин (ибо эти желания воздают должное законам природы), — но мужчинам, безумно влюблённым в других мужчин, отличающихся от них лишь возрастом...

Ибо большую часть этого сочинения пронизывает тема общей и вульгарной любви — любви, которая, с одной стороны, отнимает мужественность (*andreia*), самую полезную добродетель жизни и во время войны, и во время мира, а с другой — производит в их душах женскую болезнь (*thēleia nosos*, то есть болезнь изнеженности) и делает андрогинами (*androgynous kataskeuazōn* — «оснащает», «подготавливает» к состоянию муженщины, гибрида мужчины и женщины) тех, кто должен был бы быть воспитан во всех занятиях, ведущих к силе.

И, нанеся поругание их отрочеству и сведя их к положению и состоянию возлюбленной девушки (*erōmenē*), она также вредит и самим любовникам (*erastai*, активным партнёрам) в самом существенном: в теле, душе и имуществе. Ибо ум

педераста (*paiderastēs*, любителя мальчиков) неизбежно обращён к любимому юноше (*ta paidika*), будучи зорким лишь к нему одному, но слепым ко всем прочим интересам — частным и общественным; и тело неизбежно истощается (*syntēkesthai* — «таять, распадаться») от страсти (*epithymia*), особенно если происходит неудача (то есть если он не добьётся расположения юноши); а имущество неизбежно уменьшается с двух сторон — и от пренебрежения им, и от расходов, понесённых в погоне за возлюбленным.

Но рядом с уже названными возрастает ещё одно зло, большее и всеобщее: они превращают в искусство (*technazontai*) обезлюдение городов...

Активный партнёр вновь становится главным объектом порицания Филона. Половое общение между двумя мужчинами неестественно потому, что превращает пассивного партнёра в «гибрид мужчины и женщины» и разрушает его мужественное мужество, тогда как активного партнёра оно развращает, поглощая все его силы страстью, не ограниченной семейными и общественными обязанностями. Третья проблема гомосексуального влечения заключается в том, что оно угрожает обезлюдить города. В своих рассуждениях Филон косвенно отвергает аргументы, выдвинутые в *Пуре* Федром, Павсанием и Аристофаном в пользу чистоты и возвышенности устойчивой гомосексуальной любви (см. гл. 5.1).²⁰ Филон не был неосведомлён о про-гомосексуальных аргументах; он просто отказался признать их состоятельность, учитывая запреты Торы, очевидную анатомическую и прокреативную комплементарность мужчины и женщины, а также множество негативных индивидуальных и общественных последствий однополых отношений.

Разумеется, как и в *О Аврааме* 135–136, в аргументации Филона присутствуют мизогинные элементы: ссылки на «болезнь» женственности, представление мужества как исключительно мужской добродетели и восприятие женщин как простых объектов эротической любви. Однако, отвергая эти антиженские элементы, мы тем самым не обязаны отвергать всю совокупность негативной оценки Филоном гомосексуальных отношений.

В города, подобно шумному религиозному шествию, ворвалось ещё одно зло, куда большее, чем упомянутое прежде (то есть стремление мужчин вступать в брак с заведомо бесплодными женщинами), — педерастия (*to paiderastein*, любовь к мальчикам), которая прежде считалась столь постыдной (*oneidos* — «позор»), что о ней даже не говорили, а теперь стала предметом хвастовства не только для совершающих это (*hoi drōntes*, активные партнёры), но и для тех, над кем это совершается (*hoi paschontes*, пассивные партнёры), которые, приучая себя быть заражёнными женской болезнью (*nosos thēleia* — болезнью изнеженности), истощают (*diarreousi* — «утекают, истощаются») и души, и тела, не оставляя ни одной искры (*emprugeuma* — тлеющего уголька) мужского рода (*tēs arrenos geneas* — «мужского происхождения, наследия»), чтобы она тлела (*hypotyphesthai*), — и потому они демонстративно заплетают и украшают различными способами волосы на голове, отбеливают и раскрашивают лица белилами и оршилом (*phykē*, краска из водорослей, употреблявшаяся женщинами как румяна) и подобными средствами, щедро умащают себя благоухающими ароматами... и с усердием превращают это в искусство — превращать мужскую природу (*physin*) в женскую, и при этом не стыдятся.

О таковых справедливо желать тем, кто повинуется закону как высшему авторитету, чтобы они были преданы смерти (*phōnan*), ибо закон повелевает, чтобы муженщина (*androgynos*), подделывающий монету природы (*to physeōs nomisma parakoptonta*), был казнён без пощады, не допуская ему жить ни дня — даже ни часа, как позору

для себя самого, своего дома, своей страны и всего человеческого рода. И пусть педераст (*ho paiderastēs*) знает, что подлежит той же каре, поскольку он гонится за удовольствием, противным природе (*para physin*), и со своей стороны содействует опустошению городов, растрачивая (*diaphtheirōn*) производящее семя. И, кроме того, он считает достойным делом стать наставником и учителем величайших зол — немужества (*anandria*) и изнеженности (*malakia* — «мягкости»), продлевая цвет юных лет и феминизируя (*ekthēlynōn*) расцвет их силы, который предназначался для гимнастических упражнений и формирования телесной крепости и мощи. И, наконец... подобно дурному земледельцу, он позволяет глубоким и плодородным полям оставаться бесплодными...

И причиной, думаю, являются награды, предлагаемые во многих странах за невоздержанность и изнеженность (*malakia*). Можно видеть, как эти подлинные «муженщины» (*androgynoi*) шествуют с важным видом по переполненной площади, даже идут впереди процессий на праздниках, по жребию получив, будучи нечистыми, священные обязанности, начинают таинства и обряды посвящения и участвуют в тайных культах Деметры. Некоторые из них, стремясь ещё более продлить свою юношескую красоту, жаждали (*ōrechthēsan*) более полного превращения в женщин и при этом отсекали свои производящие органы.

Облачённые в пурпурные одежды, они шествуют впереди...

[Филон, отметив, какой сдерживающий эффект имело бы подобное поведение, если бы общество ввело смертную казнь, предписанную Моисеем, далее говорит о «ещё худшем» преступлении — скотоложстве.] (*Спец. законы* 3.37–42)²¹

Филон мыслит пассивного партнёра как добровольного участника стирания собственной мужской идентичности, как соучастника превращения своей «мужской природы в женскую» посредством сознательного применения женской причёски, косметики и ароматов и, в крайних случаях, кастрации. В представлении Филона и он сам, и активный партнёр, который также старается противодействовать естественным последствиям мужского созревания у младшего пассивного партнёра, справедливо заслуживают смертного приговора, провозглашённого законом.

Как и в случае с аргументом, исходящим из деторождения, аргумент, основанный на «размывании пола», содержит элементы, чуждые большинству современных представлений о гендере и гомосексуальности. Уничтожение женщин как низших по сравнению с мужчинами, узкое определение некоторых добродетелей как исключительно «мужских» и истолкование лежачей или распростёртой позы женщины в половом акте как признака слабости и статусной неполноценности — всё это в современном контексте звучит оскорбительно. Чёткое разделение ролей на активных и пассивных партнёров, возрастное неравенство (пожилой мужчина и подросток или юноша) и, в особенности, активная попытка феминизировать внешний облик пассивного партнёра не характеризуют все современные формы гомосексуальности. Несмотря на различия между «тогда» и «теперь» как в осмыслении, так и в практике, один факт остаётся неоспоримым: в самом акте мужско-мужского соития один из партнёров (или оба, если активная и пассивная роли чередуются) занимает место женщины. С точки зрения соразмерности половых органов только женщина является анатомически комплементарной мужчине. Когда мужчина принимает на себя эту роль, это представляет собой очевидное искажение гендерных различий, заложенных Богом в природе.

Ещё два аргумента имеют второстепенное значение в эллинистически-иудейской критике однополых отношений как «противоестественных».

III. Избыточная страсть

Описывая грехи жителей Содома, и Филон, и Иосиф Флавий изображают желание мужчины вступать в половые отношения с другими мужчинами как ненасытное переполнение похоти, выходящее за пределы гетеросексуального влечения. В *О Аврааме* 135, отметив, что главным источником всех грехов содомлян было их чрезмерное богатство, обусловленное высокими урожаями, Филон пишет:

Не в силах вынести пресыщение, они, подобно животным, рвутся вперёд и стряхивают с шеи ярмо закона природы (*ton tēs physeōs nomon*), предаваясь крепким напиткам, изысканным яствам и незаконным формам совокупления (*ocheia* — слово, обычно употребляемое для обозначения покрытия или оплодотворения самцами животных, а не людьми). Ибо не только, безумно вождедая женщин, они разрушали браки других, но и, будучи мужчинами, начали «оседлывать» мужчин... В стремлении к деторождению им было дано убедительное доказательство их заблуждения, поскольку они сеяли производящее семя без цели (*atelēs*). Однако это доказательство не принесло пользы, ибо их одолевала более сильная похоть (*epithymia*).²²

Подобным образом в *Древностях* 1.200–201 Иосиф Флавий говорит:

Содомляне, увидев этих юношей необыкновенной красоты, которых Лот принял под свой кров, были движимы лишь стремлением к насилию и поруганию их юной красоты. Лот умолял их сдержать свои страсти и не бесчестить его гостей, но уважить то, что они нашли у него приют, предлагая вместо них, если его соседи столь распущенны, собственных дочерей для удовлетворения их похоти. Но и это их не удовлетворило.

В наши дни гомоэротизм уже не рассматривается как простое излишество страсти у людей, пресытившихся обычными рамками гетеросексуальных отношений. Это, однако, не означает, что между древним и современным образом мышления нет никакой связи. Буйная распущенность вместе с целым рядом иных зависимых форм поведения, часто сопутствующих ей, по-прежнему характерны для многих сегментов мужской гомосексуальной культуры. Это наводит на мысль, что мужские гомосексуальные отношения страдают как отсутствием женского партнёра, способного обуздывать излишества мужской сексуальности (склонной к визуальной стимуляции и крайностям многообразного сексуального поведения), так и ненасытным стремлением к завершению гендерной идентичности, что выражается в недостаточном самоконтроле. То, что древние авторы понимали как избыточную страсть вообще, мы можем распознать как постоянное стремление к удовлетворению в том, от чего следовало бы воздерживаться.

Древнее представление о гомоэротизме как об избыточной страсти и его значение для нашего понимания новозаветных взглядов на гомосексуальность будет подробнее рассмотрено в разделе III главы 5. Здесь достаточно сказать, что Филон и Иосиф Флавий использовали аргумент об «избыточной страсти» как способ уничтожить такую форму поведения, которая по другим основаниям уже была признана «противоестественной», а не наоборот. Иными словами, они приходили не к выводу, что однополое соитие является неправильным потому, что возникает из избыточной страсти; напротив, они исходили из того, что сама

неправомерность однополого соития доказывает наличие избыточной страсти. Для них гомоэротизм был страстью, не ограниченной теми здоровыми нормами, на которые указывают природа и закон.

Соответственно, для Филона прелюбодеяние и скотоложство были неправильны не в первую очередь потому, что являлись проявлениями избыточной страсти, но потому, что оба разрушали прочный союз между мужчиной и женщиной, установленный Богом в природе и законе. По этой причине аргумент об избыточной страсти не может считаться аргументом первого порядка в объяснении того, почему однополое соитие в древности рассматривалось как «противоестественное». Нельзя предполагать, что Филон и Иосиф Флавий заняли бы иную позицию в отношении гомоэротизма, если бы мыслили его как исключительно однополую ориентацию, имеющую связь с генетическими предрасположенностями. Филон знал *Пир* Платона и приведённые там доводы в пользу врождённости и естественности однополой любви, но отвергал их без колебаний. Левитские запреты и сексуальная комплементарность мужчины и женщины учили его тому, что, какими бы врождёнными ни были гомосексуальные влечения, они противостоят Божьему замыслу о сексуальности, заложенному в природе.

IV. Гетеросексуальность животных

Ещё одним, второстепенным аргументом в пользу противоестественности однополых отношений было обращение к норме гетеросексуальности в животном мире. Этот довод встречается у некоторых греко-римских философов и моралистов. Классический текст содержится в *Законах* Платона, где афинский собеседник утверждает, что можно привести веские основания для того, чтобы «следовать природе» и запретить

соединение с мужчинами и мальчиками в половом общении, как если бы это были женщины, приводя в качестве доказательства природу животных и указывая, что (у них) самец не вступает в половую связь с самцом, потому что это неестественно... Наши граждане не должны быть хуже птиц и многих других животных, которые... достигнув возраста размножения, по инстинкту соединяют самца с самкой и самку с самцом и затем... остаются верными своим первоначальным союзам любви. (836C, 840D-E)

Подобным образом, в трактате Плутарха *Разумны ли животные?* (ок. 100 г. н. э.) Грилл, превращённый чарами Кирки в свинью, отказывается от предложения Одиссея вернуть ему человеческий облик: «До сих пор желания животных не включали ни соития самца с самцом, ни самки с самкой... даже сами люди признают, что звери имеют большее право на умеренность и на несокрушение природы в своих удовольствиях» (990D-F).²³

В ранних иудейских текстах главным примером этого аргумента является *Псевдо-Фокилд*: «Не преступай установленных природой пределов полового общения посредством беззаконной любви. Даже самым животным не доставляет удовольствия соитие между самцами» (190-191).²⁴

Современная зоология признаёт это упрощением, однако как общее наблюдение или применительно ко многим видам оно сохраняет определённую убедительность. Иначе говоря, людям следует подражать не худшим, а лучшим образцам поведения в животном мире.²⁵

V. Заключение

Иудейские авторы, писавшие в пределах столетия или двух от рождения Иисуса, использовали

два главных аргумента, чтобы обосновать своё обозначение однополого соития как «противоестественного», а разнополого — как «сообразного природе». Во-первых, они указывали на уникальную способность гетеросексуального соития к деторождению. Во-вторых, они видели в анатомической комплементарности мужских и женских половых органов, а также в гендерно-трансгрессивной феминизации воспринимающего партнёра, свидетельство ошибочной направленности гомоэротизма. Критика гомоэротизма, в-третьих, как избыточной страсти и, в-четвёртых, как формы поведения, которую отвергают даже животные, носила вспомогательный характер по отношению к этим основным аргументам.

Каждый из двух основных аргументов содержит элементы, которые современные оценки сексуальности сочли бы неприемлемыми. Аргумент, исходящий из деторождения, приводит к утверждению, что всякий сексуальный союз должен заключаться с целью рождения потомства. Аргумент, основанный на проникновении, характеризует воспринимающую женскую роль как признак статусной неполноценности, недостойной мужчины. Тем не менее ядро обоих аргументов остаётся убедительным и в современном контексте, поскольку в них признаётся фундаментальная биологическая комплементарность мужчины и женщины, божественный и природный отпечаток мужественности и женственности, который размывается однополым соитием. Помимо Писания, самые ясные указания на Божий замысел о человеческой сексуальности исходят из анатомической соразмерности и функциональной способности мужских и женских половых органов. С одной стороны, существует очевидная и «естественная» соразмерность мужского члена и женского влагалища. Эта соразмерность подтверждается не только размерами двух органов, но и тканевой средой влагалища (его относительной устойчивостью к разрывам и чистотой по сравнению с ректальной средой), способностью как члена, так и влагалища к взаимной сексуальной стимуляции (головка полового члена и клитор), а также их способностью к деторождению. Ни мужская анальная полость (отверстие для выведения экскрементов), ни рот (отверстие для принятия пищи) не являются правдоподобными кандидатами на то, что Бог предназначил в качестве вместилища для мужского члена.

Страсть к лицам того же пола, с другой стороны, не является убедительным доказательством законности однополого соития. Гомосексуальная страсть не поддерживается никакой анатомической и прокреативной комплементарностью. Более того, общепризнано, что не всякое врождённое влечение должно получать общественное (и тем более божественное) одобрение.²⁶ Современная попытка оторвать сексуальную идентичность от физической биологии²⁷ является не признаком зрелой социально-научной мудрости нашего времени, но скорее проявлением софистической несостоятельности.

Готовясь перейти к новозаветным текстам о гомосексуальности, важно, наконец, отметить не только то, что эти ранние иудейские тексты включают в свои аргументы, но и то, чего в них нет. Эксплуататорский характер однополых отношений не приводится иудейскими авторами как фундаментальная причина их «противоестественности», за исключением того смысла, в котором всякое однополое соитие рассматривалось как по своей природе эксплуататорское. То, что однополые отношения обычно предполагали зрелого мужчину в роли активного партнёра и подростков в роли пассивных, прямо утверждается или ясно подразумевается в большинстве текстов, но не является центральным мотивом отвержения однополого соития. Внимание, как правило, сосредоточено на трансгендерном аспекте самого акта, а не на возрастном неравенстве.²⁸

Филон действительно подробно рассматривал намеренную и эксплуататорскую феминизацию пассивного партнёра со стороны активного. Однако он оценивал это как дальнейший шаг в процессе феминизации, который уже начался в тот момент, когда пассивный партнёр сделал себя «доступным» для члена и сексуального желания активного партнёра. Более того, в

согласии с левитскими запретами Филон и Иосиф Флавий считали достойными смерти обоих партнёров, а не только активного, поскольку оба были добровольными участниками этого «размывания пола».

Мысль о том, что иудеи I века — такие, как Иисус и Павел, — могли бы дать общее одобрение гомосексуальному образу жизни, если бы им лишь показали достаточное количество примеров взаимно заботливых и неэксплуататорских однополых отношений, является фантастической. Ни большее, ни иное знание об однополых соитии не изменило бы вердикта ни одного иудея I века, потому что анатомическая, сексуальная и прокреативная комплементарность союза мужчины и женщины, в противоположность союзам женщина с женщиной или мужчина с женщиной, оставалась бы неоспоримой.

Несмотря на эллинистическую окраску выражения «противоестественно» и заимствование философских и нравственных аргументов у греков, понимание Иосифа Флавия, Филона и других иудейских авторов того периода согласуется с двумя ключевыми темами Писания, которые мы выявили ранее. Постоянное возвращение к аргументам анатомической и прокреативной комплементарности мужчины и женщины будет особенно важно для понимания того, что имел в виду Павел, когда утверждал, что однополые соитие «противоестественно», и для интерпретации его слов. Между тем мы обращаемся к Иисусу и задаче оценить Его взгляды на гомосексуальность.

Глава 3. Иисус и однополые половые акты

Когда христиане находят конкретное учение одного или нескольких авторов Нового Завета непривлекательным, Иисуса часто выставляют в качестве противовеса. Например, если многие новозаветные авторы подчеркивали иерархические структуры в своей теологии, церковном устройстве и семейных отношениях, то Иисус, как полагают, отменил иерархии. Если новозаветные писатели не склонны были переворачивать социальный порядок, то Иисус провозгласил этику, полностью включающую женщин, грешников, людей с физическими недостатками и язычников. Если новозаветные авторы уступали буржуазным материальным интересам своего времени, то Иисус поставил во главу угла социальную справедливость по отношению к бедным. Если новозаветные писатели были нетерпимы к нетрадиционным формам сексуального выражения, то Иисус, как утверждают, возвел терпимость в ранг основополагающей ценности, особенно в области сексуальной этики. После внимательного изучения самих текстов такие противопоставления Иисуса и его последователей выглядят упрощенными и нуждающимися в уточнении, однако они по-прежнему остаются устойчивыми стереотипами в сознании многих.

При наличии подобных представлений понятно, почему многие сторонники однополых отношений придают положительное значение молчанию Иисуса в отношении гомосексуального поведения. Хотя есть одно-два места, где упоминание однополых половых отношений возможно лишь отдаленно,¹ совокупность преданий об Иисусе не содержит ни одного высказывания, в котором прямо говорилось бы, что однополые половые отношения — это хорошо или плохо. Некоторые соединяют это молчание по данному вопросу с тем, что Иисус принимал грешников и подчеркивал любовь, и приходят к выводу, что Иисус не стал бы критиковать ответственные и любящие формы гомосексуального и лесбийского поведения. По меньшей мере, утверждают они, мы не можем с какой-либо разумной степенью уверенности сказать, что Иисус принципиально выступал против таких отношений.

Вопреки приведённой выше точке зрения, молчание Иисуса по этому вопросу, в сочетании с рядом других факторов, делает исторически вероятным то, что Иисус был против однополых

половых отношений. Более того, слово «молчание» здесь уместно лишь в весьма ограниченном смысле. Иисус не делал прямых или явных высказываний об однополых половых отношениях, так же как он не делал прямых высказываний и по многим другим важным темам. Однако в более широком смысле Иисус не был безмолвен в отношении однополых отношений, поскольку косвенные данные ясно и громко свидетельствуют о его позиции. Четыре пункта подтверждают это утверждение. Во-первых, если понимать Иисуса в контексте иудаизма первого века, крайне маловероятно, что он занял бы принципиально иную позицию в отношении однополых половых отношений, особенно учитывая его общее отношение к Моисееву закону. Во-вторых, обращение Иисуса к Быт 1:27 и 2:24 в его обсуждении развода (Мк 10:1-12) подтверждает его принятие исключительно гетеросексуальной модели моногамии. В-третьих, позиции Иисуса по другим вопросам сексуальной этики, как правило, были более — а не менее — строгими, чем позиции окружающей его культуры. В-четвёртых, то, каким образом Иисус соединял требования милосердия и праведного поведения в своём учении и служении, не даёт оснований полагать, что он мог бы занять положительную или нейтральную позицию по отношению к однополым половым отношениям. Теперь мы подробнее разберём эти четыре пункта.

I. Контекст древнего иудаизма и отношение Иисуса к Торе

Единодушная позиция против гомосексуального поведения как в древнем Израиле, так и в иудаизме эпохи Иисуса делает крайне маловероятным, что молчание Иисуса по этому вопросу следует истолковывать как принятие такого поведения. Иисус не стеснялся выражать своё несогласие с обычаями своего времени. Молчание на эту тему его ученики могли понять лишь как согласие с базовой позицией, которую разделяли все иудеи. Если бы Иисус хотел сообщить одобрение однополых союзов, ему пришлось бы ясно и прямо заявить об этом, поскольку в иудаизме первого века, насколько нам известно, не существовало никаких инакомыслящих голосов по данному вопросу. Без чёткого высказывания никто из его учеников не сделал бы такого логического скачка.

Кроме того, ничто в подлинной традиции об Иисусе не указывает на то, что во время своего земного служения он отменял Тору. Согласно Мф.5:17-18 (ср. Лк.16:16-17), Иисус говорит: «Не думайте, что Я пришёл нарушить закон или пророков; не нарушить пришёл Я, но исполнить... ибо истинно говорю вам: доколе не прейдёт небо и земля, ни одна иота и ни одна черта не прейдёт из закона, пока не исполнится всё». В ряде мест Иисус действительно расставлял приоритеты, подчёркивая сердцевинные ценности закона, и даже «исправлял» его, закрывая лазейки и расширяя его требования. Это ясно из шести антитез в Мф.5:21-48. Возможно, Иисус не настаивал на смертной казни за некоторые сексуальные грехи, такие как прелюбодеяние и проституция, хотя он явно сохранял своё отрицательное отношение к такому поведению (см. ниже). Но ни разу Иисус не отменил какое-либо конкретное предписание закона — тем более предписание, касающееся внекультового сексуального поведения, настолько серьёзного, что за него полагалась смертная казнь, — а именно это ему пришлось бы сделать в отношении запрета гомосексуального поведения в Лев.18:22; 20:13. Запрет на развод не является исключением, поскольку Моисеев закон не запрещал нерасторжимый брак и не повелевал разводиться; он лишь допускал развод. Ни совместная трапеза с грешниками, ни прикосновение к прокажённому не нарушают какого-либо конкретного запрета закона. То, что Иисус исцелял в субботу, не было фронтальной атакой на заповедь о соблюдении субботы, но представляло собой толкование, согласующееся с гуманной целью, ради которой была дана суббота. Вопрос о пищевых законах сложнее. В Мк.7:15 (ср. Фом.14:5) Иисус говорит: «Нет ничего, входящего в человека извне, что могло бы его осквернить; но то, что выходит из человека, то оскверняет человека». Затем Иисус в частном порядке объясняет ученикам «в доме» (типичный для Марка редакционный мотив), что означает это изречение (7:17-18). Марк

добавляет пояснительную ремарку: «очищая все пищи» (7:19b). По-видимому, Марк понял это высказывание как отмену всех пищевых законов. Однако если само изречение восходит к Иисусу, маловероятно, что именно Иисус сделал бы такой вывод. Последующие споры в раннем христианстве о пищевых предписаниях трудно объяснить, если предположить, что Иисус ясно и однозначно отменил их (ср. Гал.2; Рим.14). Вероятно, не случайно, что в параллельном месте у Матфея эта фраза опущена (Мф.15:17): Матфей, по-видимому, считал, что Марк зашёл слишком далеко. Иисус, скорее всего, намеревался противопоставить гиперболически: важнее не то, что входит в человека, а то, что выходит из него. Нет других свидетельств того, что Иисус отменял пищевые законы, хотя весьма вероятно, что он уменьшал их значимость по сравнению с «важнейшими в законе» (Мф.23:23). Поскольку Иисус утверждал авторитет закона, его молчание по вопросу гомосексуальности указывает на принятие им учения еврейских Писаний, которые, как мы видели, единодушно отвергают однополые половые отношения.

Хотя в сохранившейся традиции об Иисусе он не говорит прямо об однополых половых отношениях, существуют косвенные указания. В Мк.7:21-23 Иисус истолковывает своё изречение о том, что оскверняет человека, следующим образом: «Ибо изнутри, из сердца человеческого, исходят злые помыслы: блудодеяния (porneiai)... прелюбодеяния... распутство... Все эти злые вещи выходят изнутри и оскверняют человека». Ни один иудей первого века не мог употребить множественное число *porneiai*, не имея в виду перечень запрещённых сексуальных преступлений в Лев.18 и 20 (кровосмешение, прелюбодеяние, однополые половые отношения, скотоложство). Это высказывание подчёркивает, что сексуальное поведение имеет значение. Если Иисус действительно произнёс эти слова, он, несомненно, понимал бы, что гомосексуальное поведение включено в этот перечень проступков.

Следует признать, что аргументы против подлинности данного изречения достаточно сильны. Оно засвидетельствовано лишь в одном независимом источнике и появляется в контексте частного, пояснительного разговора (такие места часто относят к редакторской работе Марка или домарковской традиции). Но даже если Иисус не произносил именно эти слова, вполне вероятно, что в данном случае Марк верно понял смысл Иисусова высказывания о том, «что оскверняет человека» (7:15), учитывая озабоченность Иисуса вопросами сексуального поведения (см. ниже).

Второй случай косвенного упоминания однополых отношений содержится в ответе Иисуса богатому человеку, спрашивавшему о требованиях для вечной жизни (Мк.10:17-22; ср. Евангелие Назареев 16). По Марку, Иисус начинает с перечисления частей Декалога, включая запрет прелюбодеяния (Мк.10:19). Поскольку Филон рассматривал седьмую заповедь против прелюбодеяния (в LXX — шестую) как рубрику, охватывающую «особые законы» против кровосмешения, педерастии, скотоложства, проституции и иных форм полового поведения (Спец. Laws 3.1-82), вполне вероятно, что в принятии Иисусом седьмой заповеди против прелюбодеяния уже имплицитно содержалось отвержение всех форм однополых половых отношений. В пользу исторической достоверности этого эпизода говорит христологически неудобный для церкви ответ Иисуса: «Что ты называешь Меня благим?» (10:18), а также ряд характерных черт служения и учения Иисуса: строгие требования ученичества, здесь выраженные в призыве «продай всё, что имеешь, и раздай нищим» (10:21); враждебность по отношению к богатству; и тенденция усиливать требования закона, закрывая лазейки.

В случае богатого человека было недостаточно просто соблюдать заповеди, хотя их соблюдение являлось необходимым предварительным условием для того, чтобы «наследовать жизнь вечную» и «иметь сокровище на небесах» (10:17, 21). Даже если этот рассказ является более поздним произведением послепасхальной церкви, всё равно исторически вероятно, что Иисус считал заповеди Декалога нормативными и показательными для более широкого охвата

законодательного авторитета Торы. И вновь: хотя Иисус не затрагивает вопрос однополых отношений прямо, его молчание можно понимать как принятие левитских стандартов, а сохранившиеся косвенные данные лишь усиливают этот вывод. Сильные косвенные свидетельства можно также обнаружить в обсуждении развода в Мк.10:1-12.

II. Иисус, книга Бытия и комплементарность мужчины и женщины

В обсуждении развода в Мк.10:1-12 Марк изображает Иисуса обращающимся как к Быт 1:27 («Бог сотворил их мужчиной и женщиной»), так и к Быт 2:24 («потому оставит человек отца своего и мать и прилепится к жене своей, и будут двое одна плоть»). Затем Иисус добавляет: «Итак, они уже не двое, но одна плоть; итак, что Бог сочетал, того человек да не разлучает» (10:6-9). Это указывает на то, что, по крайней мере в понимании Марка, Иисус принимал модель брака и полового союза, представленную в Бытии 1-2.

Следовательно, Иисус понимал, что брак установлен Богом «с самого начала творения» (10:6) как союз мужчины и женщины, а не мужчины с мужчиной или женщины с женщиной. Он не проявляет никакой осведомлённости — тем более принятия — какого-либо иного образца, хотя ни один иудей древности не мог быть неосведомлён о гомосексуальных отношениях среди многих язычников. Ему не было нужды комментировать, следует ли допускать гомосексуальные союзы и, если да, должны ли к ним применяться его взгляды на развод и повторный брак. Тексты о творении санкционировали лишь один тип полового союза. Для него само собой разумеется, что гомозротические отношения и союзы человека с животным, оба запрещённые в Левите, неприемлемы. Вся суть позиции Иисуса в Мк.10:1-12 состоит не в расширении торической открытости к альтернативным формам сексуальности, а, напротив, в сужении или ужесточении сексуальной этики Торы так, чтобы не допускать никакого иного полового союза, кроме моногамного, пожизненного брака с лицом противоположного пола.

В Быт.2:18-24 «Адам», человеческое создание из «земли» (adamah), буквально расчленяется. Его бок рассекается, чтобы дать ему спутницу — существо, дополняющее его. Брак между мужчиной и женщиной вновь соединяет этих представителей двух полов в «одну плоть» и является не просто союзом двух индивидов. Недостающая часть мужчины находится в женщине и наоборот. Половое общение или брак между лицами одного пола не восстанавливает разделённость, потому что не соединяет комплементарные существа. Альтернативный образ сексуальности требует альтернативного мифа о творении.

Итак, в рассказе Бытия просто не было места для этиологии однополых союзов — эксплуатативных или каких-либо иных. Было бы абсурдно предполагать, что Иисус мог бы чувствовать себя комфортно, квалифицируя мировоззрение Быт 1-3 или допуская альтернативную антропологию. Его безоговорочное принятие этого повествования о творении и его смелое обращение к нему как к средству устранения уступки в Законе утверждают его приверженность одному — и только одному — образцу сексуального союза.

Можно ли проследить диалог в Мк.10:2-9 — или нечто очень близкое к нему — до исторического Иисуса? Против его подлинности приходит на ум лишь один весомый аргумент: одиночная аттестация. Однако даже участники «Семинара Иисуса» признают, что ряд одиночно засвидетельствованных изречений Господа восходит к историческому Иисусу. Возможно, можно также утверждать, что этот диалог хорошо вписывается в контекст послепасхального обсуждения смысла самостоятельного изречения Иисуса о разводе в 10:11-12.¹² Но есть ли веская причина, по которой эта дискуссия не могла быть инициирована ещё во время земного служения Иисуса?

Разумеется, вопрос фарисеев звучит несколько внезапно: «Позволительно ли мужу

разводиться с женою?» Однако подобная внезапность вовсе не нетипична для христовых или рассказов-изречений. В любом случае, апелляции к Быт 1–2 можно рассматривать независимо от контекста спора с фарисеями.¹³ Учитывая подлинность какого-то высказывания Иисуса, запрещающего развод и/или повторный брак (см. ниже), было бы поистине странно, если бы Иисус никогда не дал обоснования этому радикальному запрету. С исторической точки зрения вполне логично, что, когда Иисус вообще запретил развод/повторный брак, у его противников или учеников неизбежно возник очевидный вопрос: а как же Моисей (в частности, разрешение развода во Втор.24:1–4)? Поистине удивительно было бы, если бы этот вопрос не был поставлен. Столь же естественно с исторической точки зрения, что Иисус предпочёл бы апеллировать к одному месту Писания, чтобы «перекрыть» другое, а не просто отменять Моисея как такового.¹⁴

В 10:5–6 Иисус поясняет, что он не упраздняет Моисеев закон. Сам Моисей лишь сделал уступку из-за «жестокосердия» людей. Но откуда Иисус это знает? Обращение к тому, как всё было до падения, даёт убедительное основание для преодоления Моисеевой уступки. Учение о разводе в Мф.5:31–32, как и антиномии в целом, следует сходному пути — закрывая «лазейки» в Моисеевом законе, хотя там прямо не говорится об апелляции к совершенной воле Бога, действующей до грехопадения (Urzeit) и в грядущем Царстве Божьем (Endzeit).

Даже если диалог в Мк.10:5–9 был бы церковным творением, он всё равно, вероятнее всего, точно отражал бы тот тип рассуждений, к которому прибегал Иисус, оправдывая своё радикальное высказывание о разводе. Несомненно также, что независимо от историчности 10:5–9, Иисус принимал авторитет Быт.1–2 и санкционированную там единственную модель брака: гетеросексуальный, моногамный союз.¹⁵

III. Развенчание мифа о «сексуально терпимом» Иисусе

Обсуждение развода служит хорошим переходом к более широкому рассмотрению отношения Иисуса к вопросам сексуальности. Одна из главных причин, по которой сторонники допустимости однополых отношений нередко считают возможным привлечь Иисуса на свою сторону, заключается в распространённом заблуждении, а именно в представлении, будто Иисус был значительно более терпим в сексуальных вопросах, чем его иудейские современники. Более вероятно, что истине ближе противоположный вывод. В вопросах, касающихся сексуальной этики, Иисус часто выдвигал требования более строгие, а не более мягкие, чем большинство других иудеев его времени. Иными словами, его ожидания в отношении сексуальной чистоты, по крайней мере в некоторых аспектах, превосходили требования как самой Торы, так и традиций, господствовавших в эпоху Иисуса.

Самый ясный и самый важный пример усиления Иисусом сексуальной этики Торы относится к изречению о разводе. Учёные единодушно признают, что в изложении Марка вопроса о разводе (Мк.10:2–12) содержится изречение в 10:11–12, имеющее параллели в источнике Q (двойная традиция у Матфея и Луки) и у Павла. Материал, выделенный жирным шрифтом, представляет собой то, что можно выделить как три независимые линии традиции (четыре, если учитывать Мк.10:2–9).

Q / Матфей 5:31–32

Сказано было: кто разведётся с женою своею, пусть даст ей разводное письмо.
А Я говорю вам: всякий, кто разводится с женою своею, кроме вины блуда, делает её прелюбодейкою; и кто женится на разведённой, тот прелюбодействует.

Q / Лука 16:18

Всякий, кто разводится с женою своею и женится на другой, прелюбодействует,

и всякий, кто женится на разведённой с мужем, прелюбодействует.

Марк 10:11-12

И сказал им: кто разведётся с женою своею и женится на другой, тот прелюбодействует против неё.

И если жена, разведясь с мужем своим, выйдет за другого, прелюбодействует.

Матфей 19:9

А Я говорю вам: кто разведётся с женою своею не за блуд и женится на другой, тот прелюбодействует.

1 Коринфянам 7:10-11

А вступившим в брак повелеваю не я, но Господь:

жене не разводиться с мужем, —

если же разведётся, то должна оставаться безбрачною

или примириться с мужем своим, —

и мужу не оставлять жены.

Точное содержание изречения несколько варьируется в различных традициях.

(1) В 1Кор.7:10-11 Павел ссылается на предание Иисуса, давая наставление о разводе; однако он не обязательно цитирует его дословно. Он понимал Иисуса как запрещающего развод и для мужа, и для жены. В скобках Павел уточняет это предание, утверждая, что жена может разойтись с мужем, если она не вступает в новый брак. Иными словами, подлинная проблема заключается не в самом разводе, а в повторном браке. Поскольку такое понимание отражено и в версии изречения в Q, и у Марка, возможно, это уточнение представляет собой павловское перефразирование традиции Иисуса. В любом случае Павел смягчает позицию Иисуса, позволяя верующему развестись с неверующим супругом, если тот желает расторгнуть брак (7:12-16).

(2) Существует некоторая неопределённость относительно первоначальной версии Q. Обе версии сходятся в том, что мужчина, вступающий в брак с разведённой женщиной, совершает прелюбодеяние, — положение, которое, при строгом соблюдении, вынуждало бы разведённую женщину оставаться одинокой всю оставшуюся жизнь. Однако версии расходятся в том, считает ли изречение, что мужчина, разводящийся с женой, (а) сам совершает прелюбодеяние, вступая в новый брак (Лука), или (б) делает свою жену прелюбодейкою, когда она выходит замуж (Матфей). Второе, вероятно, является более ранним. Однако Матфей принимает также и версию Марка, согласно которой мужчина, разводящийся с женой и вступающий в новый брак, совершает прелюбодеяние (19:9). В любом случае основной смысл таков: разведённый человек, вступающий в новый брак, совершает прелюбодеяние. Как и в 1Кор.7:10-11, развод запрещается прежде всего потому, что он ведёт к повторному браку, который, в свою очередь, является прелюбодеянием. Матфей добавляет оговорку-исключение, основанную на его толковании мотивировочной оговорки во Втор.24:1: «кроме вины блуда». Матфей, как и Павел, смягчает это изречение Иисуса, по-видимому, заключая, что строгое прочтение слишком трудно выполнимо и вступает в конфликт с Писанием (то есть Иисус, должно быть, подразумевал исключение для мужчин, ставших жертвами неверных жён).

(3) В Мк.10:11, как и в Лк.16:18, мужчина, разводящийся с женой, совершает прелюбодеяние, вступая в новый брак. Дополнительное утверждение Марка в 10:12 о том, что жена не должна разводиться с мужем, отражает юридическую ситуацию (а именно, возможность инициирования развода женщинами), которую община Матфея, по-видимому, не признавала;

поэтому Матфей опускает эту фразу. И здесь Матфей вновь редакторски вводит исключение для случая блуда. Он также добавляет продолжение повествования, отражающее осознание им суровости учения Иисуса: ученики заключают, что если развод запрещён, то «лучше не жениться» вовсе (19:10). Изречение в Мк 10:11–12 помещено в рамки полемического диалога между Иисусом и фарисеями, в котором Иисус запрещает развод (10:2–9).

Несмотря на некоторые различия в деталях, существует принципиальное согласие в том, что Иисус запретил развод и сделал это на основании двух соображений: (1) развод неизбежно ведёт к повторному браку; и (2) повторный брак при живом первом супруге составляет прелюбодеяние. С точки зрения подлинности предания, множественное засвидетельствование из ранних независимых источников едва ли могло быть более веским.

Помимо критерия множественной аттестации, изречение о разводе выдерживает и проверку критерием отличительности, или несходства. Учение Иисуса о разводе было практически уникальным — не только по отношению к греко-римскому миру, но и по отношению к его собственной палестинской иудейской среде. Втор.24:1–4 предполагает допустимость развода для мужчины, если жена «не находит благоволения в глазах его, потому что он нашёл в ней нечто постыдное» (*’erwat dābār* — некое сексуальное неприличие). Несмотря на Мал.2:13–16 («Я ненавижу развод, говорит Яхве»), в иудаизме I века существовало общее согласие в том, что муж имеет право на развод. Разногласие между двумя великими фарисейскими школами (дома Шаммая и дома Гиллеля) касалось лишь точного смысла выражения «нечто постыдное» во Втор.24:1. Согласно преданию, сохранённому в Мишне:

Школа Шаммая говорит: человек не должен разводиться с женой, если только он не нашёл в ней сексуальной нечистоты, ибо сказано: «потому что он нашёл в ней неприличие в чём-либо» (Втор.24:1).

А школа Гиллеля говорит: [он может развестись] даже если она испортила ему блюдо, ибо сказано: «потому что он нашёл в ней неприличие в чём-либо» (Втор.24:1).

Рабби Акива говорит: даже если он нашёл другую красивее её, ибо сказано: «и если она не найдёт благоволения в глазах его» (Втор.24:1; м. Git. 9:10, по Х. Данби, с небольшими изменениями).

Таким образом, исключительная оговорка Матфея — «кроме вины блуда» — отражает согласие с шаммаитским толкованием Втор.24:1. Для гиллелитов муж имел право развестись с женой по любой причине. Насколько нам известно, единственными иудеями, которые, возможно, строго запрещали всякий развод (и то это сомнительно), были ессеи.

Поскольку предполагаемое противление Иисуса всякому разводу, ведущему к повторному браку, было отличительным по отношению к его иудейской среде, маловероятно, что оно было выдумано. Это тем более верно, что у нас есть свидетельства как у Павла, так и у Матфея, что некоторые ранние христианские общины находили это учение слишком суровым и потому вводили исключения — в случае супружеской неверности (Матфей) или неверующего статуса супруга (Павел). Следовательно, помимо критерия отличительности, изречение удовлетворяет и критерию смущения. Исключительные оговорки, так сказать, подтверждают правило. Наконец, изречение о разводе удовлетворяет критерию согласованности. Противление Иисуса разводу согласуется с другими подлинными учениями Иисуса об гневе и необходимости прощения, об усиленном определении прелюбодеяния (вплоть до вожделения в сердце), о том, чтобы «да» было «да» (верность брачным обетам), о непротивлении злу злом и о любви даже к врагу — подлинное повторение антитез в Мф.5:21–48. Настолько хорошо изречение о разводе

удовлетворяет критериям подлинности, что не будет преувеличением сказать: если хоть одно из сохранившихся в древности изречений Иисуса является подлинным, то это именно оно.

Такой вывод о том, что исторический Иисус выступал против развода и повторного брака, чрезвычайно важен для формирования целостного портрета исторического Иисуса. Уже одно это его положение разрушает стереотип о фигуре, якобы полностью принимающей и терпимой к поведению других людей, особенно к их сексуальному поведению.²⁴ Вместо того чтобы занять более либеральную позицию по вопросу развода, Иисус закрыл эту лазейку в Законе.²⁵ Это показывает, насколько серьёзно он относился к запрету прелюбодеяния в Декалоге. Он не только не оправдывал прелюбодеяние, но и расширил его определение, включив в него повторный брак разведённых мужчин и женщин. Он не только утвердил святость брачного обета, но и счёл этот обет абсолютно нерасторжимым²⁶ и, попутно, запретил многожёнство.²⁷

Некоторые учёные пытались снять современную остроту Иисусова учения о разводе, подчёркивая, что в контексте иудаизма I века оно имело освобождающее значение для женщин. В древнееврейской культуре правом на развод обладали мужчины, а не женщины, и потому устранение развода и повторного брака лишало мужчин автократической и произвольной власти избавляться от жён, которые им не угодны. Следовательно, главной заботой Иисуса было положение женщин, а не сексуальная чистота.²⁸ В этом подходе есть доля истины (ср. Мк.10:11: «прелюбодействует против неё»), однако этого едва ли достаточно, чтобы объяснить основной импульс столь радикального шага Иисуса. Ни в одной из версий изречения нет прямого указания на то, что Иисус действовал исключительно из заботы о женщинах. На первом плане во всех версиях стоит вопрос прелюбодеяния — тяжкого нарушения сексуальных норм. Если бы его забота заключалась лишь в равном достоинстве женщин, Иисус мог бы расширить право на развод и объявить развод равной прерогативой женщин. Вместо этого он признал сам развод безнравственным. Более того, он запретил повторный брак не только мужьям, инициировавшим развод, но и жёнам, ставшим его жертвами.²⁹

Некоторые сочтут столь строгую этику Иисуса нелюбящей. Однако сущность любви в понимании Иисуса заключалась не в максимизации свободного самовыражения других. Для Иисуса любовь означала направлять людей прочь от эгоистических интересов и в сторону интересов Царства Божия, воспитывать в них стремление любить ближних той же любовью, какую они простирают к самим себе. Верность брачному завету и отношениям, которые в очах Божиих остаются обязательными, — короче говоря, любовь к супругу — имеет приоритет над сексуальной самореализацией. Любовь — это обоюдоострый меч: Бог дарует её и одновременно требует её от тех, кто принимает божественную любовь.

Изречение Иисуса о разводе показывает, насколько серьёзно он понимал ограничение сексуальных отношений одним-единственным лицом противоположного пола в рамках брака. Другое изречение Иисуса указывает в том же направлении:

Вы слышали, что сказано: «Не прелюбодействуй».

А Я говорю вам: всякий, кто смотрит на женщину с желанием (или: чтобы воцелеть её; *pros to epithymēsai*), уже прелюбодействовал с нею в сердце своём. (Мф.5:27-28)³⁰

Речь идёт не только о настоятельной необходимости ограничивать половое общение рамками брака с собственной женой; столь же настоятельной является необходимость обуздывать и собственные сексуальные мысли. Недостаточно просто воздерживаться от блуда и

прелюбодеяния. Необходимо также воздерживаться от активного воображения своей сексуальной связи с другой женщиной.

Основания для того, чтобы возводить Мф.5:27-28 к историческому Иисусу, не столь сильны, как в случае с изречением о разводе. Этот текст засвидетельствован только здесь (хотя он цитируется также у Иустина Мученика, *Apologia I* 15.1-4).³¹ Однако Мф.5:27-28 согласуется с широким пониманием Иисусом прелюбодеяния в изречении о разводе, а также с его акцентом на внутреннем состоянии человека и его склонностью предъявлять трудные требования. Как указывает Дейл Эллисон, учение о похоти, наряду с учением об убийстве/гневе в первой антифезе (5:21-26), имеет структурное сходство с изречением о том, что оскверняет человека (Мк.7:15; *Евангелие от Фомы* 14:5), и с изречением о необходимости очистить внутренность чаши (*Евангелие от Фомы* 89; Лк.11:39-41 = Мф.23:25-26). Все эти изречения начинаются с общепринятого учения или практики, которые Иисус затем релятивизирует, обращаясь к внутреннему состоянию человека. Поскольку изречения об осквернении изнутри и об очищении внутренности чаши часто считаются подлинными словами Иисуса (например, Семинар Иисуса дал им «розовую» оценку), существуют веские основания возводить и изречение о «прелюбодейном сердце» к историческому Иисусу.³²

Сомнительно, что Иисус считал «прелюбодеяние в сердце» столь же тяжким проступком, как «прелюбодеяние телом» (подразумеваемая параллель). Несомненно, община учеников почти не имела возможности контролировать внутреннюю жизнь мыслей своих членов. «Прелюбодеяние сердца», в отличие от «прелюбодеяния тела», менее публично в своих проявлениях и потому труднее поддаётся надзору. Тем не менее, как показывает изречение, непосредственно следующее за текстом о прелюбодеянии в сердце, в понимании Иисуса прелюбодейные мысли, возбуждаемые зрением и прикосновением, могли привести к тому, что в геенну (ад) будет ввержено «всё тело» человека.

Если же правый глаз твой соблазняет тебя (букв. заставляет споткнуться, вводит в падение; *skandalizei*), вырви его и брось от себя, ибо полезнее для тебя, чтобы погиб один из членов твоих, а не всё тело твоё было ввержено в геенну.

И если правая рука твоя соблазняет тебя, отсеки её и брось от себя, ибо полезнее для тебя, чтобы погиб один из членов твоих, а не всё тело твоё пошло в геенну. (Мф.5:29-30)

Параллельный ряд изречений содержится в Мк 9:43-48 относительно руки, ноги и глаза; Матфей воспроизводит его в более краткой форме в Мф.18:8-9:

И если рука твоя соблазняет тебя, отсеки её; лучше тебе войти в жизнь увечным, нежели с двумя руками пойти в геенну, в огонь неугасимый.

И если нога твоя соблазняет тебя, отсеки её; лучше тебе войти в жизнь хромым, нежели с двумя ногами быть вверженным в геенну.

И если глаз твой соблазняет тебя, вырви его; лучше тебе войти в Царство Божие с одним глазом, нежели с двумя глазами быть вверженным в геенну, где червь их не умирает и огонь не угасает. (Мк.9:43-48)

Двойник в Мф.5:29-30 может представлять собой независимую (не марковскую) традицию, хотя полной уверенности здесь быть не может. Связь «излишних» глаза и руки в 5:29-30 с сексуальным грехом в 5:27-28, а также близость этого текста к изречению о разводе в

Мк.10:2-12, позволяют предположить, что Мк 9:43-48 первоначально также имел отношение к сексуальности. Сексуальная коннотация находит отклик в сходной традиции, сохранившейся в вавилонском Талмуде (b. Nid. 13b). Если действительно подразумевался сексуальный смысл, то глаз, вероятно, указывает на похотливый взгляд, рука — на мастурбацию, а нога либо является эвфемизмом для полового члена, либо обозначает стремительное движение к соблазнительным ситуациям. Три особенности этого изречения указывают на его подлинность: тема отказа от всего ради грядущего Царства; шокирующий характер членовредительства для некоторых иудейских кругов (ср. Втор 14:1; 3 Цар 18:28; Зах 13:6); и использование гиперболы ради эффекта потрясения (что вызывало тревогу у христиан, воспринимавших эти слова буквально).

Общее впечатление, возникающее из Мф.5:27-32, таково, что Иисус относился к сексуальному греху с величайшей серьёзностью — в некоторых отношениях даже более серьёзно, чем культура Палестины I века. Он считал, что всякая сексуальная активность (как в мыслях, так и в делах) вне рамок пожизненного брака с одним человеком противоположного пола способна поставить под угрозу вхождение человека в Царство Божие. В сопоставлении с нашим собственным культурным контекстом взгляды Иисуса на сексуальность в целом представляют собой твёрдо консервативную позицию. Те, кто находят в Евангелиях Иисуса как пророка терпимости, который прощает и принимает всех (кроме, быть может, нетерпимых), независимо от изменения поведения, искажают историческую реальность. Однако, поскольку даже столь искажённое представление содержит элемент истины, необходимо на мгновение сделать отступление и обсудить тех, к кому Иисус обращался в своём служении, и что именно он от них требовал.

IV. Любовь и праведность в служении Иисуса

То, что делает акцент Иисуса на более высоких нравственных требованиях столь поразительным, — это то, что он сочетался с энергичным обращением к «погибшим овцам дома Израилева» (Мф.10:6; 15:24). Как даёт понять притча о потерянной овце, Иисус был готов рискнуть, оставив 99 % «овец» без защиты от нападения «волков», чтобы пойти за тем 1 %, который погиб (Q/Лк 15:3-7; Евангелие Фомы 107). Иисус сострадал толпам, собиравшимся вокруг него, «потому что они были как овцы без пастыря» (Мк 6:34 и параллели). Он проявлял заботу об израильтянах, которых считал лишёнными надлежащего религиозного руководства: о неучёных в Законе, «грешниках и мытарях», бедных, гонимых, женщинах, детях, людях с физическими недостатками, больных и одержимых «нечистыми духами» (бесноватых). Это были люди, которые, по убеждению Иисуса, «провалились сквозь щели» — как в отношении наставления в праведной жизни, так и в возможности испытать избавляющую силу Бога. «Нездоровые имеют нужду во враче, а не здоровые; Я пришёл призвать не праведников, но грешников» (Мк.2:17; ср. Пар. Оху. 1224).

Ввиду приближающегося Царства Божия и связанного с ним суда над нечестивыми Иисус развернул всеобъемлющее усилие, чтобы искать и находить этих «погибших овец» и, подобно врачу, исцелять этих «больных», тем самым вновь интегрируя их в общину искупленных. Он также даровал им прообразные благословения грядущего Царства через своё служение исцеления и изгнания бесов.

Термины «больные» и «погибшие», которыми Иисус обозначал свою целевую аудиторию, не поощряют представление о том, будто Иисус воздерживался от нравственной оценки их состояния. В Мк.2:17 «больные» относятся прежде всего не к физически больным, нуждающимся в телесном исцелении, но к грешникам, нуждающимся в спасении, включая мытарей (2:15-16). Исцеление предполагает преобразование; преобразование предполагает покаяние. Без изменения прежнего греховного образа жизни не может быть восстановления. Иисус пришёл не для того, чтобы утвердить грех грешника, но чтобы вернуть грешников к

целостности, выводя их из греха.

Подобным образом обозначение «погибшие» подразумевает недостаток в нравственном состоянии, уклонение с пути праведности. Найти погибших — значит вернуть их в общину искупленных, характеризующуюся святым образом жизни. В Лк.15 содержится ряд из трёх притч, объединённых темой потерянности: потерянная овца (ст. 3–7), потерянная драхма (ст. 8–10) и потерянный (блудный) сын (ст. 11–32). Лука ясно отождествляет «погибших» с грешниками (15:1–2, 7, 10, 13, 21, 30). Потерянный сын даже уподобляется мёртвому, трупу (15:24, 32). В первых двух притчах смысл в том, что, когда теряется овца — даже одна из ста, — или монета — даже малая по ценности, — человек прилагает огромные усилия, чтобы найти и восстановить её. Точно так же отец, даже по отношению к глубоко безответственному и неблагодарному сыну, испытывает великую радость, когда потерянный сын возвращается. Таким же образом Бог радуется, когда заблудшие в Израиле каются в своих грехах и возобновляют свои заветные отношения с Ним.

Дополнение к истории о потерянном сыне — реакция старшего брата — показывает, что погибшими оказываются не только безответственные и аморальные (15:25–32). Погибшими являются и те, кто реагирует с озлоблением на радостное восстановление ранее заблудших членов семьи. Подобная мысль звучит и в притчах о работниках в винограднике (Мф.20:1–16) и о фарисее и мытаре (Лк.18:9–14). Эти три притчи иногда истолковываются так, будто само наложение нравственных требований на других является неправильным. Однако ни один из упомянутых персонажей не подвергается осуждению за то, что ожидает от других правильного поведения. Возмущение старшего брата расточительством младшего не объявляется несправедливым; работники виноградника, трудившиеся весь день, не порицаются за ожидание того, что тем, кто получает плату, всё же придётся поработать; фарисей не упрекается за то, что считает достойным порицания поведение воров, прелюбодеев и мытарей, эксплуатировавших бедных (Лк.18:11). Эти персонажи подвергаются критике за искажённое самопонимание. Старшему брату отец должен напомнить: «Ты всегда со мною, и всё моё — твоё» (Лк.15:31). Он оказался неспособен радостно принять младшего брата, потому что видел прямую связь между отцовской любовью и годами верной службы. Он забыл и то, сколько уже получил и продолжает получать от отца. Работники виноградника ошибочно предполагали, что хозяин обязан дать каждому именно то, что тот «заслужил», и ни копейкой больше, и что хозяин не вправе распоряжаться своим имуществом по собственному усмотрению (Мф.20:13–15). Фарисей забыл, что, несмотря на все свои праведные дела, он всё равно целиком зависит от постоянной милости Божией. Полагаясь на собственную праведность, он утратил необходимое смирение, чтобы отвечать грешникам состраданием, а не презрением (Лк.18:9, 11, 13–14). Все они утратили чувство благодарности и смирения, которое проистекает из осознания того, что человек постоянно стоит под благодатью. Они могли лишь с негодованием смотреть на щедрость, оказанную другим, менее «достойным», чем они сами. Их грех заключался не в том, что они ожидали покаяния от других, а в том, что они воздвигали преграды, препятствующие этому покаянию.

Отличительной чертой служения Иисуса было не то, что он отказывался судить о поведении других или снижал нравственные требования. Напротив, во многих областях он их повышал. Уникальным было его поразительно щедрое сердце даже по отношению к тем, кто годами жил в грубом непослушании Богу. Он прилагал огромные усилия и проявлял великое сострадание в поиске погибших. Иисус не ждал, пока погибшие придут к нему. Он сам шёл искать их. Он приглашал их войти в благодатное Царство Божие, простирал к ним свою исцеляющую силу и входил в их дома для трапезного общения. Он не подходил к грешникам с презрением или высокомерием. Когда грешники благосклонно откликались на его весть, их не обращали во «второсортных» членов народа Божия, но безоговорочно приглашали на пир. Иисус радостно

принимал кающихся так, как будто их жизнь всегда была отмечена верным служением. Не существовало ни испытательного срока, ни упреков за прошлые проступки, ни подозрений в искренности их покаяния. Напротив, для них устраивался праздник, прославлявший их возвращение. Одного лишь смиренного «да» Иисусу было достаточно, чтобы их прошлое осталось позади. По сути, Иисус провозглашал всеобщую амнистию за прошлые преступления для всех, кто следовал за ним. Для многих наблюдателей казалось, что Иисус делает всё слишком лёгким для негодных.

Всё это должно послужить тревожным сигналом для людей в церкви по обе стороны богословского спектра. Для либералов, считающих, что активное служение тем, кто находится на обочине общества, предполагает принятие без преобразования и ослабление нравственных стандартов церкви, служение Иисуса даёт неопровержимое доказательство того, что церковь может практиковать радикальную любовь, не жертвуя при этом «ни одной йотой, ни одной чертой» из Божьих требований к праведной жизни. Для консерваторов, полагающих, что хранение святости означает полное отделение от нечестивых мира и презрение к ним, служение Иисуса показывает, что праведность может быть соединена с любовью. Когда жертвуют либо любовью, либо праведностью, церковь провозглашает усечённое Евангелие.

Что касается реакции церкви на практикующих гомосексуалов, то должна существовать готовность общаться с ними в духе смирения и предлагать Божье прощение уже на основании кающегося сердца. Такая позиция по отношению к практикующим гомосексуалам вовсе не означает изменения церковной оценки гомосексуальной практики как извращения сотворённого порядка. Напротив, она требует такой оценки как необходимого предварительного условия для того, чтобы найти и исцелить гомосексуала. Иисус не смешивал любовь с терпимостью ко всем формам поведения — и церковь не должна делать этого. Сравнение двух типов рассказов помогает ясно увидеть эту мысль: историй о сексуально падших женщинах и историй о мытарях.

По-настоящему скандальной чертой служения Иисуса было не его общение с бедными, физически немощными или даже с женщинами вообще, а его тесный контакт с «грешниками и мытарями» (Мк.2:15-17; Q/Лк.7:33-34). Под «грешниками» понимались иудеи, которые, с точки зрения употреблявших этот термин, находились «вне завета», потому что «систематически или вызывающе» нарушали Божий закон. Это не было обозначением простого народа. Среди тех грешников, с которыми Иисус, вероятно, общался, были и женщины, известные как блудницы и прелюбодейки. Согласно Мф.21:31-32 (с отдалённой параллелью в Лк.7:29-30), Иисус сказал первосвященникам и старейшинам: «Мытаря и блудницы вперед вас идут в Царство Божие. Ибо пришёл к вам Иоанн путём праведности, и вы не поверили ему, а мытаря и блудницы поверили ему». Здесь Иисус связывает уверовавших блудниц прежде всего с Иоанном Крестителем, а не с собой, хотя по расширению можно заключить, что и весть Иисуса привлекала блудниц. Лука рассказывает историю о женщине, «которая была в городе грешницей», которая вошла в дом фарисея, где Иисус возлежал за столом, омыла Его ноги слезами, отёрла их своими волосами, многократно целовала Его ноги и помазала их миром из алавастрового сосуда, который несла с собой (7:36-50). Текст не говорит, что Иисус когда-либо трапезничал с ней ранее, но изображает, как Иисус позволяет ей касаться Его ног, несмотря на возражения хозяина дома (7:39).

Другая история — поздняя вставка книжника в текст Евангелия от Иоанна — повествует о том, как книжники и фарисеи привели к Иисусу женщину, только что застигнутую в прелюбодеянии (7:53-8:11). В Ин 4 Иисус у колодца Иакова в Сихеме беседует с самарянкой, у которой было пять мужей и которая теперь жила с мужчиной вне брака. Скандальный характер этого контакта подчёркивается замечанием рассказчика: «ученики Его... дивились, что Он разговаривает с женщиною» (4:27; её самарянское происхождение лишь усиливает

скандал). Хотя аргументы в пользу исторической подлинности каждой из этих историй по отдельности не особенно сильны, сам факт того, что Иисус был известен как имеющий женщин среди последователей и свободно общающийся с грешниками, даёт достаточные основания полагать, что среди грешников, положительно затронутых его служением, были и женщины, обвиняемые в сексуальных грехах.

Именно влияние этих трёх рассказов в значительной степени объясняет широко распространённое убеждение, будто Иисус не считал сексуальные проступки чем-то серьёзным. Поддерживают ли эти истории столь тяжёлый вывод?

В случае с грешной женщиной, помазавшей ноги Иисуса, из притчи Иисуса о заимодавце и двух должниках ясно, что божественное прощение её долгов/грехов не является самоцелью. Напротив, оно открывает новую жизнь, характеризующуюся глубокой верностью и преданностью Тому, Кто простил многое (7:41–43, 47). Притча о немилосердном рабе в Мф.18:23–35 утверждает ту же мысль с другой стороны. Бог ожидает, что прощение преобразит жизнь прощённого. Если этого не происходит, прощение отзывается. Женщина ясно демонстрирует своими поступками, что она полностью поставила себя на служение Иисусу, готовая исполнить всё, что Он повелит. Невозможно представить, что эта женщина, исполненная любви к Богу и глубокой благодарности за прощение, теперь продолжит заниматься тем, что принесло ей печальную славу грешницы. Лука, который более любого другого новозаветного автора подчёркивает покаяние, уж точно не мог иллюстрировать мысль о том, что покаяние и преображение — необязательные черты христианской жизни.

Что касается рассказа о женщине, застигнутой в прелюбодеянии, Иисус выводит прелюбодеяние из числа преступлений, караемых смертью: «Кто из вас без греха, первый брось в неё камень» (8:7). Когда Иисус говорит женщине: «И Я не осуждаю (*katakrinō*) тебя» (8:11), Он не утверждает, будто ни Он, ни кто-либо другой не имеет права отрицательно оценивать её поступок. К сожалению, в наше время этот рассказ часто понимают именно так. Мы рассуждаем: «У женщины, совершившей прелюбодеяние, могли быть веские причины; кто мы такие, чтобы судить, ведь мы не знаем всех обстоятельств и не можем встать на её место? Даже если у неё не было уважительных причин, все мы грешники, и все грехи в сущности равны». Тогда выражение «бросить первый камень» приобретает совершенно иной смысл: речь идёт уже не о буквальном камне, а о любой критической оценке человека, который совершает прелюбодеяние и остаётся нераскаянным. Подобные толкования безнадёжно искажают смысл рассказа. Здесь «осуждать» означает «приводить в исполнение приговор побиения камнями», а «камни» — это реальные камни, смертная казнь, а не нравственная оценка прелюбодеяния. Проблема смертной казни в том, что она окончательна: она не оставляет виновному второго шанса явить покаяние. Всякий, кто сам согрешал, должен понимать, насколько важен второй шанс; потому только тот, кто без греха, имеет право бросить камень. Спасение Иисусом женщины от участи, предписанной самим Моисеевым законом (Втор 22:23–24; ср. Лев.20:10), является необычайным актом милости, очевидно призванным пробудить в ней благодарность и послушание. Его прощальные слова: «Иди и впредь не греши» (8:11) — ясно показывают два решающих момента: (1) Иисус и фарисеи полностью согласны в оценке прелюбодеяния как греха; и (2) Иисус ожидает, что этот невероятный акт милости, это «оживление» женщины, которая была, по сути, уже мертва (как блудный сын), удержит её от повторения прелюбодеяния в будущем.

Наконец, в случае с самарянкой у колодца ясно, что диалог задуман Четвёртым евангелистом как попытка Иисуса «благовествовать» этой женщине. Его первым шагом является не исправление её нравственной жизни, а приведение её к осознанию того, что Иисус — Личность, превосходящая Иакова, который выкопал этот колодец, что Он на самом деле Мессия, «Спаситель мира» (4:25–26, 42). Преображение женщины становится очевидным из

4:39: «И многие самаряне из того города уверовали в Него по слову женщины». «Обращённая» стала обращающей. В других местах Четвёртого Евангелия совершенно ясно, что подлинная вера в Иисуса и любовь к Нему ведут к преобразованной жизни: «Если любите Меня, соблюдайте Мои заповеди» (14:15; ср. 14:21). Без такого преобразования невозможно продолжать «пребывать» в Иисусе (15:10).

Итак, рассказы о встречах Иисуса с женщинами, считавшимися сексуальными грешницами, не поддерживают вывода о том, что Иисус был мягок к сексуальному греху. Он позволял этим женщинам приближаться к Себе. Он не боялся клейма, связанного с общением с такими людьми. Он отстаивал милость как средство пробуждения покаяния и преданности Богу, а не как поддержку смертной казни. Он понимал, что те, кому прощено больше всего, имеют наибольшие шансы любить Прощающего сильнее всего. Такие люди становились превосходными кандидатами для принятия Иисусовой вести о грядущем Царстве и для послушания Его учению. Иисус прощал сексуальные грехи, как и все прочие, в ожидании преобразённого поведения. Им надлежало «идти и впредь не грешить».

Более того, отношение Иисуса к сексуальным грешникам ничем не отличалось от Его отношения к другим типам грешников. Это становится ясно во второй группе текстов — тех, что касаются мытарей. Рассказ о богатом мытаре по имени Закхей является наиболее показательным в том, как Иисус взаимодействовал с мытарями (Лк.19:1-10). Если упомянутые выше женщины были маргинализированы из-за своей сексуальной распущенности, то Закхей оказался на обочине, вероятно, из-за сотрудничества с угнетающей иностранной властью, но несомненно также из-за вполне обоснованных подозрений, что он наживался посредством вымогательства. Это куда менее симпатичный персонаж, чем названные выше женщины. Хотя сегодня принято видеть в Иисусе прежде всего заботящегося о бедных, оскорбительный характер Его братания с мытарями часто ускользает от внимания. Немногие из тех, кто на основании свободного общения Иисуса с сексуальными грешниками утверждает, что сексуальная чистота была для Него вопросом второстепенным, согласились бы также утверждать, что Иисус был мягок в вопросах экономической эксплуатации — лишь потому, что Он свободно общался с экономическими грешниками.

Притча о фарисее и мытаре («публикане») также утрачивает свою оскорбительную и скандальную остроту всякий раз, когда теряется связь между мытарями и экономической эксплуатацией бедных (Лк.18:9-14). В конце притчи мытарь уходит домой «оправданным» в очах Бога, тогда как фарисей — нет. Типичная реакция может быть такой: «Прекрасно! Фарисей — самодовольный и осуждающий религиозный ханжа. Наконец-то он получает по заслугам». Однако такая реакция упускает из виду тот факт, что, каким бы неприятным ни казался фарисей в современном культурном контексте (но не в своём собственном), по крайней мере он не эксплуатировал бедных ради личной выгоды. Когда Иисус превозносит добродетель смирения мытаря («всякий, кто унижает себя, возвысится», 18:14), Он, очевидно, не оправдывает и не извиняет тяжесть оскорбительного поведения мытаря. Предполагается, что, ударяя себя в грудь в храме и умоляя Бога: «Будь милостив ко мне, грешнику» (18:13), мытарь не возвращается затем к прежней практике обирания бедных. Его покаянный дух является признаком подлинного обращения. Напротив, проблема фарисея заключается не в его праведном поведении, а в его самоправедном отношении. Иисус возвышает из этих двоих того, у кого больше шансов выйти из храма с сердцем, открытым требованиям Бога о человеческом сострадании.

Неудивительно, что, когда Иисус сам пригласил Себя в дом Закхея, «все, видя то, начали роптать...: “Он зашёл к грешному человеку”» (19:7). Для наших целей существенно то, что братание Иисуса с Закхеем ясно не означает принятия Иисусом поведения Закхея. Иисус воскликнул: «Ныне пришло спасение дому сему» — лишь после того, как Закхей объявил о

своём намерении отдать половину имущества бедным и возместить вчетверо всё, чем он обидел других (19:8-9; ср. 3:12-13).

Заключительные слова рассказа о Закхее — «Сын Человеческий пришёл взыскать и спасти погибшее» (19:10) — в равной мере относятся и к историям о женщинах-грешницах. Эти же слова мы можем применить и к нашему служению людям с гомосексуальными наклонностями. В подлинном духе Иисуса «искать и спасать» практикующих гомосексуалов не означает подтверждать их гомосексуальные фантазии или поведение. Это означает активно искать их, разделять с ними трапезу, нести им весть о Царстве и показывать через наш собственный интерес к ним, что Бог ценит их. Это также означает помнить о наших различиях с Иисусом, зная, что и мы сами — грешники, числимые среди тех, кого Иисус взыскал, получатели Его прощения. Это — трудное дело примирения, которое избегает двух лёгких путей: простого терпимого одобрения и изоляции.

Отрывки, рассмотренные выше, по меньшей мере подразумевают, что Иисус ожидает от тех, кого Он прощает, покаяния — такого, которое навсегда оставляет греховное поведение позади. Однако Э. П. Сандерс оспаривает такое прочтение. Он утверждает, что скандальность общения Иисуса с «грешниками/нечестивыми» Израиля нельзя объяснить, если предположить, что последние следовали обычным путям выражения покаяния. Его аргументация требует развернутого ответа. Он пишет:

Дело не в том, что Иисус не любил покаяние и считал, будто людям никогда не следует испытывать раскаяние и молиться о прощении. Он всё это одобрял... Но... Иисуса нельзя определять как проповедника покаяния... он не был реформатором, сосредоточенным на покаянии... Иисус был другом мытарей и грешников — не бывших мытарей и грешников... Думаю, Иисус был значительно более радикален, чем Иоанн... Надеялся ли он, что они изменят свои пути? Вероятно, да. Но его весть была не «измени сейчас же, иначе погибнешь» — это было послание Иоанна. Послание Иисуса было: «Бог любит тебя».⁴⁶

По Сандерсу, именно Лука в первую очередь ответствен за образ Иисуса как проповедника покаяния. Покаяние, утверждает он, было в лучшем случае лишь второстепенной темой в вести Иисуса (Q/Лк 10:10-15 и 11:29-32; Мф.21:31-32; Лк.13:2-5).

