

Давид Инстоун-Брюер



РАЗВОД

и повторный брак В БИБЛИИ

РАЗВОД

и повторный брак в БИБЛИИ

Давид Инстоун-Брюер

РАЗВОД и повторный брак В БИБЛИИ

перевод с английского Александра Карпюка

КОЛЛОКВИУМ

черкассы · 2016



ББК 86.37

И719

David Instone-Brewer
Divorce and Remarriage in the Bible

© 2002 Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
2140 Oak Industrial Drive N.E., Grand Rapids, Michigan 49505 /
P.O. Box 163, Cambridge CB3 9PU U.K.
All rights reserved

Инстоун-Брюер Д.

И719 Развод и повторный брак в Библии / пер. с англ. Александра Карплюка –
Черкассы: Коллоквиум, 2016 – 446 с.

ISBN 978-966-8957-54-3

Данное исследование посвящено социокультурному и литературному исследованию библейских текстов о разводе и повторном браке. Автор предлагает толкование, которое выходит за рамки учения традиционной церкви, однако, по его мнению, гораздо больше соответствует библейским и современным реалиям. Помимо экзегетического анализа библейских текстов, автор уделяет серьезное внимание прикладной стороне рассматриваемых вопросов; таким образом, книга станет ценным подспорьем каждому, кто ищет основательные ответы на вопросы о разводе и повторном браке.

ББК 86.37

ISBN 978-966-8957-54-3

© Коллоквиум, 2016



ПРЕДИСЛОВИЕ

В процессе подготовки этой книги к изданию принимали участие многие люди, от ученых до простых читателей. Отдельные части книги были представлены на конференциях, а весь текст (правда, без сносок) в течение нескольких месяцев был доступен на моем сайте. Я получил множество полезных комментариев и вопросов как по почте, так и при личной встрече. Они внесли весомый вклад в развитие моих идей, а также способы их представления. Я благодарен всем, кто помогал мне, но некоторых мне хотелось бы упомянуть особо. Пастор и прихожане Баптистской церкви Лланишен в Кардиффе сосредоточили мое внимание на практических вопросах, лежащих в основе этого исследования, а также поощряли меня находить время для работы над книгой. Позже, когда я оказался в Кембридже, в Тиндейл Хаус, я имел возможность общаться с различными учеными, писавшими здесь свои докторские и постдокторские работы. Некоторые из них приезжали лишь на время, другие жили там. Особенная благодарность Уильяму Хорбери, давшему мне ценные советы по написанию книги, Джеральду Брью, который помог мне разобраться с латинскими текстами, и Брюсу Винтеру, познакомившему меня со всеми сложностями римского права.

Хочу поблагодарить Олафа Олсена за прекрасную редакцию рукописи; он откликнулся на мое обращение в интернете и сделал свою работу практически бесплатно. Его внимание к деталям поистине поражает. Моя жена была вторым редактором рукописи и также приложила немало усилий.

Многочисленные письма по электронной почте от тех, кто читали мою рукопись в интернете по ходу ее написания, помогали мне уделить больше внимания практической стороне данной темы. Я хотел бы из-

Предисловие

виниться перед теми, кто получил от меня очень краткие ответы на просьбы дать пасторский совет, чего я просто не мог сделать. Эта книга адресована в первую очередь не им, но она закладывает академические основы для ответов на актуальные и животрепещущие вопросы миллионов людей, которые страдают от непонимания в их церквях темы развода и повторного брака.

Цель этой книги – представить новозаветное учение о разводе и повторном браке так, как его должны были понимать первоначальные читатели. Насколько это возможно с помощью исторического исследования, мы попытаемся обнаружить труднодоступный «авторский замысел».

Вот основные выводы, к которым я пришел в результате исследования:

- Иисус и Павел осуждали беспричинные разводы, но не запрещали разводы на библейских основаниях.
- Павел и Иисус подтвердили ветхозаветные основания для развода.
- Ветхий Завет позволял развод по причине супружеской неверности, пренебрежительного отношения или жестокого обращения.
- И Павел, и Иисус осуждали повторный брак после безосновательного развода, но не после развода по законным причинам.

Эти заключения отличаются от толкования новозаветных текстов в церковной традиции, согласно которой: развод и повторный брак недопустимы; в случае прелюбодеяния невинная сторона может уйти и жить отдельно, но не разводиться; верующий супруг (или супруга), брошенный неверующей стороной, должен оставаться безбрачным. Такие различия в толковании объясняются тем, что изначальный контекст и представления о разводе и повторном браке читателей первого века были забыты уже во втором веке, что привело к неверному пониманию этих текстов Отцами церкви.

Чтобы увидеть новозаветный текст глазами читателя первого века, необходимо лучше понимать исторический и литературный контексты, в которых они были написаны.

Конечно, не существует идеального читателя первого века. Вне всякого сомнения, все читатели вносят в толкование текста собственные предпосылки. Это верно как для новозаветного времени, так и для настоящего. Однако есть одна предпосылка, которую разделяли все верующие читатели в первом веке, как иудеи, так и христиане: и те и другие считали Ветхий Завет Словом Божиим, которое служит основанием для этики.¹ В нашем исследовании мы покажем, насколько новозаветное учение о разводе и повторном браке соответствует ветхозаветному. Поэтому мы начнем наш анализ с последнего.

Читатели новозаветных текстов в первом веке не особо интересовались первоначальным значением ветхозаветных текстов. Они считали, что слово Божье обращено прямо к ним и его следует толковать в контексте их времени. Их мало интересовало то, что ветхозаветный автор хотел сказать своим первоначальным читателям.² Однако для современного читателя важно понять изначальное значение ветхозаветных текстов. Читая текст, он должен остерегаться того, чтобы не внести собственные предпосылки, навязанные современной культурой. Именно поэтому мы будем рассматривать культурный контекст как Ветхого, так и Нового Заветов.

1 Долгое время было популярным мнение, что Павел не связывал свою этику с Ветхим Заветом. Довольно убедительно это было опровергнуто Брайаном Рознером в Rosner, *Paul, Scripture and Ethics: A Study of 1 Corinthians 5-7*, *Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums* 22 (Leiden: Brill, 1994).

2 Это не означает, что их совсем не интересовали контекст и буквальное значение текста. В своей книге (*Techniques and Assumptions in Jewish Exegesis before 70 CE*, *Texte und Studien zum antiken Judentum* 30 (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1992)) я показываю, что в новозаветном иудаизме раввины учитывали контекст при толковании и всегда стремились понять изначальное значение текстов, хотя их трактовки часто отличаются от наших. Более радикальные методы мидраша, такие как вырывание текста из контекста и поиск различных слоев прочтения, появились в раввинистическом иудаизме после 70 года нашей эры благодаря влиянию кумранитов и александрийцев, известных этими методами уже во времена Нового Завета.

Чтобы лучше понимать иудейскую и греко-римскую культуры первого века важно также рассмотреть межзаветный период. Это поможет нам увидеть новозаветные тексты глазами тех, кому они были написаны. В свете этих знаний мы будем исследовать учение Иисуса и Павла.

В последних главах читатель увидит, к чему приводит пренебрежение культурным окружением текстов. Это случилось уже в ранней церкви, которая вскоре отделилась от синагоги, и даже иудейский мир отчасти утратил связь со своим наследием после разрушения Иерусалима. Знание культурного контекста, которое было само собой разумеющимся для первоначальных читателей Нового Завета, было забыто. В результате стало популярным ошибочное понимание учения о разводе и повторном браке, которое широко распространено и по сей день. В заключительной главе мы рассмотрим некоторые практические пасторские вопросы.

В академическом мире не может быть никаких жестких безапелляционных заключений, есть только логически обоснованные гипотезы, которые соответствуют действительности в той или иной мере. Результаты исследования, представленные здесь, уже обсуждались многими учеными на конференциях, в журналах, за чашкой кофе в Тиндейл Хаус и по электронной почте. Многие мои собеседники так и остались при своем мнении, но большинство с энтузиазмом приняли ясное изложение богословия брака, основанное на выводах этой книги. Многие были рады тому, что исследование весьма практично и применимо для решения пасторских проблем, будучи основано на строго историческом контекстуальном библейском исследовании.

Традиционная церковь строит свое учение на совершенно ином толковании. Я надеюсь, что моя работа по разводу и повторному браку поможет встать на твердое библейское основание пасторам и всем тем, кто хочет для самого себя разобраться в этом вопросе.

Дополнительные ресурсы доступны на моем сайте www.Instone-Brewer.com.

1. ДРЕВНИЙ БЛИЖНИЙ ВОСТОК

Брак как договор

Брак на древнем Ближнем Востоке имел форму договора. В соглашении оговаривались сумма приданого, договорные условия и взыскания. Если одна из сторон нарушала условия контракта, невиновная сторона могла развестись и оставить приданое себе. Примеры таких договоров мы находим в Пятикнижии.

Брачный завет

Как в Пятикнижии, так и во всем Ветхом Завете брак назван заветом (ברית, *berith*).¹ В Книге Притчей упоминается прелюбодейная жена, которая «забыла завет Бога Своего» (Притч. 2, 17), а в Книге пророка Малахии сам Бог представлен свидетелем брачного завета (Мал. 2, 14). Иезекииль описывает яркую картину брачного союза между Богом и Иудеей и часто ссылается на их брачный завет (Иез. 16, 8.59-62). Говоря о Боге, заключающем брак, пророк употребляет очень интимные и откровенно сексуальные выражения: «...и простер я воскрылия *риз* Моих

1 Притч. 2, 17; Иер. 31, 32; Иез. 16, 8.59.60.61.62; Мал. 2, 14. См. обзор таких текстов в David Atkinson, *To Have and To Hold: The Marriage Covenant and the Discipline of Divorce* (London: Collins, 1979), pp. 72-100. Многие исследователи пытались показать отличие брачных договоров от других заветов, но Дж. Хагенбергер не оставил камня на камне от их теорий (Hugenberger, *Marriage as a Covenant: A Study of Biblical Law and Ethics Governing Marriage, Developed from the Perspective of Malachi*, *Vetus Testamentum Supplement* 52 [Leiden and New York: Brill, 1994]).

на тебя, и покрыл наготу твою; и поклялся тебе, и вступил в союз с тобою»² (Иез. 16, 8).³

Кроме того, брачный завет упомянут во многих библейских отрывках, где речь идет о завете с Богом. Слово *завет* может означать брачный завет или завет-союз, но часто и то и другое. Временами брачный завет Бога с Израилем синонимичен завету-союзу с его народом. Например, слова: «Но Я вспомню союз Мой с тобою во дни юности твоей, и восстановлю с тобою вечный союз» (Иез. 16, 60) – очень похожи на слова Иезекииля, когда он говорит о завете между Богом и его народом (Иез. 36, 26). Схожее пересечение этих двух образов встречается в Иер. 31, 31-32, где новый вечный завет сравнивается с «заветом, который они (израильтяне) нарушили, хотя Я (Бог) оставался их мужем». Эти две концепции иногда смешиваются преднамеренно, чтобы подчеркнуть их сопоставимость. Например, в Иер. 11, 10 пророк явно ссылается на завет-союз («они нарушили завет Мой, который я заключил с отцами их»), а последующие стихи говорят об Израиле как об упрямой жене (Иер. 11, 15: «Что возлюбленному Моему в доме Моем, когда в нем совершаются многие непотребства?»).

Пятикнижие также говорит о завете с Израилем в терминах брака. Часто упоминается выражение *ревность Божья* (Исх. 20, 5; Втор. 5, 9; ср. Исх. 34, 14; Нав. 24, 19), а в Чис. 5, 14 термин *ревность* (נִיזַר, *qana*) означает супружескую ревность.⁴ Кроме того, клятва завета: «Я буду Вашим Богом, а вы будете Моим народом» (Лев. 26, 12; Втор. 29, 13 [МТ 29, 12]

2 Библия цитируется по Синодальному переводу, если нет существенных отличий от перевода, который использует автор. В Синодальном переводе евр. *berith* часто переводится как *союз*. – Прим. перев.

3 Хотя мы не находим похожих мест в небиблейских источниках, что-то подобное происходит в Книге Руфи (Руф. 3, 9), где речь может идти о распространенной церемонии помолвки. Марвин Поуп отметил, что в арабском языке *простереть воскрылия риз на женщину* – распространенный эвфемизм, означающий интимную связь. (Pope, “Mixed Marriage Metaphor in Ezekiel 16,” in *Fortunate the Eyes That See – Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of His Seventieth Birthday*, ed. Astrid Beck [Grand Rapids: Eerdmans, 1995], pp. 384-99, esp. p. 393).

4 См. М. Weinfeld, “Berith,” in *Theological Dictionary of the Old Testament*, ed. Johannes G. Botterweck, Helmer Ringgren, and Heinz-Josef Fabry (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), 2:253-79, esp. p. 278.

и др.) очень похожа на древние ближневосточные формулы заключения брака, что видно из Ос. 2, 2 (МТ 2, 4).⁵

Концепция завета была распространена по всему древнему Ближнему Востоку и фигурировала в сюзеренных договорах, договорах по найму и во многих других видах соглашений, включая брак.⁶ Хотя у народов, окружающих Израиль, слово *завет* звучало по-разному (например, на аккадском *riksu*, на хеттейском *ishiul*),⁷ значение термина оставалось тем же. Позже это понятие нашло место и в греко-римской культуре первого века нашей эры.⁸ Завет скреплялся не только благословениями и проклятиями (преимуществами и наказаниями), но также заботой и верностью, что часто выражалось словом *любовь* даже в обычных договорах.⁹ Многие древние ближневосточные источники показывают, что один и тот же язык использовался для заветов-союзов, брачных договоров и любых других соглашений между двумя сторонами.¹⁰

Брачный завет – это устойчивое выражение, которое использовалось для описания правовой основы брака в Ветхом Завете и в окружающих ближневосточных культурах.¹¹ Исследование таких брачных за-

5 См. Markham J. Geller, “The Elephantine Papyri and Hosea 2.3: Evidence for the Form of the Early Jewish Divorce Writ,” *Journal for the Study of Judaism* 8 (1977): 139-48; M. A. Friedman, “Israel’s Response in Hosea 2.17b: ‘You Are My Husband,’” *Journal of Biblical Literature* 99 (1980): 199-204. Далее мы подробнее поговорим об этом.

6 Leslie W. Pope, “Marriage: A Study of the Covenant Relationship as Found in the Old Testament,” M. A. thesis, Providence Theological Seminary, 1995 (Ann Arbor, Mich.: UMI Dissertation Services, 1997), pp. 74-78.

7 Weinfeld, “Berith,” pp. 254-55.

8 Weinfeld, “Berith,” p. 256.

9 Leslie Pope, “Marriage,” p. 78.

10 P. Kalluveetil, *Declaration and Covenant: A Comprehensive Review of Covenant Formulae from the Old Testament and the Ancient Near East* (Rome: Biblical Institute Press, 1982), pp. 79-81. Автор приводит различные примеры, в которых царские браки по сути были политическими альянсами. В таких случаях очень сложно отделить брачный завет от завета-союза.

11 См. также следующие исследования: David Atkinson, *To Have and To Hold*, pp. 72-100; Hugenberger, *Marriage as a Covenant*; William F. Luck, *Divorce and Remarriage: Recovering the Biblical View* (San Francisco: Harper and Row, 1987),

ветов у других народов древнего Ближнего Востока помогут нам лучше понять значение этого выражения в Ветхом Завете.

Брачные заветы на древнем Ближнем Востоке

Термин *завет* имел широкий спектр значений на древнем Ближнем Востоке: от деловых соглашений о займах до международных союзов с чужеземными властями или богами. Основное значение слова *завет* – соглашение между двумя сторонами, которые связывали себя обоюдными обязательствами. Заветы могли заключаться, соблюдаться и нарушаться. Они скреплялись письменно или с помощью специальной церемонии. Заветы включали договорные обязательства, а также санкции, которые вступали в силу, когда обязательства не выполнялись.¹²

Правовая основа брака названа заветом, потому что любой завет – это соглашение между двумя сторонами, которое включало обязательства сторон и санкции в случае их нарушения. Как любое другое соглашение, брачный завет содержал подробное описание штрафных выплат, обязательств обеих сторон, а также устанавливал меру наказания для стороны, которая нарушила свои обязательства. Все это заверялось церемонией заключения завета или записывалось в документ, где были оговорены все подробности обязательств и штрафных санкций.¹³

Брачный завет в Ветхом Завете был похож на все остальные ближневосточные заветы. В нем также упомянуты штрафные выплаты, договорные обязательства и наказания, которые следуют после нарушения

pp. 26-66. Однако Эндрю Корнс (Andrew Cornes, *Divorce and Remarriage: Biblical Principles and Pastoral Practice* [London: Hodder & Stoughton, 1993], pp. 164-65) не соглашается с ними; он признает, что в Ветхом Завете присутствует брачный завет, но он не рассматривает его как библейскую концепцию, потому что это выражение не встречается в Новом Завете.

12 О полном спектре значений слова *завет*, а также обширную библиографию по этому вопросу см. в Weinfeld, “Berith,” pp. 253-65.

13 Многие ученые отмечали, что клятва была неотъемлемой составляющей завета. Хагенбергер широко исследовал этот вопрос (*Marriage as a Covenant*, ch. 6, pp. 168-215) и пришел к выводу, что клятва действительно могла иметь место, но вместе с тем и сама церемония заключения брака была своего рода клятвой.

условий завета. Во всех ветхозаветных составляющих брачного завета используется тот же правовой язык, что и в других ближневосточных брачных заветах.

Система денежных выплат и штрафов, а также юридическая терминология брачных заветов будет подробно рассмотрена как в ближневосточных источниках, так и в Ветхом Завете. Многие из этих обычаев и терминов дожили до первого века нашей эры и стали основой для новозаветного учения о браке.

Выплаты и штрафы в брачных заветах

В ветхозаветный период денежные выплаты были разными, в зависимости от времени и культуры. В древнем Вавилоне было несколько видов выплат. Е. М. Ямаучи¹⁴ сводит их к двум терминам *terhatu* и *sheriqtu*. *Terhatu*, или цену невесты, выплачивал жених отцу невесты во время помолвки. В среднем она равнялась 10 шекелям или десятимесячной заработной плате. *Sheriqtu*, или приданое, выплачивал отец невесты своей дочери. *Terhatu* в Иудее называли *mohar*¹⁵ (помимо этого, муж еще дарил жене подарки [Быт. 24, 22]). Иудейский эквивалент *sheriqtu* известен как *nedunyaah*. В каждом городе древнего Ближнего Востока были свои обычаи.¹⁶

14 Edwin M. Yamauchi, "Cultural Aspects of Marriage in the Ancient World," *Bibliotheca Sacra* 135 (1978): 241-52.

15 Быт. 24, 53; Исх. 22, 16-17; Ос. 3, 2. Иаков должен был заплатить Лавану намного больше обычной средней выплаты на древнем Ближнем Востоке (Быт. 29, 18).

16 См. Суд. 1, 14-15; 3 Цар. 9, 16; Тов. 7, 14; 8, 21; Асуанский папирус (Cowley nos. 15, 18). Слово *nedunyaah*, возможно, происходит от *neden* или *nedah*, что означает дар в Иез. 16, 33. В истории об Иакове приданое так и не было выплачено отцом. Мы читаем, как дочери Лавана говорят: «Есть ли еще нам доля и наследство в доме отца нашего? Не за чужих ли он нас почитает? Ибо он продал нас и съел даже серебро наше» (Быт. 31, 14-15). Приданое, как правило, равнялось части наследства, которая причиталась дочери. Возможно, Лаван просто придержал их приданое до времени, когда дочери покинут его дом, но они решили, что он растратил их наследство и оставил их ни с чем. Асуанский папирус в оригинале был опубликован в А. Е. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth*

Даже боги не были освобождены от подобных выплат. Когда угаритские боги решили взять жен, они заплатили высокую цену за своих невест, что соответствовало их высокому статусу.¹⁷ Яхве также заплатил невероятно высокую цену за невесту, когда сочетался с Израилем, и эта цена была намного выше золота: верность и справедливость.¹⁸

Цель таких выплат состояла в том, чтобы сохранить брак. Они скрепляли союз, подобно юридической печати на брачном контракте. В каком-то смысле завет представлял собой торговую сделку, где жених покупал свою невесту у ее отца.¹⁹ Однако считалось, что отец должен дать хорошее приданое, намного большее, чем вено жениха, так что, по сути, при заключении брачного завета отец платил жениху. Приданое могло рассматриваться как часть наследия дочери в семейном имуществе, которая сохранялась мужем.²⁰ Поэтому приданое отца невесты фактически было стартовым капиталом для пары.

Century B.C. (Oxford: Clarendon, 1923) и в новом переиздании B2.6 и B6.4 в Bezael Porten and Ada Yardeni, *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt. Newly Copied, Edited and Translated into Hebrew and English*, 4 vols. (Jerusalem: Hebrew University, 1986-96).

Об обычаях в разных городах см. обсуждение в Bezael Porten, *Archives from Elephantine: The Life of an Ancient Jewish Military Colony* (Berkeley: University of California Press, 1968), pp. 209-10, а также полезный обзор в Hugenberger, *Marriage as a Covenant*, p. 242.

17 Marjo Christina Annette Korpel, *A Rift in the Clouds: Ugaritic and Hebrew Descriptions of the Divine* (Munster: Ugarit-Verlag, 1990), p. 226.

18 Ос. 2, 19 [МТ 2, 21]; см. сравнение с угаритской терминологией в Korpel, *A Rift in the Clouds*, p. 229. Автор так переводит Ос. 2, 19-20 [МТ 2, 21-22]: «И Я обручу тебя Мне навек, Я обручу тебя Мне ценой праведности и справедливости, ценой благости и милосердия. И обручу тебя Мне ценою верности, и ты узнаешь, что Я Господь». Он поясняет, что ценою – это такое же выражение, как и в 2 Цар. 3, 14, где Давид платит за Мелхолу сотню краеобрезаний филистимлян. Познать – это эвфемизм для сексуальной связи (как и в Быт. 4, 1.17.25; 19, 8; Чис. 31, 17; Суд. 21, 11).

19 Leone J. Archer (*Her Price Is beyond Rubies: The Jewish Woman in Greco-Roman Palestine*, Journal for the Study of the Old Testament – Supplement Series 60 [Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990], pp. 156-65). Автор подробно исследует этот вопрос и показывает, что иудеи в период раввинистического иудаизма не рассматривали брак как торговое соглашение.

20 Такие выводы были сделаны в M. T. Roth, *Babylonian Marriage*

Приданое обеспечивало также личную защиту невесте. Оно должно принадлежать ей, и если ее муж умирал или разводился с ней, у нее были средства к существованию.²¹ Она могла также взять часть имущества вдобавок к своему приданому.²² Потерять приданое она могла лишь в одном случае – если брак расторгнут по ее вине.²³ В некоторых культурах жены могли забрать только половину своего приданого, хотя чаще всего они теряли все.²⁴

Кроме того, подобные выплаты помогали сохранить и сам брак. Выкуп за невесту, который платил жених, стоил ему многих месяцев тяжелого труда. Это говорит о том, что в брак не вступали необдуманно. Вся система выплат усложняла развод, потому что тот, кто становился причиной развода, наказывал себя финансово. Если муж разводился со своей женой без причины, он, как правило, возвращал ей приданое, и если жена разводилась со своим мужем без причины, она

Agreements: 7th-3rd Centuries b.c. (Kevalaer: Verlag Butzon & Bercker; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1989), p. 9. М. Рот изучила сорок пять вавилонских брачных контрактов, которые сильно отличаются друг от друга.

21 Например, вавилонские брачные контракты no. 16 в Roth, *Babylonian Marriage Agreements*, p. 66: «Если муж предпочтет первой жене вторую жену, то должен помнить, что фруктовый сад, данный в приданое первой жене, продолжает принадлежать ей».

22 См., например, Свод законов Хаммурапи #137 в James B. Pritchard, ed., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, 3rd ed. (Princeton: Princeton University Press, 1978,1992), p. 172: «Женщине должны вернуть ее приданое, а также ей должны дать половину поля, сада и имущества, и пусть она растит своих детей; после того, как ее дети вырастут, ей должны дать долю одного наследника». В древних городах эти законы соблюдались по-разному, но везде действовало основное правило: невесте возвращалась часть или все ее приданое.

23 См. Porten, *Archives from Elephantine*, p. 209. Хотя такие случаи упоминаются только в египетском документе, Портен предполагает, что они были распространены и в других местах на древнем Ближнем Востоке.

24 Например, вавилонский брачный контракт no. 34, обсуждаемый в Roth, *Babylonian Marriage Agreements*, pp. 14, 110. В условиях этого контракта оговорено, что жена теряет свое право на приданое, если решит развестись. «Жене не стоило оставлять своего мужа, так как в этом случае она может полатиться всем своим приданым и лишится существенной поддержки». Для дальнейшего изучения этого вопроса см. Porten, *Archives from Elephantine*, pp. 209-10, 223.

теряла свое право на приданое (или его часть).²⁵ Однако если развод стал причиной нарушения брачных обязательств одним из супругов, виновная сторона считалась причиной развода, а невинная сторона оставляла приданое себе.²⁶ Например, в семнадцатом веке до нашей эры вавилонский первосвященник Энлилль попытался избежать выплаты приданого жене, обвиняя ее в неверности, но его обвинение было признано ложным.²⁷

Втор. 24, 1-4 – хороший пример таких наказаний и штрафов. Этот законодательный отрывок²⁸ рассматривает случай, когда мужчина после развода решил вступить повторно в брак с первой женой, а она за это время побывала в браке с другим мужчиной. Закон говорит, что она осквернена, и он не может на ней жениться. Рэймонд Вестбрук²⁹ исследовал эту заповедь на предмет финансовых выплат, относящихся к браку и разводу, и отмечает, что основное различие между двумя браками во Втор. 24, 1-4 состоит в финансовых последствиях для женщины. Первый брак был расторгнут на законном основании, мужчина нашел в ее поведении «что-то непристойное». Для женщины это означало, что она теряла свое право на приданое.

25 Свод законов Хаммурапи можно считать первым официальным признанием права женщины на развод в тех случаях, когда виновен ее муж, однако Портен считает, что Хаммурапи занимал умеренную позицию, чтобы объединить различные обычаи (Porten, *Archives from Elephantine*, pp. 209-10).

26 Например, некоторые брачные контракты, собранные Рот, включают обязательство мужа не брать вторую жену (Roth, *Babylonian Marriage Agreements*, nos. 1, 2, 4, 5, 6, 8, 15, 16, 17, 19, 20, 25, 26, 30, 34). Если же он приводил в дом вторую жену, он должен был развестись с первой женой и отдать ей приданое.

27 И брачный контракт, где перечислено все приданое, и судебные записи о данном случае должны были сохраняться. См. Lipinski, “The Wife’s Right to Divorce in the Light of an Ancient Near Eastern Tradition,” in *The Jewish Law Annual*, ed. B. S. Jackson (Leiden: Brill, 1981), 4:9-26, esp. pp. 15-16.

28 Это один из тех примеров, когда частный случай становится прецедентом для разработки последующих правовых норм. Самый яркий пример – случай, когда человек вышел собирать дрова в субботу (Чис. 15, 32-36), он стал основой для создания дополнительных постановлений о соблюдении субботы.

29 Raymond Westbrook, “Prohibition of Restoration of Marriage in Deuteronomy 24.1- 4,” in *Studies in Bible 1986*, ed. S. Japhet, Scripta Hierosolymitana 31 (Jerusalem: Magnes, 1986), pp. 387-405.

Второй брак был расторгнут без законных оснований для развода, потому что другой мужчина «стал испытывать к ней неприязнь» (это было устоявшееся выражение для незаконного расторжения брака),³⁰ или потому что он умер. В таком случае женщина сохраняла за собой право на приданое. Если она вступила во второй брак без приданого, то при разводе она должна была получить его эквивалент. Поэтому Вестбрук говорит, что мотивом первого мужа для заключения второго брака могло быть имущество его жены, потому что в таком случае он мог заполучить ее новое приданое наряду с первым. Поэтому закон запрещает первому мужу извлекать таким образом финансовую выгоду.³¹

Итак, по всему древнему Ближнему Востоку брачные заветы скреплялись различными видами денежных выплат. Несмотря на то что в некоторых случаях выплаты почти уравнивали друг друга, они считались весьма важной составляющей брачного договора. Эта древняя ближневосточная традиция выплат сохранилась в еврейских традициях вплоть до новозаветного времени.

30 Вестбрук говорит, что технический термин **𐤑𐤍𐤕** (*shana*), *неприязнь* или *ненависть* встречается во многих ветхозаветных и ближневосточных источниках. Например, он цитирует древний вавилонский брачный контракт, напоминающий отрывок из Второзакония: «Если муж разводится с женой... если она стала ему ненавистной» (British Museum, *Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum* [London: British Museum, 1898-1977], 6:26a). Он также обнаружил и более длинное выражение «ненависть и развод», например, в договоре Алалака (Alalakh): «Если жена возненавидит мужа и разведется с ним...» и неоассирийской договор: «Если жена возненавидит мужа и разведется с ним...» (Westbrook, “Prohibition of Restoration of Marriage,” p. 400). Такой безосновательный развод по причине «ненависти» (**𐤑𐤍𐤕**) был запрещен в Ветхом Завете, хотя, вероятно, имел место под влиянием окружающих народов. Мужчина во Втор. 22, 13-21, который «возненавидел» свою невесту, не может развестись с ней по причине ненависти, поэтому обвиняет ее в том, что она не была девственницей. Хагенбергер убедительно показал, что текст Мал. 2, 16 укоряет тех, кто «ненавидят (и) разводятся» (*Marriage as a Covenant*, pp. 51-83).

31 Подробно об этом см. в моей статье в “Deuteronomy 24.1-4 and the Origin of the Jewish Divorce Certificate,” *Journal of Jewish Studies* 49 (1998): 230-43.

Условия брачных заветов

Условия брачных заветов на древнем Ближнем Востоке записывались или проговаривались устно на церемонии при свидетелях. В каждом отдельном случае речь могла идти об особых условиях, правах и обязанностях. Как правило, они подробно не записывались в брачный контракт. Например, в очень немногих брачных контрактах упоминается супружеская измена, так как по всему древнему Ближнему Востоку за прелюбодеяние предполагалась смертная казнь.

Незаписанные условия могли быть более важными, чем записанные, и составлять основу благополучного брака. Большинство браков заключались без письменных договоров.³² Письменные договора были необходимы лишь тогда, когда приданое невесты было достаточно большим или если нужно было оговорить что-то особо. В сохранившихся брачных договорах встречаются разные дополнительные условия,³³ например, мужчина не должен ущемлять в чем-то первую жену, если он привел в свой дом вторую супругу.³⁴ Такие добавления отнюдь не были направлены против многоженства, они лишь защищали интересы первой жены.³⁵

Довольно часто в древних ближневосточных текстах сказано об обязанности мужа обеспечивать свою жену, как и остальных домочадцев женского пола (по меньшей мере пять раз в дошедших до нас текстах):

32 Roth, *Babylonian Marriage Agreements*, pp. 1-2. Среди десятков тысяч клинописных документов найдено лишь сорок пять брачных контрактов. Рот объясняет это тем, что большинство браков заключались на церемониях, где устно оговаривались все условия. Она отмечает, что письменные документы читаются подобно стенографическим записям сказанного на церемонии. Например, «Жених сказал... затем говорил отец невесты».

33 См. примеры в Roth, *Babylonian Marriage Agreements*.

34 Roth, *Babylonian Marriage Agreements*, p. 66, Document 16: «Если муж предпочтет первой жене вторую жену, то должен помнить...». См. также Documents 2,15,17,19, 26, and 34. См. также Lipit-Ishtar Lawcode #28: «Если мужчина отвернулся от своей первой жены... но она не ушла от него (из его дома), а теперь его возлюбленной стала вторая жена... он должен продолжать заботиться о своей первой жене» (Lipit-Ishtar Lawcode in Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, pp. 159-61).

35 Roth, *Babylonian Marriage Agreements*, p. 13.

«Он обязан обеспечивать ее едой, одеждой и елеем». Что касается еды, то муж должен был выдавать жене либо зерно, либо деньги.³⁶

В Исх. 21, 10-11 мы находим очень похожие обязательства, направленные на защиту интересов первой жены, когда муж приводил в дом вторую жену, даже если его первая жена была рабыней. В раввинистическом толковании постановление из Исх. 21, 10-11 распространялось как на рабынь, так и на свободных женщин. Вероятно, исходя из логики, раввины посчитали, что любые права рабов тем более распространялись на свободных людей. Здесь сказано о правах первой жены, которые не должны ущемляться, после того как муж привел в дом вторую жену. Согласно большинству переводов Исх. 21, 10, речь идет о правах на еду, одежду и половую близость, что очень напоминает общие права женщин на древнем Ближнем Востоке, которые включали «еду, елей и одежду». Есть некоторые трудности с переводом слова *פְּנִי* ('*onathah*), но если оно означает «ее елей», как утверждают некоторые,³⁷ тогда у нас пример абсолютного сходства с вавилонскими условиями в брачном контракте.