Как нам оценить утверждение Сандерса?⁴⁷ Было ли покаяние необходимым для «грешников и мытарей», чтобы стать последователями Иисуса и/или унаследовать грядущее Царство Божие? Вывод представляется неизбежным: Иисус действительно считал это необходимым. Часть проблемы в теории Сандерса заключается в том, что обсуждение места покаяния в вести Иисуса нельзя ограничивать лишь фактическим употреблением самого слова. Многими способами, помимо явных изречений, приведённых выше, учение Иисуса ясно показывает, что покаяние, преобразование и послушание воле Божией являются необходимыми для спасения; без них следуют суд и гибель.⁴⁸

Большинство согласится с Сандерсом в том, что Иисус ставил одни элементы закона выше других и, в случаях внутреннего конфликта внутри закона, центральные ценности имели приоритет. Тем не менее это не равнозначно утверждению, что послушание закону было делом второстепенным. Так, например, когда Иисус сказал, что тот, кто не «возненавидит» своих родителей, не может быть Его учеником (Q/Лк 14:26; Фом. 55), Он не утверждал, что пятая заповедь — чтить родителей — отменена. Более того, при буквальном понимании такое истолкование противоречило бы самому возвышению Иисусом заповеди любви к ближнему

(Лев.18:19), не говоря уже о любви к врагу. Иисус лишь признавал, что любовь к Богу есть первая и наивысшая заповедь, превосходящая все прочие обязанности, даже сыновние (хотя ср. предостережение в Мк 7:9–13 против использования религиозного усердия как предлога для нарушения пятой заповеди). В конкретной ситуации два или более предписания Моисеева закона могли вступить в конфликт и требовать решения в пользу центральных ценностей закона.

Иисус был готов ослабить некоторые элементы Закона, усиливая другие, и делал это таким образом, что это тревожило некоторых Его современников. Ряд требований, особенно тех, которые обычно описываются как ритуальные или культовые по своей природе (субботный закон, жертвоприношения, предписания о чистоте), отходили на второй план перед двумя центральными заповедями — любовью к Богу и любовью к ближнему (Мк 12:28–31). Однако первые отнюдь не были упразднены. Иисус также проявлял необычайную щедрость и сострадание к грешникам, стремясь привлечь их в Царство. В то же время Он усиливал требования Закона в ряде областей, например:

- (1) в сфере сексуальной этики (хотя и смягчая применение смертной казни);
- (2) в любви к ближнему, чужеземцу и врагу;
- (3) в прощении долгов/грехов другим, в отказе оставаться в гневе или клеветать на брата или сестру;
- (4) в независимости от материальных благ, в щедрости к бедным;
- (5) в правдивости речи, в отказе от клятв;
- (6) в смиренном служении другим, в отказе от стремления к статусу и чести;
- (7) в том, чтобы не стыдиться Иисуса и быть готовым претерпеть гонения ради Него.

В большинстве этих областей мы располагаем изречениями Иисуса, указывающими, что несоблюдение этих требований ведёт к исключению из Царства Божия. Учитывая эти усиленные требования и эсхатологическое наказание, назначаемое нарушителям, трудно согласиться с утверждением, будто Иисус «не был реформатором, ориентированным на покаяние». Специфическая лексика покаяния, возможно, не занимала столь заметного места в учении Иисуса, как в проповеди Иоанна Крестителя; и Иоанн, возможно, не сближался с нечестивыми так, как это делал Иисус.⁴⁹ Тем не менее характеризовать весть Иисуса формулой «Бог любит тебя» в противопоставлении провозглашению Иоанна «изменись — или погибнешь» — значит чрезмерно упрощать. В предании об Иисусе имеется множество изречений, многие из них многократно засвидетельствованы, которые совершенно ясно показывают, что последняя формула — «изменись или погибнешь» — была неотъемлемой частью учения Иисуса.

Итак, хотя верно, что самым важным условием для вхождения в Царство было «принять Иисуса и следовать за Ним», невозможно вбить клин между вестью Иисуса и Моисеевым законом. Маловероятно, что Иисус лишь «надеялся», что Его последователи «изменяют свои пути». В некотором смысле довод Сандерса о том, что Иисус не требовал покаяния «в обычном смысле этого слова», справедлив. Обвинение в адрес Иисуса, что Он был «другом мытарей и грешников», подразумевает, что Иисус не стремился добиваться покаяния грешников способами, которые другие считали социально приемлемыми. Возможно, Его методы не соответствовали фарисейскому устному закону. Однако Сандерс идет дальше, утверждая, что Иисус не требовал от мытарей «исполнять то, что предписывает закон, чтобы стать праведными». Откуда он это знает? Сандерс признаёт, что Закхей превзошёл требования закона в своей готовности возместить вчетверо тем, кого он обидел (Лк.19:8; о жертве там не говорится), но считает весь этот рассказ плодом воображения. Он признаёт, что Иисус велел исцелённому прокажённому «показаться священнику и принести за очищение то, что повелел Моисей» (Мк.1:44), и что Он повелел всякому, кто гневается на брата или сестру, прежде

примириться, «а потом уже прийти и принести дар» (Мф.5:24). Однако эти тексты он рассматривает как аномалии.

Единственное повествование об общении Иисуса с мытарями, помимо истории о Закхее, — это рассказ Марка о призвании мытаря Левия и о том, как Иисус ел в его доме вместе с другими мытарями (Мк.2:14–17). Сандерс отмечает, что в этом тексте нигде не сказано, будто Иисус требовал от мытарей возместить ущерб пострадавшим, прибавить двадцатипроцентный штраф, принести в жертву овна и отказаться от сомнительных практик.

Строго говоря, Сандерс прав, но едва ли можно ожидать, что рассказ сообщит нам каждую деталь. Прощальная реплика Иисуса о том, что «не здоровые имеют нужду во враче, но больные» (2:17), подразумевает, что целью Иисуса было нравственное преобразование.⁵⁰ Я не знаю, требовал ли Иисус в каждом отдельном случае от мытаря пройти весь путь покаяния, предписанный законом. Я склонен думать, что требовал, но доказать этого не могу; равно как и Сандерс не может доказать обратного. Позиция Сандерса подкрепляется тем фактом, что Иисус, в согласии с тенденциями своего времени, по-видимому, не отстаивал смертную казнь за прелюбодеяние (это вероятно даже в том случае, если рассказ о женщине, взятой в прелюбодеянии, является фиктивным). Но как бы Иисус отреагировал, если бы проститутки продолжали заниматься проституцией, а мытари — и дальше богатеть, обирая бедных, уже после того, как они начали следовать за Ним?

Что касается проституток, которые продолжали заниматься своим ремеслом: мы знаем, что Иисус считал, что человек, вступивший в новый брак при живом первом супруге, совершает прелюбодеяние. Отсюда следует, что половые отношения более чем с одним живущим человеком являются тяжким грехом. Возможно ли, чтобы Иисус, отказывая супружеским парам в их «законном праве» на развод и повторный брак, в то же время позволял проституткам, следовавшим за Ним, продолжать незаконные половые связи со множеством незнакомцев — да ещё и за деньги? Каково могло бы быть здесь рассуждение? Иисус крайне серьёзно относится к прелюбодеянию, даже расширяя его определение, и утверждает, что эсхатологическая судьба человека зависит от сексуальной чистоты. Вероятно ли, в таком случае, что Он допустил бы наличие активно практикующих проституток в рядах Своих последователей? Мнение Иисуса о разводе и повторном браке столь же исторически достоверно, как и всё, что мы вообще знаем об Иисусе. Сандерс же лишь предполагает, когда утверждает, что «Иисус не хотел, чтобы нечестивые оставались нечестивыми в промежуточный период, но Он не разработал программы, которая позволила бы мытарям и проституткам зарабатывать себе на жизнь менее сомнительными способами».¹ Это предположение трудно согласовать с известными нам позициями Иисуса в области сексуальной этики.

Что касается мытарей, которые продолжали эксплуатировать бедных, мы знаем, что Иисус считал накопление богатства препятствием для вхождения в Царство Божие — более того, почти невозможным для спасения богатых. Мы также знаем, что Иисус иногда призывал Своих последователей продать всё, что они имеют, и раздать бедным, чтобы унаследовать грядущее Царство. Наконец, мы знаем из блаженств и других преданий об Иисусе, что Он решительно становился на сторону тех, кто был материально угнетён. И всё же Сандерс хочет, чтобы мы поверили, будто, хотя Иисус, конечно, не одобрял того, что мытари наживаются на бедствии бедных, Он мог мириться с продолжающейся эксплуатацией ими этих людей. Как мог Иисус обличать посторонних за недостаточную щедрость в отношении своих ресурсов и в то же время не обуздывать Своих собственных последователей, которые поступали ещё хуже? Это противоречит здравому смыслу. Более того, молитва «Отче наш» и притча о немилосердном должнике ясно показывают, что прощение «долгов» другим является необходимым условием пребывания под Божиим прощением, тогда как настойчивость Иисуса в отказе от клятв

подчёркивает необходимость говорить правду при любых обстоятельствах. Как мог мытарь, следовавший за Иисусом, вымогать деньги посредством угроз, лжи и закулисных махинаций, не нарушая безнаказанно этих основных элементов учения Иисуса? Всё провозглашение Иисусом грядущего Царства Божия предполагает радикальное послушание воле Бога-Царя.

Ключевой довод, который Сандерс использует для обоснования своего вывода о том, что Иисус не настаивал на покаянии, состоит в том, что другие иудеи не стали бы противиться Иисусу, если бы Он сделал покаяние обязательным для Своих последователей. Можно ли объяснить соблазн, вызванный общением Иисуса с «грешниками», каким-то иным образом? Можно. Возможно, Иисус не во всех случаях сначала обращался к тем, кто нуждался в покаянии, с прямым призывом к нему. Он ел с ними. Он также подчёркивал грядущее Царство Божие, особое Божие приглашение к нечестивым и отверженным обществом, а также то, что во многих отношениях именно грешники могут оказаться в лучшем положении для принятия Божьего владычества, нежели самодовольные и надменные «праведники». Возможно также, что в некоторых обстоятельствах Он шёл на определённые «сокращения пути», не настаивая на принесении жертвы или уплате штрафа. Это не более чем возможность, отнюдь не вероятность. Кроме того, большую часть времени Он проводил, имея дело с нечестивыми, а не вращаясь среди религиозных властей того времени. Вся эта программа должна была выглядеть подрывной для тех, кто находился вне Его круга. Разве такого агрессивного обращения к нечестивым, сопровождаемого подразумеваемой критикой самодовольных, было бы недостаточно, чтобы вызвать нападки на Иисуса?

Клевета редко славится точностью. Следует ожидать, что упрёки в адрес Иисуса за Его общение с нечестивыми были преувеличены. Рассуждение могло идти примерно так: «Иисус присваивает Себе такой уровень власти прощать грехи, который кажется нам оскорбительным. Он тратит чрезмерно много времени на сомнительных личностей. Почему к Нему стекаются такие люди, а не к нам? Он, должно быть, срезает углы. Он, должно быть, одобряет их нечестивые пути». Мы находим подобную клевету и в отношении Павла: якобы Павел учил, что следует «делать злое, чтобы вышло доброе» (Рим.3:9). Однако мы знаем, что Павел не занимал такой позиции. Почему противники Иисуса не могли прийти к столь же ложным выводам о том, будто Иисус пренебрегает требованием покаяния от нечестивых?

Позиция Сандерса относительно Иисуса и покаяния выглядит странной в свете его взгляда на Иисуса и эсхатологию. Сандерс всегда настаивал на том, что Иисус придерживался апокалиптического мировоззрения. Существенной частью его аргумента в пользу «апокалиптического Иисуса» является тот факт, что и Иоанн Креститель, и ранняя церковь ясно провозглашали грядущее Царство.

То, что ожидание [грядущего, апокалиптического] нового порядка поднимается из разряда простой возможности на более высокий уровень — до смысла, который мы с уверенностью можем приписать Иисусу, — объясняется тем, что именно так думал Иоанн Креститель и именно так думали последователи Иисуса после Его смерти. Иисус должен соответствовать своему контексту: Его последователи не могли совершенно неправильно понять Его.⁵²

Вопрос в том, почему Сандерс не применяет тот же подход к теме покаяния? И Иоанн Креститель, и ранняя церковь ясно провозглашали благую весть о покаянии. Более того, как и в случае с апокалиптическими изречениями, во всех слоях предания мы находим высказывания Иисуса, связывающие отсутствие перемены жизни с эсхатологической гибелью. Действительно, эти две темы — апокалиптизм и «перемените свои пути или погибнете» —

тесно связаны между собой. В ранней иудейской и христианской литературе мы никогда не встречаем первого без второго.

В заключение следует сказать, что не существует никаких веских оснований полагать, будто Иисус позволял бы Своим последователям совершать прелюбодеяние, разводиться и вступать в новый брак, заниматься проституцией, иметь половые отношения с животными или вступать в однополые связи, — так же как не существует веских оснований думать, что Иисус допустил бы, чтобы мытари, называвшие себя Его учениками, продолжали эксплуатировать других ради собственной материальной выгоды. Те свидетельства, которыми мы действительно располагаем, убедительно указывают на то, что Иисус считал: люди, не раскаявшиеся в сексуальной распущенности или экономической эксплуатации, не будут иметь места в грядущем Царстве Божиим. Вероятно, Он призывал бы последователей, упорствующих в таком поведении, к покаянию; если же они не каялись бы, Он, по всей видимости, ясно дал бы им понять, что они не принадлежат к Его движению.

Прежде чем завершить обсуждение любви и праведности в этике Иисуса, необходимо сказать несколько слов о притче о добром самарянине (Лк.10:28-35), поскольку к этой притче часто обращаются те, кто пытается узаконить однополые отношения в церкви. Сторонники гомосексуальной практики утверждают, что гомосексуал в церкви — это новый «самарянин» среди нас, которого мы должны признать своим «ближним».¹ Несомненно, в таком аргументе есть определённая привлекательность. Однако притча, особенно в её нынешнем лукианском контексте (10:25-29, 36-37), не оправдывает гомосексуальный образ жизни в большей степени, чем она оправдывает иные формы сексуально безнравственного поведения — такие, как прелюбодеяние, кровосмешение или скотоложство. Напротив, она заставляет слушателя переосмыслить «врага» как «ближнего».

В своём нынешнем контексте притча развивает понимание слова «ближний», предложенное законником, который спрашивает: «Кто мой ближний?» (10:29). Последний стремится сузить значение этого слова, чтобы иметь возможность считать себя исполнившим Лев.19:18, несмотря на свою враждебность к определённым группам людей, например к самарянам. Иисус расширяет перспективу законника, переориентируя его угол зрения. Вместо того чтобы задавать вопрос «Кто мой ближний?» с позиции безопасности, законник учится задавать его с позиции человека, лежащего полумёртвым у дороги. Тогда ответ будет таков: «Ближний — это тот, кто потенциально может оказать тебе помощь в час наибольшей нужды». Именно такого человека и следует любить, как самого себя. Следует отождествлять себя не с «добрым самарянином», а с тем, кто лежит полумёртвым. Повеление «Иди и поступай так же» (10:37б) — это не повеление самому стать ближним для другого вместо того, чтобы спрашивать: «Кто мой ближний?» Это повеление проявить к ненавистному самарянину такую же милость, какую соседний самарянин мог бы проявить к тебе самому в час твоего кризиса (ср. 10:37а, где самарянин назван «тем, кто оказал ему милость»). Короче говоря, притча является блестящей наглядной иллюстрацией Золотого правила. Законник должен поступать с самарянином так, как он хотел бы, чтобы самарянин поступил с ним.

Иисус не призывал законника утверждать систему верований самарянина. Самарянская секта отвергала Давидов завет, отрицала, что Иерусалим является святой горой, и отвергала канонический авторитет Пророков. На самарянское мировоззрение, представленное женщиной в Ин.4:22, иоанновский Иисус отвечает: «Вы поклоняетесь тому, чего не знаете; а мы поклоняемся тому, что знаем, ибо спасение — от Иудеев». И Иисус также не утверждал, будто любой образ жизни, который избрал самарянин, должен считаться приемлемым. Он утверждал, что законник должен отвечать самарянину любовью, а не ненавистью, действуя столь же усердно в интересах самарянина, как он был бы склонен действовать в собственных интересах. В современном случае гомосексуала это означает делать то, что действительно

лучше для гомосексуала, а не обязательно то, что гомосексуальное лобби считает наилучшим. Иными словами, христиане должны относиться к гомосексуалу как к другу, которого следует обратить на путь жизни, а не как к врагу, которого следует предать пути смерти.

V. Заключение

Иисус не отменял никаких запретов на безнравственное сексуальное поведение в книге Левит или где-либо ещё в Моисеевом законе. Он не считал, что сексуальная этика утратила своё значение по сравнению с другими требованиями Царства. Крайне маловероятно, что Он тайно придерживался какого-то принятия гомосексуальности вопреки единодушному осуждению в иудаизме Его времени. Очевидно также, что Он не занимал более либеральных позиций и по другим вопросам сексуальной этики, таким как развод и прелюбодеяние. Напротив, Он был более требовательным, чем сама Тора, а не менее. Он ясно осознавал напряжение между Своим утверждением модели союза мужчины и женщины в Быт.1-2 и альтернативной моделью, представленной однополыми союзами. Следовательно, мысль о том, что Иисус был — или мог быть — лично нейтрален или даже благосклонен к гомосексуальному поведению, представляет собой ревизионистскую историю в худшем её виде.

Образ Иисуса как иудея I века из Палестины, открытого к гомосексуальной практике, попросту неисторичен. Все свидетельства указывают в противоположном направлении. Почему же тогда Иисус не сделал прямого заявления против гомосексуального поведения? Очевидный ответ состоит в том, что в Своём служении Иисус не сталкивался с открыто гомосексуальными людьми и потому не имел необходимости призывать кого-либо к покаянию именно в гомосексуальном поведении. Он также не затрагивал и другие сексуальные вопросы, такие как кровосмешение и скотоложство, но это едва ли означает нейтральное или положительное отношение к таким вещам. Ясно из тех свидетельств, которые тексты всё же дают, что исторический Иисус никоим образом не является защитником гомосексуального поведения. Напротив, Иисус — и в том, что Он говорит, и в том, о чём Он умалчивает, — остаётся твёрдо на стороне тех, кто отвергает гомосексуальную практику.

В то же время модель поведения Иисуса по отношению к людям, живущим в сексуальной безнравственности, может быть сопоставлена с моделью Его поведения по отношению к тем, кто систематически эксплуатирует других ради экономической выгоды. Церковь может и должна вновь обрести Иисусову ревность по всем «потерянным» и «больным» в обществе, включая тех, кто практикует гомосексуальность. На практике это означает: посещать их дома, есть с ними, говорить и действовать из любви, а не из ненависти, возвещать благовест о Божием владычестве, устраивать праздник, когда они каются и возвращаются домой, и затем вновь полностью интегрировать их в общины веры.

Глава 4. Свидетельство Павла и девтеропавловой традиции

Как мы уже видели, Ветхий Завет единодушен в своём отрицании гомосексуальной практики. Точно так же единодушны и иудейские авторы столетий, непосредственно предшествующих рождению Иисуса и следующих за ним. Это важные свидетельства, которые христианам надлежит учитывать при определении нынешней нравственной позиции Церкви, но сами по себе они не являются окончательными. Иисус не говорил об этом вопросе прямо. Однако Он подтверждает авторитет ветхозаветного свидетельства против однополых сношений как своим молчанием, так и родственными по содержанию учениями. Христианское учение имеет прочное основание, но ожидает дальнейшей артикуляции. Поэтому именно Павлу предстоит дать ясное наставление для церквей его времени — и нашего — относительно однополых

сношений. К Павлу мы теперь и обращаемся, и прежде всего к ключевым текстам: Рим.1:24-27 и перечням пороков в 1Кор.6:9 и 1 Тим 1:10.

I. Римлянам 1:24-27

Не без оснований Рим.1:24-27 обычно рассматривается как центральный текст по вопросу гомосексуального поведения, на котором христиане должны строить своё нравственное учение. Это справедливо по нескольким причинам. Это самое пространное и наиболее прямое обсуждение данной темы в Библии. Оно находится в Новом Завете. Оно делает явное утверждение не только о мужских однополых сношениях, но и о лесбийских отношениях. И оно включено в значительный корпус материала одного автора, что позволяет толкователю надлежащим образом контекстуализировать позицию этого автора по вопросу гомосексуальности.

Рим.1:24-27 также является самым трудным текстом для тех, кто отстаивает допустимость гомосексуального поведения. Ниже следует мой собственный перевод вместе с переводческими примечаниями. В оставшейся части раздела я истолковываю эти стихи в соотношении с более широким корпусом павловских текстов и в ответ на интерпретативные стратегии тех, кто стремится защитить гомосексуальную практику, несмотря на ясное отвержение этого поведения со стороны Павла.

Перевод и переводческие примечания¹

24 Итак (то есть вследствие предпочтения людьми идолов живому Богу), в контексте этих вожделений их сердец Бог предал их нечистоте, состоящей в том, что их тела бесчестятся между ними самими, **25** — именно тех, которые заменили истину о Боге ложью и поклонялись и служили твари вместо Творца, Который благословен во веки, аминь.² **26** Поэтому Бог предал их постыдным страстям: ибо даже их женщины заменили естественное употребление (мужчины в отношении полового общения) на противоестественное (то есть половое общение с другими женщинами); **27** равно и мужчины, оставив естественное употребление женщины (в отношении полового общения), воспламенились похотью друг к другу, мужчины с мужчинами совершая непристойность и в самих себе получая воздаяние, которое было необходимо вследствие их уклонения (от истины о Боге).

Римлянам 1:24

Итак (то есть вследствие предпочтения людьми идолов живому Богу). Греч. *dio* («поэтому, по этой причине, вследствие этого, итак»). Парафраз Сэндея и Хэдлама точно передаёт связь с предшествующей линией рассуждения: «Таковы были начала идолопоклонства. И в наказание за это...». В некоторых рукописях после *dio* стоит *kai* («также»), но подавляющее большинство внешних свидетельств говорит против его первоначальности.

в контексте. Греч. *en*. Большинство переводят буквально как «в». Возможные значения: (1) сопутствующие обстоятельства («будучи вовлечены в», «в своём предании себя», «при»); сфера, обстоятельства, нравственное состояние или положение, в котором находились язычники во время Божьего «предания»; (2) причина («из-за», «по причине»); (3) орудийное средство («через»); (4) плеонастическое употребление *en* как простого дательного, указывающего на то, «чему» люди предаются («к»). Моё предпочтение — первый вариант (ср. Сир.5:2).

вожделения. Греч. *epithymiais*. LSJ: «желание, стремление; (также) тоска, страсть; (в целом) аппетит; (особенно) сексуальное желание, похоть»; BAGD: «желание, стремление, жажда». В греческой мысли в целом это слово может иметь нейтральное или даже положительное значение, однако уже со времён Платона и особенно у стоиков оно обычно приобретает отрицательный оттенок — как желание того, что не принадлежит человеку, что запрещено и выходит за пределы его нравственного назначения. Так, Платон, *Федон* 83В: «душа, поистине принадлежащая философии, воздерживается и от удовольствий (*hēdonōn*), и от желаний (*epithymiōn*)»; Максим Тирский, *Ог.* 24.4а: «величайшее зло для человека — желание (*epithymia*)». В стоической мысли желание, наряду с удовольствием, страхом и скорбью, считалось одной из четырёх главных страстей (F. Büchsel, *TDNT* 3.168–71). Павел обычно употребляет *epithymia* в отрицательном смысле, обозначая желания греховного импульса, действующего в лишённой Духа «плоти» человеческого существования (Рим.6:12; 13:14; Гал.5:16–24; ср. Еф.2:3; 4:22). Подобно другим иудеям, Павел мог суммировать Моисеев закон начальной формулой десятой заповеди: «не пожелай», из которой следует, что «грех произвёл во мне всякое желание» запретных вещей (Рим.7:7–8; 13:9; ср. 4 Макк 2:6; *L.A.E.* 19:3; Филон, *Decal.* 142–43, 173; *Spec. Laws* 4.84–94; Иак. 1:14–15; 4:2). Таким образом, для Павла греховная *epithymia* отнюдь не ограничивается лишь необузданными или незаконными формами сексуального желания, хотя проявления именно таких постоянно стоят на первом или втором месте в павловых перечнях пороков и, очевидно, находятся в центре его внимания здесь, в Рим.1:24–27. Важно ясно понимать, что отрицательная окраска *epithymia* обусловлена контекстом, а не присущим самому слову значением у Павла. В других местах Павел может употреблять *epithymia* в положительном смысле (например, его «пламенное желание» вновь увидеть фессалоникийских обращённых [1 Фес 2:17; 3:2] или его «желание отойти и быть со Христом» [Флп 1:23]). Желание становится проблемой лишь тогда, когда люди являются «похотниками зла», как, например, в случае идолопоклонства и сексуальной распущенности (1Кор.10:6; ср. Кол.3:5). Контекст Рим.1:24 исключает всякую возможность понимать этот термин в нравственно нейтральном смысле (против Кантримена). Данн усматривает здесь намёк на «классический пример человеческой жажды, навлекшей на себя божественный гнев (Чис.11:31–35), к которому дважды обращаются Псалмы с формулой, что Бог дал им их желание» (Пс.77:29; 105:14–15; *Romans*, 62).

предал их. Греч. *paredōken autous*. LSJ и BAGD приводят для *paradidōmi* значения: «отдать или передать, выдать, вручить» (LSJ, BAGD); «сдаться, уступить» (LSJ); «передать, оставить, покинуть» (BAGD). В христианской и иудейской литературе того периода выражение *paradidonai tina eis* обычно обозначает передачу и подчинение тюрьме, рабству, смерти, гибели, мечу, страданию или суду.³ Согласно Деян.7:42, Бог, вследствие идолопоклонства в эпизоде с золотым тельцом, «отвратился и предал их (*paredōken autous*) служить воинству небесному».

нечистоте. Греч. *akatharsian*. LSJ: 1а. «нечистота, гнойность» (о ране или язве); б. «грязь, скверна»; 2. (в нравственном смысле) «развращённость»; 3. «культовая нечистота»; BAGD: «нечистота, грязь; (в нравственном смысле) безнравственность, порочность (особенно в сфере сексуальных грехов)». То, что под «нечистотой, скверной, грязным поведением» Павел прежде всего имел в виду безнравственное сексуальное поведение, ясно из прямой связи между 1:24 и 1:26–27, из употребления этого слова для обозначения сексуальной распущенности (прелюбодеяния) в 1 Фес 4:6–7 и из тесного сочетания *akatharsia* с сексуальной безнравственностью в перечнях пороков (2Кор.12:21; Гал.5:19; ср. Кол.3:5; Еф. 4:19; 5:3). Культовая или церемониальная нечистота здесь уже не стоит на повестке дня; смысл — нравственный. Современной параллелью может служить употребление слов «непристойный» или «грязный» в отношении сексуально безнравственных материалов и практик. Вторичное указание в Рим.1:24 на более широкий спектр «грязного» поведения вероятно, учитывая

расширение списка пороков в Рим.1:29–31 и употребление *akatharsia* в 1Фес.2:3 применительно к «нечистым приёмам» — обману, хитрости и лести как прикрытию корысти.

состоящей в том, что их тела подвергались бесчестию между ними самими. Греч. *tou atimazesthai ta sōmata autōn*. Комментаторы расходятся во мнениях относительно точного значения родительного инфинитива с артиклем. Возможны следующие варианты:

- (1) целевой (purpose): «для того чтобы», «с тем чтобы»;
- (2) следственный (result): «так что», «в результате чего»;
- (3) пояснительный (exegetical): «то есть», «а именно», «состоящий в том, что».

Если понимать его пояснительно, то Павел просто разъясняет, что он имеет в виду под «нечистотой». Если придать ему целевое значение, тогда подчёркивается сознательное карательное намерение Бога, когда Он предаёт людей их унижающим страстям. Если же понимать его как следственный, то процесс можно мыслить менее персонально и более механически: Бог предал их их греховным желаниям, что неизбежно повлекло за собой саморазрушающее телесное поведение. Употребление родительного инфинитива с артиклем у Павла в других местах не даёт однозначного направления (ср., напр., различные выводы в BAGD s.v. *ho*, II.4Y; BDF §400; Moo, *Romans*, 112, прим. 100). Сравнение с Рим.1:26 и 1:28 на первый взгляд склоняет к целевому или следственному пониманию в 1:24. Однако структура 1:24 несколько иная, чем в 1:26 и 1:28, поскольку стих говорит не о том, что «Бог предал их похотям их сердец», а о том, что «Бог предал их в похотях их сердец *нечистоте*». Таким образом, «предание» в 1:24 предстает как предание греховному поведению в контексте греховных желаний. «Нечистота», подобно «блуду» (*porneia*) и «распущенности» (*aselgeia*) в перечнях пороков, прежде всего обозначает безнравственное действие, а не желание, которое затем к такому действию ведёт. Поэтому Генрих Мейер, по-видимому, был прав, утверждая, что родительный здесь пояснительный и даёт «более точное определение» «нечистоты», поскольку «само “быть обесчещенными” уже составляет нечистоту и не просто сопутствует ей как следствие» (*Romans*, 64).

О значении глагола *atimazō* ср. LSJ: «не оказывать чести, низко ценить, навлекать бесчестие; (в страд. залоге) терпеть бесчестие/оскорбление, быть посрамлённым»; BAGD: «бесчестить, унижать, позорить, оскорблять». У Павла это слово встречается также в Рим.2:23 (преступление Закона иудеями как бесчестие Бога). Мнения расходятся относительно того, следует ли понимать инфинитив *atimazesthai* как страдательный («быть обесчещенными») или как средний («обесчещивать»), возможно в сочетании с возвратно-взаимным смыслом, приписываемым *en autois* («в/между самими собой»). Этот вопрос можно решить достаточно просто. Поскольку в древнегреческой литературе не найдено других примеров употребления средней формы этого глагола (Cranfield), а страдательное значение вполне осмысленно, нет серьёзных оснований не понимать *atimazesthai* как страдательное.

среди них. Греч. *en autois*. Точное значение предлога *en* здесь чрезвычайно трудно определить. Возможны следующие варианты:

- (1) «среди», что в свою очередь может быть расширено до взаимного смысла, такого как «между самими собой» или «друг с другом»;
- (2) инструментальное «через», точка зрения, которую отстаивают главным образом немецкие комментаторы;
- (3) «в» — как способ подчеркнуть, что бесчестие совершается над, в или на их телах.

В пользу значения «в» говорит замечание в 1:27 о «получении в самих себе (*en heautois*) возмездия» (ср. 1Кор.6:18–19: *porneia* как грех «в/против» (*eis*) собственного тела). Тем не менее, акцент ближайшего контекста 1:24, по-видимому, больше падает на то, что люди, оставленные Богом без сдерживающего воздействия и предающиеся удовлетворению

собственных желаний, в конечном итоге сами себя бесчестят. Иными словами, их собственное поведение по отношению друг к другу уже составляет первоначальное «воздаяние» за их «ошибку» идолопоклонства. Значения «посредством» (возможно, точнее говорить об агентности, нежели об инструментальном «через») и «среди» трудно развести, поскольку бесчестие, происходящее «среди» них, совершается «ими самими». То, что Павел предпочёл употребить *en*, а не *hupo* или *dia*, склоняет чашу весов в пользу значения «среди».

Римлянам 1:26

Потому. Греч. *dia touto* («поэтому, по этой причине, вследствие этого, вот почему»). Функция этого выражения — возобновляющая: оно подхватывает *dio* из 1:24 и вводит более конкретное описание сказанного там. Теперь мы узнаём, в какой именно форме осуществлялось это «бесчестие их тел». Следовательно, Рим.1:25 является вставным (скобочным) предложением. Его цель — напомнить читателям, что «предание» Богом людей не было произвольным действием некоего жестокого божества, но, напротив, праведным и справедливым ответом Бога-Творца.

предал их постыдным страстям. Греч. *eis pathē atimias* (букв. «к страстям бесчестия»). Абстрактное существительное *atimia* означает «бесчестие, позор» (LSJ, BAGD); здесь — «постыдные / позорные страсти» (BAGD) или «унижающие страсти» (Zerwick/Grosvenor). В Новом Завете это слово встречается только в паулинистической литературе. В 1Кор.11:14 Павел говорит о «бесчестии» или «позоре» мужчины, феминизированного длинными волосами — это ближайшая параллель нашему тексту (ср. также Рим.9:21; 1Кор.15:43; 2 Кор 6:8; 11:21). Бесчестие в Рим.1:26, как и в 1:24, есть бесчестие не столько общества и даже не прежде всего Бога, сколько самого себя как человеческого существа, «полово определённого» Богом в творении и различного в материальном устройстве человеческого тела. Родительный падеж здесь — «еврейский» или качественный, заменяющий прилагательное. Перевод Кранфилда («которые приносят бесчестие»; также Бёрн) хорошо передаёт смысл этого родительного.

Слово *pathos* («страсть») в Новом Завете встречается ещё только в 1Фес.4:5 и Кол.3:5. В первом тексте говорится, что мужчины должны избирать себе жён прежде всего с учётом их святого характера, а не «в страсти похоти» (*en pathēi epithymias*), то есть не под влиянием всепоглощающего и слепого стремления к физической привлекательности. Зенон, основатель стоицизма, определял *pathos* как «иррациональное и противоестественное (*para physin*) движение души или чрезмерный импульс» (Диоген Лаэртский 7.110). Хотя само по себе это слово не является исключительно негативным (об этом говорит уточнение «бесчестия»), оно обычно обозначает не просто эмоцию, а интенсивный и потому потенциально подавляющий импульс действовать вопреки здравому разуму и природе. Платон говорит об «эротической страсти» как о своего рода «безумии», которое «уводит» человека в сторону (Phaedr. 265B; ср. Jewett). Греко-римская моральная философия в значительной мере сосредоточивалась именно на обуздании неправомерных страстей.

ибо даже. Греч. *te gar*. Большинство английских переводов без нужды опускают «ибо». Смысл здесь пояснительный, а не причинный (contra BAGD, s.v. *gar*, lb). Иными словами, тот факт, что женщины вступают в однополые половые связи, не является причиной того, что «Бог предал их постыдным страстям». Напротив, это — яркий пример действия, проистекающего из такой господствующей страсти. Передача Барретта «например» и Шрейнера «то есть» (нем. *nämlich*: Вилькенс, Штульмахер) хорошо передают этот смысл. Значение *te* в данном контексте не вполне ясно. Возможно, оно начинает конструкцию «и ... и», которая продолжается в начале ст. 28 ещё одним *te*. Либо же оно может нести оттенок «в самом деле» (BAGD, s.v. *gar*, lb) или «даже», как в Рим.7:7; 2Кор.10:8. В этом случае Павел, возможно, выражает особое изумление тем, что женщины берут на себя мужскую сексуальную роль.

их самки. Греч. *hai ... thēleiai autōn*. Употребление *thēleiai* вместо *gynaikes* («женщины»), а затем в ст. 27 — *arsenes* («самцы, мужские особи») вместо *andres* или *anthrōpoi* («мужчины, люди»), указывает на аллюзию к Быт 1:27 (*arsen kai thēlu epoiēsen autous*: «мужчину и женщину сотворил их»). Однако большинство английских переводов передают здесь «женщины» и «мужчины», тем самым скрывая для читателя связь с Быт 1:27. Некоторые переводы опускают *autōn* или передают его как «среди них», по-видимому, из-за оскорбительного для современного слуха предположения, что жёны «принадлежат» своим мужьям так, как мужья не «принадлежат» жёнам. Однако, поскольку подобное представление о браке действительно существовало в древности, следует остерегаться того, чтобы просто «заметать» это слово под ковёр. Павлово выражение «свой сосуд» в 1Фес.4:4, возможно, обозначающее жену (или, иначе, мужской орган; ср. 1Цар.21:4-5), а также его употребление прилагательного *hypandros* («под [властью] мужа, подчинённая мужу») для обозначения «замужней» женщины в Рим.7:2 несут сходные оттенки смысла. Менее вероятно, хотя и не невозможно, что «их» следует также подразумевать и при слове «самцы» в 1:27 (в греческом это допустимо; так НЕБ, Фицмайер), так что «их» лишь продолжает третье лицо, использованное в Рим.1:18-25.

естественное употребление (мужчины в отношении полового общения).

Греч. *tēn physikēn chrēsin*. В Рим.1:26-27 (как и часто в греческой литературе вообще) *physikos* эквивалентно *kata physin* («согласно природе»), антониму *para physin* в 1:26. В Новом Завете это слово встречается только здесь и в 2 Пет 2:12. Существительное *chrēsis* (ср. глагол *chraomai* — «пользоваться, употреблять; желать, стремиться к, наслаждаться») в основе своей означает «употребление, использование, пользование» (LSJ также: «применение, практика»). Однако иногда оно применяется и к половому общению (ср. BAGD, s.v. *chrēsis*, 2; см. теперь многочисленные примеры у Фредриксона, “*Romans 1:24-27*,” 199-207); например, у Псевдо-Лукиана, *Affairs*, 25: «Я покажу, что женское [употребление] гораздо лучше, чем употребление любимого мальчика». LSJ относит Рим.1:26 к своему определению (3): «близость, знакомство», BAGD — к значению «отношения, функция (особенно в смысле полового общения)». В своём широком значении это существительное появляется вместе с *kata physin* у Филона (*Names*, 112), где зависть и злоба отвращают семь способностей неразумной части души от «употребления, соответствующего природе» и от разумного начала в уме.

Выражение «естественное употребление мужчины» в Рим.1:27 наводит на мысль, что эллипсис в 1:26 следует восполнить как «естественное употребление (женщины)», и в обоих случаях понимать как «в отношении (или: в сфере) полового общения». Менее вероятно, что следует дополнить: «естественное употребление (собственных тел в половом общении) с мужчиной/женщиной». Однако родительный падеж «мужчины» точнее понимать как объект употребления (объективный генитив).

Фредриксон утверждает, что *chrēsis* в Рим.1:26-27 не следует переводить как «отношение» или «половое общение», поскольку *chrēsis* обычно относится не к взаимному удовлетворению, а к «деятельности желающего субъекта, обычно мужчины, совершаемой над желаемым объектом — женщиной или мужчиной», что, возможно, подразумевает представление Павла о муже как о первичном или даже исключительном «пользователе» жены (“*Romans 1:24-27*,” 199). Однако применение Павлом этого термина здесь предполагает взаимность в мужско-женских сексуальных отношениях в том, что касается сексуального «употребления»: существует не только естественное «употребление» женщины мужчиной (1:27), но и соответствующее естественное «употребление» мужчины женщиной (1:26; ср. там же, 201). Сексуальность в понимании Павла имеет свою «функцию» или «употребление» в даровании удовольствия комплементарному сексуальному «другому»; здесь секс прежде всего есть самоотдача, а не самоугождение (ср. 1Кор.7:3-5 и образец самоопустошения, представленный в «гимне Христу»

в Флп.2:5-11).

на то, что противно природе.

Греч. *eis tēn para physin*. Иногда утверждают, что *para* здесь следует переводить нейтрально как «за пределы», «сверх». См. обсуждение на стр. 389-390. Однако большинство переводчиков передают это выражение как «противно природе», «против природы» или «неестественно».

Римлянам 1:27

оставив.

Греч. *aphentes*, аористное причастие от *aphiēmi*: «оставлять», а потому «оставлять позади, отказываться, покидать, пренебрегать» (BAGD; ср. LSJ). Наречный оттенок у этого обстоятельственного причастия двусмысленен: временной («после того как оставили»), причинный («потому что оставили») или, что вероятнее, сопровождающий обстоятельства («оставляя»).

воспламенились.

Греч. *exekauthēsan*, аор. пасс. индик. 3 л. мн. ч. от *ekkaiō*; *kaiō* означает «разжигать, зажигать; поджигать, жечь; (в пасс.) загораться, гореть, быть в огне» (LSJ, BAGD). Приставка *ek-* имеет значение «вне, вверх» либо усиливает глагол и выражает завершённость («совсем, полностью»): «выгореть, вспыхнуть; разжечься, воспламениться; (в пасс.) быть зажжённым, пылать, воспламеняться» (LSJ, BAGD). Большинство переводит «сгорели»; иначе — «воспламенились» или «были поглощены». Образ страсти как всепожирающего огня — устойчивый. В древности его связывали и с физиологией, с избытком «тепла» в теле — например, в указаниях на повышенную «жаркость» крови у молодых (примерно то же, что мы сегодня называем «бурей гормонов» у подростков). Подробное обсуждение образа жара в связи с эротическим желанием см. у Фредриксона, “*Romans 1:24-27*,” 210-212.

в своём вожделении.

Греч. *en tē orexei autōn*. Существительное *orexis* означает «(сильное, интенсивное) желание, стремление, томление, жажда, влечение, аппетит» (LSJ, BAGD, TDNT, TLNT; большинство переводит здесь как «желание», «похоть» или «страсть»). Само по себе слово не обязательно имеет отрицательный оттенок: например, им пользуются в определении философии как «желания познания того, что всегда есть» ([Пс.-] Платон, *Def.* 414B). Родственный глагол *oregō* в сред./пасс. залоге означает «простираться, тянуться, стремиться к, домогаться, жаждать, искать, желать» (LSJ, BAGD). Он употребляется для обозначения высшей цели человека как «осуществления желания согласно природе» (Эпиктет, *Diatr.* 1.21.2). Когда же *orexis* не следует разуму или природе, она становится отрицательным качеством. Стообей определяет *erithymia* (дурное желание) как «*orexis*, непокорную разуму» (*Anth.* 2.87.21-22; ср. X. Хайдланд, «*oregomai, orexis*», TDNT 5:447-448; TLNT 2.591, прим. 2; далее у Фредриксона, “*Romans 1:24-27*,” 213-214). Этот глагол встречается в Новом Завете трижды: дважды в положительном смысле (Евр 11:16; 1 Тим 3:1) и один раз в отрицательном (желание денег, 1 Тим 6:10). Единственное употребление существительного — здесь, в Рим.1:27, — имеет явно отрицательный смысл, поскольку контекст говорит о желании «противном природе», а именно о сексуальном влечении мужчин к мужчинам. Перевод «похоть» в данном контексте не является неточным (вопреки Кантримену), хотя само слово вне контекста не ограничивается сексуальным желанием.

совершая.

Греч. *katergazomenoi*, обстоятельственное причастие, обозначающее сопутствующие обстоятельства. Глагол означает «достигать трудом, осуществлять; заниматься, практиковать» (LSJ), «достигать, совершать, исполнять (Рим.1:27); производить, вызывать, творить» (BAGD),

«делать, совершать» (ZG). Не исключено, что здесь присутствует иронический оттенок: «достигать» не чего-то ценного, а непристойности.

непристойность.

Греч. *tēn aschēmosynēn*. Существительное *aschēmosynē* связано со словом *schēma* («форма; внешний вид; осанка, достоинство») с добавлением альфа-приватива («не-»). Суффикс *-synē* присоединяется к прилагательным (в данном случае *aschēmōn, -on* — «безобразный, уродливый; неприличный, постыдный, недостойный») для образования абстрактного существительного, часто обозначающего качество. Отсюда: «отсутствие формы, безобразие; “плохая форма”, неприличие, непристойное или позорное поведение (Рим.1:27)» (LSJ); «постыдный поступок» (BAGD); «непристойность» (ZG). Переводы различаются: «непристойные дела», «бесстыдство», «то, что постыдно/бесстыдно», «постыдные вещи», «стыд», «непристойность», «неприличные поступки».

В других местах Нового Завета это существительное встречается только в Откр 16:15, а соответствующее прилагательное — лишь в 1Кор.12:23, и в обоих случаях речь идёт о сокровенных частях тела (BAGD). Родственный глагол *aschēmoneō* («вести себя неприлично, позорно, недостойно») встречается только в 1Кор.7:36. В Септуагинте это существительное часто переводит еврейское *‘erwāh* — «нагота, область половых органов», а в производном смысле «непристойность, позор» (REB: «сокровенные части»); подавляющее большинство таких употреблений находится в Лев.18:6–19 и 20:11, 17–21, обычно в формуле: «не открывай наготы (= не вступай в непристойное, позорное половое сношение с)» близкого родственника (то есть инцест) или жены во время менструации. Эта аллюзия — ещё одно указание на то, что Павел отсылает читателя к левитскому закону.

Возможно, что абстрактная форма *aschēmosynē* используется в Рим.1:27 для обозначения конкретных действий (ср. Филон, *Alleg. Interp.* 2.66; BDF §110[2]). Перевод «совершая непристойность» является компромиссным решением, поскольку слово «непристойность» колеблется по значению между «качеством или состоянием непристойности» и «чем-то непристойным». Другой вариант, который яснее подчеркнул бы левитский фон, — переводить как «совершая непристойное обнажение и соитие».

и в воздаяние получая.

Греч. *kai ... apolambanontes* — ещё одно обстоятельственное причастие, обозначающее сопутствующие обстоятельства (связанное с *katergazomenoi*). Глагол *apolambanō* означает «получать от; получать то, что причитается; получать плату; возвращать себе, восстанавливать» (LSJ), «получать (Рим.1:27); получать в ответ, получать обратно» (BAGD). Приставка *apo-* может иметь разные оттенки: «от», «обратно» или «в ответ», «то, что принадлежит по праву», «в полной мере» (ср. LSJ, s.v. *apo*, D). Иногда она не несёт особой дополнительной нагрузки (как, например, в Гал 4:5: «получить» усыновление; ср. Кол 3:4 — единственное другое употребление в корпусе Павла). Однако в данном контексте уместны и значения «в ответ, обратно», и «то, что причитается», учитывая приставку *anti-* в объекте *antimisthian*, оттенок «должного», передаваемый словом *edei*, и тот факт, что *apolambanontes* характеризуется как ответ на *katergazomenoi*. Большинство переводов ограничиваются словом «получая»; другие дают «получая обратно» (Dunn, Jewett) или «получая воздаяние» (Fitzmyer).

воздаяние.

Греч. *tēn antimisthian*. Согласно BAGD, слово *antimisthia* встречается только у христианских авторов, хотя родственные слова — *misthos* («плата, жалованье; вознаграждение, воздаяние») и *antimisthion* («награда») и др. — широко употребляются в нехристианских текстах. LSJ определяет значение как «воздаяние, возмещение»; BAGD — как «награда; кара (Рим.1:27); ответ; обмен (2Кор.6:13)»; ZG — «соответствующее вознаграждение». В Новом Завете слово

встречается только здесь и в 2Кор.6:13, где ясно приобретает дополнительный смысл «в ответ» или «в обмен». Приставка *anti-* подчёркивает «взаимный характер сделки» (BAGD) и тем самым значения «в ответ, равный, соответствующий» (LSJ, s.v. *anti*, C). Учитывая это и базовое значение корня *misth-* как «плата, заработок», уместным переводом будет «воздаяние» или «плата возмездия» (ср. Schmidt; большинство переводов дают «наказание»; также встречаются «плата», «вознаграждение», «возмещение», «кара»).

которое было необходимым.

Греч. *hēn edei*. Хотя конструкция в Рим.1:27 несколько неуклюжа, смысл её достаточно ясен: винительный «которое» (антецедент: *tēn antimisthian*) указывает на то, что именно оказалось необходимым (то есть уточняет, «что» именно), а родительный *tēs planēs* является объективным родительным, относящимся к *tēn antimisthian* и обозначающим причину или основание, по которой это воздаяние требовалось. Следовательно: «(воздаяние) за их заблуждение, которое (то есть само воздаяние) было необходимо»; или: «(воздаяние, возмещение), которое было необходимо из-за их заблуждения»; «которое было обусловлено их заблуждением»; «которое их заблуждение сделало необходимым». Большинство переводов передают *hēn edei* более свободно, как если бы это было определительным прилагательным между *tēn* и *antimisthian* (например, «должное наказание»); отсюда варианты: «должное», «неизбежное», «подобающее», «соответствующее». Однако два последних ослабляют оттенок необходимости, требования, принудительности или неизбежности, заложенный в *dei*.

из-за их заблуждения.

Греч. *tēs planēs autōn*. Основное значение *planē* — «блуждание, странствование; сбивание с пути»; отсюда развивается смысл «обман» (LSJ, BAGD), «заблуждение, иллюзия, ошибка» (BAGD).

В дальнейшем изложении я начинаю с конкретного исторического контекста Послания к Римлянам и его литературного контекста — сперва Рим.1:18–3:20, а затем более точно 1:18–32. Далее я анализирую значение выражения «противно природе» в рамках этого контекста. Наконец, я рассматриваю пять вопросов, которые были поставлены в связи со смыслом Рим.1:24–27.

Римлянам 1:18–3:20 в общем ходе послания Павла и в ситуации в Риме

Всеобъемлющий контекст нашего отрывка в Послании к Римлянам — это аргументация Павла о том, что «все находятся под грехом» (3:9 — вердикт, который, как утверждает Павел, он уже «предъявил ранее» в послании); что «нет праведного ни одного» (3:10; ср. 3:20); что «весь мир подлежит суду Божию» (3:19); и что «все согрешили» (3:23). Цель Павла — показать, что иудеи, а не только язычники («ибо нет различия»), виновны перед Богом. Следовательно, и иудеи, и язычники одинаково зависят от того, каким образом Бог являет Свою милостивую верность и спасение (праведность), а именно — в искупительной смерти Христа (3:21–26). Если даже иудеи не могут быть оправданы «на основании дел закона», но лишь «независимо от закона» (3:20–21), то тем более язычники оправдываются без соблюдения требований Моисеева закона. При этом Павел имеет в виду прежде всего те предписания, которые в I веке считались отличительными именно для иудаизма: обрезание, особые пищевые законы и особые святые дни (субботу, иудейские праздники). И далее: только Евангелие может освободить от власти греха, потому что в нём дар Духа Христова преподается тем, кто верует.⁴

В рамках всего Послания к Римлянам изложение Павлом Евангелия имеет социально-этическое острие. В Риме верующие принимали других в свои домашние общины и затем спорили с ними о разных взглядах на мясо и, возможно, также о соблюдении особых дней (14:1–15:13). Павел был решительно настроен положить конец этой разделяющей практике. Он

утверждал, что «сильные» (либеральные) христиане в Риме, считавшие допустимым есть мясо и относиться ко всем дням одинаково, не должны презирать «слабых» (консервативных) христиан и пытаться принуждать их. «Слабые», которые воздерживались от мяса и считали некоторые дни особенно святыми, в свою очередь не должны судить «сильных».⁵ Павел надеялся, что его провозглашение Евангелия римским христианам настолько наполнит их «всякою радостью и миром в вере» (15:13), что они смогут пренебречь различиями в второстепенных вопросах и перестанут судить друг друга. Переполненные благодарностью за то, что они, как язычники, включены в народ Божий, они будут «принимать друг друга», чтобы «единодушно, одними устами прославлять Бога и Отца Господа нашего Иисуса Христа» (15:6-7; ср. 14:1, 3).

Хотя можно было бы попытаться утверждать, что из этого более широкого социального контекста следует вывод, будто современным верующим следует перестать судить христиан-гомосексуалов, с точки зрения паулиновского мышления такое применение было бы ошибочным. Когда Павел в 14:1-15:13 призывает верующих перестать судить друг друга, он подчёркивает, что взаимная терпимость уместна в вопросах безразличных — таких, как пища и календарь (допущение, хотя и не обязательно одобрение).⁶ Однако он не занимает столь же примирительного подхода во всех вопросах. В сферах, затрагивающих сексуальную этику, отношения внутри общины, исключительное почитание Христа и обрезание, Павел не допускает компромиссов. Достаточно сопоставить гибкий подход Павла в 14:1-15:13 с его непреклонным увещанием, непосредственно предшествующим этому разделу, в 13:12-14, где он призывает римских верующих «отложить дела тьмы», такие как «разгул и пьянство, распутство (или: сексуальные излишества; *koitai*) и необузданную, развращённую сексуальность (*aselgeiai*, то есть распущенность, дебоширство), ссоры и зависть».

Иными словами, гомосексуальная практика — будь то среди мужчин или среди женщин — не была для Павла делом безразличным (в стоических терминах, *adiaphoron*) и уж тем более не тем вопросом, в котором он поощрял бы взаимную терпимость и принятие. Напротив, для Павла однополое сожительство относится к разряду «развращённой сексуальности», которую надлежит «отложить» вместе с прочими пороками, перечисленными в 13:13.

Социальный контекст Послания к Римлянам позволяет установить следующее в отношении Рим.1:18-3:20: демонстрация всеобщей человеческой греховности утверждает незаменимость Евангелия как для избавления людей от наказания за грех, так и от власти греха. Только Евангелие одновременно примиряет грешников с Богом и преобразует их в святой народ Божий (святых), живущий в рамках «послушания вере» (1:5; 15:18; 16:26). Мы ещё вернёмся к развёрнутому аргументу о необходимости праведного поведения со стороны верующих в 6:1-8:17, но уже сейчас полезно иметь в виду ряд серьёзных увещаний в этом разделе:

Итак, что же скажем? Оставаться ли нам в грехе, чтобы умножилась благодать? Да не будет! Мы, умершие для греха, как можем жить в нём? ... Мы были погребены с [Христом] ... дабы ... нам ходить в обновлённой жизни. ... Наш ветхий человек был распят с Ним, чтобы упразднено было тело греха, дабы нам уже не быть рабами греха. ... Почитайте себя мёртвыми для греха, но живыми для Бога во Христе Иисусе. Итак, да не царствует грех в смертном вашем теле, чтобы вам повиноваться его похотям; и не предавайте членов ваших греху в орудия неправды, но представьте себя Богу как оживших из мёртвых, и члены ваши — Богу в орудия праведности. Ибо грех не должен над вами господствовать...

Что же? Согрешать ли нам...? Да не будет! Разве вы не знаете, что, кому вы отдаёте себя в рабы для послушания, того вы и рабы, кому повинуетесь: или греха к смерти,

или послушания к праведности? ... Ибо как вы предавали члены ваши в рабы нечистоте и беззаконию для дел беззаконных, так ныне представьте члены ваши в рабы праведности для освящения. Ибо когда вы были рабами греха, то были свободны от праведности. Какой же плод вы имели тогда? — такие дела, каких ныне сами стыдитесь, потому что конец их — смерть. Но ныне, освободившись от греха и став рабами Богу, вы имеете плод ваш в освящение, а конец — жизнь вечную. Ибо возмездие за грех — смерть...

Вы умерли для закона ... чтобы принадлежать Другому, Воскресшему из мёртвых, дабы приносить плод Богу. ... Мы освобождены от закона ... чтобы служить в обновлении духа. ... «Закон» Духа жизни во Христе Иисусе освободил тебя от «закона» греха и смерти. ... Бог, послав Сына Своего ... в жертву за грех, осудил грех во плоти, чтобы оправдание закона исполнилось в нас, живущих не по [греховному импульсу, действующему в членах] плоти, но по Духу. ... Ибо если живёте по плоти — умрёте; а если Духом умерщвляете дела [порабощённой грехом] плоти — живы будете. Ибо все, водимые Духом Божиим, суть сыны Божии.

Преображённое существование, включающее смерть для себя и жизнь для Бога, является одновременно свободным даром и требованием, осуществляемым благодатью, для тех, кто усыновлён в семью Божию. Возврат к прежним путям жизни, порабощённой грехом, после избавления означает углубить своё мятежное подавление истины, вновь погрузиться в саморазрушающие и непристойные практики и, в конце концов, снова столкнуться с апокалиптическими последствиями такого греха.

Таким образом, отвержение гомосексуального поведения в Рим.1:24-27 и других грехов, перечисленных в 1:28-31, не является лишь ловушкой для самоправедных людей, осуждающих других, как утверждают некоторые комментаторы (см. ниже). Оно также служит прологом к защите Павлом нравственных требований Евангелия по отношению как к отдельным людям, так и к общине. Рим.1:18-3:20 изображает то, какой была жизнь до веры во Христа и принятия Духа, но которая теперь коренным образом преобразована для тех, кто во Христе. Этот отрывок описывает бедственное положение всего неспасённого человечества — положение, которое требует не только прощения, но и освобождения от власти греха, приводящей к человеческому саморазрушению (6:1-8:17). В ответ на этот опыт прощения и оправдания община объединяется в «хвале» того, что Бог совершил во Христе (гл. 5 и 8:18-39).⁸ Когда благодарность за Божью благодать не побуждает верующих к праведному поведению, становится необходимым напоминание об апокалиптических последствиях жизни не по Духу. Искупительная смерть Христа как данное Богом восстановительное возмещение за человеческие грехи оказывает спасительное действие для отдельного человека лишь тогда, когда этот человек соединяется со Христом через пребывающего в нём Духа Христова — соединение, которое, в свою очередь, позволяет и требует, чтобы Христос жил в этом человеке. Иными словами, в павловском мышлении перенос греха на Христа требует переноса «я» ко Христу; оправдание и этика неразрывно связаны.

Аргументация Рим.1:18-32: подавление истины в творении/природе

В Рим.1:18-32 Павел использует типичную эллинистически-иудейскую критику греха язычников, чтобы выстроить воображаемый диалог с оппонентом. В данном случае этим оппонентом является иудей, который отвергает включение язычников без соблюдения Торы и оправдывает себя перед Божьим судом тем, что знает Закон и обрезан. Рим.1:18-32 не описывает происхождение греха как такового; ближе всего к этому подходит Рим.5:12-21 (грех Адама). Скорее, 1:18-32 показывает, как грех особенно разрастается среди идолопоклонников

и объясняет, почему Бог совершенно прав, судя их («так что они без извинения», 1:20; ср. 2:1).⁹

Цель Павла — показать, что Божий приговор справедлив и праведен. Ибо язычники действительно знают, что поступают неправильно. Бог судит их не за незнание, а за действия вопреки тому знанию, которым они обладают. Это подавление знания проявляется особенно в двух формах: в идолопоклонстве и в однополых половых связях. В случае идолопоклонства язычники должны понимать, что нельзя поклоняться статуям и резным изображениям людей и животных. Почему? Павел указывает на величие, силу, красоту и порядок Божьего творения как на ясное свидетельство Божьего величия. В глазах любого иудея первого века сам акт сотворения космоса очевидно не мог быть делом человеческих рук, идола. Язычник, почитающий идола, вынужден сознательно подавлять истину о Божьем величии — величии, которое разрушает всякие образы и являет себя в необъятном порядке сотворённого мира.

Подобный аргумент встречается и в одном иудейском произведении из Александрии (Египет), датированном примерно восьмьюдесятью годами до или после времени написания Послания к Римлянам: в псевдоэпиграфическом сочинении, известном как *Книга Премудрости Соломона*:

Все люди, не знавшие Бога, по природе своей были безумны: из видимых благ они не смогли познать Сущего и, взирая на дела, не узнали Художника; но почитали за богов, правящих миром, то огонь, то ветер, то стремительный воздух, то круг звезд... Пусть же они узнают, насколько лучше их Владыка, ибо Творец красоты создал всё это. И если их изумляла сила и действие этих вещей, пусть из них самих они уразумеют, насколько более могуществен Тот, Кто их создал. Ибо из величия и красоты созданного познаётся соответствующее представление о Творце. И всё же... возможно, они заблуждаются, ища Бога и... доверяясь тому, что видят, потому что видимое прекрасно. Но и они не должны быть оправданы; ибо если они могли так много познать, что исследовали мир, как же они не нашли скорее Господа всего этого?

Но несчастны те, чьи надежды обращены к мёртвым вещам, кто называет «богами» дела рук человеческих — золото и серебро, искусно обработанные, и изображения животных, или бесполезный камень... Искусный плотник может спилить дерево... и придаёт ему образ человека или какого-нибудь ничтожного животного... и ставит его в стене... И, молясь... он не стыдится обращаться к безжизненной вещи... Но проклят идол, сделанный руками, и проклят тот, кто его сделал... Ибо одинаково ненавистны Богу и нечестивец, и его нечестие... Ибо изобретение идолов было началом блуда... Через человеческое тщеславие они вошли в мир... Им было недостаточно заблуждаться в познании Бога... Всё наполнилось неистовым мятежом: кровопролитием и убийством, воровством и обманом, растлением, неверностью... смешением понятий о добре... осквернением душ, переменой половых ролей, беспорядком в браках, прелюбодеянием и распутством. Ибо поклонение идолам... есть начало, причина и конец всякого зла. Они... пророчествуют ложь, или живут несправедливо, или охотно клянутся ложно; ибо, надеясь на безжизненных идолов, они дают нечестивые клятвы и не ожидают вреда. Но справедливые кары постигнут их... — праведное возмездие тем, кто грешит... (Прем. 13:1-11, 13-17; 14:8-9, 12, 14, 22, 25-31; NRSV, слегка изменено)

Здесь идолопоклонники-язычники «не подлежат оправданию» (использовано иное греческое слово, чем в конце Рим.1:20, но смысл тот же), потому что они должны были суметь вывести два вывода:

- (1) что «видимые блага» были созданы Божественным Художником;
- (2) что такой Художник должен быть больше созданных вещей, ибо «из величия и красоты созданного познаётся соответствующее представление о Творце».

Став «безумными» (родственное глаголу в Рим.1:21), они предались самоуничижительному поклонению изображениям ничтожных животных. Это, в свою очередь, развязало целый ряд пороков, включая (по-видимому) и однополюсные половые связи, поскольку люди стали воспринимать себя подвластными лишь дисциплине богов собственного изготовления, что оставляло их свободными следовать собственным импульсам и открывало путь к самообману.

Подобно Рим.1:18-32, хотя автор, по-видимому, возводит всё зло в мире к развитию идолопоклонства («начало, причина и конец всякого зла»), в других местах книги он ясно говорит, что тление было введено в творение при падении Адама (2:23-24; 10:1) и признаёт, что и сами иудеи грешат, хотя они и не являются идолопоклонниками (15:6); здесь употреблена гипербола. Уже самим фактом подчинения идолопоклонству и порабощения собственными страстями происходит своего рода наказание: «несчастливы (или: жалки), чьи надежды обращены к мёртвым вещам, — те, кто называет “богами” дела рук человеческих... [идолопоклонник] не стыдится обращаться к безжизненной вещи» (13:10, 17). Однако основной акцент сделан на активном вмешательстве Бога в наказание, поскольку автор занят описанием казней, постигших египтян во времена Моисея: «справедливые кары постигнут их... — праведное возмездие тем, кто грешит».

В ещё более выраженной форме, чем автор *Премудрости Соломона*, Павел утверждает, что поклонение идолам уже само по себе вызывает гнев Божий. Утверждая, что «гнев Божий открывается» уже в настоящее время (1:18a), Павел не отрицает будущего, окончательного проявления Божьего гнева в эсхатоне. Тексты 1:32-2:12 ясно показывают, что проявление Божьего гнева в настоящем времени не исчерпывает собой гнева Божия:

- «определение Божие, что делающие такое достойны смерти» (1:32a);
- «думаешь ли ты, человек, судящий тех, кто делает такое [описанное в 1:18-32], и сам делающий то же, что ты избежишь суда Божия?» (2:3);
- «собираешь себе гнев на день гнева» (2:5);
- «гнев... [придёт] на всякую душу человека, делающего зло, во-первых, Иудея, потом и Еллина» (2:8-9);
- «все, согрешившие без закона, и без закона погибнут; и все, согрешившие под законом, по закону будут судимы» (2:12).

Более того, утверждение Павла о том, что гнев Божий уже сейчас открывается против греха, вероятно, предназначено как ясное и убедительное доказательство неизбежности будущего, более катастрофического суда над всеми, кто продолжает вести греховную жизнь и не принимает откровение Божией праведности, явленное недавно во Христе. Грешащий иудей, равно как и грешащий язычник, может истолковывать отсутствие «огня и серы» в настоящем времени как знак Божьего одобрения; однако настоящее время следует понимать как время божественного «долготерпения», призванного вести грешника «к покаянию» (2:4).

Во всяком случае, Павел утверждает, что уже теперь гнев Божий проявляется против идолопоклонников. И проявляется он косвенным образом — не в том, что Бог мечет молнии, а в том, что Бог отступает и позволяет греховным страстям плоти овладеть теми, кто отвернулся от живого и истинного Бога. Здесь Бог действует так, как поступают многие родители, позволяя мятежным подросткам пожинать последствия собственного непослушания, просто не вмешиваясь, чтобы спасти их от их же разрушительного поведения. Совершение греха, удовлетворение собственных извращённых желаний, подчинение собственным унижающим

страстям — всё это становится само по себе наказанием (к которому ещё добавится будущее наказание).

Трижды в Рим.1:18–32 Павел говорит о том, что Бог «предал их» — нечистоте страстей, которые бесчестят их собственные тела (1:24), «постыдным страстям» однополой эротики (1:26) и «негодному уму», стремящемуся делать «непотребное» (1:28).

Для риторического эффекта каждое такое «предание» следует, в порядке изложения, за упоминанием о сознательном человеческом «обмене»: обмене «славы нетленного Бога» на идолов, подобные тленным творениям (1:23), «истины Божией» на «ложь» идолопоклонства (1:25), и «естественного употребления» половых отношений с лицами противоположного пола — на противоестественные отношения с лицами того же пола (1:26).

Литература, посвящённая Рим.1:18–32, часто проявляет ненужную путаницу относительно последовательности и взаимосвязи этих двух троичных рядов действий. Первые два «обмена» по существу тождественны. Рим.1:25 — это просто ретроспективный возврат к 1:23, призванный напомнить читателю, что наказание, которому Бог предаёт идолопоклонника, в точности соответствует преступлению. Рим.1:28а («как они не почли нужным иметь Бога в разуме») подразумевает тот же самый обмен. Обмен естественного полового общения на противоестественное в 1:26 представляет собой надлежащий, абсурдный и саморазрушающий результат для людей, которые безумно променяли Бога на идолов.

Три «предания» (1:24, 26, 28) не обозначают временную последовательность, но говорят об одном и том же фундаментальном акте. Возможно, первое «предание» в 1:24 формулирует результат в общих терминах («к нечистоте, состоящей в том, что их тела бесчестятся в них самих»). Этот результат затем наглядно раскрывается в конкретном поведении, описанном во втором «предании» 1:26 («к постыдным страстям», ведущим к непотребству однополого соития и к тому, что они «в самих себе получают возмездие»), но в конечном итоге охватывает и весь широкий спектр греховных излишеств, перечисленных в 1:28–31.

Однако более вероятно, что «предание» в 1:24 тождественно «преданию» в 1:26 (и, по смыслу, другим сексуальным грехам). У Павла «нечистота» прежде всего обозначает сексуальные грехи (1 Фес 4:7; Гал 5:19; 1Кор.7:14; 2 Кор 12:21; ср. Кол 3:5; Еф 4:19; 5:3). «Бесчестие» в 1:24 подхватывается «постыдными страстями» однополого соития в 1:26, и, по мысли Павла, именно «блуд» (porneia) является грехом, уникально направленным «против собственного тела» (1Кор.6:18). Тогда «предание» в 1:28–31 следует понимать как сопутствующее действие.

«Сюжетную структуру» «обменов» и «преданий» можно изобразить следующим образом:

Стадия 1: Невидимая трансцендентность и величие Бога становятся зримыми в творении (1:19–20).

Стадия 2: Люди сознательно и потому безумно «обменивают» истинного Бога на идолов (1:21–23, повторено в 1:25 и 1:28а).

Стадия 3: Бог «предаёт» людей их желаниям/страстям и «негодному уму», устремлённым к саморазрушающим и самоунижающим формам поведения (1:24, 26, 28).

Стадия 4: Многие затем бесчестят самих себя, «обменивая» естественное соитие на явно унижительное и противоестественное (1:26–27); все вовлекаются в те или иные формы

«непотребного» и злого поведения (1:28–31).

Стадия 5: Самоуничижающее злое поведение, которому Бог «предает» людей, завершается окончательным воздаянием — «смертью» (1:32).

Совершенно закономерно: абсурдный обмен Бога на идолов ведёт к абсурдному обмену гетеросексуального соития на гомосексуальное. Бесчестие Бога приводит к взаимному бесчестию самих себя. Отказ признать Бога — к «негодному уму» и растленному поведению.

С риторической точки зрения аргументацию в 1:18–32 можно классифицировать как «судебное» или «обвинительное» рассуждение. Во-первых, 1:18 даёт вступительное резюме, сосредоточенное на настоящем проявлении гнева Божия (ср. «открывается») против человечества за сознательное подавление истины о Боге (*propositio*). Во-вторых, 1:19–23 описывает идолопоклонство как непростительный отказ от истины о Боге, видимой человеческому взору «в творениях», как «обмен» (*ēllaxan*) очевидной славы Бога на статуи в человеческом и животном образе (*narratio*, изложение фактов). В-третьих, 1:24–31 обосновывает правоту Божьего действия (ср. *dio*, «поэтому», в ст. 24 и *dia touto*, «по этой причине», в ст. 26) в том, что Он «предал» (*paredōken*) этих идолопоклонников их греховным импульсам (*probatio*, доказательства): как (а) их влечениям к однополую соитию — вершине самоуничижения, действию, абсолютно «противоестественному» (1:24–27; общее утверждение — ст. 24; напоминание о корневом грехе идолопоклонства — ст. 25; женское однополое соитие — ст. 26; мужское — ст. 27), так и (б) различным иным злым желаниям, развернутым в форме списка пороков, которые дополняют картину развращённого поведения, возникающего вследствие отвержения единого истинного Бога (1:28–31). Наконец, 1:32 даёт заключение, подчёркивающее как виновность участников (они не только делают, но и одобряют, хотя знают), так и окончательную участь — смерть, ожидающую тех, кто предаётся такому развращённому поведению («зная... достойны смерти»; *peroratio*).

Римлянам 1:26–27: Однополое соитие как «противоестественное»

Однополая эротика служит особенно выразительным примером порабощения человека страстям и справедливого суда Божия именно потому, что в горизонтально-этическом измерении она параллельна отрицанию реальности Бога, подобному идолопоклонству в вертикально-божественном измерении. Иными словами, идолопоклонство есть сознательное подавление истины, доступной язычникам в окружающем их мире; но тем же самым является и однополое соитие. Павел подчёркивает это, употребляя выражение «противоестественно» (*para physin*). Учитывая значение выражения «противоестественно» и сходные формулы, которыми иудейские авторы того времени обозначали однополые отношения, смысл Павлова выражения ясен. В минимальном смысле Павел указывает на анатомическую и прокреативную взаимодополнительность мужчины и женщины.¹⁶ Говоря более грубо, Павел фактически утверждает, что даже язычники, не имеющие доступа к книге Левит, должны понимать, что однополая эротика «противоестественна», потому что основные половые органы соразмерены друг другу как мужской — женскому, а не женский — женскому или мужской — мужскому. Под «соразмеренностью» я имею в виду не только «перчаткообразное» физическое соответствие пениса и влагалища, но и указания на взаимодополнительность, данные способностью к деторождению и способностью к взаимному и приятному возбуждению. Эти признаки ясно показывают, что ни анус — отверстие для выведения отходов, — ни рот — отверстие для приёма пищи — не являются комплементарными отверстиями для мужского члена. Для Павла это было простым делом здравого наблюдения за человеческой анатомией и функцией деторождения: даже язычники, в остальном не знакомые с прямым Божиим откровением в Писании, не имели оправдания, чтобы этого не знать.¹⁷

То, что Павел понимает «природу» не как «то, как обычно поступают» (то есть культурный обычай), а как «материальное устройство сотворённого порядка», видно и из его предыдущего примера, где идолопоклонство рассматривается как подавление истины. Павел говорит, что Божья воля относительно поклонения идолам «явна» или «очевидна» (*phaneron*), потому что «от сотворения мира невидимые Его свойства (*ta aorata*) ясно усматриваются (*kathoratai*), будучи уразумляемы через рассматривание творений (*tois poiēmasin*)». Иначе говоря, зрительное восприятие материального мира, сотворённого Богом (безусловно, включая наблюдение небесных светил — излюбленный философский аргумент), должно вести к умственному постижению природы Бога и Его воли.

Подобным образом читатель должен ожидать, что апелляция к «природе» в 1:26–27 относится, по меньшей мере прежде всего, к зрительному восприятию телесной взаимодополнительности мужчины и женщины (к соразмерности половых органов). Страсти, которые не являются материальными и потому не доступны зрению, исключаются как указания на Божьи намерения, явленные в природе. Другие аллюзии на Бытие в Рим.1:18–32 (см. ниже) также отсылают читателя к Божьему сотворению мужчины и женщины как взаимодополняющих сексуальных существ в Быт.1:27–28. Упоминание в 1:24 однополого соития как «бесчестия их тел», соединённое с выражением «естественное употребление» в 1:26–27, подтверждает, что Павел рассматривал однополое соитие как «противоестественное» употребление половоопределённого тела вследствие явной анатомической «несоразмерности» такого соития. И тот факт, что древние философские рассуждения о том, как природа обеспечивает половую дифференциацию, часто апеллировали к видимым телесным характеристикам мужчин и женщин (включая 1Кор.11:14), подтверждает предлагаемое здесь понимание «природы» в Рим.1:26–27 (см. гл. 5.И).¹⁸

Когда язычники предаются однополой эротике, они «в самих себе получают возмездие, необходимое за своё заблуждение» (1:27). «Заблуждение» или «ошибка» (*planē*) — это отказ признать истинного Бога (то есть идолопоклонство).¹⁹ Употребление *planē* в Прем.12:23–27 даёт ближайшую параллель:

«Посему и неправедных, живших в безумии, Ты мучил через собственные их мерзости.

Ибо они весьма заблудились по путям заблуждения, принимая за богов то, что — даже по меркам животных — считалось бесчестным, обольщаясь, как неразумные младенцы.

Поэтому, как неразумным детям, Ты послал им суд в насмешку.

Но те [идолопоклонники], которые не вняли мягким обличениям, испытают суд, достойный Бога.

Ибо, негодуя на тех [животных божеств], которых они считали богами, и сами страдая, будучи ими наказуемы, они, увидев Того, Кого прежде отказывались признавать, познали истинного Бога. Потому и пришёл на них крайний предел суда (то есть смерть первенцев и гибель в море).

Здесь «неправедные» египтяне совершили «заблуждение» идолопоклонства — поклонение презренным животным вместо единого истинного Бога — и в ответ были насмешливо наказаны самими реальными животными, которым они поклонялись в виде статуй. Более общее рассуждение о начале идолопоклонства в человеческом роде в Прем.13–14 переходит от идолопоклонства к самообману относительно правильного поведения и далее — к различным формам злого поведения. В Рим.1:18–32 последовательность такова: заблуждение идолопоклонства (поклонение творению вместо Творца), особый вклад Павла — указание на

Божье выражение гнева через «предание» человечества их греховным импульсам, — и затем человеческое совершение саморазрушительных поступков. Следовательно, почти не остаётся сомнений в том, что Павел подразумевал под «воздаянием» или «возмездием» (*antimisthia*, часто переводимым как «наказание») в 1:27: это и есть акт Божьего предания, в результате которого люди «бесчестят свои тела» (1:24) и оказываются захваченными «бесчестными страстями» (1:26). Такая деятельность производит «непристойность... в самих себе», что явно противоречит божественному замыслу, видимому в анатомии мужчины и женщины и в сексуальной и прокреативной функции.²⁰ «Чем кто согрешает, тем и наказывается» (Прем.11:16).²¹

Точно так же и идолопоклонство само по себе является наказанием, поскольку оно высмеивает своих приверженцев, ослепивших себя относительно истины, которая безмолвно кричит им из сотворённого мира, и превращает их в «безумных», неразумных, жалких существ.²² Гнев Божий, который полностью проявится в день окончательного суда (2:5), уже теперь «открывается с неба на всякое нечестие и неправду человеков» (1:18) в том, что Бог уже сейчас предаёт тех, кто обменял истинного Бога на суррогатных богов, самоунижению непристойных и бесстыдных форм поведения.

То, что это воздаяние «было необходимым» (*edei*) вследствие ошибки идолопоклонства, может означать, что оно было неизбежным, почти механическим результатом. Как отмечает BAGD, *dei* может обозначать «божественное предопределение или неизбежную судьбу», а также «принуждение» долга, закона, того, что подобает, или определённой цели. В контексте 1:18–32 действительно присутствует определённая логика последовательности событий. Во-первых, ложная мудрость подавляет истину о Боге в творении. Это приводит, во-вторых, к безумию поклонения предметам, изваянным по образу сотворённых вещей. Наконец, это, в свою очередь, ведёт к неизбежному искажению нравственного компаса и к удовлетворению желаний, которые по своей сути являются саморазрушающими.²³ Тем не менее троекратное *paredōken autous ho theos* («Бог предал их») в 1:24, 26, 28 подчёркивает «полуактивную» роль Бога в этом процессе. Бог «полуактивен» потому, что, с одной стороны, Он активно «предаёт» людей их собственным желаниям как сознательный акт божественного суда («гнева»), а с другой — проявляет этот гнев (по крайней мере первоначально) пассивно, позволяя греховным желаниям идти своим ходом, а не обрушивая сверхъестественное уничтожение.

Бог сознательно решает не вмешиваться, чтобы воспрепятствовать господству греховных страстей, дабы наказание соответствовало преступлению. Таким образом мы узнаём, что бесчестие по отношению к Богу ведёт к бесчестию по отношению к самому себе. Место Рим.1:24–27 в более широком контексте откровения Божьей праведности для мира, пленённого грехом (2:4; 3:21–26; 6:1–8:17; 11:32; ср. Гал 3:22; 1Кор.5:5), указывает на то, что надеждой, заложенной в этом наказании, является исправление. Люди, испытывающие отвращение к собственному саморазрушающему поведению, становятся хорошими кандидатами для принятия благодатной преобразующей силы Евангелия и Духа Христова (ср. Прем.11:23; 12:2, 10, 20).²⁴ Однако Павел также разделял распространённую тему ранних иудейских текстов: нераскаявшимся Бог позволяет продолжать накапливать меру своих грехов до тех пор, пока их полное уничтожение не станет оправданным (Рим.2:5; ср. Прем.12:26; 19:4).²⁵

Сила аргумента Павла заключается именно в его простоте: если оставить в стороне книгу Левит и спросить себя, какие указания, содержащиеся в природе, могут помочь распознать волю Творца относительно сексуального выражения, то человеческая анатомия и прокреативная функция представляют собой самые недвусмысленные свидетельства божественного замысла. Можно спорить о «естественности» гомосексуальных влечений. Многие человеческие эмоции (например, похоть, гнев, ревность, алчность) очевидно противоречат задуманному Богом устройству природы и не могут быть объявлены добрыми

лишь потому, что они переживаются. Павел связывает такие греховные импульсы с падением Адама (Рим.5:12-21). Однако анатомия не столь искусный обманщик и потому является более надёжным посредником истины.

Всё это объясняет, почему Павел выбирает женское и мужское гомосексуальное поведение в качестве «экспоната А» виновной языческой развращённости. Прежде всего, наряду с идолопоклонством, однополое сношение представляет собой один из самых ясных примеров сознательного подавления язычниками откровения, содержащегося в природе, поскольку оно предполагает отрицание очевидных анатомических половых различий и функций (оставляя их «без оправдания»)²⁶. Во-вторых, этот пример обозначает общую почву между Павлом и его воображаемым иудейским собеседником, поскольку для иудеев древности гомосексуальное поведение было особенно отвратительным образцом языческой развращённости.

Ряд комментаторов упоминает вторую из названных причин как объяснение того, почему Павел выделяет однополые отношения ещё до введения списка пороков, однако мне не известно, чтобы кто-либо прямо указывал первую причину.²⁷ Между тем основания для такого вывода весьма весомы: выбор был в значительной мере обусловлен очевидной, зримой в творении несоответственностью однополых союзов. Во-первых, как начальные, так и заключительные строки Рим.1:18-32 решительно подчёркивают человеческую виновность за то, что люди поступают вопреки тому, что Бог ясно показал как неправильное через видимые свидетельства в творении.²⁸ Выделение однополого сношения вполне согласуется с этим акцентом на явном подавлении истины — истины, зримой в мужских и женских человеческих телах. В некоторой степени это справедливо и для всех пороков, перечисленных в 1:29-31, но особенно верно в отношении однополого сношения именно потому, что здесь истина имеет наглядное основание в человеческой анатомии.

Во-вторых, и в случае идолопоклонства, и в случае однополого сношения Павел подчёркивает их саморазрушающий, уничижительный характер. Идолопоклонники поступают безумно, меняя трансцендентную славу Бога на статуи, созданные по образу животных, Творца — на творение (1:21-23, 25). Подобным образом те, кто участвует в гомосексуальной деятельности, бесчестят собственные тела, предаются постыдным страстям, отвергают «естественное употребление» противоположного пола и совершают поступки, которые очевидно «противны природе» и непристойны (1:24, 26-27). Самоуничижительный и постыдный характер обоих действий — идолопоклонства и однополого сношения — неразрывно связан с очевидностью их ошибки.

В-третьих, это сходство между идолопоклонством и однополым сношением объясняет своеобразную конструкцию Рим.1:24-27. Описание в 1:24 того, как Бог предаёт идолопоклонников «нечистоте, состоящей в том, что их тела бесчестятся в них самих», в первую очередь относится к однополему сношению, описанному в 1:26-27 («Бог предал их постыдным страстям ... принимая в самих себе возмездие»; ср. также параллельные термины «нечистота» и «непристойность»). Рим.1:24-27 образует очевидный подраздел, как и 1:19-23 и 1:28-31. И всё же Павел прерывает прямую связь между 1:24 и 1:26 вставным напоминанием о том, кем были люди, практикующие однополое сношение: «которые истину Божию заменили ложью и поклонялись и служили твари вместо Творца, благословенного во веки» (1:25). Вставка 1:25 служит Павлу средством напомнить читателю о параллелях между идолопоклонством и однополым сношением, делающих наказание столь соразмерным преступлению.

В их вертикальных отношениях с Богом язычники игнорировали очевидную истину о Боге, видимую в творении, чтобы следовать абсурдному курсу действий — курсу, который они выдавали за плод мудрого рационального размышления. В ответ на их идолопоклонство Бог

наказал их тем, что позволил им унижать собственные тела в их горизонтальных отношениях друг с другом. Не будучи более сдерживаемы Богом в своих страстях, они продолжали игнорировать очевидную истину — теперь уже о гетеросексуальной взаимодополняемости, столь ясно проявляющейся в природе, — и избрали абсурдный путь сексуального общения с представителями того же пола.

Соответствия можно разложить следующим образом:

Идолопоклонство

вертикальные отношения с Богом
подавление видимых свидетельств вопреки
видимым свидетельствам
в сфере ума
человеческое решение
обмен Бога на идолов
непрославление Бога
безумный поступок

Однополое сношение

горизонтальные отношения друг с другом
в творении в природе
в сфере тела и страстей²⁹
божественное «предание»
обмен противоположного пола на свой пол
бесчестие самих себя
самоуничижительное поведение

Ключевая параллель заключается в абсурдном отрицании естественного откровения — как в поклонении Богу, так и в половом общении с другими людьми.

В-четвёртых, греко-римский нравственный дискурс, направленный против стирания половых различий вообще и против однополого сношения в частности, нередко высмеивал нарушителей, апеллируя к очевидному характеру божественного замысла в природе. Так, Филон подчёркивал абсурдность однополого сношения, описывая положение дел в Содоме следующим образом:

«Хотя они были мужчинами, (они начали) взбираться на мужчин, причём действующие не испытывали благоговейного страха перед природой, общей у них с теми, над кем это совершалось. Пытаясь породить детей, они получили убедительное доказательство своей ошибки, поскольку сеяли производительное семя без всякого результата» (Abr. 135).³⁰

Среди толкователей Рим.1:26–27 стало общим местом утверждать, что Павел не рассматривал однополое сношение как нечто более вопиющее, чем любой другой безнравственный поступок.³¹ Однако изложение в 1:24–27 говорит об обратном, что видно из нагнетания таких выражений, как «нечистота, состоящая в бесчестии их тел» (1:24), «постыдные страсти» (1:26) и «непристойность» или «постыдное поведение» (1:27). Кроме того, акцент на прозрачной самодеградации этого акта («в самих себе») и выделение однополого сношения как первоочередного примера перед развёртыванием обширного перечня пороков в 1:29–31 указывают в том же направлении. Глубина висцерального отношения Павла к однополему сношению находит параллели не только в уровне отвращения к такому поведению у других иудейских авторов того времени, но и в реакциях на гомосексуальное поведение в Писании Павла: в повествованиях о гомосексуальном изнасиловании (Хам, мужи Sodoma и вениамитяне в Гиве) как примерах предельной мерзости; в интенсивном отвращении к культовым гомосексуальным блудникам, выраженном во Второзаконических и деветерономистических текстах; в особом присвоении ярлыка «мерзость» всякому мужскому гомосексуальному сношению в левитских запретах; и, возможно, в невыразимом характере такого поведения у Иезекииля, который обозначает его лишь метонимом «мерзость».

Вскоре Павел (2:1–3:20) использует эту висцеральную реакцию с большой выгодой для своей

аргументации — как средство заманить иудейского собеседника, обладающего Законом, в ловушку всеобщей греховности. Однако ни в 1:18–32, ни в 2:1–3:20 он не даёт ни малейшего намёка на то, что его оценка однополого сношения в 1:26–27 была всего лишь риторическим преувеличением. И для Павла, и для его собеседника было очевидно, что язычники в целом грешили чаще и более отвратительным образом (ср. Гал.2:15). Различие между Павлом и собеседником заключалось не в том, кто в среднем является большими грешниками — язычники или иудеи; в этом они бы, несомненно, согласились. Павла занимали два других вопроса.

Во-первых, могут ли иудеи, которые грешат — пусть и менее постыдно и, в среднем, реже, чем язычники, — избежать божественного гнева за те преступления, которые они всё же совершают (2:1–24; 3:1–20)? Во-вторых, могут ли язычники (то есть христианские язычники), достигающие более высокого уровня праведности, чем некоторые иудеи, встать в положение судей над согрешающими иудеями (2:25–29)?

С одной стороны, иудеи могут грешить качественно и количественно меньше; но, с другой стороны, поскольку у них есть доступ к прямому откровению Писания, они знают больше и, следовательно, имеют ещё меньше оправданий для греха (2:1: «без оправдания»; 2:2: «мы знаем...»; 2:7: «скорбь и теснота... прежде иудею»). Как бы ни выглядело соотношение иудеев и язычников между собой, мера их «достигнутой» праведности будет определяться не языческими стандартами, а Законом (2:6–29) и самим Богом, которого они могут быть искушены обвинить в несправедливости (3:1–8). Конечный результат таков — иным он быть не может: всякие уста умолкают, когда Бог восстаёт в теофании, чтобы представить судебный иск для вынесения приговора (3:4–20).

Имело ли деторождение для Павла эвристическое и нормативное значение?

Для Павла гомосексуальные акты были греховны прежде всего потому, что они демонстрировали отвержение Божьего замысла о том, чтобы половой акт происходил между сексуальными «иными», — замысла, открытого через анатомическую комплементарность мужских и женских половых органов. Но существовали ли, помимо этого, и другие основания? Возможно, Павел также имел в виду гетеросексуальность, преобладающую в животном мире, хотя, если это и так, вряд ли данный аргумент играл решающую роль в его мышлении. Как мы видели в дошедших до нас иудейских текстах той эпохи, подобное рассуждение использовалось, но не слишком часто. Гораздо более значим вопрос о том, отвергал ли Павел, подобно Иосифу Флавию и Филону (и многим греко-римским моралистам), гомосексуальное поведение на том основании, что всякая сексуальная активность, не ведущая к деторождению, является неправильной.

Утончённый вариант этой позиции предлагает Маргарет Дэвис.³²

Дэвис утверждает, что «сеть отношений», лежавшая в основе антигомосексуальной позиции Священнического автора, была подорвана богословием и практикой Павла. Там, где Священнический автор продвигал заповедь размножения, ограничение роли женщин деторождением, потребность в большем количестве земли и, следовательно, социализацию мужчин к насилию, Павел, по её мнению, стремился к обесцениванию мандата на размножение, к более высокой оценке роли женщин в служении и к девальвации войны. Поэтому, по Дэвис, неприятие Павлом гомосексуальности следует рассматривать как неоправданное «эмоциональное похмелье».³³

Совершенно независимо от весьма сомнительных связей, которые она проводит между антигомосексуальностью, с одной стороны, и деторождением и войной — с другой,³⁴ именно непреклонная позиция Павла против гомоэротической активности, несмотря на его

относительное безразличие к деторождению и войне, показывает, что Дэвис неверно поняла причину его неприятия.

Параллель с идолопоклонством в Рим.1:18–32 указывает на то, что, по мысли Павла, сам факт возможности деторождения лишь в гетеросексуальной паре давал ключи или подсказки к пониманию Божьего замысла о сексуальной комплементарности мужских и женских органов. Следовательно, для Павла деторождение имело скорее эвристическое, нежели нормативное значение, что, в свою очередь, означает: те, кто утверждает, будто сексуальность включает нечто большее, чем деторождение, промахиваются мимо сути. В отличие от Филона, Иосифа и большинства иудеев его времени, Павел не подчёркивал (по крайней мере в дошедших до нас сочинениях) высшей значимости деторождения в сексуальном союзе. Его ожидание скорого пришествия Христа побуждало его пропагандировать преимущества безбрачия, которое он сам и являл (1 Коринфянам 7). В отличие от Филона, Павел едва ли мог быть обеспокоен обезлюдением городов, поскольку, по его убеждению, до возвращения Христа оставалось совсем немного времени. Более того, даже Филон не делает неспособность мужского однополого акта к деторождению единственной или главной причиной его осуждения. Скорее, его главной заботой являются само желание иметь секс с другим мужчиной и феминизация пассивного партнёра.

Павел рекомендовал брак не ради деторождения, а ради предотвращения сексуальной распущенности (1 Кор.7:2–5). Он рассматривал половую близость в браке как законную (более того, необходимую) деятельность, поскольку она предоставляет надлежащий «клапан» для выхода сексуального желания, которое иначе могло бы привести к прелюбодеянию и беспорядочным связям. Секс не обязан был вести к деторождению; он имел реальную ценность как разрядка сексуального влечения. Павлово увещание в 1 Фес.4:4–5, чтобы каждый верующий из язычников мужчина «умел приобретать себе собственный сосуд (= жену) в святости и чести, а не в страсти похоти, как язычники, не знающие Бога», не является отрицанием роли сексуального желания в браке. Напротив, оно даёт совет о том, как выбирать спутницу жизни, предполагая, что следует смотреть дальше одной лишь физической привлекательности и учитывать более широкие вопросы характера (ср. Сир.36:26–29; Тов.6:12; 8:7).³⁵

Тем не менее возможно, что аргумент о деторождении входил в критику Павла не только как указание на Божий замысел о сексуальности, но и вторично — как признак безответственности и избыточности гомоэротической страсти. Цель секса в браке не ограничивалась деторождением; однако если человек вступает в половую связь, то она должна происходить в контексте установления устойчивых семейных структур, включающих пожизненное обязательство брака и, по крайней мере, намерение исполнить Божью заповедь «плодиться и размножаться». Секс ради удовольствия допустим (и даже необходим, чтобы избежать искушения к прелюбодеянию), но, будучи оторванным от стабильных семейных структур, он превращается в необузданный избыток. Другие потенциально проблематичные следствия эллинистического аргумента «противного природе» будут рассмотрены в гл. 5 (II) и (III); а именно: что однополый акт подрывает господство мужчин над женщинами и что, по крайней мере в ряде кругов, он рассматривался как продукт чрезмерно разогретой гетеросексуальной похоти. На данном этапе ясно следующее: способность к деторождению в мышлении Павла служит дополнительным указанием на Божью волю относительно человеческой сексуальности. Он не сводит секс исключительно к воспроизводству, и потому апелляция к более широкому пониманию секса никоим образом не подрывает его аргумент против однополых половых отношений.

Считал ли Павел, что гомоэротическое поведение «грязно», но не греховно?

Простое чтение Рим.1:26–27 ясно показывает, что Павел рассматривал однополые половые

отношения и необузданную страсть к таким практикам как грех. Тем не менее находятся те, кто утверждает, что Павел либо вовсе не считал однополые отношения грехом, либо рассматривал их как грех лишь в очень ослабленном и практически несущественном смысле. Самым энергичным сторонником взгляда, будто Павел не считал гомосексуальность грехом, является Л. Уильям Кантримен.³⁶ По мнению Кантримена, Павел всего лишь воспринимал гомосексуальность как «неприятно грязный аспект языческой культуры... ниспосланный язычникам в качестве воздаяния за грехи, прежде всего за грех идолопоклонства, а также за грехи социального разложения». «Аргумент, — пишет он, — сводится просто к следующему: “Мы все знаем, что язычники согрешили. Достаточно лишь взглянуть на ту грязь, в которую Бог вверг их в наказание. Но что же сказать о иудее, который их критикует? Неужели ты утверждаешь, что сам безгрешен?”»³⁷

Анализ Кантримена игнорирует очевидные сигналы в Рим.1:18-32, а также более широкий контекст Послания к Римлянам и других писем Павла. Что касается языка 1:18-32, здесь существует ясная параллель между утверждениями: «Бог предал их в похотях их сердец нечистоте — так что тела их бесчестятся между ними» (1:24) и «Бог предал их постыдным страстям» (1:26) — с одной стороны, и утверждением: «Бог предал их превратному уму, так что они делают непотребства, будучи исполнены всякой неправды, зла, корысти, злобы... (дел), достойных смерти» (1:28-32) — с другой. Вывод ясен: однополые половые отношения, как и пороки, перечисленные в 1:29-31, являются греховным поведением, заслуживающим смерти.

Кантримен выходит за пределы правдоподобия, когда утверждает, будто в представлении Павла Бог предал язычников гомосексуальному поведению лишь после того, как они «уже были исполнены» греховных пороков, перечисленных в 1:29-31. Павел ясно видел в этих пороках сопутствующее греховное следствие — наряду с однополыми отношениями, описанными в 1:26-27, — того, что Бог предал их греховным страстям после того, как они «променяли» истинного Бога на ложных богов (ср. 1:28: «и как они не заботились иметь Бога в разуме...»). Однополые половые отношения просто выделяются в начале как особенно вопиющий пример, среди многих других, греховного попрапия язычниками Божьей истины, доступной в природе.

Попытка Кантримена усмотреть последовательность от греховных пороков (1:29-31) к «грязным» (но не «греховным») однополым отношениям (1:26-27) не имеет никакого основания в тексте — не говоря уже о том, что обсуждение однополых отношений предшествует перечислению пороков. Сам факт, что Павел обычно начинал списки пороков с перечня сексуальных грехов,³⁸ а в Рим.1:29-31 не приводит ни одного специально сексуального порока, позволяет предположить, что именно рассмотрение однополых отношений в 1:26-27 Павел задумал как начальный пункт перечисления греховных пороков.³⁹

Кантримен также неубедительно пытается провести различие между выражением «то, что не подобает» (τὰ μὴ καθήκοντα) в 1:28 и категорией «того, что является грехом», а затем связать первое выражение исключительно с гомосексуальным поведением. Однако фраза «то, что не подобает» ясно относится к тем греховным порокам, которые следуют далее («...чтобы делать непотребное, будучи исполнены всякой неправды, зла, ...»). Никакого различия между «неподобающим» и грехом здесь провести невозможно. Кантримен также утверждает, что выражение «дела, достойные смерти» в 1:32 не включает гомосексуальное поведение, несмотря на то что Лев.20:13 предписывает смертную казнь за мужеложство.⁴⁰

Чтобы удержать свою позицию, согласно которой Павел оценивал однополые отношения как «грязные», но не «греховные», Кантримен вынужден также настаивать, что дополнительные описания гомосексуального поведения в 1:24, 26-27 — как «нечистоты», «бесчестия тел между собою», «постыдных страстей», «противного природе», «разжигались похотью друг на друга» и

«совершения непотребства» — не имели для Павла значения греха. Однако все эти термины в широком корпусе эллинистически-иудейской литературы обозначают именно греховное поведение.⁴¹

Кроме того, предположение Кантримена, будто языческая аудитория в Риме не воспринимала бы гомосексуальное поведение, описанное в 1:26–27, как грех, игнорирует всеобщее осуждение лесбиянства в древнем мире, не говоря уже о широко распространённом порицании мужской гомозротики греко-римскими моралистами. Мысль о том, что Павел — иудей — рассматривал гомозротическое поведение лишь как «грязное», а не как «греховное», противоречит исторической вероятности, особенно если учесть, что все прочие иудейские тексты древности выражают не просто неодобрение, но откровенный ужас перед подобным поведением.

Наконец, контекст, окружающий 1:26–27, ясно показывает, что для Павла однополые половые отношения являются грехом. Во-первых, всё прочее поведение, описанное в 1:18–32, оценивается как греховное, следовательно, и однополые отношения относятся к той же категории. Во-вторых, заголовок ко всему отрывку 1:18–32 говорит о гневе Божиим «на всякое нечестие и неправду человеков, подавляющих истину неправдою» (1:18). В-третьих, однополые отношения параллельны греху идолопоклонства, поскольку и то и другое подавляет истину о Боге и о Его творении. В-четвёртых, описание языческого поведения в 1:18–32 представлено как часть доказательства «обвинения» в том, что «все под грехом» (3:9; ср. 3:23: «все согрешили»).

В более широком плане рассмотрение павловских текстов вне Рим.1:18–32 также подтверждает оценку однополых отношений как греха. В Рим.6:19 Павел отсылает к 1:24, 26–27, когда говорит о прежней жизни римских христиан как о времени, когда они представляли свои «члены в рабы нечистоте и беззаконию на дела беззаконные».⁴² Здесь Павел ставит выражение «рабы нечистоте» в параллель с рабством греху (6:16–17, 20). Как и в Рим.1:24, 27, 32, эта «нечистота» связана с «делами, которых ныне вы стыдитесь» и которые ведут к смерти (6:21). Таким образом, Рим.6:19 даёт понять, что Павел рассматривает нечистое и постыдное состояние человечества, описанное в 1:24, 26–27, как греховное поведение — как то, что теперь должно принадлежать прошлому этапу жизни верующего. И в Рим.13:12–14 Павел говорит, что верующие должны «отложить» такие дела, как «распутство и сладострастие», называя их «делами тьмы».

Павел использует язык чистоты и в других местах своих посланий, когда противопоставляет грех и святость. В конце 1Фес.4:3–8 Павел обосновывает свои повеления о сексуальной чистоте, апеллируя к тому, что «Бог призвал нас не к нечистоте, но к святости». В 1Кор.5, где Павел рассматривает сопоставимую «мерзость» из Левитского Кодекса Святости — кровосмешение, — он использует язык чистоты («вычистите старую закваску...», 1Кор.5:7) не для того, чтобы отличить инцест от греха, но чтобы охарактеризовать такое поведение именно как «блуд» (πορνεία, 5:1). Павел заходит так далеко, что рекомендует изгнание виновного из общины в надежде спасти его и очистить общину от «закваски злобы и лукавства» (5:5, 8).

Список пороков в 1Кор.6:9–11, вопреки Кантримену, обличает гомосексуальное поведение и характеризует его как образ жизни, который более не должен практиковаться верующими, ибо «вы омылись, освятились». Таким образом, совокупность свидетельств совершенно ясно показывает, что Павел считал однополые половые отношения грехом.

Осуждает ли Рим.2:1–3:20 тех, кто осуждает гомосексуальную практику?

Материал, следующий за Рим.1:18–32, имеет решающее значение для понимания конечной цели Павла, когда он упоминает гомосексуальную практику и другие грехи. Его задача — не

просто осудить гомосексуальную активность, но начать с предельно ясного примера неэтичного поведения и затем постепенно расширять круг обвинения, пока он не охватит всё человечество. По Павлу, даже вершина праведности — иудей — подлежит суду. Все заслуживают осуждения и потому все нуждаются в благодати Божией во Христе. В Рим.11:32 Павел пишет: «Бог всех заключил в непослушание, чтобы всех помиловать».

Соответственно, он начинает расширять обвинение через список пороков в 1:29–31. Этот список направлен главным образом против язычников, однако многие из названных пороков (например, высокомерие, хвастовство, распри, зависть, алчность) размывают границу между язычником и иудеем. Кульминацией становится утверждение в начале 2:1–2, что нравственный человек (прежде всего иудей), осуждающий людей, описанных в 1:18–32, сам «без извинения», потому что совершает те же самые поступки, несмотря на то, что «знает, что суд Божий над делающими такое — истинен». Если язычники, не знающие Писания, виновны, потому что знают из творения/природы, что поступают неправильно, то насколько же более виновны те, кто имеет доступ к прямому откровению Писания?

Вся остальная часть 2:1–3:20 призвана показать, что даже нравственный человек, иудей, не освобождён от Божьего суда. Иудеи могут быть обрезаны и обладать законом Божиим, но это не избавляет их от осуждения. В масштабной «операции-жалее» иудей, который согласно кивает при упоминании суда Божия над языческими грешниками из 1:18–32, в конце аргумента вынужден признать справедливость Божьего суда и над самим собой. Если язычники заслуживают суда (а они его заслуживают), то и иудеи — тоже. Вне милости Божией, явленной во Христе, нет надежды на избавление ни от наказания за грех, ни от власти греха.

Означает ли этот более широкий контекст, что Павел считал тех, кто занимается однополыми половыми актами, не худшими грешниками, чем остальное человечество, и что, следовательно, гомосексуальное поведение должно быть несущественным вопросом среди верующих? Именно так считают многие сторонники легитимности гомосексуального поведения, включая Виктора Пола Ферниша, который пишет:

В Рим.1:24–32 Павел не перечисляет конкретные «грехи», но называет некоторые характерные последствия греха. ... Далеко не выделяя какую-либо группу или практику для особого осуждения, апостол настаивает на том, что, когда люди осуждают других, они тем самым осуждают самих себя (Рим.2:1). Эта «плохая весть» о человеческом состоянии затем сопровождается в Рим.3:21–8:39 «доброй вестью» ... что ... спасительная благодать даруется как чистый дар (напр., 3:24), без каких-либо условий (напр., 5:6; 8). Очевидно, он написал предыдущие абзацы не для того, чтобы «осуждать грешников», пугать их к покаянию или указывать, что следует и чего не следует делать.⁴⁴

Является ли тогда худшим грехом грех осуждения других грешников (как подразумевает Ферниш), в том числе грех осуждения тех, кто совершает однополые половые акты? Павел действительно расставляет ловушку для иудейского собеседника, который появляется, начиная с 2:1, но не для того, чтобы положить конец всякому нравственному суждению в христианской жизни. Павел не указывает на универсальную греховность человечества для того, чтобы обесценить грех для верующих. Он добивается того, чтобы даже иудей (а не только язычник) был вынужден признать справедливость Божьего суда и быть открытым тому пути, которым Бог решает исправить положение во Христе. Смысл для собеседника состоит в том, что «спасение — вне закона для всех, верующих во Христа» (то есть «Христос один»), а не в том, что «языческий грех следует оставить без критики». Павел подчеркивает всеобщность

греха, чтобы показать, как Бог уравнил различия между иудеем и язычником, тем самым устранив Моисеев закон как входное требование как для язычника, так и для иудея. Вследствие этого лишь сила Евангелия способна перевести и иудея, и язычника из владычества греха во владычество Бога.

Рим.1:18-32 никоим образом не производит впечатления, будто Павел сомневался в справедливости Божьего суда над «людьми, которые в своей неправде подавляют истину» (1:18). Напротив, цель всего рассуждения в том, чтобы показать: Бог полностью прав, вынося суд. Даже не имея доступа к Писанию, люди знали, что поступают неправильно. Бог справедлив, судя тех, кто, «зная, что делающие такое достойны смерти, ... сами делают это» (1:32). И в главе 2 Павел не отказывается от угрозы божественного суда. Напротив, он и иудеев подводит под приговор Бога. «Мы знаем (то есть Павел и его воображаемый собеседник), что суд Божий над теми, кто делает такое (то есть описанное в 1:18-32), истинен» (2:2). Это утверждение совершенно ясно показывает, что Павел не отзывает основного тезиса 1:18-32. Более того, он продолжает доказывать, что даже иудей не избежит суда Божия. Ловушка, которую Павел расставляет в 1:18-32, предназначена для тех иудеев, которые полагают, что могут быть оправданы перед Богом через соблюдение Моисеева закона и без веры во Христа.⁴⁵

Комментаторы часто испытывают затруднения с логикой Павла в гл. 2, поскольку они исходят из (ошибочного) предположения, будто Павел пытается доказать здесь, что все иудеи — грешники. Эту мысль Павел выскажет лишь в гл. 3. Здесь же, в гл. 2, у Павла более узкая цель, а именно: заставить собеседника признать, что Бог был бы оправдан, подвергнув уничтожению «некоторых» обрезанных иудеев, обладающих Законом, но грешащих вопиющим образом. Добившись такого признания, он затем может расширить круг обвиняемых в 3:1-8. Если Бог не оказывается неверным, осуждая «некоторых» иудеев, то Он не может быть неверным и тогда, когда удерживает под божественным обвинением всех иудеев, ибо «всякий человек — лжец» по сравнению с Божьей «истинностью» (3:3-4а, со ссылкой на Пс.115:2 [LXX 116:11]).

Даже Давид признал, что Бог был прав, вынеся ему приговор за грех (3:4б, со ссылкой на Пс 50:6 [LXX 51:4]). Когда мерилom праведности становится Бог, а не грешные язычники, то и «мы, иудеи», оказываемся неправедными (3:5). Собеседник пытается уклониться от обвинения, ссылаясь на особое распределение благодати для иудеев, которые, хотя и неправедны, но не являются «грешниками» того же масштаба, что язычники (3:7). Но Павел заставляет его замолчать, указывая на иронию: прося Бога пренебречь его грехами потому, что «истинность Бога умножилась через мою ложь» (3:7), собеседник опасно приближается к той позиции, в которой некоторые клеветнически обвиняют самого Павла: «Будем делать зло, чтобы пришло добро» (3:8). Рассуждение в 2:1-3:8 тем самым завершается утверждением, что все стоят под Божьим судом за свой грех, — а вовсе не тем, что сама идея Божьего суда над грешниками является чем-то дурным (3:9-20).

Начиная с 3:21 Павел действительно показывает, что Бог приготовил выход из эсхатологического суда для тех, кто принимает новое Божье дело во Христе. Иудей и язычник имеют равную возможность спастись через веру во Христа. Тем не менее по ходу послания становится совершенно ясно, что Павел не отказался от мотива суда ни в отношении неверующих, ни в отношении верующих. Для Павла Божий суд по-прежнему грядёт на тех, кто делает то, что описано в Рим.1:18-32. Павел убеждён, что те, кто искуплены во Христе, будут — и должны — больше не жить так, как люди, описанные в 1:18-32; иначе и они погибнут.

Рим.6:1-8:17 даёт решительный ответ тем, кто мог бы заключить из предыдущего рассуждения Павла о преизобилии божественной благодати во Христе (Рим.5), что человеку не нужно менять свою грехом управляемую, докрещальную жизнь. «Остаться ли нам [верующим] во грехе», чтобы тем самым ещё более прославить Бога («дабы умножилась благодать», 6:1), или

потому, что верующие свободны от возмездия в день суда («мы не под законом, но под благодатью», 6:15)? «Да не будет этого». Божий замысел о верующих становится ясным из того, как Павел понимает крещение — как момент, когда верующие умирают для своей греховной жизни и открываются для судьбы воскресшей жизни, проживаемой для Бога. Самоочевидно, что Божьим намерением в благодатном спасении людей было то, чтобы верующие вели праведную жизнь. Это ясно из того, что Христос освободил верующих от прежнего рабства греху, из воскресшей жизни Христа для Бога как примера для настоящего и из твёрдой надежды, которую Христос даёт верующим — быть в будущем воскрешёнными, как Он (6:1-14).

Исповедание «Иисус — Господь» (ср. Рим.10:9) не является магическим заклинанием. Если человек живёт как раб греха, то господином его жизни является не Христос и не Бог, а грех, и именно грех воздаст ему смертью. Иначе говоря, «дар благодати» не остаётся с теми, кто не переживает освобождения от власти греха (6:15-23). Те, кто ведёт жизнь, находящуюся под главным контролем греха, умрут и будут исключены из жизни Божьего Царства — независимо от того, называют ли они себя верующими или нет. Жить будут лишь те, кто подлинно водим Духом (8:5-14). Хотя спасение не приобретается личной заслугой, несправедное поведение может лишить человека спасения.⁴⁶ Необходимо воспроизвести событие Христа в собственной жизни, пройдя через преображающий опыт умирания для себя и восстания к новой жизни для Бога — через обитающую в человеке силу Духа Христова.

Для Павла цель Бога ясна: жизни, преображённые в живые и святые жертвы (12:1-2; 15:16) и объединённые в хвалословии (15:6-13). Сила Евангелия отрицается, если она не воплощается в нравственной и социальной жизни индивида в контексте общины веры (12:9-21; 13:8-14; 14:1-15:13). Павел резюмировал собственную миссию как стремление добиться «послушания веры» среди язычников (1:5; 15:18; 16:26), что подразумевает как веру как акт послушания, так и веру, проявляющуюся в послушании.

Гомосексуальная практика не может быть оправдана в христианской жизни в большей степени, чем прелюбодеяние, блуд, инцест, скотоложство или педофилия. 1 Кор.6:9 и 1 Тим 1:10 ясно показывают, что гомосексуальное поведение со стороны кого бы то ни было, включая верующих, относится к тем тяжким грехам, которые могут лишить человека «наследия Царства Божия». Если Божьим наказанием за идолопоклонство было отступление Бога и допущение того, чтобы унижающие человеческие страсти взяли жизнь под свой контроль (1:18- 32), то чем может быть Божье избавление, если не освобождением от власти таких страстей? Что это за спасение, которое оставляет людей пленниками унижающего поведения и постоянно подверженными продолжающемуся гневу Божью?

Более тонкий вариант позиции, отстаиваемой Виктором Фернишем, представляет собой точка зрения Робина Скроггса: хотя Павел явно выступает против гомосексуальности, она якобы не занимает в его мыслях какого-то особого места. «Поскольку намерение Павла — богословское, а не этическое, и поскольку эти два стиха [Рим.1:26-27] в конечном счёте восходят к его иудейской традиции, нельзя справедливо сказать, что Павел особенно возмущён гомосексуальностью».⁴⁷ Однако сам факт того, что Павел выделяет гомосексуальное поведение в 1:26-27, указывает на то, что он считал его особенно тяжким грехом — именно потому, что оно представляло собой ясное и сознательное подавление знания о Божьей воле для человека, явленной в сотворённом порядке.

Хотя верно, что Павел не обращается к своим читателям с прямым повелением «не совершайте гомосексуальных актов», а помещает обсуждение в контекст своего аргумента о том, что язычники находятся под властью греха, всё же ясно, что Павел воспринимал гомоэротические действия как особенно отвратительный грех, которого следует избегать. Если бы Павел вместо

гомосексуальности выделил в 1:26–27, скажем, скотоложество, немногие стали бы утверждать, что здесь он лишь описывает, а не предписывает, и что он «не особенно возмущён» этим лишь потому, что неприятие скотоложества также «проистекает из его иудейской традиции». Как мы уже видели, скотоложество рассматривается как сопоставимый с однополыми отношениями сексуальный грех не только в книге Левит, но и в сочинениях Филона и других иудейских текстах. В 1:18–32 Павел также нигде прямо не говорит своей аудитории: «не поклоняйтесь идолам». Как и в случае с гомосексуальностью, ему не нужно было говорить этого иудейскому собеседнику. Более того, он использовал тему языческого идолопоклонства, чтобы заманить собеседника в ловушку. Разве это означает, что Павел не был «особенно возмущён» языческим грехом идолопоклонства? Пороки, перечисленные в 1:29–31 (включая убийство), хотя и упомянуты в рамках описательного богословского аргумента, несомненно несут в себе сильный имплицитный элемент этического запрета.⁴⁸

Павел стремился приманить иудейского собеседника, апеллируя к такой форме сексуального поведения, которую почти все иудеи I века считали особенно отвратительной. Однако нет никаких указаний на то, что сам Павел относился к этому вопросу менее серьёзно. То, что Павел хотел показать: всякий грех делает человека виновным перед Божьим судом, — не означает, что для него все грехи были одинаково тяжкими. Случай инцеста, упомянутый в 1 Коринфянам 5, например, представлял для Павла проблему иного порядка по сравнению со многими другими вопросами, рассматриваемыми в 1 Коринфянам, и требовал самой крайней меры — исключения из общины.

Павел предостерегал от осуждения других тогда, когда оно приводило к освобождению самого себя от личной проверки и от призыва Евангелия (как это было с иудейским собеседником в Рим.2). Он наставлял верующих, участвующих в деле возвращения заблудившихся на правильный путь, осознавать собственные слабости: «Братья, если и будет кто застигнут в каком-нибудь проступке, вы, духовные, исправляйте такого в духе кротости, наблюдая каждый за собой, чтобы не быть искушённым» (Гал.6:1). Павел также отвергал осуждение внутри общины верующих по вопросам безразличным, таким как пищевые практики (Рим.14:1–15:6), и по вопросам, связанным с личной местью, как, например, судебные тяжбы, обсуждаемые в 1 Кор.6:1–8.

Однако он сохранял место для увещевания в церкви, признавая необходимость подбирать подход в соответствии с различными типами верующих (1 Фес.5:12–14). В отношении же случая грубого сексуального проступка, такого как инцест, возмущённый Павел задаёт Коринфской церкви риторический вопрос: «Не внутренних ли (в церкви) вы должны судить?» (1 Кор.5:12).

Думал ли Павел, что только идолопоклонники могут вступать в однополые связи?

Ещё одно недоразумение в понимании Рим.1:26–27 требует исправления. Вопреки тому, что предполагают некоторые критики аргумента Павла, он вовсе не утверждает в Рим.1:18–32, что идолопоклонство — поклонение статуям или изображениям — является необходимым предварительным условием для возникновения гомосексуального поведения.¹ Однако, исходя из этого ошибочного толкования, многие сторонники гомосексуальной практики утверждают, что, поскольку современные гомосексуалы, как правило, не являются идолопоклонниками в строгом смысле, павлово понимание гомосексуальности и её причин является ошибочным и не имеет значения для нашего времени.

Наиболее настойчиво эту позицию отстаивает Дейл Мартин.² Мартин утверждает, что Рим.1:18–32 отсылает не к грехопадению Адама и Евы, а к иудейскому мифу о деградации цивилизации, который выводит зло языческого общества из истоков идолопоклонства (миф, встречающийся в 1 Еноха 6 и Книге Юбилеев 11). Согласно Мартину, Рим.1:18–32 основан на

мировоззрении, в котором гомосексуальность является «не симптомом “Падения”, а следствием языческого политеизма». Он пишет:

Современные исследователи читают Падение в Рим.1 потому, что это делает текст более пригодным для гетеросексистских целей. ... Большинство из нас не верит, что всё человечество когда-то было аккуратно монотеистическим, а затем, в определённый исторический момент, обратилось к политеизму и идолопоклонству; и вряд ли мы склонны верить, что гомосексуальность не существовала до внезапного изобретения политеизма. ... Большинство из нас ... вероятно, не верит, что упразднение идолопоклоннических культов и политеизма положило бы конец гомосексуальности.

Мартин прав в том, что божественное «предание», о котором говорится в Рим.1:18-32, не относится к грехопадению. Однако он упускает из виду тот факт, что в другом месте, в Рим.5:11-21, где Павел действительно говорит об истоках греха, апостол ясно показывает, что понимает: греховные страсти вошли в человеческую плоть вместе с преступлением Адама. Рим.7:5, 7-23 также предполагает, что греховные импульсы являются уделом человеческого существования. Хотя ясно, что Рим.1:18-32 не относится к Падению, столь же ясно, что для Павла греховные страсти, которым Бог «предает» язычников, не возникли с началом идолопоклонства, но восходят к Адаму. Иными словами, весь спектр греховных страстей и поведения, вытекающего из них (включая гомоэротическое поведение), по крайней мере потенциально существовал уже до поклонения идолам.

В Рим.1:18-32 Павел стремится объяснить, почему гомосексуальное поведение — наряду с разнузданным проявлением греховных страстей вообще — столь широко распространено среди язычников, по крайней мере в сравнении с иудеями. Он говорит в терминах коллективных субъектов, а не отдельных личностей, и в терминах распространённости, а не происхождения. Павел не исключает наличия пороков, упомянутых в 1:26-31, ни до первого акта идолопоклонства, ни в контексте иных групп, кроме язычников.³ Хотя Павел и характеризует такие пороки как возникающие у тех, кто «не признал нужным иметь Бога в разуме» (то есть, обратившихся к идолам, 1:28а), он, несомненно, знает, что пороки, перечисленные в 1:29-31, можно обнаружить и среди иудеев, которые не являются идолопоклонниками в строгом смысле. Более того, именно это он и хочет показать во 2-й главе: «Ты, проповедующий не красть, крадёшь? Ты, говорящий не прелюбодействовать, прелюбодействуешь? Ты, гнушающийся идолами, святотатствуешь?» (2:21-22).

Смысл, который проводит Павел, прост: грех во всех своих наиболее унижительных проявлениях будет гораздо более распространён в тех культурах, где люди отворачиваются от поклонения истинному, живому Богу и обращаются к поклонению богам собственного изготовления. Те, кто поворачивается спиной к Богу — особенно в столь абсурдной форме, как поклонение безжизненным статуям, — будут преданы реальным Богом их собственным, уже существующим, неразумным желаниям. Идолопоклонство и гомосексуальное поведение в некоторой мере являются параллельными (а не просто последовательными) явлениями, поскольку оба представлены как сознательное подавление очевидной истины о Боге и о Божьем замысле, явленном в природном мире.

Вопреки мнению Мартина, 1Кор.6:9-11 предполагает, что христиане, вступившие в церковь и оставившие свои однополые связи, могли снова вернуться к гомосексуальным желаниям. Мартин утверждает, что в 1Кор.6:9-11 пороки описываются Павлом как принадлежащие прошлому (а не настоящему) верующих. Он пишет, что для Павла «упразднение ... политеизма

[означает] конец гомосексуальности».⁵⁴ Чтобы прийти к такому выводу, Мартину приходится игнорировать контекст. Когда Павел говорит: «Разве вы не знаете, что неправедные (adikoi) Царства Божия не наследуют? Не обманывайтесь», — он явно намерен, чтобы его слова послужили скрытым предупреждением коринфянам. Они не должны обманывать себя, полагая, что могут безнаказанно предаваться *porneia* или «обижать», «поступать несправедливо по отношению» (adikein) к братьям, привлекая их к языческому суду. Если бы возвращение к пороку для христиан было невозможным, такое предупреждение было бы излишним.

Более того, список пороков в 6:9–10 представляет собой простое расширение списков в 5:10 и 5:11. Четыре порока в 5:10 входят в шесть пороков 5:11, а все шесть пороков 5:11 входят в десять пороков 6:9–10. Списки в 5:10–11 появляются в контексте павлова предостережения коринфянам не общаться и даже не есть с тем, кто, называясь братом, живёт в таких пороках. Павел настаивает, что коринфская церковь должна исключить из общины христиан-порной (sexually immoral persons — людей, живущих в сексуальной распущенности), и в контексте 5-й главы это относится к христианину, живущему в кровосмесительной связи. Три из четырёх типов грешников, добавленных в список 6:9–10, — это просто дополнительные конкретные категории сексуально распущенных людей: прелюбодеи, изнеженные мужчины, принимающие пассивную роль в гомосексуальных связях, и мужчины, вступающие в половые отношения с другими мужчинами. Следовательно, этот список пороков, как и списки в 5:10–11, включает в себя христиан, практикующих подобное поведение. Церковь должна отделяться от таких христиан именно потому, что они не наследуют Царства Божия, если не покаются. Это включает и отделение от христиан, практикующих гомосексуальное поведение.

Павел не думал, что возвращение к идолопоклонству является необходимым промежуточным шагом, прежде чем христиане могут вновь быть искушены гомосексуальным поведением, — так же как он не полагал, что только христиане, поклоняющиеся идолам, могут впадать в кровосмешение, прелюбодеяние или воровство. Более того, «идолопоклонники» составляют в этих списках пороков особую категорию грешников; вовсе не предполагается, что все остальные категории грешников являются идолопоклонниками. Следовательно, очевидно, что Павел не считал, будто упразднение политеизма означает конец гомосексуальности.

Напротив, Павел ясно был озабочен тем, что верующие могут вернуться к прежним образцам греховной жизни, включая однополые половые отношения, — к таким практикам, которые способны привести к утрате спасения. В Рим.6:19 он пишет: «Как вы прежде предавали члены ваши в рабы нечистоте и беззаконию на дела беззаконные, так ныне предайте члены ваши в рабы праведности на дела святые». Упоминание «нечистоты», отождествляемой с «грехом» в 6:16–18, 20, 22–23, а также с постыдными делами в 6:21 и ведущей к «смерти» согласно 6:16, 21, 23, является явной аллюзией на весь спектр греховных форм поведения, перечисленных в 1:24–31, и особенно на описание однополых половых отношений в 1:24–27. Вся дискуссия в 6:1–8:17, включая раздел аргумента в 6:15–23, направлена на то, чтобы показать: языческие верующие, которые возвращаются к образцу греховной деятельности, характеризовавшему их прежде, дохристианское существование, не наследуют вечной жизни (8:12–13). Эта аргументация не имела бы смысла, если бы в сознании Павла не существовала реальная возможность того, что языческие христиане могут снова поддаться и оказаться во власти того же греховного импульса, действующего в «плоти» во множестве форм.

Независимо от того, какое исповедание верующие произносят о своём подчинении господству Бога и Христа, если они продолжают жить в «послушании» образцу греховного поведения, они являются рабами греха, а не Бога. И для Павла грех выплачивает заработную плату в виде «смерти» (6:16, 21, 23). «Дар вечной жизни» (6:23) даётся только тем, кто был «предан» новому «оттиску», запечатлённому в их сердцах учением Евангелия, — только тем, кто был

освобождён от греха и порабощён праведности/Богу (6:17–18, 22).

В Гал.6:7–9 Павел даёт аналогичное предостерегающее предупреждение верующим, которые могли бы быть искушены мыслью, что благодать Божия во Христе каким-то образом освобождает их от нравственной ответственности с апокалиптическими последствиями. Там мы читаем:

Не обманывайтесь: Бог поругаем не бывает. Что посеет человек, то и пожнёт.
Сеющий в плоть свою от плоти пожнёт тление,
а сеющий в дух от духа пожнёт жизнь вечную.
Делая добро, да не унываем, ибо в своё время пожнём, если не ослабеем.

Павел понимал, что верующие могут вернуться к своим прежним греховным путям, сохраняя при этом исповедальное признание Христа. Более того, он предупреждал их, что Бог не потерпит от них такого поведения в большей мере, чем от неверующих. Иными словами, всякий грех представляет собой мятеж против Бога и «идолопоклонство» в более широком смысле — подмену Божьего замысла собственным. Для того чтобы сбиться с нравственного пути и подпасть под суд Божий, вовсе не обязательно поклоняться статуям.

Имел ли Павел в виду творение, когда говорил об однополых отношениях?

Другие исследователи, включая Марти Ниссинена,⁵⁶ соглашаются с Мартином в том, что Павел, писав Рим.1:24–27, якобы не имел в виду рассказы Бытия. Насколько правдоподобно утверждение, что Павел в Рим.1:24–27 не рассматривал однополые половые отношения как бунт против и искажение сотворённого в Быт 1–2 образца человеческой сексуальности?

Это совершенно неправдоподобно. Поскольку Павел в конечном счёте возводит происхождение всех греховных страстей к грехопадению, неудивительно, что библейские повествования о творении служат фоном для рассказа в 1:18–32.⁵⁷ Очевидные аллюзии на Бытие 1 включают выражения «от создания мира» (1:20) и «Творца» (1:25). Обозначение Павлом полов в 1:26–27 как «самок» (thēleiai) и «самцов» (arsenes), а не «женщин» (gynaikes) и «мужчин» (andres или anthrōpoi), следует стилю Быт.1:27 (LXX): «мужчину и женщину (arsen kai thēlu) сотворил их». Межтекстовая связь между Рим.1:23 и Быт.1:26 (LXX) несомненна:⁵⁸

И они променяли славу⁵⁹ нетленного Бога на подобие образа тленного человека, и птиц, и четвероногих животных, и пресмыкающихся. (Рим.1:23)

Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему; и да владычествуют над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над скотом, и над всей землёй, и над всеми пресмыкающимися, ползающими по земле. (Быт.1:26)

Примечательно также, что ограниченное тройное сочетание «птицы / животные / пресмыкающиеся» в Рим.1:23 встречается и в Быт.1:30: «звери... птицы... пресмыкающиеся». Другие аллюзии на Бытие 1–3, возможно, присутствуют в упоминании «лжи» в Рим.1:25,⁶⁰ стыда в Рим.1:27 (ср. Быт.3:1, 8), знания в Рим.1:19, 21, 28, 32 (ср. дерево познания добра и зла),⁶¹ а также приговора к смерти в 1:32 (ср. Быт.2:17; 3:4–5, 20, 23).

Что Павел стремится сообщить этими межтекстовыми переключками? Для Павла и идолопоклонство, и однополые половые отношения отвергают Божий вердикт о том, что всё

сотворённое и устроенное было «весьма хорошо» (Быт.1:31). Вместо того чтобы признать свою зависимость от единого Бога, по образу и подобию Которого они были созданы, люди стали поклоняться статуям, сделанным по их собственному образу и подобию. Вместо того чтобы властвовать над животным миром, они склонились не только перед изображениями самих себя, но и перед изображениями животных. Вместо того чтобы признать, что Бог сотворил их «мужчину и женщину» и призвал их к соединению и продолжению рода, они отвергли прозрачную комплементарность своей сексуальности и вступили в половые отношения с лицами того же пола, предаваясь безответственной сексуальной страсти, на основе которой невозможно построить устойчивые и плодотворные семейные структуры. Как у Иисуса, так и у Павла: рассказ о творении в книге Бытия не оставляет места для легитимного выражения однополых половых отношений. Хотя Рим.1:18-32 говорит о событиях после грехопадения, для Павла все человеческие бунты так или иначе являются бунтами против Божьей воли о человечестве, установленной при творении.

Итак, в Рим.1:18-27 очевидно, что Павел имеет в виду библейское повествование о сотворении человека как мужчины и женщины. И всё же Мартин, Ниссинен и другие предлагают нам поверить, будто, называя однополые половые отношения «противными природе», Павел на самом деле не думал о человеческом восстании против установленной в Быт.1:26-31 пары «мужчина – женщина». Странно было бы предположить, что Павел столь быстро забывает рассказы о творении в книге Бытия, особенно если учесть, что творение и падение Адама и Евы фигурируют в его рассуждениях на протяжении всего Послания к Римлянам (например, Рим.3:23; 5:12-21; 7:7-13; 8:19-21).

Их предложение выглядит ещё более надуманным в свете того, как Павел использует Быт 1-3 в других местах своих писаний. Всего за два-три года до написания Послания к Римлянам из Коринфа Павел писал Коринфской церкви о *porneia*, то есть о «сексуальной нечистоте».¹ После обсуждения случая инцеста (1Кор.5) и внутрицерковного спора, вынесенного в языческий суд (6:1-8), Павел переходит к более общему рассмотрению связи между использованием собственного тела и евангельским провозглашением свободы во Христе (6:12-20).² При этом он обращается к конкретному примеру связи с блудницей, чтобы проиллюстрировать свою общую мысль. В 1Кор.6:16 Павел цитирует Быт 2:24 («муж ... прилепится [προσκολληθήσεται πρὸς] к жене своей, и будут двое одна плоть»), чтобы показать, что соединение с женщиной-блудницей делает христианского мужчину «одним телом» с ней, что он «прилепляется к блуднице» (ὁ κολλώμενος τῇ πόρνῃ), и тем самым «члены (телесные) Христа» становятся «членами блудницы», а тело человека, являющееся «храмом Святого Духа», оскверняется (6:15-20).³ Здесь ясно, что, критикуя любое сексуальное поведение как безнравственное, Павел по-прежнему привязывает свой критерий к Быт.1-2. Для Павла единственным легитимным сексуальным союзом для христиан является союз одного мужчины и одной женщины в постоянном,⁴ экзогамном и моногамном браке. Все прочие формы половых отношений, включая однополые (6:9), являются безнравственными искажениями этого союза (6:18-19). Позднее в том же письме (11:2-16), выражая обеспокоенность тем, что в Коринфе стираются отличительные гендерные различия между мужчинами и женщинами, Павел вновь обращается к повествованиям о творении в Быт 1-2.⁵ Поэтому едва ли правдоподобно утверждать, что, говоря в Рим.1:24-27 об одном из самых вопиющих извращений гендера и сексуальной практики, известных иудеям I века, Павел не имел в виду Быт 1-2.

Перед тем как завершить обсуждение, из 1Кор.6:12-20 можно извлечь ещё один важный вывод. Здесь, как и в Послании к Римлянам, Павел проводит различие между нравственным значением вопросов питания и сексуального поведения. С одной стороны, то, что можно есть, является делом безразличным — при условии, что наш выбор не становится соблазном для другого. С другой стороны, сексуальные грехи никогда не относились к сфере безразличного.

Коринфяне, по-видимому, усвоили лозунг: «Пища для чрева, и чрево для пищи» (6:13а) — и использовали его, чтобы узаконить свободу от различных пищевых запретов, которые они считали лишь общественными условностями. Павел допускает этот лозунг, но затем проводит гораздо более строгую границу в вопросах сексуальности: «но тело не для блуда, а для Господа, и Господь для тела» (6:13б). Верующие, утверждает Павел, не имеют роскоши использовать свою свободу во Христе так, как им угодно, «ибо вы куплены дорогою ценою; посему прославляйте Бога в телах ваших» (6:20; ср. 7:23). То, что верующий делает со своим телом, втягивает в грязь обитающего в нём Христа, ибо «соединяющийся с Господом есть один дух (с Ним)» (6:17). Поэтому лозунг «всё мне позволительно» (πάντα μοι ἔξεστιν) требует уточнения: «но ничто не должно обладать мною» (ἐξουσιασθήσομαι) (6:12).

Мысль, которую Павел выражает в 1 Кор.6:12-20, сходна с той, которую он сформулирует несколькими годами позже, когда будет писать из Коринфа в Рим. В Послании к Римлянам Павел подчёркивает, что верующие перешли под власть нового Господа. Если прежде они были «свободны от праведности» (то есть свободны от необходимости жить праведно) и шли к гибели, то теперь они «освобождены от греха и стали рабами Богу», имея перспективу вечной жизни (6:16-23).

Для верующих не существует сексуальной вседозволенности. Напротив, коринфяне оставили такую вседозволенность, когда стали верующими. «И такими были некоторые из вас; но вы омылись, но освятились, но оправдались именем Господа Иисуса Христа и Духом Бога нашего» (1 Кор.6:11). Короче говоря: «бегайте блуда!» (1 Кор.6:18).

Игнорируя 1 Кор.6:12-20, Дэвид Бартлетт апеллирует к Гал.5, чтобы оправдать однополые отношения для людей с исключительно гомосексуальной ориентацией:

Одно из основных предположений Павла — это свобода христианина от обязанности соблюдать иудейский закон. ... Настойчивость Павла состоит в том, что благоволение Бога никогда не зарабатывается тем, что мы делаем. Божья благосклонность — это свободный дар. ... [Гал.5:13] показывает, что критерием того, живут ли галаты как верные христиане, является не их послушание закону (даже столь важному закону, как обрезание), а их способность ответственно обращаться друг к другу в любви. ... Когда Павел пишет о дарах Духа, о признаках жизни, проживаемой в вере, он пишет прежде всего об отношениях. ... Дары Божьего Духа одинаково доступны гетеросексуальным и гомосексуальным людям. ... Я надеюсь, что открытость к эмпирическим исследованиям, к свидетельству гомосексуальных людей и к глубочайшим прозрениям Библии приведёт нас к тому месту, где мы сможем честно перефразировать Павла: «Во Христе Иисусе ни гетеросексуальность, ни гомосексуальность — сами по себе — ничего не значат, но вера, действующая любовью».⁶⁸

Проблема в рассуждениях Бартлетта состоит в том, что Павел нигде не рассматривал сексуальное выражение как вопрос безразличный или как отброшенный пережиток Торы (подобно обрезанию, пищевым и календарным предписаниям), если оно отклонялось либо от безбрачия, либо от прочного и верного гетеросексуального брака. Как ясно показывает обсуждение безнравственности в 1 Кор.6:12-20, для Павла половой акт вовлекал всю личность в союз с другой личностью; он никогда не затрагивал человека лишь поверхностно. Более того, Павел заходит так далеко, что утверждает: среди всех грехов есть нечто «уникально оскверняющее тело» в безнравственном половом акте. «Бегайте блуда! Всякий другой грех, какой делает человек, — вне тела; а блудник (ὁ πορνεύων) грешит в/против (εἰς)⁶⁹ собственного

тела» (6:18). Как справедливо заметил Брюс Н. Фиск, 1Кор.6:18

провозглашает сексуальный грех глубоко (и даже уникально) саморазрушительным. ... Сексуальный грех, как телесный акт, ... создаёт телесный союз. ... Другие грехи могут быть физически разрушительными (например, самоубийство, чревоугодие), общественно разрушительными (например, сплетни, раскольничество) или духовно оскверняющими (например, идолопоклонство), но для Павла, поскольку сексуальный грех уникальным образом соединяет тела, он уникальным образом оскверняет тело.⁷⁰

Как бы участники ни воспринимали половой акт, он никогда не является случайным действием вроде рукопожатия. Даже секс с проституткой, который сегодня некоторые склонны понимать как «не связывающий», безличный опыт, Павел воспринимал как соединение, несущее с собой полное уничтожение собственного тела. Сексуальность была слишком важным делом, чтобы оставлять её на произвольное самооправдание, основанное на сомнительном применении общего принципа любви. Блудники, лица, вступающие в инцест, педерасты, а также те, кто практикует прелюбодеяние, проституцию и скотоложство, все могли бы утверждать, что в их якобы особых обстоятельствах рассматриваемое поведение в конечном счёте было «любящим».

Немногие области столь подвержены самообману, как область сексуальности. Там, где потенциал наслаждения наибольший, там же наибольш и потенциал изощрённой, корыстной софистики. Поэтому Павел и все другие авторы Нового Завета решительно отвергали «ситуативную этику» в сфере сексуального выражения. Напротив, они утверждали, что Бог установил ясные нормы, не допускающие исключений. Перефразировать Павла так, будто он говорит: «ни гетеросексуальность, ни гомосексуальность ничего не значат», столь же ошибочно, как сказать: «ни моногамия, ни множественные сексуальные партнёры ничего не значат» или «ни экзогамные отношения, ни инцестуозные отношения ничего не значат». Более того, намёк на то, что перечень пороков в Гал.5:19-21 касается прежде всего «отношений», а не сексуального выражения, не только создаёт ложную дихотомию, но и игнорирует тот факт, что первые три порока, упомянутые там, — это *πορνεία*, *ἀκαθαρσία* (нечистота, скверна — у Павла обычно категория сексуальная) и *ἀσέλγεια* (распущенность, обычно обозначающая отсутствие сексуального самообладания). Формы сексуального выражения, которые отклоняются от того типа гетеросексуального союза, который Бог утвердил при сотворении, по самому своему определению не могут быть легитимно истолкованы как «любящие».

Обсуждение 1Кор.6:12-20 естественным образом подводит к анализу единственного другого текста в бесспорном корпусе Павла, который прямо говорит о гомосексуальности. Этот текст — 1Кор.6:9 — находится всего тремя стихами ранее.

Экскурс: утверждение, что Рим.1:26 относится к гетеросексуальному соитию

Джеймс Э. Миллер и другие утверждают, что Рим.1:26 говорит о гетеросексуальном анальном или оральном соитии.¹ Миллер выдвигает три аргумента. Во-первых, он отмечает, что в Рим.1:26 прямо не сказано, будто «их женщины» вступали в половую связь с другими женщинами. Далее он утверждает, что слово «также» (*οὐδίως*), вводящее описание мужского однополого соития в 1:27, не обязательно предполагает, что 1:26 говорит именно о женском однополом соитии. В подтверждение он приводит *Завет Неффалима* 3:4-5: «... [не становитесь] подобны Содому, который изменил порядок своей природы. И так же (*οὐδίως δὲ καί*) Стражи изменили порядок своей природы...». И Содом, и ангелы, известные как Стражи, «изменили порядок своей природы», но слово «так же» не означает, что они сделали это в точности

одинаковым образом. Первые предались гомосексуальному соитию, вторые — гетеросексуальному соитию с человеческими женщинами. Следовательно, по Миллеру, точка сопоставления в Рим.1:26–27 — это не две формы гомосексуального соития, а две формы некоитального (анального, орального) полового акта.

Во-вторых, согласно ключевому аргументу Миллера, классические и эллинистические иудейские источники редко упоминают мужскую и женскую гомосексуальность в одном и том же контексте, а когда делают это, «мужская гомосексуальность является основной темой и вводится первой». «Иными словами, у нас есть минимальные свидетельства того, что в классической культуре существовала единая категория “гомосексуальность”. Скорее, мужская и женская гомосексуальность рассматривались как отдельные категории».

В-третьих, как утверждает Миллер, анальное и оральное гетеросексуальное соитие иногда практиковались как форма контрацепции (например, куртизанками — «чтобы привлечь и удержать любовников»). В качестве единственного примера эллинистически-иудейского отвращения к такому поведению Миллер приводит *Псевдо-Фокилида* 189: «не оскорбляй [свою] жену постыдными способами соития».

Против позиции Миллера, однако, можно выдвинуть следующие аргументы, соответствующие его трём пунктам. Во-первых, хотя в Рим.1:26 прямо не сказано, что женщины вступали в половую связь с другими женщинами, параллельная формулировка в 1:27 действительно подразумевает именно это:

1:26: «их женщины заменили естественное употребление на противоестественное»

1:27: «так же и мужчины, оставив естественное употребление женщины, разжглись в своём вожделении друг к другу...»

Выражение «естественное употребление женщины (как сексуального партнёра)» в 1:27 предполагает, что подразумеваемым объективным родительным падежом в выражении «естественное употребление» в 1:26 является «естественное употребление (мужчины как сексуального партнёра)», а это, в свою очередь, означает, что противоположное ему «противоестественное» относится к неестественному использованию женщин в качестве сексуальных партнёров. Продолжение 1:27 ясно показывает, что для мужчин «обмен» состоит не в замене коитального акта на некоитальный, а в замене сексуальных отношений с женщинами сексуальными отношениями с мужчинами. Именно такого продолжения мысли нет в аналогии из *Завета Неффалима* 3:4–5, где лишь говорится, что Содом «изменил порядок своей природы» и что «Стражи изменили порядок своей природы». Ни в одном из этих высказываний не уточняется, *на что именно* был изменён «порядок природы», что и делает возможным столь расплывчатое сопоставление. В Рим.1:27, напротив, совершенно ясно указано, *на что* было заменено «естественное употребление женщины»: на секс с представителями того же пола. Чтобы «так же» в 1:27 было уместным, и то, что заменяется, и то, на что заменяется, должны быть сопоставимы. Следовательно, точкой сопоставления между 1:26 и 1:27 является секс с лицами того же пола, а не некоитальный секс.

Во-вторых, даже сам Миллер признаёт пять случаев, в которых мужское и женское гомосексуальное поведение обсуждается в одном контексте: речь Аристофана в *Пире* Платона (189D–191E); *Федр* 4.16; Плутарх, *Ликург* 18; Псевдо-Лукиан, *Дела любви* 28; и Псевдо-Фокилид 190–192. Работа Брутен добавила множество других примеров. Кроме того, Миллер упускает из виду раннехристианские тексты, которые связывают мужской и женский гомоэротизм, включая те, что прямо истолковывают Рим.1:26 как указание на лесбийское соитие. Поэтому утверждение Миллера, будто аудитория Павла не распознала бы в 1:26 намёк на женское однополое поведение, представляется неубедительным.