Обязательство хранить супружескую верность очень редко встречается в условиях ближневосточных брачных контрактов. Это рассматривалось как неписаное и само собой разумеющееся правило. Все древние ближневосточные кодексы законов предписывают за прелюбодеяние смертную казнь.³⁸ Только в тех случаях, когда нет ясности и достаточных доказательств, или же имело место насилие, допускалось меньшее наказание.³⁹ Смертной казнью за прелюбодеяние наказывались как мужчина, так и женщина (в зависимости от того, кто был виновен) или же оба. Мы не знаем точно, всегда ли такое наказание приводили

36 Shalom M. Paul, "Exod. 21.10: A Threefold Maintenance Clause," *Journal of Near Eastern Studies* 28 (1969): 48-53, repeated in his *Studies in the Book of the Covenant in the Light of Cuneiform and Biblical Law*, *Vetus Testamentum Supplement* 17 (Leiden: Brill, 1970), pp. 52-61.

37 Например, Paul, "Exod. 21.10: A Threefold Maintenance Clause," and Benno Jacob, *The Second Book of the Bible, Exodus*, trans. with an introduction by Walter Jacob (Hoboken, N. J.: Ktav, 1992), pp. 626-27.

38 Напр., Laws of Eshnunna #28; Code of Hammurabi #129; Middle Assyrian laws #13-14; Hittite laws #189-91, 195, in Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, pp. 160-98.

39 Напр., Code of Hammurabi #130-32; Middle Assyrian laws #12, 23; in Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, pp. 160-98.

в исполнение. Например, согласно Законам Хаммурапи (№ 129), царь мог простить жену, если того хотел ее муж:

Если замужня женщина будет схвачена возлежащей на ложе с другим мужчиной, их нужно связать и бросить в воду, но если господин жены пощадит свою жену, то и царь своего раба может пощадить.⁴⁰

Однако возможность получения помилования не преуменьшает всей серьезности такого преступления, как прелюбодеяние. Прощение царя говорило о том, что прелюбодеяние рассматривалось как преступление против государства, а не только против супруга или супруги.

В Ветхом Завете прелюбодеяние также строго осуждалось и каралось смертной казнью,⁴¹ оно считалось не просто проступком против мужа или жены, но сексуальным преступлением, которое могло стать причиной того, что земля «извергнет» живущих на ней (Лев. 20, 10.22). В Книге Бытия прелюбодеяние рассматривается как грех против Бога (Быт. 20, 6; 26, 10; 39, 9), а в Книге Второзакония – это преступление, от которого народ должен быть очищен (Втор. 22, 22.24).⁴²

Условия чистоты во Втор. 24, 1 не имеют никаких параллелей на древнем Ближнем Востоке. Учение Втор. 24, 1-4 традиционно понимают как разрешение мужу развестись со своей женой, если имело место прелюбодеяние. Однако весьма сомнительно, что в этом отрывке причина развода – прелюбодеяние, так как измена наказывалась смертной казнью. Выражение **רַבַּת לַיָּוָע** (*‘ervat davar*), которое позже стало обозначать прелюбодеяние, буквально означает дело наготы. Это странное выражение стало предметом многочисленных споров. Слово **יָוָע** (*‘ervah*) встречается в Ветхом Завете довольно часто и несет коннотации непристойного

40 Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, p. 171. Ср. похожие законы у хеттеев, Hittite law #198, in Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, p. 196.

41 Это преступление было достаточно серьезным, чтобы поместить его в Декалог (Исх. 20, 14; Втор. 5, 18). Смертная казнь распространялась на любого партнера в браке, который совершил прелюбодеяние (Лев. 20, 10; Втор. 22, 22-29).

42 Втор. 22, 22.24: «истреби зло от Израиля» и «истреби зло из среды себя». Также см. другие законы Второзакония с подобными предписаниями (Втор. 13, 5; 17, 7; 19, 19; 21, 21; 24, 7).

сексуального поведения, но, как правило, не сводится лишь к супружеской измене. С. Р. Драйвер⁴³ считает, что это выражение изначально означало непристойное или неприличное поведение. Именно в таком значении это выражение встречается во Втор. 23, 14 (МТ 23, 15), где сказано о необходимости иметь туалетные принадлежности и соблюдать чистоту в стане, чтобы Господь не отвернулся от Израиля. Такое же значение подразумевается и в переводе Септуагинты: греч. ἄσχημον πράγμα означает *нечто неподобающее*.⁴⁴ Сейчас невозможно точно установить, что автор хотел этим сказать, но, вероятно, этот закон относился к остальным законам чистоты. Нас не должно удивлять, что в Израиле были дополнительные обязательства в отношении чистоты, принимая во внимание важность этого условия для поклонения Яхве.

Итак, мы увидели ясные параллели между условиями брачных договоров в Пятикнижии и другими древними ближневосточными источниками, хотя у нас не так много сохранившихся текстов, как хотелось бы. Записанные дополнительные условия во многих ближневосточных брачных контрактах касаются интересов первой жены, после того как мужчина привел в дом вторую жену, что отражено также в Исх. 21, 10-11. Муж обязан заботиться о первой жене, обеспечивая ее пищей, одеждой и интимной близостью, что также мы находим в Исх. 21, 10. Неписанные условия, касающиеся супружеской верности, и смертная казнь за прелюбодеяние также хорошо согласуются с учением Пятикнижия.

Правовая основа брачных контрактов

Правовой механизм и терминология, которые использовались как в письменных, так и в устных брачных контрактах на древнем Ближнем Востоке, также хорошо отражены в текстах Пятикнижия.

43 S. R. Driver, *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*, 3rd ed. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1902), p. 270.

44 Втор. 24, 3 (LXX). Драйвер (*Deuteronomy*, p. 271) говорит, что караимы допускали развод только по следующим причинам: несоблюдение должной скромности, дурные манеры, предательство своей веры, серьезные физические недуги, вызывающие отвращение. Хотя Драйвер этого не говорит, но караимы предпочитали буквальное прочтение текста, и, возможно, полагали, что именно так следует понимать выражение *'ervat davar*.

Большинство браков на древнем Ближнем Востоке заключались без всяких письменных договоров. Все оговаривалось устно на самой церемонии заключения брака.⁴⁵ Один из среднеассирийских законов содержит пример того, что могло происходить на брачной церемонии. В данном случае мужчина женится на своей наложнице.

№ 41 Если человек желает «покрыть» свою наложницу, он должен созвать пять или шесть представителей общины и «покрыть»⁴⁶ ее в их присутствии, говоря: «Она – моя жена». После этого она – его жена. Наложница, которая не была «покрыта» при свидетелях, чей муж не сказал: «Она – моя жена», – не супруга, но наложница.⁴⁷

Этот закон определял права наследования для жены или наложницы после смерти мужа или господина. Вероятно, брак свободной женщины был более сложной церемонией, в которой необходимо было согласие ее родителей. Для того чтобы брак считался законным, необходимо было официально заключить брачный контракт, в противном случае совместное проживание считалось лишь сожительством. Например, в Законах Эшнунны:⁴⁸

№ 27 Если один мужчина берет в жены дочь другого мужчины, не спрашивая разрешения ее отца и матери, и не составляет *официального контракта* с ее отцом и матерью, даже если она прожила в его доме больше года, она – не жена ему.

№ 28 Если же он заключил официальный контракт с ее отцом и матерью и при этом сожительствовал с ней, она – жена ему. Если же

45 См. выше.

46 Каждая уважающая себя женщина обязана была носить покрывало в публичных местах, однако это не распространялось на проститутку и рабов (см. правило № 40).

47 The Middle Assyrian Laws, in Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, pp. 180-88.

48 Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, pp. 161-63. А также см. Законы Хаммурапи в Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, pp. 163-80: #128 «Если господин взял жену, но не составил для нее брачного контракта, она – не жена ему».



1. Древний Ближний Восток

поймают, лежащей с другим мужчиной, то следует ее предать смерти, она не должна жить.

Выражение *официальный контракт* добавлено переводчиком. Текст ничего не говорит о том, как скреплялся такой брак, письменно или устно. Однако ясно, что речь идет о формальном соглашении, возможно, заверенном церемонией бракосочетания.⁴⁹

Рот собрала и исследовала все выражения, которые использовались во время брачной церемонии на древнем Ближнем Востоке.⁵⁰ Хотя и есть некоторые различия, но в целом они следуют одному образцу. В последующих примерах: М – имя мужа, Ж – имя жены, ОМ – отец мужа, ОЖ – отец жены.

№ 2 М: «Отныне прими решение принадлежать только одному мужчине и стать его женой». Ж соглашается принадлежать одному мужу.

№ 25 М: «Войди и будь моей женой». Ж соглашается и живет (в браке) с М.

Такой контракт был двусторонним соглашением, хотя это и не всегда видно в сохранившихся документах. Иногда контракты включали требования родителей жениха к родителям невесты. Нередко женщина участвовала в церемонии и выражала свое добровольное согласие. Это говорит о том, что соглашение заключалось не только между родителями невесты и женихом, но также между мужем и женой.

М. А. Фридман, исследуя древние устные формулировки брачных заветов, пришел к выводу, что и мужчина, и женщина произносили определенные слова на церемонии бракосочетания. Он обнаружил параллели между древними вавилонскими письменными формулировками в брачных контрактах из Элефантины и Ветхим Заветом.⁵¹ Он отмечает,

49 Другие тексты, показывающие, что контракт был обязательен, см. в Daniela Piattelli, "The Marriage Contract and Bill of Divorce in Ancient Hebrew Law," in *The Jewish Law Annual*, ed. B. S. Jackson (Leiden: Brill, 1981), 4:66-78, esp. p. 74.

50 Roth, *Babylonian Marriage Agreements*.

51 Friedman, "Israel's Response in Hosea 2.17b." Он цитирует элефантинскую брачную формулу: «Она моя жена и я ее муж с этого дня и навеки», которая

что формулировки в письменных свидетельствах обычно принадлежат мужчине, чего нельзя сказать об устной церемонии. Он обнаружил свидетельства того, что на брачной церемонии обе стороны произносили торжественные заявления.⁵² Жених и невеста, предположительно, говорили следующее:

М. «Будь моей женой отныне и навеки».

Ж. «Будь моим мужем».⁵³

В брачном контракте также оговаривалась сумма приданого и выплаты в случае развода, а также дополнительные условия. Все это делалось, чтобы предотвратить возможные последующие разбирательства.

противоположна формуле развода: «Она – не моя жена, и я – не муж ей», найденной в Элефантине, а также в *Num. Rab.* 2:15, и очень напоминает ту, что в Ос. 2, 2 (МТ 2:4): «Она не жена Моя и Я не муж ее». Ср. также Тов. 7, 12 в Синайском кодексе: «С этого момента ты ее брат, а она тебе сестра, отныне и навеки» (Ватиканский кодекс содержит лишь: «Ты ее брат, а она твоя сестра»). В обоих случаях речь от третьего лица, потому что говорит отец невесты, руководящий брачной церемонией». Другие древние источники см. в Lipinski, "The Wife's Right to Divorce," pp. 14-17, и В. Meissner, *Beiträge zum altbabylonischen Privatrecht* (Leipzig: Hinrichs, 1893), nos. 89 and 90, pp. 71-72.

52 См. примеры в Friedman, "Israel's Response in Hosea 2.17b," p. 202. Он говорит, что «ответ» Израиля на Божье предложение в Ос. 2, 16-20 (МТ 2, 14-18) напоминает такую церемонию.

53 Самые ранние примеры таких формулировок, которые не были отмечены Фридманом и другими учеными, встречаются в угаритском мифе об Эле, который женится на двух сестрах. Эль говорит им, что если они назовут его «мужем...», они станут его женами «навек», но если они скажут «отец...», они станут его дочерьми. Они произнесли «муж...» и стали его женами. Сам текст и его перевод см. в "Shachar and Shalim and the Gracious Gods" in J. C. L. Gibson, *Canaanite Myths and Legends*, 2nd ed., originally ed. G. R. Driver (Edinburgh: T. & T. Clark, 1978), pp. 28-30, 123-27, и "Dawn and Dusk (The Birth of the Gracious and Beautiful Gods)," in William W. Hallo and K. Lawson Younger, *The Context of Scripture*, vol. 1: *Canonical Compositions from the Biblical World* (Leiden: Brill, 1997), pp. 274-83. Два перевода очень отличаются друг от друга. Первый говорит, что Эль совратил двух юных дев, второй, что они сами хотели этого и были достаточно зрелыми, чтобы вступить в брак.

Эта часть брачного контракта могла содержать очень серьезные предупреждения о штрафах, например:

№ 2 Если М предпочтет вторую жену Ж,⁵⁴ он даст ей шесть мин серебра, и Ж может уйти (где бы она ни была) по желанию.⁵⁵ Пусть Набу и Мардук погубят всякого, нарушившего этот договор.⁵⁶

№ 5 Если Ж найдут возлежащей с другим мужчиной, она должна быть заколота кинжалом.⁵⁷ Если М заявит, что Ж – не моя жена, М должен дать ей шесть мин серебра, как оговорено в договорном соглашении, и отпустить ее в дом ее отца.

№ 15 Если М захочет взять вторую жену, чтобы она жила в его доме, в ущерб интересам Ж, то фруктовый сад, который ОЖ дал как приданое, продолжает принадлежать Ж; и она может уйти, когда пожелает.

Проклятие «*пусть (какой-либо бог) погубит*» встречается, как правило, сразу же после деталей об урегулировании выплат в случае развода. Однако гнев богов направлен не на того, кто разводится, но на того, кто стал причиной развода и нарушил условия брачного соглашения. Речь может идти также о том, кто не соблюдает условий в случае развода, оговоренных в контракте. Это проклятие могло быть обусловлено трудностями, с которыми сталкивалась женщина, пытаясь добиться справедливости по закону, особенно если ее отец уже умер к тому времени.

Существует много параллелей между этими документами, Пятикнижием и другими книгами Ветхого Завета. Например, выражение «она может уйти, куда пожелает» встречается очень часто.⁵⁸ Эти слова

54 Ср. похожее выражение «отдаст предпочтение второй жене» в №19, 17, 26 и 34.

55 Ср. также № 19: «Если он освободил ее, она может уйти, куда пожелает». Подобное в № 4, 6, 15, 16 и 20.

56 Упоминались имена разных богов в контексте таких угроз, но сами угрозы были неотъемлемой частью церемонии.

57 Упоминание о смерти от кинжала встречается практически во всех документах, но ничего не сказано о равном наказании для мужчины.

58 В семи брачных договорах в коллекции документов, собранных Рот, встречается выражение «она может уйти, куда пожелает» с незначительными

отражены в поздней раввинистической формулировке разводного письма: «Ты свободна выйти замуж за любого мужчину». ⁵⁹ Выражение «будь моей женой» напоминает слова «она моя жена», которые произносятся во время свадебной церемонии (среднеассирийский закон №41, процитированный выше). Также это выражение напоминает сказанное в Ос. 2, 1 (МТ 2, 3). Эти и множество других параллелей были обнаружены Марком Геллером. ⁶⁰ Выражение «отныне ты будешь принадлежать только одному мужчине и будешь его женой» напоминает Быт. 2, 24: «Оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей». Даже проклятия с упоминанием имен различных богов находят параллель в Мал. 2, 15-16. Проклятие богов и ненависть Яхве в Книге Малахии направлены против тех, кто «поступает вероломно» против «жены завета». ⁶¹

изменениями: №2 (625–623 до н. э.); №6 (564 до. н. э.); №19 (535/4 до. н. э.); №20 (523 до. н. э.): *ašar šebāt*; №4 (592 до. н. э.); №15 (543 до. н. э.): *ašar maḥri*; и №16 (543 г. до. н. э.). Похожие формулировки о разводе обнаружены в брачных контрактах египетских иудеев пятого века до нашей эры. В двух из трех брачных контрактов среди арамейских папирусов из Элефантины встречается выражение: «Она может уйти, куда пожелает» (ותהך לה אן זי צבית) (Cowley, *Aramaic Papyri*, p. 43): папирус G также известен позднее как Cowley 15 и папирус Kraeling №7 (Emil G. Kraeling, *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri: New Documents of the Fifth Century b.c. from the Jewish Colony at Elephantine* (New Haven: Yale University Press, 1953), pp. 206-7.

59 *m. Git.* 9:3. См. также мою статью “Deuteronomy 24.1-4 and the Origin of the Jewish Divorce Certificate,” и гл. 5.

60 Geller, “The Elephantine Papyri and Hosea 2.3.” Этот отрывок из Книги Осии мы будем исследовать в следующей главе.

61 Невозможно установить точно значение слов в этом утверждении Малахии, но одно слово בגד (*bagad*) особо подчеркивается, и переводится оно как «вероломство». Оно встречалось уже в Мал. 2, 14-15, где Израиль укоряют за нарушение завета. Оно же появляется в Книге пророка Иеремии (Иер. 3), где духовное прелюбодеяние Израиля названо «вероломством»; ранее Малахия использовал это слово в Мал. 2, 11, описывая преступление того, кто женится на дочери чужого бога. В одиннадцатом стихе неясно, о ком идет речь, об Иудее как нации или отдельных иудеях, которые женятся на «дочерях чужого бога». Малахия в первую очередь обращается к народу, который нарушил завет с Богом, а далее переключается на жизнь отдельных иудеев, которые нарушили брачные заветы. Обычно хорошо видно, к кому обращается пророк,

Схожесть языка брачных контрактов в Библии и документах древнего Ближнего Востока говорит не столько о литературной зависимости, сколько о том, что мир Пятикнижия – это мир древнего Ближнего Востока. Далее мы подробнее поговорим о природе библейского брачного завета.

Брак – это контракт

Древнее ближневосточное понятие *завет* (евр. כְּבִית, *berith*) на современный английский язык лучше всего перевести как *contract* (договор или контракт. – Прим. перев). Подобно любому договору, ближневосточный завет означал соглашение между двумя сторонами, скрепляемое письменно или церемонией, а также включал обмен подарками. Таким образом, брачный завет в Ветхом Завете – это по сути брачный контракт.

Некоторые современные исследователи отказываются признавать договорную основу брака. В исследованиях по древнему Ближнему Востоку (включая исследования по иудаизму), как правило, принято называть брачные документы контрактами,⁶² однако при этом некото-

но в данном случае это установить очень сложно. Скорее всего, речь идет об отдельных иудеях, которые женились на чужеземках, потому что народ Иудеи прелюбодействовал с «чужим богом», а не с «дочерью чужого бога». Как бы там ни было, данный аргумент мне кажется последовательным и правильным. Малахия также использует слово *вероломство* в Мал. 2, 10, где оно ясно указывает на нарушение завета: «Почему же вы вероломно поступаете друг против друга, нарушая тем завет отцов наших?». Грех, который Бог ненавидит, согласно пророку Малахии, – это нарушение обещаний, данных при заключении брачного завета. В переводе *NIV* это хорошо видно: «Ты предал ее, между тем как она супруга твоя, жена твоего брачного завета». См. также Hugenberg, *Marriage as a Covenant*, pp. 51-83.

62 Например, Louis M. Epstein, *The Jewish Marriage Contract: A Study in the Status of the Woman in Jewish Law* (New York: Johnson Reprint Corp., 1968); Samuel Greengus, “The Old Babylonian Marriage Contract,” *Journal of the American Oriental Society* 89 (1969): 505-32; Piattelli, “The Marriage Contract”; I. Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospels* (London: Macmillan, 1917), e.g., p. 74; Reuven Yaron, *Introduction to the Law of the Aramaic Papyri* (Oxford: Clarendon, 1961); Mordechai Friedman, *A Jewish Marriage in Palestine: A Cairo Geniza Study*, 2 vols., *The Ketubba*

рые библеисты непременно укажут на различие между контрактом и заветом. Сейчас мы рассмотрим этот вопрос и покажем слабые стороны такой позиции.

Пол Палмер считает неправильным говорить о браке как о контракте.⁶³ Обсуждая значения терминов *завет* и *контракт*, он приходит к следующему заключению: контракты основаны на штрафах, тогда как заветы – на вере. Он отмечает, что ветхий завет между Израилем и Богом основан на верности Бога, следовательно и ветхозаветные брачные заветы должны быть основаны на доверии между двумя людьми. Он признает договорной характер брака, а также правовые рамки брачных обязательств, но считает это недостаточным, чтобы брак называть заветом.

Г. П. Хагенбергер также анализирует выражение *брачный завет* в Ветхом Завете и считает, что древние брачные контракты могли составляться не во время свадебной церемонии, но уже после рождения первенца.⁶⁴ Это означает, что слова контракта не обязательно отражали то, что произносилось на свадьбе. Следовательно, такой брачный контракт мог быть лишь юридическим дополнением к брачному завету. Он обращает внимание на брачные заветы, где встречаются формулировки, взятые из Книги Бытия: «кость от кости моей», «одна плоть», «оставит человек отца и мать», и говорит, что все это указывает на создание семейного союза.⁶⁵ Хагенбергер также считает, что словами брачного завета могли быть: «ты мой муж» и «ты моя жена». Он приходит к такому выводу, исходя из слов о разводе в Книге Осии (Ос. 2, 2), а также на основании упоминаний этого выражения в нескольких древних ближневосточных источниках.⁶⁶ Такое предположение подтверждается брачными контрактами, написанными демотическим письмом; в целом они сохраняли черты древних ближневосточных контрактов.⁶⁷

Traditions of Eretz Israel and The Ketubba Texts (Tel-Aviv, New York, and Jerusalem: Daf-Chen, 1980).

63 Paul F. Palmer, "Christian Marriage: Contract or Covenant?" *Theological Studies* 33 (1972): 617-65.

64 Hugenberger, *Marriage as a Covenant*, p. 191.

65 Hugenberger, *Marriage as a Covenant*, p. 230.

66 Hugenberger, *Marriage as a Covenant*, pp. 216-37.

67 См. F. L. Griffith, *Catalogue of the Demotic Papyri in the John Rylands Library*,

Хотя различие между заветом и контрактом, несомненно, полезно с точки зрения современного богословия, однако мы рискуем в данном случае навязать Ветхому Завету современные богословские дискуссии. Богословское различие между заветом и контрактом помогает прояснить различия между отношениями, основанными на законничестве, и отношениями, основанными на благодати и доверии. Термин *завет* полезен, чтобы сделать ударение на благодати в завете между Богом и Израилем, а также между Богом и церковью. Однако современное богословское значение этого термина малополезно в понимании языка Ветхого Завета.

Как уже было сказано, не было никакого различия между заветом и контрактом, так как для того и другого использовалось одно слово – פְּרֻכָּ, и нет никаких причин сомневаться, что одно и то же слово может означать несколько видов соглашений. И это видно не только в ветхозаветном использовании термина *завет*, но также в Новом Завете и у Отцов церкви. В продолжение всего ветхозаветного периода *завет* означал контракт, который мог быть нарушен, когда одна из сторон не выполнила свои обязательства. В ранней церкви, провозглашавшей новый завет, появились дополнительные коннотации слова *завет*, однако новая трактовка так же весьма близка к традиционному пониманию завета как контракта.⁶⁸

С точки зрения богословия слово *завет* – это соглашение, которое верный человек не станет нарушать, даже если его партнер не выполняет свои обязательства. Такое значение основано на заветных отношениях между Богом и его народом у поздних пророков, а также в Новом Завете. У поздних пророков Бог обещал, что останется в завете с народом, даже если они его нарушат: он оставался верен несмотря на неверность людей. Такой неотменяемый завет представлен в Иез. 36 – 37

Manchester: With Facsimiles and Complete Transcriptions, vol. 3: *Key-list, Translations, Commentaries and Indices* (Manchester: University Press, 1909), esp. pp. 115-17. Почти все собранные брачные контракты содержат заявление мужа: «Я беру тебя в жены». Другие древние ближневосточные брачные контракты на демотическом содержат термин *ненависть* в значении развода.

68 Из частной беседы с Питером Граббе, которая состоялась до издания его книги, в которой рассматривается использование слова *завет*, начиная от древнего Ближнего Востока до Отцов ранней церкви.

и Иер. 31 как новый завет. Эта неотменяемость и делает его уникальным на фоне других ближневосточных и ветхозаветных заветов.

Завет с Израилем на Синае описан в Пятикнижии в терминах сюзеренного договора. Древние ближневосточные сюзеренные договора следуют общей структуре, которая включает: исторический пролог, условия завета, божественных свидетелей и проклятия, которые падут на того, кто нарушит договор. Такие составляющие завета мы находим в Книгах Исхода, Левит, а также Второзаконии, и, возможно, в Книге Иисуса Навина (Нав. 24). Единственное существенное отличие между библейскими заветами и сохранившимися ближневосточными договорами в том, что свидетелями выступали не боги, а сам Бог Яхве, который одновременно был одной из сторон в завете.⁶⁹

Синайский завет не был столь милосердным, как новый завет, потому что был основан на классической модели сюзеренного договора. Обычно такие договора заканчивались благословениями и проклятиями. Мотивацией к соблюдению завета были штрафные санкции, а также упоминания о преимуществах сохранения договора. Синайский договор Бога с Израилем содержал длинный список благословений и проклятий (Втор. 27 – 28), которые непременно падут на Израиль, если тот ослушается Бога (Втор. 29, 22-28). Новый завет не содержит проклятий, Бог будет всегда верен завету, поэтому именно новый завет стал основой богословия завета.

Хагенбергер понимает, что ветхозаветный термин *завет* имеет то же значение, что и в древних ближневосточных документах, однако находит выход в предположении о существовании дополнительного соглашения о браке, которое он называет брачным заветом. В таких брачных контрактах оговаривались особые условия по финансовым выплатам в случае развода или смерти, а также они могли включать личные клятвы, например, «ты – моя жена», без каких-либо дополнительных оговорок.

69 Еще одно возможное отличие библейских заветов в том, что древние ближневосточные заветы не содержали обычно благословений, которые следуют за проклятиями в Ветхом Завете, хотя все же некоторые хеттские договора включали благословения. Полезное обобщение этого вопроса и библиографию см. в James H. Walton, *Ancient Israelite Literature in Its Cultural Context: A Survey of Parallels between Biblical and Ancient Near Eastern Texts* (Grand Rapids: Zondervan, 1989), ch. 4.

Однако не существует свидетельств о двух брачных соглашениях в Израиле и где бы то ни было на древнем Ближнем Востоке. Сохранившиеся брачные документы содержат и финансовые условия, и обязательства наряду с личными клятвами. Примеры клятв, процитированных выше,⁷⁰ встречаются и в других договорах, которые содержат финансовые условия, как и в любом другом брачном контракте.

Таким образом, было бы ошибочным применять термин *завет* исключительно для юридического соглашения о браке в Ветхом Завете и на древнем Ближнем Востоке. Ближневосточные брачные заветы записывались и ничем не отличались от других деловых или дипломатических соглашений. Подобно любому другому договору, они были основаны как на доверии, так и на штрафах. Ясно были очерчены как преимущества соблюдения обязательств брачного завета, так и наказания в случае их нарушения. Была общепризнанной система финансовых выплат для партнера, который инициировал развод без веских на то причин, а также для партнера, который нарушил обязательства завета. Язык брачных документов схож практически во всем с любым другим деловым соглашением или союзом, что хорошо видно на многочисленных ветхозаветных примерах.

Выражение *брачный завет* многие понимают неправильно, отделяя его от юридического контекста. Поэтому я чаще буду использовать выражение *брачный контракт*, которое, на мой взгляд, точнее передает его суть. Это же выражение используют иудейские учителя, когда говорят о юридических брачных документах, а также древние историки, говоря о ближневосточных законах о браке. Таким образом, когда речь идет о правовой основе брака в Библии, на древнем Ближнем Востоке и в раввинистических писаниях, брачный контракт и брачный завет – по сути одно и то же.

Если брак – это контракт, следовательно, развод с потерей приданого следует рассматривать как основное наказание, отмеченное в этом контракте. Подобно любым другим контрактам, древние ближневосточные брачные контракты были соглашением между двумя сторонами, где предполагались штрафные санкции для того, кто нарушал соглашение.

Повсюду на Ближнем Востоке понимали, что если муж решил развестись с женой, он должен вернуть ей приданое; если же жена

70 Roth, *Babylonian Marriage Agreements*, nos. 2 and 25.

нарушила условия соглашения, то она уйдет с пустыми руками. Есть несколько свидетельств, которые показывают, что и жена могла развестись с мужем при определенных обстоятельствах.⁷¹ Такие случаи довольно редки, но в контрактах, собранных Рот, есть упоминания, что женщина могла оставить себе приданое, когда ее муж нарушил условия брачного договора. Все это приводит к заключению, что брак – это контракт, и сторона, нарушившая его, выплачивает штраф, то есть лишается приданого.

Заключение

В этой главе мы увидели, что брак в Пятикнижии – это договор между двумя семьями и между двумя людьми. Часто такой договор составлялся в письменном виде, где оговаривались обязательства обеих сторон и финансовые выплаты в случае развода. Многие из сохранившихся ближневосточных брачных документов датируются седьмым веком до нашей эры, и их язык удивительно схож с языком Пятикнижия. Ветхий Завет говорит о браке в терминах завета (ברית), что на древнем Ближнем Востоке означало любое соглашение или договор. Поэтому будет совершенно оправданным использовать выражение *брачный завет* для брачного союза в Ветхом Завете. Подобно любым другим договорам, брачный контракт содержал договорные условия, а также штрафные выплаты, которые последуют в случае нарушения обязательств. За расторжением брачного договора следовало наказание: развод с потерей приданого.

71 Такие свидетельства собраны в Tal Ilan, “Notes and Observations on a Newly Published Divorce Bill from the Judean Desert,” *Harvard Theological Review* 89 (1996): 195-202, esp. p. 195.

2. ПЯТИКНИЖИЕ

Разводное письмо и право на повторный брак

В вопросе прав женщины в браке Закон Моисея существенно отличался от других законов древнего Ближнего Востока. Согласно Пятикнижию, женщины имели большие права как в браке, так и после развода. Разводное письмо предоставляло женщине право снова вступить в брак, что было уникальным явлением на древнем Ближнем Востоке.

Законы Пятикнижия и другие ближневосточные законы

Учитывая, что Пятикнижие и другие древние ближневосточные правовые документы были созданы в одной культуре, неудивительно, что в них много общего по вопросам брака, развода и повторного брака. Традиции, законы и правовая терминология различных государств древнего мира во многом похожи. Однако в этой главе мы поговорим об отличиях законов Пятикнижия от других ближневосточных постановлений по вопросам развода и повторного брака.

Рассматривая этот вопрос, нужно быть весьма осторожным с выводами, так как израильские и другие письменные источники Ближнего Востока, дошедшие до нас, весьма фрагментарны. До сих пор тысячи древних ближневосточных текстов не переведены и находятся в музеях, но гораздо большее их число все еще ожидают того часа, когда их найдут и обнародуют археологи. Постановления Пятикнижия о разводе также можно считать обрывочными, они не находятся в едином своде законов о браке и разводе. Мы располагаем немногими сводами законов, такими, например, как Книга Завета (Исх. 20, 22 – 23, 33)

и другие. В Пятикнижии есть два отрывка с указаниями по вопросу развода,¹ но они представляют собой прецедентные законы, которые даже не находятся в одном своде и в одной книге. Древние израильские законы о разводе не собраны в единый раздел основных положений по этому вопросу.

Учитывая схожесть Пятикнижия с другими ближневосточными сводами законов, можно предположить, что по тем вопросам, по которым Ветхий Завет молчит, не было особых споров в ближневосточной культуре. Кроме того, следует помнить, что израильтяне очень гордились своей исключительностью и отвергали большинство обычаев соседних народов. Поэтому о существовавших различиях между Израилем и его соседями обязательно было бы упомянуто в Пятикнижии. Подчеркнуть эти различия – одна из целей законов Пятикнижия.

Большинство различий, о которых мы будем говорить, не в сути, а скорее в деталях. В частности, законы Пятикнижия давали женщине больше прав, чем любые другие законы древнего Ближнего Востока. Это не значит, что в других сообществах женщина и вовсе была бесправной, но ее права были очень ограниченными. К сожалению, у нас не так много свидетельств того, как израильские женщины на деле пользовались своими правами.

Прежде всего мы рассмотрим отношение к многоженству и разводу в различных ближневосточных законодательных текстах. Казалось бы, по этим вопросам следует ожидать больше отличий, чем есть на самом деле. Пятикнижие нигде не запрещает многоженство, и даже не ограничивает его для простых израильтян. В отношении развода мы также находим не больше ограничений, чем в любых других законах. Главные отличия касаются прав разведенной женщины.

Идеал моногамного брака

Возможно, в Быт. 2, 24 есть намек на идеал моногамного брака, однако какой бы смысл автор не вкладывал в эти слова, маловероятно, что кто-то вплоть до новозаветного времени усматривал подобную трактовку в этом стихе. У многих патриархов и других библейских героев

1 Исх. 21, 10-11 и Втор. 24, 1-4.

было больше одной жены (например, Авраам, Иаков, Давид, Соломон и др.). И хотя царям запрещалось иметь много жен – а некоторые из них были еще и язычницами, – мы не находим в Пятикнижии других отрывков, где бы открыто осуждалось многоженство.² Последующие книги Ветхого Завета говорили об идеале моногамного брака (например, Ис. 50, 1; Иер. 2, 2; Иез. 16, 8; Притч. 12, 4; 18, 22; 19, 14; 31, 10-31; Пс. 127, 3), однако полигамия никогда не была вне закона. В следующей главе мы увидим, что даже Бог предстает многоженцем, заключившим брак с Израилем и Иудеей.

Как уже было сказано, маловероятно, что в древнем Израиле многоженство считалось преступлением. Выражение «и станут двое одна плоть», скорее всего, означало «двое станут одной семьей».³ Уже в новозаветное время появились учителя и религиозные группы, которые учили, что полигамия противна Божьему идеалу брака (например, кумранская община, переводчики Септуагинты и таргумов, а также Иисус). Об этом мы подробнее поговорим в четвертой главе. Однако даже в I в. н. э. в рамках традиционного иудейского учения полигамия не была вне закона.⁴

2 Луис Эпштейн (Louis M. Epstein, *Marriage Laws in the Bible and Talmud*, Harvard Semitic Series 12 [Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1942], pp. 3-7) обобщает библейский материал по этому вопросу. Он говорит, что Закон не запрещал полигамию, ссылаясь на следующие тексты: Исх. 21, 10; Втор. 21, 15; Лев. 18, 18. Он приводит длинный список многоженцев в Ветхом Завете: Ламех, Авраам, Нахор, Исав, Иаков, Симеон, Гедеон, Елкана, Саул, Давид, Соломон, Ровоам, Авия, Иехония, Манассия, Шегараим.

3 Джон Скиннер (John Skinner, *Genesis*, International Critical Commentary [Edinburgh: T. & T. Clark, 1930], p. 70) заметил, что плоть, רֶבֶב (basar) – это синоним слова род, или семья, как в еврейском, так и в арабском языках. Ср. Лев. 25, 49: «...ближайший родственник, единокровный по плоти, может выкупить его». В Синодальном переводе: «Кто-нибудь из родства его, из племени его, должен выкупить его». – Прим. перев.

4 S. Safrai, "Home and Family," in *The Jewish People in the First Century: Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions*, 2 vols., ed. S. Safrai and M. Stern with D. Flusser and W. C. van Unnick, Section 1 of *Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum* (vol. 1: Assen: Van Gorcum and Co. B. V., 1974; vol. 2: Philadelphia: Fortress Press, 1976), 2:728-92. В 2:749 Сафрай цитирует Иосифа Флавия (*Ant.* 17.14; *J. W.* 1.477) и Иустина Муче-

На практике у большинства мужчин была только одна жена, так как содержать нескольких было финансово непросто.⁵ В библейских текстах, как правило, только богатые люди могли себе позволить более, чем одну жену. Поэтому, несмотря на законность многоженства на древнем Ближнем Востоке, большинство все же состояли в моногамных браках.

Таким образом, в вопросе многоженства мы не видим существенных различий между Пятикнижием и древними ближневосточными источниками. Поздние пророки говорили о предпочтительности моногамного брака, как и раввины в дальнейшем, однако в иудаизме полигамия официально была запрещена лишь в XI в. н. э.⁶

Развод

Сказать, что Быт. 2, 24 содержит запрет на развод, можно только в свете Нового Завета. В других местах Пятикнижия против развода не сказано ни слова. Авраам развелся с Агарью, его женой и рабыней, и Библия говорит, что Бог одобрил его решение (Быт. 21, 12).⁷

Хотя мы не располагаем множеством подобных примеров в Пяти-

ника (*Dialogue* 141), а также приводит еще несколько примеров многоженства в раввинистических источниках (*t. Yebam. 1.10; b. Sukk. 27a; b. Yebam. 15a*).

5 Эпштейн (*Epstein, Marriage Laws*, p. 5) говорит, что мы видим совершенно иную картину в переписи населения в Чис. 2 – 3: если числа рассматривать буквально, то в среднем был один первенец на сорок пять мужчин, что будет свидетельствовать о широкой распространенности многоженства. В переписи Чис. 2 – 3 указано, что на население в 603, 550 мужчин старше 20 лет приходилось 22, 273 первенца, таким образом, общее их число равнялось приблизительно одному миллиону. Следовательно, каждый девятый мужчина был первенцем. Однако, как сам он говорит, первенец – это не обязательно мужчина, но тот, кто первым родился (Чис. 3, 12: «тот, кто выходит из утробы»). Вполне возможно, что такая картина наблюдалась только в определенный период и очень сомнительно, что такая широкая распространенность многоженства характеризует всю историю Израиля.

6 Подробнее об этом в четвертой главе.

7 В Быт. 21, 10 Сарра говорит: «Выгони эту рабыню и сына ее». На что Бог Аврааму сказал: «Во всем, что скажет тебе Сарра, слушайся голоса ее» (Быт. 21, 12). Библия говорит, что Авраам просто отпустил ее, но позже в еврей-

книгии, можно полагать, что развод в Израиле был столь же распространен, как и в других древних ближневосточных сообществах. Лишь несколько отрывков говорят о разводе,⁸ не осуждая и не порицая его.⁹ В следующей главе мы рассмотрим слова пророка Малахии, который осуждает нарушение брачных обетов, однако ничего не говорит против самого развода. В этих библейских отрывках развод принимается как данность, без лишних комментариев, позволяющих нам понять, допустим развод или нет.

Особые указания были даны относительно процедуры развода. В Исх. 21, 10-11 сказано, что мужчина, который разводится со своей женой, бывшей ему в то же время рабыней, должен освободить ее даром, без платы. Возможно, это означает, что ей не нужно было покупать свою свободу, но вместе с тем может говорить о том, что мужчина не обязан был выплачивать ей эквивалент приданого. Если это была свободная женщина, муж обязан был вернуть приданое, но рабыня выходила замуж без приданого. Основные указания по разводу даны во Втор. 24, 1-4: при разводе муж должен дать жене разводное письмо, после чего она оставит семейный дом. Приводятся также законные причины для развода. Втор. 24, 1 называет эту причину *непристойностью* (что бы это ни значило), а Исх. 21, 10-11 – *пренебрежением или отказом в должной заботе о жене* (пища, одежда, супружеское сожитие).¹⁰ Случай с мужем, который хочет развестись с женой, ложно обвиняя ее (Втор. 22, 13-18), показывает, что безосновательный развод был запрещен или влек за собой финансовые штрафы.

К сожалению, в Пятикнижии мы находим лишь скудные сведения о разводе. Мы не знаем, были ли еще какие-либо основания для развода,

ской традиции сказано, что Авраам дал ей разводное письмо (Yalkut Shimeoni Gen. Sec. 95).

8 Исх. 21, 10-11; Втор. 21, 14; 22, 19.29; 24, 1-4.

9 Втор. 22, 19.29 запрещает развод мужчине, который «пустил худую молву» о своей жене, ложно обвиняя ее в том, что она не была девственницей, когда он брал ее в жены. Однако здесь не осуждается сам развод, речь идет о наказании лжесвидетеля, что позволит женщине иметь финансовую защищенность, потому как ей после этого будет очень сложно снова выйти замуж.

10 Поздние толкователи Пятикнижия рассматривали непристойность как прелюбодеяние, а основными правами жены в Исх. 21, 10-11 считали право на пищу, одежду и супружеское сожитие.

и в каких случаях необходимо было вернуть жене приданое. Совершенно ничего не сказано о правах детей на отцовское наследство. Ничего не сказано о правах женщины после развода, могла ли она выйти снова замуж и где ей жить после развода с мужем. Также ничего нет о самой процедуре бракоразводного процесса, требовались ли свидетели или еще какие-либо юридические формальности. Отсутствие подробных указаний может говорить о том, что процедура развода в Израиле была типичной для древнего Ближнего Востока. Пятикнижие упоминает только те ситуации, в которых необходимо было подчеркнуть различие израильтян с их соседями.

Основное отличие законов Пятикнижия от других ближневосточных законов состоит в правах женщины на сохранение брака или повторное замужество. Дальше мы поговорим об этом подробнее.

Право женщины на развод

Этот параграф можно было бы озаглавить «Права женщины в браке», потому что их право на развод зависело от соблюдения их прав в браке.

На древнем Ближнем Востоке женщина могла развестись со своим мужем, но у нас очень мало свидетельств того, что это было частым явлением. В каждом городе или стране были свои представления о правах женщины. В хеттских законах женщина имела такие же права на развод, как и мужчина, хотя тексты обрывочны. В том, что осталось от закона № 26, мы читаем:

«Если женщина прогоняет мужчину... она отдаст ему... и... мужчина должен взять (себе) своих детей».¹¹

Другие своды законов не упоминают права женщины на развод, хотя это еще не говорит о том, что у них его не было. Практически все найденные своды законов обрывочные, и ни один из них не рассматри-

11 Хеттские законы в James B. Pritchard, ed., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, 3rd ed. (Princeton: Princeton University Press, 1978, 1992), p. 190.

вает вопрос развода и повторного брака всесторонне. Лишь небольшое количество брачных контрактов говорит о праве женщины на развод с мужем.¹²

Портен говорит, что в законах Хаммурапи отражена умеренная позиция на древнем Ближнем Востоке. В некоторых городах жене запрещалось разводиться со своим мужем, в других разрешалось по любой причине, но, как правило, законы Хаммурапи разрешали женщине развестись только тогда, когда ее муж совершил серьезный проступок.¹³ О том, достаточно ли серьезным было нарушение мужа, решал местный суд:

№ 142 Если женщина возненавидела своего мужа и сказала: «Не прикасайся ко мне», ее дело должно быть рассмотрено местным судом, и если она себя блюла, (и) греха на ней нет, а ее муж – гуляка и пренебрегал ею, на женщине этой вины нет, она может забрать свое приданое и уйти в дом своего отца.

№ 143 Если она себя не блюла, гуляла, разоряла свой дом, пренебрегала своим мужем, эту женщину должны бросить в воду.

С одной стороны, это весьма великодушно по отношению к женщине: ей разрешено забрать свое приданое. С другой стороны, было весьма опасным доводить дело до суда, который мог признать ее виновной.¹⁴

12 Липинский (E. Lipinski, "The Wife's Right to Divorce in the Light of an Ancient Near Eastern Tradition," in *The Jewish Law Annual*, ed. B. S. Jackson [Leiden: Brill, 1981], vol. 4, esp. pp. 14-17) собрал несколько брачных контрактов, которые говорят о таком праве. Эти брачные контракты включали раздел со словами: «Если М однажды сказал своей Ж: "Ты мне больше не жена", он должен ей отвесить 10 сиклей серебра. Если Ж однажды скажет М: "Ты мне больше не муж", она должна отвесить ему 10 сиклей серебра» (Ж – имя жены, М – имя мужа).

13 Bezalel Porten, *Archives from Elephantine: The Life of an Ancient Jewish Military Colony* (Berkeley: University of California Press, 1968), pp. 209-10. Хеттские законы обрывочны.

14 Бросить в воду в законах Хаммурапи считалось последним судом богов, которые могли спасти человека, если он был невиновен. Это ясно показано в параграфе № 2: «Если человек обвиняет кого-то в колдовстве, но не уличил

Еще женщина могла развестись со своим мужем, если тот о ней не заботился, оставив ее без средств к существованию. В законах Хаммурапи женщина имеет право найти другого мужчину, если ее мужа взяли в плен, а он не позаботился о том, чтобы она ни в чем не нуждалась; хотя она должна была возвратиться к первому мужу, если тот вернулся домой.¹⁵ В среднеассирийских законах мы можем наблюдать последующее развитие этого закона: если муж умышленно оставил жену без средств к существованию и не был захвачен в плен, ей было отказано в повторном браке в продолжение пяти лет:

№36 Если женщина еще живет в доме своего отца, либо муж поселил ее в другом месте, и если ее муж удалился и не оставил ей ни масла, ни шерсти, ни одежды, ни пищи... эта женщина должна ждать своего мужа пять лет, она не может жить с другим мужем. Если у нее есть сыновья, пусть они нанимаются и зарабатывают, женщина же должна ждать своего мужа и (вообще) не может выйти замуж за другого. Если же сыновей у нее нет, она должна ждать своего мужа пять лет. По наступлении шестого года она может уйти жить с мужчиной, который ей угоден. Ее прежний муж, если он вернется, не

его, тот, на кого обвинение в колдовстве возведено, к реке должен пойти, испытанию рекой он должен подвергнуться, и если река возьмет его, обвинитель может забрать его дом; если же человека этого река очистит (от обвинения), и он останется невредим, тот, кто на него обвинение в колдовстве возвел, должен быть убит, (а) тот, кто испытанию рекой подвергся, дом обвинителя своего может забрать».

15 Законы Хаммурапи № 133 – 136 в Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, p. 171.

№ 133. Если человек уведен (в плен), но в его доме пропитание есть, жена его до (освобождения) своего мужа себя должна блюсти, в дом другого не входить; если (же) эта женщина себя не соблюла и в дом другого вошла, эту женщину должны изобличить и в воду ее должны бросить.

№ 134. Если человек уведен (в плен), и в его доме пропитания нет, его жена в дом другого может войти, на женщине этой вины нет.

№ 136. Если человек покинул свою общину и убежал, (а) после этого его жена вошла в дом другого, (то), если этот человек вернулся и жену свою (захотел) забрать, так как он возненавидел свою общину и убежал, жена беглеца не должна возвратиться к своему мужу.

2. Пятикнижие

может ее потребовать назад, она свободна для своего второго мужа. Если же он опоздал сверх пяти лет, но задержался не по своей воле, болезнь ли его поразила, или он вынужден был задержаться, или его ошибочно схватили как вора, по возвращении он может доказать это, дать взамен своей жены другую женщину и забрать свою жену. А если это царь послал его в другую страну, и он задержался сверх пяти лет, его жена должна его ждать, она не может жить с другим мужем. Если она до истечения пяти лет стала жить с другим мужем и родила, ее муж по возвращении может, поскольку она не ждала его согласно договору, но была взята замуж, забрать ее вместе с ее (незаконно прижитым) приплодом.¹⁶

Закон кажется довольно суровым, особенно к бездетной женщине, чей отец умер. Она должна ждать пять лет, добывая пропитание сама, и только по истечении этого срока она могла найти другого мужа. Другие древние ближневосточные законы не жалуют и такой уступки.

Пятикнижие более благосклонно к женщине, в нем не установлены какие-либо сроки ожидания первого мужа, если тот не позаботился о средствах для ее существования. О пренебрежении мужа женой сказано в Исх. 21, 10-11 в терминах очень похожих на те, что используются в среднеассирийских законах.¹⁷ Такие права были у женщины рабыни, и нет сомнений, что свободные женщины имели те же права. Итак, законы Пятикнижия более благосклонны к женщине, чем другие ближневосточные законы того времени, потому что не устанавливают минимального срока пренебрежения женой. Она не должна голодать пять лет, чтобы иметь право заявить, что муж не заботится о ее насущных потребностях.

Право женщины остаться в браке

Еще один пример, демонстрирующий, что женщина по законам Пятикнижия имела больше прав, – это ее право оставаться в браке, когда ее ложно оклеветали.

16 Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, p. 183.

17 Исх. 21, 10 – не дает одежды, еды и елєя или супружеского сожития. См. обсуждение в первой главе.

В большинстве случаев древние ближневосточные законы приговаривали мужчину, изнасиловавшего девственницу, к смертной казни. Девушка не несла наказания, так как в том не было ее воли. Например, закон Эшнунны № 26.¹⁸

Если какой-либо мужчина заплатил вено за дочь другого мужчины, и некто третий, не спросив ни отца, ни матери ее, взял ее силой и лишил ее девственности – это вопиющее зло, которое должно быть наказано смертной казнью.

Девушка, ставшая жертвой, была невиновной, но ее будущее было разрушено. Скорее всего, она так и останется незамужней или же вено жениха за нее будет гораздо меньше.

В среднеассирийском законодательстве был закон, приговаривающий насильника отдать свою жену для изнасилования другими, сам же он должен был жениться на изнасилованной девушке (если на то была воля ее отца), заплатив выкуп за невесту и, возможно, лишившись права на развод с нею.¹⁹

В Пятикнижии также есть закон об изнасилованной девушке (Втор. 22, 28-29), но он намного великодушнее к ней, чем среднеассирийские законы. Насильник должен был жениться на изнасилованной девушке и не имел права развестись с нею. Он должен был обеспечивать ее всю жизнь, даже если она не выполняла свои брачные обеты.²⁰ Это означало, что о женщине позаботятся, и она не будет бременем для отцовского дома.

Законы Хаммурапи шли навстречу женщине, которая была больна

18 Например, законы Эшнунны в Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, p. 161-163.

19 Среднеассирийский закон № 55 в Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, p. 185.

20 Амрам (D. W. Amram, *The Jewish Law of Divorce according to Bible and Talmud* [reprint of undated original, New York: Sepher-Hermon, 1975], p. 43) говорит: Иосиф Флавий считал, что муж мог с ней развестись только тогда, когда она совершила прелюбодеяние. Скорее всего, Филон и Иосиф Флавий исходили из хеттских законов, в которых с женщиной можно было развестись по «всякой причине», но в данном случае они посчитали, что с ней можно было развестись только тогда, когда на это были серьезные основания.

la'bum.²¹ Точно не известно, что это была за болезнь,²² но ясно, что с этой женщиной нельзя было развестись, даже если ее муж решил жениться на другой, по крайней мере, если жена сама хотела оставаться в его доме.

В Пятикнижии нет ничего подобного. Однако этот ближневосточный закон могли разделять и израильтяне. Например, в раввинистической традиции запрещалось разводиться с женщиной, которая страдала психическими расстройствами.²³ В данном случае нет никаких библейских оснований для развода.²⁴ Возможно, подобно другим общепринятым постановлениям, этот закон соблюдался и израильтянами как часть древнего ближневосточного окружения.

Согласно Пятикнижию, существовало еще одно право женщины, которую обвиняют в том, что она оказалась не девственницей в первую брачную ночь (Втор. 22, 13-19). Мотивом такого обвинения могла стать финансовая выгода. Если мужу удавалось убедить власти города, что его жена не была девственницей, он мог избавиться от бремени заботы о ней и оставить себе ее приданое. Пятикнижие такую сулящую выгоду ложь представляет как весьма рискованное предприятие, потому что если семье девушки удастся доказать обратное, мужчина лишался права развестись с нею. Ничего подобного мы не найдем в других древних ближневосточных законах.

Однако возникает вопрос: а что если девушка не хочет, чтобы ее мужем стал насильник или корыстолюбец? В других ближневосточных

21 § 148. Если человек жену взял замуж и ее постигла болезнь *la'bum*, (и) он решил жениться на другой, он может жениться, (но) жену свою, которую постигла болезнь *la'bum*, он не должен покидать; в доме, который он создал, она должна жить, и он должен пожизненно ее содержать.

§ 149. Если эта женщина не согласна жить в доме своего мужа, свое приданое, которое она принесла из дома ее отца, он должен ей возместить, и она может уйти. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, p. 172.

22 Мит (Т. J. Meert, in Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, p. 172) переводит этот проблемный термин как *жар*, хотя отмечает, что значение его остается до конца неясным.

23 *m. Yebam. 14.1; b. Yebam. 111b-12a.*

24 Дебаты по этому вопросу см. в Мишне *b. Yebam. 111b-12a*. Некоторые раввины были обеспокоены тем, что это правило не было основано на Священном Писании.

законах отец изнасилованной девушки сам решал ее судьбу, а в случае с серьезным заболеванием женщина сама могла решить, оставаться ей с мужем или нет. Амрам²⁵ говорит, что Филон и Иосиф Флавий подчеркивают, что в иудаизме выбор всегда оставался за женщиной. При этом они не ссылаются на библейские тексты, вероятно, потому что это было широко признано в традиционном толковании.

Право женщины на разводное письмо и повторный брак

Как уже было показано, право женщины на разводное письмо было в то же время ее правом на повторный брак. Фактически цель разводного письма и состояла в том, чтобы женщина могла повторно выйти замуж.

Разводное письмо, упомянутое во Втор. 24, 1, было уникальным документом на древнем Ближнем Востоке. За пределами иудаизма нет никаких упоминаний о разводном письме или каком-либо другом документе, который выдавался женщине при разводе.²⁶

О точном содержании разводного письма в Пятикнижии не сказано, но разумно предположить, что оно отражено в поздних раввинистических разводных письмах: «Ты можешь выйти замуж за любого мужчину, которого пожелаешь». Такая формулировка может быть прослежена во всех иудейских разводных письмах и брачных контрактах, которые датируются еще пятым веком до нашей эры,

25 D. W. Amram, *The Jewish Law of Divorce*, pp. 42-43.

26 Вероятно, какая-то финансовая расписка давалась женщине во время развода, но она нужна была мужчине, а не женщине. Часть или все приданое возвращалось женщине и, возможно, существовало письменное или устное свидетельство, которое говорило о том, что муж более ничего не должен жене, с которой разводится. Такое письменное или устное свидетельство было необходимо мужчине, чтобы предотвратить последующие возможные требования жены вернуть ее приданое. Оно бережно хранилось у мужа на всякий случай. Только в одном случае такое свидетельство нужно было женщине – когда она сама инициировала развод. В таких случаях (в некоторых городах) она могла выплатить часть своего приданого (см. хеттские законы № 26 в Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, p. 190). Но даже в таких ситуациях маловероятно, что она нуждалась в таком свидетельстве, потому что оставляла своему бывшему супругу часть или все свое приданое.

и такая же формулировка встречается в вавилонских брачных контрактах и сводах законов, написанных в четырнадцатом веке до нашей эры.²⁷ Похоже, именно таким было содержание разводного письма. Такой документ нужен был только женщине, потому что мужчина мог в любом случае взять еще одну жену. Этот документ был невероятно ценен для женщины, так как давал ей право вступить в повторный брак. Без разводного письма ей постоянно угрожала опасность, что бывший муж заявит о своем праве на нее и обвинит ее в супружеской измене.

Еврейское разводное письмо чем-то напоминает древние ближневосточные таблички, доказывающие вдовство женщины. О них сказано в среднеассирийском законе № 45:

Если женщина отдана замуж, но муж ее был захвачен врагом... По истечении двух лет она может поселиться с новым мужем по своему желанию, и ей должны написать табличку, как вдове.²⁸

Вероятно, такая табличка выдавалась не всем вдовам, а только тем, чье вдовство было под сомнением. Если ее муж был захвачен врагом, то по истечении двух лет считался мертвым. Чтобы присвоить ей статус вдовы, собирался городской совет, который должен был признать ее мужа мертвым.

В Пятикнижии право на повторный брак распространялось на всех вдов. Вдовы, у которых не было сыновей, гарантировано выходили замуж по закону левирата,²⁹ хотя ничего не сказано о случаях, когда вдовство было под сомнением. Правами, наделяемыми табличкой вдовы (которая давалась женщине при особых обстоятельствах), в Пятикнижии обладали все разведенные женщины.

Хотя табличка вдовы и еврейское разводное письмо – это не

27 Такая традиционная формулировка найдена в документах из Элефантины, датированных пятым веком до нашей эры, в вавилонских брачных контрактах шестого и седьмого веков, а также в древних ближневосточных сводах законов. Подробнее см. в моей работе “Deuteronomy 24.1-4 and the Origin of the Jewish Divorce Certificate,” *Journal of Jewish Studies* 49 (1998): 230-43.

28 Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, p. 184.

29 Втор. 25, 5-9.

одно и то же, все же у них много общего. Табличка служила свидетельством расторжения брака женщины и давала право женщине повторно выйти замуж. Это право также отражено в древних иудейских разводных письмах, где сказано просто: «Ты можешь выйти замуж за любого мужчину, которого пожелаешь» (*m. Git.* 9.3). Это выражение встречается также в древних ближневосточных брачных документах в разделе об обязательствах в случае развода: «Ты можешь идти, куда пожелаешь».³⁰ Такое же выражение встречается в табличках о вдовстве в среднеассирийских законах № 33: «Она может идти, куда хочет».³¹

Среднеассирийские законы сохранились на глиняных табличках времен Тиглатпаласара I, жившего в двенадцатом веке до нашей эры, но восходят, вероятно, к пятнадцатому веку до нашей эры.³² То, что похожее выражение прошло сквозь века, оставив след в традиционной формулировке иудейского разводного письма, служит важным свидетельством того, что оно было близко к изначальной формулировке в разводном письме, упомянутом во Втор. 24, 1.

Именно разводное письмо отличало законы Пятикнижия от других законов о разводе в древности. Оно ясно и недвусмысленно свидетельствовало об окончании брака. В других культурах на древнем Ближнем Востоке мужчина мог пренебречь женой и в течение пяти лет снова вернуть ее себе, даже если к тому времени она вышла замуж. Среднеассирийский закон № 36 говорит:

Если ее муж удалился и не оставил ей ни масла, ни шерсти, ни одежды, ни пищи... Если она до истечения пяти лет стала жить с другим мужем и родила, ее муж по возвращении может забрать ее вместе с ее (незаконно прижитым) приплодом, поскольку она не ждала его согласно договору, но была взята замуж.³³

30 M. T. Roth, *Babylonian Marriage Agreements: 7th-3rd Centuries b.c.* (Kevalaer: Verlag Butzon & Bercker; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1989), nos. 2, 4, 6, 15, 19, 20.

31 Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, p. 182.

32 См. обзор среднеассирийских законов в Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, p. 180.

33 Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, p. 183.

Закон Втор. 24, 1-4 не позволяет мужчине вернуть свою жену, после того как он дал ей разводное письмо. Разводное письмо утверждало ее право на повторный брак. Также он должен был, вероятно, вернуть ей часть или все приданое, чтобы у нее было за что жить.

К сожалению, этот закон стали истолковывать так, что он мешал женщине получить развод. Считалось, что женщина не может развестись без разводного письма. Это означало, что развод стал исключительным правом мужчин, потому что только он мог выписать разводное письмо. В результате постановление, которое должно было развязать руки разведенной женщине, использовалось для порабощения женщин, которые хотели развестись. Как будет показано в последующих главах, были случаи, когда суд мог заставить мужчину дать жене разводное письмо, если она могла представить для этого весомые причины. Тем не менее некоторые женщины все же не могли получить развод: те, чьи мужья ушли на войну, уехали за границу или умышленно бросили их. Эти женщины не могли повторно выйти замуж, пока не будут представлены доказательства того, что их мужья мертвы. Если была хоть слабая надежда на то, что их мужья живы, ни о каком разводе не могло быть и речи. Это остается проблемой в иудаизме и по сей день.³⁴

Таким образом, изначально Пятикнижие давало женщине больше прав, чем любые другие законы на древнем Ближнем Востоке. Разводное письмо письменно удостоверяло развод, наделяя женщину правом повторно выйти замуж, без опасений, что через некоторое время ее бывший муж заявит о своем праве на нее или ее имущество.

Право женщины оставаться в повторном браке

Согласно древним ближневосточным законам, женщину мог вернуть ее первый муж, даже если она к тому времени уже была замужем.

34 Проблема хорошо освещена в Ben-Zion (Benno) Schereschewsky, "Agunah," *Encyclopaedia Judaica*, 16 vols. (Jerusalem: Keter, 1972), 2:430-34. И. Н. Дорф (Dorff) и А. Росетт (Rosett) отмечают, что эта проблема беспокоит всех современных иудейских жен, которые были разведены в светских судах (*A Living Tree: The Roots and Growth of Jewish Law* [New York: Jewish Theological Seminary of America, State University of New York Press, 1988], p. 531).

Среднеассирийский закон № 36 (приведенный выше) давал мужчине такое право в продолжение пяти лет, после того как он ее оставил. Этот закон не встречается больше в других ближневосточных сводах и служит, скорее, уступкой, наподобие той, что удостоверяет вдовство в законе № 45 (приведенный выше). Все это затрудняло для женщины повторный брак, всегда существовала угроза, что ее прежний муж вернется и заберет ее.

В любое время первый муж мог потребовать ее обратно, следовательно, новый муж, взявший на себя опеку над ее детьми, мог в один день все потерять. Все это весьма усложняло повторный брак женщины.

В таком культурном контексте закон Втор. 24, 1-4 выгодно (для женщины) отличается от других ближневосточных законов. Этот закон запрещал мужчине повторный брак с женщиной, с которой он ранее развелся. Фактически это давало право женщине оставаться во втором браке с новым мужем. Если бы Закон Моисея просто говорил, что первый муж не мог вернуть свою жену, этого было бы мало, чтобы защитить ее. Ее второй муж мог чувствовать моральное обязательство развестись с женой, узнав, что ее первый муж хочет ее вернуть. А также он мог испытывать давление со стороны соседей поступить в согласии с обычаями, освященными веками. Поэтому закон запрещает мужчине повторный брак с первой женой, даже если она развелась со вторым мужем.³⁵

Такая защита второго брака законом Пятикнижия помогала женщине безбоязненно вступить в новый брак.

35 Тем не менее остается много неясного в этом законе (Втор. 24, 1-4). Например, что означает выражение «или умрет муж ее» в третьем стихе. Было сделано множество попыток разобраться со всеми сложностями этого законодательства. См. обзор в Raymond Westbrook, "Prohibition of Restoration of Marriage in Deuteronomy 24.1-4," in *Studies in Bible* 1986, ed. S. Japhet, *Scripta Hierosolymitana* 31 (Jerusalem: Magnes, 1986), pp. 387-405, и относительно недавние исследования в James H. Walton, "The Place of the *hutqattel* within the D-stem Group and Its Implications in Deuteronomy 24.4," *Hebrew Studies* 32 (1991): 7-17, и Joe M. Sprinkle, "Old Testament Perspectives on Divorce and Remarriage," *The Journal of the Evangelical Theological Society* 40 (1997): 529-50.

Законы Пятикнижия о разводе и повторном браке

Законы Пятикнижия в вопросе брака и развода имеют больше сходств, чем различий с другими законами на Ближнем Востоке. Они лишь расширяют уже существовавшие права женщин в браке. Единственное существенное отличие – это разводное письмо. За пределами иудаизма мы не находим ничего подобного в древних ближневосточных культурах.

Цель разводного письма – дать право отвергнутой женщине на повторный брак. Мужчина, дающий разводное письмо жене, терял всякое право на то, чтобы снова заключить с нею брак. Он должен был дать ей разводное письмо до того, как выставить ее за дверь своего дома.³⁶ Если женщина воспользовалась своим правом и вышла снова замуж, первый муж безвозвратно терял ее.

Таким образом, разводное письмо, с одной стороны, должно было сдерживать мужа от такого радикального шага, с другой, защищало права разведенной женщины. Без закона о разводном письме мужчина мог просто выставить жену за дверь своего дома, а спустя какое-то время передумать и вернуть ее обратно. Этот документ делал невозможным задний ход для мужчины и предоставлял женщине законные права на повторное замужество. Кроме того, этот закон защищал браки от поспешных разводов: мужчина не мог выгнать жену сгоряча, он должен был сесть и составить письмо, что требовало определенного времени.

Заключение

Когда мы сравниваем законы Пятикнижия и другие ближневосточные постановления о браке и разводе, то находим, что различия заключаются главным образом не в представлениях об идеале моногамного брака или ограничениях на повторный брак: Пятикнижие не запрещает ни полигамию, ни разводы, но принимает их как данность. Главное различие в правах женщины: в браке, повторном браке, на развод и

³⁶ Втор. 24, 1.3: «Напишет ей разводное письмо, и даст ей в руки, и отпустит ее из дома своего». Одинаковый порядок отражен как в первом, так и в третьем стихах: вначале даст разводное письмо, потом отпустит ее из дома.

повторное замужество. Права, которыми могли воспользоваться лишь немногие привилегированные женщины на Ближнем Востоке, в Пятикнижии распространялись на всех разведенных женщин. Разводное письмо освобождало женщину от опасений, что ее бывший муж вернет ее снова себе после того, как отверг. Формулировки в древних ближневосточных брачных документах очень похожи на те, что использовались раввинами в *гете*:³⁷ «Ты можешь выйти замуж за кого пожелаешь».

37 *Гет* – разводное письмо у раввинов. – Прим. перев.

3. ПОЗДНИЕ ПРОРОКИ

Осуждение нарушения брачных обетов

Поздние пророки говорили о Боге, заключившем брак с Израилем и Иудеей. Яхве оставил одну жену и развелся с другой, поступая в соответствии с законами Пятикнижия. Такое метафорическое представление отношений Бога с народом, характерное для Книги пророка Осии, получило свое развитие в книгах пророков Иеремии, Иезекииля и Второисаии. Можно говорить об определенной литературной зависимости: Иеремия и Иезекииль обращаются к образу брака в Книге Осии. Пророки говорят о Боге, который неохотно разводится с Израилем, потому что народ постоянно нарушает брачные обеты. В действиях Бога в данном случае нет ничего предосудительного, потому что в расторжении брака виновны Иуда и Израиль. Пророк Малахия осуждает тех, кто разводится, нарушая брачные обеты.

Метафора брака в древности

Метафора брака в Книге Осии родилась в религиозном ближневосточном контексте, где истории о браках между богами не были редкостью. Однако эти браки, как правило, заключались между богами или полубогами. Метафора брака Яхве с народом встречается уже в самых ранних текстах, о чем свидетельствует использование термина *ревность* в Декалоге и других местах Пятикнижия.

Ревность – это одна из характерных черт Бога в Пятикнижии. Этот термин взят из контекста брачных отношений;¹ он упоминается в Пя-

1 Бог часто назван *ревнителем*, особенно в Декалоге (Исх. 20, 2-6). См. ана-

тикнижии² и в Книге Судей³ в связи с духовным прелюбодеянием. У горы Синай произошла своего рода церемония бракосочетания Бога со своим народом.⁴ Лесли Поуп находит в Пятикнижии достаточно свидетельств того, что Бог ожидал свою невесту в пустыне, чтобы сочетаться с ней.⁵

Религиозные народные поверья также содержали истории о богах, заключающих браки с людьми. Угаритский миф повествует о браке двух сестер с богом Эль.⁶ Миф был распространен задолго до его написания в 1400 г. до н. э. В древности на Ближнем Востоке город часто изображался как жена бога.⁷

лиз в Raymond C. Ortlund, *Whoredom: God's Unfaithful Wife in Biblical Theology* (Leicester: Apollos, 1996), pp. 27-30.