В-третьих, Миллер не приводит ни одного древнего источника, в котором анальное или оральное соитие прямо называлось бы «противоестественным» или «противным природе». Между тем женское однополое соитие именно так и характеризуется (Брутэн ссылается на Платона, Сенеку Старшего, Марциала, Овидия, Птолемея, Артемидора и, вероятно, Дорофея Сидонского). Анальное и оральное соитие не несло в греко-римском обществе особого клейма. Даже большинство более поздних раввинов не запрещали такие формы отношений между мужем и женой (b. Ned. 20a-b; b. Sanh. 58b; оба места цитируются у Брутэн). Псевдо-Фокилид 189 не уточняет, что именно подразумевается под «постыдными способами соития» (вероятно, любой сознательный акт непродуктивного секса), но даже если там имеется в виду оральный или анальный секс, важно отметить, что автор возлагает вину на мужчин, а не на женщин. Тот факт, что в Рим.1:26 вина возлагается прямо и исключительно на женщин, указывает на то, что здесь речь идёт не о «неестественных» формах гетеросексуального соития.

Подобную критику можно направить и против взгляда Клауса Хаакера, согласно которому Рим.1:26 говорит о скотоложстве. К этому можно добавить ещё одно возражение: половые отношения между женщинами и животными, по-видимому, исключаются контекстом 1:24 («бесчестили свои тела между собой») и 1:27 («разжигались в своём вожделении друг к другу»); иными словами, контекст предполагает половые отношения между людьми.

Экскурс: почему Павел сначала упоминает женские однополые отношения

Исследователи выдвигали различные предположения относительно причин, по которым Павел упоминает женское однополое соитие прежде мужского. Отто Михель видел в этом порядке «развёртывание истории грехопадения», где Бог обращается сначала к «женщине», а затем к «мужчине» (Быт.3:16-19), что, возможно, символизирует нарушение порядка творения (Быт.1:27: «мужчину и женщину»; ср. 1Кор.11:8-9).⁷⁵ Брутэн рассматривает это как дополнительное возможное объяснение.⁷⁶ Некоторые предполагали, что Павел оставил мужское однополое соитие напоследок «потому что более агрессивный характер мужской сексуальности, обозначенный в ст. 27, создаёт более сильный крещендо» (Данн) и позволяет Павлу рассмотреть его «более подробно» (Крэнфилд).⁷⁷ Джуэтт говорит о «поразительно эгалитарной ноте в том, что Павел рассматривает однополое соитие среди женщин как проблему саму по себе, возлагая на женщин ту же меру ответственности, что и на мужчин».⁷⁸ К тому же выводу пришёл Джон Нолланд: «Рим.1:26 — естественная точка движения от Лев.18:22 и 20:13, когда евангельская перспектива побуждает рассматривать положение женщин столь же серьёзно, как и положение мужчин».⁷⁹ Другие, напротив, утверждали обратное: а именно, что женское однополое соитие было упомянуто первым и рассмотрено менее подробно потому, что для Павла это было более шокирующим явлением (так Ходж, Мюррей, Брутэн и Ниссинен).⁸⁰ Уже Иоанн Златоуст в *Hom. Rom.* 4 писал: «Ещё постыднее, что женщины ищут такого рода соития, ибо им надлежит иметь больше стыдливости, чем мужчинам».

То, что Павел находил женскую гомосексуальность более шокирующей, чем мужскую, может подтверждаться выражением «их женщины» в Рим.1:26 и оправдывать перевод частицы *te* как «даже их женщины». В других местах Павел сосредоточивается только на мужском гомосексуальном поведении (1Кор.6:9; ср. 1Тим.1:10), но это, возможно, связано с тем, что именно вокруг него в древности велись самые ожесточённые споры. Женский гомоэротизм в античном мире мужчинами повсеместно рассматривался как нечто неправильное и редкое по сравнению с мужским гомосексуальным поведением, и потому требовал от Павла меньшего внимания. Ср. аргумент Харикла — защитника превосходства гетеросексуальной любви — против Калликратиды, сторонника педерастии, у Псевдо-Лукиана (*Affairs* 28):

«Итак, ... Калликратид, ... если сношения с мужчинами подобают мужчинам, то впредь пусть и

женщины любят друг друга. Приди же, о новое время и законодатель странных удовольствий: раз ты изобрёл новые пути мужской распущенности (*tryphē* — также “мягкость”, “изнеженность”, “роскошь”, “потворство”), милостиво даруй женщинам равное право (*isē exousia* — также “равная свобода”, “равная лицензия”, “власть”) и позволь им вступать в сношения друг с другом, как это делают мужчины. Пусть они прикрепляют снизу хитроумное приспособление (*technasma* — “искусственная конструкция”, “механизм”), состоящее из распутных орудий (*aselga organa*), — чудовищную загадку без способности сеять семя, — и пусть женщина ложится с женщиной, как мужчина. И пусть имя, которое редко доходило до нашего слуха, — мне стыдно даже произнести его, — имя трибадической (от *tribas*, т. е. лесбиянка) распущенности (*aselgeia*) шествует как бы в торжественном шествии. И пусть каждая из наших женских покоев станет Филаиндой (поэтессой IV в. до н. э., которой приписывали непристойную книгу о позах в любви), бесстыдно (*aschēmonousa*) предающейся андрогинным (*androgynoi*) любвям. И разве не лучше женщине принуждать себя к мужской распущенности (*tryphē*), чем тому, что благородно среди мужчин, быть осквернённым, “обабленным” (*thēlunesthai*) до состояния женщины?» (пер. автора).

Даже Калликратид содрогнулся от этой мысли и заявил, что женщины пригодны лишь для деторождения (38). Намерение Харикла состояло в том, чтобы выдвинуть лесбиянство как пример, призванный вызвать стыд у сторонников мужской гомосексуальной практики. Если признать, что женщинам неприлично играть роль мужчин в половом акте, то ради последовательности следует также отвергнуть и то, чтобы мужчины играли роль женщин. Первое упоминание Павлом женской гомосексуальности могло быть частью риторической стратегии, приспособленной к его культурному контексту: начинать с самого сильного аргумента.

Если бы Павел считал лесбиянство не только более удивительным, чем мужская гомосексуальная практика, но и нравственно более предосудительным, то в этом он отличался бы от некоторых более поздних раввинов, которые — главным образом на основании молчания Торы о лесбиянстве и того факта, что обычно при этом не происходит проникновения, — рассматривали женский гомоэротизм как менее тяжкое проступок, сродни мастурбации. Иерусалимский Талмуд (Git. 8:10, 49с.70–71) фиксирует спор о том, могут ли две женщины, которые «трутся» друг о друга, продолжать есть священные приношения и быть допущенными к браку со священником. Школа Шаммая якобы лишала их такой возможности, считая это равнозначным блуду (Лев 21:7, 9), тогда как школа Гиллеля разрешала, полагая, что речь идёт лишь о «непристойности».

Однако имеются веские основания полагать, что этот спор восходит лишь к середине III века (ср. приписывание «шаммаитской» позиции не самому Шаммаю, а Раву Хуне, вавилонскому раввину середины III века, в Вавилонском Талмуде, Йевамот 76а). Сифра, раввинистический комментарий к Левиту, составленный до III века н. э., по-видимому, ставит брак между двумя женщинами на один уровень по тяжести сексуального преступления с браком между двумя мужчинами и с инцестом — всеми теми практиками, которые приписывались хананеям и египтянам и были запрещены израильтянам (Сифра к Лев.18:3).¹⁸¹

Хотя в словах Павла трудно полностью исключить элемент мужского превосходства, называть их мизогинией было бы неверно. Павел считал однополые половые отношения отвратительной формой сексуального поведения — независимо от того, совершают ли их мужчины или женщины. В его понимании он едва ли «оказывал женщинам услугу», полагая, что они столь же склонны к такому поведению, как и мужчины. Это было бы относительно мягким упреком женщинам, если бы Павел сказал в другом контексте: «Даже значительное число их женщин совершают убийства, изнасилования и растление детей». Косвенно это звучало бы как комплимент: обычно женщины не занимаются теми видами грязной деятельности, которые

типично связываются с мужчинами. Тот факт, что некоторые женщины всё же занимаются подобным, делает их поведение тем более шокирующим.

Подобные взгляды сохраняются и в нашем собственном обществе, в том числе среди феминисток. Некоторые из них утверждают, что женщины в целом менее склонны к тяжёлой агрессии и безответственному сексуальному поведению. Статистические данные подтверждают такой вывод. Общество, в котором женщин в тюрьмах было бы столько же, сколько мужчин, вызвало бы у нас шок. Существуют также статистические данные, что в Соединённых Штатах мужская гомосексуальность встречается примерно вдвое чаще, чем лесбиянство. Во времена Павла, когда свобода сексуального выражения женщин подвергалась гораздо более строгому контролю и лесбиянство, вероятно, было куда более редким, чем мужское гомосексуальное поведение, не следует удивляться тому, что Павла удивляло само существование лесбийской активности у некоторых женщин.

Сексуальная чистота женщин в древности тщательно охранялась мужчинами. Отчасти это было связано с мужскими заботами о правах собственности (см., напр., Исх. 20:17: «не пожелай жены ближнего твоего, ни... раба его, ни вола его, ни осла его, ни всего, что принадлежит ближнему твоему»). Отчасти же это можно объяснить сострадательным стремлением защитить женщин от хищнически настроенных мужчин. Тот факт, что особая забота о женской сексуальной чистоте иногда была окрашена шовинистическими представлениями — даже в библейских текстах, — не должен приводить к выводу, будто Церковь более не должна возвышать сексуальную чистоту как важную ценность, подлежащую сохранению в обществе. Немногие в современной Церкви стали бы утверждать: «Поскольку в древности прелюбодеяние часто понималось как угроза мужской чести, нам следует вовсе отказаться от представления о том, что прелюбодеяние — это зло».

Напротив, мы делаем надлежащий вывод: женская честь должна считаться столь же важной, как и мужская; никакого двойного стандарта быть не должно. Почему же тогда кто-то намекает, что из-за того, что иудейское и христианское противодействие однополым отношениям могло иметь в себе частично шовинистический элемент (стремление защитить мужской статус), Церковь сегодня должна полностью игнорировать исторический запрет на гомосексуальное поведение?

II. Списки пороков в 1 Коринфянам 6:9 и 1 Тимофею 1:10

Помимо Рим.1:24-27, в корпусе Павловых (или деутеро-Павловых) писаний есть ещё два текста, где однополые отношения упоминаются прямо: 1Кор.6:9 и 1 Тим 1:10. Эти стихи подтверждают моё прочтение Рим.1:24-27, поскольку они определяют гомосексуальное поведение как порок или грех, несовместимый с наследованием Царства Божия. Ниже я предлагаю собственные переводы обоих отрывков. Затем следует развернутое обсуждение терминов *malakoi* и *arsenokoitai* в каждом из стихов по отдельности. Завершаю эту главу замечаниями, подводящими итог всей первой части.

Перевод и введение

1 Коринфянам 6:9-11

9 Или вы не знаете, что неправедные не наследуют Царства Божия? Не обманывайтесь: ни блудники (*pornoi*),⁸² ни идолослужители, ни прелюбодеи, ни изнеженные мужчины, играющие женскую сексуальную роль (*malakoi*),⁸³ ни мужчины, ложащиеся с мужчинами (*arsenokoitai*),⁸⁴

10 ни воры, ни корыстолюбцы, ни пьяницы, ни злоречивые, ни грабители не наследуют Царства Божия.

11 И такими были некоторые из вас. Но вы омылись, и были освящены, и были оправданы во имя Господа Иисуса Христа и Духом Бога нашего.

1 Тимофею 1:8-10

8 Мы знаем, что закон добр, если кто пользуется им законно,

9 зная то, что закон положен не для праведного, но для беззаконных и непокорных, нечестивых и грешников, непосвящённых и осквернённых, для отцеубийц и матереубийц, для убийц,

10 для блудников (*pornoi*),⁸⁵ для мужчин, лежащих с мужчинами (*arsenokoitai*),⁸⁶ для похитителей людей (продающих свободных в рабство) (*andrapodistai*),⁸⁷ для лжецов, клятвопреступников и для всего иного, что противно здравому учению, сообразному с Евангелием...

Эти стихи ясно показывают, что определённые формы поведения, включая некоторые виды сексуального поведения, не могут быть частью верной христианской жизни. В 1 Коринфянам Павел связывает омовение в крещении с прекращением прежнего греховного образа жизни. Автор 1 Тимофею отмечает, что, хотя праведники свободны от закона, они всё же живут свободно в соответствии с его предписаниями, не возвращаясь к несправедливому поведению прошлого.

В 1 Кор.6:9-11 *pornoi* стоит на первом месте — перед «идолослужителями» — и несколько отделён от трёх последующих сексуальных пороков. С одной стороны, такое необычное расположение можно объяснить тем, что конкретный случай *porneia* был в центре обсуждения в 1 Коринфянам 5. Беккер предполагает, что «первоначальный ряд начинался с идолослужителей, за которыми следовали четыре порока из сферы сексуальности».⁸⁸ Стюартс поллагает, что *pornoi* было добавлено Павлом к уже существовавшему списку пороков.⁸⁹ Напомним, что в Рим.1:18-32 сексуальные пороки следуют непосредственно за идолослужением.⁹⁰ С другой стороны, в Гал 5:19-21 «идолослужение» упоминается лишь после серии из трёх сексуальных пороков. Более того, в других списках, где сексуальные пороки играют заметную роль, идолослужение вовсе не упоминается (например, Рим.13:13; 1 Кор.5:10; 2 Кор 12:20-21).

Павел ясно адаптировал свои списки пороков к нуждам конкретных общин, к которым он обращался. Второстепенная роль идолослужения в некоторых списках, по-видимому, обусловлена скорее типом аудитории, к которой обращался Павел,⁹¹ чем каким-либо абсолютным обесцениванием идолослужения по сравнению с сексуальной безнравственностью. Идолослужение и сексуальная распущенность в иудейском мышлении были тесно связаны, поскольку оба рассматривались как грехи неверности заветным отношениям, установленным между Богом и Его народом. Более того, неверность супругу стала метафорой неверности Богу. Как показывают Рим.1:18-32 и Книга Премудрости Соломона 12-15, искажённое представление о Боге неизбежно ведёт к искажённому представлению о Божьей воле относительно человеческого поведения — особенно в сфере сексуальности, где соблазн эротического удовольствия идёт рука об руку с самообманом. Однако для иудеев это не означало, что те или иные формы сексуального поведения были неправильны лишь потому, что они ассоциировались с чуждыми культами. Напротив, иудейское преувеличение масштабов сексуальной распущенности в греко-римских культах

было стандартным средством дискредитации этих культов.

Критически важным для определения значимости 1 Кор.6:9 и 1 Тим 1:10 в современных обсуждениях однополых отношений является значение терминов *arsenokoitai* и *malakoi*. Некоторые учёные утверждают, что значение этих терминов невозможно установить, или что они обозначают не участников однополых половых актов, или что они указывают лишь на особые типы гомосексуального поведения, мало похожие на современные формы гомосексуальности. Если бы какая-либо из этих позиций была верна, это могло бы подорвать использование данных текстов теми, кто выступает против гомосексуальной практики. Прояснение значения этих слов в их историческом контексте займёт нас на протяжении большей части оставшейся главы.

Значение *malakoi* в 1 Коринфянам 6:9

В списке пороков 1 Кор.6:9-10 я перевёл *malakoi*, что буквально означает «мягкие», как «женоподобные мужчины, исполняющие в половом акте женскую роль»; а *arsenokoitai*, что буквально значит «мужеложцы», — как «мужчины, лежащие с мужчинами». Сторонники признания гомосексуальности среди христиан предлагают иные прочтения. Одни сужают значение этих терминов, другие — расширяют.

В своём переводе *malakoi* Робин Скроггс предлагает узкое значение: «женоподобные мальчики по вызову».92 Идя другим путём, Дейл Мартин утверждает, что в греческой литературе *malakoi* несёт широкий смысл «женоподобные». Далее он говорит, что в античном мире применительно к мужчинам *malakoi* могло обозначать самые разные вещи: склонность к «мягкой» или декадентской жизни, любовь к дорогой одежде и изысканной пище, чрезмерное внимание к уходу за волосами, длинные волосы, использование духов или косметики, чревоугодие, чрезмерную гетеросексуальную активность, лень или нежелание переносить тяготы философской жизни, трусость, а также принятие фаллического проникновения от другого мужчины. Смысл аргумента Мартина состоит в том, что, поскольку термин отражает убеждение в меньшей ценности «женственных» качеств, он является мизогинным, и потому современным толкователям следует отказаться от апелляции к «тому, что говорит Библия» в этом месте.93 И Скроггс, и Мартин стремятся сделать слово *malakoi* непригодным для тех, кто считает всякое гомосексуальное поведение грехом: Скроггс — показывая, что термин слишком узок и охватывает лишь пассивных гомосексуалов-проститутов; Мартин — демонстрируя, что он слишком широк и потому не может быть принят всерьёз сегодня, поскольку включает не только пассивных гомосексуальных мужчин, но и любых гетеросексуальных мужчин, проявляющих «женоподобие».

В моём собственном прочтении значение *malakoi* в 1 Кор.6:9, вероятно, лежит где-то между «только пассивные гомосексуалы-проституты» и «женоподобные гетеро- и гомосексуальные мужчины». Поскольку в греческой литературе это слово имеет широкий спектр значений, то его конкретный смысл у каждого автора будет варьировать. Однако здесь Павел помещает этот порок в перечень проступков, ведущих к исключению из Царства. Это указывает на то, что он имеет в виду нечто более серьёзное, чем просто «вялое запястье» (вопреки Мартину). Так, например, в 1 Кор.11:2-16 Павел решительно утверждает, что женщины, молящиеся и пророчествующие, должны покрывать голову. Он отмечает, что короткие волосы естественны для мужчин, а длинные — для женщин. Но при всех своих аргументах он нигде не предполагает, что неподобающий головной убор или причёска приведут к исключению из Царства Божьего. Если же *malakoi* обозначает общее порицание женоподобия у мужчин, то какое именно женоподобие могло бы повлечь столь серьёзное наказание для иудея? В 1 Кор.6:9 *malakoi* «зажаты» между прелюбодеяниями (теми, кто совершает акт безнравственного полового сношения) и *arsenokoitai* (людьми, имеющими отношение к безнравственному однополую

акту). Следовательно, отличительным признаком *malakoi* по-видимому является именно безнравственное половое поведение.⁹⁴ Более того, сам эпитет «мягкие» наводит на мысль о мужчинах, исполняющих в половом акте с другими мужчинами женскую роль.

Эти предположения подтверждаются обращением к взглядам другого иудея I века — Филона. Филон дважды употребляет слово *malakia* («мягкость, женоподобие») — наряду с термином *anandria* («немужственность») — в своём обсуждении гомосексуального поведения в *Специальных законах* 3.37–42, имея в виду поведение пассивных гомосексуальных партнёров (*hoi paschontes*), которые культивируют в себе женственные черты. Он описывает мужчин, заплетающих волосы, пользующихся косметикой и чрезмерно надушивающихся, стараясь угодить своим мужским любовникам.⁹⁵ Он не ограничивается здесь «мальчиками по вызову»; женоподобный партнёр мог стать любовницей или даже «женой» активного партнёра. Вопрос платы за секс или проституции в критике Филона вообще не поднимается.

Правда, Филон упоминает, что некоторых из этих «мужей-жён» (*androgynoi*) можно видеть, шествующими во главе праздничных процессий, посвящённых мистериям Деметры. Некоторые из этих «нечестивых служителей», говорит Филон, оскостили себя, желая навсегда превратиться «в женщин». Можно предположить, что часть этих культовых служителей приносила храму доход в качестве проститутов. Тем не менее Филон не ограничивает своё описание феномена феминизированных пассивных партнёров только такими фигурами. Напротив, его критика сосредоточена не на идолопоклоннических связях или денежном обмене, а на сознательном стирании мужского облика у этих «мужей-жён»: во-первых, через позволение проникать в себя как в женщину другим мужчинам; во-вторых, через дальнейший шаг — феминизацию внешнего вида. Это те, «которые, приучая себя быть заражёнными женской болезнью, истощают и души, и тела, не оставляя ни искры мужского рода... и, с усердием упражняясь в искусстве превращать мужскую природу в женскую, не краснеют». Закон приговаривает к смерти этого «мужа-жену (*androgynon*), подделывающего монету природы». Именно такие женоподобные мужчины, по Филону, признаются «достойными» быть убитыми (ср. Рим.1:32: «достойны смерти») «теми, кто повинуются закону» (*Spec. Laws* 3.38, с отсылкой к Лев.20:13).

Подобным образом, описывая жителей Содомы в *Abr.* 135–137, Филон использует слово *malakotēs* («мягкость, изнеженность, роскошь») для обозначения всего процесса феминизации воспринимающих партнёров в гомосексуальном акте. Их феминизация начиналась уже с самого акта полового общения, независимо от последующей женственной одежды и манер: «мужчины взбирались на мужчин, не испытывая благоговения перед (мужской) природой, общей у тех, кто действует, и у тех, над кем действуют... Затем, мало-помалу, приучая тех, кто был рождён мужчинами, переносить женственные вещи, они наделяли их женской болезнью... не только феминизируя их тела посредством *malakotēs* и изнеженности, но и доводя своё дело до конца, делая и самые их души ещё более вырожденными».⁹⁶

Совокупность свидетельств у Филона и в 1Кор.6:9–11 позволяет отбросить те ограничения, которые Мартин и Скроггс накладывают на термин *malakoi*.

(a) Вопреки Мартину, очевидно, что «мягкие» (*malakoi*) в 1Кор.6:9 обозначают не любого мужчину с женоподобными чертами, а тех мужчин, которые функционируют в роли пассивных партнёров в гомосексуальном акте и одновременно стремятся стереть в себе отличительные признаки мужественности.

(b) Вопреки Скроггсу, хотя некоторые из этих «женоподобных мужчин» могли обменивать гомосексуальный секс на деньги, данный термин отнюдь не ограничивается гомосексуальной проституцией. «Мягкие» вызывают у Филона возмущение прежде всего из-за попыток

устранить все признаки мужественности, данные природой, а не из-за продажи своих услуг (последнее Филон вообще не упоминает).

(с) Далее, хотя Филон рассматривает тему в *Spec. Laws* 3.37–42 под рубрикой педерастии (*to paiderastein*) и называет активного партнёра (*ho drōn*) педерастом (*paiderastēs*), было бы ошибкой ограничивать его обсуждение пассивных партнёров только подростками. Филон ясно даёт понять, что эти мужско-женские гибриды включают и взрослых, которые используют различные средства, чтобы продлить «свою юношескую красоту». Филон, по-видимому, имеет в виду *cinaedus* (греч. *kinaidos*) — мужчину, который, из желания быть проникаемым другими мужчинами, «постоянно, даже во взрослом возрасте, принимает роль пассивного партнёра, с женоподобными манерами».97 Критика Филона направлена не на разницу в возрасте в отношениях.

(d) Связь части этих «мягких» с идолопоклонническими культами, по-видимому, не была центральной заботой ни для Филона, ни для Павла в Рим.1:24–27.

(е) Маловероятно и то, что главной заботой Павла была непродуктивность (непрокреативность) их действий. Помимо данных Рим.1:24–27, можно указать на позицию Филона. В отличие от Павла, Филон придерживался взгляда, что секс допустим только ради деторождения. И всё же, хотя Филон кратко упоминает, что активный (проникающий) партнёр «уничтожает семя, способное к зачатию», его акцент лежит на сознательной самодемаскулинизации пассивного партнёра. Именно этот элемент объясняет, почему Филон считал «зло» педерастии «гораздо более тяжким», чем непрокреативные формы гетеросексуального общения, обсуждаемые в *Spec. Laws* 3.32–33 (секс с менструирующей женщиной) и 3.34–36 (соитие с бесплодной женщиной).

(f) Что касается темы эксплуатации, Филон критикует старшего, активного партнёра за то, что тот служит «наставником и учителем в тяжких пороках немужества и мягкости, продлевая цвет юности и оскоряя цвет зрелости» (*Spec. Laws* 3.39). Однако при этом он одновременно возлагает ответственность и на пассивного партнёра за то, что тот добровольно и порой даже ревностно трудится над устранением в себе мужских черт. Утверждать, что Филон или Павел были озабочены лишь эксплуататорскими однополыми связями, значит исходить из логического противоречия, поскольку для обоих однополые связи по своей природе были эксплуататорскими. В тот момент, когда мужчина «берёт в постель» другого мужчину, он искажает и умаляет его сексуальную идентичность, сотворённую и установленную Богом, независимо от того, является ли связь полностью добровольной и некоммерческой.

(g) Наконец, было бы ошибкой полагать, что для Павла или Филона достойными исключения из Царства Божия или смерти считались лишь те пассивные партнёры, которые феминизировали свою внешность. Ясно, что оба они ориентировались на левитские запреты, в которых не говорится ни слова о причёске, парфюме, косметике или женской одежде (ср. Втор.22:5 — запрет мужчинам носить женскую одежду). Для них первая и самая тяжкая стадия феминизации происходила в самом акте полового проникновения: быть «положенным как женщину». Нереалистично утверждать, что Павел и Филон просто не знали другого, более «маскулинизированного» образца пассивного партнёра в гомосексуальном акте. Культурно принятая модель юного мужского «возлюбленного» в Древней Греции вовсе не предполагала женоподобного облика пассивного партнёра. Филон, со своим знанием греческих мифов, истории и философии, несомненно, знал это (он, например, знаком с речью Аристофана в «Пире» Платона), и вполне вероятно, что знал и Павел. Уже в их эпоху выдвигались аргументы, будто гомосексуальное соитие выражает признание превосходства мужского идеала. И всё же ни у Филона, ни у Павла нет никаких данных в поддержку мысли, что пассивный партнёр с «мужественным» обликом был бы приемлемой альтернативой *cinaedus*. Для них попытка

пассивного партнёра феминизировать свою внешность — лишь логическое следствие или симптом коренной проблемы, а именно: принятия воспринимающей, «женской» роли в гомосексуальном акте. Прежде всего их возмущал сам факт любого полового соития между двумя людьми одного пола, а не одежда или причёска кого-либо из участников.

Следовательно, в 1Кор.6:9 *malakoi* следует понимать как пассивных партнёров в гомосексуальном акте, наиболее вопиющим случаем которых являются те, кто сознательно вступает также в процесс феминизации, чтобы ещё более стереть свою мужскую внешность и манеру поведения.⁹⁸

Значение термина *arsenokoitai* в 1Кор.6:9

Второе спорное слово — *arsenokoitai* (ед. ч. *arsenokoitēs*) — буквально означает «возлежащие с мужчинами», «те [мужчины], которые берут [других] мужчин в постель», «мужчины, которые спят или лежат с мужчинами».⁹⁹ Это неологизм, впервые засвидетельствованный в дошедшей до нас литературе именно здесь, в 1Кор.6:9, а затем в 1 Тим 1:10.¹⁰⁰ Обозначает ли этот термин исключительно всякого, кто вступает в гомосексуальное соитие в активной роли? Скроггс вновь предлагает более узкое толкование, а именно: что *arsenokoitēs* относится к «активному партнёру, который держит *malakos* как “наложницу” или время от времени нанимает его для удовлетворения своих сексуальных желаний».¹⁰¹ Мартин же предлагает интерпретацию, которая одновременно является и узкой, и широкой. Он утверждает, что слово имеет в виду мужчин, которые эксплуатируют других мужчин посредством секса — «возможно, но не обязательно посредством гомосексуального секса».¹⁰² Таким образом, для него этот термин не охватывает неэксплуататорский гомосексуальный акт (следовательно, узкое толкование), но может включать эксплуататорский гетеросексуальный акт (следовательно, широкое толкование).

Расширение значения *arsenokoitēs* до включения эксплуататорского гетеросексуального соития или, напротив, сужение его так, чтобы исключить неэксплуататорское гомосексуальное соитие, представляется маловероятным в свете безусловного характера левитских запретов. Как убедительно показал Дэвид Ф. Райт,¹⁰³ *arsenokoitēs* был, вероятно, образован эллинистическими иудеями путём слияния двух греческих слов, присутствующих в переводе Септуагинты Лев.18:22 и 20:13: *meta arsenos ou koimēthēsē koitēn gynaikeian* (18:22); *hos an koimēthē meta arsenos koitēn gynaikos* (20:13). Греческое слово «мужчина» — *arsēn*, а слово «ложе» или «лежание» — *koitē* (родственно глаголу *keisthai*, «лежать»), к которому присоединён мужской личный суффикс *-(t)ēs*, обозначающий агента или исполнителя действия («мужчина / тот, кто...»)¹⁰⁴ Сам Скроггс отмечал, что раввины употребляли выражение *mishkab zakur* («лежание [с] мужчиной»),¹⁰⁵ заимствованное из еврейского текста Лев.18:22 и 20:13, для обозначения гомосексуального соития.¹⁰⁶ Возможно, эта еврейская формула уже находилась в употреблении до посланий Павла, и тогда *arsenokoitia* («гомосексуальное соитие») и производные от неё были бы прямым греческим переводом. В противном случае еврейское выражение представляет собой независимое, но параллельное развитие, всё равно подтверждающее связь между *arsenokoitia* и левитскими запретами.

В обсуждении того, как известно, что *mishkab zakur* карается побиением камнями, b. Sanh. 54a цитирует Лев.20:13 и отмечает, что мужчина, который ложится с мужчиной (активный партнёр), «исключает малолетнего», но тот мужчина, с которым он ложится (пассивный партнёр), может быть «взрослым или малолетним». Иными словами, в представлении раввинов *mishkab zakur* не ограничивалось педерастией.

То, что *arsenokoitai* обозначает однополое соитие, дополнительно подтверждается его парным употреблением с *malakoi*. Если первый порок — *pornoi* — выделить как павлово добавление к

уже сформированному списку, то возникает относительно ясная последовательность. Как показал Мартин Штовассэр,¹⁰⁷ первые четыре порока (в списке без *pornoi*) связаны между собой в хиастической структуре. Первый (*eidōlōlatrai*, идолопоклонники) и четвёртый (*arsenokoitai*) — это оба пятисложные слова, оканчивающиеся на *-ai* и имеющие ударение на предпоследнем слоге. Второй (*moichoi*, прелюбодеи) и третий (*malakoi*) — слова, оканчивающиеся на *-oi* и имеющие ударение на последнем слоге. Пятый (*kleptai*, воры) и шестой пороки (*pleonektai*, жадные или корыстолюбивые) демонстрируют ассонанс и близость по содержанию.¹⁰⁸ Седьмой (*methysoi*, пьяницы) и восьмой пороки (*loidoroi*, злословящие) — оба трёхсложные слова, оканчивающиеся на *-oi* и имеющие ударение на третьем слоге с конца. Они нередко соединяются в иудейской литературе, поскольку пьянство ведёт к злоречию.¹⁰⁹ Лишь девятый порок (*harpages*, грабители или мошенники) остаётся без пары.

Идолопоклонство и прелюбодеяние связаны между собой в ранней иудейской традиции.¹¹⁰ Пророки Ветхого Завета часто сравнивали идолопоклонство Израиля с поведением прелюбодейной женщины. Если прелюбодеяние образует пару с идолопоклонством, то *malakoi* и *arsenokoitai* составляют отдельную пару сексуальных грехов, отличных от прелюбодеяния. При таком парном соотношении наше понимание *malakoi* как пассивных партнёров в гомосексуальном соитии подтверждает предположение, что термин *arsenokoitai* относится к активным партнёрам в гомосексуальном акте.

Более того, во всех случаях, где группа слов *arsenokoit-* встречается в контексте, дающем ключ к её значению (то есть не просто как элемент перечня пороков), она обозначает именно гомосексуальное соитие. Райт предоставляет наиболее обстоятельное исследование этих свидетельств. Его работа, однако, оспаривается Дейлом Мартином. Нижеизложенное основано на труде Райта, но одновременно отвечает и Мартину. Мартин ограничивает своё исследование тем, что считает пятью самыми ранними свидетельствами после Нового Завета. Даже они ясно показывают, что речь идёт о гомосексуальном поведении. Я же обращаюсь ещё к пяти другим текстам или группам текстов, которые Мартин оставляет вне рассмотрения.

(1) В *Сивиллиных оракулах* 2.73 этот термин появляется в контексте перечня пороков: «не *arsenokoitein* [Коллинз, *ОТП*: “практиковать гомосексуализм”], не выдавай тайны, не убивай». Предшествующие пороки связаны с принятием даров из неправедных источников и с кражей «семян» (накоплением зерна?); пороки, перечисленные сразу после этого стиха, — это удержание платы и угнетение бедных. Окружающий контекст, по мнению Мартина, позволяет предположить, что *arsenokoitein* означает «экономическую эксплуатацию посредством секса», будь то гомо- или гетеросексуального.

Учитывая *Сив. ор.* 3.185–187 (ок. 165–145 гг. до н. э.), автор действительно мог иметь в виду гомосексуальные связи с мальчиками-проститутами: «Мужчина будет иметь соитие с мужчиной, и они будут ставить мальчиков в домах разврата... и это приведёт всё в смятение». Однако ошибкой было бы ограничивать значение лишь экономической эксплуатацией проституции («выдача тайн» и «убийство», два порока, следующие непосредственно после этого, не являются строго “экономической эксплуатацией”). Гомосексуальное соитие с подростком рассматривалось как своего рода кража не столько потому, что был порочен секс за деньги или секс с юношей, сколько потому, что сам акт проникновения похищал у подростка его мужественность, обращая его в положение женщины.

В этой связи можно сравнить древнее понимание прелюбодеяния как кражи и использование греческого слова *gamoklopeein* (буквально «красть у брака») у Псевдо-Фокилида 3 в значении «прелюбодействовать» рядом с запретом «возбуждать любовь к другому мужчине». Подобным образом *Сив. ор.* 5.430 говорит о будущем времени, в котором не будет «краж брака (прелюбодеяний, *gamokloriai*) и незаконной любви к мальчикам». Как мы уже видели,

отвращение Филона к однополым связям было связано прежде всего с готовностью пассивного партнёра отказаться от своей мужской природы. Даже у некоторых греко-римских моралистов осуждение однополых связей вовсе не ограничивалось лишь эксплуатационными формами. Или, точнее сказать, мужско-мужское соитие по самой своей природе считалось эксплуатационным, поскольку заставляло того, в кого проникали (по его воле или против неё), играть роль женщины.

Более того, как отмечает Райт,¹¹¹ стих *Сив. оп.* 2:73 является частью извлечения (2:56–148) из «Изречений Псевдо-Фокилида», «насыщенных левитскими ассоциациями», которое было перенесено сюда христианским редактором sometime после 150 г. н. э.¹¹² Сам стих *Сив. оп.* 2:73 отсутствует в тексте Псевдо-Фокилида и, по-видимому, был добавлен в этот отрывок самим (христианским) редактором. Его включение, вероятно, было обусловлено как строкой 3 Псевдо-Фокилида (непосредственно предшествующей блоку материала, включённому в «Сивиллины оракулы»), где содержится общее запрещение «мужской Киприды» («Киприда» — имя Афродиты, «любви»), так и общими запретами в книге Левит. Оба эти источника влияния показывают, что редактор вовсе не ограничивал значение *arsenokoitein* лишь эксплуатационными формами гомосексуальной практики.

(2) Во *Деяниях Иоанна* II века «Иоанн» провозглашает «двойную меру» эсхатологического суда для богатых и добавляет: «Так же и отравитель, колдун, разбойник, мошенник и *arsenokoitēs*, вор и весь этот сброд...» (36).

(3) Аналогичным образом Феофил Антиохийский (христианин II века) в трактате *К Автолику* дважды употребляет этот термин в перечнях пороков (1.2; 1.14). В первом случае он стоит шестым (после прелюбодеяния, *porneia*, вора, грабителя, обманщика/разбойника и перед жестокостью, оскорбительным поведением, гневом, завистью и т. д.). Во втором случае он занимает третье место (после прелюбодеяния и *porneia* и перед корыстолюбием и идолопоклонством). Здесь вопросы и вывод, который следует сделать, те же самые, что и в отношении *Сив. оп.* 2:73.

(4) Ипполит использует этот термин в своём изложении гностического мифа «наасеев» (*Наер.* 5.26.22–23). В мифе злой Наас (греческая транслитерация еврейского слова «змей») приблизился к Еве и, обманув её, совершил с ней прелюбодеяние, что противно закону; затем он подошёл к Адаму и овладел им, как мальчиком (намёк на педерастию), что также само по себе противно закону. «С того времени возникли прелюбодеяние и *arsenokoitia*.» Здесь совершенно ясно, что речь идёт о гомосексуальном (а не гетеросексуальном) поведении, которое в древности обычно (хотя и не всегда) принимало форму педерастии. Утверждать, как делает Мартин, что здесь может идти речь о насилии, а не о гомосексуальном проникновении, — это всё равно что сказать, будто единственный вид прелюбодеяния, осуждаемый в этом тексте, — это прелюбодеяние, связанное с обманом или принуждением.

(5) Христианин II–III века, Бардасан, цитируется Евсевием в *Приготовлении к Евангелию* (6.10.25) так: «Начиная от реки Евфрат (к востоку) ... человек, которого высмеивают как убийцу или вора, вовсе не рассердится; но если его высмеют как *arsenokoitēs*, он будет защищаться вплоть до убийства. [Среди греков мудрецы, имеющие любовников-мужчин, не осуждаются.]» Строка в квадратных скобках отсутствует в важных рукописных свидетелях и, возможно, была добавлена самим Евсевием. В отчаянной попытке Мартин отвергает интерпретацию значения этого слова, относящуюся к середине IV века, как слишком позднюю, и предполагает, что *arsenokoitēs* и «[мужчины], имеющие любовников-мужчин» могут быть лишь сходными (но не тождественными) понятиями. Однако даже если эта строка действительно является толкованием, возникшим столетием позже, нет сколько-нибудь убедительных оснований считать её неверной. Более того, выражение «[мужчины], имеющие

любовников-мужчин» явно задумано как определение слова *arsenokoitēs*.

К этим текстам, рассмотренным Мартином, можно прибавить и другие, приведённые Райтом, в основном более поздние, которые подтверждают общее значение *arsenokoitēs* как «мужчины, вступающие в сексуальные отношения с мужчинами».

(6) В своей *Апологии* (ок. 125–145 гг. н. э.) Аристид обвиняет богов в совершении «взаимных убийств и отравлений/чародейства, прелюбодеяния, воровства и *arsenokoitai*» (13:7). Вероятно, здесь имеется в виду сказанное в 9:8–9, что если бы человек подражал богам, он стал бы «прелюбодеем или тем, кто имеет сношения с мужчинами» (*androbātēn*, букв. «покрывающим мужчину»). В главе 9 излагаются сексуальные похождения Зевса, который вступал в связь со многими женщинами (человеческими и божественными) и похитил прекрасного пастуха Ганимеда, сделав его своим «возлюбленным»; отсюда и два обвинения — в прелюбодеянии и *arsenokoitai*.

(7) Абстрактное существительное *arsenokoitia* объединяется с *porneia* (сексуальная распущенность, блуд, проституция, инцест) и *moicheia* (прелюбодеяние) у Оригена, у Феодорита Кирского (ок. 450 г.), в гомилии, сомнительно приписываемой Кириллу Александрийскому (где также встречается *malakia*), у Нила Анкирского (ок. 410 г.; где также появляется *aselgeia*, «распущенность»), а также в сборнике *Sacra Parallela*, приписываемом Иоанну Дамаскину (где *arsenokoitia* прямо связывается с Лев.20:13). Такое объединение *arsenokoitia*, *porneia* и *moicheia* параллельно объединению *porneia*, *moicheia* и *paidophthoria* («растление мальчиков») в *Послании Варнавы* 19:4; *Дидахе* 2:2; у Климента Александрийского, Оригена и в *Апостольских постановлениях*.

(8) В своём сочинении *Доказательство Евангелия* Евсевий (ум. ок. 340 г.) в одном месте пишет:

«Моисей дал заповеди прелюбодеям и необузданным (*akolastois*): не прелюбодействовать, ни (*mēde*) предаваться *arsenokoitein*, ни стремиться к удовольствиям, противным природе ...; но я не хочу, чтобы мои ученики даже смотрели на женщину с необузданным вожделением» (1.6.67).

Хотя Босуэлл утверждал иное, *arsenokoitein* здесь, по всей вероятности, отсылает к запретам в Левите против гомосексуального поведения. Незадолго до этого в том же сочинении Евсевий перечисляет следующие заповеди: «не убивай, не прелюбодействуй, не кради, не клянись ложно, чтобы мужчины не безумствовали по мужчинам (*ouk arrenas arresin epimainesthai*) ...» (1.6.33). Параллель встречается и в его *Приготовлении к Евангелию* (1.4.6): «и чтобы мужчины не безумствовали по мужчинам и не допускали удовольствий, противных природе».

(9) В собрании гомилий, вероятно ошибочно приписываемых Макарию Египетскому (ок. 425 г.), мужи Содомы обвиняются в том, что они «хотели совершить *arrenokoitia*» с ангельскими посетителями (Homo. Spir. 50 4.354; Serm. 64 49.5.6).

(10) Переводы слова *arsenokoitai* в ранних версиях Писания подтверждают его общее значение как «мужчины, имеющие половые отношения с мужчинами»: в латинском — *masculorum concubitores* («мужчины, лежащие с мужчинами»); в сирийском — «те, кто лежит с мужчинами»; в коптском — «лежащие с мужчинами».

Учитывая засвидетельствованные употребления, нежелание Мартина признать, что *arsenokoitēs* ограничено именно гомосексуальным поведением, удивляет. То, что это действительно так, подтверждается и морфологией слова. Суффикс второго элемента составного существительного (*-koitēs*) указывает на мужской род и означает «лежащие с, те, кто берут в постель, лежат с». Первый элемент составного (*arsen-*, «мужчина/мужчины»)

является объектом, а не субъектом, поскольку «во всех, по-видимому, сопоставимых сложных словах с *-koitēs* первый элемент действительно обозначает объект “лежания” либо его сферу». Мартин придаёт большое значение утверждению, что нелепо определять значение слова по его «(предполагаемой) этимологии», а не по реальному употреблению. В целом это разумный совет, но применительно к данному слову он вводит в заблуждение (к тому же фактическое употребление приводит нас к тому же самому выводу о значении). Выражение «мужчины, берущие мужчин в постель» едва ли можно понимать как указание на эксплуататорские гетеросексуальные отношения.

Менее очевидна на первый взгляд проблема в предложении Скроггса, согласно которому *arsenokoitēs* означает «активного партнёра, который держит *malakos* в качестве “наложницы” или время от времени нанимает его для удовлетворения своих сексуальных желаний». Некоторые из приведённых выше употреблений группы слов *arsenokoit-* действительно связаны либо с проституцией, либо с насилием, однако другие случаи не могут быть так ограничены. Сочетание *malakoi* и *arsenokoitai* предполагает, что *malakoi* будут среди добровольных мужских партнёров *arsenokoitai*, хотя такое сочетание, разумеется, не исключает и иных, менее женоподобных партнёров, чем трансвеститы и транссексуалы с гомосексуальными склонностями.

Ниссинен выражает позицию многих (включая Скроггса и Мартина), утверждая обратное, а именно: что термин *arsenokoitēs* не может применяться ко всем формам однополых сексуальных отношений.

Современное понятие «гомосексуальности» ни в коем случае нельзя вчитывать в текст Павла, равно как нельзя предполагать, что слова Павла в 1Кор.6:9 «осуждают все гомосексуальные отношения» во все времена, во всех местах и во всех формах... Независимо от того, какой именно вид сексуальности имеется в виду в 1Кор.6:9 и 1 Тим 1:10, в их нынешнем контексте они являются примерами эксплуатации людей... То, чему Павел прежде всего противостоит, — это зло, которое люди причиняют другим.¹²³

Действительно ли первостепенной заботой Павла было именно эксплуатационное отношение к другим, присущее лишь некоторым формам гомосексуального поведения? Рассмотрим пару параллельных примеров.

Когда Павел выступал против инцеста в 1 Коринфянам 5, опираясь на Левитский и Второзаконнический кодексы, был ли он против лишь эксплуатационных форм инцеста? В 1Кор.5 почти нет указаний на заботу об эксплуатации другого, разве что в том смысле, что он мог считать инцест по самой своей природе эксплуатационным. Это был случай грубой сексуальной безнравственности (*porneia*) — и точка.

Выступал ли Павел лишь против эксплуатационных форм прелюбодеяния, блуда и секса с проститутками, или же против всякого их проявления? В 1Кор.6:12–20, непосредственно после списка пороков, где фигурируют *malakoi* и *arsenokoitai*, Павел не даёт ни малейшего намёка на то, что связь с проституткой могла бы быть допустимой при каких-то неэксплуатационных обстоятельствах. Напротив, для Павла всё явление проституции, как и всё явление инцеста, является *porneia*, и как *porneia* оно должно быть полностью отвергнуто при любых и всех обстоятельствах.

И всё же Ниссинен, Скроггс, Мартин и другие хотели бы убедить нас, что остаётся открытым

вопрос, применялось ли бы в сознании Павла слово *arsenokoitai* ко всем формам однополых сексуальных отношений, включая те allegedly неэксплуатационные формы, которые, как утверждается, существуют в нашем современном контексте. Эту сомнительную надежду приходится поддерживать вопреки целому ряду дополнительных препятствий.

Во-первых, сам термин *arsenokoitēs* указывает на всеобъемлющее значение: все мужчины, которые исполняют активную роль в однополом половом акте. Если бы Павел намеревался выделить именно педерастов, он мог бы воспользоваться техническим термином *paidēraistēs*.

Во-вторых, вероятное происхождение этого слова из левитских запретов (LXX) ещё больше укрепляет аргумент в пользу инклюзивного значения. Какой вид однополого соития мог бы, в представлении Павла, преодолеть препятствие, поставленное Лев.18:22 и 20:13? Разумеется, никакой, поскольку эти запреты в общем виде говорят обо всех мужчинах, вступающих в половое общение с любым и всяким мужчиной.

В-третьих, чтобы принять позицию Ниссинена и других, нам пришлось бы игнорировать взгляды на однополые отношения двух выдающихся иудеев I века — Иосифа Флавия и Филона, которые, несомненно, репрезентативны для иудаизма того времени в целом. Как мы видели, оба они отвергают гомосексуальные акты на том основании, что это не соитие между мужчиной и женщиной. Иосиф Флавий совершенно ясно придерживался максимально всеобъемлющего понимания запретов Лев.18:22 и 20:13: «Закон признаёт только такое половое общение, которое соответствует природе, то есть с женщиной, и то лишь ради рождения детей. Но он гнушается соития мужчин с мужчинами» (*Против Апиона* 2.199). Как отмечалось в нашем обсуждении взглядов Филона на *malakoi*, более всего в гомосексуальном акте его отталкивала не его непродуктивность в смысле деторождения, а присущее ему искажение мужской сексуальности — то есть подмена женщиной мужчины в половом акте. Очевидно, что и для Филона, и для Иосифа единственным приемлемым, взаимодополняющим партнёром для сексуального общения мог быть лишь представитель противоположного пола. Если бы все формы гомосексуального поведения, известные человеческому роду, были представлены Иосифу и Филону, ни одна из них, несомненно, не встретила бы их одобрения.

В-четвёртых, значение, которое Павел вкладывал в термин *arsenokoitai*, в конечном счёте должно быть истолковано в свете Рим.1:24–27. Учёные, желающие придать этому слову крайне узкое значение, обычно рассматривают 1Кор.6:9 в отрыве от Рим.1:24–27. Но разве не логично предположить, что именно то, что Павел говорит в Рим.1:24–27, и объясняет нам, что именно он отвергает в *malakoi* и *arsenokoitai*? Когда Павел говорит в Рим.1:27 о половом общении «мужчин с мужчинами» (*arsenes en arsesin*), он, очевидно, имеет в виду именно *arsenokoitai*.

С точки зрения Павла, «бесчестие их тел», о котором говорится в 1:24, имело место всякий раз, когда женщина вступала в половое общение с женщиной вместо мужчины и когда мужчина вступал в половое общение с мужчиной вместо женщины. Мужчины и женщины обменяли «естественное употребление» противоположного пола как надлежащего взаимодополняющего партнёра в половом акте на «неестественное употребление» лица того же пола в качестве сексуального партнёра. Для Павла не существовало никаких исключений. Бытие 1–2 предлагало лишь одну допустимую модель.

Павел, как и все иудеи I века, отвергал однополое соитие между мужчинами потому, что верил: женщина была создана Богом как единственный и единственно допустимый сексуальный партнёр мужчины. И он считал, что анатомическая и прокреативная взаимодополняемость мужчины и женщины, видимая в природе, подтверждает этот вывод. То, что прежде всего было неправильно для Павла в случае однополого соития, заключалось в том, что его участники принадлежали к одному и тому же полу, а не к противоположным. Речь шла

не о том, характеризуются ли эти отношения взаимным утверждением или эксплуатацией, равенством возраста или возрастным неравенством, способностью к деторождению или её отсутствием, врождёнными или приобретёнными сексуальными влечениями, либо каким-то иным набором внешних противопоставлений.

Чтобы определить семантический объём термина *arsenokoitai*, ошибочно сосредоточиваться исключительно на одной-двух наиболее распространённых формах однополых отношений во времена Павла, игнорируя при этом саму причину, по которой Павел выступал против однополого соития — причину, которая имела мало или вовсе ничего общего с теми факторами, которые могли бы отличать «неприемлемые» формы однополых отношений от «приемлемых».

В-пятых, контекст отрывка в 1 Коринфянам ясно показывает, почему *malakoi* и *arsenokoitai* стоят в одном ряду с другими формами сексуальной нечистоты (*pornoi* — теми, кто блудит, вступает в инцест или имеет связь с проститутками, — и прелюбодеями): они участвуют в форме сексуального поведения, отличной от той, которая санкционирована в рамках моногамного, пожизненного, неинцестуозного брака между лицами противоположного пола.

В 1 Коринфянам 5 Павел опирается на левитский запрет инцеста (*porneia*) из Левита 18 и 20, что усиливает наше предположение о том, что, говоря об *arsenokoitai* в 6:9, он имел в виду и запреты на мужское однополое соитие в Лев.18:22 и 20:13. Перекрытие списков пороков в 1 Кор.5:10-11 и 6:9-10 показывает, что все нераскаившиеся участники *porneia* — будь то инцест, блуд, прелюбодеяние или однополое соитие — должны быть исключены из общины верующих в последней отчаянной попытке уберечь их от исключения из грядущего Царства Божьего.

В 1 Кор.6:12-20 Павел запрещает всякую *porneia* — здесь речь идёт о связи с проституткой — на том основании, что она соединяет в «одну плоть» двух людей, не являющихся мужем и женой в святом браке. Это ещё раз подтверждает наше предположение, что ответственная герменевтика сегодня должна понимать сочетание *malakoi* и *arsenokoitai* в самом широком смысле — как обозначение нарушителей модели брака, предложенной в Бытии 1-2, то есть союза между мужчиной и женщиной.

В 1 Коринфянам 7 Павел переходит к теме брака. Здесь он вновь выражает заботу о том, чтобы не было *porneia*. Именно по этой причине он смягчает своё желание, чтобы все христиане оставались безбрачными, как он сам, и советует супругам не воздерживаться от половых отношений на сколько-нибудь длительное время (7:1-9, 36). Подхватывая повеление самого Иисуса, он запрещает повторный брак разведённых женщин, по-видимому, на том основании, что вступление в новый брак при живом первом супруге является прелюбодеянием (7:10-11). В конце главы он вновь утверждает: «жена связана законом с мужем, доколе жив муж» (7:39).

Учитывая это исключительное внимание к гетеросексуальному союзу, разумно ли заключать, что в 6:9 Павел имел в виду лишь некоторые формы однополого соития?

Как будто этого было недостаточно, мы можем добавить ещё один аргумент из 1 Коринфянам. Нет никакой возможности, чтобы тот самый Павел, который был столь озабочен размыванием различий между полами даже в таких сравнительно второстепенных вопросах, как головные покрытия и причёски в 1 Кор.11:2-16, мог в том же самом письме ограничить значение *arsenokoitai* лишь особыми типами однополого соития. Если, по мнению Павла, неподобающие причёски и отсутствие покрывала были источником стыда, поскольку подрывали различия между мужчиной и женщиной, то насколько же более постыдным должен был быть для него поступок мужчины, берущего другого мужчину в постель (Рим.1:27), — лежащего с другим

мужчиной «как с женщиной»? Павел не делал вопрос о головных покрытиях решающим для вхождения в Царство Божье, но однополое соитие он поставил именно на этот уровень.

Представим, что коринфяне написали ему в ответ:

Павел, в нашей церкви есть брат, который вступает в половую связь с другим мужчиной. Но тот другой мужчина не пользуется косметикой или сильными духами, не носит женскую одежду, не заплетает волосы и вообще не пытается выглядеть как женщина. И этот другой мужчина — взрослый. Эти двое действительно любят друг друга и намерены провести вместе всю жизнь. Ни один из них не связан с идолопоклонническими культами или проституцией. Когда ты сказал, что *arsenokoitai* будут исключены из грядущего Царства Божьего, ты ведь не имел в виду такого человека, верно?

Учитывая контекст 1Кор.5-6 и 11, может ли кто-нибудь всерьёз предположить, что Павел ответил бы: «Верно, такой человек не является *arsenokoitēs*»?

В-шестых, если Павел (подобно Филону и Иосифу) осуждал как активных, так и пассивных партнёров, то какую роль в этом уравнении играет эксплуатация? Осуждение обеих сторон предполагает, что речь идёт о согласительных отношениях. Павел, безусловно, не осуждает пассивных партнёров, которые могли быть изнасилованы. Разумеется, даже добровольные отношения могут иметь эксплуататорское измерение. Однако если бы эксплуатация была главным предметом заботы Павла, он, несомненно, не вынес бы одинакового приговора и эксплуатируемым пассивным партнёрам. Ниссинен и другие, считающие, что осуждаются лишь эксплуататорские формы однополого соития, переворачивают логику Павлова мышления с ног на голову. Именно тех, кто добровольно вступает в однополые отношения, кто следует своим греховным врождённым импульсам к запретному сексу, кто получает от этого удовольствие, не испытывает раскаяния за своё поведение и не находится под принуждением со стороны других, — именно их Павел и Филон подвергают наибольшему презрению. Не эксплуататорские формы однополого соития, а неэксплуататорские и полностью согласительные формы являются самыми тяжкими, потому что тогда участники оказываются совершенно «без извинения».

В-седьмых, перечень пороков в 1Кор.6:9-10 содержит интертекстуальные отзвуки Второзакония, которые указывают на контраст между однополым соитием во всех его формах и гетеросексуальным браком. Брайан Рознер показал, что список пороков в 1Кор.5:11 в значительной степени сконструирован на основе контекстов, в которых во Второзаконии встречается рефрен «извергни злого из среды себя» (цитируемый в 1Кор.5:13): Втор 17:7 (идолопоклонство); 19:19 (злонамеренное ложное свидетельство); 21:21 (мятежный сын, который также является пьяницей); 22:21 (сексуальная распущенность, здесь конкретно прелюбодеяние); и 24:7 (кража).¹²⁶ То, что справедливо для 5:11, справедливо и для 6:9-10, поскольку 6:9-11 содержит все шесть пороков из 5:11, лишь добавляя три дополнительных сексуальных порока (прелюбодеи, *malakoi*, *arsenokoitai*) к уже упомянутому (*pornoi*) и один дополнительный экономический порок (воров) к двум уже названным (алчных и грабителей). Это указывает на то, что для Павла четыре сексуальных порока в 6:9 присутствуют потому, что все они представляют собой формы полового соития, происходящие вне контекста брака между мужчиной и женщиной. В таком случае термины *malakoi* и *arsenokoitai* предназначены обозначать — по крайней мере как репрезентативные типы — всех, кто участвует в однополых соитиях. Как мы увидим, появление *arsenokoitai* в 1Тим.1:10 делает аналогичный акцент, поскольку там этот термин помещён под рубрику заповеди Декалога против прелюбодеяния.

Следовательно, самоочевидно, что сочетание терминов *malakoi* и *arsenokoitai* корректно понимается в нашем современном контексте тогда, когда оно применяется ко всем мыслимым видам однополого соития. Иудей или христианин I века рассматривал бы запреты Лев.18:22 и 20:13 как абсолютные и распространяющиеся на всякое сексуальное взаимодействие мужчины с женщиной, даже если основные примеры в его культуре ограничивались педерастическими моделями.¹²⁷

Первое послание к Коринфянам 6:9 подтверждает, что Павлово неприятие гомосексуального поведения столь же применимо к верующим, как и к неверующим. Предостережение Павла в 1Кор.6:9-11 адресовано коринфским верующим: помнить, что те, кто живёт под властью греха, не наследуют Царства Божьего. Коринфяне некогда жили во грехе, но теперь они преобразованы во Христе, чтобы вести праведную жизнь. К сожалению, они ведут себя так, как будто это преобразование не имело места. В ответ Павел подчёркивает, что христиане, решающие вновь погрузиться в жизнь греха, сталкиваются с теми же последствиями, что и неверующие; отсюда повеление «перестаньте заблуждаться» или «перестаньте обманывать самих себя» (*mē planasthe*).¹²⁸ То обстоятельство, что списки пороков часто бывают традиционными и конвенциональными, нисколько не умаляет серьёзности греха гомосексуального поведения для Павла (особенно в свете Рим.1:26-27). Очищающее, освящающее и оправдывающее действие Христа через Святого Духа призывает людей отказаться от гомосексуального поведения (как и от всех иных прежних греховных практик) и вступить в образ жизни святости.

Ниссинен утверждает, что использование 1Кор.6:9-10 и 1Тим.1:10 «в качестве основания для угрозы людям вечным осуждением ведёт к своего рода библейскому позитивизму, который может обернуться жестоким злоупотреблением религиозной властью».¹²⁹ Сделал бы Ниссинен такое же заявление в адрес тех, кто цитирует Писание, осуждая угнетение бедных? Полагаю, вопрос о том, имеет ли место «жестокое злоупотребление религиозной властью» при цитировании подобных текстов, зависит от двух факторов: (1) от того, руководствуется ли цитирующий любовью или ненавистью; и (2) от того, действительно ли люди, практикующие однополые отношения упорно и без покаяния, подвергаются риску быть исключёнными из вечного присутствия Бога. Если на кону стоит вечная судьба нераскаявшихся практикующих гомосексуалов — или даже полнота их отношений с Богом уже в настоящей жизни, — то «жестоким злоупотреблением религиозной властью» было бы давать ложное заверение, будто эти тексты не осуждают гомосексуальное поведение. Не сказать того, что говорит Писание, каким бы неприятным это ни было, может быть столь же жестоким злоупотреблением религиозной властью, как и сказать это холодно и безучастно. Думать иначе — значит обвинять самого Иисуса, который не стеснялся использовать Писание, чтобы предупреждать людей о грядущем суде. Подобным образом, в рамках повествования Быт.2-3, следует ли нам сказать, что змей, уверяя Еву, будто она не умрёт, если съест плод, запрещённый Богом, занимал более любящую и инклюзивную позицию, чем Бог?

Значение *arsenokoitai* в 1 Тимофею 1:10

Текст 1Тим.1:10 скорее подтверждает, нежели дополняет или предлагает альтернативное понимание по отношению к 1Кор.6:9. Он, однако, важен потому, что если Пастырские послания действительно не принадлежат перу Павла (как полагает большинство учёных), то этот текст подтверждает, что неприятие Павлом гомосексуального поведения продолжалось и в ранних постпавловых церквях.¹³⁰ Скроггс пытается смягчить воздействие этого текста, утверждая, что *porneis*, *arsenokoitais* и *andrapodistais* следует рассматривать как тематическое единство. Он придаёт *pornei* более узкое значение «мужские проститутки» (обычное греческое употребление), а не «сексуально распущенные люди» (более широкое значение, которое этот

термин обычно имеет в Новом Завете), а затем истолковывает *arsenokoitai* в ограниченном смысле как мужчин, вступающих в связь с вышеупомянутыми мужскими проститутками. Слово *andrapodistēs* означает «торговец рабами, похититель» (LSJ, BAGD), но Скроггс считает, что предшествующий контекст сексуальных терминов подразумевает здесь особый тип работоторговцев — людей, продающих мальчиков или девочек в качестве «рабов для домов разврата».¹³¹

Интерпретация Скроггса слова *andrapodistai* недавно получила поддержку в статье Дж. Альберта Харрилла.¹³² Харрилл показывает, что *andrapodistai* (буквально «похитители людей») было уничижительным термином, применявшимся к работоторговцам, которые были печально известны тем, что добывали рабов незаконными способами и ради постыдной наживы. Вместо того чтобы ограничивать работоторговлю иностранцами или военнопленными, многие торговцы рабами незаконно похищали свободных граждан — или рабов таковых — в своей собственной стране.¹³³ Они имели репутацию людей, скрывающих дефекты рабов, чтобы продавать их по более высокой цене (подобно тому, как сегодня продавцы подержанных автомобилей скрывают недостатки машин). Работоторговцы также были известны практикой псевдомедицины и псевдофармакологии с целью задержать половое созревание у мальчиков-рабов и тем самым усилить их «мягкость». Такие методы включали использование расклеванных скорлупок орехов для смягчения волос на ногах, муки для отбеливания кожи, ячменной кашицы для сокрытия дефектов цвета лица, а также определённых растительных экстрактов для замедления наступления половой зрелости. Они также удаляли волосы на лице и подмышках. Когда эти методы переставали действовать, некоторые торговцы рабами не гнушались кастрации. Совершая подобные действия, они, разумеется, надеялись привлечь гомоэротические интересы части своей клиентуры. Неудивительно, что за свои усилия они получили клеймо «сутенёров». Иногда они продавали женоподобных рабов в дома разврата.¹³⁴

Учитывая связь между практиками некоторых работоторговцев и гомосексуальными желаниями некоторых покупателей, тесное соседство этих двух терминов неудивительно. Упоминание *arsenokoitai* вполне могло вызывать в памяти *andrapodistai*. Однако есть разница между тем, чтобы признать некоторое пересечение семантических полей этих двух слов, и тем, чтобы ограничить семантическое поле каждого из них лишь этим пересечением. Преступная деятельность *andrapodistai* отнюдь не сводилась к феминизации мужских рабов для хозяев с гомоэротическими наклонностями. Ещё более центральным для уничижительного обозначения *andrapodistēs* было незаконное похищение свободнорождённых граждан — с сопутствующей феминизацией для гомоэротических клиентов или без неё. В этой связи Филон рассматривает грехи *andrapodistai* в *Spec. Laws* 4.13–19, ни разу не упоминая гомосексуальную проституцию.¹³⁵

И вновь: происхождение слова *arsenokoitai* из Лев.18:22; 20:13 (формулировки, не ограниченной проституцией), его фактическое употребление в иудео-христианской литературе и безоговорочное иудео-христианское неприятие всех форм гомосексуальности делают чрезмерно узкую интерпретацию этого слова неправдоподобной. Более того, то, что *arsenokoitai* имеет в виду широкие запреты Левита на все формы мужского однополых сношения, в 1Тим.1:10 даже яснее, чем в 1Кор.6:9, поскольку список пороков здесь прямо выводится из «закона» (1:8–9).

По Скроггсу, нельзя «окончательно решить», относится ли здесь выражение «закон» к Моисееву закону или к гражданскому праву.¹³⁶ Однако четыре соображения решительно склоняют чашу весов в пользу Моисеева закона.

Во-первых, в 1:7 автор говорит о христианах, которые «хотят быть учителями закона». Продвижение гражданского права в религиозном контексте лишено смысла. К тому же эти

«учителя» — люди, которые «занимаются мифами и бесконечными родословиями, порождающими споры» (1:4).¹³⁷

Во-вторых, выражение «мы знаем, что закон добр» (1:8), по-видимому, является аллюзией на то, как Павел называет Моисеев закон «добрым» в Рим.7:12, 16 (в обоих случаях используется слово *kalos*).

В-третьих, этот закон устанавливает нормы не просто против общественного беспорядка, но против всего, что противостоит «здравому учению, согласному со славным Евангелием» (1:10-11).

Наконец, порядок второй половины списка пороков соответствует порядку Декалога. «Убийцы отцов и убийцы матерей» соответствуют пятой заповеди — почитать родителей; «убийцы» — шестой заповеди; «блудники, мужчины, лежащие с мужчинами» — седьмой заповеди против прелюбодеяния; «похитители людей» — восьмой заповеди против кражи; а «лжецы» и «клятвопреступники» — девятой заповеди против лжесвидетельства.¹³⁸

То, что список пороков в 1 Тимофею соответствует порядку Декалога, также говорит против слишком тесной связи между «мужчинами, лежащими с мужчинами» и «похитителями людей». Последние, по-видимому, вводят уже иную заповедь — восьмую, против кражи, — а не относятся к седьмой заповеди против прелюбодеяния. Это согласуется с раввинистическим применением восьмой заповеди к похищению людей (Str-B 1:810-13). Кроме того, краткое изложение Декалога в Пс.-Фок. 3-8 связывает гомосексуальное поведение с прелюбодеянием («Не прелюбодействуй и не возбуждай страсть к мужчинам» [3], как и в 1Кор.6:9) и отделяет оба эти греха от заповеди против кражи.¹³⁹ Филон рассматривал седьмую (в LXX — шестую) заповедь против прелюбодеяния как рубрику, охватывающую «особые законы» не только против прелюбодеяния, но также против кровосмешения, половых отношений во время менструации, педерастии, скотоложества, проституции и других вопросов, относящихся к половым сношениям (*Spec. Laws* 3.1-82). Преступление же похитителей людей (*andrapodistai*, «менокрадов») он относил к сфере восьмой заповеди против кражи (*Spec. Laws* 4.13-19).

Подобным образом и *Дидахе* (руководство по христианскому учению, написанное в Сирии в конце I века) при построении второй заповеди «пути жизни» опирается на Декалог, помещая запрет педерастии под рубрикой седьмой заповеди против прелюбодеяния:

не убивай (6);
не прелюбодействуй, не растлевай мальчиков (*paidophthorēseis*), не предавайся *porneia* (7);
не кради (8);
не прибегай к магии, не занимайся колдовством; не убивай ребенка посредством аборта и не умерщвляй уже рожденного [детоубийство];
не желай имущества ближнего твоего (10);
не нарушай клятвы, не лжесвидетельствуй (9). . . .¹⁴⁰

Помещение запрета однополых половых отношений под рубрикой седьмой заповеди против прелюбодеяния указывает на то, что ранний иудаизм и христианство отвергали однополые половые акты потому, что считали всякое половое сношение вне брака — моногамного союза между мужчиной и женщиной — безнравственным, а не только те формы однополых отношений, которые были особенно эксплуатационными, например секс с «мальчиками по вызову».¹⁴¹

Наконец, крайне сомнительно, что *pornoi* в 1Тим.1:10 следует понимать в узком смысле как «мужчин-проститутков». Мы уже видели, что *pornoi* в списке пороков 1Кор.6:9 обозначает, по меньшей мере, людей, совершающих кровосмешение (ср. *pornos/-oi* в 1Кор.5:9-11), людей, вступающих в связь с проститутками (ср. *porneia* в 1Кор.6:12-20), а также тех, кто практикует добрые половые отношения (блуд).

Максимум, что можно сказать в пользу позиции Скроггса, — это то, что *arsenokoitai* здесь, возможно, имеют в виду прежде всего наиболее отвратительную форму гомосексуального поведения (а именно, гомосексуальные связи с мальчиками-проститутками или с собственными феминизированными рабами-мужчинами). Даже если такое допущение было бы оправдано (а я сомневаюсь, что оно оправдано), оно все равно не исключало бы более широкого значения — всех мужчин, вступающих в половую связь с другими мужчинами. В самом деле, должно быть ясно, что упоминания однополых отношений в 1Кор.6:9 и 1 Тим 1:10 подтверждают наше понимание христианского учения: всякая гомосексуальная практика исключается из верной христианской жизни.

III. Заключение

Павловские и девтеро-павловские тексты, которые непосредственно затрагивают вопрос однополых половых отношений, однозначно отвергают такое поведение как для верующих, так и для неверующих. В отношении Рим.1:24-27 и идолопоклонство, и однополые половые акты выделяются Павлом как особенно ясные и отвратительные примеры подавления истины о Боге, доступной язычникам в творении и в природе. Люди, вступающие в гомосексуальные отношения, делают это вопреки самоочевидным указаниям, заложенным Богом в природе, — а именно анатомической, физиологической, психологической и прокреативной взаимодополнительности мужчины и женщины. Говоря проще, части подходят и функционируют надлежащим образом в паре «мужчина — женщина», а не «женщина — женщина» или «мужчина — мужчина». Разумеется, Павел и другие иудеи выводили свое неприятие однополых отношений прежде всего из повествований о творении в Быт 1-2 и из левитских запретов, оба из которых имеют интертекстуальные отзвуки в Рим.1:18-32. И все же, утверждает Павел, даже язычники, не имеющие доступа к прямому откровению Писания, обладают достаточными свидетельствами в естественном мире, чтобы распознать Божье отвращение к гомосексуальному поведению.

Участие в однополых половых актах отчасти само является воздаянием за отворачивание от единого истинного Бога, поскольку Павел рассматривает такое поведение как само по себе нечистое, как бесчестие собственного тела и как самоуничижительный акт непристойной постыдности. В то же время оно служит свидетельством будущего Божьего суда, ибо у участников нет оправдания в незнании того, что делающие подобное достойны смерти.

Вопреки некоторым взглядам, выдвигаемым в наше время, Павел отвергал однополые половые отношения не прежде всего из-за божественного повеления к деторождению. Он также не считал их просто «грязным», но не греховным поведением. Он не полагал, что однополые отношения греховны лишь потому, что мог мыслить подобное поведение только у идолопоклонников. И он вовсе не утверждал, что само осуждение тех, кто вступает в однополые отношения, является грехом.