2 Исх. 34, 14-16; Лев. 17, 1-7; 20, 1-6; Втор. 31, 16. См. анализ в Nelly Stienstra, *YHWH Is the Husband of His People: Analysis of a Biblical Metaphor with Special Reference to Translation* (Kampen: Kok Pharos, 1993), pp. 179-86, и в Ortlund, *Whoredom*, pp. 31-40.

3 Суд. 2, 17; 8, 27.33 – израильтяне «блудно ходили» за Гедеоновым ефомом и ваалами.

4 См. Louis Ginzberg, *The Legends of the Jews*, trans. Henrietta Szold (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1913-67), 6:36, n. 200. Автор показывает, что в мидрашитской литературе завет на Синае представлен как свадьба.

5 Втор. 4, 34-38; Исх. 15, 13. См. Leslie W. Pope, "Marriage: A Study of the Covenant Relationship as Found in the Old Testament," M. A. thesis, Providence Theological Seminary, 1995 (Ann Arbor, Mich.: UMI Dissertation Services, 1997), p. 93; cited in Seock-Tae Sohn, *The Divine Election of Israel* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), p. 44.

6 "Shachar and Shalim and the Gracious Gods," in J. C. L. Gibson, *Canaanite Myths and Legends*, 2nd ed., originally ed. G. R. Driver (Edinburgh: T. & T. Clark, 1978), pp. 28-30, 123-27, and "Dawn and Dusk (The Birth of the Gracious and Beautiful Gods)," in William W. Hallo and K. Lawson Younger, *The Context of Scripture*, vol. 1: *Canonical Compositions from the Biblical World* (Leiden: Brill, 1997), pp. 274-83.

7 См. множество примеров в Julie Galambush, *Jerusalem in the Book of Ezekiel: The City as Yahweh's Wife*, Society for Biblical Literature Dissertation Series 130 (Atlanta: Scholars Press, 1992), pp. 20-22.

Брак Яхве с Израилем в Книге Осии

Осия развивает образы, представленные в Пятикнижии и в религиях окружающих культур.⁸ Пророк не пытается уподобить Яхве другим богам, скорее, наоборот, он подчеркивает разницу между ними.⁹ Он говорит о том, как Яхве любит свой народ и жаждет его спасения. Осия воплотил в своей жизни Божье послание любви и терпения к своему неверному народу. Переживая эту весть на собственном опыте, Осия мог прочувствовать боль Бога, который разводится со своим народом. А также он мог показать, что Бог не был инициатором разрыва, пока они сами не разрушили все окончательно. Бог вынужден был развестись со своим народом.

Последовательность событий в жизни Осии очень сложно восстановить по тому материалу, который у нас есть. Книга пророка Осии считается одним из самых сложных текстов для перевода после Книги Иова,¹⁰ главным образом потому, что используется северный еврейский диалект, другие примеры которого мы находим за пределами Угарита. Особенно сложно расставить в нужном порядке биографические данные первых глав. Непросто понять, идет ли речь об одних и тех же событиях в рассказе от третьего лица в первой главе и в рассказе от первого лица в третьей главе. Если же это разные истории, то идет ли речь об одной и той же женщине? В первой главе Книга Осии говорит о женитьбе пророка на блуднице Гомери,¹¹ а также о родившихся у них

8 C. L. Seow ("Hosea, Book of," in *Anchor Bible Dictionary* [New York: Doubleday, 1992], 3:291-97, esp. pp. 294-95). Автор упоминает археологические открытия, свидетельствующие о религиозном синкретизме, например, надпись: «Будь благословен самарянским богом Яхве и его Ашерой».

9 Стинстра (Stienstra, *YHWH Is the Husband of His People*, p. 100) приходит к следующему заключению: хотя на Осию и повлиял угаритский миф и другие подобные сказания, тем не менее его книгу можно назвать уникальным произведением.

10 Seow, "Hosea," p. 292.

11 Некоторые исследователи не соглашаются, что Бог действительно требовал, чтобы Осия женился на блуднице. Они говорят, что это всего лишь воображаемая история, символический образ, или же женщина стала блудницей после заключения брака (например, Ибн Езра [Ezra]. См. в Leslie W. Pope, "Marriage," p. 83. Список других исследователей см. pp. 84, 90, и в Ortlund, *Whoredom*, p. 50).

детях, имена которых были символической вестью для Израиля. Во второй главе все заканчивается разводом по причине многих прелюбодеяний Гомери. В третьей главе пророку сказано «снова»¹² жениться на прелюбодейке, выкупив ее на невольничьем рынке. Неясно, что значит «снова»: снова жениться на Гомери, просто снова жениться, или Господь снова обращается к Осии.¹³

Большинство комментаторов предполагают, что редактор(-ы) разместил(-и) главы в соответствующем порядке, и, таким образом, третья глава описывает повторный брак с Гомерью, после того как один из ее любовников продал ее в рабство. Такое расположение глав соответствует истории брачных отношений Яхве с народом. Первый брак – до изгнания, второй – обетование новых отношений в «последние дни», после того как «сыны Израилевы останутся без царя, и без князя, и без жертвы» (Ос. 3, 4-5). Как будет показано далее, такая неопределенность касательно личности женщины в третьей главе не случайна и соответствует неопределенности в установлении личности новой невесты Господа. Новая невеста – это и Иуда, и Израиль, потому как речь идет о новом объединенном народе.

В первой главе Книги Осии дети пророка участвуют вместе с ним в этой драме. Первый ребенок назван «Изреель» в напоминание о насилии и жестокости в народе Божьем и как предзнаменование эсхатологического «дня Изрееля» (Ос. 1, 11[МТ 2, 2]). Второй и третий ребенок могли быть уже детьми блуда,¹⁴ им даны имена «Нелюбимая» и «Не мой народ». После рождения второго ребенка Господь говорит, что более не будет миловать и прощать дом Израиля, хотя помилует дом Иуды и спасет их (Ос. 1, 6-7). Когда же родился третий ребенок, звучит тревожная весть не только о расторжении брака, но и о том, что Яхве больше не будет их Богом (Ос. 1, 8-9). Некогда у них были теплые и близкие отношения, Бог не только защищал их, но и любил, подобно мужу. Сейчас он даже не хочет быть их Богом. После такого заключительного приговора, все же замерцал луч надежды. Осия говорит об

12 В Синодальном переводе «иди еще и полюби женщину». – Прим. перев.

13 Seow, "Hosea," p. 293.

14 Ортланд (Ortlund, *Whoredom*, p. 51) отмечает, что Ос. 1, 3 говорит: «...и родила ему». Отсутствие местоимения «ему» в шестом и восьмом стихах говорит о том, что это были уже не его дети (ср. Быт. 21, 3).

3. Поздние пророки

эсхатологической надежде, которая осуществится тогда, когда Израиль и Иуда снова станут одним царством и их будут называть «Любимая» и «Мой народ» (Ос. 1, 10 – 2, 1 [МТ 2, 1-3]).

Вторая глава уже более определенно говорит о том, что Израиль переживает развод.¹⁵ Слова Яхве во втором стихе второй главы: «Она не жена Моя и Я не муж ее» – известная формула развода на древнем Ближнем Востоке.¹⁶ Бог также говорит, что после расторжения брака она погонится за любовниками своими, которые никогда о ней не заботились. Когда она это поймет, то пожелает вернуться к своему первому мужу (Ос. 2, 7 [МТ 2, 9]).¹⁷ Обращение женщины к своим любовникам за поддержкой, которой Яхве ее лишил, неявно указывает на развод.

15 Некоторые ученые не считают, что Бог в действительности развелся, даже если он – невинная сторона (см. в Leslie W. Pope, “Marriage,” pp. 91-92). Эндрю Корнс (Corney, *Divorce and Remarriage: Biblical Principles and Pastoral Practice* [London: Hodder & Stoughton, 1993]) приводит отрывки из книг пророков, которые ясно говорят о Божьем разводе, хотя сам он не может принять, что Бог на самом деле развелся. Он приходит к выводу, что Бог оставил только на короткое время, поэтому это нельзя назвать разводом (см. особенно p. 165).

16 См. М. А. Friedman, “Israel’s Response in Hosea 2.17b: ‘You Are My Husband,’” *Journal of Biblical Literature* 99 (1980): 199-204; Markham J. Geller, “The Elephantine Papyri and Hosea 2.3: Evidence for the Form of the Early Jewish Divorce Writ,” *Journal for the Study of Judaism* 8 (1977): 139-48; Bezalel Porten, *Archives from Elephantine: The Life of an Ancient Jewish Military Colony* (Berkeley: University of California Press, 1968), p. 206; E. Neufeld, *Ancient Hebrew Marriage Laws: With Special Reference to General Semitic Laws and Customs* (London: Longmans, Green and Co., 1944), p. 180; G. P. Hugenberger, *Marriage as a Covenant: A Study of Biblical Law and Ethics Governing Marriage, Developed from the Perspective of Malachi*, *Vetus Testamentum Supplement* 52 (Leiden and New York: Brill, 1994), pp. 216-37; ср. Leslie W. Pope, “Marriage,” p. 90. Ни один из них не рассматривает древние вавилонские брачные контракты в В. Meissner, *Beiträge zum altbabylonischen Privatrecht* (Leipzig, 1893), nos. 89 and 90, pp. 71-72, и в E. Lipinski, “The Wife’s Right to Divorce in the Light of an Ancient Near Eastern Tradition,” in *The Jewish Law Annual*, vol. 4, ed. B. S. Jackson (Leiden: Brill, 1981), где мужчина или женщина могли развестись, используя формулу: «Ты мне больше не жена (муж)».

17 В Книге Осии есть и другие вероятные ссылки на развод. Нагота в третьем стихе указывает на церемонию развода с прелюбодейными женами (напр., Stienstra, *YHWH Is the Husband of His People*, p. 169, и пример в Lipinski, “The Wife’s Right to Divorce,” pp. 16-17). Также Reuven Yaron, “On Divorce in Old

Эта поддержка описана в терминах брачных обетов Исх. 21, 10-11, где от мужа требовалось обеспечивать жену «едой, одеждой и елеем».¹⁸ В Книге Осии такая поддержка описана как: «мой хлеб и моя вода, моя шерсть и мой лен, мой елей и мое вино»¹⁹ – то, чем муж обеспечивал ее. Прекращение такой поддержки свидетельствовало о разводе. Развод также упомянут в Ос. 9, 15: «Я возненавидел их за злые дела их; изгоню их из дома Моего, не буду больше любить их». В контексте слов «изгоню их из дома Моего» термин *ненависть* (נִשְׂטָה, *shana*) – технический термин для развода.²⁰

Богу нелегко разводиться с Израилем, он очень болезненно переживает развод и идет на него вынужденно. Израиль нарушил все брачные обеты, включая самое важное условие – верность. Гомерь неоднократно изменяла, в результате чего родились дети от других мужчин. Другие брачные обеты: обеспечение пищей, одеждой и елеем – были также нарушены. Как правило, считалось, что мужчина приносит в дом продукты и ткань, а жена готовит из них пищу и одежду. Осия говорит, что лучшая ткань, лучшие продукты, украшения и вино, подаренные Яхве, приносились в жертву Ваалу (Ос. 2, 8 [МТ 2, 10]).

Эсхатологическая надежда для Израиля состояла в воссоединении

Testament Times,” *Revue Internationale des Droits de l’Antiquité* 3 (1957): 117-28; Ярон (pp. 119, 121) считает, что терминология в Ос. 9, 15 указывает на развод.

18 См. первую главу. Shalom M. Paul, “Exod. 21.10: A Threefold Maintenance Clause,” *Journal of Near Eastern Studies* 28 (1969): 53. Стинстра (Stienstra, *YHWH Is the Husband of His People*, pp. 115-16) видит эту связь, но не в контексте Исх. 21.

19 В Исх. 21, 10-11 три составляющие поддержки обычно переводят как «еда, одежда, супружеское сожитие». Но последнее (פָּלֶנֶן) могло означать «елей», а не «супружеское сожитие» (см. первую главу).

20 Yaron, “On Divorce in Old Testament Times,” pp. 117-18, 121. Raymond Westbrook, “Prohibition of Restoration of Marriage in Deuteronomy 24.1-4,” in *Studies in Bible* 1986, ed. S. Japhet, Scripta Hierosolymitana 31 (Jerusalem: Magnes, 1986), pp. 399-402. Jacob J. Rabinowitz, “Marriage Contracts in Ancient Egypt in the Light of Jewish Sources,” *Harvard Theological Review* 46 (1953): 91-92. Этот термин встречается также в некоторых демотических брачных контрактах (см. F. L. Griffith, *Catalogue of the Demotic Papyri in the John Rylands Library, Manchester: With Facsimiles and Complete Transcriptions*, vol. 3: *Key-list, Translations, Commentaries and Indices* (Manchester: University Press, 1909), pp. 115-17.

3. Поздние пророки

с Иудеей. Осия ничего не знал о будущих проблемах в Иудее, поэтому суть его вести в том, что Израиль будет иметь хорошие отношения с Иудейским царством. Позднее Иудея стала такой же неверной, как и Израиль, и Яхве также расторг брак с ней. Эсхатологической надеждой стали новые отношения Яхве с объединенным царством Израиля и Иуды. Бог принимает Иудею и Израиль, и это нельзя назвать многоженством, потому что это совершенно новые отношения с новой женой.²¹

В пророчествах Осии присутствует видение новых отношений, хотя, возможно, сам пророк не понимал всего до конца. Описывая эсхатологическое восстановление, он использует язык, характерный скорее для брака с девственницей, чем повторного брака с разведенной прелюбодейкой. Яхве завоюет ее снова, «как это было в дни юности» (Ос. 2, 14-15 [МП 2, 16-17]); он скажет ей:

2, 19 [МТ 2, 21] И обручу тебя Мне навек, и обручу тебя Мне в правде и суде, в благодати и милосердии.²⁰ [МТ 2, 22] И обручу тебя Мне в верности, и ты познаешь Господа.

В этих словах нет и намека на прежние сложности в их отношениях. Бог говорит словно юноша, у которого самые радужные представления о жизни в браке. Такое впечатление, что прежние проблемы в отношениях забыты навсегда, словно их никогда и не было. Это новые отношения с новым народом: не просто с возрожденным Израилем или расширенным Иудейским царством, но народом, состоящим из отдельных израильтян и иудеев. Подробно эта тема рассматривается у поздних пророков.

21 Фридман (Friedman, "Israel's Response in Hosea 2.17b") говорит, что терминология новой брачной церемонии, возможно, представлена в Ос. 2, 19 [МТ 2, 21], где муж говорит к ее сердцу в пустыне (Ос. 2, 14 [МТ 2:16]), и она отвечает «муж мой» (Ос. 2, 15-16 [МТ 2, 17-18]). Он показывает, что похожие слова использовались в древних ближневосточных брачных церемониях. Оригинальная клятва звучала как «мой господин», **יְהוָה**, но Осия старается избегать любого намека на имя Ваала и использует выражение «мой муж» **יְהוָה**. См. также Hugenberger, *Marriage as a Covenant*, pp. 216-37; Porten, *Archives from Elephantine*, p. 206; Stienstra, *YHWH Is the Husband of His People*, p. 99; Leslie W. Pope, "Marriage," pp. 96-98; Ortlund, *Whoredom*, p. 70.

Образ брака в Книге пророка Иеремии

Иеремия развивал идеи Осии²² в совершенно новых обстоятельствах. Он обращается к Иудее, потому что Израиль уже в изгнании. Иудея следует по тому же пути духовного прелюбодеяния. Пророческая и литературная деятельность Иеремии приходится на 627 – 586 гг. до н. э., но окончательная редакция его книги была сделана значительно позже. Структура текста Иеремии несколько необычна, и история его редакции довольно запутанная.²³ Очень часто полагают, что редакторские вставки рассеяны по всему тексту книги.²⁴

Иеремия обращается главным образом к Иудее, напоминая о медовом месяце²⁵ после Синая (Иер. 2, 2), а затем описывает, как низко она пала. Она была подобна дикому похотливому животному, бегая

22 Эта литературная зависимость хорошо рассмотрена в Jack R. Lundbom, "Jeremiah, Book of," in *Anchor Bible Dictionary* (New York: Doubleday, 1992), 3:717. У обоих пророков завет подобен семейным узам (мужа и жены, отца и сына); корень греха в незнании Яхве; нарушение завета приравнивается к разврату и прелюбодеянию; Яхве испытывает боль, наказывая свою жену или сына (который назван Ефремом, Иер. 31, 16-20; Ос. 11, 8-9). См. другие примеры интертекстуальных связей между книгами пророков Осии и Иеремии в Mary E. Shields, "Circumscribing the Prostitute: The Rhetorics of Intertextuality, Metaphor, and Gender in Jeremiah 3:1-4:4," unpublished thesis, Emory University, 1996, pp. 208, 222, 227. См. также Michael Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Oxford: Clarendon, 1985), pp. 311-12; Robert P. Carroll, *Jeremiah* (London: SCM, 1986), p. 119.

23 Перевод LXX существенно отличается от МТ, и вопросов по этим различиям гораздо больше, чем ответов. История редактирования текста включает работу Варуха писца и нескольких поздних редакторов. Уильям Холладей (William L. Holladay, *A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah*, 2 vols. [Philadelphia: Fortress, 1986]) подробно исследует этот вопрос, пытаясь распутать историю редактирования этой книги.

24 Например, заключение Холладея об отрывке Иер. 2 – 4: «Анализ показал, что самый первый вариант рукописи содержал упоминание севера: Иер. 2, 4-9; 3, 1-2.4-5.12.14-15.18b.19.21a.22-23; поэтическое содержание стихов: Иер. 2, 24-25 и 4, 1-2. Первый свиток позже был дополнен Иер. 2, 1-3.10-25.29-37; 3, 13.21b и 4, 3-4. А во втором свитке были добавлены Иер. 2, 26-28; 3, 3 и 20. Последнее дополнение включало Иер. 3, 6-11 и 16-18b» (*Jeremiah*, pp. 67-68).

25 Иеремия, как и Осия, но, в отличие от пророка Иезекииля, говорит, что Израиль был верен до заключения брака (см. Julie Galambush, *Jerusalem in*

3. Поздние пророки

за своими любовниками (Иер. 2, 23-25; 5, 8), она забыла своего мужа (Иер. 2, 32-37), изменила ему, прелюбодействуя с другими богами (Иер. 2, 27-28; 5, 7) и заключая союзы с другими народами (Иер. 2, 36-37). Она будет пристыжена, как блудница (Иер. 13, 26), и ей грозит развод, как это случилось с ее сестрой Израилем (Иер. 3, 1-20). Но в конечном итоге Израиль будет примирен с Богом и снова станет девственной невестой (Иер. 31, 1-7), а Иуда объединится с Израилем, и они снова станут единым народом (Иер. 31, 31-34).

Подобно Иезекиилю (Иез. 23), Иеремия изображает Бога, вступившего в брак с двумя сестрами,²⁶ что в Законе Моисея запрещалось (Лев. 18, 18). Конечно, это всего лишь аллегория и следует отметить, что Бог на самом деле не вступал в брак с двумя сестрами, так как при заключении завета Израиль был одним народом. Кроме того, обычно невеста не раздваивается в браке на двух женщин, поэтому исключительно аллегорически Иеремия и Иезекииль изображают Бога в браке с двумя сестрами.²⁷

В третьей главе Книги Иеремии мы находим описание различий между Иудой и Израилем. Иуда получил предупреждение, что его ожидает участь Израиля, который был оставлен с разводящим письмом (Иер. 3, 6-11).

⁶ Господь сказал мне во дни Иосии царя: видел ли ты, что делала отступница, дочь Израиля? Она ходила на всякую высокую гору и под всякое ветвистое дерево и там блудодействовала. ⁷ И после того, как она все это делала, Я говорил: «возвратись ко Мне»; но она не воз-

the Book of Ezekiel, pp. 53, 81; W. McKane, *Jeremiah 1-25* [Edinburgh: T. & T. Clark, 1986], p. 28).

²⁶ Галамбуш (Galambush, *Jerusalem in the Book of Ezekiel*, p. 82) предполагает, что история двух сестер в Книге Иеремии взята из просьбы Осии к Израилю не соблазнять Иуду ко греху (Ос. 4, 15).

²⁷ Вальтер Зиммерли считает, что образ брака с двумя сестрами мог быть навеян народными преданиями окружающих культур. Две женщины могли иметь отношение к свидетельству из Элефантины, в котором Яхве имел две супруги: Анат-Бетель и Асам-Бетель. Или, возможно, здесь прослеживается влияние угаритского мифа об Эле, который вступил в интимную связь с двумя девушками. См. Walther Zimmerli, *Ezekiel*, 2 vols., Hermeneia (Philadelphia: Fortress, 1983), 1:482.

вратилась; и видела (это) вероломная сестра ее Иудея.⁸ И Я видел, что, когда за все прелюбодейные действия отступницы, дочери Израиля, Я отпустил ее и дал ей разводное письмо, вероломная сестра ее Иудея не убоялась, а пошла и сама блудодействовала.⁹ И явным блудодейством она осквернила землю, и прелюбодействовала с камнем и деревом.¹⁰ Но при всем этом вероломная сестра ее Иудея не обратилась ко Мне всем сердцем своим, а только притворно, говорит Господь.¹¹ И сказал мне Господь: отступница, (дочь) Израилева, оказалась правее, нежели вероломная Иудея.

Упоминание разводного письма в восьмом стихе может быть аллюзией на буквальную формулу развода в Ос. 2, 2 (МТ 2, 4),²⁸ что говорит о написании Осией разводного письма.

Иеремия очень хорошо знает закон о разводе и понимает, что восстановление брака невозможно. В Иер. 3, 1 пророк напоминает закон Втор. 24, 1-4,²⁹ который запрещает мужу повторно жениться на первой жене, после того как она была замужем за другим мужчиной. Хотя Израиль официально больше ни с кем не состоял в браке, Иеремия говорит, что он пал еще ниже, вступив в преступную связь с множеством любовников.³⁰

28 См. выше сн. 21.

29 Связь с Втор. 24, 1-4 была отмечена еще в 1862 году. См. К. Н. Graf, *Der Prophet Jeremia* (Leipzig: T. O. Weigel, 1862), p. 51. До сих пор продолжаются дискуссии по вопросу направления литературной зависимости. Шилдс (Shields, "Circumscribing the Prostitute," p. 107), после продолжительного обсуждения этого вопроса с предшественниками, приходит к выводу, что эти два отрывка независимо используют общую традицию применительно к двум различным контекстам. Фишбейн (Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, pp. 307-8) считает, что различия между текстами столь незначительные, что невозможно понять направление заимствования.

30 Холладей рассматривает этот отрывок как *rib*, или судебную тяжбу, между Яхве и Израилем. Эта судебная тяжба основана на Втор. 24, 1-4 и приведена в Иер. 3, 1. Довод в Иер. 3, 1: «Доколе» (*qal vahomer*). Во втором стихе звучит призыв к Израилю осознать свой разврат, и в стихах с четвертого по пятый мы слышим цитирование Израилем Яхве как истца. Остальная часть ранней редакции содержит четырехкратный призыв к покаянию. См. Holladay, *Jeremiah*, pp. 47-48, где есть обширная библиография по этой теме. Стинстра

3. Поздние пророки

Говорят: «если муж отпустит жену свою, и она отойдет от него и делается женою другого мужа, то может ли она возвратиться к нему? Не осквернилась ли бы этим страна та?» А ты со многими любовниками блудодействовала, – и однако же возвратись ко Мне, говорит Господь (Иер. 3, 1).

Закон Книги Второзакония говорит, что в данной ситуации восстановление и примирение для Израиля невозможны. Если Бог повторно вступит с Израилем в брак, он не только нарушит собственный закон, но и подвергнет осквернению всю страну. Однако Осия пророчествует о примирении Бога с Израилем, а Иеремия пытается понять, как такое возможно. Он сначала повторяет слова Осии о будущем примирении, когда Иуда и Израиль снова станут единым народом, а затем он хочет сказать, что Израиль с множеством любовников – это не тот Израиль, который примирится с Богом.

¹⁸ В те дни придет дом Иудин к дому Израилеву, и пойдут вместе из земли северной в землю, которую Я дал в наследие отцам вашим. ¹⁹ И говорил Я: как поставлю тебя в число детей и дам тебе вождявленную землю, прекраснейшее наследие множества народов? И сказал: ты будешь называть Меня отцом твоим и не отступишь от Меня. ²⁰ Но поистине, как жена вероломно изменяет другу своему, так вероломно поступили со Мною вы, дом Израилев, говорит Господь. ²¹ Голос слышен на высотах, жалобный плач сынов Израиля о том, что они извратили путь свой, забыли Господа Бога своего. ²² Возвратитесь, мятежные дети: Я исцелю вашу непокорность. – Вот, мы идем к Тебе, ибо Ты – Господь Бог наш (Иер. 3, 18-22).

Иеремия хочет показать, что неверный Израиль и новый Израиль – это не одно и то же. Примирен будет не прежний Израиль, но единый народ Божий, состоящий из иудеев и израильтян. Кроме

(Stienstra, *YHWH Is the Husband of His People*, pp. 113-14) отмечает, что текст Ос. 2, 7 (МТ 2, 9) говорит о том, что этих любовников следует расценивать как мужей, потому что Израиль, обращаясь к своим любовникам, говорит: «Пойду и возвращусь к первому мужу».

того, это не тот Израиль, что был вначале, это «сыновья» Израиля, составляющие новый народ. Когда Иеремия далее говорит о новом завете, он говорит о новой невесте как о «деве Израиля» (Иер. 31, 3-5). Вероятно, Иеремия позаимствовал эти образы и идеи у Осии. Осия говорит не только о новом народе, объединенном Израиле и Иудее, но и вводит идею примирения «сыновей» Израиля. Осия сказал, что проклятие «не Моего народа» будет заменено на благословение «сыновей Бога живого», и эти «сыновья Израиля» объединятся вместе с Иудеей. (Ос. 1, 10-11 [МТ 2, 1-2]). Таким образом, закон Второзакония (Втор. 24, 1-4) не был нарушен, потому что Бог не вступал в новый брак с бывшей женой. Кроме того, пророчество Осии исполнится, потому что в будущем Израиль будет примирен, объединившись с Иудеей и став новой женой Яхве.

Толкование третьей главы Книги пророка Иеремии усложняется многими редакторскими вопросами. Особенно сложно определить, к кому обращены стихи с первого по пятый, к Израилю или к Иудее. Маккейн рассматривает стихи с шестого по одиннадцатый как поздний комментарий на Иер. 3, 1-5 и Иер. 3, 12-13. Исследователи предполагают, что после того как отрывки были объединены, это привело к ошибочному заключению об обращении первых пяти стихов к Израилю.³¹ Уильям Холладей также реконструирует этот отрывок, как состоящий из трех частей.³² Он полагает, что большинство текстов состоят из двух блоков и изначально были адресованы Израилю. А поздняя вставка о судьбе Израиля дана как предупреждение для Иудеи. Роберт Кэрролл просто отмечает несоответствия в тексте и при этом не пытается детально реконструировать текст.³³

31 McKane, *Jeremiah*, 1:67: «Маловероятно, что истолкование Иер. 3, 1-5 с помощью Иер. 3, 6-11 правильное, так как нет никаких оснований считать, что в первых пяти стихах идет речь о прежнем Северном царстве. Если первые пять стихов принадлежат Иеремии, то более естественно будет предположить, что они обращены к Иудее. При этом мне кажется довольно шатким предположение об истолковании поэзии в Иер. 3, 12-13 с помощью отдельной части двенадцатого стиха».

32 Большинство текстов Иер. 3, 1-5.12-15.18b-25 были адресованы к Израилю; Иер. 3, 3.20 были добавлены; Иер. 3, 6-11 и 16-18a были адресованы к Иудее.

33 Carroll, *Jeremiah*, p. 147. Комментируя отрывок Иер. 3, 12-13, он говорит:

3. Поздние пророки

Реконструкция Холладея – одна из самых убедительных, хотя ее сложность говорит против нее. Согласно этой гипотезе, только Израиль переживает развод. Восьмой стих третьей главы говорит, что именно Израиль получил разводное письмо. Развод и последующее блудодейство исключают возможность примирения (Иер. 3, 1-5). Если же первые стихи третьей главы обращены к Иудее, мы можем предположить, что речь идет о другом разводе, который нигде не упомянут, и что предупреждения последующих стихов слишком запоздалые. В реконструкции Холладея таких проблем нет. Исследователь приходит к заключению, что весь отрывок состоит из откровений, которые могли быть получены Иеремией, но изначально предназначались Израилю, чтобы предупредить Иудею. Маккейн считает, что поздние исследователи неверно поняли этот отрывок, а Кэрролл просто отмечает, что несоответствие последующей вести надежды ранней вести о гибели, – работа неуклюжего редактора.

К какому бы выводу мы не пришли об истории текста Книги Иеремии, ее автор ясно говорит о разведенном Израиле (Иер. 3, 6-11). Это означает, что читатель рассматривал слова о разводе в Иер. 3, 1-5 как обращение к Израилю. Следовательно, можно полагать, что вся третья глава представляет собой описание пророчества Осии и развитие его идей. Иеремия в общих чертах говорит о проблеме, связанной с законом Втор. 24, 1-4 применительно к разводу и примирению Израиля (Иер. 3, 1-5); затем он напоминает о тяжелой ситуации, в которой оказался Израиль, чтобы предупредить Иудею, которая поступает еще хуже (Иер. 3, 6-11). Он также умоляет неверный Израиль вернуться (Иер. 3, 12-20), но ответит на этот призыв уже новый обновленный народ Израиля (Иер. 3, 21-25). Это и есть решение проблемы, связанной с законом Втор. 24, 1-4, с чего и начинается глава.³⁴

«Имея постановление по вопросу развода, говорящее, что разводящаяся сторона не может допустить возвращение виновной стороны, и имея реконструированные многочисленные образы состояния сообщества, добавленный материал о возвращении совершенно несовместим с предшествующим».

34 Стинстра (Stienstra, *YHWH Is the Husband of His People*, pp. 169-70) считает, что Иеремия продолжает развивать метафору брака в Иер. 13, 20-27, но это очень сомнительно.

Иезекииль о нарушении Иудеей условий брачного контракта

Иезекииль применил метафору Иудеи как неверной жены в двух аллегорических рассказах, которые представлены в шестнадцатой и двадцать третьей главах. В шестнадцатой главе он описывает Иудею как брошенного ребенка, которого Бог спас и позднее заключил с нею брак. Она развратилась и впоследствии получает заслуженное наказание, но ее брачный завет все же восстановлен. В двадцать третьей главе автор говорит, что Иудея и ее сестра Израиль были распутными женщинами, до того как Бог заключил с ними брак. Они не оставили развратный образ жизни и оказались в руках своих любовников. Израиль был убит Ассирией (Иез. 23, 10), Иудея была наказана (хотя и не убита) вавилонянами. Оба аллегорических рассказа переданы очень эмоционально, не оставляя равнодушным своего читателя.³⁵

Тем не менее в этих главах есть и некоторые расхождения: в шестнадцатой главе все внимание направлено на Иудею, в двадцать третьей же ничего не сказано о примирении, но есть упоминание о развратной жизни до брака. Уильям Браунли считает, что причина этих различий заключается в том, что история двадцать третьей главы начинается с Египта, а шестнадцатой – с пустыни. Он полагает, что главы были на-

35 Иезекииль обычно использует сильные образы для передачи своей вести. Эти главы содержат откровенно сексуальные выражения, что должно было шокировать первоначальных читателей; никто не станет дословно переводить эти главы Библии для прочтения на общих богослужебных собраниях. Некоторые исследователи говорят, что этот язык не выглядит столь шокирующим по сравнению с угаритскими мифами (см. Ortlund, *Whoredom*, pp. 32, 120). Однако эти мифы содержат лишь несколько отрывков сексуального характера и, как правило, это эвфемизмы. Р. Елиезер бэн Гиркан запретил публичное чтение Иез. 16, но скорее не из-за откровенных образов, а из националистических соображений (Иез. 16, 3) (см. Marvin H. Pope, "Mixed Marriage Metaphor in Ezekiel 16," in *Fortunate the Eyes That See – Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of His Seventieth Birthday*, ed. Astrid Beck [Grand Rapids: Eerdmans, 1995], pp. 389-90). Marjo Christina Annette Korpel (*A Rift in the Clouds: Ugaritic and Hebrew Descriptions of the Divine* [Münster: Ugarit-Verlag, 1990], p. 220). Автор отмечает, что такой откровенный язык ранее был использован Осией, особенно в тексте Ос. 11, 8, который она переводит как «мой горячий член возбужден».

3. Поздние пророки

писаны Иезекиилем по случаю: двадцать третья глава наиболее уместна для праздника Пасхи, в то время как шестнадцатая глава для праздника Кушцей (когда вспоминался Синайский завет).³⁶

Описание развратной жизни до брака в двадцать третьей главе могло появиться под влиянием Книги Осии, но в аллегории шестнадцатой главы ничего подобного нет. В шестнадцатой главе девушка представлена брошенной, ее родители оставили ее умирать, но она была спасена Богом (Иез. 16, 3-6). Она выросла, но оставалась никому не нужной; увидев ее в следующий раз, Бог покрыл ее наготу (Иез. 16, 7-8). Удивительная Божья забота особенно видна, когда он одевает сироту. Он не просто покрыл ее наготу, он прикрыл ее краем своей одежды, что символизирует помолвку,³⁷ а затем он клянется ей в верности, заключая с ней брак.