Всеобъемлющий контекст Послания к Римлянам проясняет место гомосексуального поведения в христианской жизни. Павел рассматривает однополые половые отношения лишь как крайний и наглядный пример на горизонтальной плоскости межчеловеческих отношений того, что справедливо для гораздо более широкого спектра греховного поведения. В Римлянам 2 Павел вовлекает иудеев, осуждающих грубых языческих грешников, в ту же самую сеть обвинения.

Однако риторическая стратегия Павла в Послании к Римлянам состояла не в том, чтобы оправдать язычников в их тяжких грехах, не в том, чтобы объявить все грехи равными, и не в том, чтобы лишить Бога или Божий народ права противостоять грубому греху. Напротив, цель Павла состояла в том, чтобы показать, что и иудей, и язычник не имеют иного выхода, кроме как уверовать в Иисуса Христа или погибнуть; побудить верующих объединиться в общей хвале за то, что Божья благодать совершила во Христе; призвать верующих к преобразованной жизни в том, что действительно имеет значение; и предостеречь от осуждения по вопросам безразличным внутри христианского сообщества веры.

Вхождение в сферу господства Христа и действия Духа, сделанное возможным искупительной смертью Христа, не только приносит прощение прошлых грехов, но и требует преобразования — отхода от прежней жизни в нравственной нечистоте, включая нечистоту однополых половых отношений. Верующие, которые продолжают жить так, словно грех остается их господином, погибнут вместе с неверующими. В отличие от вопросов пищи и календаря, однополые половые отношения по-прежнему относятся к ряду безнравственных поступков, которые, при упорстве в них, навлекают Божий суд и церковную дисциплину, а не «приветствие», игнорирующее такое поведение. Однако благая весть состоит в том, что Бог стоит на стороне верующих, не жалея никаких усилий, чтобы преобразить их в образ Иисуса. Бог и наделяет верующих силой посредством Духа, и побуждает их через беспрецедентное дело искупления, совершенное во Христе, и надежду на величественное спасение, которое еще предстоит открыть. Тот Бог, Который некогда явил гнев к тем, кто обратился к идолам, предав их постыдным страстям, ныне предал их животворящей, преображающей силе Духа Христова. Прежний образ жизни приносил плод, ведущий к смерти; новый образ жизни приносит плод, ведущий к жизни вечной.

Упоминание *malakoi* и *arsenokoitai* в перечне пороков в 1Кор.6:9, а также *arsenokoitai* в перечне пороков в 1Тим.1:10 подтверждает наше прочтение Рим.1:24–27. В 1Кор.6:9 термин *malakoi* прежде всего имеет в виду мужчин, которые сознательно стремятся преобразовать свою мужественность в женственность, чтобы сделать себя более привлекательными как принимающих, пассивных сексуальных партнеров мужчин; термин *arsenokoitai* прежде всего относится к мужчинам, выступающим активными сексуальными партнерами для *malakoi*. Ни один из этих терминов не может быть расширен так, чтобы включать гетеросексуалов, или сужен так, чтобы исключать некоторые неэксплуататорские формы гомосексуальных отношений. Контексты 1Кор.6:9 и 1Тим.1:10 в совокупности показывают, что термин *arsenokoitai* имеет интертекстуальные связи с левитскими запретами гомосексуальных отношений и с исключительным утверждением моногамного гетеросексуального брака в Быт.1–2, в заповеди Декалога против прелюбодеяния и в текстах Второзакония об изгнании. Оба перечня пороков ясно устанавливают, что, по мнению авторов, верующие, которые не отворачиваются от участия в гомосексуальных отношениях, относятся к тем, кто будет исключен из грядущего Царства Божьего.

Мы уже признали несостоятельными некоторые аргументы, которые использовались для обесценивания или отвлечения внимания от актуальности библейских данных в современных церковных дискуссиях о гомосексуальности. Однако остается задача более обстоятельно рассмотреть основные возражения, выдвигаемые против современного применения библейских запретов на гомосексуальное поведение. Этому вопросу и посвящена следующая глава.

Постскриптум

К тринадцати случаям употребления (или группам употреблений) корня *arsenokoit-* в древности (стр. 317–323) можно добавить следующие:

(14) В *Хронографии* Иоанна Малалы (ок. 565 г. н. э.) — *arsenokoitountes* («лежащие с мужчинами») (436.5).

(15) В *Acta Conciliorum Oecumenicorum* по Халкидонскому собору (451 г. н. э.) — *arsenokoitia* («лежание с мужчинами») (Actio 11.73.5 [= т. 2, ч. 1, вып. 3, с. 24]).

(16) В двух схолиях (пояснительных маргинальных заметках) к произведениям Аристофана — *arsenokoitai* / *arrenokoitai* («мужчины, лежащие с мужчинами»):

(a) к отрывку в *Облаках* (*Nubes*) 1080–1104;

(b) к тексту в *Богатстве* (*Wealth*) 153.

Как и в предыдущем обсуждении, эти примеры используют корень *arsenokoit-* для обозначения сексуального влечения к мужчинам — как правило, педерастических актов, но не обязательно исключительно их, — и без какого-либо ограничения лишь коммерческим сексом или расширения значения так, чтобы включать гетеросексуальные отношения.

Глава 5 Современное значение библейского свидетельства

Учитывая ясное противостояние Библии гомосексуальному поведению, остаётся вопрос о том, что эти тексты означают для церкви сегодня. В таком случае, когда Писание ясно, вопрос герменевтики сосредоточивается на том, исключают ли какие-либо современные соображения прямое применение библейского послания к современным спорам. При оценке герменевтической значимости Библии полезно иметь в виду некоторые основные принципы, направляющие применение.

1. Является ли данный вопрос предметом значительного внимания в Библии?

(a) *Существует ли в Библии последовательная точка зрения?*

Как часто рассматривается данный вопрос?

Если он затрагивается редко, означает ли эта редкость незначительность или всеобщее согласие?

Вероятно ли, что какие-либо библейские авторы могли придерживаться иной позиции?

Существует ли преемственность между Заветами?

(b) *Является ли это серьёзным нравственным вопросом для библейских авторов?*

Ведёт ли его нарушение к исключению из народа Божьего?

Считает ли кто-нибудь из библейских авторов этот вопрос делом безразличным?

Относят ли библейские авторы его к числу основных ценностей веры?

2. Остаётся ли библейское свидетельство действенным в современном контексте?

(a) *Сопоставима ли ситуация, на которую отвечает Библия, с современной ситуацией?*

(b) *Остаются ли доводы библейских авторов убедительными?*

(c) *Делают ли новые соционаучные открытия или культурные изменения библейское свидетельство недействительным?*

Соотносятся ли эти новые открытия напрямую с доводами, выдвинутыми библейскими авторами?

Насколько достоверны эти новые открытия?

Ограничены ли или ослеплены ли авторы Писания своим культурным горизонтом?

Существовали ли иные взгляды или варианты в эпоху самого автора?

(d) *Придерживалась ли церковь на протяжении веков последовательного и сильного свидетельства по данному вопросу?*

(e) *Оправдывает ли новое действие Святого Духа в церкви изменение библейской позиции?*

Противоречит ли библейская позиция «более весомым вопросам» любви/справедливости?

Продвигает ли это предполагаемое «новое действие» Царство Божье?

Предполагает ли изменение полный пересмотр библейской позиции или лишь её модификацию?

Эта глава будет рассматривать основные возражения против применения библейских текстов, отвергающих гомосексуальную практику, к современному контексту. Эти возражения соотносятся с принципами, перечисленными выше.

Возражение о том, что гомосексуальность не является в Библии предметом значительного внимания (вопрос 1), в некоторой степени уже было рассмотрено, особенно применительно к авторам, которые прямо её запрещают, но также применительно к Иисусу и раннему иудаизму в целом. В разделе V ниже мы расширим обсуждение на весь канон.

Вопрос 2 — сохраняет ли библейское свидетельство силу в современном контексте — занимает большую часть внимания в этой главе. Аргумент о том, что библейские авторы имели в виду эксплуататорские, педерастические модели гомосексуальности, используется, чтобы утверждать, что гомосексуальность тогда и сейчас — два совершенно разных явления (2a). Я рассматриваю это в разделе I.

Утверждение о том, что библейские авторы ошибочно считали гомосексуальные влечения проявлением чрезмерного гетеросексуального желания, призвано показать, что обоснование библейского неприятия гомосексуальности ошибочно (2b) и расходится с современным пониманием гомосексуальной ориентации (2c). Я разбираю это в разделе III.

Некоторые утверждают, что современная наука показала, что гомосексуальность — состояние, имеющее генетическую основу, тогда как библейские авторы воспринимали её как вопрос свободного выбора (2c). Я обсуждаю это в разделе IV.

Точка зрения, согласно которой библейское осуждение гомосексуального поведения было прежде всего мотивировано стремлением сохранять мужское доминирование, призвана выявить собственную нужду Библии в реформе на основании ключевых ценностей любви и справедливости (2e). Это я рассматриваю в разделе II.

Два часто используемых аргумента отвечают не столько на конкретные вопросы, приведённые выше, сколько ставят под сомнение более широкие предпосылки. Наблюдение о том, что церковь изменила свою позицию по другим библейским вопросам (например, о служении женщин), предназначено для того, чтобы поставить под сомнение фундаменталистские убеждения относительно библейской непогрешимости. Это я рассматриваю в разделе VI. Утверждение о том, что церковь состоит из грешников, спасённых благодатью, призвано показать, что осуждающее отношение церкви к гомосексуалам лицемерно, когда церковь выделяет этот грех и уделяет ему особое внимание. Это я рассматриваю в разделе VII.

Вопрос церковной традиции за последние два тысячелетия (2d) здесь не рассматривается главным образом потому, что хорошо известно: до последних нескольких десятилетий церковь сохраняла последовательную позицию, рассматривая гомосексуальное поведение как грех.

Поскольку ни один толкователь Библии не может притворяться совершенно беспристрастным, мне, возможно, будет полезно изложить собственные посылки для читательской аудитории, которая, вероятно, охватит широкий богословский спектр. Моё базовое предположение таково: христианские Писания являются самым значительным авторитетом и руководством для церковных решений. В то же время Библия состоит из текстов, составленных на протяжении тысячелетия, из разных мест, и многими разными авторами. Поэтому в Писаниях в отдельных пунктах присутствуют существенные внутренние напряжения.

Я верю, что Евангелие в своей сути — это весть об освобождении. Под освобождением я понимаю нечто более благородное, чем терпимость или вседозволенность. Я убеждён, что Евангелие предлагает нам подлинную свободу — свободу, основанную на Божьей воле, а не на человеческих страстях. Есть основания сомневаться, что освобождающая весть Евангелия в равной мере отразилась в каждой позиции, которую отстаивал каждый библейский автор.

Кроме того, научная и историко-критическая методология значительно продвинулась за последние две тысячи лет, хотя было бы ошибкой приравнять науку и мораль или предполагать, что «новое» всегда означает «улучшенное». Например, существуют некоторые доподлинно-научные космогонические и космологические детали, к принятию которых современные верующие не обязаны.

Также, в вопросах исторической достоверности, образ Иисуса, который мы находим в Евангелиях, нельзя просто отождествлять с «историческим Иисусом». Евангелия — это портреты Иисуса, составленные так, чтобы служить определённым богословским целям.

В целом я нахожу изложение Евангелия у Павла убедительным и авторитетной линзой, через которую следует истолковывать и осмыслять мой опыт. Тем не менее, хотя я в общем согласен с конечным выводом, к которому Павел стремится в вопросах, имеющих для него критическое значение, иногда у меня есть оговорки относительно того, как Павел к этому приходит. Например, иногда мне кажется, что павловская экзегеза Ветхого Завета не вполне убедительна. Павел всё ещё «мой апостол», но он не должен (и в I веке не должен был) быть непогрешимым во всяком вопросе.

Наконец, я считаю, что критика Писания и критика современного мировоззрения — это улица с двусторонним движением. Я не могу быть библейским либералистом или фундаменталистом и при этом сохранять интеллектуальную честность. Однако я не считаю, что Писание и господствующее культурное настроение равны по ценности. Вместе с большинством христиан я пришёл к убеждению, что в наиболее чистой форме весть Евангелия существует в Библии (особенно в Евангелиях и у подлинного Павла), при всех её изъянах и проблемах. Для меня Библия — нормативное «поле игры» для борьбы с вопросами веры и практики. Опыт тоже важен, но никакой опыт не является самоистолковывающимся и самоподтверждающимся. Я не знаю лучшей интерпретационной оптики, чем Евангелие, провозглашённое в Новом Завете. Моя позиция такова: бремя доказательства лежит на тех, кто хотел бы отвергнуть библейскую позицию, особенно сильную и последовательно удерживаемую позицию Нового Завета по нравственному вопросу, имеющую серьёзную поддержку со стороны Ветхого Завета и последующей церковной традиции. Я считаю, что именно так обстоит дело в отношении гомосексуальности.

Чтобы опрокинуть столь ясное библейское предписание, требуются сильные и недвусмысленные контраргументы. Более того, необходимо показать, что новая информация, которую вводят в рассмотрение, напрямую затрагивает основания библейской позиции. Например, недостаточно доказать, что основной формой гомосексуальности в древности была по своей природе эксплуататорская форма (педерастия) или что современная наука показала,

будто гомосексуальность преимущественно является генетическим феноменом (два сомнительных тезиса, как мы увидим). Также нужно доказать, что Библия осуждала гомосексуальность главным образом на основании эксплуататорского несоответствия, создаваемого педерастией, или на основании того, что гомосексуальность была сознательно избранным отвержением Божьего замысла о сексуальности. Иначе, даже если чья-то мысль была бы верна, она всё равно имела бы мало значения для выявления слабых мест в библейских основаниях осуждения гомосексуального поведения.

Кроме того, необходимо выдвинуть убедительное обоснование гомосексуального поведения — такое, которое выходило бы за пределы вводящих в заблуждение банальностей вроде: «Бог любит всех людей», или «Иисус принимал каждого», или «Бог создал меня таким». Бог действительно любит всех людей, и Иисус действительно принимал отверженных, но оба они призывают людей к покаянию и преображённой жизни. Многие — если не большинство — врождённых влечений (включая множество сексуальных желаний) находятся в прямом противоречии с Божьей волей для искуплённого человечества и должны быть приведены под власть силы Духа.

В последующем изложении заголовки, набранные жирным шрифтом, суммируют основные аргументы против герменевтического присвоения библейской позиции в отношении гомосексуальности. За каждым заголовком следует развертывание аргумента, а затем — подробный ответ.

I. Библия осуждает лишь эксплуататорские, педерастические формы гомосексуальности

Робин Скроггс, за которым последовали и другие, утверждает, что, поскольку доминирующим выражением однополрой любви в греко-римском мире была педерастия (сексуальные отношения между взрослым мужчиной и подростком-мальчиком), иудейские и христианские авторы могли иметь в виду только её и, более того, обычно представляли себе наиболее эксплуататорские формы педерастии: связь с «мальчиками по вызову» или с домашними рабами-мальчиками. Поскольку современные формы гомосексуальности могут быть взаимными, неэксплуататорскими и основанными на заботе, никто не может предсказать, что сказала бы Библия о гомосексуальности, если бы именно такая модель преобладала в древности. В ответ я предлагаю две различные критики.

(1) Сами библейские тексты нигде не ограничивают своё неприятие гомосексуального поведения лишь эксплуататорскими формами.

(а) Запреты в Лев.18:22 и 20:13 носят безусловный характер: всякий мужчина, который ложится с другим мужчиной так, как мужчины ложатся с женщинами (то есть вступает в половое сношение), совершил мерзость. Исключений не предусмотрено. Мы не находим никаких уточнений относительно возраста ни одного из участников. Также нет никакого упоминания об эксплуататорском характере отношений. Если бы гомосексуальные действия были неправильны прежде всего потому, что они носят эксплуататорский характер, то почему в Лев.20:13 в качестве наказания устанавливается смертная казнь для обоих участников — как для эксплуатируемого, так и для эксплуататора?

Запреты на гомосексуальное соитие столь же абсолютны, как и предписания против кровосмешения и прелюбодеяния. Совершенно не имеет значения, насколько «хорошо» осуществляется гомосексуальное поведение; имеет значение лишь то, что оно вообще совершается. Утверждать, что неэксплуататорские формы гомосексуальности могли бы быть приемлемыми, — это всё равно что настаивать, будто Кодекс святости выступал лишь против

эксплуататорских форм инцеста. Хотя Лев.18:22 и 20:13 прямо не указывают, почему гомосексуальное поведение является «мерзостью», наиболее вероятными причинами являются следующие: гомосексуальное поведение влечёт за собой смешение полов через нарушение анатомической и прокреативной комплементарности мужчины и женщины; оно представляет собой отвержение образца, заложенного в традиционном материале Быт.1–3; и оно служит дестабилизации целостности семьи и упорядоченного выживания рода человеческого.

(b) Рим.1:26–27 столь же безусловен в своей формулировке: «их женщины заменили естественное употребление» (то есть мужчины в половом отношении), и «мужчины... разжигались похотью друг к другу, мужчины с мужчинами». Упоминание лесбиянства в 1:26 охватывает более широкий круг явлений, чем жестокие, мужские, педерастические отношения, поскольку лесбиянство в древнем средиземноморском мире не ограничивалось педерастическими моделями или жёстким разделением на активные и пассивные роли.⁶ Сам факт, что Павел переходит от лесбиянства в 1:26 к мужскому гомосексуальному поведению в 1:27 словами «также и» (*homoiōs te kai*), указывает на то, что он отвергает обе формы гомосексуального поведения по одним и тем же причинам, то есть на основаниях, отличных от их эксплуататорского или угнетающего характера.

Более того, противопоставление в 1:27 ясно проводится не между эксплуататорскими гомосексуальными отношениями и любящими гомосексуальными отношениями, а между гетеросексуальным и гомосексуальным поведением: «мужчины, оставив естественное употребление женщины (в половом отношении)...». С точки зрения Павла, фундаментальная проблема мужского гомосексуального поведения состоит не в том, что оно эксплуатирует молодых людей, а в том, что это сексуальное удовлетворение, направленное на других мужчин, а не на женщин. Для Павла проблемой является размывание различия полов — совершение с лицом того же пола того, что должно совершаться только с лицом противоположного пола. Более того, Павел подчёркивает взаимность влечений: «мужчины... разжигались желанием друг к другу». Он не предполагает ситуацию, в которой сексуальное удовлетворение получает лишь якобы активный старший партнёр в отношениях. Однако взаимность сама по себе не подразумевает для Павла нравственной доброкачественности.

Кроме того, как и в Лев.20:13, Павел утверждает, что под Божественным судом находятся оба участника, а не только так называемый эксплуататор — активный партнёр: «мужчины, делающие непотребство с мужчинами, получая в самих себе возмездие, должное за своё заблуждение». С точки зрения Павла, это Божественное «возмездие» или «гнев» (1:18) уже начинает проявляться в «взаимном унижении их тел» (1:24), которое возникает тогда, когда люди искажают предназначенный Богом замысел о сексуальности, делая то, для чего их тела не были сотворены. Подобно тому как идолопоклонники унижают собственную человечность, избирая поклоняться образу другого творения вместо Творца, так и человек, вовлечённый в гомосексуальное поведение, унижается тем, что игнорирует очевидный замысел о сексуальности, заложенный в базовой человеческой анатомии и физиологии.

Первое послание к Коринфянам 6:9 также выносит осуждение как «изнеженным» мужчинам, которые играют женскую роль в мужском гомосексуальном соитии (*malakoi*), так и активным мужским партнёрам, которые берут первых в постель (*arsenokoitai*). Я отсылаю читателя к стр. 180–181, 185–188, где приводятся основания для того, чтобы сочетание этих двух терминов в современном контексте было правильно понято как относящееся ко всякому мыслимому типу однополого соития.

Итак, Павел не рисует картину, в которой одна сторона подвергается унижению и эксплуатации, но, напротив, изображает обоих партнёров как стремящихся удовлетворить свои влечения друг с другом и вместе пожинающих Божественное возмездие за своё взаимно

унижающее поведение. Если бы Павел хотел ограничить свои замечания педерастией, он мог бы воспользоваться греческими словами, которые обозначают именно такую практику. Даже если бы Павел прежде всего имел в виду педерастию, пользуясь при этом более всеобъемлющим языком Левита («мужчины, лежащие с мужчинами»), он здесь не проявляет никакого заметного интереса к вопросу односторонней эксплуатации. Выражение «противоестественно» не означает сексуальную связь с юношей или эксплуатацию кого-либо. Подобно большинству древних иудеев, Павел рассматривал повествование о творении в Быт 1-3 как утверждающее лишь гетеросексуальные союзы. «Противоестественно» означает стирание печати пола, положенной Творцом на мужчину и женщину.⁷ Проблема, которую однополое соитие представляло для Павла, заключалась в том, что оно было однополым, а не в том, что оно по своей природе было эксплуататорским. Педерастия была одной из наиболее социально приемлемых форм однополого соития в древности. Несомненно, Павел отнёсся бы к взрослому мужчине, который добровольно предоставлял своё тело для проникновения со стороны другого мужчины (*kinaidos*), с ещё большим, а не меньшим презрением.

(2) Вводит в заблуждение рассуждать так, будто иудейско-христианские авторы располагали исключительно негативными образами, на основании которых они выносили суждение о гомосексуальности. Уже на поверхностном уровне мысль о том, что взаимно заботливые однополые отношения впервые возникли лишь в новое время, звучит абсурдно. Неужели нам следует поверить, что за всю античность ни один человек с гомосексуальными или лесбийскими влечениями не смог явить здоровый пример однополый любви? На самом деле трогательные высказывания о сострадательном и прекрасном характере однополый любви можно найти в греко-римской литературе. Среди таких примеров⁸ — речи в «Пире» Платона. В нём излагается ряд рассуждений о Любви (*Erōs*), произнесённых различными участниками пира (включая Сократа) во время лёгкого возлияния после трапезы, состоявшейся в 416 г. до н. э.⁹

Федр, первый из ораторов, заявляет: «Я, по крайней мере, не могу сразу назвать ничего, что было бы для юноши большим благом, чем полезный возлюбленный (*erastēs*, старший и активный гомосексуальный партнёр), и для возлюбленного — милый мальчик (*paidika*; или: любимец, младший или юношеский пассивный гомосексуальный партнёр)» (178C). Он утверждает, что «войско из возлюбленных и милых мальчиков» было бы наилучшим из возможных, поскольку каждый воин был бы вдохновляем своим партнёром на величайшие подвиги доблести, дабы не быть посрамлённым в его глазах (178D-179B). Он также рассказывает историю о том, как Ахиллес («ещё безбородый, ибо был гораздо моложе») был почтён богами местом на Островах Блаженных за свою глубокую преданность возлюбленному Патроклу (выраженную в отмщении за смерть Патрокла и в стремлении соединиться с ним в смерти; 179E-180B).

Следующим оратором был Павсаний — «возлюбленный» хозяина пира, Агафона. Их отношения начались более двенадцати лет назад, когда Агафону было восемнадцать лет (ср. Платон, *Протагор* 315D-E). Агафон уже не был юношей. Теперь, примерно в тридцать один год, он только что получил награду за свои пьесы на драматическом фестивале и владел домом, в котором происходил этот симпозиум. Павсаний различает два вида любви (*erōs*): небесную и простонародную. Простонародная Афродита —

это та любовь, которой предаются люди низкого сорта (*phauloi*; или: дурные, низшие). Такие люди, прежде всего, влюбляются в женщин не меньше, чем в мальчиков; затем, в тех, в кого они влюбляются, они любят скорее тела, чем души; и, насколько возможно, они влюбляются в самых неразумных... Но другая любовь связана с Небесной Афродитой, которая прежде всего не причастна женскому, но

только мужскому [и это любовь к мальчикам]; далее, эта Афродита старше и лишена доли распутства (*hybris*; или: дерзость, наглость); по этой причине те, кто вдохновляется этой любовью, обращают своё внимание к мужскому полу, любя (*agapōntes*) то, что по природе более крепко и обладает большим разумом... Ибо они влюбляются в мальчиков лишь тогда, когда те начинают обладать разумом; а этот момент приближается к тому времени, когда у них начинает расти борода. Ибо, думаю я, те, кто начинает любить их с этого момента, готовы любить их в ожидании того, что будут с ними всю жизнь и разделят с ними общее бытие, а не — после того как обманом воспользуются их юношеской неосмотрительностью и посмеются над ними — уйти и убежать к другому (181B-D).

Павсаний признаёт, что педерастия справедливо подвергается критике, когда возлюбленный имеет в виду лишь тело, а не также душу. «Ибо как только цвет тела увядает, — того тела, которое он прежде любил, — “он улетает и уходит прочь” [Гомер, *Илиада* 2.71], посрамив многие речи и обещания. Но возлюбленный добродетельного характера остаётся на всю жизнь, как бы слившись в одно целое с тем, что пребывает (а именно — с душой возлюбленного)» (183E). «Милый мальчик» не должен слишком быстро уступать сексу, равно как и делать это ради денег или положения. И всё же, «один путь остаётся в нашем законе, если милый мальчик собирается правильно оказать благосклонность возлюбленному» — а именно сделать это «ради добродетели» (184C). Милый мальчик должен действовать «в уверенности, что он оказывает благосклонность доброму человеку и что сам станет лучше благодаря любовному расположению (*philia*) своего возлюбленного» (185A). Возлюбленный же, в свою очередь, обязан заботиться об образовании своего избранника и сделать его возрастание в мудрости и добродетели своей высшей целью (184D).

Павсаний отнюдь не относится некритически ко всем формам педерастии; он умеет различать эксплуататорские формы (которые следует осуждать) и неэксплуататорские формы (которые заслуживают одобрения). Более того, он подчёркивает, что узы, создаваемые между возлюбленным и возлюбленным, должны быть пожизненными — представление, которое, хотя и не предполагает пар, совпадающих по возрасту, тем не менее выводит это явление за пределы собственно педерастии. Это, несомненно, было справедливо в отношении связи самого Павсания с Агафоном.¹⁰ Идеал юношеской мужской красоты и мизогинистское возвышение мужского ума могут быть подвергнуты критике с современной точки зрения (как, впрочем, и господствующая в древности гетеросексуальная модель подчинённости женщины), однако отношения между возлюбленным и возлюбленным, которые Павсаний рекомендует, не носят эксплуататорского характера по отношению к младшему, пассивному партнёру.

В четвёртой речи (189C-193D) великий комический поэт Аристофан (которому ранее помешала говорить икота, возникшая «от пресыщения (*plēsmonēs*) или по какой-то иной причине», но теперь прошедшая) излагает миф о происхождении людей, согласно которому люди некогда были двойственными существами: один тип состоял из мужчины-мужчина, другой — из женщины-женщина, а третий — из мужчины-женщина. Когда они попытались распространить свою власть на небеса, Зевс рассёк каждого надвое и зашил раны. С тех пор все люди тоскуют по своей другой половине.

«Все женщины, которые являются отсечённой частью (*tmēma*; или: секция, фрагмент) женщины (то есть женского-женского существа), не особенно обращают своё внимание на мужчин, но, напротив, склоняются к женщинам, и из этого рода возникают женские сексуальные спутницы женщин (*hai hetairistriai*). И все, кто являются отсечённой частью мужчины (то есть мужского-мужского существа),

стремятся к мужскому, и пока они могут быть мальчиками и поскольку они являются маленькими кусочками мужского-мужского, они с любовью относятся (*philousi*) к мужчинам и радуются, когда ложатся и соединяются с мужчинами (то есть в сексуальном объятии; *sumpeplegmenoi*). И это — лучшие из мальчиков и юношей, поскольку они по природе (*physei*) самые мужественные. Но некоторые в этом месте говорят, будто они бесстыдны, — ложно; ибо они действуют так не по бесстыдству, но по мужеству, мужественности и мужественному облику, с любовью принимая (*asrazomenoi*) то, что подобно им. И доказательство этого велико: ведь именно такие, когда достигают зрелости, оказываются людьми, способными к гражданской деятельности. И, достигнув мужества, они становятся любителями мальчиков и по природе (*physei*) не склонны ни к браку, ни к рождению детей, хотя закон или обычай (*nomos*) вынуждает их к этому. Однако для них достаточно прожить жизнь друг с другом, не вступая в брак. Так что такой человек неизбежно становится (*pantōs men... gignetai*) и любителем мальчиков (*paiderastēs*), и тем, кто испытывает привязанность к своему возлюбленному (*philerastēs*), всегда с любовью принимая то, что одного с ним рода. Поэтому, когда он встречается именно того, кто является его половиной, будь то любитель мальчиков или любой иной (возлюбленный), тогда они удивительным образом поражаются привязанностью (*philia*), чувством родства (*oikeiotēs*) и любовью (*erōs*), почти не желая быть разлучёнными даже на короткое время. И это те, кто продолжают быть друг с другом всю жизнь... [каждый] желая соединиться и слиться в одно целое со своим возлюбленным (*erōmenos*) и стать из двух одним... Наш род стал бы счастливым следующим образом, если бы мы довели любовь до исполнения и каждый нашёл бы своего милого мальчика, возвращаясь к своей древней природе (*physin*)» (191E-192C, 192E, 193C).

Речи предшествует обмен шутками между Аристофаном и Эриксимахом, в котором Эриксимах предостерегает Аристофана не выдумывать нелепостей, но «говорить так, словно намерен дать разумное рассуждение» (*lege hōs dōsōn logon*), тогда как Аристофан заявляет, что он «боится не того, что скажет нечто смешное — ибо это было бы выгодой и естественно для моей (или: нашей) Музы, — но того, что (я скажу нечто) нелепое» (189B). После речи Аристофан упрекает Эриксимаха, чтобы тот не относился к сказанному им так, будто он говорил «по-комедийному» (193D).

Какова бы ни была степень серьёзности или несерьёзности изложения Аристофана, однако эта речь — даже в форме сатиры — отражает или обыгрывает позитивное восприятие однополого эротизма, выраженное Федром и Павсанием и существовавшее у некоторых в древности: восприятие, которое восхваляет естественность, красоту и долговечность однополой любви («которые продолжают быть вместе всю жизнь»), даже выдвигая предположение о некоей природной, почти генетической основе такой любви — между женщинами, с одной стороны, и между младшим и старшим мужчиной, с другой. Заключительные строки также предполагают, что хотя гомоэротические отношения часто описывались как удовлетворение старшего мужчины посредством младшего, где последний оказывает сексуальные услуги в обмен на наставление первого, и младший партнёр тоже мог быть «чудесным образом поражён привязанностью, чувством родства и любовью».¹¹

Развёрнутая защита любви к мальчикам появляется и в значительно более позднем произведении — псевдолуциановском *Деле сердца* (ок. 300 г. н. э.).¹² В нём Лицин излагает спор между двумя мужчинами о том, какая любовь превосходнее — к женщинам или к мальчикам. За вторую выступает Калликратид (30-49), которого Лицин описывает как человека, ненавидевшего женщин и державшего у себя в доме множество рабов-мальчиков и

слуг, но лишь «до первых признаков пушка на подбородке» (10). Однако речь Калликратида также включает в себе некоторые более благородные ценности. По его словам, «только мужская любовь (то есть любовь к мужчинам) — это деятельность, в которой удовольствие и добродетель участвуют совместно... Ибо брак был учреждён как средство обеспечить необходимое преемство (то есть человеческого рода), но лишь мужская любовь является благородным предписанием души, любящей мудрость (*philosophos*)»; последняя «художественно сформирована с прицелом на красоту», а не по какой-либо необходимости (31, 33). Он признаёт, что любовь к женщинам древнее из двух практик, но утверждает, что её древность лишь доказывает её примитивность, ибо только с развитием цивилизации и культуры могла возникнуть любовь к мальчикам: «следует считать древние обычаи в наших занятиях (*epitēdeumata*) необходимыми, но те, которые жизнь изобрела тогда, когда у неё появилось время для размышления, следует чтить (*timēteon*; или: ценить) как лучшие по сравнению с первыми» (35).

Подобным образом, для Калликратида обращение к гетеросексуальным практикам животных доказывает лишь то, что любовь к мальчикам требует упражнения разума (которого у животных нет), тогда как любовь к женщинам есть лишь грубая животная страсть. «Львы так не любят, потому что они также не философы... А люди, благодаря практической мудрости, соединённой с научным знанием, многократно испытывая и избрав самое благородное, признали самыми стойкими (*bebaiotatoi*; или: самыми надёжными, прочными, устойчивыми) из всех любовей мужские — то есть любовь между мужчинами» (36). Хотя «любовь» (*erōs*) называется одним именем, на деле их две: любовь к женщинам, которая есть «необузданное наслаждение (*akolastos hēdonē*)», и любовь к мальчикам, которая есть «благожелательность, исполненная умеренности (*hē sōphronousē eunoia*)» (37).

Далее Калликратид противопоставляет «зло, связанное с женщинами», «мужественной жизни мальчика» (38–45), завершая речь трогательной похвалой бескорыстной и самоотверженной любви старшего партнёра.

«Кто не стал бы возлюбленным такого юноши (*ephēbos*, восемнадцать лет и старше)? И у кого могли бы быть столь слепые очи и столь искалеченные способности рассуждать? И как не полюбить Гермеса в гимназиях, и Аполлонов с кифарой, и всадника, подобного Кастору, и того, кто через смертное тело стремится к божественным добродетелям? Что до меня, о божественные силы небес, пусть моя жизнь будет всегда такова: сидеть напротив моего дорогого друга и слушать, как он приятно говорит рядом; выходить с ним, когда он выходит, и иметь совместность (*koinōnia*) во всяком деле. И потому всякий возлюбленный вправе молиться, чтобы тот, кого он любит, прошёл жизненный путь, не спотыкаясь и не колеблясь, достиг старости без печали, не испытав злонамеренных ударов судьбы. Но если по закону человеческой природы болезнь слегка коснётся его, я буду болеть с ним, когда он болен, и поплыву с ним, когда он отправится в бурное море. И если жестокий тиран закует его в цепи, я надену на себя такие же железные оковы. Всякий, кто ненавидит его, будет моим врагом, а к тем, кто благосклонен к нему, я буду расположен с любовью. И если я увижу, как разбойники или враги устремляются к нему, я вооружусь даже сверх своих сил. И если он умрёт, я не вынесу жить. И я завещаю тем, кого люблю после него более всего, воздвигнуть общий гроб для нас обоих и, смешав мои кости с его костями, не разлучать даже наши безмолвные пеплы» (46).

Когда же мальчик достигает зрелости, становится трудно различить «возлюбленного» и

«возлюбленного» в пассивном смысле:

«Когда серьёзная любовь, возвращённая в нас с детства, достигает мужества в том возрасте, который теперь позволяет рассуждать, то тот, кто долгое время был получателем привязанности, начинает возвращать взаимные проявления любви, и трудно распознать, кто из двух является возлюбленным кого, словно в зеркале, когда образ, подобный благожелательности того, кто первым проявил привязанность, падает на любимого. Почему же ты порицаешь её (то есть эту любовь между мужчинами) как странное излишество (*tryphē*; или: изнеженность, роскошь, распушенность) нашей жизни, когда она установлена божественными законами и передана нам по преемству? И, приняв её с радостью, мы храним её с чистыми помыслами, как хранители её храма» (48).¹³

Марк Смит приводит ряд примеров гомоэротизма в древности, которые расширяют стандартную модель любви между мужчиной и мальчиком: отношения между молодыми взрослыми мужчинами, между взрослыми мужчинами неравного возраста, между взрослыми мужчинами приблизительно равного возраста, между взрослыми мужчинами, которые чередуются в ролях «возлюбленного» и «возлюбленного», а также между бисексуалами и лицами того же и противоположного пола, причём многие из этих связей описываются как устойчивые и даже пожизненные «браки». «В итоге, сохранившиеся источники о греко-римских гомосексуальных практиках демонстрируют множество исключений из педерастии и снижение её значимости в последние три столетия, непосредственно предшествующие Павлу». ¹⁴ После приведения свидетельств о женской гомосексуальности в древности (часто — «отношения по взаимному согласию, без обращения к различию активных и пассивных ролей, возрастной дифференциации или эксплуатации»), Смит заключает:

«Павел, вероятно, знал по крайней мере несколько различных типов гомосексуальных практик как среди мужчин, так и среди женщин. Он использовал обобщающий язык в Рим.1, поскольку намеревался распространить свой запрет в общем виде на всё гомосексуальное поведение, как он его понимал. В контексте, следовательно, гомосексуальная активность во всех её проявлениях (в том виде, как её понимал Павел) является свидетельством Божьего суда над человеческой греховностью». ¹⁵

В самом деле, можно было бы ожидать увидеть в гомосексуальном сообществе негативную реакцию против стереотипного представления всех форм гомоэротического поведения в древности как грязных, поскольку такой стереотип лишал бы это сообщество древних прецедентов здоровых гомоэротических отношений. Фактически именно такой аргумент уже был выдвинут в книге Босвелла *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, опубликованной за три года до книги Скроггса. ¹⁶ Разумеется, один из партнёров обычно сохранял более высокий статус, но то же самое можно сказать и о гетеросексуальных отношениях в древности. В античности, безусловно, существовали случаи эксплуататорских гомосексуальных связей, и педерастия была наиболее распространённой формой гомоэротического выражения. Однако это ещё далеко от утверждения, будто гомосексуальность в греко-римском обществе была по своей природе эксплуататорской или столь склонной к эксплуатации, что иудеи и христиане не могли различать эксплуататорские и неэксплуататорские формы. Виктимизация просто не играла существенной роли в аргументах, которые иудеи и христиане приводили в древнем мире. Все формы гомосексуального и

лесбийского поведения считались неправильными просто по причине того, чем они *не* являлись: естественным половым союзом с представителем противоположного пола.¹⁷

Скроггс утверждает, что библейские тексты не обладают герменевтической значимостью для современного спора, поскольку «контекст, который вызвал к жизни библейские высказывания», не «обладает разумным сходством» с современным контекстом; гомосексуальность тогда и сейчас — это два принципиально различных явления. Напротив, между двумя культурными контекстами существует «разумное сходство», поскольку фундаментальный аспект гомосексуальности и лесбийства, обуславливающий их неприятие, остаётся тем же самым: отсутствие гендерной комплементарности в однополых парах. Две тысячи лет истории не изменили этот базовый факт человеческого существования.

II. Библия осуждает гомосексуальность прежде всего из-за угрозы мужскому доминированию

Бернадетта Брутэн в своей недавней, хорошо документированной книге о раннехристианских откликах на женский гомоэротизм утверждает, что основной причиной, по которой ранние христианские лидеры осуждали женский гомоэротизм, было то, что он представлял собой «нарушение гендерных ролей». Иными словами, женский (и мужской) гомоэротизм угрожал подорвать господствующий культурный образец мужского доминирования и женской подчинённости. Половое общение между мужчинами и женщинами в древности понималось как своего рода ролевая игра между активным мужчиной, осуществляющим своё господство над женщиной посредством «оседлания» и фаллического проникновения, и женщиной, играющей пассивную роль — быть «осёдланной» и принимать мужское «семя». Лесбиянки, которые брали на себя активную роль, нередко мыслились в мужских терминах и тем самым признавались виновными в нарушении гендерно-стратифицированного социального порядка. Подобным образом многие древние моралисты критиковали пассивного мужчину в гомосексуальных отношениях за то, что он принимает слабую и покорную роль, подобающую лишь женщинам. В итоге пассивная, подчинённая роль женщины в половом общении и активная, доминирующая роль мужчины соответствовали их «природам» или врождённым характерным чертам женщин и мужчин (например, женской склонности к домашней жизни и подчинению мужчине, мужской — к публичным, военным, политическим и философским ролям). Согласно Брутэн, Павел и ранние Отцы Церкви усвоили эти культурные ценности. «Осуждение Павлом гомоэротизма, особенно женского гомоэротизма, отражает и помогает поддерживать гендерную асимметрию, основанную на подчинении женщин. Я надеюсь, что церкви сегодня, будучи осведомлены об истории, которую я представила, будут учить Рим.1:26 и далее как авторитетному тексту».

Марти Ниссинен занимает сходную позицию. «В древности *physis* выражает фундаментальное культурное правило или условный, надлежащий либо врождённый характер или облик, или истинное бытие человека или вещи, а не “природу” в генетико-биологическом смысле, как это воспринимает современный читатель». Ниссинен включает в своё противопоставление «генетико-биологическому» не только «условное», но и «врождённое». Поскольку врождённые признаки охватывают генетические черты, а биологические признаки включают как врождённые, так и генетические, это противопоставление оказывается несколько размытым. Истина состоит в том, что древние относили к «естественному» некоторые вещи, которые мы также приписали бы природе, и некоторые вещи, которые мы сочли бы условными или культурными. Каждый случай следует рассматривать отдельно, чтобы определить, корректно ли термины «естественный» и «природа» у конкретного автора применяются с современной точки зрения. Ниссинен, во всяком случае, рассматривает употребление *physis* в посланиях Павла, особенно в 1Кор.11:14–15, как доказательство того, что под «естественным» Павел понимал «общий порядок вещей», «принятых партнёров», а под «противоестественным» —

«нечто, выходящее за пределы обычной сферы опыта».²² «Павлово понимание естественности гендерных ролей мужчин и женщин не связано с формированием половых органов и их функциональным назначением, что сегодня считается главным критерием противоестественности».²³ «Именно активная сексуальная роль женщины рассматривалась как подлинно “противоестественная”... Патриархальная ролевая структура нарушалась также тогда, когда пассивную роль в гомосексуальных отношениях двух мужчин принимал один из них».²⁴ Библейские авторы, включая Павла, были заключены в рамки «идеологии иерархической поляризации». Их инстинктивная реакция на гомосексуальное поведение проистекала из возмущения тем, что мужчины принимают пассивную, проникаемую роль социально низших женщин, а женщины пытаются взять на себя активную роль социально превосходящих мужчин.²⁵

Древние источники, включая иудейские, действительно свидетельствуют о том, что гендерная стратификация была одним из элементов критики гомоэротизма. Однако это был не единственный аргумент, использовавшийся в древности против мужского и женского гомоэротизма (два других — это прокреация и гетеросексуальные отношения у животных). Более того, за различными аргументами стояло простое признание «соразмерности» половых органов — соответствия мужского женскому. Эта соразмерность, как отмечали древние, включала не только совместимость физических размеров пениса и влагалища, но и комплементарность этих органов с точки зрения сексуального удовольствия и способности к деторождению. Гомоэротизм мог восприниматься как угроза гендерно-стратифицированным обществам средиземноморского мира I века, однако степень отвращения к однополему эротизму, присущая многим в древности, не сводилась лишь к этому, когда они называли пассивного мужчину-гомосексуала женоподобным, а активную лесбийскую партнёршу — мужественной.

Мужчина, позволявший себя проникать, действовал как женщина независимо от вопросов господства и подчинения: у мужчины отсутствовал надлежащий приёмник. Принимающий мужчина пытался принять то, что по замыслу предназначено принимать только женщинам. Женщина, пытавшаяся вступить в половое общение с другой женщиной, не могла проникнуть во влагалище без протеза, заменяющего мужской орган. Это — простое биологическое различие, столь же очевидное в древности, как и сегодня. У мужчин есть половой орган, приспособленный для проникновения, и нет отверстия, пригодного для сексуального принятия. У женщин есть половые органы, приспособленные для принятия мужского проникновения, и нет собственного проникающего органа. Половое сношение является комплементарным для мужчин и женщин, но не для мужчин с мужчинами и не для женщин с женщинами.

В современном контексте постоянно звучит возражение, что не всякая сексуальная активность предполагает проникновение фаллоса, даже в гетеросексуальных отношениях. Почему же тогда отсутствие такого проникновения в гомоэротических отношениях (особенно лесбийских) должно лишать их легитимности? Однако это возражение упускает суть. Суть не в том, что сексуальная близость всегда и исключительно должна включать фаллическое проникновение (как если бы всякое целование, ласки и другие формы сексуального контакта должны были бы прекратиться), но в том, что соразмерность пениса и влагалища даёт указания на то, каким образом Бог желает, чтобы сексуальное соединение было устроено по признаку пола. Анатомические признаки указывают на Божий замысел о том, что человеческая сексуальность предполагает союз лиц противоположного пола, а не однополое соединение.

Когда Эпиктет (стоический философ I века н. э.) упрекал молодого ученика риторики за то, что тот выщипывает волосы на ногах, он не сосредоточивал своё рассуждение на подрыве мужского доминирования. Вместо этого он утверждал, что ученик прилагает чрезвычайные

усилия, чтобы стереть мужскую печать, данную ему природой:

«Женщина по природе рождается гладкой и нежной, и если она очень волосата, то это уродство, и такую показывают в Риме... Но для мужчины быть безволосым — то же самое; и если он по природе не имеет волос, он — уродство; но если он... выщипывает их у себя, что нам о нём сказать?... “Я покажу вам, — говорим мы зрителям, — человека, который хочет быть женщиной, а не мужчиной”. Какое ужасное зрелище!... Человек, какое у тебя основание роптать на свою природу? За то, что она произвела тебя на свет мужчиной?... Покончи тогда со всем этим разом: искорени... причину своей волосатости; сделай себя целиком женщиной, чтобы не обманывать нас, не быть наполовину мужчиной и наполовину женщиной. Кого ты хочешь угодить? Слабых женщин? Угоди им как мужчина. “Но им нравятся гладкие мужчины”. Ах, ступай и повесься! А если им нравятся извращенцы, стал бы ты таким извращенцем?... Оставь мужчину мужчиной... Как же обращаться с этим ничтожным телом? Согласно его природе... Что же, тело должно быть оставлено нечистым? — Боже упаси! Но тем, кем ты являешься и кем был рождён, — мужчиной, — таким и сохраняй себя: мужчина должен быть чист как мужчина, женщина — как женщина... Нет, давайте тогда выщиплем и львиную гриву... и петушиный гребень, ведь и его тоже следует “привести в порядок”! Чистым? Да, но чистым как петух, а другой — как лев!» (*Diatr.* 3.1.27-45).²⁶

Тот же самый принцип в конечном счёте лежит и в основе критики гомоэротизма: он отрицает половые, телесные различия между мужчиной и женщиной и пытается осуществить слияние, которого природа никогда не замышляла, то есть для которого не были даны комплементарные половые органы. По сути, это жалоба на «половой телесный облик», который дал Бог/природа.

Разумеется (как указывает Брутэн), рассуждение Павла о покрывалах в 1Кор.11:3-16 поддерживает различие в гендерном облике полов на том основании, что Бог установил мужчину как «главу» женщины. Павел понимает мужчин как образ и славу Божию, тогда как женщины являются лишь славой мужчины, и что женщина была создана из мужчины и для мужчины. Проблематичный стих 10 («жена должна иметь власть на голове») возможно означает, что женщины-пророчицы должны носить надлежащее покрывало как знак того, что они находятся под властью мужчин; однако более вероятно, что он означает, что они должны иметь или принимать власть над собственной головой, нося соответствующее покрывало.²⁷ В любом случае, учитывая некоторые доводы, которые Павел использует в 1Кор.11:1-16, неудивительно, если гендерная иерархия была одной из его забот и в рассуждении о гомосексуальности в Рим.1:26-27. Тем не менее, существуют веские основания полагать, что для Павла в Рим.1:26-27 размытие гендерной стратификации, если оно вообще играло какую-либо роль, было вторичным по отношению к размытию самого пола.

Во-первых, даже в 1Кор.11:3-16 полное мужское господство не является определяющим соображением. Павел тщательно оговаривает свой аргумент о мужском главенстве указанием на то, что ни мужчина, ни женщина не существуют друг без друга и что мужчины рождаются от женщин (11:11-12). Павел не стремится лишить женщин права пророчествовать, но лишь требует, чтобы они пророчествовали с учётом гендерных различий. В других местах своих посланий Павел подрывает традиционные, подчинённые роли женщин. Так, например, в Рим.16 он упоминает множество женщин-сотрудниц. В 1Кор.7:3-4 он настаивает на взаимности супружеских прав. Наконец, он провозглашает, что в общине крещённых «нет ни мужского пола, ни женского» (Гал.3:28). Учёные давно отмечают различие между более освобождающей перспективой подлинных посланий Павла и менее освобождающей позицией по отношению к

женщинам в девтеропавловых посланиях (особенно в Пастырских).

Во-вторых, с учётом сказанного выше и значительно более жёсткой реакции Павла на гомоэротизм в Рим.1:26–27 и 1Кор.6:9 представляется маловероятным, что его главной заботой в отношении гомосексуальной практики была угроза мужскому доминированию.²⁸ Более убедительным является истолкование, согласно которому для Павла гомоэротизм представляет собой крайнее выражение человеческого бунта против установленного Богом естественного порядка, а не просто подрыв привычных гендерных ролей. В самом деле, Павел рассматривает гомосексуальное соитие как столь очевидное нарушение естественного порядка, что язычники, не знающие Писания, не имеют оправдания, когда предаются такому поведению. На карту поставлено нечто ещё более фундаментальное, чем гендерная стратификация: не что иное, как само различие полов. Ситуация здесь сходна с инцестом, о котором Павел говорит в 1Кор.5 и за который он рекомендует исключение из общины. Даже «язычники» в целом признают это сексуальной безнравственностью. Речь идёт не столько об иерархии и господстве (или, если на то пошло, об абьюзивных отношениях или деторождении), хотя социальная организация и затрагивается. Речь идёт о смешении двух вещей, которые Бог никогда не предназначал смешивать, — по словам Лев.18:17, это одна и та же «плоть» (даже если, как здесь, речь идёт о мужчине и его мачехе). Вероятнее всего, Павел был также против скотоложества, так что и здесь можно сказать то же самое: вопрос выходил далеко за пределы проблемы господства.

В-третьих, если кто-то желает утверждать, что главной причиной, по которой Павел отвергал гомосексуальное поведение, была его забота о том, чтобы не подрывалось социальное превосходство мужчин над женщинами, то ему необходимо объяснить, почему позиция Павла в отношении гомосексуальной практики (как и позиция всех библейских авторов и, несомненно, самого Иисуса) была более непримиримой, чем позиция господствующей греко-римской культуры. Греки и римляне одобряли некоторые формы гомосексуального поведения, особенно в тех случаях, когда пассивные или проникаемые партнёры были социально низшими. В системе, где социальная иерархия является главным соображением, такие уступки вполне понятны. Тот факт, что библейские авторы не делали никаких подобных уступок, указывает на то, что их забота выходила за рамки различий статуса. Брутэн, Ниссинен и другие фактически вынуждены утверждать, что Павел и Иисус были просто более мизогинны, чем их греческие и римские современники. Такое утверждение вряд ли заслуживает доверия. Гораздо более правдоподобно предположить, что библейские авторы имели в виду иную заботу: различие полов, понимаемое не как инструмент удержания женщин в положении социальных низших, но как структурный замысел, божественно внедрённый в творение ради здоровья и жизнеспособности человеческого рода.

В-четвёртых, с лексической точки зрения существует мало оснований утверждать, что павловы ссылки на «природу» относятся лишь к условным культурным нормам. Вне Рим.1:26 Павел использует *physis* в шести текстах. В четырёх из них употребляется датив *physei* («по природе») (Гал.2:15; 4:8; Рим.2:14; 2:27). Пятый (Рим.11:21, 24) содержит три употребления *kata physin* и одно — *para physin*.

(1) Гал 4:7–9: «Вы (язычники) теперь — дети Божии... Однако прежде, не зная Бога, вы были в рабстве у тех, которые по природе (*physei*) не боги; но ныне, познав Бога — или, лучше сказать, будучи познаны Богом, — как вы можете снова возвращаться к немощным и бедным началам (*stoicheia*), которым вы опять хотите служить в рабстве? Вы наблюдаете дни и месяцы, времена и годы!»

Конкретное, контекстуальное значение *physei* в Гал.4:8 зависит от того, что именно обозначается выражением «те, которые по природе не боги»: речь идёт о «стихиях» (*stoicheia*). Ключ к пониманию этого термина находится в Прем.13:1–9 — тексте, который мы уже видели

как ближайший параллель к Рим.1:18-23. Язычники, которые по своей глупости «не могли из видимых благ познать Сущего... почитали богами, управляющими миром, либо огонь, либо ветер, либо стремительный воздух, либо круг звёзд, либо бурные воды, либо светила небесные» (13:1-2). Древнегреческие софисты ещё за столетия до этого различали богов, которые таковы «по природе» (*physei* — хотя «в действительности» это астральные тела), и богов, которые таковы лишь «по человеческому установлению» (*thesei*; ср. Платон, *Законы* 889E, 904A). Для Павла как иудея «природа» здесь означает то, чем нечто является в действительности по самому факту своего сотворения. То, чему язычники некогда по неразумию поклонялись как «богам», в действительности было добрыми «делами» или «творениями», которые создал Бог (Прем.13:1, 5). Следовательно, «по природе» в Гал 4:8 означает «в их сотворённой сущности, в их естественной сущности, установленной Творцом», в противоположность общественному мнению и условности.³⁰

(2) Гал.2:14-16: «Если ты, будучи иудеем, живёшь по-язычески, а не по-иудейски, то как же принуждаешь язычников жить по-иудейски? Мы — иудеи по природе (*physei*), а не грешники из язычников... но и мы уверовали во Христа Иисуса, чтобы оправдаться верою во Христа, а не делами закона».

Здесь Павел указывает на иронию в поведении Петра — иудея, который живёт как язычник, но принуждает язычников жить как иудеи (2:14). Хотя Пётр и Павел были «иудеями по природе», а не язычниками, они, тем не менее, оказались ничем не лучше язычников, ибо и те и другие одинаково ищут оправдания через веру во Христа. Здесь «по природе» означает нечто вроде «по физическому или биологическому происхождению», «по этнической принадлежности» или (как в большинстве английских переводов) «по рождению».³¹ Тем самым речь идёт о том, чем человек является телесно по наследству рождения, а не о том, что он чувствует или к чему стремится, и тем более не о принятых способах поведения.

(3) Рим.2:14-15: «Ибо когда язычники, не имеющие закона, по природе (*physei*)³² делают то, что предписывает закон, то, не имея закона, они сами себе закон; они показывают, что дело закона написано в их сердцах, о чём свидетельствует их совесть...»

Значение выражения «по природе» в Рим.2:14, по-видимому, близко к таким формулировкам, как «через естественную, врождённую способность» (Муу), «инстинктивно» или «по инстинкту» (Сандей и Хэдлам; MOFFATT, NRSV, NLT), «через собственное врождённое чувство» (NJB).³³ Однако речь здесь идёт не о каком-либо врождённом желании (например, не о тех, которые производит грех, действующий в плоти с самого рождения, — «закон греха» в Рим.7:23), но о способности к нравственному различению, вложенной Богом в человека при сотворении, — способности, которой некоторые язычники всё ещё способны следовать в определённых случаях (но без какой-либо большей надежды на оправдание, чем у иудеев). Хорошей перефразировкой было бы: «посредством естественной способности разума, вложенной Творцом в человеческое тело».

(4) Рим.2:27: «И тот, кто по природе (*physei*) необрезан (буквально: необрезание по природе), исполняя закон, осудит тебя, который, имея букву закона и обрезание, являешься преступником закона».

Вероятное значение «по природе» в Рим.2:27 близко к его смыслу в Гал.2:15: «по рождению или “естественному” происхождению» (Муу), «в силу своего рождения» (Кранфилд), «по причине своего языческого рождения» (Сандей и Хэдлам), «вследствие своей природной, языческой этничности», «по биологическому происхождению» (ср. Барретт: «по расе»; а не, как переводит Бёрн, «по воспитанию»); то есть речь идёт о язычниках, которые необрезаны потому, что они биологически происходят от народов, отличных от иудеев (биологических

потомков Авраама). Возможным, но менее вероятным является значение «физически» (NRSV, NAB, NIV, REB, RSV, NASB, PHILLIPS, MOFFATT, Кэземанн) — не только в смысле «по физическому происхождению», но, возможно, и в смысле «телесно». В пользу такого прочтения говорит контекст: тот, кто необрезан «в теле», но, соблюдая закон, показывает себя обрезанным в сердце (2:26, 29), будет судить иудея, обрезанного лишь телесно. Однако контекст не требует именно такого истолкования. Если бы Павел имел в виду этот смысл, можно было бы ожидать выражения *en sarki* («во плоти», 2:28), а не *physei*. Тем не менее, независимо от того, какое из двух значений предпочесть, смысл «природы» в Рим.2:27 выходит за пределы простой социальной условности.³⁴

(5) Рим.11:21, 24: «Ибо если Бог не пощадил природные (*kata physin*) ветви, то не превозносись (11:20), чтобы и тебя не пощадил... И те (ветви, неверующие иудеи), если не пребудут в неверии, будут привиты... Ибо если ты был отсечён от дикой маслины, к которой принадлежал по природе (*kata physin*), и, вопреки природе (*para physin*), привит к культурной маслине, то тем более эти природные (*kata physin*) ветви, иудеи, будут привиты к своей собственной маслине».

Здесь «природа» явно относится не к врождённым желаниям или социальной условности, но к органическому единству ветвей с тем деревом, из которого они первоначально произросли. То, что является «сверх природы» или «против природы», — это обход естественных процессов роста посредством искусственного, человеческого вмешательства. Однако в данном конкретном случае такое вмешательство в природу не рассматривается как нечто отрицательное, поскольку масличные деревья по самой своей природе дают ветви; дополняя или поддерживая природу, человек не пытается соединить два несоответствующих друг другу существа. То же самое, с точки зрения Павла, Филона, Иосифа Флавия и многих греко-римских моралистов, нельзя сказать о половом соитии между двумя мужчинами, поскольку ни один из них не обладает комплементарными половыми органами. Попытаться соединить двух представителей одного пола — значит действовать вопреки телесному и физиологическому устройству природы, предназначенному для человеческой сексуальности.³⁶

Во всех этих случаях «природа» соответствует сущностному, материальному, присущему, биологическому или органическому устройству вещей, какими они были сотворены и приведены в движение Богом. Ни в мышлении Павла, ни в нашем собственном эти употребления не сводятся лишь к личным предпочтениям или предубеждениям, обычаю, культурно обусловленному представлению о нормальности или социальной конвенции. «Природа» в этих стихах выходит за пределы того, что человек чувствует и думает, к тому, что просто «есть» по Божественному замыслу. Стихии — земля, вода, огонь, воздух — и небесные тела (солнце, луна, звёзды) являются тем, чем они являются, в силу того, как Бог их устроил (Гал.4:8). Ветви растут из деревьев без всякого участия их воли (Рим.11:21, 24). В общем, иудеи являются биологическими потомками Авраама (Гал.2:15), а язычники — биологическими потомками иных предков (Рим.2:27), независимо от того, что они чувствуют.³⁷ Даже иудеи должны признать, что язычники, хотя нередко ведут себя подобно животным, временами проявляют инстинктивную, разумную способность к нравственному различению, которая в некоторой мере сходна с письменным законом (Рим.2:14). В той мере, в какой их совесть ещё не ожесточена, язычники обязаны этой способностью Божьему творческому делу в создании мира. Более того, ни в одном из этих случаев Павел не употребляет «природу» для обозначения состояний, которые являются врождёнными, но обусловлены действием греха в человеческой плоти со времён падения Адама.³⁸

Ещё одно, последнее употребление *physis* у Павла заслуживает особого внимания. В отличие от других случаев употребления *physis* у Павла, 1Кор.11:14-15 на первый взгляд показывает, что Павел иногда отождествляет понятие «природы» с культурным обычаем.³⁹ Текст гласит:

«Не сама ли природа учит вас, что если мужчина отращивает волосы (*koma*), то это для него бесчестие, а если женщина отращивает волосы (*koma*), то это для неё слава? Ибо волосы на её голове (*hē komē*) даны ей⁴⁰ вместо покрывала» (1Кор.11:14-15).

Однако даже здесь в рассуждении Павла присутствует элемент, который мы отнесли бы к природе в собственном смысле слова, — и сам Павел ясно отличает этот аргумент от следующего, основанного уже на церковном «обычае» в 11:16. Трудности в толковании этого текста возникают из предположения, будто Павел считает, что сама природа доказывает, что женщины могут отращивать более длинные волосы, чем мужчины. Между тем пояснительная частица «ибо» в 11:15 устанавливает, что для Павла длинные волосы у женщин являются выводом, который можно сделать из непосредственного наблюдения за природой: женщины имеют волосы на голове как покрывало, а не то, что природа сама по себе прямо даровала длинные волосы исключительно женщинам.⁴¹ Природа в собственном смысле (а не обычай) действительно дала женщине волосы на голове. Из этого, по Павлу, разумно заключить, что природа подсказывает нам уместность головного покрытия (включая покрывало) для женщин: «ибо волосы на её голове даны ей вместо покрывала» (11:15b).

Логика аргумента Павла выглядит примерно так:

- (1) Природа дала женщинам волосы на голове, и эти волосы служат покрывалом.
- (2) Это должно учить нас тому, что длинные волосы уместны для женщин, но не для мужчин.
- (3) В свою очередь, это должно учить нас тому, что головное покрывало, например вуаль, уместно для женщин, но не для мужчин.

Читатель может возразить: «Почему бы не отнести то же самое и к мужчинам, ведь природа также даёт мужчинам волосы как покрытие?»

Возможно, здесь Павел позволяет своему суждению быть затуманенным культурной конвенцией; однако несогласованность аргумента настолько очевидна, что возникает вопрос, не опирается ли Павел на какое-то иное основание, почерпнутое из самой природы. Наиболее вероятное объяснение, на мой взгляд, и согласующееся со стоической рациональностью того времени, состоит в том, что Павел имеет в виду склонность многих мужчин (включая, возможно, и его самого?) к облысению.

Разумеется, существуют и женщины, которые лысеют, однако представление о облысении как о состоянии, обычно связанном с мужчинами, всё же сохраняется. Так же как феномен «бородатой женщины» не опровергал бы мысль Эпиктета о том, что волосы на подбородке — один из способов, которыми природа различает мужчин и женщин, так и лысеющие женщины не уничтожают общей истины о том, что облысение является характерной мужской чертой. Около 400 г. н. э. неоплатонический философ Синесий Киренский утверждал, что «волосы на голове» (*hē komē*) более «соразмерны» женщинам, чем мужчинам, — факт,

«несомненно определяемый как обычаем (или: конвенцией, законом: *nomos*), так и природой; обычаем — потому что волосы на голове не являются чем-то хорошим (или: прекрасным: *kalos*) ни для всех мужчин, ни повсюду, ни во все времена даже для одних и тех же мужчин... тогда как для женщин всегда, для всех женщин и везде является хорошим (или: прекрасным) уделять серьёзное внимание уходу за своими волосами. Однако и природа соглашается с законом... Если у женщины происходит выпадение волос, (скажут,) что она страдает какой-то болезнью или недугом, и при малейшем внимании это возвращается к тому, чем она является по

природе (то есть к полной шевелюре). Но среди мужчин, которые также достойны называться мужчинами, нелегко найти того, кто бы прежде не пришёл к этому состоянию (выпадения волос) как результату природы. Более того, именно поэтому оно (то есть облысение) кажется также конечной целью (*telos*) природы, хотя и не постигает всех мужчин. И как дети земледельцев, понимая по стремлению здоровых растений, как те по природе хотят расти прямо вверх, поддерживают те из них, которые сами не имеют для этого силы, шестами и кольями, так и мы, поскольку все те, чья природа наилучша, оказываются в состоянии (облысения), близком к моему, должны выпрямлять бритвой тех, кто не разделяет нашего состояния, и помогать природе» (*О лысине* 14).⁴²

Значительная потеря волос на голове у женщины сразу же вызывает предположение, что она поражена какой-либо болезнью или недугом; это воспринимается как «неестественное». Реакция же на облысение у мужчины совершенно иная, ибо люди признают, что облысение является естественным ходом вещей для мужчин. Природа, лишая многих мужчин части или всех волос на голове (особенно с возрастом) и делая это явление гораздо более редким среди женщин, даёт всем нам подсказку. Иными словами, мужчины, которые позволяют волосам на голове отрастать длинными, унижают свою мужскую печать, тогда как женщины, поддерживающие короткие волосы, унижают свою женственную печать.

Перспектива Мусония Руфа, процитированного выше, здесь весьма уместна: «природа явно гораздо более тщательно оберегает от недостатка, нежели от избытка». Иными словами, не избыток волос на головах некоторых мужчин, а тот недостаток, который многие мужчины испытывают по сравнению с женщинами, является наилучшей подсказкой относительно замысла природы. Следовательно, тот факт, что женщины гораздо успешнее сохраняют волосы на голове, чем мужчины, является, с точки зрения Павла, способом, которым природа учит нас тому, что длинные волосы уместны для женщин и неуместны для мужчин. Женщины должны иметь покрытие для головы; для мужчин же это в лучшем случае лишь возможность. Поэтому вполне согласуется с учением природы то, что женщины носят дополнительное покрывало на голове во время богослужения (11:5). «Слава» же мужчин, по-видимому, не состоит в наличии покрытия на голове; иначе природа не способствовала бы утрате волос у мужчин. Следовательно, для мужчин было бы бесчестьем прилагать особые усилия, чтобы снабдить себя дополнительным покрытием головы (11:4).⁴³

Даже если признать, что именно так рассуждает Павел, это всё же не делает его аргумент в целом убедительным. Сегодня немногие христиане следуют Павлу, настаивая на том, чтобы христианки носили головные уборы при посещении церкви. Сам Павел, по-видимому, понимал, что его довод далеко не самоочевиден. Он добавляет этот аргумент от природы лишь после того, как уже привёл несколько других, включая загадочное «ради ангелов». Кроме того, он сразу же прибегает к ещё одному апеллированию к церковному «обычаю»,⁴⁴ поскольку подозревает, что коринфяне не сочтут его логику убедительной (ср. аргумент от природы в Рим.1:26–27, который является единственным аргументом, в котором Павел нуждается, поскольку комплементарность мужских и женских половых органов очевидна и убедительна). Моя цель здесь лишь в том, чтобы подчеркнуть: для Павла *physis* означает «природу» в строгом смысле слова, хотя выводы, которые он делает из природы, должны оцениваться в каждом случае отдельно.

Из этих текстов ясно, что Брутэн и Ниссинен либо игнорируют, либо преуменьшают значение анатомической (и прокреативной) комплементарности мужчины и женщины для отрицательной оценки Павлом однополого соития. Для Павла однополое соитие было не просто бесчестьем гендерных склонностей, и тем более не культурных конвенций, но бесчестьем

«половых тел» (Рим.1:24) через дерзкое и безрассудное пренебрежение видимыми физическими (и функциональными) различиями между мужчиной и женщиной. Более того, однополое соитие сопоставимо с идолопоклонством в своём сознательном подавлении видимого свидетельства творения об атрибутах истинного Творца (Рим.1:18-23).

Подход Босвелла к значению «природы» имеет определённое сходство с подходом Брутэн. По словам Босвелла:

«Понятие “естественного закона” не было в полной мере разработано до более чем тысячелетия после смерти Павла, и потому анахронично вкладывать его в его слова. Для Павла “природа” — это не вопрос всеобщего закона или истины, но, скорее, вопрос характера того или иного лица или группы лиц — характера, который в значительной мере является этническим и целиком человеческим: иудеи являются иудеями “по природе”, так же как язычники являются язычниками “по природе”. “Природа” не является для Павла нравственной силой: люди могут быть злыми или добрыми “по природе”, в зависимости от собственного склада. В павловских писаниях с “природой” всегда подразумевается притяжательное значение: речь идёт не о “природе” вообще, но о чьей-то “природе” — о “природе” иудеев, или о “природе” язычников, или даже о “природе” языческих богов... Следовательно, “природу” в Рим.1:26 следует понимать как личную природу тех язычников, о которых идёт речь... Рим.1 не осуждает гомосексуальное поведение как “противоестественное” в смысле нарушения “естественного закона”. В эпоху Павла не существовало ясного понятия “естественного закона”, и оно не возникало ещё многие столетия спустя».⁴⁵

Подобно Брутэн, Босвелл понимает «природу» как личную предрасположенность или черту. В отличие от неё, он не считает, что Павел оперировал понятием «естественного закона» или придавал своему аргументу от природы какую-либо присущую ему нравственную силу. Для Босвелла «природа» в Рим.1:26-27 имеет большее отношение к естественной предрасположенности мужчин и женщин влечься друг к другу, нежели к предрасположенностям, оправдывающим гендерную стратификацию в сексуальных ролях. Аргумент Босвелла будет более подробно рассмотрен в разделе III ниже, однако некоторые из поднимаемых им вопросов достаточно сходны с аргументами Брутэн, чтобы заслуживать предварительного обсуждения уже здесь.

Дихотомия, которую предлагает Босвелл — между естественным законом, с одной стороны, и личным характером или предрасположенностью, с другой, — полезна, но лишь до определённой степени. Естественный закон часто относится не только к тем принципам природы, которые одинаково применимы ко всем существам и вещам, но и к принципам, относящимся лишь к определённым классам (например, к людям, птицам, рыбам или звёздам). Более того, чтобы данное описание павлова употребления слова «природа» было точным, такие слова, как «характер» или «предрасположенность», пришлось бы понимать в их самом широком смысле и ни в коем случае не ограничивать личностными чертами или склонностями — врождёнными или иными. Быть иудеем (Гал 2:15) или язычником (Рим.2:27), а также обладать способностью к разуму и совести (Рим.2:14), строго говоря, не являются личностными чертами. «Характер» ещё менее подходит в качестве обозначения сущности звёзд как сотворённых вещей (Гал.4:8) или органического единства дерева и его ветвей (Рим.11:21, 24). Эти так называемые «предрасположенности» представляют собой качества, дарованные посредством самой природы. Значение «личной предрасположенности» или «сущностного характера» лица или вещи вообще не применимо к тем случаям, где *physis* выступает не в

дательности отношения (Рим.1:26; 11:21, 24; 1Кор.11:14).