В обеих главах вскоре последует неверность. Описания расторжения браков вдохновлено отрывками из Книги Осии, а также законом о разводе из Исх. 21, 10-11. Осия описывает, как Израиль приносил в жертву Ваалу еду, украшения и елей. Но все эти дары были даны Богом как исполнение обязательств брачного завета согласно Исх. 21, 10. Еще больше об этом говорит Иезекииль, описывая в деталях, как Израиль и Иудея приносили эти дары своим любовникам.

В шестнадцатой главе невесте была предложена лучшая еда, одежда и елей:

⁹ Омыл Я тебя водою и смыл с тебя кровь твою и помазал тебя елеем. ¹⁰ И надел на тебя узорчатое платье, и обул тебя в сафьянные сандалии, и опоясал тебя виссоном, и покрыл тебя шелковым покрывалом. ¹¹ И нарядил тебя в наряды, и положил на руки твои запястья и на шею твою ожерелье. ¹² И дал тебе кольцо на твой нос

³⁶ William H. Brownlee, *Ezekiel 1-19*, Word Biblical Commentary 28 (Waco: Word Books, 1986), p. 220.

³⁷ Большинство ученых соглашаются, что это действие можно рассматривать как церемонию помолвки; похожая ситуация в Книге Руфь (напр., Hugenberger, *Marriage as a Covenant*, p. 240; M. Greenberg, *Ezekiel 1-20*, *Anchor Bible* 22 [Garden City: Doubleday, 1983], p. 277). Некоторые считают это действие эвфемизмом для сексуальной связи (напр., Marvin H. Pope, "Mixed Marriage Metaphor in Ezekiel 16," pp. 393-94; Brownlee, *Ezekiel 1-19*, p. 220).

и серьги к ушам твоим и на голову твою прекрасный венец.¹³ Так украшалась ты золотом и серебром, и одежда твоя (была) виссон и шелк и узорчатые ткани; питалась ты хлебом из лучшей пшеничной муки, медом и елеем, и была чрезвычайно красива, и достигла царственного величия (Иез. 16, 9-13).

Подробное описание добротной еды, богатой одежды и благоухающего елея³⁸ подчеркивает, что Бог давал даже больше того, что требует закон. Закон требует одевать свою жену, а Бог наряжает ее в одежду из дорогой ткани и украшает ее изысканными драгоценностями.³⁹ Его жена не просто ни в чем не нуждалась, она имела все в избытке.

Но когда у нее появляются любовники, она отдает им все эти дары, вместо того чтобы использовать их для блага своей семьи. Описывая это, Иезекииль снова упоминает еду, одежду и елей, как и в Исх. 21, 10:

¹⁶ И взяла из одежд твоих, и сделала себе разноцветные высоты, и блудодействовала на них, как никогда не случится и не будет.¹⁷ И взяла нарядные твои вещи из Моего золота и из Моего серебра, которые Я дал тебе, и сделала себе мужские изображения, и блудодействовала с ними.¹⁸ И взяла узорчатые платья твои, и одела их ими, и ставила перед ними елей Мой и фимиам Мой,¹⁹ и хлеб Мой, который Я давал тебе, пшеничную муку, и елей, и мед, которыми Я питал тебя, ты поставляла перед ними в приятное благовоние; и это было, говорит Господь Бог (Иез. 16, 16-19).

Отказ в удовлетворении всех этих нужд мог быть законным основанием для развода. Перечисляя Божьи дары и ее дары идолам, которые ясно указывают на поддержку в Исх. 21, 10, Иезекииль подчеркивает,

38 Помазание елеем в Иез. 16, 9 может говорить о любви и благоуханиях. Исходное значение ПЛУ в Исх. 21, 10 было елей, но позже это слово стали трактовать как *любовь* или *супружеское сожитие* (см. обсуждение в первой главе). Иезекииль мог отметить переход в понимании этого слова, подчеркивая оба значения. Как бы не понимали это слово, Бог выполнил все свои обязательства.

39 Галамбуш (Galambush, *Jerusalem in the Book of Ezekiel*, p. 83) говорит, что терминология в отрывке об одежде взята из описания скинии в Книге Исход.

3. Поздние пророки

что она нарушила брачный завет. Бог сделал намного больше того, что требовалось в законе, но она презрела Божьи дары, вместо того чтобы заботиться о своей семье и поддерживать своего мужа.

Прелюбодеяние – еще одно основание для развода, которое выступает на первый план в шестнадцатой главе. В двадцать третьей главе – это единственный грех, который обсуждается. Прелюбодеяние названо первым ее грехом перед тем, как речь пошла о еде, одежде и елее:

Но ты понадеялась на красоту твою, и, пользуясь славой твоею, стала блудить и расточала блудодейство твое на всякого мимоходящего, отдаваясь ему (Иез. 16, 15).

Иезекииль возвращается к разговору о ее блудодействе после упоминания о злоупотреблении Божьими дарами: еде, одежде и елее. С двадцать третьего стиха и далее он описывает подробно ее блудодеяния. Но перед этим звучит еще одно обвинение, которое могло послужить также основанием для развода.

В двадцатом и двадцать первом стихах Иезекииль говорит, что Иудея приносила своих детей в жертву идолам. Может, речь идет о действительных приношениях в жертву детей (как в Иез. 23, 37-39), а возможно, пророк так описывает ее союзы с другими народами, что привело к идолопоклонству. Так или иначе, сложно с уверенностью утверждать первое или второе. Одно из возможных решений состоит в том, что пророк говорит об умышленной бездетности, которая могла быть основанием для развода. В ранней раввинистической традиции деторождение рассматривалось как обязанность в браке.⁴⁰ Такая традиция была основана на повелении первым людям «плодиться и размножаться» (Быт. 1, 22.28), которое считалось Божьей заповедью. Сложно установить время появления этой традиции, но, вполне возможно, что именно на нее здесь ссылается Иезекииль. Умышленная бездетность рассматривалась как нарушение Закона Моисея и впоследствии как нарушение брачного контракта.

⁴⁰ Это была установленная традиция во времена дебатов между школами Гиллеля и Шаммая. Хотя последователи этих школ спорили о должном количестве детей, никто из них не сомневался, что рождение детей – это священный супружеский долг (*m. Yebam.* 6.6).

Несмотря на все перечисленные причины Бог не хотел расторгать брачный контракт с Иудеей. В конце главы, когда Иезекииль показал, что Иудея нарушила все условия брачного контракта, Бог говорит, что вспомнит и обновит завет с нею, после того как она понесет наказание:

⁵⁸ За разврат твой и за мерзости твои терпишь ты, говорит Господь. ⁵⁹ Ибо так говорит Господь Бог: Я поступлю с тобою, как поступила ты, презрев клятву нарушением союза. ⁶⁰ Но Я вспомню союз Мой с тобою во дни юности твоей, и восстановлю с тобою вечный союз. ⁶¹ И ты вспомнишь о путях твоих, и будет стыдно тебе, когда станешь принимать к себе сестер твоих, больших тебя, как и меньших тебя, и когда Я буду давать тебе их в дочерей, но не от твоего союза. ⁶² Я восстановлю союз Мой с тобою, и узнаешь, что Я Господь (Иез. 16, 58-62).

Речь идет как о Синайском, так и брачном завете. Брачный завет явно упоминается в восьмом стихе:⁴¹

И проходил Я мимо тебя, и увидел тебя, и вот, это было время твое, время любви; и простер Я воскрилия (риз) Моих на тебя, и покрыл наготу твою; и поклялся тебе и вступил в союз с тобою, говорит Господь Бог, – и ты стала Моею (Иез. 16, 8).

Джули Галамбуш⁴² показывает, что в Книге Иезекииля, похоже, нет никакой надежды для Иерусалима. После падения Иерусалима в конце двадцать четвертой главы город больше не упоминается в книге. Тем не менее Яхве обещает восстановить «горы Израиля» (Иез. 36, 8-15), «Мой народ» (Иез. 37, 13), «Иуду и сыновей Израилевых» (Иез. 37, 16) и весь народ (Иез. 37, 26-27). В главах с сороковой по сорок четвертую Иезекииль видит надежду для народа, но это не тот народ, что был раньше, это новая невеста, новый Иерусалим.

Иезекииль показал, что Бог имел полное право положить конец браку, но он не сделал этого. Пророк не говорит, поступил ли Бог пра-

41 Гринберг (Greenberg, *Ezekiel*, p. 220) пытается доказать, что здесь речь идет не о брачном завете, но Хагенбергер (Hugenberger, *Marriage as a Covenant*, pp. 308-9) убедительно опровергает его доводы.

42 Galambush, *Jerusalem in the Book of Ezekiel*, pp. 86,145.

3. Поздние пророки

вильно или справедливо. Ни к кому Бог не являл столько милости, как к Израилю, который грешил не меньше, чем Содом (Иез. 16, 46-51). В итоге Яхве расторгнул брачный завет и отдал Израиль в руки любовников (Иез. 23, 9). Вся глава посвящена описанию незаслуженной любви к брошенной девушке, которая после принятия и заботы снова пала, и пала так низко, как только возможно. Иезекииль показывает, что она нарушила все условия брачного контракта, несмотря на благодать, явленную ей Богом.

Разводное письмо Яхве в Книге пророка Исаии

Исаия называет Израиль прелюбодейкой, а позднее брошенной женой. Пророк говорит, что она не получила развод, но была оставлена мужем на время.

Эта метафора чаще всего встречается у Второисаии. В первых главах есть только одно возможное упоминание этой метафоры, когда Иерусалим назван «верной столицей», которая стала «блудницею» (Ис. 1, 21). В последних главах можно увидеть прямое обращение к Израилю, или Иерусалиму, как к жене, которая не разведена с мужем (Ис. 50, 1). Хотя она и «оставлена» на время (Ис. 54, 4-7), Бог снова восстановит этот брак (Ис. 62, 4-5).

Сложно понять, кого подразумевает Исаия под словом Израиль. После сороковой главы Израиль может означать десять колен, но позже имена Израиль, Иаков, Иуда используются взаимозаменяемо, так же как Иерусалим или Сион. Например:

Слушайте это, дом Иакова, называющиеся именем Израила и происшедшие от источника Иудина, клянущиеся именем Господа и исповедующие Бога Израилева, хотя не по истине и не по правде (Ис. 48, 1).

И придет Искупитель Сиона и (сынов) Иакова, обратившихся от нечестия, говорит Господь (Ис. 59, 20).

Иногда кажется, что речь идет и прежних десяти коленах, присоединившихся к Иудее, как в описании народа, собранного от четырех концов земли (Ис. 43, 5-6), тем не менее это только те, кто выжил после

изгнания («остаток Израиля», Ис. 49, 6). Единственное упоминаемое изгнание – это вавилонское пленение. Они возвращаются через пустыню (Ис. 40, 3-4), выйдя из Вавилона (Ис. 43, 14; 48, 20) после постановления Кира (Ис. 41, 25-27; 44, 28; 45, 1). Хотя у Исаии могло быть более широкое представление об Израиле, но свою весть в основном он адресует изгнанникам в Вавилоне.

Таким образом, мы можем предположить, что любое обращение к Израилю или Иакову в Книге Второисаии⁴³ подразумевает на самом деле Иудею, если яснее не сказано о ком-то другом. Следовательно, Исаия, подобно Осие, Иезекиилю и Иеремии, не видит особых различий между женами: Израилем и Иудеей. В отличие от Иеремии и Иезекииля, он практически не развивает идеи Книги Осии, хотя и не игнорирует их полностью.

Упоминание разводного письма в Ис. 50, 1 может выражать несогласие с распространенным толкованием Книги Осии. Народ в изгнании уже потерял всякую надежду, а большинство пророчеств Второисаии несут весть о Божьей любви и спасении. Утратив всякую надежду, иудеи слышат весть Осии и приходят к выводу, что Бог расторгнул с ними союз, как он это сделал с Израилем. Исаия сомневается в наличии у них разводного письма.

СП: Так говорит Господь: где разводное письмо вашей матери, с которым Я отпустил ее? или которому из Моих заимодавцев Я продал вас? Вот, вы проданы за грехи ваши, и за преступления ваши отпущена мать ваша (Ис. 50, 1).⁴⁴

GNB: Думаешь я отпустил свой народ, подобно мужу, который разводится со своей женой? Думаешь я продал тебя захватчикам, как человек, продающий своих детей в рабство? Нет, ты оказался в плену из-за своих грехов, ты оставлен из-за своих преступлений (Ис. 50, 1).

43 Я использую термин *Второисаия* как условное обозначение для глав после тридцать девятой. Я не пытаюсь здесь прояснить вопрос авторства, но лишь хочу подчеркнуть явные различия в стиле и исторической ситуации.

44 Синодальный перевод соответствует переводу RSV, который приводит автор. – Прим. перев.

3. Поздние пророки

Переводчики *Good News Bible*, наряду с многими другими комментаторами, рассматривают фразу о разводном письме как риторический вопрос.⁴⁵ Такой перевод соответствует контексту всей главы, где звучит целая серия таких риторических вопросов. Однако не все вопросы в этой главе риторические (напр., во втором стихе), так что вопрос о разводном письме может быть вовсе не таковым. В таком случае Исаия вполне серьезно спрашивает о разводном письме как доказательстве того, что Иудея действительно в разводе.⁴⁶ Однако этот вопрос предвосхищает следующий, который, без сомнений, риторический, в противном случае Бог продает свой народ как рабов, чтобы выплатить долги кредиторам. Судя по всему, Исаия считает маловероятным, что Бог развелся с Иудеей и продал ее в рабство.

Риторический этот вопрос или нет, Исаия не верит, что брак с Иудеей расторгнут. Об израильских коленах, уведенных в первое изгнание (у других пророков названных Израилем), сказано в книгах Осии, Иеремии и, возможно, Иезекииля (Иез. 47),⁴⁷ как о тех, с кем Яхве расторг брак, но Исаия говорит не об иудеях. Он ничего не говорит о судьбе этих колен, в отличие от судьбы всего Израиля, который снова будет собран вместе.

Исаия показывает, что Бог не разводился с Иудеей, но отпустил ее, потому что она согрешила (Ис. 50, 1). Разница небольшая, слово *отпустил* (פָּלַח, *shalach*) – распространенный термин, означающий развод. Пророк хочет сказать, что хотя Бог и отпустил ее, не было никакой официальной процедуры развода, он не дал ей разводного письма, в отличие от Израиля, о чем сказано в Книге Осии (Ос. 2, 2 [МТ 2, 4]); слова

45 См. обсуждение перевода этого текста в Herbert G. Grether, “Translating the Questions in Isaiah 50,” *Bible Translator* 24 (1973): 240-43.

46 Грезер находит только одного исследователя, который не рассматривает этот вопрос как риторический (см. Claus Westermann, *Isaiah 40-66*, Old Testament Library [London: SCM, 1969]). Норман Снэйт придерживается того же мнения (Snaith, “Isaiah 40-66: A Study of the Teaching of the Second Isaiah and Its Consequences,” in *Studies on the Second Part of the Book of Isaiah*, Supplements to *Vetus Testamentum* 14 [Leiden: Brill, 1977]). См. также Stienstra, *YHWH Is the Husband of His People*, pp. 170-71.

47 Израиль не часто упоминается в Книге Иезекииля, но в двадцать третьей главе сказано о казни Израиля (Иез. 23, 10), в то время как Иудея только наказана.

Осии могут быть вариантом известной формулы развода, используемой на древнем Ближнем Востоке.⁴⁸ Однако нет ни единого упоминания о разводном письме для Иудеи.

Можно предположить, что Исаия спас Иудею от развода в юридическом смысле. Он развеивает наши сомнения, когда в пятьдесят четвертой главе открывает Божий план отпустить Иудею на короткое время, чтобы потом снова принять ее.

⁴ Не бойся, ибо не будешь постыжена; не смущайся, ибо не будешь в поругании: ты забудешь посрамление юности твоей и не будешь более вспоминать о беславии вдовства твоего. ⁵ Ибо твой Творец есть супруг твой; Господь Саваоф – имя Его; и Искупитель твой – Святый Израилев: Богом всей земли назовется Он. ⁶ Ибо как жену, оставленную и скорбящую духом, призывает тебя Господь, и (как) жену юности, которая была отвержена, говорит Бог твой. ⁷ На малое время Я оставил тебя, но с великою милостью восприму тебя (Ис. 54, 4-7).

Иудея, подобно оставленной жене, названа вдовой, что на древнем Ближнем Востоке означало «женщину, которая не получала поддержки от какого-либо мужчины».⁴⁹ Недолго она будет без поддержки, Бог снова соберет свой народ в Земле обетованной и заключит брачный союз с этой землей.

⁴ Не будут уже называть тебя «оставленным», и землю твою не будут более называть «пустынею», но будут называть тебя: «Мое благоволение к нему», а землю твою – «замужнею», ибо Господь благоволит к тебе, и земля твоя сочетается. ⁵ Как юноша сочетается с девою, так сочетаются с тобою сыновья твои;⁵⁰ и (как) жених радуется о невесте, так будет радоваться о тебе Бог твой (Ис. 62, 4-5).

48 См. сн. 21 выше.

49 См. Guillaume Cardascia, *Les Lois Assyriennes* (Paris: Cerf, 1969), p. 180 о среднеассирийских законах #33, 45.

50 Слово *сыновья* можно еще перевести как *строители*, которые демонтировали моральную проблему в этой картине (см. Stienstra, *YHWH Is the Husband of His People*, pp. 176-77).

3. Поздние пророки

Исаия говорит об Израиле как о «девственной» невесте (בתולה, *bethulah*), на что Осия и Иеремия уже намекали (Ос. 2, 15 [МТ 2, 17]; Иер. 31, 1-7). Однако нельзя сказать, что Исаия продолжал развивать образы и идеи, взятые у других пророков: нет никакой естественной прогрессии от образа жены, возвращающейся к своему мужу после многих лет блудодействия, к образу юной девственной невесты.⁵¹ Тем не менее влияние Книги Осии ощутимо: восстановление Израиля подобно новой свадьбе. Этот образ хорошо раскрывает величие Божьего прощения: разлука не просто осталась в прошлом, такое впечатление, что ее и не было.

Последовательная картина метафоры брака Яхве с народом Божьим

Осия, Иеремия, Иезекииль и Исаия представили последовательное и согласованное развитие метафоры брака Яхве с Израилем и Иудеей. Есть множество различий в акцентах и в степени развития этой метафоры, но они единодушны в главном. Наибольшая несогласованность в шестнадцатой и двадцать третьей главах Книги Иезекииля (касается распутной жизни невест до брака). Эти и другие незначительные различия могут рассматриваться как различия в акцентах, но не в сути.

Основание для их согласованности в общем источнике – Книге Осии. Иеремия и Иезекииль заимствуют идеи Книги Осии, Исаия временами не соглашается с ними, но вместе с тем продолжает развивать образы этого малого пророка.

Галамбуш показала, что понятие города как жены бога было столь общераспространенным в древней ближневосточной литературе, что даже перестало быть метафорой,⁵² однако нет ни единого упоминания о городе как прелюбодейной жене. Она предполагает, что подобная ме-

51 Стинстра (Stienstra, *YHWH Is the Husband of His People*, pp. 176-77) предполагает, что это может означать намного больше, чем просто «ваша свадьба будет такой же торжественной и радостной, как свадьба девственницы». Автор использует очень эмоциональный язык в этом отрывке.

52 Galambush, *Jerusalem in the Book of Ezekiel*, pp. 22-26.

тафора была бы просто невыносимой в политеистической культуре, но не в Израиле.

Другая идея Осии: проведение четкой границы между Израилем и Иудеей и их последующим воссоединением. Осия изображает Израиль как неверную супругу, которая получила развод, но снова вернется к своему мужу, когда присоединится к Иудее, которая все еще замужем. Все это похоже на повторный брак, хотя о нем сказано как о первом браке (Ос. 2, 14-15 [МТ 2, 16-17]).

В дни Иеремии и Иезекииля Иудея показала себя такой же неверной, как и Израиль. Оба пророка считают, что вина Иудеи еще тяжелее, потому что она видела, чем закончилась история с Израилем. Судьба Иудеи также предрешена, им осталось недолго. Ни тот, ни другой не пытается объяснить, почему Бог был более милосерден к Иудее, чем к Израилю, и оба подчеркивают, что Иудея заслужила худшего наказания, чем получила. И Иеремия, и Иезекииль видят спасение Израиля и Иудеи в их воссоединении, что будет сопровождаться повторным браком Израиля-Иудеи с их мужем.

Исаия также пытается объяснить различия между Израилем и Иудеей. Он говорит, что Израиль получил разводное письмо в Ос. 2, 2 (МТ 2, 4), в отличие от Иудеи, которая такого письма никогда не получала. Вероятно, он хочет сказать следующее: так как Иудея не имеет разводного письма, она не состоит в разводе. Доказывая это, Исаия слишком буквально использует метафору, как будто действительно существовал какой-то юридический документ, связывающий их.

Буквальное истолкование этого брака у Исаии отражено также у пророков Иеремии и Иезекииля. Иеремия тоже обеспокоен правовой стороной этого вопроса (Иер. 3, 1), он пытается осмыслить закон Втор. 24, 1-4 в контексте повторного брака с Израилем. Иезекииль обращается к закону (Исх. 21, 10-11) и считает, что Иудея буквально нарушила брачные обязательства. Осия также очень буквально выполняет данное ему поручение, чтобы передать народу особую Божью весть. Неясно до конца, считает ли Осия, что Бог на самом деле заключил брачный контракт, как в это верили поздние пророки, но он уверен, что Божьи чувства к Израилю были такими же, как у него. Когда Бог говорит ему: «Иди еще и полюби женщину, любимую мужем, но прелюбодействующую, подобно тому, как любит Господь сынов Израилевых, а они обращаются к другим богам», каждый понимает, что Осию просят

3. Поздние пророки

сделать это невероятно трудное дело, потому что это единственный способ показать испытываемые Богом страдания.

Похоже, что эти пророки (возможно, за исключением Осии) верят, что Бог на самом деле буквально заключил брачный контракт с Израилем и Иудеей. Как уже было сказано, в этом нет ничего странного для древнего Ближнего Востока. Используя этот образ, пророкам было легко показать неверность народа, обращаясь к законам Пятикнижия. Вот что действительно странно выглядело, так это страдания Бога, его вынужденный развод с первой женой и оставление второй. Однако, вместо того чтобы рассматривать брак просто как метафору с ее ограничениями, пророки говорили о последствиях нарушения завета, как о последствиях нарушения действительного брачного контракта.

Сложности, которые им нужно было как-то решать, связаны с вопросами: почему Бог был более милосерден к Иудее, которая была более неверной, чем Израиль? И как Бог мог вступить в повторный брак с Израилем после развода и после всех его последующих блудодеяний? Ответы на эти вопросы пророки находят в объединении двух народов, после чего произойдет воссоединение с мужем и заключение повторного брака. Это событие описано как заключение первого брака, словно невеста еще девственница, а новый объединенный народ стал новым человеком без греховного прошлого. Иеремия отделяет этот объединенный народ от прежних Израиля и Иуды словами «сыновья Израиля» (Иер. 3, 19), хотя это несколько и затеняет женский образ невесты. Исаия более удачно выразил это, назвав ее «земля» (Ис. 62, 4), Иезекииль увидел образ нового преображенного города, земли и религии. Образ женщины, новой невесты, хотя и связан с бывшими павшими сестрами, однако не отождествляется с ними. На страницах Нового Завета этот образ из Книги Иезекииля представлен в виде новой невесты Христа.

Образ брака, который разрабатывали в своих книгах эти пророки, был для них больше, чем метафора. Заключение завета на Синае и опыт Осии навели их на мысль, что Яхве действительно заключил брачный контракт с Израилем и Иудеей и впоследствии расторг его.

Всю вину за развод пророки возлагали на неверную жену Израиль. Она нарушила все возможные брачные обязательства. Все пророки говорили о сексуальной неверности Израиля (за исключением Второисаии, который, похоже, вообще игнорирует десять колен Израиля) и

многие из них перечисляют невыполненные брачные обязательства, связанные с пищей, одеждой и елеем. В то же время Бог представлен любящим супругом, который обеспечивал ее не только необходимым, но давал самые роскошные и дорогие одежды, елей и еду. Вместо того чтобы использовать эти дары для блага семьи в соответствии с брачными обязательствами, Израиль отдавал все это любовникам, другим богам. Иудея следовала примеру Израиля и поступала даже хуже (согласно Иеремии и Иезекиилю).

Данная метафора говорит главным образом о нарушении Израилем и Иудеей брачных обязательств, а не о том, что Бог развелся. О Божьем осуждении нарушения брачных обетов мы читаем в Книге пророка Малахии, который применяет этот образ ко всем бракам, а не только к браку Яхве с народом.

Бог ненавидит развод и Книга пророка Малахии

Ничто не говорит о том, что Книга Малахии написана как ответ на Книгу Осии и книги других пророков, которые развивали образ брака в контексте отношений Яхве с Израилем. Малахия не использует метафору брака Яхве с его народом⁵³ даже тогда, когда обвиняет народ в нарушении завета (напр., Мал. 2, 4-9). Пророк говорит о разводе в общем, его обличение адресовано тем, кто нарушает обещания завета.

Возможно, Малахия и думает о браке Иудеи с Богом, но не говорит об этом прямо. Его основная весть – осуждение Иудеи в нарушении своих обещаний в завете. Отвергнув Божью любовь (Мал. 1, 2-5), иудеи

53 О народе, находящемся в браке, возможно, говорит Мал. 2, 11 в выражении «дочери чужого бога», но в контексте идет речь об израильтянах, вступавших в брак с чужеземками (ср. Мал. 2, 12: «Пусть Яхве истребит того, кто делает это»). См. обсуждение в Hugenberg, *Marriage as a Covenant*, p. 35, где автор называет это традиционной интерпретацией. Abel Isaksson (*Marriage and Ministry in the New Temple: A Study with Special Reference to Mt. 19.13[sic] -12 and 1 Cor. 11.3-16*, trans. Neil Tomkinson and Jean Gray, Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis 24 [Lund: Gleerup; Copenhagen: Munksgaard, 1965], p. 31). Автор показывает, что весь отрывок Мал. 2, 11-16 говорит о Божьем браке, и «жена юности» – это Израиль. Однако даже с учетом всех сложностей, связанных с переводом этого отрывка, ясно одно: муж обвиняется в неверности своей жене.

3. Поздние пророки

не испытывают к нему ничего, кроме презрения (Мал. 1, 6-14). Бог говорил им, что такое отношение есть не что иное, как нарушение завета (Мал. 2, 1-10, особенно пятый стих). Далее он перечисляет, в чем конкретно они нарушили завет: о трех злодеяниях он говорит подробно (Мал. 2, 10-16; 3, 8-10), остальные просто перечисляет (Мал. 3, 5). В других местах книги он призывает Иудею к выбору между судом и милостью; их отношение к Синайскому завету определит их дальнейшую судьбу (Мал. 4, 4).

Особое внимание пророк уделяет трем грехам в Израиле, которые он рассматривает как нарушение завета: брак с чужеземными женами, поклоняющимися идолам (Мал. 2, 11-12); нарушение брачных обязательств (Мал. 2, 14-16); и удерживание у себя десятины (Мал. 3, 8-10). Другие преступления перечислены в Мал. 3, 5: волшебство, прелюбодеяние, нарушение клятв, угнетение работников, вдов, сирот и чужеземцев. Хотя мы будем говорить в основном о втором злодеянии, нарушении брачных обязательств, следует сказать несколько слов и об остальных. Обличение в угнетении чужеземцев говорит о том, что чужеземные жены осуждались пророком не потому, что они не израильтянки, но потому что они склоняли народ Божий к идолопоклонству.⁵⁴ Прелюбодеяние выделено особо, что может указывать на него как на основной грех в нарушении брачных обязательств.

Некоторые ученые предположили,⁵⁵ что может существовать тесная связь между браком с женами-идолопоклонницами и нарушением брачных клятв, данных «жене юности своей». Возможно, некоторые мужчины разводились с женами, с которыми заключили брак еще в юности, чтобы жениться на богатых чужеземках. В таком случае их неверность состоит в том, что они оставляют своих жен, не имея на то законных оснований. Таким образом они нарушают свои обязательства поддерживать жен едой, одеждой и елеем (супружеским сожитием). Однако все это только догадки, в самом отрывке ничего не сказано о том, каким образом нарушались брачные заветы. Сказано только то, что

54 О выражении «дочери чужого бога» в Мал. 2, 11 см. предыдущее примечание.

55 Взгляд, названный традиционным в Hugenberger, *Marriage as a Covenant*, pp. 101-5, подвергнут жесткой критике, как основанный по большому счету на домыслах.

эти люди поступали вероломно по отношению к женам юности своей, или женам их завета.

Отрывок Мал. 2, 14-16 о нарушении брачных обязательств труден для перевода. Хагенбергер проанализировал все тонкости этого текста, обращая внимание на каждую деталь.⁵⁶ Вот его перевод, в сравнении с традиционным:

¹⁴ ...Господь был свидетелем завета между тобою и женою юности твоей, которую ты предал, между тем как она подруга твоя и законная жена твоя. ¹⁵ Не Бог ли создал нас и поддерживает дух жизни? Чего же Бог ждет? Праведного потомства. Итак, примите это во внимание, и никто не поступай вероломно против жены юности своей. ¹⁶ «Ибо я ненавижу разводы», говорит Господь Бог Израилев; обида покрывает одежду его, говорит Господь Саваоф; посему помните об этом и не поступайте вероломно (Мал. 2, 14-16, RSV).

¹⁴ ...Господь был свидетелем завета между тобою и женою юности твоей, которую ты предал, между тем как она подруга твоя и законная жена твоя. ¹⁵ «Не сделал ли вас Бог одним, где оставался дух его? Чего же ждет Единый? Праведного потомства! Итак, наблюдайте за своей жизнью, и никто не поступайте вероломно против жены юности своей. ¹⁶ «Если кто-то ненавидит и разводится» (просто по причине неприязни), – говорит Господь Бог Израилев; «он покрывает свою одежду (т. е. явно оскверняет себя) жестокостью» – говорит Господь Саваоф. Посему помните об этом и не поступайте вероломно (против своих жен) (Мал. 2, 14-16, Хагенбергер).⁵⁷

⁵⁶ Hugenberger, *Marriage as a Covenant*. Автор не обсуждает все возможные переводы пятнадцатого стиха, но в свою защиту он цитирует А. С. ван дер Вауде, который говорит: «Мал. 2, 15 – один из самых сложных отрывков во всем Ветхом Завете. Бессмысленно приводить все когда-либо записанные объяснения этого стиха» (van der Woude, “Malachi’s Struggle for a Pure Community: Reflections on Malachi 2.10-16,” in *Tradition and Reinterpretation in Jewish and Early Christian Literature: Essays in Honour of Jürgen C. H. Lebram*, ed. J. W. van Henten, H. J. de Jonge, P. T. van Rooden, and J. W. Wesselius, *Studia Post-Biblica* 36 [Leiden: Brill, 1986], p. 69).

⁵⁷ Hugenberger, *Marriage as a Covenant*, v. 14 at p. 27; v. 15 at p. 126; v. 16 at p. 76.

3. Поздние пророки

Перевод Хагенбергера отличается от других традиционных переводов в первой половине пятнадцатого стиха и в первых нескольких словах шестнадцатого стиха. В пятнадцатом стихе он находит аллюзию на Быт. 2, 23-24 и завет одной плоти, хотя не соглашается с отождествлением «остатка» с «плотью», и не переводит: «Разве не Он сделал вас одной плотью?». Он показывает, что такая интерпретация хорошо соответствует общей концепции брачных заветов. Он считает, что эта часть отрывка настолько сложная, что лучше оставить вопрос открытым. Во второй части ясно просматривается тема нарушения брачных обетов.

Самая важная часть – начало шестнадцатого стиха, так как смысл в переводах меняется в корне, речь идет о хорошо известной фразе: «Я ненавижу развод». Хагенбергер точнее переводит еврейский текст: «Он ненавидит развод» (שנא של), что большинство переводов исправляют на «Я ненавижу развод».⁵⁸ Хагенбергер опирается на исследование Реймонда Вестбрука, который проводит параллели с древними ближневосточными текстами, где используется фраза «он ненавидит (и) разводится». Он показывает, что это выражение говорит о разводе без веских причин. В этом состояло основное правовое различие между разводом по причине прелюбодеяния или отвержения (с финансовыми потерями для виновного супруга) и совершенно безосновательным разводом (с финансовыми потерями для разводящегося супруга).

Шестнадцатый стих показывает, что Бог против тех, кто нарушает брачные обеты. В традиционном толковании Бог против любого развода, но контекст определенно говорит, что это не так. Посто-

58 В свитке малых пророков, найденном в кумранской пещере №4, есть исправление של שנא, «если (потому что) он ненавидит, пусть разводится», на שנתה של, «если ты ненавидишь, разводись», что соответствует переводу в таргуме Псевдоионафана, «если ненавидишь, отпусти ее» (ארי טנית לה פטרה), а также Вульгате и Септуагинте. Такие изменения характерны для литературы Кумрана, где כ часто меняется на א (см. P. R. Davies, *The Damascus Document: An Interpretation of the "Damascus Document,"* Journal for the Study of the Old Testament, Supplement 25 [Sheffield: Sheffield Academic Press, 1983], pp. 234-38). Возможно, это также отражено и в Книге Иисуса, Сына Сирахова, Сир. 7, 26: «Есть у тебя жена? Не презирай ее (אל תתצב). В греческом эта фраза переведена как «не разводись с ней», μή ἐκβάλης αὐτήν, вместо אל תתצב».