Различие, которое проводит Босвелл, вероятно, лучше формулировать не как различие между естественным законом и личным характером, но как различие между природой как учителем нравственных принципов и природой как тем, что просто есть (без прямой отсылки к морали). Верно, что в целом, когда Павел употребляет *physis* в дательности отношения («по природе»), он прежде всего имеет в виду именно последнее значение (Гал.2:15; 4:8; Рим.2:14, 27; ср. Еф.2:3), хотя и это признание нуждается в оговорке, поскольку каждый из приведённых выше случаев обладает положительным дидактическим характером. Однако очевидно, что в Рим.1:26–27 природа выступает для Павла именно как нравственный учитель (так же, как и в параллельном рассуждении против идолопоклонства в 1:18–23).

Кроме того, утверждение о том, что «в эпоху Павла не существовало ясного представления о “естественном законе”, и оно не возникало ещё многие столетия спустя», неверно. Мы уже видели, что и Филон, и (в меньшей степени) Иосиф Флавий, опираясь на греко-римскую популярную философию, могли апеллировать к тому, как устроены вещи в природе и в творении, как к основанию для нравственного наставления относительно Божьего замысла о человеческой сексуальности. Филон, более того, употребляет выражение «закон[ы] природы», а также сходные формулы вроде «неписанный [закон] природы».⁴⁶

Особенно в вопросах сексуальности и различия полов в древности было обычным делом выводить нормы должного поведения из видимых, телесных различий между мужчиной и женщиной в природе. Мы видели это как в аргументации Эпиктета против того, чтобы мужчины сбривали волосы на теле ради украшения, так и в рассуждении Павла о том, почему женщины должны иметь покрывало на голове во время молитвы или пророчества.

Учитывая контекст Рим.1:26–27, где Павел только что подверг критике идолопоклонство, исходя из того, что ясно различимо в материальном творении, имеются все основания заключить, что под «природой» Павел имеет в виду очевидную анатомическую и прокреативную совместимость мужских и женских половых органов. Из этой наблюдаемой комплементарности Павел (как и другие иудеи) делал вывод, что язычники должны быть в состоянии понять: Бог не предназначил половое общение для осуществления между лицами одного пола. Именно это, а не стремление сохранить мужское господство в человеческом обществе, Павел прежде всего имел в виду, когда называл однополое соитие «противоестественным».

III. В Библии отсутствует категория «гомосексуалов» с исключительно однополый ориентацией; однополое влечение считалось производным от чрезмерной гетеросексуальной похоти

Дейл Мартин и Виктор Фёрниш, среди прочих, утверждали, что, поскольку древние моралисты рассматривали гомосексуальность как проявление ненасытной гетеросексуальной похоти, тогда как мы сегодня так не считаем, их неприятие гомосексуальности (включая позицию Павла) должно быть отвергнуто в нашем собственном обществе.⁴⁷ Основной текст, на который они ссылаются, взят из Диона Хрисостома, *Речь* 7:151–152:

Человек, чья (сексуальная) похоть ненасытна в подобных вещах (то есть при лёгком доступе к женским проституткам через публичные дома) ... будет презирать лёгкую добычу и гнушаться любовью женщины как слишком легко дающейся ... и обратит своё нападение на мужскую сторону ... полагая, что ... найдёт удовольствие, трудное и нелегко достижимое.

Другие тексты, на которые они ссылаются, взяты из: Сенеки, *Письма* 46, «О господине и рабе», 7 (мужской раб подвергается сексуальной эксплуатации «из-за пьянства и похоти своего господина»); Филона, *О Аврааме* 135 (мужи Содомы, «не в силах вынести пресыщения [то есть великого богатства вследствие обильных урожаев], ... страхнули с шеи ярмо закона природы, устремляясь к ... незаконным формам совокупления ... и, будучи мужчинами, начали взбираться на мужчин ... они были побеждены более сильной похотью»); и Иоанна Златоуста, *Беседы на Римлянам* 4 («всякое подобное влечение происходит от жадности, которая не желает оставаться в своих обычных пределах»).⁴⁸

Сходную с позицией Мартина и Фёрниша точку зрения выразил Джон Босвелл:

[Т]е лица, которых Павел осуждает, очевидно, не являются гомосексуалами: то, что он порицает, — это гомосексуальные акты, совершаемые людьми, по-видимому, гетеросексуальными. Вся суть Рим.1, собственно, заключается в том, чтобы заклеить тех, кто отверг своё призвание, сошёл с истинного пути, на котором прежде находился. Это полностью подорвало бы направленность аргумента, если бы речь шла о людях, которые не были бы «по природе» склонны к противоположному полу так же, как они были «по природе» склонны к монотеизму. ... Павел полагал, что язычники знали истину о Боге, но отвергли её и тем самым отвергли и свою истинную «природу» в том, что касается их сексуальных влечений, выходя за пределы того, что было «естественно» для них и что было одобряемо для иудеев. Из этого нельзя заключать, что Павел считал простое гомоэротическое влечение или практику нравственно предосудительными, поскольку [Рим 1:26–27] ясно подразумевает, что он не говорит о людях, которые по склонности являются гомосексуальными, и поскольку он тщательно отмечает как в отношении женщин, так и мужчин, что они изменили или оставили «естественное употребление», чтобы вступить в гомосексуальные отношения.⁴⁹

Было бы карикатурным изображением позиции Босвелла утверждать, будто он настаивает на том, что Павел прямо различает «естественных» гомосексуалов, испытывающих влечение только к своему полу, и «неестественных» гомосексуалов, которые на самом деле являются чрезмерно возбуждёнными гетеросексуалами, — и затем обвинять Босвелла в грубом анахронизме.⁵⁰ Суть мысли Босвелла состоит в том, что Павел считал всех людей, желающих и практикующих однополое соитие, «по природе» гетеросексуальными в том смысле, что они были способны удовлетворять свои желания через связь с противоположным полом. Поэтому павловский аргумент о том, что однополое соитие является *para physin*, был бы «полностью подорван» самой идеей «постоянной сексуальной ориентации». И Босвелл, и Мартин также утверждают, что *para* (с винительным падежом) в выражении *para physin* в Рим.1:26 следует переводить как «сверх», «более чем» или «в избытке природы» (вследствие избытка страсти), а не — по Босвеллу — или, точнее, чем у Мартина, — как «против» или «вопреки».⁵¹

С этой позицией связано пять проблем. Во-первых, сомнительно, что все моралисты рассматривали всякое гомоэротическое влечение как переполнение гетеросексуального желания. Напротив, в древних источниках имеется немало свидетельств убеждённости в том, что однополые страсти, по крайней мере в некоторых случаях, являются врождёнными. Миф о происхождении людей, изложенный в «Пире» Платона (189C–193D), по-видимому, предполагает именно такое понимание (даже в форме сатиры он опирается на существовавшие в культуре прогомосексуальные аргументы в пользу врождённости гомоэротического влечения). В том же сочинении Павсаний превозносит любовь к мужчинам как происходящую не из обычной, вульгарной любви, связанной с гетеросексуальными желаниями, но от

«Небесной богини» (181В). Аристотелевская традиция рассуждала о том, что некоторые мужчины, желающие быть проникаемыми другими мужчинами («женоподобные»), таковы «по природе» (то есть вследствие того, что их прямая кишка выделяет малые количества семени), а другие — «по привычке» (то есть потому, что в детстве подвергались домогательствам со стороны мужчин). Однако даже «женоподобные по природе» всё равно «устроены против природы (*para physin*)» — это ошибка или «дефект» в природе.⁵² Филострат (начало III в. н. э.) сетовал, что юноша, не отвечающий на его домогательства, «противится повелениям природы» (Ер. 64). Ахиллес Таций (конец III в. н. э.) утверждал, что поцелуй мальчика «по природе» (Leuc. Clit. 2.38). Калликратид в псевдо-лукиановских «Делах сердца» доказывал, что педерастия есть «установление, предписанное божественными законами» (48).⁵³ Брутен отмечает, что некоторые древние медики заключали, будто гомоэротическая ориентация происходит от наследственной болезни ума или (у женщин) от анатомической деформации чрезмерно большого клитора, тогда как астрологи приписывали её конфигурации звёзд при рождении.⁵⁴

Подобные взгляды несовместимы с представлением о том, что вся гомосексуальная активность возникает в результате перевозбуждения или пресыщения чрезмерным сексом с женщинами. Даже тексты, приведённые выше у Диона Хрисостома, Сенеки и Филона, не утверждают, что всякое гомосексуальное поведение можно свести к этой единственной причине. Возможно, так можно описать бисексуальных людей (гетеросексуалов, исследующих гомоэротизм), но не все формы гомоэротического выражения в античности были бисексуальными.⁵⁵ По меньшей мере вероятно, что Павел (подобно Филону, который прямо ссылается на миф о творении, изложенный Аристофаном в «Пире» Платона) был знаком по крайней мере с одной из этих теорий. Более того, он не мог не знать о существовании мужчин, чьё сексуальное желание было направлено исключительно на других мужчин (например, *kinaidoi*).

Во-вторых, утверждение, будто древние моралисты выступали против гомосексуального поведения именно потому, что гомоэротическое влечение представляло собой избыточную гетеросексуальную похоть, — это, образно говоря, постановка телеги впереди лошади. Так, Филон, например, полагал, что чревоугодие у людей может возбуждать страсти «даже к бессловесным животным» (Spec. Laws 3.43); но кто всерьёз станет утверждать, что Филон отвергал скотоложство прежде всего потому, что оно есть избыточная страсть? Описание страсти как чрезмерной было способом уничтожить желание, которое по другим основаниям уже было признано мерзким; иначе откуда автору знать, что характеризовать его как избыточное? Иными словами, определение гомосексуального желания как чрезмерной похоти является вторичным или дополнительным по отношению к изначальному отвращению к такому поведению.⁵⁶

В-третьих, утверждение Мартина о том, что в древности «гомосексуальное желание само по себе не считалось “противоестественным”», неверно.⁵⁷ Чтобы выдвинуть подобное утверждение, Мартину приходится проводить слишком резкое различие между гомоэротическим желанием и гомоэротическим действием. Он настаивает, что «“противоестественность” желания не имеет ничего общего с эротическим интересом одного мужчины к другому, но связана с “противоестественностью” того, что мужчина желает унижить себя, с энтузиазмом принимая презираемое, низшее положение, подобающее женщинам».⁵⁸ Однако Филон мог описывать гетеросексуальное желание как «страсти, которые воздают должное законам природы», в противоположность страстям «мужей к мужчинам» (*О созерцательной жизни* 59). Более того, утверждение Мартина о том, что Павел столь же легко применил бы выражение «постыдные страсти» к сексуальному влечению к собственной жене (поскольку для Павла все страсти якобы были по своей сути постыдными), несостоятельно.⁵⁹ Вероятно, выражение «бесчестие тел их самих между собою» в 1:24 не относится и никогда не

могло бы относиться у Павла к брачным гетеросексуальным союзам. 1 Кор.7:2-5, 9 предполагает удовлетворение сексуального влечения в браке, чтобы оно не «разжигалось» до превышения установленных Богом границ и не приводило к прелюбодеянию. Одна из функций секса в браке состоит в том, чтобы предотвращать кипение страстей до «постыдных страстей», а не в том, чтобы вовсе исключить страсть.⁶⁰

Аналогичным образом, но уже в новейшее время, Дэвид Э. Фредриксон особо подчёркивает, что слово «употребление» (*chrêsis*) в Рим.1:26-27 не определено в отношении пола: «ни пол субъекта, ни пол объекта не имеют значения для понятия “употребления”».⁶¹ Затем он соединяет это наблюдение с другим — а именно, с тем, что некоторые греко-римские моралисты связывали «естественное употребление» с избеганием избыточной страсти или даже страсти как таковой.⁶² Из этих двух пунктов он делает вывод, что для Павла в Рим.1:26-27 вопрос заключается не столько в выборе однополого сексуального партнёра, сколько в необузданном стремлении желая и утрате сексуального самообладания.⁶³ «Сексуальная активность между мужчинами изображается не как нарушение мужско-женской нормы, данной в творении, но как пример страсти, в которую Бог предал людей, бесчестивших Его. Непосредственная проблема — это страсть, а не пол вступающих в связь».⁶⁴

В рассуждениях Фредриксона содержится множество проблем. Его первый пункт — что в разных контекстах «употребление» может относиться как к гетеросексуальным, так и к гомосексуальным отношениям, — в значительной степени не имеет отношения к тому, как это слово используется в конкретном контексте Рим.1:26-27. Здесь совершенно ясно, что пол партнёра имеет решающее значение для определения «употребления» другого в половом соитии как противоестественного: секс с лицом противоположного пола, определяемый здесь как естественный, заменяется сексом с лицом того же пола, определяемым здесь как неестественный. Пол тех, кто вступает в половую связь, а не сексуальное желание как таковое, является непосредственной проблемой. Отсюда, и отвечая на второй пункт Фредриксона, следует, что однополое соитие (как и всякая иная форма сексуальной безнравственности) может быть определено как избыточная страсть лишь после и на основании некоторого предварительного понимания того, почему однополое влечение неприемлемо. Греческие и римские моралисты, не считавшие по существу неправильными одну или несколько форм однополого соития, не согласились бы с всеобъемлющей оценкой Павла и всех других иудейских авторов эпохи Второго Храма, что однополое соитие по самой своей сути является противоестественным или избыточной страстью. Следовательно, избыточная страсть технически не является самостоятельным, самодостаточным аргументом в пользу того, почему то или иное поведение оценивается как неправильное.

Что касается вывода Фредриксона, то интертекстуальные отголоски Быт 1-2 в Рим.1:18-32 и в других обсуждениях сексуальных вопросов у Павла (см. стр. 289-93) делают очевидным, что Павел апеллирует к мужско-женской норме, заложенной в творении. Фредриксон не объясняет, почему Павел выделяет однополое соитие для особого рассмотрения в Рим.1:18-32. Особое отвращение к однополому соитию, присущее всем иудейским авторам, рассмотренным в гл. 2, — отвращение, превосходящее то, которое они испытывали к случаям гетеросексуальной безнравственности, — ясно указывает на особую проблему однополого соития: на его однополость, то есть на нарушение мужско-женской комплементарности, заложенной в творении, и на его функциональное означивание лица того же пола так, как если бы оно было лицом противоположного пола.

В-четвёртых, из Рим.1:27 («мужчины... воспламенились похотью друг к другу») едва ли можно с уверенностью установить, что Павел считал всякое гомоэротическое влечение порождением чрезмерно разогретых гетеросексуалов. Язык текста ясно показывает, что элемент «перегрева» присутствует в мышлении Павла, однако это мало говорит нам о его

представлениях о происхождении гомоэротизма. Павел (как и большинство людей в древности), вероятно, рассматривал всякое нарушение установленных Богом границ любого рода (включая сексуальные) как «перегрев» желания, просто потому что преступление Божьей воли неизбежно означало победу плотских страстей над разумом или Духом (ср. Рим.7:13-25). Если человек желал того, что Бог запретил или что сама природа показала как неприемлемое, и действовал согласно этому желанию, то логически он оказывался поработённым своей страстью, тем самым доказывая, что сила этой страсти была слишком велика, чтобы ей сопротивляться.

Было ли, по Павлу, источником гомоэротического отсутствия интереса к противоположному полу прежде всего чревоугодие или роскошь, разжигающие страсти до лихорадочного накала, скука после слишком большого количества секса с женщинами, какое-то особое врождённое состояние или неудовлетворённая потребность в детстве, — сказать трудно и, в любом случае, это, несомненно, было бы второстепенным по отношению к его неприятию. Упоминание женщин, которые «заменили» половое общение с мужчинами общением с другими женщинами, и мужчин, которые «оставили» или «покинули» связь с женщинами ради связи с другими мужчинами (Рим.1:27), не обязательно означает, что Павел полагал, будто каждый отдельный человек, вступающий в однополые отношения, прежде испытывал гетеросексуальное влечение. Павел говорит в корпоративных, обобщающих терминах об историческом размахе явления, а не об опыте каждого без исключения практикующего однополое соитие.⁶⁵ Текст также ясно подразумевает, что «постыдные страсти», которым Бог «предает» людей, уже существуют; а глагол «оставить» намекает на осознание существования некоторых мужчин, которые были (или стали) исключительно ориентированы на других мужчин. Как бы то ни было, поскольку весьма вероятно, что Павел не выступал против гомоэротизма потому, что он представлял собой избыточную гетеросексуальную страсть, но лишь, в лучшем случае, истолковывал гомоэротизм как избыточную страсть в свете своего предварительного неприятия такого поведения, весь довод о том, что мы сегодня больше не воспринимаем гомоэротизм как результат чрезмерной страсти, в значительной степени не относится к герменевтическому спору.⁶⁶

В-пятых, переводы *para physin* как «сверх природы» и как «против природы» нельзя противопоставлять друг другу, и, более того, «природа» здесь имеет мало общего с врождёнными желаниями. Значения «сверх» (более общее и основное значение *para* с винительным падежом) и «против, вопреки, в противостоянии» (частный смысл этого общего значения) не являются взаимоисключающими. Однополое соитие является «сверх» или «в избытке» природы в том смысле, что оно преступает границы сексуальности, установленные Богом и прозрачные в самой природе даже для язычников. Лишь женщина обладает комплементарным отверстием для введения мужского члена — факт, подтверждаемый прокреативной способностью мужского «семени», когда оно через влагалище попадает в женскую утробу. Именно на это указывает «природа», когда выражение *para physin* употребляется в связи с обсуждением однополого соития. Именно так следует уметь распознавать в творении, что однополая страсть является избыточной (то есть преступающей границы) страстью. Следовательно, основной тезис состоит в том, что однополое соитие является «нарушением или попранием» естественных границ/«законов»,⁶⁷ различимых в том, как устроены мужчины и женщины, а не в том, что страсть к однополому соитию есть просто «слишком много секса» (Мартин) или что такие влечения испытывают лишь «конституциональные» гетеросексуалы.⁶⁸ Точно так же идолопоклонство имплицитно является «противоестественным» — не потому, что люди являются «по природе монотеистами», но потому, что простое наблюдение космоса должно ясно показывать: как бы велик и славен ни был обширный и великолепный мир, ещё более велик должен быть Мастер, сотворивший его, и уж тем более Он превосходит вырезанный из дерева или камня образ, созданный по подобию

одного из Божьих творений (1:19-23).

Не врождённость чьих-либо страстей, которые, по пониманию Павла, были искажены грехопадением, показывает нам, как следует поступать; напротив, нас наставляют материальное творение вокруг человека и телесное устройство самих людей, открывая нам истину соответственно о природе Бога и о природе человеческой сексуальности. Иначе многие (если не все) пороки, перечисленные в 1:29-31, оказались бы *kata physin*, «сообразными природе», «естественными».⁶⁹ Предполагать, что Павел осуждает участие в гомосексуальных актах лишь тех, кто «по природе» тяготеет к противоположному полу, — «равносильно утверждению, что библейские осуждения прелюбодеяния относятся только к таким отношениям среди тех, кто “по природе” склонен к моногамии».⁷⁰

Природа — это материальное творение, видимое невооружённым глазом, в той мере, в какой оно не искажено и не повреждено грехопадением. Очевидно, с точки зрения Павла, замысел и комплементарность мужских и женских половых органов не являются частью падения, поскольку повеление к размножению (Быт.1:27) было дано ещё до падения. Кроме того, акцент в Рим.1:26-27 сделан на «замене» (*metallassein*) естественного полового «употребления» (*chrêsis*) лиц противоположного пола на неестественное употребление лиц того же пола, а не на переполнении страстей. В первую очередь именно действия однополого соития — употребление, а не страсти — являются *para physin*. Страсти становятся *para physin* лишь постольку, поскольку они жаждут «совершить» нечто, выходящее за пределы — и противоречащее — тому, что диктует как должное естественная (анатомическая и прокреативная) комплементарность мужчины и женщины.

Следовательно, даже врождённые или генетически обусловленные гомоэротические страсти были бы для Павла противоестественными (как, например, «естественное» желание некоторых мужчин быть проникаемыми, согласно Псевдо-Аристотелю, *Problemata* 4:26, цитированному выше) — то есть если бы, ради аргумента, признать истинным современное предположение о генетически заданном и исключительно однополом влечении. Однако, как будет показано в дальнейшем обсуждении, научные данные свидетельствуют о том, что генетическое влияние является в лучшем случае лишь сравнительно небольшим (хотя и не незначительным) и косвенным фактором.

Замечание об исследовании Шёделя о древних теориях причинности

Недавняя учёная статья Уильяма Р. Шёделя о влиянии, которое древние теории причинности, касающиеся гомосексуальной практики, могли оказать на раннее иудейское и христианское мышление, даёт современному читателю превосходный справочный материал, но в конечном итоге не доводит до логического конца выводы, вытекающие из самих тех текстов, которые Шёдель привлекает.⁷¹ Многие взгляды Шёделя совместимы с моими собственными:

(1) Его собственный анализ аргумента Платона в *Законах* приводит его к выводу, что критика Платоном однополого *эроса* выходит за рамки его порицания неплодотворного гетеросексуального *эроса* как избыточной страсти и обвиняет однополый *эрос* в гораздо худшем — в превращении пассивного мужского партнёра в женщину, вопреки природе. «Платон предоставляет обильные ресурсы для тех, кто ... [подчёркивает] извращённость однополого *эроса* как такового».⁷²

(2) На основании речи Аристофана в платоновском *Пире* и других текстов он считает «проблематичным распространённое мнение, будто в древнем мире не признавалась сексуальная ориентация».⁷³ Те, кто утверждает, что нечто подобное современной категории исключительной, врождённой гомосексуальной склонности не существовало в античности,

ошибаются.

(3) Он признаёт важность анатомической комплементарности (не употребляя, впрочем, именно этого выражения) как основной причины, по которой древние моралисты отвергали однополое соитие: древние авторы, «апеллируя к природе против однополого *эроса*, находят удобным сосредоточиваться на более или менее очевидных назначениях телесных отверстий, чтобы указать надлежащий канал для более рассеянных сексуальных импульсов тела».⁷⁴

(4) Он справедливо усматривает, что неприятие Филоном однополого соития основывалось на основаниях, отличных от тех, по которым он отвергал чрезмерный (то есть неплодотворный) гетеросексуальный секс. Для Филона «когда два пола безумно стремятся друг к другу ради удовольствия, их поведение нравственно порочно, но всё же остаётся в пределах “законов природы” (*О созерцательной жизни* 59). Этого, разумеется, нельзя сказать о любви между двумя мужчинами», где основной заботой Филона была «феминизация юноши».⁷⁵ Отсюда следует, что вопрос о том, каким образом возникают гомосексуальные импульсы, играет в оценке Филоном гомосексуального поведения лишь второстепенную роль, поскольку Филон подчёркивает последствия, а не причины.

(5) Он кратко рассматривает «предположение, что Павел говорит [в Рим.1:26–27] лишь об однополых актах, совершаемых теми, кто по природе является гетеросексуальным», находя, что оно «находит некоторое подтверждение» в Филоне, *О Аврааме* 135. Затем он отвергает это предположение: «Однако подобное явление не оправдывает в сознании такого автора, как Филон, какую-либо иную форму однополого *эроса*. Более того, следовало бы ожидать, что Павел выразил бы этот аргумент гораздо более ясно, если бы именно его имел в виду... Всеобъемлющая атака Павла на греко-римскую культуру имеет больший смысл, если он, подобно Иосифу Флавию и Филону, объединяет все формы однополого *эроса* в одну категорию как признак языческой декаданса».⁷⁶

На основании подобных высказываний можно было бы предположить, что Шёдель придаёт мало значения аргументу о том, что Павел отвергал гомосексуальное поведение прежде всего потому, что оно представляло собой избыточный секс со стороны по природе гетеросексуальных людей. Однако основная линия рассуждений Шёделя, по-видимому, ведёт к противоположному выводу. Он неоднократно приписывает раннему иудейскому и христианскому неприятию однополого соития его характеристику как «чрезмерного стремления к удовольствию» и иррациональный, ничем не мотивированный страх нечистоты.⁷⁷ Он ссылается на материал из трактата Сорана *De morbis chronicis* (4.9.131–37), где Соран диагностирует однополое влечение как болезнь ума или духа (подобно упоминанию Филоном «болезни женоподобия в их душах», *О созерцательной жизни* 60), а не как болезнь тела, и, следовательно, как состояние, поддающееся человеческому контролю.⁷⁸ Из всего этого он заключает, что во времена Филона и Павла теории причинности гомосексуальности претерпевали «сдвиг акцента от физической аномалии к психологическому расстройству» и что этот сдвиг, в свою очередь, облегчал занятие жёсткой позиции против всех форм однополого соития.⁷⁹

На этом этапе Шёдель вновь оказывается своим собственным лучшим критиком. Он сам отмечает, что в том же трактате Соран выражает готовность принять взгляды «многих руководителей медицинской школы», которые приписывают взрослую гомосексуальную проституцию «наследственной болезни» (хотя, добавляет Соран, всё равно противоречащей наилучшему наставлению природы) — биологически укоренённому состоянию, которое общественные ценности могут усиливать или делать «более мягким» (4.9.134–37).⁸⁰ Более того, как отмечает Шёдель, строгое различие между болезнями ума и биологической наследственностью противоречит взглядам, выраженным в платоновском *Тимее* (86В–87В), где

болезни ума, хотя и отличающиеся от болезней тела, могут быть отнесены либо к «дурному воспитанию», либо к «дефектному унаследованному телесному устроению».⁸¹ Шёдель признаёт, что «подобное понимание психологического расстройства, социально порождённого или усиленного и генетически передаваемого, может предполагаться» и у Филона.⁸² Такое видение вещей поразительно напоминает нынешний научный консенсус относительно сексуальной ориентации (вопреки Шёделю, который, по-видимому, на протяжении всего изложения исходит из того, будто современная наука пришла к выводу, что гомосексуальность является фиксированным генетическим состоянием).

Следовательно, исследование Шёделя, вопреки своему предполагаемому назначению — доказать, что здание павловской позиции в отношении гомосексуальности покоится на устаревшей теории причинности, — фактически диктует противоположный вывод: современные теории происхождения гомосексуальности, по крайней мере в общих чертах, совместимы с древними теориями, которые могли лежать в основе взглядов Павла. Более того, собственные воззрения Павла на гомосексуальность не зависели от какой-то одной конкретной теории причинности, но основывались прежде всего на мужско-женской комплементарности, заложенной в творении и доступной для познания всеми либо через Писание, либо через саму природу.

IV. Гомосексуальность имеет генетический компонент, о котором библейские авторы не знали

В разделе «III» мы рассмотрели, полагал ли Павел, что гомосексуальное соитие всегда является поступком чрезмерно разгорячённых гетеросексуалов. Теперь нам необходимо исследовать, можно ли — и в какой мере — считать научно установленным фактом, что гомосексуальность представляет собой неизменяемую и статичную сексуальную ориентацию, относительно независимую от влияния среды. Популярное представление, продвигаемое гомосексуальными активистскими группами и их сторонниками, заключается в том, что люди либо «рождаются геями», либо нет. Все защитники положения «III» выше утверждают, что если бы авторы Писания знали, что гомосексуальность — это не избираемое поведение, а генетически обусловленная ориентация, они вполне могли бы взглянуть на неё иначе.

Мы рассмотрим современные научные данные в следующем порядке: вопрос о том, существуют ли особые «гомосексуальные» мозги и особые «гомосексуальные» гены; данные исследований однояйцевых близнецов; вопрос о внутриутробном гормональном влиянии на развитие гомосексуальности; воздействие родителей, братьев и сестёр и сверстников на детское сексуальное развитие вообще и на детскую гендерную неконформность в частности; вклад кросс-культурных исследований в понимание влияния среды на гомосексуальное поведение; влияние городской жизни и образования на гомосексуальность в современном американском обществе; данные о движении по шкале Кинси между гетеросексуальностью и гомосексуальностью; и эффективность попыток специалистов в области психического здоровья и мирских консультантов «изменять» гомосексуалов.⁸³ Наконец, мы завершим обсуждением того, как эти данные соотносятся с павловским пониманием гомосексуальности.

«Гомосексуальный мозг»?

Некоторые учёные пытались обнаружить различия между мозгом гомосексуалов и гетеросексуалов, чтобы подтвердить гипотезу о том, что гомосексуальная ориентация по меньшей мере отчасти определяется внутриутробным гормональным влиянием на развитие мозга плода. Ближе ли мозг гомосексуальных мужчин к женскому мозгу, чем мозг гетеросексуальных мужчин? Три исследования начала 1990-х годов предположили наличие различий.

Из них наибольшее внимание средств массовой информации привлекло исследование 1991 года, проведённое Саймоном ЛеВэем — гомосексуальным нейробиологом, который в 1992 году покинул Институт Солка, чтобы основать Институт гей- и лесбийского образования. ЛеВэй исследовал область гипоталамуса,⁸⁵ известную как INAH3,⁸⁶ у 19 гомосексуальных мужчин,⁸⁷ 16 гетеросексуальных мужчин и 6 женщин. Он пришёл к выводу, что INAH3 был вдвое больше у гетеросексуальных мужчин (0,12), чем у женщин (0,056) и гомосексуальных мужчин (0,051).⁸⁸ Средства массовой информации немедленно раструбили результаты ЛеВэя как доказательство того, что гомосексуальность обусловлена неизменяемыми различиями в мозге, отличающими гомосексуалов от гетеросексуалов.

Подобный вывод безответственен по двум причинам. Во-первых, в исследовании ЛеВэя имелось шесть серьёзных проблем.

(1) Это было исследование одного автора. Измерения не проводились более чем одним исследователем.

(2) Размер выборки был настолько мал, что невозможно заключить, будто она представляет репрезентативную выборку из более широкой популяции. Исследования на животных не смогут подтвердить результаты ЛеВэя, поскольку у животных не существует гомолога гипоталамического ядра, управляющего сексуальной ориентацией.

(3) ЛеВэй, возможно, неверно определил сексуальную ориентацию некоторых из обследованных лиц. Тот факт, что более трети якобы гетеросексуальных мужчин умерли от СПИДа, вызывает подозрение, что они вовсе не были гетеросексуалами. ЛеВэй делал свои выводы на основании медицинских карт. Если в карте конкретного лица прямо не указывалась гомосексуальная ориентация, ЛеВэй просто предполагал, что этот человек гетеросексуален.⁸⁹ Если бы все шесть «гетеросексуалов» с диагнозом СПИД на самом деле вступали в гомосексуальные отношения, различие между двумя группами не имело бы статистического значения.

(4) Исследование ЛеВэя также не подтвердило, что у всех гомосексуалов INAH3 меньше. У трёх из девятнадцати гомосексуалов INAH3 был больше, чем средний показатель у гетеросексуальных мужчин. У трёх «гетеросексуальных» мужчин INAH3 был меньше, чем средний показатель у гомосексуальных мужчин. Как минимум это означает, что размер INAH3 не является прямым или единственным определяющим фактором гомосексуальной ориентации.

(5) Более тщательное (слепое) исследование Уильяма Байна не обнаружило различий между INAH3 у гомосексуальных и гетеросексуальных мужчин.⁹⁰

(6) Наконец, не существует доказательств того, что INAH3 вообще имеет какое-либо отношение к сексуальному поведению — не говоря уже о сексуальной ориентации. Это всего лишь догадка со стороны ЛеВэя.

Во-вторых, нет никаких доказательств того, что различие в размерах (если оно вообще существует) в основном обусловлено пренатальным развитием мозга. Даже если бы небольшая выборка ЛеВэя была репрезентативной для более широкой популяции и его результаты могли быть воспроизведены, и даже если бы он правильно определил сексуальную ориентацию каждого индивида, различие в размере INAH3 у гетеросексуальных и гомосексуальных мужчин (в среднем, но не во всех случаях) могло бы быть следствием множества иных постнатальных факторов, типичных для каждой из этих групп населения: например, ранней детской травмы, особенностей сексуального поведения в подростковом или взрослом возрасте (таких как пол партнёра, степень промискуитета или контакт с фекальными массами), участия в спортивной деятельности, внутривенного употребления наркотиков, стресса, диеты или общего эмоционального состояния. И вирус СПИДа, и некоторые препараты, применяемые при СПИДе, связаны со снижением уровня тестостерона, что, в свою очередь, могло повлиять на размер INAH3 к моменту смерти. В определённых пределах пластичные структуры мозга могут

изменяться под воздействием питания, болезней, физических упражнений, травматических переживаний, обучения, стимулов удовольствия, межличностной динамики, повторяющегося поведения, а также гормональных изменений в подростковом и взрослом возрасте. Эксперименты на обезьянах показали, что активное использование трёх пальцев может увеличивать область мозга, связанную с этой функцией, и пропорционально уменьшать другие области. Подобный феномен был зафиксирован и у скрипачей.⁹¹ Исследование Национального института здравоохранения США обнаружило, что у людей, ослепших и начавших читать по Брайлю, увеличивается область мозга, контролирующая «читающий» палец. Детёныши обезьян, неоднократно подвергавшиеся травматическому разлучению с матерями, испытывают значительные изменения в функционировании мозга.⁹² В одной недавней статье на основании исследований на крысах утверждается, что сексуальное поведение способно вызывать изменения как в мозге, так и в нервной системе.⁹³ Комментируя исследования ЛеВэя, редактор журнала *Nature* заметил: «Пластичные структуры гипоталамуса [могут] позволять ... последствиям раннего сексуального возбуждения становиться постоянными».⁹⁴ Сам ЛеВэй признал в своём исследовании, что «результаты не позволяют решить, является ли размер INAH3 у индивида причиной или следствием сексуальной ориентации этого индивида».

«Гомосексуальный ген»?

В 1993 году учёный Дин Хеймер сделал то, что средства массовой информации немедленно провозгласили открытием «гей-гена».⁹⁵ Что же на самом деле утверждали Хеймер и его коллеги, будто бы обнаружив? Они набрали сорок пар гомосексуальных братьев, у которых также наблюдалась высокая частота гомосексуальных родственников по материнской линии (20 % материнских дядей и двоюродных братьев-мужчин). Поскольку у женщин две X-хромосомы и нет Y-хромосомы, а у мужчин одна X- и одна Y-хромосома, любой генетический фактор гомосексуальности в этой группе должен был бы проявляться на X-хромосоме, передаваемой матерью. В случае тридцати трёх из этих пар (83 %) учёные заявили, что обнаружили особую генетическую последовательность в области X-хромосомы, известной как Xq28. При чисто случайном распределении следовало бы ожидать, что 50 % братьев будут иметь одну и ту же вариацию, поскольку у матери две X-хромосомы. Команда Хеймера пришла к выводу, что «одна форма мужской гомосексуальности преимущественно передаётся по материнской линии и генетически связана с хромосомной областью Xq28».

Почти сразу же предполагаемое открытие было встречено значительной критикой со стороны научного сообщества — факт, который средства массовой информации удобно обошли молчанием. Хеймера критиковали за то, что он не проверил свои результаты на контрольной группе гетеросексуалов и завысил статистическую значимость своих находок. Один из его молодых исследователей обвинил его в том, что он не сообщил о результатах, которые подрывали бы значимость его выводов. Этот исследователь был уволен.

Затем Хеймер и его коллеги провели второе исследование, опубликованное в 1995 году.⁹⁶ На этот раз результаты оказались менее впечатляющими: двадцать два из тридцати двух братьев (67 %) имели одинаковую генетическую последовательность в Xq28 — то есть лишь на 34 % больше по сравнению со случайной величиной в 50 %. В отличие от предыдущего исследования, в этом случае наличие той же генетической последовательности проверялось и у гетеросексуальных братьев из исследуемых семей; оказалось, что они реже несут вариацию в Xq28. У гомосексуалов, имевших бисексуальных братьев, никакой связи обнаружено не было (то есть совпадение составляло лишь 50 %). Были также проверены лесбийские сёстры из других семей, однако ни у одной из них не был обнаружен хромосомный маркер в Xq28.

Ради аргумента допустим, что цифра в 67 % верна. Что же тогда доказал Хеймер? Сам Хеймер признал: «Мы не нашли гена — и не думаем, что он существует, — отвечающего за

сексуальную ориентацию». «Никогда не будет теста, который мог бы с уверенностью сказать, станет ли ребёнок гомосексуальным. Это мы знаем наверняка».⁹⁷ Команда Хеймера не обнаружила никакого хромосомного маркера для лесбиянок или бисексуалов. Более того, предполагаемое открытие Хеймера относится лишь к относительно небольшой части исключительно гомосексуальной популяции: к тем, у кого есть и гомосексуальный брат, и гомосексуальные родственники по материнской линии. Даже внутри этой довольно узкой группы значительная доля испытуемых гомосексуалов не имела вариации Xq28, тогда как многие гетеросексуальные братья из той же выборки, напротив, несли этот маркер на X-хромосоме. Как заметил один из комментаторов журнала *New Scientist*, маркер Хеймера не был ни необходимым, ни достаточным условием гомосексуальной ориентации даже для этого весьма ограниченного сегмента гомосексуальной популяции. Наконец, нет никаких доказательств того, что данный маркер имеет прямое отношение к сексуальной ориентации. Возможно, он кодирует какую-то иную черту, которая лишь повышает вероятность становления гомосексуальности; например, такие особенности, которые могут способствовать детской гендерной неконформности или склонности к экзотическому и новому.

Однако всё вышесказанное предполагает, что показатель Хеймера в 67 % верен. Даже этот результат может быть ошибочным. За последнее десятилетие исследователи неоднократно заявляли об обнаружении генетической связи для маниакально-депрессивного психоза, шизофрении и алкоголизма. Последующие исследования, однако, не смогли воспроизвести эти выводы. Заявления Хеймера могут постичь та же участь. В номере журнала *Science* за 1999 год группа канадских исследователей не смогла подтвердить результаты Хеймера. Используя большую выборку (пятьдесят две пары гомосексуальных братьев), они не обнаружили никакой значимой связи между Xq28 и гомосексуальной ориентацией.⁹⁸

Теория генетически детерминированного поведения не совпадает с научными оценками роли генов. Как отмечают Нил и Брайар Уайтхеды:

Наука пока не обнаружила ни одного генетически предопределённого поведения у людей. До сих пор поведения, строго задаваемые генами по принципу «один ген — один признак», выявлены лишь у очень простых организмов. ... Но если в каком-либо поведении участвует множество генов, то изменения в нём будут происходить очень медленно и постепенно (скажем, на несколько процентов в каждом поколении на протяжении многих поколений, возможно, тридцати). При таком положении дел гомосексуальность не могла бы внезапно появляться и исчезать в семейных родословных так, как это фактически происходит.⁹⁹

Короче говоря, генетическое влияние на гомосексуальность — если оно вообще существует — сравнительно слабо по сравнению с влиянием семьи, общества и других факторов среды. Доклад Национального исследовательского совета США 1992 года о насилии и генах даёт пример более здорового, деполитизированного подхода к вопросу о связи генов и поведения. Согласно этому докладу, насилие можно объяснить взаимодействием психосоциального развития индивидов, неврологических и гормональных различий, а также социальных процессов. ... Эти исследования указывают максимум на слабую роль генетических процессов в формировании потенциала к насильственному поведению. ... Если генетические предрасположенности к насилию и будут обнаружены, то они, скорее всего, будут связаны с участием многих генов и существенным взаимодействием со средой, а не с каким-то простым генетическим маркером.¹⁰⁰

Стандартный учебник по психиатрии приходит к сходному выводу:

Исследования, демонстрирующие наличие генетического фактора в криминальном поведении, также признают культурные и средовые влияния, формирующие это поведение. ... То, что наследуется, может быть не механизмом, специфическим для какого-то конкретного поведения, а чем-то связанным с качествами личности, которые делают человека более уязвимым к социальным воздействиям. ... То, что гены играют роль в поведении, можно доказать; но столь же несомненно, что на поведение влияют и другие силы, особенно обучение через примеры, наставления и вознаграждения со стороны социокультурной среды.¹⁰¹

Если бы только популярное представление о связи генов с гомосексуальностью было столь же трезвым. Немногие стали бы утверждать, что насильственное поведение настолько генетически предопределено, что людей, совершающих его, следует освобождать от ответственности. И всё же именно к такому — и даже более радикальному — выводу стремится подвести общественность гомосексуальное лобби в отношении гомосексуального поведения.

Данные исследований идентичных близнецов

Идентичные близнецы являются монозиготными; то есть они происходят из «одной яйцеклетки» и одного сперматозоида. С точки зрения генетического состава идентичные близнецы действительно на сто процентов одинаковы. Неидентичные, или разнорядцевые, близнецы, напротив, дизиготны; они формируются из «двух яйцеклеток» и двух сперматозоидов. Разнорядцевые близнецы не имеют между собой большего генетического сходства, чем обычные братья и сёстры (в среднем около 50 % совпадения). Поскольку идентичные близнецы представляют собой совершенное генетическое совпадение, генетическая основа гомосексуальности должна была бы проявляться в более высоких показателях «конкордантности» у тех пар идентичных близнецов, в которых по крайней мере один из них является гомосексуалом. Если бы гомосексуальность полностью определялась генами, следовало бы ожидать, что уровень конкордантности в таких случаях будет равен 100 %. Иными словами, идентичный близнец гомосексуала всегда был бы гомосексуалом — так же, как цвет глаз и пол у идентичных близнецов совпадают в 100 % случаев.

В начале 1990-х годов были опубликованы четыре крупных исследования, посвящённые показателям конкордантности гомосексуальности у идентичных близнецов.¹⁰² В своём исследовании 1991 года, охватившем 110 пар идентичных и неидентичных близнецов-мужчин, в каждой из которых по крайней мере один из братьев был гомосексуалом, Бейли и Пиллард сообщили о показателе конкордантности в 52 % для идентичных пар (то есть в 52 % изученных идентичных пар второй близнец также был гомосексуалом), но менее чем вдвое меньшем показателе — 22 % — для неидентичных близнецов. В своём исследовании 1993 года, посвящённом 71 паре идентичных и 37 парам неидентичных близнецов-женщин, в каждой из которых по крайней мере одна из сестёр была лесбиянкой или бисексуальной, те же исследователи сообщили о показателях конкордантности соответственно 48 % и 16 %. В исследовании 1993 года, опубликованном Ф. Уитэмом и другими, был найден показатель конкордантности 65 % для 34 пар идентичных близнецов и 30 % для 23 пар неидентичных близнецов.¹⁰³ Эти три исследования получили огромный резонанс в СМИ и привели многих к ложному выводу, будто гомосексуальное поведение обусловлено генетическим вкладом в 50 % или более. Гораздо меньше внимания привлекло более скромное британское исследование 1992 года, проведённое Кингом и Макдональдом. Они объявили показатели конкордантности, вдвое меньшие, чем у Бейли и Пилларда: 25 % для идентичных близнецов мужского и женского пола (лишь 10 %, если не учитывать бисексуальных со-близнецов) и 12 % для неидентичных близнецов.¹⁰⁴

Существенная критика этих исследований заключалась в том, что выборки не были получены случайным образом. Добровольцы набирались через объявления в гей-изданиях, что делало вероятным искусственно завышенное число гомосексуальных близнецов, у которых и со-близнец также был гомосексуалом. Эта выборочная предвзятость была устранена в более позднем исследовании, проведённом самим Бейли, — с драматически более низкими показателями конкордантности. Используя Австралийский регистр близнецов, Бейли разослал анкеты 9 112 из примерно 25 000 австралийских близнецов и обработал ответы из 4 901 заполненного опросника. Из 27 пар идентичных близнецов-мужчин, в которых по крайней мере один близнец в каждой паре был не-гетеросексуален, лишь в 3 парах оба близнеца оказались не-гетеросексуальными (11 %). Из 22 пар идентичных близнецов-женщин, в которых по крайней мере одна из сестёр была не-гетеросексуальна, только 3 пары оказались конкордантными по не-гетеросексуальности (13,6 %). Среди однояйцевых неидентичных близнецов-мужчин ни одна из 16 пар не была конкордантной (0 %); среди однояйцевых неидентичных близнецов-женщин лишь 1 из 18 пар была конкордантной (5,6 %); среди разнополых неидентичных близнецов 2 пары из 28 (7 %) оказались конкордантными. Сам Бейли теперь признаёт, что «показатели конкордантности в предыдущих исследованиях были завышены вследствие предвзятости отбора, зависящего от конкордантности».¹⁰⁵

Можем ли мы тогда с уверенностью сказать, что генетический вклад в гомосексуальное поведение, вероятно, находится где-то между 10 и 15 %? Нет, даже эту цифру пришлось бы существенно уменьшить. Какая-то её часть может быть обусловлена общими внутриутробными пренатальными условиями, а не генами. Ещё важнее то, что значительным фактором, объясняющим показатели конкордантности, является общее воспитание и среда. Все приведённые выше исследования близнецов касаются близнецов, выросших в одних и тех же семьях. Поэтому, если вычесть влияния, возникающие вследствие воспитания в одной семейной среде и в одной и той же более широкой культурной среде, неизвестно, какая ещё меньшая цифра останется: 8 %? 5 %? 1 %?

Экологические (средовые) влияния ясно проявляются в исследовании Бейли и Пилларда 1991 года, посвящённом близнецам-мужчинам. Там Бейли сообщил, что показатель конкордантности для неидентичных близнецов составил 22 %, для братьев, не являющихся близнецами, — 9,2 %, а для приёмных братьев, не являющихся биологическими родственниками, — 11 %. Поскольку неидентичные близнецы не имеют большего генетического сходства, чем обычные братья, тот факт, что первые демонстрируют показатель конкордантности по гомосексуальности более чем вдвое выше, чем вторые, может быть объяснён только факторами, отличными от генетических. Не менее поразительно и то, что биологически родственные братья, не являющиеся близнецами, имели даже несколько более низкий показатель конкордантности, чем приёмные братья, не связанные биологическим родством. Такое совпадение показателей для этих двух групп и тот факт, что приёмные братья гомосексуалов оказываются в четыре раза более склонными к гомосексуальности, чем население в целом, могут быть объяснены лишь тем, что они воспитывались в сходной среде.¹⁰⁶

Близнецы — и особенно идентичные близнецы — подвергаются дополнительным, негенетическим влияниям, которые могут искусственно завышать показатели конкордантности. Кинг и Макдональд сообщили в своём исследовании близнецов, что однополые близнецы, особенно в идентичных парах, имеют аномально высокую частоту сексуальных отношений (а значит, и гомосексуальных отношений) друг с другом. Как правило, у них одна и та же группа сверстников. Родители, братья и сёстры, а также ровесники часто воспринимают близнецов как зеркальные отражения одного и того же человека. Исследования близнецов убедительно документируют высокий уровень поведенческого подражания. В среднем близнецы также сталкиваются со значительно более высокими уровнями жестокого

обращения в детстве и насмешек со стороны сверстников своего пола. В ранние годы среднестатистический близнец вынужден «догонять» других в физическом развитии и в приобретении социальных навыков. Кроме того, близнецы могут быть вдвое более склонны оставаться незамужними или неженатыми. Любой из этих факторов может способствовать формированию гомосексуальной ориентации. Более того, имеются данные, что идентичные близнецы могут быть в четыре раза более склонны становиться гомосексуалами, чем население в целом.¹⁰⁷ Таким образом, значительным фактором более высоких показателей конкордантности у идентичных близнецов по сравнению с неидентичными может быть именно своеобразная социализация идентичных близнецов.

Наилучший способ исключить средовой фактор в исследованиях идентичных близнецов — это оценить показатели конкордантности среди идентичных близнецов, выросших в разных семьях. К сожалению, трудность в обнаружении таких близнецов, где хотя бы один является гомосексуалом, сделала практически невозможным систематическое изучение этого явления. Однако в исследовании 1986 года, имевшем крайне малый объём выборки, были рассмотрены четыре пары идентичных близнецов-женщин, выросших в разных семьях, где по крайней мере одна из сестёр в каждой паре самоидентифицировалась как лесбиянка. Ни в одной из этих четырёх пар со-близнец также не оказался лесбиянкой.¹⁰⁸

Внутриутробные гормональные влияния?

Внутриутробные гормональные влияния следует отличать от генетических, даже если и те и другие являются врождёнными и, возможно, взаимосвязанными. Мы знаем, что всплеск тестостерона у эмбриона приводит к формированию мужских половых органов и других типично мужских признаков; без такого всплеска эмбрион развивается по женскому типу. Генетически женские эмбрионы, подвергшиеся воздействию мужских гормонов, развивают увеличенный клитор, а во взрослом возрасте — избыточную волосатость и низкий голос (это состояние называется аденогенитальным синдромом). Может ли быть так, что мужские эмбрионы, получающие недостаточные дозы тестостерона, и женские эмбрионы, получающие его в избытке, развивают гомосексуальную ориентацию?

Лабораторные исследования показали, что у крыс, которым в утробе вводили аномально высокие дозы гормонов, возрастает частота гомосексуального спаривания (хотя у приматов такого эффекта не наблюдается). Восточногерманский исследователь в конце 1940-х годов пришёл к выводу, что стресс, пережитый немецкими матерями во время Второй мировой войны, приводил к задержке всплеска тестостерона, что, в свою очередь, вызывало чрезвычайно высокий уровень бисексуальности и гомосексуальности. Однако более поздние исследования людей, находившихся в условиях сильного стресса, не смогли подтвердить эти результаты.¹⁰⁹ Исследование 1995 года показало, что женщины, рождённые от матерей, принимавших во время беременности эстрогенный препарат, чаще идентифицировали себя как бисексуальные. Однако рост числа исключительно лесбийской ориентации был ничтожным, и многие из этих женщин не проявляли никаких гомосексуальных склонностей.¹¹⁰ Другие исследования, включая одно, проведённое в 1992 году, не выявили различий в сексуальной ориентации у тех, чьи матери во время беременности получали искусственные женские половые гормоны.¹¹¹ Даже если чрезвычайно высокие уровни пренатального эстрогена, создаваемые медицинскими препаратами, оказывают умеренное влияние на бисексуальность, это всё равно не доказывает, что гомосексуальное поведение в нормальных условиях можно свести к внутриутробным гормональным влияниям. Более того, существует общее согласие в том, что значительных гормональных различий между взрослыми гомосексуальными и гетеросексуальными мужчинами не существует. Взрослые гомосексуальные мужчины, получавшие мужские гормоны, демонстрировали повышение полового влечения, но не становились гетеросексуальными. Утверждать, что гомосексуальное поведение вызывается

аномальными уровнями гормонов во время беременности, значит выходить за пределы имеющихся данных, хотя некоторое косвенное влияние не исключено.

Гендерная неконформность в детстве и социализация детей

Жизненные истории многих (хотя и не всех) гомосексуалов включают ранние детские воспоминания о чувстве «неуместности» по отношению к представителям собственного пола. В научной литературе существует консенсус в том, что дети, проявляющие высокую степень гендерной неконформности, имеют повышенную вероятность сформировать гомосексуальную идентичность во взрослом возрасте.¹¹² Такая гендерная неконформность может включать интерес к игрушкам, играм, занятиям или одежде, ассоциируемым с противоположным полом; преимущественное общение с представителями противоположного пола; а также чувство «несоответствия» или непринятия со стороны сверстников своего пола. Классическими типами гендерной неконформности являются «маменькин сынок» и «сорванец». Однако единого мнения о причинах ранней гендерной неконформности не существует. Она согласуется с гипотезой о некотором генетическом или внутриутробном происхождении, которое в лучшем случае оказывает лишь косвенное влияние (например, наделяя ребёнка физическими или личностными чертами, культурно воспринимаемыми как подрывающими традиционную гендерную идентичность). Но столь же правдоподобно, что гендерная неконформность является не следствием скрытой гомосексуальной ориентации, а, напротив, пусковым фактором для развития некоторых форм гомосексуальности.

Согласно одной психоаналитической теории,¹¹³ дети учатся вести себя в соответствии со своим полом через взаимодействие с родителем своего пола и, позднее, со сверстниками того же пола. Когда надлежащие отношения с родителем своего пола или со сверстниками того же пола нарушаются, формирование у ребёнка устойчивой половой идентичности также оказывается нарушенным. Гендерная неконформность у ребёнка и сопутствующие чувства отличия от других представителей своего пола могут возникать или существенно усиливаться в результате таких переживаний.

На раннем этапе жизни ребёнка, если он воспринимает родителя своего пола как далёкого, отвергающего или непривлекательного (обоснованно или нет), ему может быть трудно полностью идентифицироваться с образом сексуальности, который передаёт этот родитель. Для мальчиков идентификация с родителем своего пола особенно подвержена осложнениям, поскольку, в отличие от девочек, мальчики должны совершить трудный переход от первоначальной первичной идентификации с матерью. Если гендерная идентификация с родителем своего пола не может быть завершена, ребёнок может в защитной форме отстраниться от этого родителя. Однако такое отстранение впоследствии лишь усиливает тревогу ребёнка относительно принятия со стороны представителей своего пола. Не все гомосексуалы переживают плохие отношения с родителем своего пола, и не все дети, испытывающие подобные нарушения в родительских отношениях, становятся гомосексуалами. Тем не менее некоторые исследования показали, что слабая эмоциональная связь с родителем своего пола характерна для существенно большего процента гомосексуалов, чем гетеросексуалов.

Некоторые психиатры отводят также второстепенную роль родителю противоположного пола в формировании у ребёнка предрасположенности к гомосексуальному поведению во взрослом возрасте. Так, например, чрезмерно привязывающая к себе или требовательная мать может ослаблять привязанность сына к отцу или к сверстникам своего пола — посредством критики отца или мужчин вообще. Либо она может подавлять попытки сына утвердить себя и вырваться из-под её первичного влияния. В случае девочек утрата отца вследствие смерти или развода, либо недоверие к мужчинам, усиленное алкоголизмом, гневливостью или жестокостью отца,

может иметь значение для последующего формирования лесбийской ориентации. И здесь мы имеем дело прежде всего с восприятиями ребёнка — восприятиями, которые могут не соответствовать действительности или намерениям родителя.

Хотя взаимодействие с родителями является важным фактором во многих, возможно в большинстве, случаев развития гомосексуальности, оно не присутствует в каждом отдельном случае, и даже там, где оно имеет место, оно может быть как самым важным, так и не самым важным фактором. Зачастую не менее, а иногда и более значимыми оказываются отношения ребёнка со сверстниками или братьями и сёстрами того же пола. Ребёнок может обладать физическими особенностями, из-за которых он чувствует себя неловко, неполноценным или «не на своём месте» среди сверстников своего пола. Косвенные генетические или внутриутробные влияния и/или необычные черты ранней социализации могут склонять ребёнка к интересам, выходящим за рамки нормы для его пола. Сверстники того же пола могут изолировать такого ребёнка и подвергать его насмешкам не столько из-за самой гендерной неконформности, сколько из-за того, как он реагирует на поддразнивание. И сам ребёнок, и его сверстники могут преувеличивать первоначально небольшие различия, стремясь разрешить неловкое напряжение и снизить вероятность конфликта в пересекающихся интересах. Поскольку детские и подростковые отношения со сверстниками своего пола играют решающую роль в формировании сексуальной идентичности, преследование или изоляция со стороны таких сверстников могут исказить нормальную потребность ребёнка быть желанным и принятым представителями своего пола, превратив её в эротизацию однополый любви. Так, например, мальчик, плохо справляющийся со спортом из-за хрупкого телосложения или слабой координации, может выработать слабую мужскую идентичность вследствие травм, нанесённых ему мальчиками-сверстниками. Когда такой мальчик переходит от фазы мужской «товарищеской» связи к фазе эротического влечения, здоровые и нормальные потребности в однополем признании могут смешаться с импульсами эротического удовлетворения. Высокая распространённость «саморазрушительного» поведения в гомосексуальных кругах (небезопасный секс, садомазохизм, «фистинг», высокий уровень сокрытия ВИЧ/СПИДа от партнёров) может отчасти объясняться скрытой яростью, проистекающей из боли от отвержения и насмешек со стороны однополых сверстников в детстве. В случае женщин отвращение к противоположному полу может возникать из-за неудачных или насильственных романтических отношений. В качестве альтернативы, сама по себе одиночество, связанное с ожиданием того, что мужчины проявят к ним сексуальный интерес, может по умолчанию подтолкнуть некоторых женщин к исследованию гомосексуального поведения.

Дэрил Бем, профессор психологии в Корнелльском университете, выдвинул теорию развития гомосексуальности под названием «экзотическое становится эротическим»; суть её в том, что «люди начинают испытывать эротическое или романтическое влечение к тем, кто в детстве был для них непохожим или незнакомым». Вопреки гетеросексуальной норме, те, чьё поведение характеризуется гендерной неконформностью, воспринимают представителей своего пола как более «экзотичных».¹¹⁴

Теория Бема может иметь ценность как дополнительное объяснение, поскольку она отвергает представление о том, что гендерная неконформность возникает из уже существующей гомосексуальной идентичности. Однако её слабость, как указывает психолог Джозеф Николози, заключается в том, что она «не принимает во внимание подлинные потребности мальчика в принятии, привязанности и одобрении со стороны представителей своего пола». Николози приводит воспоминание одного из своих гомосексуальных клиентов, 35-летнего мужчины, которое хорошо иллюстрирует этот момент:

«Я помню точный момент, когда понял, что я гей. Мне было двенадцать лет, и мы

шли на урок короткой дорогой. Мы проходили через спортзал и раздевалку, и навстречу нам выходил из душа старший парень. Он был мокрый и голый, и я подумал: “Вау!”»

Я попросил клиента ещё раз рассказать, в чём именно состояло его переживание. Он стал очень задумчивым. Затем ответил:

«Это было чувство: “Вау, я хотел бы быть им.”»¹¹⁵

Если эта динамика действительно отражает гомосексуальный опыт, то она указывает на важное различие между гетеросексуальным и гомосексуальным влечением — различие между желанием иметь представителя противоположного пола как дополняющего «другого» и желанием быть кем-то другим того же пола как заменой собственной сексуальной самости. Когда дети воспринимают представителей своего пола как более «экзотичных», чем представителей противоположного пола, это ясно указывает на неблагополучие, поскольку сами выражения «свой пол» и «противоположный пол» предполагают обратное. Такие дети могут реагировать на неуверенность в своей гендерной идентичности, становясь сексуально привлечёнными к тому, что они хотели бы видеть в самих себе. Это не здоровое устремление к сексуальному «другому», а скорее нездоровое, нарциссическое влечение к собственному полу и симптом неудовлетворённой потребности в принятии собственной сексуальной идентичности.

Гомосексуальные отношения, особенно у мужчин, могут также служить для многих убежищем от тревоги, связанной с общественными ожиданиями вокруг гетеросексуального ухаживания и интимности. С этим объяснением согласуется тот факт, что беспорядочные связи, случайный секс и «открытые», краткосрочные отношения являются характерными чертами мужской гомосексуальной активности. Это также согласуется с гораздо более высокими показателями злоупотребления психоактивными веществами среди гомосексуалов, поскольку принятие одного способа самоуспокоения при внутреннем дистрессе обычно сопровождается и другими методами самоуспокоения.¹¹⁶

Существуют также данные, согласно которым самоидентифицирующиеся как гомосексуалы и бисексуалы в три-девять раз чаще, чем их гетеросексуальные сверстники, переживали сексуальные контакты в детстве (обычно с подростком или взрослым мужчиной).¹¹⁷ Такая повышенная корреляция позволяет предположить, что сексуальное насилие может, по крайней мере, в некоторых случаях выступать причинным фактором, предрасполагающим к гомосексуальному поведению во взрослом возрасте. Ранняя связь сексуального возбуждения с подростком или взрослым того же пола (особенно у мальчиков), либо связь гетеросексуального секса с травмой (особенно у девочек), может склонять ребёнка в сторону гомосексуальных отношений.

Вероятно, невозможно указать какой-то один социализирующий фактор, который приводил бы человека к формированию гомосексуальной ориентации. Тем не менее средовые влияния и реактивное психологическое развитие (куда в некотором ограниченном смысле может входить и выбор) представляются ключевыми компонентами. Это особенно наглядно демонстрирует следующее наблюдение. Около 90 % детей, рождённых с неоднозначными половыми органами, в подростковом или взрослом возрасте выбирают сохранить ту гендерную идентичность, которая была им привита в процессе воспитания, даже если впоследствии обнаруживается, что это гендерное воспитание противоречит генетически определённому полу ребёнка. В таких случаях гендерная социализация явно оказывает большее влияние, чем гены.¹¹⁸

Перекрестные культурные исследования: Экстремальные вариации в культурных проявлениях гомосексуальности

Из предыдущего обсуждения в этой книге очевидно, что сравнение древнегреческой культуры и древнеизраильской культуры дает два совершенно разных примера того, как культурные реакции на гомосексуальное поведение могут влиять на его социальное выражение или на то, выражается ли оно вообще. В случае с первой, педерастия пронизывала мужское общество до такой степени, что достигла статуса общепринятой нормы, по крайней мере, среди высших классов. В случае со второй, все формы гомосексуального поведения практически отсутствовали.

Дэвид Гринберг написал наиболее полное исследование социального конструирования гомосексуальности с древнейших времен до наших дней. Он классифицирует исторические и социальные проявления гомосексуальности согласно четырем идеальным типам:

- (1) трансгенерационный (партнеры принадлежат к разным поколениям);
- (2) трансгендерный (один из партнеров принимает гендерную идентичность противоположного пола);
- (3) классово-структурированный (партнеры принадлежат к разным социальным классам, например, доминирующий партнер — свободный взрослый гражданин, подчиненный партнер — раб или проститут);
- (4) эгалитарный (партнеры являются социально равными).

В качестве примера трансгенерационной гомосексуальности он рассматривает Новую Гвинею. В 10–20% культур Новой Гвинеи существует институционализированная форма педерастии, хотя конкретные детали различаются от племени к племени. Например, в племени эторо мальчик в возрасте около десяти лет вступает в гомосексуальные отношения со своим шурином, которые продолжаются до тех пор, пока у него не вырастет полноценная борода (примерно до пятнадцати лет). Затем он сам становится старшим партнером для младшего брата своей жены. Когда он достигает сорокалетнего возраста, он полностью прекращает гомосексуальные отношения, за исключением коллективных обрядов инициации или случая, если он берет вторую жену.

В случае с племенем самбия гомосексуальные отношения начинаются, когда мальчику исполняется семь лет. Он регулярно занимается фелляцией с подростком до наступления половой зрелости; затем с ним регулярно занимается фелляцией мальчик до полового созревания до тех пор, пока он не женится, после чего отказывается от всех гомосексуальных связей. Все мужчины обязаны участвовать в этих действиях на соответствующих этапах своей жизни. Способ гомосексуального соития различается у разных племен: оральный в одних (например, эторо, самбия), анальный в других, а в одном-двух случаях — размазывание семени по телу младшего партнера. Обоснованием для этих практик служит представление о том, что семя взрослого мужчины прививает мальчику мужественность. В других племенах Новой Гвинеи гомосексуальное поведение практиковалось лишь незначительным меньшинством мужчин, а в третьих оно отсутствовало или было практически таковым.

Одним из примеров Гринберга трансгендерных гомосексуальных отношений являются некоторые племена североамериканских индейцев. Индейские мужчины, известные французским исследователям и поселенцам как «бердаши», одевались в женскую одежду и принимали женские манеры. Их воспринимали как третий пол «не-мужчин», с которыми

другие мужчины могли вступать в половые связи. Также были известны и женские бердаши, которые принимали мужские социальные роли и вступали в связь с другими женщинами.

В качестве примера эгалитарного гомосексуального поведения он упоминает, среди прочего, женщин народа акан с Золотого Берега (Гана), которые до замужества (а иногда и после) почти поголовно участвовали в лесбийских связях. «По возможности женщины приобретали экстрабольшие кровати, чтобы размещаться на групповых сексуальных сессиях с участием, возможно, полдюжины женщин».¹¹⁹

Гринберг также отмечает «довольно много обществ, в которых все формы гомосексуальности, согласно сообщениям, крайне редки», а в некоторых случаях, по-видимому, отсутствуют вовсе. Иногда это происходит в обществах, которые явно запрещают гомосексуальное поведение, но в других случаях — в обществах, лишенных таких запретов.¹²⁰

Несмотря на то, что Гринберг всецело поддерживает права геев, он считает несостоятельной позицию «эссенциалистов», которые рассматривают гомосексуальность как неизменное, генетическое состояние.

Годы, которые некоторые гомосексуалы проводят, безуспешно пытаясь соответствовать общепринятым ожиданиям в отношении гендера и сексуальной ориентации, говорят против самых крайних утверждений о сексуальной пластичности. Однако, в отсутствие каких-либо доказательств, связывающих особые сексуальные практики Меланезии с генетическими различиями, разумно предположить, что если бы группу меланезийских младенцев в младенчестве перевезли в США и усыновили, немногие стали бы искать педерастические отношения, в которые их вовлекают в Новой Гвинее, или брали бы более молодых гомосексуальных партнеров, достигнув зрелости. Точно так же американские дети, выросшие в Новой Гвинее, приспособились бы к меланезийским практикам. Там, где социальные определения уместного и неуместного поведения ясны и последовательны, с позитивными санкциями за соответствие и негативными за несоответствие, практически все будут соответствовать им независимо от генетического наследия и, в значительной степени, независимо от личностной психодинамики.¹²¹

Все это свидетельствует о том, что доминирующую роль в том, как и будет ли гомосексуальность находить выражение, играют культурные нормы, а не какая-либо форма генетического детерминизма. В культурах, которые становятся все более принимающими одну или несколько форм гомосексуальности, можно со временем ожидать заметного роста распространенности гомосексуального поведения среди населения.

Влияние городской жизни и образования

В современных Соединённых Штатах вероятность того, что данный ребёнок станет гомосексуалом, резко возрастает в зависимости от социальной среды. Мы сосредоточимся на двух культурных маркерах, хотя можно было бы отметить и другие (например, религию или уровень дохода): различия между городом и деревней и уровень образования. Данные Национального исследования здоровья и социальной жизни 1992 года (NHSLs), проведённого Эдвардом Лауманном, Робертом Т. Майклом, Стюартом Майклсом (все — Чикагский университет) и Джоном Ганьоном (Государственный университет Нью-Йорка), в сочетании с данными Общего социального опроса 1988 года, подтверждают расхожее мнение о том, что

гомосексуальность является преимущественно городским феноменом:¹²² 9,2 % мужчин в центральных районах двенадцати крупнейших городских агломераций идентифицировали себя как гомосексуалы по сравнению с всего лишь 1,3 % в сельской местности и 2,8 % в целом; то есть рост на 708 % от сельской местности к городу и на 329 % от среднего уровня к городскому. Лесбиянство и женская бисексуальность в гораздо меньшей степени являются городским явлением, хотя и здесь наблюдаются значительные различия: 2,6 % по сравнению с 1,4 % в целом (рост на 186 %) и менее 1 % в сельской местности. Авторы пишут, что относительно равномерное распределение гомосексуальности между различными социальными группами «соответствовало бы определённым аналогиям с генетически или биологически обусловленными признаками, такими как леворукость или интеллект. Однако именно этого мы и не наблюдаем. Гомосексуальность ... явно распределяется неравномерно в рамках категорий ... социальных и демографических переменных».¹²³

Миграция может объяснять часть этого, но не всё, особенно учитывая, что различия обнаруживаются и среди четырнадцати- и шестнадцатилетних. Следовательно, «среда, которая предоставляет больше возможностей для однополых сексуальности и накладывает меньше негативных санкций, может как позволять, так и даже побуждать к выражению однополых интереса и сексуального поведения».¹²⁴

Что касается образования,¹²⁵ то среди тех, чей уровень образования не превышает средней школы, лишь 1,8 % мужчин и 0,4 % женщин идентифицировали себя как гомосексуалы/бисексуалы. Среди выпускников колледжей эти показатели составляют 3,3 % мужчин и 3,6 % женщин — рост на 183 % и на 900 % соответственно. Таким образом, женщины с высшим образованием в девять раз чаще идентифицируют себя как лесбиянки или бисексуалки, чем женщины, окончившие только среднюю школу. Можно утверждать, что образование «открывает» женщинам их «истинную» сексуальность, или что программы по женским исследованиям на многих университетских кампусах внушают женщинам идеологии, благоприятствующие лесбиянству. Лауманн и другие объясняют резкий рост показателей женской гомосексуальности либо «большой социальной и сексуальной либеральностью ... и ... большей сексуальной экспериментальностью», сопровождающими получение высшего образования, либо «более высоким уровнем личных ресурсов (человеческого капитала)», который позволяет женщинам угождать самим себе, а не мужчинам.¹²⁶ Тот факт, что частота гомосексуальной самоидентификации у мужчин гораздо сильнее зависит от городской среды, чем от уровня образования, тогда как у женщин наблюдается обратная картина, указывает на то, что два пола по-разному реагируют на различные типы культурных стимулов. Мужская гомосексуальность, по-видимому, в большей степени определяется чистым либидо, тогда как женская гомосексуальность носит более когнитивный и реляционный характер.

Как бы ни объяснять эти увеличения, представляется очевидным, что постоянное воздействие «шведского стола» разнообразных сексуальных практик и интенсивное подвержение сомнению гетеросексуальной нормы в образовательной среде способны приводить к семикратному или даже девятикратному росту числа людей, идентифицирующих себя как гомосексуалы или бисексуалы. Учитывая тот факт, что в Соединённых Штатах по-прежнему сохраняются серьёзные культурные оговорки в отношении гомосексуального поведения,¹²⁷ есть все основания полагать, что дальнейшее размывание этих оговорок может привести к значительно большему росту гомосексуальности в населении. Со временем нынешние показатели в 2-3 % самоидентифицирующихся гомосексуалов и бисексуалов, возможно, смогут «достигнуть потолка» на уровне 15-25 % населения. Это позволяет предположить, что агрессивное гомофильное обучение в школах способно «вербовать» в гомосексуальный образ жизни некоторое дополнительное число детей, которые в противном случае прожили бы жизнь как самоидентифицирующиеся гетеросексуалы.

Эластичность сексуального поведения

Сторонники гомосексуального поведения обычно отвергают мысль о том, что рост общественной поддержки гомосексуальности приведёт к увеличению числа гомосексуалов. Они исходят из предположений, что гомосексуальность — это неизменное состояние; что люди, идентифицирующие себя как гомосексуалы, «заперты» в этом состоянии на всю жизнь; и, следовательно, что между гомосексуалами и бисексуалами, а также между бисексуалами и гетеросексуалами существуют чёткие границы.