янно повторяющаяся тема в этих стихах – верность брачному завету. Обвиняется не тот, кто разводится, но тот, кто разводится, презрев брачные обеты.

Это подчеркивается в четырнадцатом стихе, где Бог представлен свидетелем брака и брачных обетов. Неясно, о чем точно говорит пятнадцатый стих, но заключение его ясно подчеркивает необходимость быть верным первой невесте («жене юности своей»). Шестнадцатый стих еще более сложен для понимания: к без того сложной для перевода фразе «Я (он) ненавижу (-дит) развод», присоединяется не менее трудная фраза о «покрытии одежды жестокостью». Возможно, лучше рассматривать последнюю часть стиха как метафору внутреннего состояния человека.⁵⁹ Поэтому шестнадцатый стих осуждает жестокость по отношению к людям, с которыми разводятся без причины.

Термин *неверность*⁶⁰ (גַּבַּד, *bagad*) присутствует в заключении каждого стиха, это центральная тема всего отрывка. Весь отрывок Мал. 2, 10-16 структурирован вокруг этого термина. В Мал. 2, 10 этот же термин говорит о неверности Иудеи Божьему завету, что отражалось в их отношении друг ко другу: «Почему же вы вероломно поступаете друг против друга, нарушая тем завет отцов наших?». В следующем стихе это относится к тем, кто берет в жены чужеземных жен, поклоняющихся идолам: «Вероломно поступает Иуда...». Еврейское слово, которое часто переводится как *вероломно*, указывает на нарушение договора. Оно встречается сорок три раза в Ветхом Завете и используется в основном для описания нарушения завета. Как подытожил С. Эрладсон: «Это слово упоминается тогда, когда ветхозаветный автор хочет сказать о человеке, который не почитает завет, совершил прелюбодеяние, нарушил завет или какие-то другие Божьи предписания».⁶¹ Оно используется, когда речь заходит о

59 Ср. Иер. 2, 34: «Даже на полах одежды твоей находится кровь людей бедных». Пс. 72, 6: «...жестокость как наряд одевает их». В СП: «...дерзость как наряд одевает их».

60 В СП *вероломство*. – Прим. перев.

61 S. Erlandsson, "Bāghadh," *Theological Dictionary of the Old Testament*, ed. Johannes G. Botterweck, Helmer Ringgren, and Heinz-Josef Fabry, 8 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), 1:470-73, esp. p. 470.

3. Поздние пророки

тех, кто нарушил Синайский завет,⁶² расторг помолвку⁶³ или предал брачный завет.⁶⁴

Осуждение Малахии направлено против тех, кто нарушает брачный завет. Это подчеркивается в каждом из трех стихов повторением слова вероломство (גלג) и соответствует контексту Мал. 2, 10-16, где осуждается вероломство людей друг против друга, чтобы показать такое же отношение людей к завету с Богом. Это толкование хорошо вписывается в контекст всей книги, которая призывает вспомнить завет отцов и встать на путь верности.

Заключение

Пророки Осия, Иеремия, Иезекииль и Исаия представляют последовательную и согласованную картину заключения брака между Богом и народом Израиля, а позже с сестрами Израилем и Иудеей (после разделения при Ровоаме). Израиль изменил Богу и получил разводное письмо. Иудея поступала еще хуже, но Бог помиловал ее, оставив на какой-то период, после чего произошло воссоединение семьи. Эсхатологическая надежда включает как восстановление, так и повторный брак с новым обновленным народом, состоящим из иудеев и израильтян. Отношение Яхве к разводам без законных причин хорошо показано в Книге пророка Малахии, где он осуждает тех, кто нарушает брачные обеты.

62 1 Цар. 14, 33; Пс. 118, 158.

63 Исх. 21, 8: человек, который купил девушку у ее отца, говоря, что он женится на ней, но после передумал.

64 Иер. 3, 20; 9, 2: Иудея как прелюбодейная жена.

4. МЕЖЗАВЕТНЫЙ ПЕРИОД

Новые права женщин

В межзаветный период произошли изменения, которые способствовали расширению прав женщин и защите браков в иудаизме. В случае развода без уважительных причин женщинам гарантировано возвращалось их приданое, что помогало им сохранить какое-то время финансовую независимость. К полигамии и разводу стали относиться критично. За пределами иудаизма, в греко-римском мире, процесс развода стал проще как для мужчин, так и для женщин, что оказало заметное влияние на еврейскую диаспору. Эти изменения отражены в документах, найденных среди кумранских свитков, эфесских папирусов и в Мишне, где обнаружены ранние разработки брачного контракта.

Многоженство в Израиле

Многоженство было разрешено в Моисеевом законе,¹ но царям было дано предостережение: не умножать жен. Полигамия нигде не поощрялась, и многое говорит о том, что именно моногамия считалась идеалом для брака.² Нет никаких свидетельств, что многоженство было широко распространено в Израиле, за исключением послевоенного времени,

1 Исх. 21, 10-11; Втор. 21, 15-17. Полигамия может подразумеваться в законах, наказывающих мужчину, соблазнившего необрученную девственницу (Исх. 22, 16) или изнасиловавшего ее (Втор. 22, 28-29). Он должен был жениться на ней, независимо от того холост он был или женат.

2 Ср. Ис. 50, 1; Иер. 2, 2; Иез. 16, 8; Притч. 12, 4; 18, 22; 19, 14; 31, 10-31; Пс. 127, 3

4. Межзаветный период

когда была нехватка мужского населения.³ В Ветхом Завете часто причиной многоженства была бездетность.⁴ Наличие нескольких жен в семье нередко приводило к соперничеству и семейным проблемам.⁵ У судей и царей, таких как Гедеон, Самсон, Давид и Соломон, было много жен, вероятнее всего, они просто подражали царям других народов.⁶ Очень немного сохранилось свидетельств о полигамии в новозаветное время, однако нужно помнить, что у нас вообще очень мало каких-либо семейных записей того времени.⁷ Обычно предполагается, что только

(см. тексты в Louis M. Epstein, *Marriage Laws in the Bible and Talmud*, Harvard Semitic Series 12 [Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1942], p. 4).

3 См. Ис. 3, 25; 4, 1. Стинстра (Stienstra, *YHWH Is the Husband of His People: Analysis of a Biblical Metaphor with Special Reference to Translation* [Kampen: Kok Pharos, 1993], p. 79) отмечает, что даже когда война уносила жизни мужчин и ощущалась острая нехватка мужского населения, полигамия считалась не лучшим выходом из положения.

4 Напр., Сарра и Агарь (Быт. 16, 1-4). Елкана также взял вторую жену, потому что его возлюбленная жена (возможно, первая) не могла иметь детей (1 Цар. 1). Случай с Иаковом особый, он стал жертвой хитростей Лавана (Быт. 29, 15-30). Такая же ситуация наблюдалась и в других древних народах Ближнего Востока (см. G. P. Hugenberger, *Marriage as a Covenant: A Study of Biblical Law and Ethics Governing Marriage, Developed from the Perspective of Malachi*, *Vetus Testamentum Supplement* 52 [Leiden and New York: Brill, 1994], pp. 108-12).

5 Стинстра (Stienstra, *YHWH Is the Husband of His People*, p. 82) упоминает Агарь и Сарру (Быт. 16, 4-6), Рахиль и Лию (Быт. 30, 14-16), Феннану и Анну (1 Цар. 1, 6-8). Она также перечисляет законы, которые подразумевают проблемы в полигамных семьях: Лев. 18, 18 запрещает заключать брак с двумя сестрами, чтобы не было между ними соперничества (см. историю о Рахиль и Лие); Втор. 21, 15-17 говорит, что сын любимой жены не может отнять права у первенца (см. историю об Иосифе); Исх. 21, 10-11 предполагает возникновение пренебрежения первой женой, когда в доме появится другая женщина. Она также цитирует *Targum of Ruth* 4:6, где родственник Руфи говорит: «Я не могу искупить тебя, потому что я уже женат и у меня нет никакого желания приводить в дом вторую жену, чтобы не возникло в доме разногласий».

6 Ср. 1 Цар. 8, 5; 8, 19-20. Об этом предупреждает Втор. 17, 17.

7 Полигамия была признана законной (Josephus, *Ant.* 17.14: «У нас ведь в обычае, что мужчина в одно и то же время имеет нескольких жен»; также *J. W.* 1.477). Также Иустин Мученик говорит, что иудеи брали нескольких жен (*Dialogue* 141). Мы знаем о некоторых примерах многоженства в первом веке,

очень богатые люди могли себе позволить несколько жен, тем не менее некоторые сохранившиеся документы второго века нашей эры показывают, что полигамия была более всего распространена среди среднего класса.⁸ В писаниях раввинов содержится много законов, связанных с полигамией,⁹ но отмечается, что многие люди в таких браках будут несчастны.¹⁰ В конце концов к одиннадцатому веку полигамия была запрещена в иудаизме,¹¹ хотя, возможно, еще долгое время имела место на практике.

Движение к моногамии началось очень рано, о чем свидетельствуют добавления в текст Септуагинты и другие переводы стиха Быт. 2, 24. Эти вставки показывают, что именно двое должны стать одной плотью. На самом деле слова *двое* нет в древнееврейском тексте, хотя оно

главным образом, среди богатых людей. Эпштейн (*Epstein, Marriage Laws*, p. 17) перечисляет Ирода Архелая, Ирода Антипу (*Josephus, Ant.* 17.350); из семей священников: Алабай, Каиафа и Иосиф (*t. Yebam.* 1.10; *b. Yebam.* 15b; *y. Yebam.* 1.5, 3a; *Josephus, Life* 75); из раввинов: Абба б. Рэббэн Симеон б. Гамалиил I (*b. Yebam.* 15a), Р. Тарфон (*t. Ketub.* 5.1), Рэб и Р. Нахман (*b. Yoma* 18b; *b. Yebam.* 37b).

8 Документы семьи Бабаты, датированные 93 – 132 гг. н. э., были найдены в пещере Нахал Хэвер. Бабата рано овдовела, и ее второй муж был уже женат. См. Naphtali Lewis, Yigael Yadin, and Jonas C. Greenfield, eds., *The Documents from the Bar Kokhba Period in the Cave of Letters: Greek Papyri* (Jerusalem: Israel Exploration Society, Hebrew University of Jerusalem, Shrine of the Book, 1989), p. 22.

9 Эпштейн приводит перечень (*Marriage Laws*, p. 18) постановлений о второй жене (Зарех), которые часто обсуждаются (напр., *m. Yebam.* 1 *passim*); сколько должно пройти времени между первым и вторым браком (*b. Ketub.* 93b – меньше одного дня!); жены должны были знать друг друга, чтобы их дети не переженились между собой (*b. Yoma* 18b); и о подчинении второй жены, если первая была бесплодна (*b. Yebam.* 21b; *b. Sota* 24a).

10 В раввинистических текстах видно негативное отношение к полигамии. Эпштейн (*Marriage Laws*, p. 19) приводит *b. Abot* 2.5: «Умножающий жен – умножает ворожбу»; *b. Yebam.* 44a – полигамия приводит к раздору в доме; *b. Yebam.* 44a – разрешено не больше четырех жен, чтобы их супружеские права (интимная близость) были удовлетворены хотя бы один раз в месяц.

11 Херем Гершом из Майнца (960–1040), наконец, запретил полигамию (*Responsa*, “Asheri” 42.1), возможно, в 1030 г. в Вормсе (документ не сохранился). Ранее брачный контракт запрещал многоженство без согласия жены, но Гершом запретил его, даже если жена была согласна.

присутствует почти во всех древних переводах.¹² Оно есть и в Новом Завете, когда Иисус и Павел цитируют Быт. 2, 24.¹³ Однако широкая распространенность этой вставки еще не причина вносить изменение в еврейский текст. Даже кумраниты, которые выступали против полигамии (см. выше), не допускали такой правки.¹⁴ Нет ни одного случая, где еврейский текст Быт. 2, 24 содержал бы слово *двое*.¹⁵

Это слово было добавлено, что было довольно распространенным явлением при переписывании рукописей. Такое добавление служило комментарием к тексту, но не одним из вариантов его перевода. Читатель должен был хорошо понимать цель такой вставки. Она указывала на то, что брак предназначен для двух людей, а полигамия – это отклонение от нормы.

Запрет многоженства кумранитами

Свитки Мертвого моря показывают, что в иудаизме были группы, которые запрещали полигамию. Кумраниты отличались от других еврейских групп по многим вопросам, в том числе вопросам, касающимся чистоты, поклонения и толкования законов. Они не отмечали праздники вместе с остальными иудеями, так как у них был собственный религиозный календарь. Из-за чрезмерного беспокойства о чистоте некоторые из них отделились от общества и жили в пу-

12 Септуагинта, Сирийская Пешитта, Самарянское Пятикнижие, Вульгата, Таргум Псевдо-Ионафана и Таргум Неофит. Но этого нет в *Таргуме Онкелоса* (который ближе всего к масоретскому тексту).

13 Мф. 19, 5; Мк. 10, 8; 1 Кор. 6, 16.

14 Этой поправки нет в Дамасском документе, когда речь идет о моногамии в CD 4.20-5.6. Возможно, так было принято в дискуссиях с палестинскими учителями, которые не брали во внимание и не использовали вставки переписчиков в качестве доказательства (см. мою статью “Nomological Exegesis in Qumran ‘Divorce’ Texts,” *Revue de Qumran* 18 [1998]: 561-79).

15 Такой вариант текста не найден в Кумране. В нашем распоряжении есть только свидетельства раввинистических источников, большая часть которых поздняя, хотя они и процитированы равви Акибой (*b. Sanh.* 58a, начало второго века) и Ананией (*Gen. Rab.* 18:5, середина второго века).

стыне. Многие дали обет безбрачия.¹⁶ Тем не менее общину Кумрана интересовали вопросы брака, особенно полигамии, которые широко обсуждались в их писаниях, где сурово критикуется поведение других людей.

В Дамасском документе (CD 4.19-5.5)¹⁷ кумраниты осуждают «строителей стены» (возможно, речь идет о фарисеях или обо всех остальных иудеях, которые не принадлежали к их общине).¹⁸ Они обвиняют их в сексуальном грехе и осквернении Храма.¹⁹ Возможно, кумраниты считали, что Храм осквернялся вхождением в него нечистых иудеев. Кроме того, иудеи осквернили себя, нарушив два важных запрета: о поведении во время менструального цикла и о браке с ближайшими родственниками.

Одно из двух основных обвинений против фарисеев в Дамасском документе относится к полигамии, которую кумраниты рассматривали как сексуальный грех. Кумранские толкователи считали, что Лев. 18, 18 объявляет полигамию незаконной.

16 Устав общины Кумрана поощрял целибат, хотя приложение к нему (1QSa 1.8-11) и Дамасский документ (CD 7.7-8) свидетельствуют, что, по крайней мере, несколько членов общины состояли в браке.

17 Дамасский документ назван так из-за упоминания в нем Дамаска. Впервые он был обнаружен в каирской генизе, поэтому получил название CD (*Cairo Damascus*).

18 «Стена» может указывать на «ограждение», которое фарисеи возвели вокруг закона (*m. Abot* 1.1). Ограждение состояло из множества законов раввинов, которые усиливали и конкретизировали то, о чем говорил библейский закон. Соблюдая эти раввинские постановления, человек мог быть уверен, что исполнил все библейские заповеди. Таким образом, они ограждали человека от нарушения границ библейских законов. Джеймс Чарльзворс также предполагает, что подобное выражение в CD 8.12 может относиться к фарисеям (Charlesworth, *The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations*, 2 vols. [Tübingen: Mohr, 1995], p. 29). В том же отрывке они названы «белильщиками стен», что напоминает некоторые новозаветные тексты (Мф. 23, 27; Деян. 23, 3).

19 Два из трех грехов перечислены в CD 4.17. Грех богатства, или материализма, возможно, приписывался саддукеям.

4. Межзаветный период

CD 4.20-5.6²⁰

...Они ловятся двумя (сетями): блудом (גונג), беря двух жен при их жизни (סח"יב), тогда как основа творения (суть слова): «мужчиной и женщиной сотворил их» (Быт. 1, 27). И вошедшие в ковчег «по парам пришли к ковчегу» (Быт. 7, 9). И о царе написано: «Пусть не умножает себе жен» (Втор. 17, 17). А Давид не читал книги Закона, запечатанной, которая была в ковчеге, потому что он (ковчег) не открывался в Израиле со дня смерти Элеазара, Иисуса и старейшин, так как служил Астарте, и (Иисус) скрыл явное, пока не встал Садок. Но дела Давида вознесены, кроме крови Урии, и Бог отпустил это ему.

В выражении «беря двух жен при их жизни» местоимение их мужского рода, что говорит об обвинении мужчин в многоженстве. Это относится не только к многоженцам, но и к тем, кто заключает повторный брак после развода или вдовства. Некоторые комментаторы, такие как Соломон Счеттер, показали, что фактически это был запрет на развод, так как разводящийся не мог повторно вступить в брак.²¹ Другие комментаторы, такие как Чаим Рабин, предлагают рассматривать выражение «при их (муж. род) жизни» как аллюзию на Лев. 18, 18, где местоимение их стоит в женском роде.²² Таким образом, это выражение

20 Основано на Charlesworth, *The Dead Sea Scrolls*. Эта часть существует только в Geniza MS A. Неполный Дамасский документ был найден в Кумранских фрагментах 6Q15 и 4Q226-273, но только несколько слов из этого отрывка были обнаружены в них.

21 Solomon Schechter, *Documents of Jewish Sectaries* (Cambridge: Cambridge University Press, 1910; reprinted New York: Ktav Publishing House, 1970), p. xvii. См. полную библиографию и анализ исследований этого отрывка в моей работе "Nomological Exegesis in Qumran 'Divorce' Texts."

22 Т. е. סח"יב вместо סח"יב, напр., Chaim Rabin, *The Zadokite Documents* (Oxford: Clarendon, 1954), pp. 16-17. Нужно отметить, что Счеттер, вероятно, понимал это так же, хотя и не говорит об этом в своем комментарии, потому что в его введении он пришел к заключению, что Дамасский документ запрещает «брать вторую жену, пока первая жива, хотя и разведена» (*Documents of Jewish Sectaries*, p. xvii). Игаэль Ядин (Yigael Yadin, *The Temple Scroll*, 3 vols. [Jerusalem: Israel Exploration Society, 1983], 1:356) говорит, что «самые ранние ученые» истолковывают его именно так.

будет означать, что развод и повторный брак возможен, но только после смерти супруги.

Храмовый свиток поддерживает такое исправление.²³ Этот документ содержит расширенное описание законов Торы. Дополнительные комментарии к тексту – не произвольные, они основаны на экзегезе других библейских текстов, которые иногда упоминаются прямо, но в большинстве случаев неявно. Подразумевалось, что читатель хорошо о них знает. Вполне возможно, что Храмовый свиток и Дамасский документ писали разные группы авторов, тем не менее их легче понять в свете друг друга. Пятьдесят седьмой раздел Храмового свитка повторяет законы для царей из Втор. 17, 14-20, и подобно Дамасскому документу, обращается к Лев. 18, 18 как к запрету на полигамию.

Столбец 57.15-19²⁴

А жену он возьмет не из дочерей иноверцев, из дома своего отца возьмет супругу, из семьи отца, и не возьмет жену другую, только она будет с ним во все дни его жизни (כול ימי חייו). Если же эта умрет, тогда возьмет себе другую из дома отца своего.

Этот раздел Храмового свитка о жене царя повторяет то, что сказано во Втор. 17, 17: «...и чтобы не умножал себе жен, дабы не развратилось сердце его». В данном документе этот текст истолкован как запрет на полигамию, несмотря на то, что традиционное раввинистическое толкование запрещает брать больше восемнадцати жен.²⁵ Похоже, автор свитка истолковывает фразу «чтобы не развратилось сердце его» в свете Втор. 7, 3-4²⁶ и 3 Цар. 11, 1-2, где сказано, что сердца израильтян и Соломона развратились чужеземными женами. Следовательно, Храмо-

23 Согласно Ядину (*The Temple Scroll*, 1:356), только Джером Мерфи О'Коннор все еще защищает мужское прочтение со времени публикации Храмового свитка. Он продолжает затянувшуюся дискуссию с Ядином.

24 Основано на Yadin, *The Temple Scroll*, 2:258.

25 См. Р. Иуда в *m. Sanh.* 2.4 и Палестинский таргум. Возможно, это основано на традиции, согласно которой у Давида было восемнадцать жен (*b. Sanh.* 21a; *y. Sanh.* 2.6 [20c]).

26 Cp. Lawrence H. Schiffman, "Laws Pertaining to Women in the Temple Scroll," in *The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research*, ed. D. Dimant and U. Rappaport (Leiden: Brill, 1992), pp. 210-28, esp. p. 213.

4. Межзаветный период

вый свиток говорит, что царь может жениться только на израильтянке и взять в жены только одну женщину. Чтобы такая интерпретация одной жены, а не нескольких выглядела оправданной, автор данного кумранского документа обращает внимание на фразу *при жизни ее* из Лев. 18, 18.²⁷ Лев. 18, 18 запрещает жениться на сестре своей жены (или бывшей жены), пока она жива. Применяя этот закон к царям, в Храмовом свитке сделано ударение на том, что Израиль – это одна семья: «Жену он возьмет не из дочерей иноверцев, из дома своего отца возьмет супругу, из семьи отца».²⁸

Сложно сказать, считает ли автор (или авторы) Храмового свитка моногамию обязательной для всех иудеев, но, по меньшей мере, цари в этом вопросе должны быть примером для подражания. К сожалению, следующий раздел (начало 54 раздела), рассматривающий Втор. 21, 15-17 (который разрешает полигамию простым израильтянам), не сохранился.

В Дамасском документе аллюзия на Лев. 18, 18 не сопровождается каким-либо пояснением. В отличие от Храмового свитка нет даже короткого комментария по этому поводу. Это говорит о том, что читатель понимал текст и его значение. Он следует за текстом, который усиливает аргументацию против полигамии. На примере истории об Адаме и Ноевом ковчеге показано, что Бог замыслил для одного мужчины одну женщину.²⁹ Затем следует пространное пояснение многоженства царя Давида, который якобы не мог знать закона, так как он в то время был сокрыт.

27 Ядин (*The Temple Scroll*, 1:355, 2:300) говорит, что Лев. 18, 18 был процитирован в начале раздела 57, которого недостает.

28 На этом сделано большое ударение в коротком отрывке: «Из дома своего отца... из семьи отца... Если же эта умрет, тогда возьмет себе другую из дома отца своего». Было естественным рассматривать Бога как отца Израиля (как в Ис. 63, 16; Иер. 31, 9), когда речь в контексте идет об обращении к другим богам. Шиффман (Schiffman, “Laws Pertaining to Women in the Temple Scroll,” pp. 214-15) говорит, что основное ударение сделано на том, что царь, подобно первосвященнику, не может жениться на язычнице.

29 Evald Lovestam, “Divorce and Remarriage in the New Testament,” in *The Jewish Law Annual*, ed. B. S. Jackson (Leiden: Brill, 1981), 4:50. Автор говорит, что эти два отрывка связаны словами «мужчина и женщина» (זָכָר וּנְקִיבָה), которые встречаются сразу после текста, процитированного из Быт. 7, 9.

Итак, авторы Дамасского документа и Храмового свитка были весьма критично настроены против полигамии. Они рассматривали ее как сексуальную распущенность, противоречащую идеалам, представленным в примерах Творца, Адама, Ноя и его сыновей. А также они считали ее нарушением одной из заповедей Торы, данной в Лев. 18, 18. Должно быть, их толкование этого текста было хорошо известно, так как они не пытаются подробно пояснить его. Об этом толковании мы и поговорим далее в связи с темой развода и повторного брака.

Отношение кумранитов к разводу и повторному браку

Выражение «беря двух жен при их жизни» – очень сложное для понимания. Как уже было сказано, оно означало запрет на развод, потому что мужчина до конца своих дней не мог повторно жениться. После публикации Храмового свитка было достигнуто общее согласие по признанию поправки, внесенной Рабином. Эта поправка касалась изменения рода с мужского на женский в местоимении их. Вместо לְיָמֵיהֶם , «при их (муж. род) жизни», читали לְיָמֵיהֶן , «при их (жен. род) жизни». Эта часть Дамасского документа сохранена только в одном манускрипте: MS A из генизы цадокидских фрагментов. Это очень хорошо сохранившийся документ, где написание выражения לְיָמֵיהֶם не вызывает сомнений.³⁰ Таким образом, следует предполагать ошибку переписчика, который внес изменения в текст и тем самым создал определенные проблемы для толкования.

Если принять эти изменения, это будет означать, что разведенный мужчина не может снова вступить в брак, пока жива его бывшая жена, следовательно, он оказывался в непрестом положении, которое никак не обсуждается в кумранских документах. Это единственные два текста, где Лев. 18, 18 прочитывается таким образом, но ни один из них не говорит о разводе. Впрочем, все сохранившиеся кумранские документы ничего не говорят о разводе, кроме пары ссылок, которые едва ли смогут нам помочь.³¹ Учитывая фрагментарный характер найденных текстов, можно

30 См. фотографии в Magen Broshi, *The Damascus Document Reconsidered* (Jerusalem: Israel Exploration Society, 1992).

31 Temple Scroll 54.4 и CD 13.17, которые рассмотрены ниже.

4. Межзаветный период

полагать, что вопрос о разводе все же обсуждался. Вполне вероятно, что случаев с разводами было гораздо больше, чем полигамных браков, следовательно, практическая значимость этого вопроса была куда выше. Как отметил Луис Гинзберг,³² если кумраниты действительно запрещали повторный брак, то это дало бы лишний повод для критики их противникам. Если они верили, что повторный брак был незаконен до смерти бывшей супруги, их оппоненты могли заявить, что они толкают людей на прелюбодеяние, которое было куда более серьезным грехом, нежели полигамия.

Три упоминания о разводе в кумранских документах принимают его как данность, и мы нигде не находим запрета на него. Также они ничего не говорят об ограничениях для повторного брака после развода. В Храмовом свитке есть краткое упоминание об обетах, которые дают разводящиеся:

Храмовый свиток 54.4-5³³

Любой обет вдовы или разведенной женщины, что бы это ни было, она связана им, и все, что произнесли ее уста, будет против нее свидетельством.

Другое упоминание в Храмовом свитке запрещает насильнику, женившемуся на своей жертве, разводиться с ней (как во Втор. 22, 29). Это говорит о том, что все же развод обычно позволялся:

Храмовый свиток 66.8-11

Если мужчина изнасилует девственницу, которая не была обручена... он возлежал с ней и был обнаружен, то мужчина должен заплатить отцу девушки пятьдесят сиклей серебра, и она станет его женой, так как он изнасилвал ее, и он не может оставить ее до конца своих дней.

В Дамасском документе есть более пространное упоминание о разводе, но очень фрагментарное. Речь идет о роли зрителя, который наставляет членов общины по многим вопросам в их личной жизни:

32 Louis Ginzberg, *An Unknown Jewish Sect* (New York: Jewish Theological Seminary of America, 1978), p. 131.

33 Основано на Yadin, *The Temple Scroll*, 2:399.

CD 13.15-17³⁴

И пусть никто не вступает [в товарищество] по ку[пле] и пр[од] аже, [разве] что [известив] смотрителя, который в стане, и сделал [догов]ор, и не при[нимает?]... [совет], и так в отношении каждого, кто разводится, и он...18 ... [ответили ему] (?) и в кроткой любви не сохранит для них...

Лоуренс Шиффман реконструировал этот текст следующим образом:

И пусть никто не заключает сделок о купле или продаже, не известив об этом смотрителя, наставника, ответственного за общину. А также те, кто заключают брак, должны это делать с его позволения. Это относится и к тем, кто разводится со своей женой. Смотритель должен обучать их в смирении и с любовью.

Шиффман приходит к выводу, что в кумранской общине развод был разрешен. Более осторожный в своей реконструкции этого отрывка Рабин отмечает, что нет никаких свидетельств в этом отрывке о каких-либо предостережениях, сопровождающих развод или каких-либо особых ограничениях, касающихся повторного брака.³⁵

Шиффман и Джером Мерфи-О'Коннор – единственные ученые, которые до сих отстаивают местоимение мужского рода при прочтении выражения «при их (муж. род) жизни». Мерфи-О'Коннор начал дискуссию с Игаэлем Ядиным в *Revue biblique*, где он повторяет снова и снова, что кумраниты осуждали любые повторные браки. Тем не менее он соглашается, что такая интерпретация не соответствует сказан-

34 Основано на Charlesworth, *The Dead Sea Scrolls*.

35 Rabin, *The Zadokite Documents*, о CD 4.20. Он реконструирует CD 13.15-17 следующим образом: «И не позволяйте кому-либо заключать торговые сделки, если он не сообщает | наставнику в лагере и заключает письменный договор и позволяет ему не (... | ...) наставник. Точно так же относительно развода, если кто разводится со своей женой и он (... | ...) они будут отвечать перед ним, и с “милостивой любовью”». Рабин говорит, что שמרנו могло быть «общинной землей, но это было исключено в новом издании 4Q266 (of col. 8, lines 6-7), что указывает на детей мужчины, которых он предостерегал, а они затем отвечали ему. См. Tom Holmen, “Divorce in CD.4.20-5.2 and in 11Q 57.17-18: Some Remarks on the Pertinence of the Question,” *Revue de Qumran* 18 (1998): 403.

4. Межзаветный период

ному в Храмовом свитке. Шиффман предложил еще одну причину для объяснения местоимения их в множественном числе мужского рода. Он считает, что множественное число указывает на равенство перед законом как мужчины, так и женщины, и те и другие не имеют права повторно вступить в брак после развода.³⁶ Это довольно убедительное объяснение, которое учитывает как женское местоимение в Книге Левит, так и равноправие перед законом для мужчин и женщин, установленное в Дамасском документе, в разделе, который идет после запрета на полигамию:

CD 5.6-11³⁷

А также они – осквернители святилища, потому что они не разделяют согласно Учению (Торе), и спят с видящей кровь выделений, и всякий берет дочь своего брата или дочь своей сестры. А Моисей сказал: «К сестре твоей матери не приближайся, она – плоть твоей матери» (Лев. 18, 13). И (хотя) право брачных связей писано о мужчинах, но женщины приравнены к ним. И если дочь брата откроет наготу брата своего или отца (это запрещено), потому что она плоть (его).

Закон запрещал браки между тетями и племянниками (Лев. 18, 13), но он ничего не говорил о браках между дядями и племянницами. Дамасский документ обращается равно как к мужчине, так и к женщине, запрещая брак как с племянником, так и с племянницей. К такому же заключению, хотя и без пространных обсуждений, приходит автор (-ы) еще одного кумранского документа – 11QTemple 66.16-17. Принцип равноправия перед законом выражен следующим образом: «(это) написано с точки зрения мужчин, но тот же (закон) применим и к женщинам». Это утверждение никак не поясняется, следовательно, предполагается, что читатель был с ним знаком и исходил из этого в толковании Священного Писания.

36 Schiffman, "Laws Pertaining to Women in the Temple Scroll," p. 217.

37 Основано на Charlesworth, *The Dead Sea Scrolls*.

Объяснение Гинзбергом фразы «при их жизни»

Гинзберг был одним из первых толкователей Дамасского документа, предложивший убедительное толкование, которому не придали должного значения.³⁸ Возможно, отчасти это объясняется тем, что его доводы очень сложные, а отчасти тем, что они неполные. Он говорит, что если принцип равноправия перед законом мужчины и женщины относится также к Лев. 18, 18, то это могло бы объяснить, почему кумранские толкователи так трактовали этот текст. Он также предполагает, что текст не запрещает повторный брак разведенным. К сожалению, он не дает подробного и полного толкования и не ссылается в поддержку своей точки зрения на CD 4.20.

Закон в Лев. 18, 18 говорит:

Не бери жены вместе с сестрою ее, чтобы сделать ее соперницею, чтоб открыть наготу ее при ней, при жизни ее.

ואשה אל-אחיתה לא תקח לצרר לגלות ערותה עליה בחייה

Следуя принципу равенства перед законом, эта заповедь запрещает женщине выходить замуж за брата ее мужа, пока муж жив. Фраза «при (его) жизни» означала бы, что женщина могла выйти замуж за брата только после смерти мужа. Однако это будет нарушением заповеди, данной ранее в Лев. 18, 16, где сказано, что мужчина не может жениться на жене своего покойного брата.³⁹ Гинзберг говорит, что кумранские толкователи в попытке обойти эту трудность переводили слово *сестра* (חלתי) как *другая*, что допустимо с точки зрения лингвистики.⁴⁰ Таким

38 Ginzberg, *An Unknown Jewish Sect*, pp. 19-20.

39 Закон фактически говорит, что мужчина не может жениться на жене своего брата, что считалось невозможным, пока он жив, таким образом, закон всегда истолковывался как относящийся к ситуации после смерти брата.

40 Он цитирует примеры из Исх. 26, 5.6.17. Однако кумранские толкователи находились не столько под влиянием библейского еврейского языка, сколько арамейского חלתי, *другая*.