Однако имеющиеся на сегодняшний день данные указывают на значительную текучесть в спектре от гетеросексуальности к гомосексуальности. Люди, которые в тот или иной момент испытывают гомосексуальные импульсы, переживают их с разной интенсивностью, в разные периоды жизни и на протяжении разной длительности. Многие исключительно гомосексуальные люди приходят к «осознанию» своей «подлинной» сексуальной идентичности относительно поздно. Многие, кто в ранний период жизни идентифицирует себя как исключительно гомосексуальных, впоследствии становятся преимущественно или исключительно гетеросексуальными. Всё это не соответствует доктрине биологического детерминизма.

Согласно исследованию NHSLS 1992 года,¹²⁸ из 1,4 % женщин, идентифицировавших себя как лесбиянки или бисексуалки, треть (0,5 %) назвали себя бисексуальными. Из оставшихся 0,9 % лишь треть — ничтожные 0,3 % — заявили, что на момент опроса испытывают исключительно влечение к женщинам (не говоря уже о том, что так было всегда). Из 2,8 % мужчин, идентифицировавших себя как гомосексуалы или бисексуалы, 0,8 % были бисексуальны, а оставшиеся 2 % сообщили, что испытывают влечение исключительно к другим мужчинам. Среди тех, кто сообщил о каком-либо однополном поведении после достижения восемнадцати лет, либо о каком-либо однополном желании на момент опроса, либо идентифицировал себя как гомосексуал или бисексуал на момент опроса,¹²⁹ примерно 8 из каждых 10 (74 % мужчин и 85 % женщин) не удовлетворяли всем трём критериям одновременно. Более чем 9 из каждых 10 американцев (90,7 % всех мужчин и 94,9 % женщин), имевших какой-либо однополый сексуальный опыт после полового созревания, имели также и разнополый сексуальный опыт. По-видимому, многие, если не большинство из них, испытывали в той или иной мере сексуальное возбуждение по отношению к представителю противоположного пола.

Общенациональное случайное обследование 4 340 взрослых в пяти городах США, проведённое в 1983 году Институтом семейных исследований, показало, что более трёх четвертей всех гомосексуалов (73 % мужчин и 88 % женщин) хотя бы однажды в жизни испытывали сексуальное возбуждение по отношению к представителям противоположного пола, тогда как каждый десятый гетеросексуал (12 % мужчин и 7,8 % женщин) испытывал гомосексуальное возбуждение. Шестьдесят шесть процентов всех гомосексуальных мужчин и 82 % гомосексуальных женщин заявили, что были влюблены в кого-то противоположного пола. Шестьдесят семь процентов гомосексуальных женщин и 54 % гомосексуальных мужчин сообщили о текущем сексуальном влечении к противоположному полу. Более половины всех людей, когда-либо испытывавших гомосексуальное возбуждение (59 % женщин и 51 % мужчин), на момент опроса были гетеросексуальны.¹³⁰

Более раннее исследование Белла и Вайнберга (1970) пришло к сходным результатам.¹³¹ Более трёх четвертей всех гомосексуалов (74 % мужчин и 80 % женщин) в тот или иной момент испытывали сексуальное возбуждение по отношению к противоположному полу; 33 % гетеросексуальных мужчин и 6 % гетеросексуальных женщин испытывали возбуждение по отношению к людям своего пола. Даже среди тех, кто в терминах чувств идентифицировал себя как исключительно гомосексуальных (категория 6), две трети заявили, что хотя бы однажды в

жизни переживали гетеросексуальное возбуждение. Шестьдесят три процента всех гомосексуальных мужчин и 58 % всех гомосексуальных женщин хотя бы раз в жизни достигали оргазма с партнёром противоположного пола. Половина всех «исключительных» гомосексуалов в тот или иной момент испытывали оргазм при гетеросексуальном контакте. Девять из десяти гомосексуалов (97 % женщин, 84 % мужчин) и каждый пятый гетеросексуал (15 % женщин, 29 % мужчин) хотя бы раз в жизни смещались вдоль шкалы Кинси сексуальной ориентации. Второй сдвиг сообщали 60 % гомосексуальных мужчин, 81 % гомосексуальных женщин, 10 % гетеросексуальных мужчин и 2 % гетеросексуальных женщин. Третий сдвиг имели треть гомосексуальных мужчин (32 %) и половина гомосексуальных женщин (52 %). По данным Белла, Вайнберга и Хаммерстайна (1981), 2 % гетеросексуального населения заявили, что когда-то были исключительно гомосексуальны (ср. с оценкой гомосексуального населения в 4 %).¹³²

При такой текучести по шкале Кинси кажется надуманным предполагать, будто у «исключительных» гомосексуалов существует некий ген, который ни при каких культурных условиях и жизненных обстоятельствах не позволяет им испытывать гетеросексуальное возбуждение, тогда как у другой группы гомосексуалов есть ген, позволяющий им быть преимущественно гомосексуальными, у третьей — ген, позволяющий быть «в основном» гомосексуальными, и так далее.

Вот этот фрагмент целиком — с таблицей — в русском переводе.

Могут ли гомосексуалы измениться?

Учитывая пожизненные колебания у большого числа гомосексуалов по шкале Кинси, а также факт переживания гетеросексуального возбуждения (и нередко оргазма) даже подавляющим большинством людей, идентифицирующих себя как исключительно гомосексуальные, первоначальный и очевидный ответ на вопрос «Могут ли гомосексуалы измениться?» — да. Разумеется, изменение может принимать разные формы: сокращение или прекращение гомосексуального поведения; уменьшение интенсивности и частоты гомосексуальных импульсов; переживание гетеросексуального возбуждения и вступление в брак; либо переориентация от исключительно или преимущественно гомосексуальной ориентации к исключительно или преимущественно гетеросексуальной.

Более полувека психоаналитики и другие терапевты сообщают о благоприятных результатах у гомосексуалов, стремившихся к таким изменениям. Джонс и Ярхаус приводят таблицы с результатами лечения гомосексуальных пациентов у 14 отдельных терапевтов (1950-е–1990-е годы), а также в рамках групповой терапии (1950-е–1970-е годы). Если суммировать данные, «положительные исходы» (определяемые как значительные или полные изменения) были зафиксированы у 623 из 2161 пациента (28,8%). «Большинство психотерапевтов признают, что при лечении любого состояния можно ожидать около 30% успеха». У «Анонимных алкоголиков» показатель успеха находится где-то в пределах 25–30%.

В 1997 году NARTH (Национальная ассоциация исследований и терапии гомосексуальности) провела опрос 882 клиентов, у которых, как предполагалось, произошли те или иные изменения в сексуальной ориентации. Самооценки клиентов до и после терапии приведены ниже:

Оценка по Кинси	До	После
0 — исключительно гетеросексуальный	0%	15%
1 — почти полностью гетеросексуальный	0%	18%

2 — скорее гетеросексуальный, чем гомосексуальный	0%	20%
3 — в равной мере гетеро- и гомосексуальный	9%	11%
4 — скорее гомосексуальный, чем гетеросексуальный	22%	23%
5 — почти полностью гомосексуальный	31%	8%
6 — исключительно гомосексуальный	36%	5%

В группе клиентов, которые до лечения определяли себя как исключительно гомосексуальные, после терапии 18% оценили себя как исключительно гетеросексуальные, 17% — как почти полностью гетеросексуальные, 12% — как более гетеросексуальные, чем гомосексуальные. Опрошенные также сообщали о значительном снижении гомосексуальных мыслей. Хотя критики изменения иногда утверждают, что переориентационная терапия наносит вред клиентам, опрос показал существенные улучшения самооценки и эмоциональной устойчивости.

К сожалению, большая часть значимых исследований была проведена до «большого похолодания», вызванного воинственным активизмом движения за права геев в Американской психиатрической ассоциации и Американской психологической ассоциации, начиная с начала 1970-х годов. Несмотря на такие препятствия для беспристрастного исследования, достигнутые к настоящему времени результаты дают трезвую надежду в отношении изменений у гомосексуалов — даже у тех, кто идентифицирует себя как исключительно гомосексуальных. Безусловно, представление о генетической неизменяемости не выдерживает критики. Более того, значительные сдвиги в сексуальной ориентации нередко происходят и без какого-либо терапевтического вмешательства — на обоих концах шкалы Кинси.

Неудивительно, что терапевты обнаружили: гомосексуалы с наибольшей вероятностью достигают существенного движения в сторону гетеросексуальности тогда, когда у клиентов уже был некоторый опыт гетеросексуального возбуждения, когда они не вступали в гомосексуальные отношения в раннем возрасте и когда они начинают лечение, будучи глубоко мотивированными к изменению. Долговременный успех зависит от наличия прочной сети поддержки при выходе из гей-сообщества, включая развитие близких, но неэротических однополых отношений. Прощение родителя того же пола, преодоление тревоги, связанной с соответствием гетеросексуальным стереотипам, преодоление страха перед обычаями гетеросексуального ухода, тренировка асертивности и исцеление последствий сексуального насилия могут составлять важные элементы процесса восстановления для многих гомосексуалов.

Помимо светских форм лечения гомосексуальности, существует также множество религиозных служений, стремящихся помочь гомосексуалам в процессе изменений. Среди наиболее известных — *Exodus International* (фактически зонтичная организация, объединяющая около ста религиозных служений) и *Homosexuals Anonymous* (имеющая около пятидесяти отделений по всей Северной Америке и созданная по образцу «Анонимных алкоголиков»). К конфессиональным служениям относятся *Courage* (римско-католическое; штаб-квартира в Нью-Йорке), *OneByOne* (пресвитерианское [PCUSA]; Рочестер, штат Нью-Йорк) и *Regeneration* (епископальное; Балтимор). Тысячи людей получили от таких групп существенную помощь в управлении гомосексуальными импульсами и в их значительном ослаблении или устранении.

Многие из полученных на сегодняшний день результатов подвергались критике за недостаточный уровень научного контроля при измерении изменений. В то же время исследования в других областях применяли сходные методы и стандарты, не сталкиваясь с такой же резкой критикой и пристальным вниманием.

Критики пытаются объяснить сообщения об изменении сексуальной ориентации одним из двух способов. (1) Так называемые гомосексуалы, которые изменились и стали гетеросексуальными, на самом деле изначально не были подлинными гомосексуалами, а максимум — бисексуалами. (2) Истинные гомосексуалы, считающие, что они изменились, обманывают сами себя, поскольку лишь временно подавили гомосексуальные влечения посредством «интернализированной гомофобии». Гомосексуалы, переклассифицированные как гетеросексуальные, могли прекратить гомосексуальное поведение, но продолжают испытывать гомосексуальные импульсы и когда-нибудь вновь к ним вернуться.

С этими доводами связано три основных проблемы: во-первых, они демонстрируют круговое рассуждение и откровенный догматизм; во-вторых, к излечению они применяют более строгие критерии, чем те, которые предъявляются к другим состояниям; и, в-третьих, они вырабатывают непрактичный, нежизнеспособный стандарт. Рассмотрим каждый пункт по порядку.

Что касается первой проблемы, таким критикам нет нужды изучать доказательства возможности изменений, потому что они заранее, априорно, исключили саму возможность таких изменений. Их рассуждение догматично и основано прежде всего на идеологическом убеждении, а не на фактах. Самый большой страх гомосексуального лобби состоит в том, что где-то, каким-то образом, некоторые «подлинные» гомосексуалы могут изменить свою сексуальную ориентацию. С интеллектуальной точки зрения такая перемена не может быть допущена, потому что она подорвала бы фундаментальную посылку многих активистов, а именно: что гомосексуальная ориентация неизменна. Если настаивать и спросить, откуда им известно, что гомосексуальность — состояние неизменяемое, они ответят, что очевидно, будто гомосексуалы «такими рождаются», подразумевая некий генетический или гормональный детерминизм.

По сути, такие критики должны полностью отвергать влияние среды, хотя в научном сообществе — даже среди гомосексуальных исследователей, таких как Хамер и Левей, — существует консенсус, что факторы среды и психологии по-прежнему играют значительную роль в формировании гомосексуальности. Им приходится игнорировать исследования однояйцевых близнецов, которые убедительно показали, что генетическое влияние в лучшем случае невелико и, во всяком случае, отнюдь не является неизменяемым. Им приходится пренебрегать межкультурными сопоставлениями, демонстрирующими поразительную изменчивость в распространённости и формах гомосексуальности, не говоря уже о внутрикультурных сравнениях — таких, как влияние городской среды, образования, дохода и религии на её распространённость. Им приходится умалять способность воспитания преодолевать даже генетический пол у людей, рождённых с неоднозначными гениталиями. По сути, им необходимо с порога отвергнуть все психологические и психоаналитические данные о колоссальном воздействии родительского воспитания и социализации среди сверстников на сексуальное развитие детей в целом (а не только на развитие гомосексуальности). Им приходится отбросить бесчисленные исследования по модификации поведения.

Им приходится закрывать глаза на тот факт, что сексуальная ориентация демонстрирует поразительную пластичность, включая то обстоятельство, что даже подавляющее большинство людей, классифицирующих себя как исключительно гомосексуальные (а не бисексуальные), в тот или иной момент переживали гетеросексуальное возбуждение. Им приходится делать вид, будто, хотя гомосексуал категории 5 (преимущественно гомосексуальный) может смещаться по шкале Кинси в сторону гетеросексуальности, гомосексуал категории 6 (исключительно гомосексуальный) никогда на это не способен. Более того, им приходится утверждать, будто человек, который был исключительно гомосексуален в возрасте от четырнадцати до восемнадцати лет, никогда — какие бы переживания ни ожидали его или её в последующие

шестьдесят лет жизни — не сможет развить гетеросексуальные чувства.

Им приходится не только отрицать, что гомосексуалы могут стать гетеросексуальными, но и — если они хотят быть последовательными — отрицать, что любой гетеросексуал когда-либо может стать гомосексуальным. Здесь им даже приходится игнорировать свидетельства бесчисленных «поздних» геев и лесбиянок, утверждающих, что в первой части своей постпубертатной жизни они переживали определённый уровень гетеросексуального возбуждения и оргазма. И, разумеется, им необходимо объяснять прочь все свидетельства бывших гомосексуалов, многие из которых утверждают, что перешли от исключительно гомосексуального влечения к исключительно гетеросексуальному. Рано или поздно те, кто выдвигает догматические утверждения о присущей «подлинной» гомосексуальности неизменяемости, вынуждены признать, что «король-то голый».

Вторая проблема такого утверждения состоит в том, что к сексуальной ориентации применяется более строгий критерий изменения, чем тот, который используется в отношении различных других состояний, имеющих частично генетический, гормональный или биологический компонент. Совершенно нереалистично требовать, чтобы человек, вышедший из гомосексуального образа жизни и вступивший в гетеросексуальный, никогда больше — даже в самых стрессовых обстоятельствах — не испытывал гомосексуальных побуждений, если он или она хочет утверждать, что произошла перемена сексуальной ориентации. При других состояниях приемлемым стандартом «исцеления» является не устранение до последнего следа всякого искушения, а способность успешно управлять такими искушениями. Многие счастливо состоящие в браке бывшие гомосексуалы свидетельствуют, что, хотя гомосексуальные импульсы могут возникать в моменты сильного стресса, они представляют собой скорее незначительное неудобство, нежели неразрешимую проблему. Справедливо ли в таком случае говорить, что эти люди не изменили свою сексуальную ориентацию, или считать конверсионную терапию неудачей? По меньшей мере, называть их гомосексуалами или даже бисексуалами вводит в заблуждение, особенно если гомосексуальные побуждения ни интенсивны, ни реализуются на практике.

То, что изменения сексуальной ориентации обычно не происходят легко, не должно вызывать удивления. Многие приятные формы поведения, особенно сексуальные, склонны к компульсивности и зависимости. Их нельзя включать и выключать, как электрический свет. Близкий друг, который более десяти лет работал консультантом по вопросам сексуальных преступников в тюрьмах, делился со мной пессимизмом, присущим тюремному персоналу в области психического здоровья, относительно возможности достижения устойчивых перемен. Несмотря на все усилия клиницистов, уровень рецидивов среди насильников и растлителей детей чрезвычайно высок. Причина очевидна: в их специфическом переживании сексуального возбуждения присутствует биологический или физиологический компонент. И всё же немногие станут утверждать, что для таких преступников изменение невозможно. Если бы общество так считало, не было бы смысла предоставлять в тюрьмах услуги психологического консультирования. Если однажды заключённые сексуальные преступники учатся управлять и контролировать свои аномальные сексуальные импульсы, уместно говорить, что произошло удовлетворительное изменение. Почему же нельзя сказать то же самое о людях, прежде имевших гомосексуальную ориентацию, которые способны эффективно управлять такими импульсами?

Сравнения можно провести и с некриминальными формами безнравственного или неуместного сексуального поведения (например, садомазохизмом, скотоложством, зависимостью от порнографии и глубокой неудовлетворённостью моногамными отношениями с одним партнёром), а также с несексуальными компульсиями, зависимостями и расстройствами, имеющими генетический или биологический аспект (например, алкоголизмом, никотиновой

зависимостью, расстройствами пищевого поведения, депрессией, патологической склонностью к азартным играм, агрессией и преступным поведением). Мы без труда признаём значительные изменения у «выздоровливающего алкоголика», который в целом держится подальше от бутылки, но время от времени борется с внутренним, физиологически обусловленным желанием выпить. Мы также не обвиняем «Анонимных алкоголиков» в провале лишь потому, что их показатель успеха составляет всего 25–30%, где «успех» не определяется как полное устранение всякого искушения.

Более чем немного иронично то, что те самые гей-активисты, которые критикуют показатель успешности программ сексуальной переориентации, сами сделали процесс изменения для гомосексуалов гораздо более трудным. Уайтхеды справедливо указывают, что

когда государства начинают предоставлять политическую защиту, а гомосексуальность получает официальное церковное одобрение, поддержку со стороны медицинских и «помогающих» профессий, «научное» обоснование и одобрение средств массовой информации, изменение перестаёт быть тем, о чём самоназванному гею приходится всерьёз задумываться — особенно если при этом нужно отказаться от вознаграждающих форм сексуального удовлетворения.

Вообразите общество, которое одобряет педофилию: насколько труднее было бы побудить педофилов изменить своё поведение? В нынешнем политическом климате бывшие гомосексуалы не только не получают общественных поздравлений — они подвергаются травле со стороны групп гомосексуальных активистов. Любое изменение поведения требует сильной личной мотивации к перемене. Когда общество и даже церковь заявляют, что изменение одновременно и невозможно, и неправильно («гомофобно»), очень немногие будут склонны к изменению.

Третья проблема утверждения о том, что изменить «подлинных» гомосексуалов невозможно, состоит в его полной непрактичности. Даже если бы существовала такая категория, как «подлинный» гомосексуал — человек, который не только в любой данный период времени проявляет исключительно гомосексуальное поведение и чувства, но и при каких бы то ни было обстоятельствах никогда не может измениться, — как общество смогло бы отличить подлинного гомосексуала от бисексуала или гетеросексуала, который ведёт себя точно так же, как подлинный гомосексуал? Ответ очевиден: общество не смогло бы провести такое различие, по крайней мере без активных попыток изменить гомосексуалов в гетеросексуалов. Как формулирует это Уоррен Трокмортон, бывший президент Американской ассоциации консультантов по психическому здоровью:

Если нет исследований [о продольной стабильности сексуальной ориентации на протяжении взрослой жизни], как профессиональные ассоциации могут быть уверены, что сексуальная ориентация не может изменяться? ... Даже если принять предположение о невозможности изменения сексуальной ориентации, откуда знать, когда ориентация клиента уже окончательно сформировалась? Без более надёжного способа объективно определить сексуальную ориентацию, возможно, нам следует придавать значительный вес самооценке клиентов. Клиентам, желающим измениться, нельзя с уверенностью говорить, что они не могут измениться, поскольку мы не можем с достоверностью утверждать, что они обладают фиксированной, окончательно установившейся чертой.¹⁴³

Пока люди, идентифицирующие себя как гомосексуалы, продолжают демонстрировать сдвиги и даже видимые изменения в сексуальной ориентации, практическая ценность аргументов критиков против возможности таких изменений равна нулю.

До настоящего момента мы настойчиво утверждали, что гомосексуалы могут изменяться — или, точнее, что по меньшей мере некоторые гомосексуалы, включая тех, кто заявляет, что был исключительно гомосексуален по своей ориентации, способны к изменениям. Разумеется, эмпирически не все гомосексуалы изменятся, если под изменением понимать серьёзную перестройку сексуальной ориентации. Христианская вера предполагает твёрдое убеждение в силе Духа Божьего изменять жизни тех, кто подчиняет себя господству Иисуса Христа. Судя по свидетельствам многих бывших гомосексуалов, даже светская терапия иногда способна приводить к радикальным изменениям сексуальной ориентации; насколько же более возможно тогда, чтобы гомосексуалы, обращающиеся ко Христу, развивали гетеросексуальные желания?

У нас есть «облако свидетелей» — тысячи бывших гомосексуалов в христианских общинах по всей стране и бесчисленные тысячи по всему миру, которые свидетельствуют о силе Духа Божьего, преобразующей их жизни и дарующей им сексуальное удовлетворение в гетеросексуальных браках. В то же время существуют и христиане, которые, по крайней мере на поверхности, искренне стремились к изменениям, но так и не смогли перейти от гомосексуальной ориентации к гетеросексуальной. Модели сексуального возбуждения, закреплённые в мозге, нелегко устранить. Когда апостол Павел говорил о борьбе между плотью и Духом в христианской жизни, он с оптимизмом утверждал способность христианина «ходить», то есть вести себя, в соответствии с желаниями живущего в нём Духа. Однако даже эта победа предполагает постоянную борьбу с греховными желаниями. Христианам не обещано, что они будут полностью освобождены от таких желаний; им обещано лишь, что их личность не определяется этими желаниями.

Справедливо сказать, что христиане, которые больше не участвуют в гомосексуальном поведении своей дохристианской жизни, являются бывшими гомосексуалами. «И такими были некоторые из вас» (1Кор.6:11). Больше не подчиняясь гомосексуальным импульсам, но повинаясь воле Божьей о своей жизни, они преобразованы в усыновлённых детей Бога. Точно так же гетеросексуалы, которые продолжают испытывать искушения вожделеть к лицам противоположного пола, кроме своего супруга, но сопротивляются этим искушениям и отказываются действовать по ним, являются бывшими блудниками и бывшими прелюбодеями. Христианам не обещан конец сексуальных искушений в их различных формах. Им дана укоренённая надежда, что претерпевшие до конца спасутся.

Наилучшая надежда на изменение сексуальной ориентации гомосексуалов заключается не в попытках лечить их после многих лет гомосексуального поведения, а скорее в ограничении тех возможностей сексуального экспериментирования, которые доступны молодым людям. Некоторые будут экспериментировать при любых культурных условиях. Тем не менее межкультурные исследования без тени сомнения показывают, что сильное культурное неодобрение гомосексуального поведения способно значительно сократить распространённость такого поведения. Поэтому, возможно, более уместный вопрос, чем «Могут ли гомосексуалы измениться?», таков: «Могут ли культурные установки в отношении гомосексуального поведения влиять на численность людей, идентифицирующих себя как гомосексуалы, в обществе?» На этот вопрос, утверждаю я, следует ответить: «Да, в значительной степени».

Соотношение научных данных с взглядами Павла

Итак, очевидно, что генетический или внутриутробный компонент гомосексуальной

ориентации носит косвенный характер и не является доминирующим. Более того, новейшие научные исследования гомосексуальности лишь подтверждают то, о чём Писание и здравый смысл уже говорили: человеческое поведение является результатом сложного сочетания биологически обусловленных желаний (генетических, внутриутробных, связанных с послеродовым развитием мозга), семейных и средовых влияний, человеческой психологии и повторяющихся выборов. Какой бы предрасположенности к гомосексуальности ни существовало, она далека от предопределения или детерминизма и легко согласуется с павловским пониманием гомосексуальности.

Сторонники гомосексуального образа жизни нередко утверждают, что Павел считал гомосексуальное поведение чем-то свободно избираемым, ссылаясь на троекратное употребление выражения «они променяли» (*metēllaxan*) в Рим.1:23, 25, 26. Само слово «обмен» действительно может указывать на то, что Павел предполагал наличие элемента выбора — хотя речь идёт о явлении в целом, а не обязательно о каждом отдельном индивиде. Несомненно, более широкий контекст, в котором находятся эти стихи, говорит о добровольном подавлении истины о Боге и о Божьем замысле для сотворённого порядка (1:18). И, в конце концов, кто станет утверждать, что гомосексуальное поведение полностью лишено элемента выбора? Даже предрасположенность не принуждает к действию.

Послание к Римлянам (главы 1–8) также показывает, что Павел считал греховные страсти, терзающие человечество, врождёнными и властвующими. Трёхкратному «они променяли» соответствует троекратное «Бог предал их» (*paredōken autous ho theos*) в 1:24, 26, 28. Вместо того чтобы оказывать сдерживающее влияние, Бог отступает в сторону и позволяет людям быть подчинёнными уже существующим желаниям. Павел рисует картину человечества, поработённого и управляемого собственными страстями; человечества не управляющего, а управляемого. Ирония отвержения Бога заключается не в большей человеческой независимости, а в меньшей.

Из чтения Рим.5:12–21 и 7:7–23 ясно, что Павел мыслил грех как «врождённый» (категория, доступная античности и достаточно близкая для наших целей к понятию генетического). Павел рассматривал грех как силу, действующую в «плоти» и в человеческих «членах», переживаемую с рождения в силу принадлежности к потомству Адама. Передача греха Адама всем его потомкам была, по Павлу, не просто юридической фикцией — не просто судебным постановлением, что все являются грешниками, потому что согрешил Адам. Напротив, Адам передал грех, понимаемый как импульс, сила или врождённый дефект либо болезнь, через воспроизводство человеческой плоти.

Для Павла всякий грех в определённом смысле был врождённым, поскольку люди не просят, чтобы у них возникало сексуальное желание, гнев, страх или эгоизм — они просто испытывают их, независимо от того, хотят ли они переживать такие импульсы. Если бы Павла можно было перенести в наше время и сказать ему, что гомосексуальные импульсы по меньшей мере отчасти присутствуют уже при рождении, он, вероятно, ответил бы: «Я и так мог вам это сказать» — или, по крайней мере: «Я могу встроить это в свою систему мышления».

Переживание гомосексуальных побуждений является частью более широкого явления — разнообразных греховных импульсов, которые испытывают все люди, хотя в разных пропорциях и в отношении разных видов греха. Согласно Рим.8:1–7, сила греха, тот внутренний «закон» или регулирующая сила, которая противостоит другому внутреннему «закону» ума (то есть признанию умом того, что правильно, и желанию поступать правильно, как это закреплено во внешнем законе Моисея), теперь может быть побеждена третьим внутренним «законом» — Духом, Который обитает в тех, кто верует во Христа. Греховные импульсы остаются даже у спасённых, но для верующих теперь становится возможным жить жизнью,

ведомой Духом, по крайней мере в основном.

Сторонники гомосексуального поведения считают жестоким запрещать людям, имеющим гомосексуальные импульсы, когда-либо действовать по своим сексуальным побуждениям. Однако существуют и другие случаи, в которых людям требуется подавлять свои греховные сексуальные влечения. Педофилы, которых возбуждают только сексуальные контакты с детьми, обязаны — по требованию церкви, не говоря уже о гражданском праве — воздерживаться от реализации этих побуждений, даже если это означает оставаться безбрачными всю жизнь. Гетеросексуалы, которые устают от ограниченности одним сексуальным партнёром и/или полностью утрачивают сексуальный интерес к супругу, с точки зрения церкви не имеют возможности совершать прелюбодеяние (и с библейской точки зрения это также не является достаточным основанием для развода). Миллионы одиноких гетеросексуалов не имеют никакой уверенности в том, что однажды вступят в брак; и всё же, с библейской точки зрения, добрачный секс для них не является допустимым вариантом.

Более того, исследование NHSLS 1992 года, проведённое Лауманом и др., показало, что в населении вдвое больше людей, которые с восемнадцати лет не имели ни одного сексуального партнёра (2,9%), чем людей, классифицирующих себя как (небисексуальные) гомосексуалы (1,5%). Кроме того, как уже отмечалось выше, сказать мужчинам и женщинам-гомосексуалам, что они не могут действовать по своим однополым влечениям, — это не то же самое, что обречь их на жизнь без надежды.

Итог таков: ни один библейский автор не рассматривал индивидуальную «самореализацию», «самоосуществление» или «самоудовлетворение» как благо, позволяющее пренебрегать ясными нормами сексуального поведения. Исполнение воли Божьей и забота о другом (две величайшие заповеди по Иисусу), а не свобода удовлетворять свои сексуальные желания, стоят в центре иудейской и христианской самоидентичности. Как выражается Ричард Хейс, Библия способствует «демифологизации секса»: «Библия подрывает нашу культурную одержимость сексуальным удовлетворением. Писание (вместе со многими последующими поколениями верных христиан) свидетельствует, что жизнь свободы, радости и служения возможна и без сексуальных отношений».

В нынешнем культурном климате, где свобода сексуального самовыражения часто провозглашается данным Богом правом, такое утверждение может звучать шокирующе и оскорбительно, но оно представляет собой здравую критику новой формы идолопоклонства. Писание предлагает лишь два пути к получению сексуальных отношений: вступить в пожизненный моногамный гетеросексуальный союз или оставаться в безбрачии.

V. Существует лишь несколько библейских текстов, которые прямо говорят о гомосексуальности

Число текстов, прямо затрагивающих вопрос гомосексуальности, относительно невелико, хотя и не столь мало, как утверждают некоторые: Быт 9:20-27; 19:4-11; Суд 19:22-25; Лев.18:22; 20:13; Иез 16:50 (возможно, также 18:12 и 33:26); Рим.1:26-27; 1 Кор.6:9; 1 Тим 1:10; и, вероятно, также Иуд 7 и 2 Пет 2:7. Как мы утверждали в главе 1, к ним следует добавить и тексты, относящиеся к культовой гомосексуальной проституции (Втор 23:17-18; 3 Цар 14:24; 15:12; 22:46; 4 Цар 23:7; Иов 36:14; а также Откр 21:8; 22:15). Из ограниченного числа библейских упоминаний некоторые делают вывод, что гомосексуальная практика является в Библии второстепенной темой. Церковь, говорят они, должна использовать своё драгоценное время и ресурсы для решения других вопросов. Разумеется, многие из тех, кто утверждает, что гомосексуальность — незначительная тема в Библии, сами тратят немало времени и ресурсов на нормализацию гомосексуальной практики в церкви. Но даже оставив в стороне эту

непоследовательность, справедливы ли их утверждения по отношению к Библии?

Существует по меньшей мере три проблемы с таким образом мышления. Во-первых, подобный аргумент путает частоту упоминаний со степенью значимости. Есть и другие запрещённые формы сексуального поведения, которые получают в Библии сравнительно мало отрицательных упоминаний (например, скотоложство, проституция), но от этого они не становятся незначительными грехами. Библия по своей сути представляет собой совокупность документов, написанных *ad hoc*. Иными словами, авторы Писания чаще всего рассматривали те вопросы, которые реально становились проблемами в конкретных общинах веры, к которым они обращались. То, что гомосексуальность столь редко появляется как тема в Библии, является случайностью истории, а не признаком её маловажности. Писатели Писания, как правило, не сталкивались среди своих читателей с публичными проявлениями гомосексуального поведения. Кроме того, они считали вопиющую греховность однополого сношения самоочевидной и потому не требующей особых разъяснений. Если бы гомосексуальность возникала среди членов тех общин, к которым они обращались, несомненно, имелось бы куда более подробное обсуждение этого вопроса.

Показателен пример с отношением Павла к кровосмешению. Во всех своих посланиях он затрагивает эту тему лишь однажды — в 1 Коринфянам 5. Кровосмешение даже не появляется прямо ни в одном из так называемых «списков пороков». Оно упомянуто в 1 Кор.5 лишь потому, что один из коринфских верующих жил со своей мачехой. Если бы этого не произошло в Коринфе, в Новом Завете не было бы ни одного текста, прямо запрещающего кровосмешение. Означает ли это, что новозаветные авторы, вероятно, колебались в отношении инцеста? Разумеется, нет. Павлово увещание общине изгнать кровосмесителя из своей среды было столь же сильным осуждением, какое только можно себе представить.

Это подводит ко второму пункту. Идея определять значимость вопроса простым подсчётом числа текстов, которые прямо о нём говорят, представляет собой весьма узкий и неисторичный способ чтения Писания. За каждым текстом стоит автор (или авторы), который его написал, и община (или общины) веры, к которым этот текст был обращён. Утверждать, что гомосексуальность была для Павла второстепенной темой лишь потому, что он затрагивает её в своих посланиях всего два-три раза, — значит мыслить его письма как систематические, самодостаточные труды, полностью оторванные от его жизни как исторической личности. Тот факт, что Павел упомянул этот вопрос дважды — один раз как яркий пример крайней глубины развращения, до которой дошли язычники без Христа, и другой раз в числе пороков, лишаящих даже верующих наследия Царства Божьего, — более чем достаточен, чтобы установить: Павел рассматривал гомосексуальное поведение как чрезвычайно серьёзное преступление, в котором христиане не должны участвовать. Это означает, что один из важнейших авторов новозаветных текстов (если не самый важный) был однозначно против него. Более того, авторы второпавловского корпуса, Соборных посланий и книги Откровения были ещё более консервативны, чем Павел, в отстаивании традиционных этических ценностей. Если Павел был против гомосексуального поведения, то вероятность того, что эти писатели заняли бы более либеральную позицию по отношению к гомосексуальности, даже не «минимальна» — она просто равна нулю.

Хотя автор Луки-Деяний не говорит прямо об однополом соитии, его позицию нетрудно реконструировать. Согласно «Апостольскому постановлению», приведённому в Деян 15:20, 29; 21:25, язычникам не требовалось обрезываться, но от них всё же требовалось воздерживаться от *porneia*. То, что *porneia* включала однополые отношения, очевидно из того, что запреты «Апостольского постановления» восходят к законам Левита 17-18 — немногим законам в еврейской Библии, которые прямо налагались даже на пришельцев (Лев 17:8-10, 12-13, 15; 18:26). Такой подход согласуется с развитием так называемых «новых заповедей» в раннем

иудаизме — предписаний, считавшихся обязательными для всех потомков Ноя и образующих минимальные нормы для «праведных язычников». Эти ноевы законы всегда включали запрет сексуальной распущенности, которая для иудеев древности непременно охватывала и однополые отношения. Есть также все основания полагать, что употребление *porneia* в Мк 7:21 (параллель Мф.15:19) следует понимать в самом широком смысле, включая гомосексуальное поведение.

Кроме того, автор Евангелия от Матфея — с его акцентом на исполнении Закона, соблюдении заповедей и праведности, превосходящей праведность фарисеев, — также является весьма вероятным кандидатом на согласие с Павлом в этом вопросе. Ничто в Евангелии от Иоанна, самом «сектантском» из всех Евангелий, не указывает на более «просвещённую» позицию (ср. 4:17-18). Наконец, как я пытался показать на примере Иисуса, Его молчание по этому вопросу с подавляющей очевидностью указывает не на нейтралитет и тем более не на поддержку гомосексуальных отношений, но, напротив, на определённое неодобрение.

Короче говоря, вероятность того, что какая-либо значимая положительная фигура, связанная с самым ранним христианством, не имела бы никакого мнения о гомосексуальном поведении или относилась бы к нему положительно в какой бы то ни было форме, чрезвычайно мала. Утверждать обратное — значит полностью утратить связь с историческими личностями, стоящими за текстами, и поощрять произвольную, гностическую экзегезу. Бремя доказательства решительно лежит на тех, кто хотел бы утверждать, что Иисус или какой-либо новозаветный автор был бы открыт к однополым половым отношениям. Текстовое молчание нельзя приравнивать к нейтралитету или открытости, тем более к поддержке, не исказив при этом историю самым грубым образом.

В-третьих, хотя число текстов, прямо затрагивающих данный вопрос, ограничено, эти тексты являются частью гораздо более широкого библейского мировоззрения, которое последовательно изображает лишь одну модель сексуальных отношений — между мужчиной и женщиной в пожизненном союзе. Это верно как для Бытия 1 (где мужчина и женщина сотворены для продолжения рода), так и для Бытия 2-3 (где единственное «прилепление», приводящее к состоянию «одной плоти», — это сексуальная связь между мужчиной и женщиной, 2:24, и притом ещё до грехопадения). В совокупности с рассказами о преступлении Хама в Быт 9:20-27 и о Содоме и Гоморре в Бытии 19, а также с левитскими запретами в 18:22 и 20:13, становится очевидной резко отрицательная позиция Яхвиста (J), Священнического источника (P) и Кодекса святости (H) в Тетратеухе по отношению к гомосексуальному соитию. Второзаконнические запреты на ношение одежды противоположного пола (22:5) и на культовых гомосексуальных проститутов («псов», 23:17-18) не оставляют сомнений в позиции редакторов Второзаконнического закона относительно однополого соития. То же самое можно сказать и о значительной неприязни Девтерономистического историка к культовой гомосексуальной проституции.

На описательном уровне во всей Библии нет ни одного героя веры, который бы практиковал гомосексуальное поведение: ни патриарха, ни матриарха, ни пророка, ни священника, ни царя (и уж точно не Давида), ни апостола, ни ученика. Песнь Песней целиком посвящена воспеванию преданной гетеросексуальной любви. На предписывающем уровне каждое установление, утверждающее сексуальный союз, утверждает его исключительно между мужчиной и женщиной — без единого исключения. Кроме того, каждое изречение притчей или мудростной литературы говорит о гетеросексуальных, а не гомосексуальных отношениях как о подобающих жизни верных.

В Ветхом Завете имеется множество законов и притч, регулирующих и устанавливающих надлежащие границы сексуальных отношений между мужчиной и женщиной (например, в

вопросах девственности, выбора супруга, помолвки, супружеской верности). В противоположность этому, не существует ни одного закона, который различал бы «правильное» и «неправильное» гомосексуальное поведение, потому что во всех сводах законов гомосексуальное поведение предполагается запрещённым целиком. Это относится и к Десяти заповедям. Пятая заповедь гласит: «Почитай отца твоего и мать твою». Седьмая заповедь говорит: «Не прелюбодействуй». Десятая заповедь требует: «Не желай... жены ближнего твоего». Эти заповеди имеют смысл лишь там, где допускаются исключительно гетеросексуальные союзы.

Точно так же в Новом Завете всякое обсуждение брака или сексуальных союзов всегда и исключительно направлено на регулирование гетеросексуальных отношений, поскольку не существует представления о «правильном» гомосексуальном союзе. Не было нужды говорить о верности и любви в однополых союзах, потому что повсеместно считалось, что гомосексуальные союзы являются мерзостью. Отношение между Яхве и Израилем, а также между Христом и Церковью, изображается как брак между мужем и женой. Для любого пророка или новозаветного автора было бы абсолютно немыслимо представить эти отношения в гомосексуальных категориях.

Короче говоря, всеобщее молчание Библии относительно допустимого однополого союза, в сочетании с прямыми запретами, говорит само за себя и свидетельствует о единодушном неодобрении гомосексуального поведения. Говорить, будто в Библии имеется лишь несколько текстов, которые не одобряют гомосексуальное поведение, — значит в корне преуменьшать факты. Более точным является обратное утверждение: в Библии нет ни единого свидетельства, которое хотя бы отдалённо намекало, что однополые союзы хоть сколько-нибудь более приемлемы, чем внебрачные или добрачные половые отношения, кровосмешение или скотоложство.

Джеральд Шеппард, ветхозаветник и бывший ученик Бреварда Чайлдса, противопоставляет авторское намерение и «канонический контекст», утверждая, что конкретное положение текста в более широком контексте других текстов «зачастую побуждает к чтению вопреки первоначальному замыслу автора». «Нормативным для церкви является не голос “подлинного” Павла и не голос “исторического Иисуса”». Он также ссылается на «более широкое богословское притязание» слова Божьего (по-видимому, «требования Евангелия в терминах любви и справедливости») ко всем словам Писания и на значимость как «достижений человеческого знания», так и свидетельства человеческих жизней.

В каждом из этих утверждений есть элементы, которые я нахожу приемлемыми. Тем не менее Шеппард проводит слишком резкую границу между авторским намерением и авторитетом.

Различные «голоса» Писания невозможно услышать и сопоставить друг с другом без распознавания первоначального авторского смысла — в той мере, в какой этот смысл поддаётся восстановлению (и во многих случаях, вопреки утверждениям постмодернистской интерпретации, он поддаётся восстановлению). В противном случае человек оказывается в изошённой форме аллегории, вчитывая в текст всё, что ему угодно, без каких-либо ограничений, исходящих от самого текста. Если восстановление первоначального авторского смысла не всегда бывает надёжным, то распознавание того, как форма канонического контекста влияет на конкретный текст, ещё менее предсказуемо.

Шеппард не может сослаться ни на один текст где-либо в каноне Писания, который недвусмысленно противостоял бы текстам, прямо отвергающим однополые союзы. Напротив, как было показано выше, все косвенные или выводимые данные указывают на полное согласие с этими прямыми текстами. Максимум, на что способен Шеппард, — это апелляция к более

позднему изображению Павла в 1 Тим 4:1–5 (не внимать тем, кто «запрещает вступать в брак... ибо всё, созданное Богом, хорошо») как к коррективу якобы ограниченной рамки Павла в сфере сексуальной этики. Однако автор 1-го Послания к Тимофею ясно считал однополое соитие грехом (1 Тим 1:10) и потому не частью благого творения Божьего. Врожденные импульсы нельзя просто отождествлять с творением.

Для человека, который умаляет значение первоначального намерения библейских авторов, удивительно видеть, как Шеппард часто ссылается на якобы устаревшие мотивы законодателей Левита и Павла как на основание для отвержения авторитета антигомосексуальных текстов. Не следует ли, напротив, сказать — если основное внимание уделяется конечной форме текста, а не первоначальному рассуждению авторов, — что раз канонический текст уделяет сравнительно мало явного внимания причинам, по которым отвергается однополое соитие, читатель должен понять намёк: однополое соитие всегда неправильно, какова бы ни была предлагаемая для него рационализация?

В конечном итоге, хотя Шеппард на словах апеллирует к каноническому контексту, мне представляется, что на деле он вовсе отказывается от руководства Писания. Вместо этого он исходит из анекдотических данных (то есть из собственных ограниченных наблюдений однополых отношений, а не из статистических сведений о чрезвычайной распущенности и рисках для здоровья, обычно с ними связанных), предполагая, что однополое соитие способно «созидать ... надежду человечности каждого человека» и потому должно быть правильным. В данном случае основанием его решений (несмотря на все заверения в обратном) служит не Писание и даже не библейские принципы, а некая размытая, обобщённая апелляция к любви, которая имеет мало общего с тем, как любовь понимается и применяется у библейских авторов (не говоря уже об «историческом Иисусе», которого Шеппард считает нерелевантным).

Кроме того, Шеппард не объясняет, что именно он понимает под «созиданием человечности» личности, помимо утверждения, что «однополая любовь способна установить завет доверия и любви между людьми». Это представляется мне весьма узким критерием нравственности. Брак между более чем двумя людьми (скажем, между тремя мужчинами и двумя женщинами) также мог бы развиваться в «завет доверия и любви», как и брак между мальчиком и женщиной, или между двумя родственниками, и так далее. Предположительно, Шеппард не одобрил бы такие союзы, но он не объясняет, чем они принципиально отличаются от отношений между двумя лицами одного пола. Два или более человека, разделяющие одно и то же искажённое понимание сексуальности, вполне могут образовать отношения взаимного доверия и удовольствия, однако это ещё не оправдывает сам союз.

VI. Мы сегодня не соблюдаем все библейские предписания — так почему же запреты против гомосексуального поведения должны быть обязательными?

В самом деле, в Библии существует множество предписаний, которым церковь сегодня не следует; так почему же быть столь придирчивыми именно к этому? В Ветхом Завете есть запреты (и не все они носят ритуальный или гражданский характер), которые христиане больше не соблюдают. Немногие стали бы сегодня требовать, чтобы женщины покрывали голову во время богослужения, как того требует Павел в 1 Кор. 11:1–16. Множество текстов Ветхого и Нового Заветов, которые, казалось бы, препятствуют рукоположению женщин, были отодвинуты в сторону или признаны в меньшей степени словом Божьим, чем тексты, утверждающие равенство женщин и их участие в служении. Церковь ныне занимает «более мягкую и снисходительную» позицию в отношении развода, несмотря на строгий запрет Иисуса. Рабство, которое допускается во многих библейских текстах, сегодня вызывало бы

решительное неприятие. Дэвид Бартлетт и Джеральд Шеппард особенно подчёркивают аналогию с рабством.

Проблема такого рассуждения состоит в том, что в тех случаях, когда церковь в своей нравственной практике отступает от отдельных библейских положений, внутри самой Библии обычно можно обнаружить некую траекторию, которая оправдывает критику или смягчение подобных текстов. Так, например, в вопросе развода существуют новозаветные авторы, которые смягчают позицию Иисуса. Его слова были столь радикальны, что и Матфей, и Павел нашли способы их уточнить. Матфей допустил исключение в случае «блуда» (Мф.5:32; 19:9; соглашаясь со школой Шаммая), тогда как Павел позволил развод верующим, состоящим в браке с неверующими, если те желают уйти (1Кор.7:12-16). Разумеется, можно также указать на наличие такой возможности в Ветхом Завете (Втор 24:1-4). Подобные оговорки по крайней мере дают основание для дальнейшего обсуждения вопроса. Некоторые тексты допускают развод, так что нельзя сказать, будто Библия достигла по этому вопросу единодушной позиции. В качестве альтернативы можно утверждать, что в последние годы церковь стала чрезмерно снисходительной в этом вопросе и ей следует поступить так же, как поступал Иисус: встать не на сторону культуры, а против неё.

Есть и другие факторы, которые делают развод принципиально отличным от вопроса однополых соитий. Во-первых, сегодня немногие в церкви стали бы утверждать, что развод следует «праздновать» как положительное благо. Максимум, что можно о нём сказать, — что в некоторых случаях он может быть меньшим из двух зол. Во-вторых, в отличие от того вида однополых отношений, который привлекает внимание церкви, развод обычно не является повторяющимся или непрерывным действием. Чтобы ситуация была сопоставима с самоутверждающимся, практикующим гомосексуалом, человек должен был бы сознательно и последовательно вступать в серию разводов. В-третьих, некоторые люди разводятся против своей воли или инициируют развод по оправданной причине — из-за изменяющего или жестокого супруга. Таких людей следует отличать от тех, кто разводится ради любовных связей с другими или ради «самореализации». Различия между жертвами и виновниками внутри гомосексуальных отношений нельзя использовать для оправдания гомосексуального соития.

То же самое можно сказать и о соблюдении субботы, поскольку Павел в Римлянам 14 утверждает, что один день не святее другого. Что касается ролей женщин в церкви и в семье, то современная церковь в целом действительно занимает более просвещённую позицию, чем та, которую обычно можно найти в Библии. Однако в самом Писании имеется столь много положительных примеров женщин на руководящих позициях в Ветхом Завете (например, Мариам, Девора, Олдама, Есфирь), женщин, участвующих в служении Иисуса, и женщин, служащих соратницами Павла в возвещении Евангелия (ср. Рим.16 и другие тексты), что Библия в своём собственном каноническом контексте содержит семена освобождения женщин от угнетающих мужских структур (ср. Гал 3:28: «нет мужского пола, ни женского; ибо все вы одно во Христе Иисусе»). В этом отношении Библия часто выступает своим собственным критиком и источником вдохновения для перемен.

Рабство не является удачной параллелью для спора о гомосексуальности, поскольку Новый Завет нигде не утверждает рабство как институт; максимум, что о нём можно сказать, — это то, что он терпит его существование и регулирует его даже в христианских домах.

Экскурс: Библейский взгляд на рабство

Предпосылки для критического отношения к рабству появляются уже в Ветхом Завете. Хотя люди из других народов могли быть порабощены евреями пожизненно, ранний закон

предписывал, чтобы еврейские рабы освобождались после шести лет служения (если только раб не заявлял о своём желании остаться в рабстве из любви к своему господину) и снабжались продовольствием и скотом (Исх 21:1-11; Втор 15:12-18). Второзаконнический закон даже запрещал возвращать беглых рабов (23:15-16). Левитский закон требовал, чтобы все евреи, находящиеся в рабстве, освобождались в юбилейный (пятидесятый) год; при этом он также предписывал, чтобы евреи не превращались в рабов в строгом смысле слова (то есть не подвергались жестокому обращению), но рассматривались как «наёмные работники», и чтобы родственники человека, продавшего себя пришельцу, имели право в любое время выкупить его обратно (Лев 25:39-55). И Второзаконнический, и Левитский своды законов обосновывали своё неприятие порабощения собратьев-евреев богословскими причинами: Яхве искупил евреев из рабства в Египте (Втор 15:15; Лев.25:42, 55; ср. Исх 22:21; 23:9). В целом, рабское законодательство в Израиле было более просвещённым, чем в остальной части древнего Ближнего Востока. Более того, в Израиле не существовало экономики, основанной на рабском труде.

В соответствии со своим иудейским наследием Павел проявлял дискомфорт по отношению к самой идее, что христиане могут держать христиан в рабстве. Послание к Филимону и 1 Кор.7:21 следует понимать как попытки Павла поддержать освобождение от рабства как по крайней мере предпоследнее благо. Для Павла высшим благом была свобода от плена греховных страстей ради жизни служения Богу. В Послании к Филимону Павел пишет состоятельному христианину, вероятно обращённому самим Павлом, который открыл свой дом в Колоссах как место собраний верующих и во многих других отношениях «освежал» их сердца. Павел обращается к ситуации, в которой Онисим (раб Филимона) вступил в контакт с Павлом, когда тот находился в заключении, возможно в надежде, что Павел заступится за него из-за какого-то проступка против Филимона (ст. 18). Павел обратил Онисима в христианскую веру (ст. 10) и теперь, в ходатайственном письме, которое несёт сам Онисим, просит Филимона сделать три вещи: явно — (1) принять Онисима обратно так, как если бы это был сам Павел (ст. 17, что, по меньшей мере, означает не наказывать Онисима); и косвенно — (2) освободить Онисима («...прими его уже не как раба, но выше раба — возлюбленного брата... и по плоти, и в Господе», то есть в сфере человеческого общества, а не только в церкви; ст. 15-16); и (3) отправить Онисима обратно к Павлу, чтобы тот «служил мне вместо тебя в узах за Евангелие» (ст. 13-14).

Павел не повелел Филимону прямо освободить Онисима, поскольку жил в империи, где рабство было нормальной частью человеческого существования и иногда являлось единственной альтернативой голодной смерти. Кроме того, власть Павла требовать от Филимона столь значительной личной и материальной жертвы, как освобождение Онисима, была ограниченной (ст. 17-20). Более того, Павел даёт понять, что желал, чтобы Филимон добровольно «поступил правильно» — как стимул к возрастанию его собственной веры и как пример для его домашней церкви (ст. 6, 8-9, 13-14, 22). Наконец, Павел был уверен в добром характере Филимона и в его способности поступить правильно без приказа (ст. 4-7, 21).

И всё же в этом мастерском проявлении риторического искусства Павел делает всё возможное — за исключением прямого повеления — чтобы побудить Филимона освободить Онисима. Он указывает на собственные акты самопожертвования, такие как своё заключение за Евангелие (ст. 1, 9, 10, 13, 23) и возвращение Онисима Филимону (ст. 13-14). Он также отмечает свой отказ от авторитарного стиля по отношению к Филимону (ст. 8-9, 19) как образец, которому Филимон должен подражать в обращении с Онисимом (ст. 1, 12-13). Он превращает частное дело Филимона в событие с общественными последствиями для его домашней церкви, адресуя письмо не только Филимону, но и «церкви в доме твоём» и намекая на будущий визит (ст. 2, 22). Он апеллирует к доброй воле и характеру Филимона (ст. 4-9). Он подчёркивает, что

Онисим во Христе стал совершенно новым человеком (обратите внимание на повторяющиеся относительные конструкции в ст. 10–13). Он указывает на прежний уход Онисима как на акт божественного промысла, который в конечном счёте принесёт пользу Филимону. Он ясно даёт понять, что всё, что Филимон теперь сделает своему «клиенту» Онисиму, он сделает и своему духовному «партнёру» — более того, покровителю — Павлу, поскольку Онисим стал «сердцем» Павла (*splanchna*, «нутром»; ст. 7, 12, 17, 19–20). Наконец, он даже предлагает возместить Филимону любой ущерб, который тот мог понести из-за «проступка» Онисима, несмотря на то, что сам Филимон был обязан Павлу самой своей жизнью (ст. 18–19).

То, что Павел стремился к освобождению Онисима, становится очевидным и из общего отношения к рабству в 1Кор.7:21–23. Формулируя политику в отношении брака и безбрачия в 1 Коринфянам 7, Павел руководствовался основным принципом: верующие должны оставаться в том состоянии, в каком они были призваны во Христе. Однако каждое такое общее положение сопровождается оговорками-исключениями, допускающими иной путь при определённых обстоятельствах (обычно вводимыми словами «но», «но если», «но если всё же»: 7:2, 7б, 9, 11, 15, 28, 36, 39). В 7:17–24 Павел использует аналогии с обрезанием (7:18–19) и рабством (7:21–23), чтобы подкрепить свой общий принцип.

В отношении рабства он начинает с общего правила: «Если ты был рабом, когда был призван, пусть это тебя не смущает» (7:21а). Примечательно, что Павел не говорит здесь, как во всех других общих установлениях, что в этом состоянии лучше или необходимо оставаться. Подобно стоикам, Павел рассматривал подлинную свободу прежде всего как внутреннее состояние, превосходящее суровые реалии жизни первого века и позволяющее сохранять мир даже тогда, когда внешние условия невозможно изменить. Кроме того, свобода и рабство были для него относительными понятиями: «Ибо раб, призванный в Господе, есть освобождённый Господа; равно и призванный свободным есть раб Христов» (7:22; ср. Рим.6:16–23).

И здесь Павел добавляет оговорку к общему правилу: «Но если (или: но если всё же) можешь сделаться свободным, воспользуйся этим более (или: лучше)» (*all' ei kai dynasai eleutheros genesthai, mallon chrēsai*). Иными словами, если верующие могут стать свободными, им следует воспользоваться этой свободой, чтобы с ещё большим усердием быть рабами Христовыми. Подобно тому как незамужние и неженатые люди могут с большей нераздельной преданностью служить Господу, так и освобождённые рабы не должны делать всё, что им угодно, но посвящать себя служению Богу. И христианские рабы, и христианские свободные (или освобождённые) имеют обязанность служить Христу.

Подобно тому как Второзаконнический и Левитский своды законов ссылались на парадигматическое событие избавления в истории Израиля (Исход) как на основание для социально-политической свободы народа Божьего, так и Павел мог апеллировать к событию Христа: «Вы куплены дорогою ценой; не делайтесь рабами человеков» (7:23). Хотя в 7:23 Павел прежде всего — хотя и не исключительно — говорит о духовном превосходении всякой зависимости, навязываемой людьми, его поощрение рабов принимать гражданскую свободу вполне реально.

Из Послания к Филимону и из 1Кор.7:21 видно, что Павел предпочитал, чтобы христианские господа освобождали христианских рабов по трём причинам. Во-первых, для Павла статус раба был несовместим со статусом брата. Во-вторых, состояние рабства находилось в напряжении с освобождающим, искупительным событием смерти Христа. В-третьих, свобода давала верующим большую возможность для беспрепятственной преданности Христу. Это, разумеется, не означает, что позиция Павла совпадает с просветительской критикой рабства как института, принципиально противоречащего естественным правам человека. Павел нигде не выступает за освобождение неверующих; впрочем, в его защиту следует сказать, что ни он,

ни кто-либо иной в средиземноморском мире I века н. э. не имел реальной возможности осуществить подобное. Тем не менее позиция Павла весьма далека от утверждения института рабства. Да, во второпавловском корпусе и Соборных посланиях развилась (как и во многих других вопросах) большая приспособленность к господствующим культурным ценностям, включая поощрение христианских рабов оставаться рабами у христианских господ (Кол.3:22-25; Еф..6:5-9; 1 Тим.6:1-2; Тит.2:9-10; 1Пет.2:13-20). Однако и это не было одобрением рабства и тем более не являлось запретом христианским господам освобождать рабов. Поэтому использование эволюции христианских взглядов на рабство как аналогии для игнорирования того, что Писание говорит о гомосексуальности, имеет очень мало оснований.

Упоминая аналогию с рабством, Уолтер Уинк сосредоточивается на изменяющихся в Библии взглядах на «сексуальные нравы». Он признаёт, что христиане справедливо продолжают отвергать инцест, изнасилование, прелюбодеяние и скотоложство. Однако, утверждает он, христиане расходятся с Библией в отношении шестнадцати других сексуальных норм — как тех, которые Библия «осуждала или не поощряла» (половые отношения во время менструации, безбрачие, экзогамия, называние половых органов, нагота, мастурбация, контроль рождаемости; а также представление о том, что семя и менструальная кровь оскверняют), так и тех, которые Библия допускала, а мы — нет (проституция, полигамия, левиратный брак, половые отношения с рабами, наложничество, отношение к женщинам как к собственности, ранние браки для девочек; а также развод, который Иисус отверг, но Писание допускало). Исходя из этого, он заключает, что христиане свободны переоценить позицию Библии в отношении гомосексуальности.

Анализ Уинка обладает всей богословской утончённостью математического теста или футбольного матча: шестнадцать сексуальных норм в Библии, которых мы больше не придерживаемся, против всего лишь четырёх, которых придерживаемся. Поневоле задаёшься вопросом, почему Уинк не доводит свою логику до конца и не отвергает также и эти четыре «нравственных запрета», особенно инцест и скотоложство.

Помимо того, что Уинк неверно истолковывает некоторые библейские данные и/или современную позицию церкви по многим из этих шестнадцати пунктов (например, Библия нигде не одобряет проституцию и нигде не требует безбрачия), он не делает главного — не взвешивает действительно сопоставимые сексуальные вопросы с библейской точки зрения. То, что делает библейское предписание относительно гомосексуальности столь трудным для игнорирования или умаления для христиан, заключается в семи соображениях.

Во-первых, речь идёт о запрещённом поведении, которое в рамках минималистского подхода к этике менее требовательно, чем позитивное предписание, и потому более осуществимо (точнее, «неосуществимо») и более фундаментально: это грех действия, а не бездействия. Например, заповедь не причинять вред другому является минимальным требованием по отношению к Золотому правилу, и потому её нарушение представляет собой более серьёзное преступление.

Во-вторых, запрещается именно поведение, а не мысли, теории или мировоззрения. Следовательно, этическое требование вновь оказывается более «базовым», более осуществимым и более фундаментальным для человеческого общежития.

В-третьих, это поведение запрещено обоими Заветами. Изменение спасительно-исторических эпох иногда приводит к сдвигам в оценке того, что ожидается от народа Божьего, особенно в вопросах ритуальных предписаний или гражданского закона для теократического государства; отсюда и первенство Нового Завета. Однако Ветхий Завет, в силу своего объёма и уникального опыта Бога, способен также уравновешивать или восполнять пробелы Нового Завета. Когда оба

Завета полностью согласны в том, что определённое действие является нравственно неправильным, библейское свидетельство становится трудно обойти.

В-четвёртых, это поведение повсеместно запрещено внутри каждого Завета. В обоих Заветах нет ни одного несогласного голоса. Все косвенные данные, которые мы имеем относительно авторов, не говорящих прямо по данному вопросу, подтверждают предположение о всеобщем противостоянии. Лучшее, что могут сделать Уинк и другие, — попытаться апеллировать к «общей картине» Библии, под которой они понимают некие общие высказывания о любви и терпимости, — однако ни один библейский автор и ни Иисус не видели в них противоречия с осуждением гомосексуального поведения. «Общая картина» состоит не в этом неверно понятом применении любви, а в гетеросексуальной модели половых отношений, данной в Быт 1-2 и последовательно утверждаемой на протяжении всей истории Израиля и церкви.

В-пятых, это строго запрещённое поведение. Отвращение, выражаемое по отношению к гомосексуальному соитию в обоих Заветах, столь сильно, насколько это вообще возможно, с учётом различий между ними: в Ветхом Завете — основание для смертной казни, в Новом Завете — основание для исключения из Царства Божьего. В Рим.1:24-27 оно воплощает собой вершину языческого развращения и безумия в нравственной сфере.

В-шестых, запрещённое поведение запрещено абсолютно; то есть запрет охватывает всякую и любую форму гомосексуального поведения. Запрет не ограничивается, например, лишь отдельными типами эксплуататорской гомосексуальности.

В-седьмых, это запрещённое поведение, которое имеет внутренний смысл. Дополнительность мужчины и женщины является ясным указанием в естественном порядке на Божью волю относительно сексуальности — куда более ясным, чем те влечения, которые испытывают гомосексуалы. Вопреки позиции Уинка, такие влечения или «ориентация» никогда не могут быть «естественными» в том смысле, в каком Павел употребляет этот термин, поскольку они:

- (а) явно противоречат Божьему замыслу творения мужчины и женщины;
- (б) возникают, в лучшем случае, лишь из частичного и косвенного генетического влияния; и
- (с) не обладают большей правомерностью, чем ориентации на скотоложство, инцест, множественных партнёров, садомазохизм или любые иные греховные ориентации, перечисленные в списках пороков Рим.1:29-31.

Когда эти семь критериев применяются к перечням сексуальных нравов, приведённым Уинком, первые четыре из них — те, которых верующие по-прежнему придерживаются, — оказываются куда более близкими аналогами, чем якобы шестнадцать других, отличающихся от современных христианских стандартов.

Человеческие страсти печально известны своей ненадёжностью как индикаторы воли Божьей. «Я это чувствую, следовательно, мне должно быть позволено это делать» — не выдерживает проверки ни в одном жизнеспособном прочтении библейской этики. «Я жил бы во лжи, если бы отрицал, кто я есть». Личность верующего не состоит в удовлетворении сексуальных побуждений. Вопрос заключается не в том, «кто я есть» — самоидентифицирующие себя гомосексуалами иногда оправдывают своё поведение утверждением, что таковы они по своей природе и не могут отрицать своё «истинное я», — но в том, «кем Бог предназначает мне быть». Жизнь во лжи — это жизнь, отказывающаяся сообразоваться с истиной Божьей: «которые заменили истину Божию ложью... заменили естественное употребление противоестественным» (Рим.1:25-26). Мерилом истины является Бог, а не мы сами. Любая иная позиция есть идолопоклонство.

«Но мне будет больно постоянно отказывать себе в этих влечениях». Новый Завет не обещает

верующим, что процесс преображения в образ Христов или формирования Христа в нас всегда будет безболезненным. Бог — великий пластический хирург, но здесь преображение не косметическое, а направленное на сообразование верующих образу Христа. Часто не остаётся иного выхода, как «взять крест свой и отвергнуться себя» (Мк 8:34), умереть для себя и своих интересов в надежде, что Христос будет царствовать в жизни, живущей для Бога (Рим.6:1-14; Гал.2:19-20).

Благая весть состоит в том, что даже в наших страданиях мы имеем возможность подтвердить для самих себя своё избрание послушным терпением, при помощи Духа, Который переводит наши внутренние стенания в то, в чём мы действительно нуждаемся, всё более жаждая преображения наших земных тел в славу и утешаясь уверенностью, что ничто вне нас самих не может отлучить нас от любви Божьей, возлюбившей нас, когда мы были врагами (Рим.5:1-11; 8:18-39).

«Вы обрекаете меня на одиночество до конца жизни?» — Нет. Остаётся интимное общение с другими верующими (общение святых); запрещено лишь однополое соитие. С помощью братского общения, душепопечения, молитвы и Святого Духа Бог может даже восстановить гомосексуала к полноценной сексуальной жизни в пожизненном союзе с лицом противоположного пола. Если же этого не произойдёт, церковь должна внутренне стенать вместе со всеми сексуально надломленными и оказывать им поддержку.

Нехватка пожизненных, моногамных гомосексуальных отношений

Многие по-прежнему будут утверждать, что гомосексуальность должна быть чем-то хорошим, поскольку она способна порождать взаимно любящие отношения. В этой точке зрения есть две проблемы.

Во-первых, сам факт того, что гомосексуальные союзы иногда формируются в атмосфере взаимной любви, ничего не говорит ни за, ни против легитимности гомосексуального соития. Он лишь подтверждает, что между лицами одного пола могут и должны устанавливаться заботливые узы. Для таких уз существует надлежащая категория: дружба. Сексуальные отношения не являются необходимым компонентом для установления здоровой связи между людьми одного пола — по крайней мере, с библейской точки зрения. Утверждать, что сексуальная связь должна быть освящена Богом всякий раз, когда она возникает в контексте взаимной заботы, — странная логика. Никто не считает, что раз педофилы могут проявлять заботу и любовь к детям, то их сексуальные отношения с детьми являются законными (даже если сами дети выражают согласие). Немногие станут утверждать, что добровольная кровосмесительная связь между взрослыми братом и сестрой или добровольные сексуальные отношения между более чем двумя взрослыми людьми непременно должны быть освящены Богом — независимо от того, насколько эти люди в остальном приятны. Педофилы и даже избивающие жён люди могут быть приятными в иных областях своей жизни. Мой друг, много лет консультировавший сексуальных преступников в тюрьмах, часто замечал, насколько неотличимыми от «хороших соседей» выглядели бы эти люди, если снять с них тюремную одежду. Моя цель здесь не в том, чтобы приравнять гомосексуальность во всех её аспектах к педофилии или домашнему насилию, а лишь в том, чтобы указать на один общий момент: положительное нравственное поведение во многих сферах жизни не устанавливает правомерность всего поведения человека. Гомосексуалы не превращаются в оборотней лишь потому, что вступают в однополые сексуальные отношения. Но и хвалить их за такое поведение только потому, что в остальном они являются порядочными людьми, мы также не должны. Проще говоря, нет способа доказать, что гомосексуальное соитие само по себе является благом.

Во-вторых, все имеющиеся данные о гомосексуальном поведении показывают, что оно имеет крайне слабые показатели, когда речь идёт о длительных моногамных отношениях. Нерепрезентативное исследование почти тысячи гомосексуалов в районе залива Сан-Франциско было проведено Беллом и Вайнбергом в 1970 году. В нём сообщалось, что 84% белых гомосексуальных мужчин (WHM) и 77% чёрных гомосексуальных мужчин (BHM) имели за жизнь 50 и более гомосексуальных партнёров. Внутри этой группы с 50+ партнёрами у 28% WHM и 19% BHM число партнёров превышало 1 000. Лишь 3% WHM и 6% BHM имели менее 10 гомосексуальных партнёров за всю жизнь. Статистика по лесбиянкам была значительно менее шокирующей, хотя всё же высокой. Около четверти гомосексуальных женщин имели менее пяти гомосексуальных партнёров за жизнь; ещё 30% — от пяти до девяти партнёров. Только 7% белых гомосексуальных женщин (WHF) и 12% чёрных гомосексуальных женщин (BHF) имели 50 и более партнёров.

Что касается числа гомосексуальных партнёров за год, предшествовавший исследованию, то 66% гомосексуальных мужчин и 6% гомосексуальных женщин имели более десяти. Лишь 10-11% гомосексуальных мужчин имели менее трёх партнёров в год, по сравнению с 71% WHF и 59% BHF. Поскольку информация собиралась исключительно в городских условиях и в докризисный (до СПИДа) период, эти цифры, несомненно, отражают более высокие показатели, чем можно было бы ожидать от среза общества сегодня. Тем не менее огромный разрыв между мужской и женской гомосексуальной активностью является значимым, поскольку представители обоих полов жили в сходных культурных условиях. Более того, поскольку опрос проводился в Сан-Франциско, трудно приписывать столь высокие уровни сексуальной распушенности главным образом гомофобии общества.

Национальное исследование здоровья и социальной жизни 1992 года (NHSLs; Лауман и др.) было посвящено сексуальным привычкам всех американцев и охватило 1 749 женщин и 1 410 мужчин. Число гомосексуалов/бисексуалов в выборке было небольшим (39 мужчин и 24 женщины), поэтому статистику следует использовать с осторожностью. Тем не менее полученные данные показывают, что гомосексуальные/бисексуальные мужчины имеют в два-шесть раз больше сексуальных партнёров, чем гетеросексуальные мужчины, тогда как женщины, имеющие партнёров того же пола, имеют в три-четыре раза больше партнёров, чем женщины, не имеющие таких связей. Лесбиянки/бисексуальные женщины могут иметь несколько больше партнёров, чем гетеросексуальные мужчины, но всё же значительно меньше, чем гомосексуальные мужчины.

Одним из крупнейших на сегодняшний день исследований сексуальных привычек гомосексуальных мужчин (почти 5 000 человек) стало Многоцентровое когортное исследование СПИДа, опубликованное в 1987 году. В нём было установлено, что «значительное большинство этих мужчин... (от 69% до 83%) сообщили о наличии пятидесяти и более сексуальных партнёров за всю жизнь». В противоположность этому, упомянутое выше исследование NHSLs показало, что по меньшей мере 83,4% преимущественно гетеросексуальных мужчин имели менее двадцати одного сексуального партнёра с восемнадцатилетнего возраста; почти половина — четырёх или меньше, и почти четверть — одного или ни одного.

Австралийское исследование 1997 года, охватившее 2 583 гомосексуально активных мужчин, обнаружило, что среди лиц старше сорока девяти лет четверть (26,6%) имели более десяти мужских партнёров лишь за последние шесть месяцев, почти половина (44,9%) — от двух до десяти, и ещё четверть — только одного (28,5%). За всю свою жизнь к моменту исследования лишь 2,7% мужчин старше сорока девяти лет (и всего 2,9% среди тех, кому было меньше пятидесяти) сообщили, что имели лишь одного мужского партнёра. Проценты по другим категориям поражают: 2-10 партнёров — 10,2%; 11-20 — 14,1%; 21-50 — 12,9%; 51-100 —

11,8%; 101-500 — 21,6%; 501-1 000 — 11%; 1 000 и более — 15,7%. Таким образом, почти девять из каждых десяти мужчин старше сорока девяти лет имели за жизнь более десяти мужских партнёров, и среди них большинство — более ста.

В 1994 году крупнейший гей-журнал Америки *The Advocate* опубликовал результаты анкетирования, на которые ответили 2 500 его взрослых читателей-гомосексуалов. При сравнительно небольшом среднем возрасте респондентов (тридцать восемь лет) лишь 2% имели сексуальный опыт только с одним мужчиной. Пятьдесят семь процентов имели более тридцати мужских партнёров, а 35% — более ста. Только за последний год около двух третей (63%) имели более одного мужского партнёра, и большинство из них (свыше 60%) — пять и более; лишь 28% имели одного партнёра. Около половины (48%) сообщили, что за последние пять лет участвовали в сексе втроем, а 24% — в групповом сексе (четыре человека и более).

Опрос *The Advocate* 1995 года среди 2 500 его читательниц-лесбиянок показал значительно меньшее среднее число партнёров: 2% никогда не имели сексуальных отношений с женщиной; каждая седьмая имела лишь одну партнёршу; 23% имели одиннадцать и более женских партнёров (ср. показатель 8% для американских женщин в целом, имевших более одиннадцати мужских партнёров, по данным NHSLs); но лишь 1% имели более ста однополых партнёров за жизнь (ср. с гомосексуальными мужчинами в опросе *The Advocate*, где 1% сообщили о более чем ста партнёрах в течение одного года). В среднем на момент опроса они имели десять сексуальных партнёров за всю жизнь.

Даже в контексте устойчивых отношений гомосексуальные мужчины редко демонстрируют хотя бы последовательную моногамию — не говоря уже о пожизненной. Голландское исследование сексуальных привычек ста пятидесяти шести мужских гомосексуальных пар, опубликованное в 1994 году, показало, что в среднем у каждого партнёра было по семь других сексуальных партнёров лишь за один год, предшествовавший опросу. Почти две трети (62%) этих «тесно связанных» геев в тот же год были немонагамны. Среднее число внешних партнёров в первый год отношений составляло 2,5; к шестому году отношений оно возрастало до одиннадцати. Другое исследование конца 1980-х годов обнаружило, что 79% «тесно связанных» геев имели секс с одним или несколькими лицами помимо своего основного партнёра, по сравнению с 19% «тесно связанных» лесбиянок, 10% состоящих в браке гетеросексуалов и 23% незарегистрированных гетеросексуальных сожителей. Другие опросы показывают, что доля мужчин-гомосексуалов, проживающих в моногамных отношениях хотя бы в течение предшествующего года, крайне мала — где-то между 10% и 25%.

Показатели для взрослого населения США в целом являются зеркально противоположными: 80% всех мужчин и 90% всех женщин имели в предшествующем году лишь одного сексуального партнёра или ни одного; 75% всех мужчин и 85% всех женщин никогда не имели внебрачной связи.

В 1984 году гомосексуальная пара — один психиатр, другой психолог — опубликовала книгу, посвящённую сексуальным привычкам наиболее «стабильных» гей-пар. Из ста пятидесяти шести пар лишь семь оставались моногамными, и ни одна из этих семи отношений ещё не достигла шестилетней отметки. Консенсус среди опрошенных пар заключался в том, что гетеросексуальная модель моногамии не работает для гей-отношений. Другая книга, вышедшая в 1984 году и основанная на данных о сексуальных привычках нескольких сотен мужских пар в Чикаго, дала лишь немного лучшие результаты: всего 9% мужских гомосексуальных пар, живших вместе более пяти лет, находились в «эксклюзивном» партнёрстве.

Итак, правило моногамии для гетеросексуальных отношений является исключением для

мужских гомосексуальных отношений. Более того, сами гомосексуальные мужчины нередко утверждают, что удушающая модель гетеросексуальной моногамии не должна навязываться гомосексуалам. Подавляющее большинство мужских гомосексуальных отношений не продолжается дольше нескольких лет. Хотя показатели «успешной» последовательной моногамии у гомосексуальных женщин значительно хуже, чем у гетеросексуальных женщин, они всё же заметно лучше, чем у гомосексуальных мужчин. Однако ограниченные данные свидетельствуют о том, что в среднем лесбийские отношения фактически короче по продолжительности, чем мужские гомосексуальные отношения.

Можно возразить, что неспособность именно гомосексуальных мужчин формировать прочные моногамные союзы обусловлена продолжающимся общественным неодобрением гомосексуальных отношений и отсутствием права на гражданский брак. Несомненно, некоторая часть дисбаланса объясняется этими факторами. Однако соотношения настолько несоразмерны, что должны быть задействованы ещё по меньшей мере два значимых обстоятельства. Одно из них — очевидный факт, что гомосексуальные союзы не порождают детей (хотя усыновление всё чаще становится возможным), а дети — особенно собственные биологические дети — могут быть стабилизирующим фактором в отношениях. Однако этот фактор, как и общественное неодобрение, не объясняет, почему у лесбиянок в среднем значительно меньше сексуальных партнёров, чем у гомосексуальных мужчин (хотя всё же больше, чем у гетеросексуальных женщин).

Наиболее важный фактор, вероятно, связан с природой мужской сексуальности. Как правило, мужчины, предоставленные самим себе, испытывают большие трудности в формировании устойчивых моногамных отношений. Мужчин нужно «окультуривать» и «одомашнивать» для таких союзов — это делают женщины. В целом, поскольку мужчины в большинстве своём сексуально возбуждаются зрительно (а не через заботливые отношения, как женщины), они легче возбуждаются, возбуждаются чаще и, следовательно, с большей вероятностью поддаются этому возбуждению. По той же причине мужчины чаще изменяют жёнам, чем наоборот. Короче говоря, соединить двух мужчин в эротических отношениях — это не совсем рецепт долговременной верности. Исключения из правила всегда будут существовать, но устойчивый общий паттерн подтверждает божественную мудрость запрета гомосексуального соития.

Аналогия между включением язычников в ранней церкви и современным утверждением гомосексуальности

Ещё одна библейская аналогия иногда используется для того, чтобы поставить под сомнение библейское отрицание однополорого соития: включение язычников в церковь. Главным её сторонником является Джеффри Сайкер, хотя сходным образом рассуждают и другие, например Люк Тимоти Джонсон. Сайкер утверждает, что, подобно гомосексуалам сегодня, язычники воспринимались многими в первом поколении иудео-христиан с отвращением как «по определению грешные и нечистые в очах Божьих», которым нельзя было даровать принадлежность к народу Божьему «как язычникам», а лишь как обращённым в иудаизм.

Согласно Деян 10-11, Пётр и иерусалимская церковь пришли к принятию язычников без обрезания только после того, как увидели действие Святого Духа в их жизни. Точно так же, утверждает Сайкер, свидетельство святой жизни некоторых гомосексуальных христиан должно заставить современную церковь пересмотреть своё противостояние однополорому соитию.

Однако эта аналогия распадается в четырёх пунктах. Во-первых, быть язычником — это не то же самое, что быть гомосексуалом. Мы уже отмечали, что гомосексуальность возникает из сложного набора факторов, включая воспитание, среду и выбор. Если бы сексуальная ориентация определялась исключительно генетикой, то никогда не встречались бы случаи,

когда у однойцевых близнецов разные ориентации. В действительности же в большинстве случаев, когда один из идентичных близнецов имеет гомосексуальную ориентацию, другой её не имеет — и это даже тогда, когда близнецы воспитываются в одной семье и, следовательно, находятся под сходным влиянием среды и воспитания. Этничность язычника — совсем иное дело: она относится к происхождению, а не к желаниям. При рождении все дети языческих родителей являются язычниками, даже если позднее в жизни существуют фиктивные, юридические (заветные) механизмы «прививки» такого человека к потомкам Авраама (см. Рим.11:17-24).

Во-вторых, в случае однополого соития Библия прежде всего осуждает не состояние бытия, а действие, форму поведения. Подобно любому желанию того, что Бог запретил, стремление к однополему соитию может быть грехом, но лишь тогда, когда оно сознательно взращивается и «подкармливается». Само по себе наличие склонности или переживание искушения не является грехом. Вопрос состоит в том, овладевает ли это желание человеком. Быть язычником, напротив, — это не поведение и не желание. Хотя иудеи I века говорили о «типично языческом» поведении и нередко делали широкие обобщения (как в Рим.1:18-32), они также умели различать отдельных язычников. Так, некоторые язычники относились к категории «боящихся Бога» или «праведных язычников» и принимались в синагогах. Сам Павел служит примером иудея, который мог делать негативные обобщения о язычниках (1 Фес 4:5; Гал 2:15) и при этом с жаром защищать включение многих из них в Царство Божие. Проблема язычников, по Павлу, состояла не в том, что они были язычниками, — язычники-христиане могли и действительно вели святую жизнь перед Богом, — а в том, что они обычно не знали Бога Авраама, Исаака и Иакова.

Связь между страстью к соитию с лицом того же пола и совершением такого акта является прямой. Связь же между языческим происхождением и подчинённостью греховным страстям в лучшем случае косвенная: определяющее желание возникает непосредственно из отсутствия отношений с Богом, что, в свою очередь, является лишь типичной (но не врождённой) формой «языческого поведения». Поскольку не существует «по своей сути языческого» образа поведения, язычник потенциально может вести столь же нравственную жизнь, как и любой иудей (за исключением, разумеется, специфически «иудейских» заповедей). Напротив, удовлетворение желания однополого соития всегда по своей сути безнравственно, потому что библейские запреты направлены против самого однополого соития как такового.

Существование «праведных язычников» могло казаться редким или необычным явлением для первого поколения иудео-христиан, но сама идея «праведного участника однополого соития» была бы для всех иудеев I века не просто редкой или необычной — она была бы полным оксюмороном. Существовали различные уровни иудейского принятия язычников и различные степени приверженности язычников иудейской вере и иудейским институтам, но само по себе необрезание не было грехом. Дебаты о необходимости обрезания язычников в иудаизме I века были прежде всего спором о степени участия в жизни общины народа Божьего, а не в первую очередь или повсеместно спором о грехе и спасении. Невыполнение положительного ритуального предписания, даже такого как заповедь обрезания, нельзя приравнять к совершению вопиющего сексуального преступления, недвусмысленно запрещённого Законом.

В-третьих, в отличие от позиции Библии по отношению к однополему соитию, еврейская Библия или греческая Септуагинта не выражает однозначного и единогласного неприятия язычников. Христиане могли найти оправдание включения язычников в самое Писание, тогда как никакого подобного оправдания для однополого соития в нём найти невозможно. Точно подмечает Ричард Хейс, когда пишет:

Опыт следует рассматривать как герменевтическую линзу для чтения Нового Завета, а не как независимый, уравнивающий его авторитет. Именно здесь аналогия с принятием язычников ранней церковью окончательно рушится. Церковь не просто наблюдала опыт Корнилия и его дома и не решила, что Писание, в конце концов, ошибочно. Напротив, опыт того, как необрезанные язычники откликнулись верой на евангельскую весть, привёл церковь к новому прочтению Писания. В этом новом прочтении в текстах была обнаружена ясная весть о Божьем замысле — начиная с завета с Авраамом: благословить все народы и привести язычников (как язычников) к поклонению Богу Израиля. ... Лишь потому, что новый опыт обращения язычников оказался герменевтически просветляющим для Писания, церковь со временем смогла принять решение включить язычников в общение народа Божьего. Именно этот шаг не был — или, по крайней мере, пока ещё не был — сделан сторонниками гомосексуальности в церкви. ... Трудно представить, каким образом такой аргумент вообще мог бы быть построен.¹⁹⁵

Итак, опыт присутствия Духа в жизни язычников открыл глаза иудео-христианам, позволив им увидеть в Писании прецеденты, которые ранее ускользали от их внимания. Им не пришлось отменять прямые запреты — как это было бы необходимо в случае попытки утвердить однополое соитие.

Разумеется, в древнеизраильской традиции существуют значимые элементы, которые говорят о язычниках пренебрежительно и выступают за крайне ограниченное общение между иудеями и язычниками (особенно это заметно в период Восстановления при Ездre и Неемии). Однако чаще всего причиной неприязни к язычникам была не сама их этничность или необрезанность, а поклонение чужим богам, типично безнравственное поведение язычников и/или угнетение Израиля различными народами. Наряду с этой неприязнью в Писании обнаруживается и обильное свидетельство положительного отношения по крайней мере к некоторым язычникам.

Помимо обетования Аврааму, что «в тебе благословятся все племена земные», Руфь (моавитянка) выделяется как образцовая прозелитка. Лука сообщает, что Иисус ссылаясь на вдову из Сарепты Сидонской (3 Цар 17) и на Неемана Сириянина (4 Цар 5) как на двух праведных язычников, которые постыдили Израиль (Лк.4:26-27). Второисайя мог называть персидского Кира Божьим «Пастырем» и «Помазанником» (Ис 44:28; 45:1) и истолковывать новую роль Израиля в после пленной эпохе как «свет для народов» (Ис 42:6; 49:6; 51:4; ср. 60:3). Книга Ионы также является памятником тем направлениям после пленного иудаизма, которые отвергали ксенофобию и мыслили в категориях Божьей заботы о благополучии всех творений (4:10-11). Ниневитяне проявили подлинность своего покаяния не через обрезание, а через пост и обращение «от злых путей своих» (3:5-10). Многие пророки предсказывали будущее время спасения по крайней мере для некоторых народов, при этом Иерусалим мыслился как фокус, из которого откровение Яхве будет распространяться к народам. В ни одном из этих текстов прямо не говорится, что обрезание является необходимым условием вхождения. Даже Левитский Кодекс святости, столь настойчиво требующий от Израиля сохранять святость в противопоставлении мерзостным практикам народов, повелевал любить пришельца «как самого себя» (Лев 19:33-34). Таким образом, в Писаниях, которыми пользовались иудео-христиане, имелось немало текстов, способных поддержать миссию к язычникам.

В-четвёртых, в полном контрасте с вопросом об однополых соитии, отношение всех авторов текстов, впоследствии вошедших в канон Нового Завета, к язычникам было отношением утверждения их вхождения в народ Божий без требования обрезания. Главный проповедник Евангелия язычникам, апостол Павел, при всём своём акценте на свободе верующего, занял

радикально иную позицию, когда речь шла о нарушениях сексуальных норм. Их он считал очевидно греховными даже для язычников. Тора — то контингентное выражение Божьей воли для конкретного народа и в конкретный момент истории спасения — была, по Павлу, упразднена смертью и воскресением Христа, что означало для него конец специфически «иудейских» требований, в ней выраженных. Однако для Павла — как и для «Апостольского постановления» у Луки (Деян 15:20, 29; 21:25) и «ноахидовых законов» в раннем иудаизме — не было ничего контингентного или особенно «иудейского» в некоторых фундаментальных сексуальных нормах, таких как запреты на однополое соитие, инцест, прелюбодеяние, блуд и (по-видимому) скотоложство. Поэтому каноническое основание для утверждения однополорого соития находится на очень далёком расстоянии от канонического основания для включения язычников.

Я охотно признаю, что сегодня, как и в древности, может существовать статистически небольшой процент гомосексуалов, которые не являются сексуально распущенными, способны формировать длительные моногамные сексуальные союзы, не практикуют медицински опасные формы секса (особенно анальный контакт или садомазохистские действия) и, по-видимому, находятся во взаимно поддерживающих отношениях. То же самое, разумеется, можно сказать и о небольшом проценте тех, кто состоит в кровосмесительных связях, или участвует в полигамных отношениях, или вступает в сексуальные отношения с «зрелыми» несовершеннолетними, и так далее. По какой-то странной причине в случае этих других форм отклоняющегося сексуального поведения те, кто утверждает однополорое соитие, без труда распознают проблемы легитимации в целом разрушительной формы сексуальности ради крошечного меньшинства, которое будто бы «делает это правильно».

Кроме того, «делать это правильно» не означает, что «это» хорошо, а лишь то, что «это» осуществляется наилучшим из всех мыслимых способов. Но ведь очевидно, что не всякий сексуальный акт, совершаемый с благими намерениями, является добрым или правильным в подлинном смысле. Некоторые пары, практикующие садомазохистский секс, настаивают, что это помогает их отношениям процветать. Следует ли и это признать благом? Самый ясный ориентир, который Бог даёт для надлежащих выражений сексуальности, — анатомическая и прокреативная дополнительность мужчины и женщины — указывает на то, что здесь поставлено на карту нечто большее, чем даже сексуальная верность и физическое здоровье.

Экскурс: Обрезание и спасение в иудаизме

Еврейская Библия не предпринимает систематического обсуждения требований к обращению язычников в иудаизм, поскольку быть иудеем прежде всего означало принадлежать к народу по праву рождения, а не по религиозному выбору. Размышления о включении язычников ускоряются лишь в послевоенный период, и то без полного консенсуса. В Быт 17 (священнический источник) обрезание представлено как «знак завета» между Богом и потомками Авраама (включая иноплеменных рабов в их домах). Сыновья Иакова настаивали, что только обрезанный мужчина может взять в жёны их сестру Дину (Быт.34:13-24). Согласно Исх.12:48-49 (Р), «если пришелец, поселившийся у тебя, захочет совершить Пасху Господу, пусть обрежутся у него все мужчины; тогда он может приступить к совершению её и будет считаться как туземец земли. А необрезанный пусть не ест её; один закон да будет для туземца и для пришельца, живущего среди вас» (то есть закон не делает исключения для пришельца; ср. Чис 9:14). Пришелец считался ответственным за нарушение израильского закона и допускался к участию в культе лишь при соблюдении правил, предписанных израильтянам, но в то же время закон защищал его от произвольного притеснения. Тем не менее, по-видимому, существовало мало ожиданий или даже стремления к полной интеграции пришельцев в израильское племенное общество. «Обращение» сирийца Неемана, который не был пришельцем, произошло через омовение в Иордане ради исцеления от проказы, добровольное

признание того, что «нет Бога на всей земле, кроме как в Израиле», и обязательство приносить жертвы только Яхве (4 Цар 5:14–19); вопрос обрезания при этом не поднимался. Более активный подход к обращённым был предложен Второисаией, который заверял «иноплеменников, присоединившихся к Яхве [через обрезание или лишь через обещание приносить жертвы одному Яхве?] ... всех, соблюдающих субботу ... и держащихся завета Моего», что их жертвы и молитвы будут приняты в восстановленном Храме (Ис.56:6–8; ср. Ис.14:1).

В поздний период Второго Храма обрезание было обычным требованием для вступления мужчин в иудаизм, особенно в земле Израиля. Книга Иудифи (ок. 160 г. до н. э.) говорит о том, что язычник Ахиг был принят «в общество Израиля» после того, как «всем сердцем уверовал в Бога» и был обрезан (Иудифь 14:10). Иосиф Флавий рассматривал обрезание как обязательное условие вхождения, так же как и иудео-христианские «иудействующие», пытавшиеся воспрепятствовать миссии Павла. Талмудические источники утверждают, что прозелит в период Второго Храма должен был не только обрезаться, но и пройти омовение (крещение) и принести жертву в Святилище (Sipre к Чис 15:14; b. Yebam. 46a; b. Ker. 9a; ср. m. Ker. 2:1; m. Pesah 8:8; m. Ed. 5:2).

Однако необрезанные язычники, безусловно, не исключались всеми иудеями повсюду из всякого участия в религиозной жизни Израиля и не были всеми иудеями повсюду безоговорочно преданы гибели. Очевидно, что обращающиеся язычники не могли быть обрезаны. Уже одно это простое обстоятельство подрывало попытки сделать обрезание *sine qua non* еврейской идентичности, особенно если учесть, что большинство обращённых в иудаизм язычников были женщинами. В сочинении *Иосиф и Асенеф* (I век н. э.?) обращение Асенеф в иудаизм было отмечено не каким-либо стандартным ритуалом — даже не омовением, — а покаянием в грехе и отвержением идолов.

Джон Дж. Коллинз, проанализировав требования, предъявляемые к язычникам в ряде диаспоральных текстов (Сивиллины книги 3 и 5, Послание Аристия, Псевдо-Фокид), приходит к выводу:

«От язычников эти иудеи прежде всего требовали поклонения единому истинному Богу. Обычно это подразумевало отказ от идолопоклонства. Они также настаивали на этическом кодексе с особым акцентом на избегание прелюбодеяния и гомосексуальности. Отсутствие упоминаний об обрезании поразительно... [Эти произведения] проявляют мало интереса к прозелитизму... Спасение редко ограничивается принадлежностью к еврейскому народу».

Хотя Филон не считал, что иудеи Александрии должны истолковывать заповедь обрезания исключительно аллегорически, он осознавал существование таких иудеев, которые ставили под вопрос, является ли буквальное обрезание сущностным признаком еврейской идентичности (*Migr.* 89–94). Сам Филон мог сказать: «Поистине прозелит — это тот, кто обрезает не свою необрезанность, но свои желания, чувственные удовольствия и прочие страсти души. Ибо в Египте еврейский народ не был обрезан» (*QE* 2.2).

При обращении царского дома Адиабены (ок. 40 г. н. э.) один иудейский купец уверял царя, что «он может поклоняться Богу и без обрезания» — хотя неясно, было ли это заверение особым исключением, обусловленным конкретными обстоятельствами царя (впоследствии визит галилейского иудея убедил царя всё же обрезаться; Иосиф Флавий, *Иудейские древности* 20.35–49).

Скот Макнайт утверждает, что, хотя обрезание «в целом ... рассматривалось как требование ... в свете споров по этому вопросу вероятно, что обрезание как обязательное условие ещё не

стало установившимся обычаем или традицией до I века н. э.». Независимо от того, было ли выражение «боящиеся Бога» повсюду техническим термином для полу-прозелитов или нет, иудейская, христианская и языческая литература свидетельствует о посещении синагог необрезанными язычниками, о смешанных браках, о благотворительных пожертвованиях необрезанных язычников еврейскому народу и о широком усвоении язычниками еврейских практик (например, соблюдения субботы, пищевых законов — таких как воздержание от свинины, постов, отказа от идолов, поклонения Богу Израиля и молитвы Ему, а также некоторых фундаментальных «ноахидовых» нравственных заповедей). Иосиф Флавий сообщал, что в Антиохии (Сирия) большие группы греков тянулись к богослужениям в синагогах и что иудеи «в некотором смысле сделали их частью своей собственной общины» (*Иудейская война* 7.45). «Стена между иудаизмом и язычеством, возможно, была высокой, но это была стена, сложенная из ступеней, и на каждом уровне находились язычники».

Тот факт, что значительные слои первого поколения иудео-христиан (включая «столпов» Иерусалимской церкви и крупный христианский центр в Антиохии) смогли столь быстро принять необрезанных язычников как со-верующих во Христе, сам по себе свидетельствует о размывании границ между иудеями и язычниками уже в до-христианском иудаизме. Как отмечает Э. П. Сандерс, «существовало большое разнообразие взглядов на то, что произойдёт с язычниками». Конечно, некоторые иудеи полагали, что язычники, не обратившиеся полностью в иудаизм как прозелиты, будут преданы гибели. В Деян.11:18 говорится, что, услышав отчёт Петра о даре Духа Корнилию, Иерусалимская церковь заключила: «Итак, и язычникам Бог дал покаяние в жизнь», — что предполагает изменение позиции по сравнению с прежним убеждением, будто необрезанные язычники не наследуют вечной жизни. Однако даже те иудеи, которые отрицали спасение необрезанных язычников, понимали, что этот вопрос оставался внутри иудаизма предметом острых споров. Совершенно иными были обстоятельства в случае однополого соития, где речь шла не о ритуале иудейского закона, а о сексуальности; где Библия была совершенно ясна в оценке этого как вопиющего греха; где сама «природа» свидетельствовала о его отвратительности; и где иудеи повсюду были в этом согласны.

VII. Поскольку все мы всё равно грешники, зачем выделять именно грех однополого соития?

Это очень соблазнительный, последний аргумент-отступление: *«кто из вас без греха, первый брось в неё камень»*. Возможно, гомосексуальное поведение и впрямь является грехом. Но раз уж все мы грешники, с одинаково повреждённой жизнью и одинаково нуждающиеся в Божьей благодати, то гетеросексуалы не имеют права так сурово осуждать грех гомосексуальности.

Проблема этого аргумента в том, что, доведённый до логического конца, он привёл бы к церкви, которая никогда не выступает против греха и зла, к церкви, которая ни сама не являет миру своё искупление, ни призывает мир к ответственной жизни. Все люди — грешники; но ни один автор библейского текста, ни один герой Евангелия никогда не делает из этого вывода, что церковь должна перестать противостоять греху во всех его формах. Ни один библейский текст не рассматривает благодать и святость как несовместимые цели церкви. Немногие из тех в современной церкви, кто призывает к терпимости или утверждению гомосексуального поведения, готовы были бы сказать, что церковь должна терпимо относиться или одобрять прелюбодеяние, педофилию, инцест, полигамию, сексуальные домогательства, насилие в семье, дискриминацию женщин, расизм, экономическое угнетение или множество других общественных зол. В таких случаях почти никто не скажет: «Эй, мы же все грешники; кто я такой, чтобы тебя судить?»

Церковь всегда должна подходить к обличению греха среди своих членов со смирением и

чуткостью, каясь в собственных пороках и предоставляя согрешившим поддержку для изменения жизни. Мы все грешим, но не всякий грех одинаково отвратителен Богу и не всякий грех должен рассматриваться одинаково. Присвоить одну канцелярскую ручку — не то же самое, что совершить прелюбодеяние; эти два поступка требуют от церкви принципиально разных ответов.

Иисус и Павел решительно выступали против лицемерного суда и против осуждения в мелочах, но никогда не призывали общину Божию вовсе отказаться от своей роли наставления и обличения. «Наблюдайте за собой: если согрешит брат твой, выговори ему; и если покается, прости ему; и если семь раз в день согрешит против тебя и семь раз обратится, говоря: “каюсь”, — прости ему» (Лк.17:3-4; ср. наставления о церковной дисциплине в Мф.18:15-20; также Гал.6:1; 1Фес.5:12-14).

Две ситуации в Павловых церквях особенно показательны. Одна из них — это случай, когда один из верующих в Коринфе жил с женой своего отца (1Кор.5), то есть совершал сексуальный грех, сопоставимый по серьёзности с гомосексуальным поведением. Так же как сегодня многие пропагандируют «просвещённое» отношение к однополым связям, тогда в коринфской церкви многие выражали поддержку поступку этого кровосмесительного человека. Павлу пришлось упрекнуть их за то, что они не предприняли никаких мер против этого греха. По словам Павла, им следовало «плакать» о своём брате, а не раздуваться гордостью (5:2). Его совет общине заключался в том, чтобы исключить этого человека из церкви (5:2б, 5).

Причина, которую он приводит, примечательна: не только для того, чтобы церковь не была заражена расслабленным отношением ко греху («малая закваска квасит всё тесто»), но и для того, чтобы сам согрешивший каким-то образом был «спасён» от осуждения «в день Господень» (5:5-6). Та же забота о самом виновном проявляется и во 2 Кор 2:5-11: после того как согрешивший подвергся дисциплине со стороны общины, Павел увещевает коринфян поскорее «простить и утешить его» и «подтвердить к нему любовь», чтобы сатана не смог воспользоваться сложившейся ситуацией.

Негативные последствия общественного одобрения гомосексуальности

Существует по меньшей мере пять негативных последствий, которые утверждение гомосексуальности может иметь для церкви и общества. Во-первых, церковное и общественное одобрение приведёт к росту распространённости гомосексуальности и бисексуальности, что, в свою очередь, повлечёт за собой увеличение числа людей, страдающих серьёзными заболеваниями и имеющих сокращённую продолжительность жизни. В разделе IV выше мы отмечали, что культурная поддержка гомосексуального поведения может существенно увеличить частоту такого поведения и число людей, самоидентифицирующихся как гомосексуалы. Воздействие болезней на гомосексуальную популяцию хорошо задокументировано.

В книге *«Гомосексуальность и политика истины»* психиатр Джеффри Сатиноуэр утверждает, что одним из способов определить нравственную желательность гомосексуальности является рассмотрение медицинских фактов. Что, спрашивает он, должно думать общество, если бы у родственника, друга или коллеги было состояние, которое регулярно, пусть и не всегда, связано со следующими проблемами:

- значительно сниженная вероятность создания или сохранения успешного брака;
- сокращение продолжительности жизни на пять-десять лет;
- хроническое, потенциально смертельное заболевание печени — гепатит;
- неизбежно смертельный рак пищевода;

- пневмония;
- внутренние кровотечения;
- серьёзные психические нарушения, многие из которых необратимы;
- значительно более высокий, чем обычно, уровень самоубийств;
- крайне малая вероятность устранения пагубных последствий, если не устранено само состояние;
- лишь 30-процентная вероятность устранения этого состояния посредством длительного, зачастую дорогостоящего и крайне трудоёмкого лечения в неселективной популяции страдающих (хотя среди тщательно отобранных и высоко мотивированных пациентов показатель успеха очень высок).

Сатиноуэр добавляет:

«Мы можем добавить к этому неназванному состоянию ещё четыре уточнения. Во-первых, хотя на его происхождение влияет генетика, в строгом смысле оно коренится в поведении. Во-вторых, люди, имеющие это состояние, продолжают соответствующее поведение, несмотря на его разрушительные последствия. В-третьих, многие из них отрицают наличие какой-либо проблемы и яростно сопротивляются любым попыткам “помочь” им. И, в-четвёртых, эти люди, сопротивляющиеся помощи, склонны общаться друг с другом, иногда исключительно между собой, образуя своего рода “субкультуру”» (с. 50).

Очевидно, заключает Сатиноуэр, общество должно считать такое состояние подлежащим лечению и убеждать других членов общества избегать поведения, влекущего столь ужасные медицинские риски. Затем он раскрывает секрет: состояние, о котором шла речь, — не гомосексуальность, а алкоголизм. Однако медицинская сторона гомосексуальности ещё тяжелее:

- значительно сниженная вероятность создания или сохранения успешного брака;
- сокращение продолжительности жизни на двадцать пять–тридцать лет;
- хроническое, потенциально смертельное заболевание печени — инфекционный гепатит, повышающий риск рака печени;
- неизбежно смертельное иммунное заболевание, включая сопутствующие виды рака;
- часто смертельный рак прямой кишки;
- множественные кишечные и иные инфекционные заболевания;
- значительно более высокий, чем обычно, уровень самоубийств;
- крайне малая вероятность устранения пагубных последствий, если не устранено само состояние;
- по меньшей мере 50-процентная вероятность устранения этого состояния посредством длительного, зачастую дорогостоящего и крайне трудоёмкого лечения.

Дополнительные характеристики, приведённые для алкоголизма, применимы и к гомосексуальности: поведение с частичным и опосредованным генетическим компонентом; участие в этом поведении несмотря на его разрушительные последствия; упорное отрицание участниками наличия проблемы; формирование субкультуры. «И всё же, несмотря на параллели между этими двумя состояниями, сегодня поражает резкое различие в отношении к ним», — отмечает он.

Центры по контролю и профилактике заболеваний США (CDC) с 1981 года отслеживают число случаев СПИДа по категориям пути заражения. К концу 1999 года среди случаев СПИДа у

взрослых и подростков, для которых была определена категория заражения, 52% (341 597) пришлось на мужчин, имеющих секс с мужчинами; ещё 7% (46 582) — на мужчин, имеющих секс с мужчинами и употребляющих инъекционные наркотики. Дополнительно 28% (184 429) связаны с инъекционным употреблением наркотиков и 11% (74 477) — с гетеросексуальными контактами. Это означает, что примерно 2% населения обеспечили около 60% всех случаев СПИДа среди взрослых и подростков и 84% случаев, связанных с половым путём передачи.

Хотя за последнее десятилетие доля случаев СПИДа, возникающих вследствие гетеросексуальных контактов, выросла, только в 1999 году однополые контакты всё ещё составляли 50% (17 270) всех новых случаев СПИДа среди взрослых и подростков (34 954), для которых была известна категория заражения, и 71% случаев, связанных с половым путём передачи (24 409). Значительную часть проблемы составляет анальный секс, который никогда не бывает безопасным и тем не менее остаётся предпочтительной сексуальной практикой среди гомосексуальных мужчин. Множественные сексуальные партнёры, «круизинг» и секс с незнакомцами — все характерные черты типичного мужского гомосексуального поведения — также вносят свой вклад в эту картину.

Как показывает приведённый выше перечень, проблема не сводится лишь к СПИДу. В среднем люди, практикующие гомосексуальное поведение, заражаются инфекциями, передающимися половым путём, в два-три раза чаще, чем те, кто этого не делает. Орально-анальный контакт (при котором возможно попадание фекалий в организм), пенильно-анальный контакт и орально-пенильный контакт обуславливают целый ряд инфекций. Гомосексуалы сталкиваются со значительно более высокими уровнями злоупотребления алкоголем и наркотиками, тяжёлой депрессии, а также с мыслями о самоубийстве и попытками самоубийства (часто на фоне разрыва отношений).

Существует дискуссия о том, в какой мере ответственность за эти признаки неблагополучия лежит на самом гомосексуальном поведении (например, на высокой текучести партнёров), а в какой — на социальной враждебности по отношению к гомосексуальности. Однако тот факт, что значительно более высокие показатели злоупотребления психоактивными веществами зафиксированы у гомосексуалов в Сан-Франциско (по сравнению с гетеросексуалами в том же Сан-Франциско), показывает, что возлагать львиную долю вины на общественную гомофобию несправедливо. Высокая распространённость садомазохистского секса, секса с незнакомцами, умышленного заражения партнёров венерическими заболеваниями и домашнего насилия среди гомосексуалов соответствует профилю рискованного, агрессивного и дегуманизирующего поведения.

Более высокие уровни злоупотребления веществами могут быть связаны с теми же навязчивыми, компульсивными или аддиктивными потребностями в самоуспокоении, которые изначально сделали однополое соитие привлекательной формой сексуального выражения. Повышенные уровни депрессии и попыток самоубийства, вероятно, усугубляются присущими однополым союзам внутренними дефицитами, а не только общественным противодействием таким союзам. К числу этих дефицитов относятся:

- хронический недостаток долговременных, моногамных отношений (дополнительное отвержение со стороны лиц того же пола);
- невозможность иметь потомство с партнёром того же пола;
- навязчивая сосредоточенность на себе, которая может возникать тогда, когда сексуальное удовлетворение можно получить, не научившись выстраивать отношения с сексуальным «иным», и когда эротическое влечение направлено на тот самый телесный облик и те черты, которые человек разделяет с другим;
- мрачная связь однополых соитий с изнуряющими, а порой смертельными

заболеваниями, передающимися половым путём;

- стыд и чувство вины за ненормальную и противоестественную сексуальную практику (осознание, проистекающее из наглядной несоразмерности двух одинаковых полов или из неспособности должным образом вступать в отношения с противоположным полом, а не из «интернализированной гомофобии»).

Никто не может притворяться, будто знает все причины нынешнего кризиса здоровья и способен точно определить процент «вины», приходящийся на каждую из них. Тем не менее, итоговые статистические данные говорят сами за себя.

Два недавних исследования, опубликованные в *Archives of General Psychiatry* (56 [1999]), также подтверждают вывод о том, что в самой гомосексуальной ориентации присутствует нечто патологическое. Одно исследование, проведённое Ричардом Херреллом и др., охватывало 3 400 пар мужчин-близнецов (то есть 6 800 испытуемых), служивших в вооружённых силах США в период с 1965 по 1975 год. Около 2% (120 человек) сообщили об участии в однополых сексуальных контактах; у всех, кроме шестнадцати, был близнец, сообщивший лишь о сексуальных партнёрах-женщинах. Авторы обнаружили, что мужчины, имевшие хотя бы одного мужского сексуального партнёра в течение жизни, в шесть раз чаще сообщали о попытках самоубийства по сравнению с теми, кто не имел мужских партнёров вообще, и в три раза чаще — по сравнению со своим гетеросексуальным близнецом.

Проанализировав научную литературу за последние сорок лет, показывающую довольно устойчивое шестикратное-семикратное увеличение сообщений о попытках самоубийства среди гомосексуалов, авторы пришли к следующему выводу:

«Не наблюдается такого снижения [уровня самоубийств среди гомосексуалов], какого можно было бы ожидать в свете социальных изменений последних лет. ... В заключение следует сказать, что показатели суицидальности на протяжении жизни тесно связаны с однополой сексуальной ориентацией. Эти эффекты не могут быть объяснены злоупотреблением алкоголем и другими веществами, несамоубийственными депрессивными симптомами или многочисленными неизмеренными генетическими и негенетическими семейными факторами».

Второе исследование, проведённое Д. М. Фергюссоном и соавт., прослеживало 1 007 детей от рождения до двадцати одного года в Крайстчерче (Новая Зеландия), используя данные самоотчётов, отчётов родителей и собственных наблюдений исследователей. В отличие от некоторых прежних работ, которые возлагали вину за нарушения среди гомосексуальной молодёжи на общественную гомофобию, это исследование не основывалось на разовых анонимных опросах и не рассматривало общественную враждебность как главный источник проблемы. Сравнивая самоидентифицировавшихся гетеросексуалов с двадцатью восемью молодыми взрослыми, отнесёнными к категории «геи, лесбиянки или бисексуалы», авторы обнаружили, что гомосексуальные/бисексуальные молодые люди значительно чаще сталкивались с психическими расстройствами: тяжёлой депрессией и расстройствами поведения (в четыре раза чаще), никотиновой зависимостью (в пять раз), генерализованным тревожным расстройством (в три раза), другими формами злоупотребления веществами или зависимости (в два раза), а также множественными расстройствами (в шесть раз). У них также были более высокие показатели суицидальных мыслей (в три раза) и попыток самоубийства (в шесть раз).

В то же время авторы установили, что

«имелись некоторые свидетельства небольших тенденций к тому, что группа GLB [геи, лесбиянки и бисексуалы] переживала более неблагоприятное детство: эта группа чаще сталкивалась с изменениями в семье, включая раздельное проживание и/или развод родителей и повторные браки, а также имела более высокий уровень контакта с родителями, имевшими в прошлом уголовные правонарушения».

Ни один из этих двух факторов воспитания не может быть отнесён на счёт общественной гомофобии.

В том же выпуске журнала комментарий Дж. Майкла Бейли (известного по исследованиям однойцовых близнецов и самого сторонника прав геев) следовал за этими двумя работами. Бейли заключил: «Эти исследования содержат, пожалуй, лучшие из опубликованных данных о связи между гомосексуальностью и психопатологией». Он отметил, что хотя антигомосексуальные настроения, вероятно, играют определённую роль в повышенной суицидальности гомосексуалов («хотя это ещё предстоит доказать», — признаёт он), в дело, по-видимому, вовлечены и другие факторы: «ошибка развития» (существует «возможность того, что гомосексуальность представляет собой отклонение от нормального развития... которое может вести к психическим заболеваниям»); склонность феминных гомосексуалов испытывать «женские» формы «невротизма»; а также «различия в образе жизни», связанные с сексуальной ориентацией (в особенности «пассивный анальный секс и промискуитет» и сопутствующий им страх перед инфекциями, передающимися половым путём).

Можно возразить, что, какими бы серьёзными ни были риски для здоровья, связанные с гомосексуальностью, это риски, с которыми сталкиваются лишь те, кто свободно вступает в однополые связи. Если гомосексуалы готовы идти на такие риски, почему гетеросексуалы должны об этом заботиться? Здесь напрашиваются четыре ответа.

Во-первых, вряд ли можно назвать сострадательной позицию общества, которое игнорирует — или даже превозносит — участие в однополых соитиях людей с гомосексуальной ориентацией. В то время как общество всё громче выступает против курения, пьянства, наркотиков и небезопасного секса, его открытость к гомосексуальному поведению со всем набором сопутствующих проблем выглядит странно непоследовательной. Я не призываю к применению законов против содомии в отношении согласных взрослых одного пола, вступающих в интимные отношения в частной обстановке своих домов. Однако как минимум государство могло бы через образование и консультирование поощрять программы воздержания от однополого соития.

Во-вторых, колоссальные расходы на здравоохранение, порождаемые однополой сексуальной активностью, ложатся на всё общество, а не только на гомосексуальное сообщество. Эти издержки поистине ошеломляют.

В-третьих, аргумент об игнорировании рисков для здоровья ошибочно предполагает существование жёсткой стены, полностью исключающей любой сексуальный контакт между гомосексуалами и гетеросексуалами. Реальность, разумеется, совсем иная. Категории, которые мы создаём, определяя людей по отдельным актам, — это грубые штрихи, часто не отражающие сложности человеческой жизни и сообщества. Подавляющее большинство гомосексуалов и меньшинство гетеросексуалов в течение жизни переживают один или несколько сдвигов вдоль шкалы Кинси от 0 до 6, отражающей сексуальные предпочтения. Бисексуалы составляют примерно треть гомосексуально-бисексуальной популяции. Практически это означает, что некоторые, кто вступает в однополые связи, также вступают и в разнополые, подвергая своих партнёров определённым рискам. Кроме того, микроорганизмы

передаются и другими путями — например, через совместное использование игл внутривенными наркопотребителями из гомосексуальной среды и гетеросексуальной, и наоборот.

В-четвёртых, и, возможно, самое важное: общественное одобрение однополого соития, вероятно, увеличит как число гомосексуалов, так и частоту однополых контактов в популяции. Вместе с этим ростом неизбежно возрастет — непреднамеренно, но неотвратимо — и число членов общества, подвергающихся многочисленным и серьёзным рискам для здоровья, связанным с гомосексуальной активностью, по сравнению с тем, что было бы в противном случае.

Второе негативное последствие общественного одобрения гомосексуальности связано с проблемой педофилии и её ролью в «вербовке» новых гомосексуалов. Почти не вызывает сомнений, что утверждение однополого образа жизни приведёт к росту случаев педофильской активности — или, по крайней мере, однополых сексуальных отношений между взрослыми и подростками, — независимо от попыток общества различать эти явления. Чем шире границы, предоставляемые сексуальному самовыражению, тем выше вероятность того, что люди будут переступать черту, переходя к незаконному поведению. Более того, значительный массив литературы, исходящей из гомосексуальной среды, обсуждает нравственную допустимость секса между взрослыми и подростками. Гомосексуальное сообщество в целом не отреагировало на это развитие решительным и быстрым отвержением. Напротив, гомосексуальные группы в других странах находились в авангарде усилий по снижению возраста сексуального согласия.

Хотя большинство гомосексуалов не являются педофилами и публично не пропагандируют педофилию, частота однополого педофильского поведения непропорционально высока. Национальное исследование здоровья и социальной жизни 1992 года (NHSLs; Лауманн и др.) обнаружило, что 21% всех случаев сексуальных прикосновений между взрослыми и детьми (доподросткового возраста) были однополыми. Исследование Института семейных исследований 1983 года пришло к схожему показателю — 22%. Другие работы давали цифры до 35–40%. Кэмерон суммировал данные следующим образом: «Около трети сообщений о растлении среди населения касались гомосексуальных случаев. Точно так же от одной пятой до одной трети тех, кто был задержан и/или осуждён, практиковали гомосексуальность. Наконец, от одной пятой до одной трети опрошенных геев признались в растлении детей. В целом картина весьма последовательна». В среднем гомосексуальные педофилы растлевают в семь-восемь раз больше детей, чем гетеросексуальные педофилы. Мы уже отмечали, что однополое сексуальное насилие над детьми увеличивает вероятность того, что ребёнок позднее идентифицирует свою ориентацию как гомосексуальную.

Проблема растления касается не только взрослых гомосексуальных мужчин, но и гомосексуальных подростков-мальчиков, которых всё чаще программы сексуального просвещения и группы гей-активистов поощряют к однополым сексуальным экспериментам со своими сверстниками.

Третье негативное последствие, возникающее вследствие утверждения гомосексуальности, возможно, ещё более опасно, чем проблема педофилии, — это возрастание вседозволенности в отношении сексуальной распушенности. Гомосексуальное самовыражение подрывает сексуальные нормы и устойчивость семьи в гетеросексуальном обществе. Дело не только в том, что однополые союзы не способствуют формированию стабильных семейных ячеек из-за неспособности к деторождению, невозможности дать усыновлённым или соседским детям взаимодополняющее образцовое представление о двух полах, либо из-за своей, по-видимому, неспособности к долговечности. Скорее, типичное гомосексуальное поведение подрывает общественные стандарты сексуальной верности вообще, поскольку принятие

гомосексуальности гетеросексуальным обществом, по-видимому, требует принятия тех моделей безответственного и нестабильного сексуального поведения, которые преобладают в гомосексуальной среде.

Этика, признающая допустимыми лишь моногамные, пожизненные союзы между лицами одного пола, по всей видимости, охватит столь ничтожную долю гомосексуальной популяции, что теоретическое принятие гетеросексуалами однополых союзов будет восприниматься гомосексуалами как фактическое их отвержение. Гомосексуалы (и справедливо) будут настаивать, что гетеросексуалы навязывают им несправедливую гетеросексуальную норму и что подлинное принятие гомосексуалов должно означать принятие того, кем гомосексуалы действительно являются и что они в действительности делают, а не какого-то абстрактного идеала, который, по-видимому, почти ни один гомосексуальный союз не способен поддерживать.

Уже взяв на себя обязательство утвердить легитимность однополого соития и испытывая чувство вины за гетеросексуальные неудачи в области устойчивых отношений, церковь и государство, вероятно, уступят стандарту сексуальной верности — одинаковому для гетеро- и гомосексуалов, — который нанесёт разрушительный удар по институтам брака и семьи. Такой сценарий звучит тревожно, но он вполне реалистичен в свете статистики промискуитета в гомосексуальном сообществе и пропаганды сексуального освобождения, продвигаемой ведущими фигурами гомосексуального движения. Возможно, лучшее, на что можно реально надеяться, — это то, что, когда дым рассеется и общество примирится с гомосексуальной нормой, человек, который за жизнь сожительствовал «всего лишь» с четырьмя-пятью людьми и имел с полдюжины «одноразовых связей», будет рассматриваться обществом как обладатель сравнительно стабильной сексуальной жизни.

Несомненно, в качестве контрпримеров можно сослаться на отдельные случаи однополых пар, которые сохраняют долгосрочные моногамные отношения и живут как стабильные и продуктивные члены общества. Однако единичные анекдотические свидетельства не могут перевесить совокупные статистические данные, полученные в многочисленных научных исследованиях, не говоря уже о вопросе Божьего откровенного замысла о сексуальности в Писании и об анатомической проблеме однополого соединения. Одобрять однополые союзы лишь потому, что ничтожный процент из их общего числа на поверхности выглядит как удачные отношения, — это всё равно что отменить общественные моральные запреты против инцеста, педерастии и полигамии, поскольку в отдельных случаях такие формы будто бы «срабатывают».

Можно мечтать об утопическом обществе, в котором гомосексуалы будут «вести себя» как средний гетеросексуал (в духе некоторых вымышленных драматических образов геев и лесбиянок в кино, на телевидении и в печатных СМИ), но одних желаний недостаточно, чтобы сделать это реальностью. И несправедливо сурово упрекать гомосексуалов за то, что они не достигают, по-видимому, нереалистичных стандартов. Мужчины будут сексуально реагировать как мужчины — независимо от того, гетеросексуальны они или гомосексуальны. Под этим я понимаю, что по сравнению с женщинами у мужчин сексуальное влечение в большей степени носит визуальный (образный) характер, их потребности в интимности требуют меньшего межличностного общения, а потому они более склонны жертвовать долгосрочными, моногамными отношениями ради кратковременного сексуального удовлетворения. Соединить двух мужчин в эротической связи и затем ожидать, что из этого возникнет пожизненный союз моногамной верности, — на мой взгляд, значит заложить рецепт неудачи. Можно также вежливо просить мужские гомосексуальные союзы воздерживаться от анального секса, но подобные ограничения конкретных практик вряд ли привлекут сторонников. И проблема кратковременности отношений не ограничивается только мужскими однополыми союзами:

средняя продолжительность гомосексуальных отношений, по-видимому, у женщин даже несколько меньше, чем у мужчин.

Четвёртое вредоносное последствие для церкви и общества — это полное уничтожение общественных гендерных норм. Собственно, это одна из прямо заявленных целей организаций гомосексуальных активистов и вполне предсказуемая, учитывая (1) поспешное признание Богом половых различий в таких актах, как проникновение мужчины в анус другого мужчины, и (2) высокую распространённость женоподобных мужчин и «мужественных» женщин среди гомосексуалов. В своих самых причудливых формах от нас как от культуры потребуют принимать как совершенно нормальное и психологически благополучное явление мужчину в губной помаде, колготах и розовом платье. Уже сейчас группы гомосексуального лобби добиваются законов, которые будут налагать крупные штрафы на любого, кто «дискриминирует» трансвеститов и транссексуалов в публичной сфере, причём понятие «дискриминации» оставляется достаточно расплывчатым, чтобы включать, например, отказ школьному учителю в «праве» приходить на работу в женском наряде или отказ мужчине, находящемуся в процессе «смены пола», в «праве» пользоваться женскими туалетами.

Можно признать, что разные культуры выработали различные способы поощрения определённых различий между полами, иногда с угнетающими последствиями для женщин. Тем не менее утверждать, что между мужчинами и женщинами не существует никаких естественных половых различий, — это искажение реальности само по себе; при этом мизогинию и культурное признание подлинных гендерных различий можно и нужно различать. Попытки стереть все гендерные нормы могут лишь усилить сексуальную путаницу среди молодёжи — более того, они будут её поощрять — и приведут к дальнейшему размыванию христианских этических стандартов и института брака.

Пятое вредоносное последствие, которое мы можем здесь лишь кратко обозначить, состоит в публичной маргинализации всех тех, кто по совести считает однополое соитие грехом. Во многих профессиональных сферах это уже стало реальностью — безусловно, в искусстве, средствах массовой информации, во многих учреждениях высшего образования и всё чаще в крупных корпорациях, в государственных начальных и средних школах, а также в федеральных, штатных и местных органах власти. Люди, которые «выходят из шкафа» со своей негативной оценкой однополых соитий, рискуют не быть принятыми на работу, а если приняты — быть пониженными, уволенными или «застрявшими» в карьере. В последние годы некоторые американские колледжи и университеты лишили признания христианские студенческие группы, которые отказывают самоуверенно практикующим гомосексуалам в «праве» занимать руководящие должности. Формально эти христианские группы нарушили политику учебных заведений против дискриминации по признаку сексуальной ориентации, хотя в момент введения таких политик никто не связывал их с подобными последствиями. Лишение признания обычно означает потерю тысяч долларов из школьных фондов, утрату права пользоваться помещениями учебного заведения для встреч и использовать его имя — не говоря уже о том, что на такие группы навешивается тяжёлое социальное клеймо.

И почему бы нет, если гомосексуальные группы интересов приравнивают «гомофобию» к расизму? Во имя борьбы с дискриминацией дискриминируются те, кто придерживается нравственных ценностей, тогда как те, кто эти ценности нарушает, получают «позитивные меры поддержки». И это лишь начало. Дети в системе государственных школ будут подвергаться идеологической обработке через обязательные и финансируемые государством программы, призванные внушить им, что всякое возражение против гомосексуального поведения, продиктованное совестью, является гомофобией. Христианские школы и университеты, которые «дискриминируют» на основании «сексуальной ориентации», будут страдать во многих отношениях (лишение аккредитации для некоторых или всех программ,

утрата государственного финансирования или исследовательских грантов, исключение из межшкольных спортивных соревнований). Это произойдёт независимо от оговорок о религиозных исключениях, которые, в любом случае, ныне подвергаются атакам со стороны гомосексуальных активистов, по-видимому, с самого начала использовавших такие оговорки как часть стратегии «приманки и подмены». Родители, воспитывающие своих детей в почтении к Божьему замыслу творения относительно человеческой сексуальности, однажды будут делать это, зная, что их дети будут восприниматься как эквивалент расистов — и всё это во имя общественной терпимости.

Наконец, страдают не только церковь и общество, когда гомосексуальность получает одобрение. В конечном счёте страдает сам гомосексуал в своих отношениях с Богом, когда церковь уклоняется от своей обязанности называть грех грехом. Отнюдь не будучи актом нелюбви, чуткий отказ одобрять гомосексуальное поведение является ответственным и любящим поступком. Церковь обманывает гомосексуала, утверждая образ жизни, который Бог считает грехом. Это приятный и лёгкий выход: никто не обижается, споры прекращаются, напряжение рассеивается — и всё это при «минимальной» цене в виде отсрочки искупительного дела Христа. Бог не отдал Иисуса Христа для того, чтобы просто ставить печать одобрения на все человеческие желания. Христос умер ради того, чтобы люди примирились с Богом и начали процесс освящения, который в конечном итоге приведёт к прославлению. Просто утверждать, что Бог любит нас и прощает нас такими, какие мы есть, не предлагая необходимости и надежды на жизнь, соответствующую воле Божией, — значит отрицать Божью силу сделать для нас то, чего мы не можем сделать сами для себя.

... Идти наперекор Писанию ради бледного призыва к принятию и включению — значит уклоняться от дорогостоящей работы примирения, которая освобождает нас от уз нашего греховного «я». ... Принятие — не то же самое, что прощение. Утверждение — не то же самое, что преображение. И включение — не то же самое, что примирение.²²⁹

Церковь не должна уклоняться от своей обязанности совершать эту дорогостоящую работу примирения, которая освобождает людей от рабства греховному «я». Не является добротой со стороны родителя позволять ребёнку играть со скорпионом или прикасаться к раскалённой батарее; точно так же не является добротой со стороны церкви благословлять формы сексуального выражения, которые, как отмечает Павел, унижают тело, созданное Богом. Церковь должна отвергнуть представление о том, будто существуют лишь две альтернативы: либо утверждать гомосексуальное поведение, либо ненавидеть и преследовать гомосексуалов. Напротив, церковь должна утвердить третий путь: любить гомосексуала, смиренно предоставляя необходимую поддержку, утешение и руководство, чтобы побуждать его не поддаваться гомосексуальным страстям.

Резюме

При том что между библейскими текстами, говорящими о гомосексуальном поведении, и нашим временем пролегают более двух тысячелетий, было бы неуместно просто утверждать авторитет Библии в лоб, без объяснений. В то же время мощное библейское свидетельство против однополых практики устанавливает чрезвычайно высокую планку бремени доказательства для тех христиан, которые желают умалить или отвергнуть библейское свидетельство. Мы рассмотрели основные аргументы, используемые для того, чтобы ослабить нормативную силу библейской позиции для наших дней, и обнаружили, что каждый из этих аргументов несостоятелен. Библия не ограничивает своё неприятие однополых соития

какими-то особыми, лишь эксплуататорскими формами. Она не осуждает однополое соитие (по крайней мере не в первую очередь) из-за угрозы, которую такое соитие якобы представляет для господства мужчин над женщинами. Библейская позиция не ослабляется и предполагаемой неспособностью понять генетическую или врожденную ориентацию гомосексуалов — отчасти потому, что научные данные показывают: генетическое влияние меркнет по сравнению с влиянием среды, отчасти потому, что Библия признаёт врождённый характер греха. Несмотря на относительно небольшое число текстов, прямо говорящих об однополых соитиях, крайне маловероятно, чтобы какой-либо автор Писания или сам Иисус поддержали гомосексуальное поведение в какой бы то ни было форме. Сравнения с такими вопросами, как роль женщин в церковном руководстве, рабство или развод, являются плохими аналогиями для современного несогласия с библейской позицией по поводу однополых соитий. Наконец, с точки зрения здоровья и сексуальной нравственности однополые соития нельзя считать «лёгким» или относительно безвредным грехом. Следовательно, очевидный вывод таков: недвусмысленное библейское отвержение однополых соитий остаётся обязательным для церкви и сегодня.

Заключение

I. Повторение основных аргументов

Опираясь на материал предыдущих глав, мы можем выделить по меньшей мере четыре причины, по которым те, кто практикует однополые половые отношения, действуют вопреки Божьему замыслу о человеческой сексуальности.

(1) Однополые половые отношения решительно и недвусмысленно отвергаются библейским откровением. Аргументы, выдвигаемые сторонниками гомосексуальности с целью подорвать современную значимость Писания, слабы. Писание не отвергает однополые отношения из-за якобы незнания неэксплуататорских форм гомосексуального поведения или генетических факторов причинности. Оно не отвергает гомосексуальные отношения потому, что якобы ошибочно считало, будто только идолопоклонники в строгом смысле могли участвовать в таком поведении, или из-за каких-то суеверных представлений о ритуальной нечистоте и осквернении. Оно не отвергает гомосексуальную практику — по крайней мере, не в первую очередь — из-за стремления утвердить господство мужчин над женщинами. Напротив, Писание отвергает гомосексуальное поведение потому, что оно нарушает гендерно различное существование мужчины и женщины, установленное Богом при сотворении. Однополые половые отношения помещают мужчин в категорию женщин, а женщин — в категорию мужчин, поскольку они вступают в отношения с другими как сексуальные существа. Тем самым искажается та форма сексуальности, которую Бог предназначил для здоровья и жизнеспособности человеческого рода. Бог задумал сам акт полового соединения как акт множественности, как соединение различий, — как объединение того, что не тождественно.

(2) Однополые половые отношения представляют собой подавление того наглядного свидетельства, которое дано в природе относительно анатомической и детородной комплементарности мужчины и женщины. Комплементарность распространяется и на целый ряд личностных черт и предрасположенностей, благодаря которым гетеросексуальные союзы оказываются несравненно более успешными с точки зрения верности, устойчивости и здоровья, чем однополые. Следовательно, принятие библейского откровения не является необходимым условием для того, чтобы отвергать легитимность однополых половых отношений. Однако для тех, кто приписывает Писанию особый вдохновенный статус — на каком бы уровне это ни делалось, — оснований утверждать однополые половые отношения остается тем более мало.

(3) Общественное одобрение гомосексуального поведения лишь ускорит множество негативных социальных последствий, связанных с таким поведением: во-первых, подрывая попытки удержать тех, кто уже практикует однополые половые отношения, от продолжения этой практики; во-вторых, существенно увеличивая число людей, которые и участвуют в однополых половых отношениях, и идентифицируют себя как гомосексуалы, бисексуалы или трансгендеры. Мы обозначили пять таких негативных эффектов:

- рост серьезных проблем со здоровьем (заболеваний, включая, но не ограничиваясь, ВИЧ/СПИДом, гепатитом и раком прямой кишки; злоупотребления психоактивными веществами; психических расстройств, включая депрессию и попытки самоубийства) и, следовательно, заметное снижение ожидаемой продолжительности жизни
- рост случаев однополых педофилии и однополых половой активности в связках «взрослый—подросток»
- существенное размывание церковных и общественных ожиданий относительно длительных моногамных отношений и, тем самым, дальнейшее обесценивание институтов брака и семьи
- уничтожение всех общественных гендерных норм, что, в свою очередь, нормализует наиболее странные элементы гомосексуального движения (транссексуализм, транссвестизм) и усиливает путаницу в половой идентичности у молодежи
- публичная, политическая, образовательная, профессиональная и правовая маргинализация всех (как организаций, так и отдельных лиц), кто открыто заявляет о своем несогласии с гомосексуальным поведением, — как общественного аналога расистов

(4) Под угрозу будет поставлено и собственное отношение практикующего гомосексуала к Творцу. Если верить Писанию, неспособность церкви помочь гомосексуалу совершить переход от гомосексуальной практики к сексуальной целостности сделает церковь соучастницей той самой формы поведения, которую Бог называет мерзостью. Церковь станет пособником утраты практикующим гомосексуалом духовного преображения и, возможно, спасения.

Итак, нетрудно увидеть мудрость Бога в том, что Он санкционирует лишь гетеросексуальные союзы.

II. Вопросы церковной и гражданской политики

Эти выводы о нравственной оценке однополых половых сношений имеют последствия как для церковной, так и для гражданской политики.

Что касается церковной политики, практикующие, самоутверждающиеся гомосексуалы должны рассматриваться так же, как и любые другие лица, упорно и без покаяния совершающие безнравственные половые поступки. Их следует любить и служить им; церковь Божья должна подвизаться вместе с ними и разделять стенания Духа. Их также следует призывать к более высокой норме поведения. Как минимум это означает, что те, кто не желает воздерживаться от однополых половых сношений, не могут занимать церковные должности.

Кроме того, если однополые половые сношения — грех, церкви должны принимать трудные решения относительно членства и дисциплины. Если церковное сообщество (будь то деноминация или местная община) не видит проблемы в том, чтобы принимать в члены или сохранять в членстве человека, который упорно и без покаяния живёт в кровосмешении, полигамии, прелюбодеянии, проституции или блуде, тогда и практикующих, самоутверждающихся гомосексуалов следует полностью принимать. Однако если церковное сообщество отказало бы таким людям в членстве или подвергло бы уже состоящих в членстве церковной дисциплине, то то же самое должно быть применено к практикующим и нераскаявшимся гомосексуалам. Ключевой вопрос здесь не в том, склонен ли человек к

гомосексуальности, а в том, вступает ли он в однополые половые отношения и делает ли это в «самоутверждающем» духе. Церковь может и должна быть щедрой, предоставляя многочисленные возможности для того, чтобы гомосексуал, который «срывается» и снова вступает в однополые отношения, мог быть восстановлен в общине веры. Я всерьёз воспринимаю слова о том, что церковь должна прощать «семь раз в день» тех, кто говорит: «каюсь» (Лк.17:3-4; ср. Мф.18:21-22: «семьдесят семь раз» или «семьдесят раз по семь»). Церковь должна сохранять определённую «святую доверчивость» относительно искренности покаяния, чтобы ошибаться в сторону благодати. Однако церковь должна опасаться того, чтобы позволять членам свободно предаваться грубо безнравственному поведению (а гомосексуальное поведение именно так определяется в Библии), бесконечно отказываясь каяться, и подменять библейские моральные нормы своими собственными — без какого-либо ожидания церковных санкций. Если люди упорно отказываются каяться в таких поступках — то есть признавать их неправильными, выражать скорбь и сожаление и обновлять решимость воздерживаться от них, — то, несомненно, требуется какая-то форма церковной дисциплины. Иначе церковь в каком-либо значимом смысле перестает стоять под господством Христа. Иначе также невозможно понять подход Павла к сопоставимой ситуации — человеку, живущему в кровосмешении, — в 1 Коринфянам 5.

Что касается благословения духовенством однополых эротических союзов, то надлежащая позиция церкви едва ли может быть яснее. Союз двух или более людей, которые вступают в этот союз полностью или частично ради того, чтобы иметь половые сношения, причём эти сношения по своему виду таковы, что могут быть грехом при любых и во всех обстоятельствах, — такой союз нельзя благословить, не санкционируя соответствующую форму половых сношений. Некоторые священнослужители, выступающие за признание гомосексуальности, защищают благословение гомосексуальных союзов тем, что благословляют самые разные вещи — от лодок и домов до дружбы; что благословения по своей природе — вещи хорошие; и что благословение не означает одобрения всех сторон людей или вещей, которые благословляются. Такой довод, в лучшем случае, нелеп, в худшем — двуличен. Помимо очевидного факта, что мало кто ломится в двери церкви, чтобы получить благословение на неэротическую дружбу, ни один из приведённых примеров не включает грех в качестве составной части того, что благословляется. Кто согласился бы с утверждением, что благословение сексуальной связи между мужчиной и его лошадью, мужчиной и десятилетней девочкой, прелюбодеем и его любовницей, мужчиной и его тремя жёнами или братом и сестрой было бы безобидным событием? Очевидно, благословение таких союзов подало бы недвусмысленный сигнал, что половые сношения, которыми эти стороны связаны, допустимы.

В то же время не должно быть препятствий к церковной должности для человека с гомосексуальной ориентацией или предпочтением, который остаётся целомудренным, не одобряет гомосексуальное поведение и во всём показывает желание оставаться верным библейскому и церковному учению о гомосексуальности. Чтобы вступить в членство или продолжать состоять в добром статусе, достаточно более низкого стандарта — воздержания от гомосексуальных половых сношений или, в случаях редких падений, готовности каяться. Кроме того, даже тем, кто не может соответствовать этим минимальным требованиям членства, церковь могла бы проявлять гостеприимство и другими способами (например, приглашая их как посетителей на церковные собрания и посещая их дома). Через это также у церкви появятся возможности сообщать евангельскую весть.

В вопросах публичной политики христиане должны стремиться к обществу, которое не преследует и не поощряет гомосексуальное поведение. По сути это означает, в положительном смысле, что христиане должны поддерживать декриминализацию гомосексуального поведения и полное преследование преступлений против гомосексуалов. В то же время церковь должна

противостоять любым попыткам сделать «сексуальную ориентацию» особо защищаемым классом или придать однополым отношениям статус и льготы, сопоставимые с теми, которые получают супружеские пары. Вопросы слишком сложны, чтобы адекватно рассмотреть их здесь, и потребуют дальнейшей разработки в будущей публикации.

III. Заключительное слово

Последнее слово по вопросу гомосексуальности есть и всегда должно быть таким: любить Бога и любить гомосексуального «ближнего». Гомосексуал и лесбиянка — не враги церкви, а люди, нуждающиеся в поддержке церкви для восстановления целостности своей повреждённой сексуальности через сострадание, молитву, смирение и совместное стенание в ожидании искупления наших тел. Старая формула «Ненавидь грех, но люби грешника» остаётся справедливой, несмотря на те недостатки, которые она разделяет со всеми лозунгами. Как отмечает Дэвид Райт: «Это может звучать упрощённо, но это... попадает в самую суть Евангелия». Основное провозглашение Евангелия состоит в том, что Бог примирил с Собой людей в их грехе, когда они ещё были нечестивыми и враждебными грешниками; что Бог пережил боль и муку, предавая Христа на смерть, чтобы спасти наибольшее возможное число людей от греха и преобразить их в образ Христа. Осуждать однополые половые сношения и при этом не идти дальше — не простираться активно и жертвенно в любви и заботе к гомосексуалам — значит иметь столь же усечённое Евангелие, как и те, кто принимает Божью любовь за «принятие людей такими, какие они есть», и избегает говорить о преобразующей силе Евангелия. Это значит забывать о дорогой цене и самоотверженном труде Бога в нашей собственной жизни — в прошлом и в настоящем.

Те позиции, которые церковь обязана занимать в отношении однополых половых сношений, никоим образом не умаляют призвания верующего любить конкретного гомосексуального человека. Напротив, более глубокое понимание богословских, социальных и физических последствий однополых отношений может выполнить спасительное служение, помогая нашей «любви ещё более и более возрастать в познании и всяком разумении, чтобы [мы] распознавали, что действительно важно, дабы быть чистыми и непорочными ко дню Христову, исполненными плода праведности, который через Иисуса Христа, в славу и похвалу Богу» (Флп.1:9-11). Любовь, лишённая знания, может быть столь же разрушительной, как и ненависть. Поэтому знание истины является необходимым условием всякого надлежащего проявления любви. Недостаточно просто желать любить. Нужно знать, как выражать свою любовь к конкретным людям в конкретных обстоятельствах. В то же время недостаточно и просто знать, что правильно. Знание может «надмевать» или «раздувать» эго. Оно может стать оружием для превозношения себя над другими в самодовольном чувстве нравственного превосходства. Оно может превратиться в средство «обезличивания» других. Любовь должна быть соединена со знанием, вера должна выражаться в любви.

В христианской вере эта любовь возникает прежде всего через непрестанное размышление о благой вести о том, что Бог совершил для каждого из нас во Христе Иисусе. Бог простёрся к нам в нашем грехе. Бог заплатил высочайшую цену, чтобы освободить нас от сосредоточенности на самих себе ради отношений с нашим Творцом. Мы обрели нечто лучшее, более захватывающее и радостное, чем выигрыш в государственной лотерее, — не по счастливой случайности, а по благодатному замыслу Бога. Ни в чём подлинно добром Бог не откажет нам, поскольку ради нас Он не пощадил даже Своего собственного Сына. Даже через трудные времена Бог может преобразить нас в образ Христа. Мы можем быть свободны от страха, от гнева, от ненависти, от жадности, от жалости к себе, потому что отношение с Богом во Христе превосходит всё остальное. Нам не нужно чувствовать, будто мы «чего-то лишаемся», когда ищем лишь те изобильные радости, которые Бог допускает для нашего

собственного блага. Мы свободны любить, побуждаемы к этому и наставлены примером Божьей собственной любви к нам. Мы можем перенаправить любовь к себе в любовь к другим, зная, что Бог уже дал и ещё даст всё необходимое. Тем самым мы исполняем заповедь «любить ближних, как самих себя». Из избытка нашей радости, мира и благодарности мы бываем «побуждаемы» искать других в любви — независимо от того, нравится нам то, что они делают, или нет.

Эта книга была направлена на то, чтобы показать: утверждение однополых половых сношений не является актом любви, сколь бы благими ни были намерения. Этот путь ведёт к смерти — физической, нравственной и духовной. Продвижение повестки «прав» гомосексуалов есть страшная и вредоносная растрата сил и ресурсов церкви. Подлинным же актом любви является другое: подружиться с гомосексуалом, отказываясь при этом одобрять гомосексуальное поведение; действовать в истинных интересах гомосексуала, несмотря на личное отвращение к однополым половым сношениям; с любовью искать гомосексуала, неся на себе те оскорбления, которые неизбежно сопровождают противостояние гомосексуальной практике. Это более трудный путь. Для многих он слишком труден, чтобы жить в этом святом напряжении. И всё же именно этот путь ведёт к жизни и подлинному примирению; именно он является призванием церкви в мире.

Подлинная трудность для церкви заключается не в том, чтобы определить, является ли позиция Библии по отношению к однополым половым сношениям неизменно отрицательной, и даже не в том (как всё чаще утверждается), чтобы решить, сохраняет ли герменевтическое применение этой позиции в современном контексте её силу. Нет, настоящая трудность для церкви лежит в пастырском измерении: в «практике повседневности», в сострадательном, ежедневном отклике на людей, чьи сексуальные поступки признаются греховными и вредоносными — для них самих, для церкви и для общества в целом.

[The Bible and Homosexual Practice. Texts and Hermeneutics](#)