4. Межзаветный период

образом, этот закон запрещал мужчине вступать в брак с какой-либо другой женщиной, кроме своей жены.⁴¹

В CD 4.20 такая экзегеза подразумевалась в выражении «при их (муж. род, мн. число) жизни». Множественное число указывает на оба пола, мужской и женский, подчеркивая их равенство перед законом. Данное слово взято из Лев. 18, 18, потому что именно оно демонстрирует несостоятельность традиционного толкования. Если бы выражение «при их жизни» отсутствовало, закон бы не говорил, что женщина может выйти замуж за мужа своей покойной сестры, и не было бы необходимости переводить слово לְאִשְׁתּוֹ как *другая*, вместо более распространенного *сестра*.

Гинзберг также критиковал тех, кто утверждал, что Дамасский документ запрещал повторный брак после смерти бывшего супруга или супруги. Он говорил: «Естественно, мужчине разрешалось вступить в брак с другой женщиной после развода с первой женой, ведь он будет в браке с одной женщиной. Вставка בְּחַיֵּיהֶן (= בְּחַיֵּיהֶן) в наш текст заимствована из Писания и означает лишь то, что этот запрет вступить в брак отличается от всех остальных, поскольку он остается в силе до тех пор, пока муж живет в браке со своей первой женой».⁴² Этот краткий ответ, возможно, будет лучше понят в свете последующих рассуждений.

Закон Лев. 18, 18 (согласно кумранским толкователям) говорит о женатом мужчине, который хочет привести в семью еще одну женщину, что было запрещено, пока жива его первая жена. Если мужчина разведется со своей первой женой, у него больше нет жены, и закон к нему претензий не имеет. Очевидно, такая интерпретация подразумевалась кумранскими толкователями, которые коротко изложили учение

41 Караимы говорили о том же принципе равенства. Они истолковывали Лев. 18, 18 похожим образом, но им приходилось объяснять трудный текст Втор. 21, 15-17, который позволял многоженство. Аарон бен Илия Никомедийский говорил, что Лев. 18, 18 запрещает второй брак, если за этим стоит намерение мужа пренебречь своей первой женой, а также из-за «соперничества» (לְצַרָּר) (*Našim* 9.164d). Товия бен Елиезер говорил, что Втор. 21, 15-17 применялся только там, где вторая жена была плененной женщиной (*Midrash Leqah Tov* к Втор. 21, 15). См. Schiffman, "Laws Pertaining to Women in the Temple Scroll," p. 217; Ginzberg, *An Unknown Jewish Sect*, p. 19.

42 Ginzberg, *An Unknown Jewish Sect*, p. 20.

Лев. 18, 18: «Брать две жены при их жизни». Читателю должно было быть ясно, что в Лев. 18, 18 сделано ударение на браке с двумя женщинами сразу: «Не бери жены вместе с сестрою ее, чтобы сделать ее соперницею, чтоб открыть наготу ее при ней, при жизни ее».

Авторы отрывка из Храмового свитка также исходили из принципа равенства мужчины и женщины перед законом. Они использовали Лев. 18, 18 против полигамии, прибегая к различным умозаключениям.

В конце последнего раздела (где перечислены сексуальные преступления, которые встречаются в Лев. 18) Храмового свитка отстаивается принцип равенства мужчины и женщины перед законом. В приведенной ниже цитате запреты, неупомянутые в Книге Левит, выделены курсивом:

Храмовый свиток 66.12-17

Не возьмет человек жены отца своего, чтобы открыть наготу его.
Не возьмет жены брата, чтобы открыть наготу его, будь это сын его матери или отца, ибо это мерзость. Не возьмет человек сестры своей, дочери отца или матери, ибо это мерзость. Не возьмет человек сестры отца или сестры матери, ибо это порочно. Не возьмет человек дочери брата или сестры, ибо нечиста она ему. Не возьмет...

Книга Левит называет наготу матери, отца, сестры, сводной сестры, но не брата или сводного брата, что добавлено в Храмовом свитке. Эти добавления, возможно, появились благодаря принципу равенства перед законом. В Храмовом свитке далее перечислены тети из обеих семей, как и в Книге Левит, и добавлены племянницы брата или сестры. Подобно Дамасскому документу, Храмовый свиток, основываясь на запрете брака с тетей, делает вывод, что и брак с племянницей также запрещен. В Дамасском документе принцип равенства перед законом особенно отмечен в контексте этого вопроса.

Храмовый свиток обращается к Лев. 18, 18 с той же целью, что и Дамасский документ, но несколько иным способом. Авторы обоих документов хорошо видели противоречие принципу равенства в Лев. 18, 16. Храмовый свиток также переводит ПЛПН как другая, подобно Дамасскому документу, и перефразирует Лев. 18, 18 следующим образом (общий словарь выделен курсивом):

4. Межзаветный период

...он не возьмет жену другую, только она будет с ним во все дни ее жизни.

ולוא יקח עליה אשה אחרת כי היא לבדה תהיה עמו כול ימי חייה

Подобно Дамасскому документу, авторы Храмового свитка также делают ударение на переводе $\eta\eta\eta\aleph$ как *сестра*. Они считают, что слово *сестра* эквивалентно *израильтянин*, таким образом, текст запрещает не только полигамию, но и браки с язычниками. Особое ударение на это сделано в следующем отрывке из Храмового свитка: «...из дома своего отца возьмет супругу, из семьи отца... Если же эта умрет, тогда возьмет себе другую из дома отца своего». Учитывая, что толкователи перевели слово $\eta\eta\eta\aleph$ как *другая*, им нужно было объяснить, почему они избрали такой перевод.⁴³ Их пояснение состоит в том, что жену следует брать только из сестер, то есть израильтянок.

Новое значение другой как женщины из сестер народа не устанавливает новый закон, который мог бы распространяться на всех израильтян. Это относится к царю, потому что от него ожидалось, что он будет примером для подражания, живя по Писанию.

Подобным образом Храмовый свиток предполагает, что царь не может развестись со своей женой. После парафразы *при ее жизни* кумраниты добавили: «Если же эта умрет, тогда возьмет себе другую...». Они не могут доказать, что выражение «при ее жизни» – это запрет на развод, так как Лев. 18, 18 запрещает лишь полигамию или брак с двумя сестрами (в зависимости от того, как читать $\eta\eta\eta\aleph$). Тем не менее они могли сказать, что выражение «при ее жизни» – это библейский идеал брака на всю жизнь. От царя ожидалось, что он будет жить в соответствии с этим идеалом, а от остальных, что они будут следовать его примеру, но это толкование не могло объяснить законы о разводе.

В заключение этого пространного экскурса по кумранским документам следует признать, что в них слишком мало сказано о разводе и повторном браке. Гинзберг последовательно и всесторонне пояснил

43 Эти экзегетические приемы обнаружены в ранней раввинистической экзегезе (см. мою работу *Techniques and Assumptions in Jewish Exegesis before 70 CE*, *Texte und Studien zum antiken Judentum* 30 [Tübingen: J. C. B. Mohr, 1993], pp. 20-21).

текст CD 4.20, что позволило понять текст в изначальной форме и без каких-либо замысловатых ассоциаций с другими текстами. Другие толкования требуют предположений или предпосылок, таких как запрет на повторный брак (основанный на значении одного единственного слова) у кумранских толкователей, о чем ничего не сказано ни в этом отрывке, ни каком-либо другом. Кумранские толкователи использовали Лев. 18, 18 как текст-доказательство против полигамии и против брака с язычниками.

Следовательно, текст Дамасского документа ничего не говорит о повторном браке после развода, потому что он, как особо отмечают кумранские толкователи, говорит о мужчине, который взял две жены. Текст Храмового свитка предполагает, что царь не будет разводиться со своей женой, будучи моральным примером для своего народа, но это не означало, что развод и повторный брак были запрещены для остальных людей.

Развод еврейских женщин за пределами Израиля

Процедура развода становится проще для женщин в большинстве древних обществ, начиная со второго века до нашей эры. В греко-римском мире женщина имела такое же право на развод, как и мужчина. А в иудейском законе женщина и мужчина были равны почти во всех сферах, за исключением тех, что относятся к репродуктивным функциям.⁴⁴ Это означает, что замужние женщины были чаще всего зависимы от своих мужей, в том числе и по вопросу развода. Однако все же у них было право, хотя и несколько ограниченное, вынудить своих мужей развестись с ними. Об этом мы подробнее поговорим в следующей главе. Еврейские женщины диаспоры получили равное право с мужчинами на развод, как видно из египетских папирусов Элефантины (см. ниже).

В классической греческой культуре и в ранней Римской империи развод почти не встречается.⁴⁵ В самой древней форме римского брака

44 См. Judith R. Wegner, *Chattel or Person? The Status of Women in the Mishnah* (Oxford: Oxford University Press, 1988).

45 Plutarch, *Lives* I:395: «Наши историки сохранили имена лиц, впервые

4. Межзаветный период

женщина была полностью зависима от своего мужа.⁴⁶ Только в третьем столетии до нашей эры такая форма была отвергнута в пользу «свободного брака». Император Август пытался возродить традиционные семейные ценности, издав в 18 г. до н. э. законы, поощрявшие тех, кто женился и продолжил свой род, оставаясь верным своей жене. Но от этих законов было мало толку,⁴⁷ потому что решения в таких делах принимали местные суды, и постепенно развод стал все более распространенным явлением. В новозаветное время произошла социальная революция, которая привела к тому, что мужчины и женщины могли развестись по желанию и без веских на то причин.⁴⁸ Женщина потеряла бы свое приданое, если с ней развелись по причине супружеской измены, мужчина же должен был вернуть приданое вдобавок к половине имущества, если изменил супруге, но развод по какой-либо иной причине никак не наказывался.⁴⁹

Брак, как считалось, заключался по обоюдному согласию. Если же супруги решили, что браку пришел конец, им никто не мог помешать развестись.⁵⁰ Это означало, что любой из них мог заявить о прекраще-

возбуждавших междоусобную войну, поднявших оружие против братьев, или отцеубийц и матереубийц. Так, римляне помнят, что первым развелся с женою Спурий Карвилий – ничего подобного не случалось в продолжение двухсот тридцати лет со времени основания Рима».

46 Twelve Tablets, 451-450 b.c.e. См. Deborah F. Sawyer, *Women and Religion in the First Christian Centuries* (London: Routledge, 1996), p. 19.

47 Август издал законы *de adulteriis* и *de maritandis ordinibus*, которые защищали брак и деторождение, и запрещали супружеские измены. И закон *lulia de adulteriis*, который требовал, чтобы развод был засвидетельствован в присутствии семи римских граждан, достигших совершеннолетия. См. Alfredo M. Rabello, "Divorce of Jews in the Roman Empire," in *The Jewish Law Annual*, ed. B. S. Jackson (Leiden: Brill, 1981), 4:79-102, esp. p. 83; Suzanne Dixon, *The Roman Family* (Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1992), p. 79.

48 *Institutes of Gaius*, I sect. 137. См. D. W. Amram, *The Jewish Law of Divorce according to Bible and Talmud* (reprint of undated original, New York: Sepher-Hermon, 1975), p. 61. Написанный *repudium* был не востребован до конца третьего века нашей эры (см. B. Cohen, *Jewish and Roman Law: A Comparative Study*, 2 vols. [New York: Jewish Theological Seminary of America, 1966], pp. 384-85).

49 Dixon, *The Roman Family*, p. 66.

50 Гай, правовед второго века, определил развод в одиннадцатой книге

нии брака по любой причине,⁵¹ хотя и само заявление технически было необязательным.⁵²

Супружеские измены были очень распространены, хотя все еще считались делом постыдным, и, как многие полагали, в таких случаях брак должен был быть расторгнут.⁵³ Развод не требовал судеб-

ad edictum provinciale как «*divortium*, который происходит из-за различия умов (супругов), или из-за того, что супруги решили идти различными путями» (*Dig.* 24.2.2.pr). Он говорит, что было неправильно обязать себя не разводиться или выплачивать какие-либо денежные компенсации в случае развода: «Это постыдно связывать существующий или планируемый брак посредством денежных обязательств» (*Dig.* 45.1.134). Цитировано по Rabello, “Divorce of Jews in the Roman Empire,” pp. 79-80.

51 См. множество ссылок в Craig S. Keener, ...*And Marries Another: Divorce and Remarriage in the Teaching of the New Testament* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1991), p. 51.

52 Цицерон приводит пример, который показывает, что при разводе нет необходимости в какой-либо церемонии, или даже сообщать об этом супругу или супруге. Он рассказывает об одном римском гражданине, который оставил свою беременную жену в Испании и создал новую семью с другой женщиной в Риме, не сообщив об этом первой жене. Он внезапно скончался, после чего встал вопрос о том, который из его сыновей считается наследником (в первом или во втором браке). Цицерон говорил: хотя и нет необходимости в юридическом документе о разводе, но человеку следовало его составить (*De Oratore I*, 40.183; cited in Rabello, “Divorce of Jews in the Roman Empire,” p. 80). Другой пример – Мессалина, жена императора Клавдия, которая отмечала свадьбу со своим возлюбленным Сицием. Она не послала Клавдию официального уведомления о расторжении их брака. Кто-то услышал о свадьбе и передал императору новость, что он отныне разведен. Такой развод через оставление продолжался вплоть до времен императора Диоклетиана, который постановил в 294 г. н. э., что «даже если удостоверение о разводе не было доставлено мужу или извещено ему об этом, брак считается расторгнутым». Все изменилось только с приходом Константина, который в первой своей конституции 331 года постановил, что развод считался законным, только если один из супругов был виновен в серьезном преступлении (см. Rabello, “Divorce of Jews in the Roman Empire,” p. 84).

53 Законы Августа наказывали мужей, которые не разводились с прелюбодейными женами, хотя нужно сказать, что такое случалось крайне редко. См. также упоминания в Keener, ...*And Marries Another*, pp. 31, 52.

4. Межзаветный период

ного процесса, за исключением тех случаев, когда кто-то не хотел возвращать приданое.⁵⁴

В результате развод был очень распространен в греко-римском мире, особенно среди богатых сословий.⁵⁵ Однако на практике даже в первом столетии, когда было наибольшее количество разводов, число их не превышало 30 процентов от заключенных браков.⁵⁶ Был ли развод распространен среди бедных, сказать сложно, так как нет никаких документальных тому подтверждений. Возможно, финансовые обязательства или традиционные моральные принципы могли хоть как-то сохранять браки, однако, скорее всего, ситуация по этому вопросу среди богачей отражает общую картину среди всех слоев населения того времени.

Еврейские разводы в документах из Элефантины

Большое количество папирусов было найдено в Элефантине, в Египте, включая брачные контракты и документы, относящиеся к разводу. Эти документы принадлежат нескольким еврейским семьям, жи-

54 Dixon, *The Roman Family*, p. 61; Susan Treggiari, "Divorce Roman Style: How Easy and How Frequent Was It?" in *Marriage, Divorce and Children in Ancient Rome*, ed. Beryl Rawson (Oxford: Clarendon, 1991), pp. 38-39.

55 Сенека жаловался, что есть женщины, которые ведут счет годам не по смене консулов, но по смене мужей; они разводятся, чтобы выйти замуж, и выходят замуж, чтобы развестись (*De beneficiis* 3.16.2). Марциал рассказывает о женщине, которая в течение тридцати дней была замужем и разведена с десятью мужчинами: «Женщина, которая так часто выходит замуж, не заключая брачных контрактов, по закону прелюбодейка» (*Epigrammata* 6.7; cited in Rabello, "Divorce of Jews in the Roman Empire," p. 82). См. также ссылки в Keener, ... *And Marries Another*, p. 51; K. R. Bradley, "Remarriage and the Structure of the Upper Class Roman Family," in *Marriage, Divorce and Children in Ancient Rome*, ed. Beryl Rawson (Oxford: Clarendon, 1991), pp. 79-93, esp. pp. 81-84.

56 Среди женщин аристократок в период между правлением Августа и приблизительно до 200 г. н. э. только 51 из 562 была разведена. Во втором веке разводов было намного меньше, чем в первом (см. Judith Evans Grubbs, "Pagan' and 'Christian' Marriage: The State of the Question," *Journal of Early Christian Studies* 2 [1994]: 361-412, esp. p. 367).

вущим в греческом обществе в пятом веке до нашей эры. Они хорошо показывают влияние языческого окружения на еврейские традиции.⁵⁷ Собрание документов включает контракты помолвки,⁵⁸ семь брачных контрактов (хотя четыре из них очень плохо сохранились),⁵⁹ два документа о выплатах в связи с разводом,⁶⁰ и многие другие коммерческие и семейные документы.

Не было найдено ни одного разводного письма, и из слов брачного контракта становится понятно, что для развода достаточно было устного заявления. Документы, относящиеся к разводу, урегулировали материальные вопросы. Один из них говорит о возврате приданого или его части.⁶¹ Другой документ говорит о выплатах после развода, но неясно каких.⁶² Ни один документ не упоминает, что женщина

57 Тексты о браке и разводе вместе с полезным комментарием к ним были опубликованы в А. Е. Cowley (*Aramaic Papyri of the Fifth Century b.c.* [Oxford: Clarendon, 1923]) и Emil G. Kraeling (*The Brooklyn Museum Aramaic Papyri: New Documents of the Fifth Century b.c. from the Jewish Colony at Elephantine* [New Haven: Yale University Press, 1953]). Эти и другие тексты из Элефантины были переизданы и переведены в Bezalel Porten and Ada Yardeni, *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt: Newly Copied, Edited and Translated into Hebrew and English*, 4 vols. (Jerusalem: Hebrew University, 1986-96). Традиционная нумерация основана на собраниях Коули (Cowley, C1 etc.) и Крелинга (Kraeling, K1 etc.), но поздняя нумерация, используемая Портен и Ярдени (Porten and Yardeni, B1.1 etc.), более полезна, потому что группирует тексты по семейным архивам и типам документов. Два основных семейных архива принадлежали семье Мивтахия (B2.1-11 [471-410 гг. до н. э.]) и Анании (B3.1-13 [456-402 гг. до н. э.]). Брачные контракты, которые не были частью этих архивов, собраны как B6.1-4.

58 C48 = B2.5 – очень маленький фрагмент, который включает слова «ваша дочь берется в жены» (Porten and Yardeni, *Textbook of Aramaic Documents*, p. 29).

59 Хорошо сохранились три полных брачных контракта (C15 = B2.6 о разводе; K2 = B3.3 о девочке рабыне; K7 = B3.8 о свободной женщине) и четыре очень обрывочные (K14 = B6.1; C36 = B6.2; C46 = B6.3; C18 = B6.4).

60 C14 = B2.8; C35 = B4.6.

61 C35 = B4.6: «Ты требуешь у меня два сикля серебра, один статир и ту часть серебра и имущества, которая записана в твоём документе о замужестве» (основано на Porten and Yardeni, *Textbook of Aramaic Documents*, pp. 114-15). Выплаты по разводу обычно составляли 7, 5 сиклей (см. C15 = B2.6; K2 = B3.3; K7 = B3.8).

62 C14 = B2.8: «<Имя мужа> сказал <имя жены>: о требованиях, которые

4. Межзаветный период

теперь свободна выйти замуж за кого пожелает, или другие формулировки, типичные для иудейского разводного письма. Несмотря на небольшое количество найденных документов по этому вопросу, все же можно сделать вывод, что разводные письма не использовались в этом обществе.

Три хорошо сохранившихся брачных контракта, содержащие похожие слова, позволяют нам предположить, что именно таким был брачный контракт в то время.⁶³ Как правило, он включал следующее:⁶⁴

(Дата), (имя мужа) сказал (имя отца или опекуна): Я пришел (место встречи) просить тебя отдать мне (имя жены) в жены. Она моя жена и я муж ее с этого дня и навсегда.⁶⁵

Я даю тебе (как) могоар за (имя жены): (список даров или сумма денег). Все это становится твоим, и ты удовлетворен этим.⁶⁶

(Имя жены) принесла с собой: (список даров или сумма денег). Все это переходит ко мне, и я удовлетворен этим.⁶⁷

Завтра (или в один из дней) (муж) встанет посреди собрания и скажет: «Я возненавидел свою жену (имя жены), и она не жена мне более». Расплата за эту ненависть на нем: он должен отдать (имя

мы установили в Саини (Syene), судебная тяжба о серебре, зерне, одежде, бронзе и железе и всех ценностях, отмеченных в документе о замужестве» (основано на Porten and Yardeni, *Textbook of Aramaic Documents*, pp. 38-39).

63 Это довольно сплоченная община. Мы знаем, кто составили все пять контрактов – первые два были записаны Натаном, остальные три его сыном Мозием.

64 Основано на тексте Porten and Yardeni, *Textbook of Aramaic Documents*. Этот текст составлен из различных контрактов. Основные изменения отмечены в сносках. Имена и места были заменены общими обозначениями. Маловероятно, что писцы использовали шаблон, наподобие этого, потому что здесь множество незначительных вариаций в формулировках и порядке параграфов.

65 C15 = B2.6; K2 = B3.3; K7 = B3.8; K14 = B6.1.

66 C15 = B2.6; K7 = B3.8; K14 = B6.1. Это отсутствует в K2 = B3.3, потому что она была рабыней.

67 C15 = B2.6; K2 = B3.3; K7 = B3.8. Деньги дает отец или опекун. В C15 = B2.6 невеста вносит сама часть приданого, потому что она разведена и имеет собственные деньги.

жены) серебро, семь с половиной сиклей и все, что она принесла с собой должна забрать, даже мелкие вещи.⁶⁸

Завтра (или в один из дней) (жена) встанет посреди собрания и скажет: «Я возненавидела тебя; я больше тебе не жена». Она должна дать (своему мужу) семь с половиной сиклей и все, что она принесла с собой, даже мелкие вещи.⁶⁹

Завтра (или в один из дней) (муж) умрет, не оставив потомства, его жена получает право на все его имущество. Завтра (или в один из дней) (жена) умирает, не оставив детей, ее муж становится наследником всего.⁷⁰

И тот, кто восстанет против жены, желая ее выселить из дома, лишив ее всего имущества, должен заплатить ей 20 каршей⁷¹ серебра и подтвердить это соответствующим документом.⁷²

И жена не должна вступать в связь с другим мужчиной. Если она поступит так, это ненависть. С ней нужно поступить согласно закону ненависти.⁷³ И муж не должен брать другую женщину. Если он так поступит, это ненависть. Он должен поступить по закону ненависти.⁷⁴

68 С15 = В2.6; К2 = В3.3; К7 = В3.8 с небольшими изменениями.

69 С15 = В2.6; К2 = В3.3; К7 = В3.8 с небольшими изменениями.

70 С15 = В2.6; К2 = В3.3; К7 = В3.8; С46 = В6.3 с небольшими изменениями.

71 Один карш равняется 10 сиклям.

72 С15 = В2.6; К2 = В3.3; К7 = В3.8; С46 = В6.3. In К2 = В3.3 оплата и формулировка существенно отличаются – возможно, потому что она была рабыней – но речь идет о пренебрежении или разводе (שגל).

73 Используется пассивная форма: «с ней поступят по закону ненависти». Абрахамс (Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospels* [London: Macmillan, 1917], p. 67) приходит к выводу, что женщины Элефантины не могли на самом деле заявить о разводе, но могли потребовать его. Однако такая пассивная форма встречается только в К7 = В3.8, и она не используется, когда идет речь о женщинах, разводящихся с их мужьями из-за пренебрежения ими супружеских обязанностей («она должна поступить с ним по закону ненависти» – см. следующий параграф), хотя нужно признать, что есть только один контракт, содержащий такие слова.

74 К7 = В3.8; С18 = В6.4; С15 = В2.6. С15 = В2.6 запрещает полигамию только мужу и говорит от первого лица, используя совершенно другой язык: «И я не смогу сказать: Я имею другую жену помимо (имя первой жены) и других детей помимо (имена детей), которых родила мне моя жена. Если я сказал: у меня есть

4. Межзаветный период

И, кроме того, муж не должен пренебрегать своей женой, ибо закон один для одной или двух жен.⁷⁵ Если же он поступит так (т. е. будет пренебрегать ею) – это ненависть. Он должен поступить с ней по закону ненависти. Также и жена, если станет уклоняться от своего мужа, закон один для всех. Это ненависть. Она должна поступить с ним по закону ненависти.⁷⁶

Имя того, кто составил документ. Имена присутствующих свидетелей.⁷⁷

У этого контракта есть много общего с древними вавилонскими и другими ближневосточными контрактами, а также есть общие черты с поздней еврейской *ктубой* (брачным контрактом). Если такие контракты типичны для пятого столетия до нашей эры, можно сделать вывод, что либо еврейская ктуба во многом изменилась в течение нескольких столетий, либо евреи Элефантины совершенно забыли свои еврейские корни. Скорее всего, последнее, что подтверждается Гиллелем, который в первом столетии до нашей эры говорил, что брачные контракты египетских евреев существенно отличались от палестинских.⁷⁸

другие дети и другая жена, помимо (имя жены и детей), я должен отдать жене серебро, 20 каршей царскою мерою. Я не могу отдать все свое имущество и собственность своей (имя жены). Поэтому я даю жене 20 каршей серебра царскою мерою». С18 = В6.4 также запрещает полигамию только мужу, но использование тех же формулировок, что и в К7 = В3.8, а также фрагментарная природа этого документа допускают возможность того, что такой запрет распространялся также и на жену.

75 Это эвфемизм для супружеского долга. Это подобно выражению в ктубе: «Войду к тебе, как ведется в мире» (ср. Mordechai Friedman, *A Jewish Marriage in Palestine: A Cairo Geniza Study*, 2 vols., *The Ketubba Traditions of Eretz Israel and The Ketubba Texts* [Tel-Aviv, New York, and Jerusalem: Daf-Chen, 1980], 1:178).

76 К7 = В3.8; С18 = В6.4. К7 = В3.8 пропускает заключительную фразу: «она должна поступить с ним по закону ненависти».

77 С15 = В2.6; К2 = В3.3; К7 = В3.8; С46 = В6.3; С18 = В6.4.

78 Уникальная фраза, которую Гиллель находит в александрийской ктубе: «Когда ты войдешь в мой дом, ты будешь моей женой». Она находится непосредственно перед общей фразой ктубы «согласно закону Моисея и Израиля»

Они имеют значительные сходства с другими древними ближневосточными брачными контрактами. Устная клятва «она моя жена, и я ее муж с этого дня и навеки» очень похожа на ту, что найдена во многих древних ближневосточных источниках.⁷⁹ Термин *навечи* не подразумевает, что развод не допускался. Этот термин используется во всех видах договоров, включая договора о продажах, долговые расписки, а также брачные договора.⁸⁰ Брачный контракт столь же вечен и нерушим, как и любой другой контракт о продаже товара, который мог быть перепродан уже на следующий день. Запрет брать вторую жену очень распространен во многих ближневосточных брачных контрактах.⁸¹ Известный термин *ненависть* (כַּשׁ, *shana*) был распространенным обозначением развода на древнем Ближнем Востоке⁸² и не подразумевал лишь эмоциональную реакцию или отношение к человеку.

Есть также отличительные особенности в элефантинских контрактах, которые не характерны для других ближневосточных договоров того времени, особенно почти полное равенство мужчины и женщи-

(*t. Ketub. 4.9*). Эта фраза не встречается ни в одном элефантинском документе, хотя она подобна фразе из *ктубы* в Книге Товита (Тов. 7, 13): «Вот, по закону Моисееву, возьми ее и веди к отцу твоему». См. обсуждение ниже.

79 Такой, как среднеассирийский закон #41 и другие, приведенные в первой главе.

80 В2.3,11; 3.4, 7,11-12; ср. В2.4; 3.5.

81 Из сорока пяти брачных контрактов, собранных М. Т. Рот, пятнадцать содержат параграф об обязательствах мужа на тот случай, если он решит развестись и взять в жены другую женщину (nos. 1, 2, 4, 5, 6, 8, 15, 16, 17, 19, 20, 25, 26, 30, 34; в М. Т. Roth, *Babylonian Marriage Agreements: 7th-3rd Centuries b.c.* [Kevalaer: Verlag Butzon & Bercker; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1989]).

82 Reuven Yaron, "On Divorce in Old Testament Times," *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité* 3 (1957): 117-19. Raymond Westbrook, "Prohibition of Restoration of Marriage in Deuteronomy 24.1-4," in *Studies in Bible 1986*, ed. S. Japhet, *Scripta Hierosolymitana* 31 (Jerusalem: Magnes, 1986), pp. 387-405. Jacob J. Rabinowitz, "Marriage Contracts in Ancient Egypt in the Light of Jewish Sources," *Harvard Theological Review* 46 (1953): 91-92. Этот термин встречается в нескольких демотических брачных контрактах (см. F. L. Griffith, *Catalogue of the Demotic Papyri in the John Rylands Library, Manchester: With Facsimiles and Complete Transcriptions*, vol. 3: *Key-list, Translations, Commentaries and Indices* [Manchester: University Press, 1909], pp. 115-17).

4. Межзаветный период

ны.⁸³ Они обладали одинаковыми правами на развод, на наследство, на супружеское сожитие и равные права требовать единобрачия от своих супругов. Единобрачие предполагает скорее связь с греко-римским миром, а не Ближним Востоком, так как в первом придерживались строгой моногамии, но в других вопросах равенство мужчин и женщин не было достигнуто до третьего века до нашей эры.⁸⁴

Одна из особенностей элефантинских брачных контрактов касается денег. В древности большая часть брачного контракта была посвящена цене невесты (могар) и приданому, что видно из древних ближневосточных контрактов и ктубы. *В случае развода женщина забирала с собой приданое. И в этом не было несправедливости, потому что приданое было собственностью жены.*

Наиболее же примечательной особенностью этих контрактов был устный развод, который могли инициировать как мужчина, так и женщина. И мужа, и жены могли заявить на собрании о «ненависти» к своим супругам и готовности понести финансовые потери в случае развода. Эмиль Крэлинг предположил, что эти потери, возможно, были своего рода судебными расходами, так как они равнялись сумме могара – 7, 5 сиклей.⁸⁵

Такая форма развода через устное заявление не похожа на римский свободный брак, где любой из супругов мог просто уйти без всяких предупреждений. В Элефантине предусматривалось наказание в виде штрафа, если женщину выгоняли из дома без общественной церемонии развода.

Таким образом, элефантинские брачные контракты – это необычное

83 Липинский (E. Lipinski, “The Wife’s Right to Divorce in the Light of an Ancient Near Eastern Tradition,” in *The Jewish Law Annual*, vol. 4, ed. B. S. Jackson [Leiden: Brill, 1981], pp. 9-26) собрал горстку ранних семитских ближневосточных контрактов, которые действительно демонстрируют равноправие мужчины и женщины в вопросе развода. Он отмечает, что терминология этих контрактов имеет много общего с элефантинскими договорами, поэтому их можно рассматривать в качестве предшественников. Он показал, что они не находились под влиянием египетских разводных документов, потому что в последних (начиная с 19-ой династии [1320–1200 гг. до н. э.]) нет ни одного случая, где развод мог быть инициирован женой.

84 См. Sawyer, *Women and Religion*, pp. 15-19.

85 Kraeling, *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri*, p. 202.

смешение древних ближневосточных форм и движения к равноправию женщин в греко-римском мире. Сложно сказать, как широко были распространены эти тенденции. Сохранившиеся контракты принадлежат небольшой общине, традиции которой могли носить местный характер, а, возможно, и отражать то, что происходило в большинстве культур того времени. Малочисленность сохранившихся документов того времени не позволяет с уверенностью сказать о распространенности таких тенденций в тот период.

Эволюция еврейского брачного контракта

Со временем равенство между мужчиной и женщиной пришло и в иудаизм, насколько это было возможно в рамках закона Моисея. Закон давал право только мужчине написать разводное письмо, однако раввинский суд мог вынудить его развестись с женой, если у нее для этого были веские основания. Эти изменения достигли кульминации в одиннадцатом веке, когда раввин Гершом из Майнца положил декретом конец праву мужа развестись со своей женой, когда он этого пожелает. Он довел до логического завершения один из принципов мишнаитского иудаизма, где именно невиновная сторона должна была принять решение, быть разводу или не быть. Такие изменения стали возможными благодаря тому, что начало им было положено еще в библейском законе о разводе и традиционном брачном контракте, о чем мы подробно поговорим в следующей главе.

Самый ранний признанный еврейский брачный контракт упоминается в Книге Товита. Некоторые ученые говорили, что в действительности брачный контракт (наподобие тех, которые найдены в других древних ближневосточных источниках) был у евреев в ходу намного раньше, чем упомянутый в неканонической книге. Однако именно в Книге Товита мы находим первые упоминания выражений, которые впоследствии стали неизменной частью еврейской традиционной *ктубы*, хотя, строго говоря, было бы неправильным до окончания реформы Шимона бен Шетаха (см. ниже) называть брачный контракт в Книге Товита *ктубой*.

Самый ранний еврейский брачный контракт, согласно Вавилонскому талмуду, был составлен во времена Моисея, хотя Раши говорит, что это

4. Межзаветный период

произошло раньше.⁸⁶ Брачные контракты Элефантины похожи на еврейские, однако в них больше сходства с древними ближневосточными договорами.⁸⁷ Тем не менее брачный контракт, упомянутый в Тов. 7, 13, содержит два выражения, которые позже сохраняются в еврейской ктубе: «согласно Закону Моисея» и «отпустит ее (из дома) к ее отцу». Первая фраза встречается почти во всех сохранившихся еврейских брачных контрактах, кроме греческих.⁸⁸ Последняя фраза характерна для александрийских ктубот, как о том говорит история о Гиллеле.⁸⁹ Итак, традиционная формулировка датируется приблизительно 200 г. до н. э.,⁹⁰ хотя нет никаких сомнений, что они содержались и в более ранних брачных контрактах.

Реформы Шимона бен Шетаха

Первое записанное руководство по брачным контрактам в раввинистической литературе приписывается Шимону бен Шетаху, жившему

86 См. *b. Yebam.* 89a; *b. Ketub.* 10a. Раши сказал, что разница между сыновьями Хеттуры и сыном Сарры заключалась в наличии у Сарры *ктубы* (Rashi на Быт. 25, 6).

87 См. обсуждение выше и Yaron, "On Divorce in Old Testament Times," pp. 117-18; Markham J. Geller, "New Sources for the Origins of the Rabbinic Ketubah," *Hebrew Union College Annual* 49 (1978): 227-45, esp. pp. 228, 240; Bezalel Porten, *Archives from Elephantine: The Life of an Ancient Jewish Military Colony* (Berkeley: University of California Press, 1968), p. 209.

88 Hannah Cotton, "A Cancelled Marriage Contract from the Judaean Desert (XHev/Se Gr. 2)" *Journal of Roman Studies* 84 (1994): 82.

89 Гиллель исследовал фразу в александрийской ктубе: «Когда ты войдешь в мой дом» (*t. Ketub.* 4.9: «Гиллель Старший толковал несвященное речение. Александриец бывало освятил жену, а кто-нибудь с улицы приходил и отнимал ее. Когда это дошло до сведения мудрецов, они хотели объявить их сыновей мамзерами. Гиллель сказал им: подайте мне ктубу ваших матерей. Они ему подали, и в ней значилось: когда ты войдешь в дом мой, ты будешь мне женою по закону Моисея и Израиля».

90 Джозеф Клауснер (Joseph Klausner, *Jesus of Nazareth: His Life, Times, & Teaching*, trans. Herbert Danby [New York: Menorah, 1979; London: Allen & Unwin, 1925], p. 195) говорит, что традиционная формулировка восходит далее времен Маккавеев из-за использования архаичных еврейских фраз.

в первом веке до нашей эры. В его руководстве упоминаются два других, предшествовавших ему, что говорит о продолжительном времени, которое они были в ходу, прежде чем были изменены. Таким образом, еврейский закон о брачных контрактах существовал по меньшей мере несколько столетий до нашей эры.⁹¹ Шимон бен Шетах освободил жениха от денежных выплат отцу невесты, но в случае развода жених несет личную ответственность за эти деньги. Роль *ктубы*, или брачного контракта, стала настолько связанной с записью имущества и денег, которые включала эта выплата, что сама выплата стала называться *ктубой*. Цель этих изменений состояла в том, чтобы предотвратить разводы, которые стали повсеместными.

t. Ketub. 12.1: В прежние времена, когда (собственность, отложенная для уплаты) брачный контракт был в руках отца невесты, мужчина мог легко развестись с нею. Шимон бен Шетах решил, что (имущество) брачный контракт должен быть в руках мужа. И поэтому он

91 Майкл Сэтлоу (Michael Satlow, “Reconsidering the Rabbinic *ketubah* Payment,” in *The Jewish Family in Antiquity*, ed. Shaye J. D. Cohen [Atlanta: Scholars Press, 1993], pp. 133-51) считает, что идея *ктубы* (выплат) впервые появилась в Ямнии в конце первого века нашей эры. Такое заключение основано главным образом на молчании и противоречит обычаю, как мы уже видели, установленному в Элефантине. Он показывает (довольно неубедительно), что такие выплаты вышли из употребления и были восстановлены в Ямнии. Он считает традицию Шимона бен Шетаха оправданием политики ранних авторитетов. Однако более вероятно, что эти реформы следовали за подобными в Египте, где брачные контракты, которые развивались также в три этапа, отмечены в раввинистических традициях – т. е. 1) сумма выплачивалась отцу невесты женихом; 2) (около 230 г. до н. э.) сумма вручалась невесте; 3) сумма выплачивалась условно и отдавалась только при разводе (см. Pieter Willem Pestman, *Marriage and Matrimonial Property in Ancient Egypt: A Contribution to Establishing the Legal Position of the Woman*, *Papyrologica Lugduno-Batava* 9 [Leiden: Brill, 1961], pp. 15-20, 108-114). Ко времени первых сохранившихся брачных контрактов в начале второго века нашей эры эти реформы были доведены до логического завершения. Нехватка брачных контрактов в ранний период не говорит о том, что раввины в Ямнии заново провели те же реформы, которые были начаты в Египте.

4. Межзаветный период

пишет для нее «все имущество, которое я имею, я обязан выплатить по твоему брачному контракту».

Хотя это изменение в законе приписывают Шимону бен Шетаху, началось оно гораздо раньше, он лишь довел его до логического завершения. Предшествующие стадии этого изменения содержатся в Вавилонском и Иерусалимском талмудах,⁹² хотя по ним сложно что-то говорить с полной уверенностью.⁹³

Первоначально жених выплачивал отцу невесты *могар* – 200 зузин (священных сиклей) за девственницу и 100 за вдову или разведенную. Впоследствии эти деньги нужно было отдать невесте, которая хранила их в доме своего отца на тот случай, если она овдовеет или разведется. Это означало, что брак был все еще дорогостоящим предприятием, а развод как раз наоборот, почти ничего не стоил мужчине. Поэтому многие мужчины отказывались вступать в брак, другие же поспешно разводились. Позднее невесте было позволено перевести деньги в товары (металлическая посуда и украшения), которые хранились в семье и использовались супружеской парой.⁹⁴ Это означало, что брак был все еще дорогостоящим и ценой развода были товары, ставшие частью домашней утвари; таким образом, развод мог повлечь за собой серьезные финансовые потери для мужа.

Следующее изменение в законе позволяло инвестировать деньги в семейное дело. Это означало, что не было больше никакого материального набора посуды или украшений, которые женщина забирала в случае развода или вдовства; вместо этого она получала денежную сумму.

92 *b. Ketub.* 82b; *y. Ketub.* 8.11, 32b.

93 Эти выводы основаны на анализе в Leone J. Archer (*Her Price Is beyond Rubies: The Jewish Woman in Greco-Roman Palestine*, *Journal for the Study of the Old Testament – Supplement Series* 60 [Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990], pp. 159-166) и Menachem Elon (*Jewish Law: History, Sources, Principles*, 4 vols. [Philadelphia: Jewish Publication Society, 1994], pp. 559-60).

94 Теллер (Geller, “New Sources for the Origins of the Rabbinic Ketubah,” p. 229) отмечает, что в трех обнаруженных селевкидских контрактах присутствует эта стадия. Он также говорит, что демотические контракты до 536 г. до н. э. содержат указания на то, что дары вручаются отцу невесты, но после этого они передаются невесте: «Я даю тебе...». Он говорит, что подобные изменения могли повлиять на реформы Шимона бен Шетаха (p. 240).

Муж нес личную ответственность за выплату этой суммы, независимо от того, преуспевающим было семейное дело или нет. Он должен был заплатить из своего личного имущества, если в этом была необходимость. В конечном итоге было разрешено *могар* выплачивать одним лишь обещанием. Никакие деньги не менялись на товары, потому что в любом случае они становились собственностью жениха. Однако жених продолжал нести ответственность за свою жену, которая получала выплаты в случае развода или вдовства.

Два заключительных изменения можно с уверенностью приписать Шимону бен Шетаху. Они привели к тому, что брак стал более доступным по деньгам, в отличие от развода, который теперь стал дорогостоящим. На каком-то этапе этих изменений термин *могар* был заменен на *ктубу*, что включало в себя обязанности по выплатам как приданого, так и *могар*. Приданое – это дар отца невесты своей дочери, которая выходит замуж. Этот дар оставался собственностью невесты, хотя в семье пользовались им оба супруга. После таких изменений *могар* и приданое были объединены в брачном контракте, потому что и то и другое доставалось жене и детям в случае развода или смерти супруга. Поэтому они оба были включены в термин *ктуба*.

В конечном итоге все эти изменения способствовали тому, что сохранение брака было более выгодным с финансовой точки зрения, чем развод. В некоторых случаях развод был очень дорогостоящим, особенно тогда, когда отец дал жениху большое приданое.⁹⁵ Количество приданого разнилось, а, следовательно, и *ктуба*. Раввины установили минимальную плату – 50 зузин,⁹⁶ но если отец невесты был богат, приданое было значительно больше.⁹⁷ Эти изменения также поощряли отцов давать детям большее приданое, чтобы финансово обезопасить своих дочерей в случае развода.

95 *b. Git.* 57a упоминает мужчину, который долго думал, прежде чем развестись со своей женой, потому что она имела большое приданое.

96 *m. Ketub.* 6.5 – это было платой общины, если отец невесты не в состоянии был заплатить.

97 Большое приданое влекло за собой множество поклонников (см. *b. Ketub.* 54a-b; 66a-b; *b. B. Mes.* 104b; *b. Yebam.* 67a). Молодых людей предостерегали не прельщаться большим приданым (см. *Sir.* 25:21-22; *cf.* 7:19; *Josephus, Ag. Ap.* 2.200; *b. Qidd.* 70a).

Заключение

Множество изменений в законе о разводе в межзаветный период в целом наделили женщин большими правами, но в то же время привели к нестабильности браков. Разводы стали повсеместным явлением. Инициатором развода могли выступать как мужчина, так и женщина. Реформы Шимона бен Шетаха способствовали укреплению браков и давали относительную финансовую безопасность разведенным женщинам. Таким образом, развод уже не воспринимался как вероломный или жестокий. Все эти изменения послужат контекстом для исследования споров в иудаизме об основаниях для развода, о которых мы поговорим в следующей главе.

5. УЧЕНИЕ РАВВИНОВ

Новые основания для развода

К первому столетию нашей эры среди раввинов¹ было достигнуто общее согласие по большинству вопросов, связанных с разводом и повторным браком. Законными основаниями для развода могли стать бездетность, материальное и эмоциональное пренебрежение, а также супружеская неверность. Развод был нежелателен, но иногда необходим. Расторгнуть брак мог только мужчина, хотя суд мог заставить мужа развестись, если его жена представила веские причины для этого. В большинстве случаев повторный брак дозволялся, однако если первый брак одного из супругов был расторгнут не должным образом, то новый союз рассматривался как грех прелюбодеяния. Раввины также были едины во мнении относительно финансовых компенсаций в случае развода, когда кто-то из супругов нарушал брачные обеты. Главный спор разгорелся вокруг текста Втор. 24, 1, который последователи Гиллеля истолковывали как позволение разводиться по всякой причине. Такое представление о разводе очень скоро стало популярным среди евреев, так как казалось наиболее простым.

¹ Термины *раввин* и *раввинистический* (со строчной «р») используются для обозначения тех, кто следовал традициям, которые позже были сохранены в раввинистической литературе, такой как Талмуд и Мидраш. Евреи не посвящали в духовный сан людей с титулом Раввин до 70 г. н. э. (за исключением нескольких уважаемых фарисеев среди священников), так что этот титул (с заглавной «Р») не относится к новозаветному времени, но был в ходу позднее.

Разводы, инициированные женщинами

Только мужчина мог подать на развод, но это не означает, что женщина не могла быть его инициатором. Если женщина могла представить веские основания суду, мужа могли убедить развестись с ней.

Законное право на развод было только у мужчины, так как Втор. 24, 1 учит, что именно он должен написать и вручить жене разводное письмо. Такое истолкование учитывало только желание мужчины, женщина получала развод, хотела она того или нет. Раввины учили:

Мужчина, отпускающий по разводу, не подобен женщине, отпускаемой по разводу, ибо женщина уходит как по собственной воле, так и против воли, а мужчина отпускает только по собственной воле.²

Тем не менее стали распространенными случаи, когда женщины вынуждали мужчин разводиться, если те нарушали брачные обеты или условия брачного контракта. Брачный контракт давал основания и право женщине на развод.³ Если условия контракта были нарушены, потерпевшая сторона, мужчина или женщина, имела право расторгнуть договор разводом.⁴ Таким образом, нарушение устных и предусмотренных брачным контрактом обетов, могло стать основанием для развода. Раввинский суд должен был признать, что женщина может расторгнуть брачный контракт, если ее муж действительно нарушил какие-либо его условия. Перед судом стояла непростая задача, поскольку теоретически

2 *m. Yebam. 14.1.*

3 *t. Ketub. 12.3:* «Может тогда брачный контракт не нужен вообще? В таком случае женщина оказывалась бы разведенной, хотела она того или нет, а мужчина разводился бы тогда, когда он пожелает этого». Это означало, что брачный контракт устанавливал некое равноправие, позволяя женщине инициировать развод, даже если мужчина не хотел этого.

4 Практическое значение различных раввинских постановлений будет рассмотрено ниже, но основное правило по этому вопросу было утверждено только в шестнадцатом веке законоучителем Шулхан Арухом, который сказал: «Если одна из сторон представит суду весомые причины для развода, брак будет расторгнут против воли виновной стороны» (Шулхан Арух, Эвен Ха-эзер, 119.6). Талмуд все же утверждает неравноправие, противоречащее этому правилу: жена не может получить развод в случае неверности мужа (см. ниже).

муж должен был добровольно развестись с его женой. Поэтому суд убеждал его посредством штрафов (увеличивая *ктубу*) до тех пор, пока он фактически не становился банкротом, в некоторых случаях суд мог применить силу. Толкователи Талмуда говорят, что если убеждения не помогали, в ход шли кнуты.⁵ Было еще одно условие, затрудняющее развод: обязательное присутствие мужа. Если он оставил свою жену, уехал за границу и с ним нет никакой связи, развод был невозможен, даже если суд признает, что требования жены справедливы.⁶

О том, что женщины ходатайствовали о разводе, свидетельствует Мишна и недавно обнаруженное разводное письмо. В Мишне записаны подробные обсуждения требований о разводе, принесенных женщинами. В основном они касаются практического применения супружеских обязательств, записанных в Исх. 21, 10-11: кормить, одевать и любить. Далее будет показано, что раввины в течение первого столетия подробно обсуждали, что включают в себя эти обязательства на практике.

5 Мишна гласит: «Его принуждают, пока он не скажет: «Я хочу» (*m. Arak. 5.6*) Развод, принятый нееврейским судом, считался недействительным, пока избитый муж не соглашался на него (*m. Git. 9.8*: «*Гет*, вынужденный евреями, годен, а вынужденный язычниками – не годен; однако и он годен, если язычники принуждали его, говоря: делай, что евреи говорят тебе»). В Талмуде *m. Ketub. 7.10* Р. Авва говорит, что словами убеждали в тех случаях, когда жене позволяли сохранить брак, если она желала, а кнутами тогда, когда у нее не было такого выбора. Выбор у нее был в тех случаях, которые оговорены в постановлениях раввинов (в случаях некоторых болезней и ремесел), однако выбора не было тогда, когда были четкие библейские указания (вероятно, случаи кровосмешения и т. д.) (*b. Ketub. 77ab*). Однако, вполне возможно, что *амораймы* сами не знали, какая была ситуация до 70 г. н. э. В современном Израиле раввинские суды могут посадить мужа за решетку, пока он не напишет *гет*, но это не всегда срабатывает, и муж может потребовать деньги от своей жены в обмен на *гет* (см. Mark Washofsky, “The Recalcitrant Husband: The Problem of Definition,” in *The Jewish Law Annual*, ed. B. S. Jackson [Leiden: Brill, 1981], 4:144-66, esp. pp. 145-46).

6 За пределами Израиля есть еще одна проблема. Раввинский суд может оказывать давление и применять силу, и светские судьи в некоторых странах, таких как США, склонны поддерживать такие решения. Однако раввинские суды не позволят женщине вступить в повторный брак после гражданского развода, если она не получила разводное письмо. Они известны как *агунот*, и эта проблема становится все более серьезной в современном иудаизме.

Недавно изданное разводное письмо, или *гет*, датируемый началом второго века, похоже, был написан женой для своего мужа. Он был обнаружен в Иудейской пустыне в 1951 году, но был издан лишь в 1995.⁷ Документ известен под такими именами: *Цезлим гет* или *Папирус Цезлим 13*. Большинство о нем узнали благодаря Дж. Милику в 1957 году.⁸ *Цезлим гет* стал предметом многочисленных спекуляций и споров. Еще до его публикации некоторые говорили, что он свидетельствует о возможности получения развода для женщин, что подтверждалось и другими источниками, такими как Мишна и рукописи из Элефантины.⁹ Некоторые ортодоксальные ученые спорили с Миликом, говоря, что этот документ представляет собой расписку жены о своей *кту-*

7 Дж. Милик не опубликовал этот документ вместе с остальными находками из Мурабб'ата в Pierre Benoit, Jozef T. Milik, and Roland de Vaux, *Les grottes de Murabba'at*, Discoveries in the Judaean Desert 2 (Oxford: Clarendon, 1961). Он передал его Ионе Гринфилду, который перед смертью в 1995 году передал документ Аде Ярдени, а она опубликовала его в тоненьком буклете *Şe'elim papyri, Nahal Şe'elim Documents* (Jerusalem: Israel Exploration Society and Ben Gurion University in the Negev Press, 1995). *Şe'elim гет* назван *Papyrus Şe'elim 13*. Также он был опубликован в переводе Тала Илана в "Notes and Observations on a Newly Published Divorce Bill," *Harvard Theological Review* 89 (1996): 195-202.

8 J. T. Milik, "Le travail d'édition des manuscrits Désert de Juda," in *Volume du Congrès, Strasbourg, 1956*, *Vetus Testamentum Supplements* 4 (Leiden: Brill, 1957), pp. 17-26. Он упомянут в одном коротком параграфе на стр. 21.

9 В некоторых статьях в *The Jewish Law Annual*, vol. 4, ed. B. S. Jackson (Leiden: Brill, 1981) приводятся доводы в пользу права женщин на получение развода. Липинский (E. Lipinski, "The Wife's Right to Divorce," pp. 9-26) показывает, что на древнем Ближнем Востоке женщина могла получить развод, при этом он также ссылается на *Цезлим гет*. Альфредо Рабелло (Alfredo M. Rabello, "Divorce of Jews in the Roman Empire," pp. 79-102) говорит на сс. 93-99 о праве женщин на развод в согласии с римским законодательством, а также добавляет, что поздние раввины ввели такое право и для своих женщин (*m. Git.* 9.8). М. А. Фридман (Friedman, "Divorce upon the Wife's Demand As Reflected in MSS from Cairo Geniza," pp. 103-26) говорит, что средневековые ученые именно так понимали учение Мишны о разводе. Самуил Шило (Shmuel Shilo, "Impotence as a Ground for Divorce: To the End of the Period of the Rishonim," pp. 129-43) говорил о бессилии мужа перед законом в талмудические времена. Наконец, Марк Вашофский (Mark Washofsky, "The Recalcitrant Husband," pp. 144-66) показал, что этот закон позволяет женщине разводиться с мужем даже в современном Израиле.

бе.¹⁰ Эти споры отсрочили публикацию и продолжились после. Однако документ явно адресован мужу, и его язык характерен для обычного разводного письма:

20 сивана, третьего года от освобождения Израиля. Да будет благословенно имя Симона бар Косибы, начальника Израиля... У меня нет... Я, Шломцион, дочь Иосифа Кебшана из Эйн Геди, с тобой, Елеазар, сын Анании, который был моим мужем до сего дня. Это твое разводное письмо и право быть свободным... Я не имею с тобой... Елеазар ничего (я хочу для?), это моя обязанность, и она остается на мне. Я Шломцион (принимаю) все, что здесь записано (в этом документе). Это письмо Шломцион, написанное ее собственной рукой (?), передано через Маттата, сына Симона... свидетели Симон и Машбала, сыновья Симона (перевод Тала Илана, выделено мной).

В этом тексте мы находим формулировки, типичные для других разводных писем. Упоминание даты, имен, свидетелей – все это встречается во всех разводных документах. В раввинистической литературе нет даже намека на то, что женщина могла написать подобное письмо и послать его мужу,¹¹ и, маловероятно, что это было общераспространенной практикой. Обычно женщины не писали разводных писем, но они могли обратиться в суд, который убеждал мужа это сделать.

10 В частности, Ада Ярдени, которая находилась под сильным влиянием Гринфилда, называвшего в своих лекциях много раз *Цеэлим* гет распиской о получении *гета*. В одной из пространных сносок в своей работе Ярдени говорит: «Форма этого документа была решена с помощью прочтения ןׁ в начале шестой строки, что поставило под сомнение позицию Милика о разводном документе...» (*Naḥal Şe'elim Documents*, p. 55, переведено с еврейского в Tal Ilan, "Notes and Observations on a Newly Published Divorce Bill," p. 197). Недавно Адриэль Шремер (Adriel Schremer, "Divorce in Papyrus Şe'elim 13 Once Again: A Reply to Tal Ilan," *Harvard Theological Review* 91 [1998]: 193-202) говорил, что этот документ был написан мужем. См. мой ответ на это в "Jewish Women Divorcing Their Husbands in Early Judaism: The Background to Papyrus Şe'elim 13," *Harvard Theological Review* 92 (1999): 349-57.

11 Упоминание в *m. Git.* 2.5 женщины, пишущей гет, еще не означает, что она действительно могла это сделать от собственного имени. Это лишь говорит о том, что кто угодно (даже жена) мог это сделать по требованию мужа.

5. Учение раввинов

Возможно, такая нетипичная для раввинов практика сложилась под влиянием греко-римской культуры, где женщины могли инициировать развод. Известно, что некоторые состоятельные еврейские женщины в первом веке так и поступали.¹² Не исключено также влияние иудейской общины в Египте. Филон, похоже, поддерживал право жены на развод с мужем,¹³ и элефантинские папирусы (пятого века до нашей эры) говорят о том, что женщина могла развестись со своим мужем.

Согласно элефантинским брачным документам, у мужчин и женщин были равные права на развод. Для этого супругам нужно было лишь публично заявить о своей «ненависти» и выплатить денежную компенсацию.¹⁴ З. Фолк предположил, что женщины требовали такого права в своих брачных контрактах, потому что в поселении Элефантины было слишком мало женщин. Он также находит подобные случаи в поздних палестинских постановлениях.¹⁵

12 Иосиф Флавий говорит о Саломее, которая развелась со своим мужем, выписав ему *gerudium* – римское свидетельство о разводе: «Спустя некоторое время Саломея поссорилась с Костобаром. Тогда она немедленно послала ему разводное письмо с целью расторжения своего брака. Так поступила она вопреки иудейским законам, потому что это у нас разрешается мужу, тогда как женщина не вправе вступить в новый брак, пока она не получила развод от первого мужа. Однако Саломея пренебрегла этим основным законом и поступила здесь совершенно произвольно. Брату же своему, Ироду, она объявила, что бросила мужа из любви к нему» (Josephus, *Ant.* 15.259-60, Loeb). Другие женщины из семейства Ирода поступали точно так же по отношению к своим мужьям (Herodias – Josephus, *Ant.* 18.109-11; Вереника, Друзилла и Мариамм – Josephus, *Ant.* 20.141-47). Даже жена Иосифа Флавия ушла от него до того, как он написал ей разводное письмо (*Life* 415).

13 Philo, *Spec. Leg.* 3.30: «Другая заповедь такова, что если женщина после отделения от своего мужа по какой-либо причине после снова выйдет замуж... она нарушит все постановления, которыми была связана в прошлом... прошлое должно быть предано забвению» (Loeb, 1984).

14 См. подробное обсуждение в предыдущей главе.

15 Ze'ev W. Falk, *Introduction to Jewish Law of the Second Commonwealth*, 2 vols. (Leiden: Brill, 1972, 1978), 2:310-11. Он ссылается на *y. Ketub.* 5.9,30b (5.10 in the Leiden and Vatican MSS). Говорил Р. Йосе: «Когда кто-то пишет разводное письмо – «если он ненавидит» или «если она ненавидит» – это денежный вопрос и такое соглашение остается в силе (несмотря на обстоятельства расторжения брака)».

Еще до обнародования *Цеэлим* гет было достигнуто общее согласие, что в палестинском иудаизме первого века женщины при определенных обстоятельствах могли потребовать развод от своих мужей.¹⁶ Со времени публикации документа лишь немногие пытались оспорить усто-

16 О праве женщины на развод говорили несколько авторов еще до обнародования *Цеэлим* гета. В статье "Divorce," in *Jewish Encyclopedia* (New York and London: Funk & Wagnalls Co., 1905), 4:624-28 отмечалась распространенная позиция, что женщина могла потребовать развод от своего мужа по причине невыполнения им супружеских обязанностей или по причине импотенции. Абрахамс (Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospels* [London: Macmillan, 1917], p. 77) говорил, что это право распространялось на женщин, мужа которых отказывались поддерживать их материально. Луис Эпштейн (Louis M. Epstein, *The Jewish Marriage Contract: A Study in the Status of the Woman in Jewish Law* [New York: Johnson Reprint Corp., 1968 (1942)], pp. 201-5) после длительного обсуждения этого вопроса, приходит к заключению, что права женщин в документах Элефантины и римском законе присутствовали также и в раввинистической практике, и в библейском законе, хоть и в меньшей мере. Другие писали подобное и после обнародования Милликом документа, но до публикации *Цеэлим* гета, и говорили о том же, ничего не зная о содержании нового открытия. Эрнст Баммел (Ernst Bammel, "Markus 10.11f. und das judische Eherecht," *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 61 [1970]: 95-101) рассуждал на основе элефантинских документов и не цитировал Миллика. Х. Монтефьор (Hugh Montefiore, приложение "Jesus on Divorce & Remarriage," in the Anglican Synod's *Marriage, Divorce & the Church – the Report of a Commission Appointed by the Archbishop of Canterbury to Prepare a Statement on the Christian Doctrine of Marriage* [London: SPCK, 1971], pp. 79-80) говорит об обязательствах, основываясь на Исх. 21. Подобно и Бэн-Зион Шересчевский (Ben-Zion Schereschewsky, "Divorce," *Encyclopaedia Judaica*, 16 vols. [Jerusalem: Keter Publishing House, 1972], 6:122-24) рассуждает об обязательствах в Исх. 21, 10-11, цитируя раввинистические источники, в которых они обсуждаются. Д. В. Амрам (Amram, *The Jewish Law of Divorce according to the Bible and Talmud* [New York: Sepher-Hermon, 1975 (reprint of undated original)], pp. 57-58) обсуждает способы, которыми можно было вынудить мужа развестись с женой. Дэвид Аткинсон (David Atkinson, *To Have and To Hold: The Marriage Covenant and the Discipline of Divorce* [London: Collins, 1979], p. 109) пришел к заключению, что жена сама могла написать разводное письмо после получения разрешения от раввинского суда, но раввинские тексты, которые он цитирует, на самом деле об этом не говорят. Возможно, он знал о *Цеэлим* гете, но, как и вышеупомянутые авторы, не говорит о нем.

явшееся мнение.¹⁷ Мишна приводит несколько случаев, когда женщины обращались в раввинские суды в первом веке и до этого, прося развод на основании нарушения обязательств, оговоренных в Исх. 21. Похоже, что некоторые женщины устраивали самосуд, если можно так выразиться, и сами выписывали разводные письма, наподобие *Цезлим* гета. Сложно сказать, была ли какая-то юридическая сила у такого документа за пределами Египта, но его язык явно основан на традиционном еврейском *гете*, что позволяет предположить признание подобной практики некоторыми еврейскими судами в Палестине.

Развод по причине бесплодия

Бесплодие могло стать причиной развода, потому что основная цель брака, как считали раввины, – деторождение. Одна из 613 заповедей Торы в раввинистическом иудаизме гласила: «Плодитесь и размножайтесь и наполняйте землю» (Быт. 1, 28). Согласно этому закону, ожидалось, что все евреи будут вступать в брак, где будут рождаться дети. Исключением из правила могло стать изучение Торы¹⁸ или финансовые трудности,¹⁹ что встречалось крайне редко.²⁰

17 См. Бернадетт Брутен (Bernadette J. Brooten, “Könnten Frauen im alten Judentum die Scheidung betreiben? Überlegung zu Mk 10,11-12 und 1 Kor 7,10-11,” *Evangelische Theologie* 42 (1982): 65-80). Возражения на ее тезисы были опубликованы в Н. Weder, “Perspective der Frauen,” *Evangelische Theologie* 43 (1983): 175-78, но Брутен ответила подробно в “Zur Debatte über das Scheidungsrecht der jüdischen Frau,” *Evangelische Theologie* 43 (1983): 466-78. Тал Илан написал *Jewish Women in Greco-Roman Palestine: An Inquiry into Image and Status* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1996) до публикации *Цезлим* гета, но приводя труды Иосифа Флавия и раввинистические источники, приходит к заключению, что такой документ мог существовать (см. p. 146).

18 Симеон б. Аззай (первый век) избрал безбрачие, «потому что его душа была влюблена в Тору», хотя многие осуждали его за это. Когда он говорил о том, как важно заключать браки и исполнять заповедь «плодиться и размножаться», ему сказали, что он хорош в толковании, но не в исполнении (*t. Yebam.* 8.4; *Gen. Rab.* 34.14; *b. Yebam.* 63b; cf. *y. Sota* 1.2,16c).

19 *m. Ketub.* 13.5.

20 Некоторые ученые предполагают, что все благочестивые евреи должны

Такое толкование Быт. 1, 28 появилось очень рано, и между раввинистическими школами было лишь два спора по этому вопросу. Обе дискуссии исходили из предпосылки, что дети – это необходимая составляющая брака, и брак – это благое дело, потому что в нем рождаются дети и наполняется земля. Ни в одной дискуссии нет упоминания о тексте Быт. 1, 28, хотя позже он был добавлен во введении к одной из них. Представители обеих школ соглашались друг с другом относительно цели брака – исполнение заповеди о деторождении.²¹ Иосиф Флавий говорил, что деторождение – это единственная цель еврейского брака,²² и что даже некоторые ессеи признавали, что брак был необходим для продолжения рода.²³

были быть женаты, следовательно, и Павел, и Иисус, должны были состоять в браке. См. William E. Phipps, *Was Jesus Married? The Distortion of Sexuality in the Christian Tradition* (New York: Harper & Row, 1970); William E. Phipps, “Is Paul’s Attitude toward Sexual Relations Contained in 1 Cor. 7.1?” *New Testament Studies* 28 (1982): 125-31; Josephine M. Ford, “Levirate Marriage in St. Paul (1 Cor. VII),” *New Testament Studies* 10 (1963-64): 361-65.

21 В *m. Git.* 4.5 (похожие места в *m. ‘Ed.* 1.13 и несколько мест в Талмуде). Текст Ис. 45, 18 был процитирован представителями школы Шаммая в подтверждение, что раб должен быть выкуплен, чтобы вступить в брак, и представители школы Гиллеля согласились с их аргументом. В *t. Yebam.* 8.4 (ср. *m. Yebam.* 6.6 и Талмуд) Быт. 1, 28 цитируется во введении к дебатам между школами о количестве детей в браке. Школа Шаммая привела в пример Моисея, у которого было два сына (1 Пар. 23, 15), а в школе Гиллеля привели в пример самого Бога, у которого были сын и дочь (Быт. 5, 2). И в той, и в другой школе учили, что дети – необходимая составляющая брака. Позже раввины говорили, что брак помогает мужчине не думать постоянно только о сексе и уделять больше внимания изучению Торы (*b. Qidd.* 29b). Они также позволяли мужчине брак с бесплодной (даже если об этом было известно) женщиной, но только в том случае, если у него уже была одна жена, родившая ему детей. Однако для священников это было недопустимо (*m. Yebam.* 6.5-6; *t. Yebam.* 8.5-6; *b. Yebam.* 64b-65a; *Sifra Emor* 1.7, 94b).

22 Josephus, *Ag. Ap.* 2.199. Это не означало, что деторождение считалось единственной причиной сексуальной близости. Раввины разрешали женщинам предохраняться от нежелательной беременности, если женщина была слишком юной, чтобы рожать, а также для кормящих матерей. Р. Меир (второй век) добавлял, что *coitus interruptus* мог иметь место (*t. Nid.* 2.6).

23 Josephus, *J. W.* 2.160-61. Абель Исаксон (Abel Isaksson, *Marriage and*



Поэтому любая супружеская пара, у которой не было детей на протяжении десяти лет, как ожидалось, разведется. Разведенные должны были вступить в повторный брак с теми, с кем у них могли быть дети.²⁴ В этой ситуации развод был очень болезненным, и многие раввины были настроены против таких разводов.²⁵ Симеон бен Йохаи, очень благочестивый раввин второго столетия, сделал все возможное, чтобы помочь паре избежать развода по этой причине.²⁶ Филон также сочувственно относился к таким парам, говоря, что если они продолжают

Ministry in the New Temple: A Study with Special Reference to Mt.19.13 [sic]-12 and 1Cor.11.3-16, trans. Neil Tomkinson and Jean Gray, *Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis* 24 [Lund: Gleerup; Copenhagen: Munksgaard, 1965], esp. pp. 46-62) говорит, что даже в кумранской общине учили этому, хотя позволили мужчинам отделяться от своих жен по достижению двадцатипятилетнего возраста.

24 В раввинской литературе нет библейского обоснования для этого, но, вероятно, они исходят из истории об Аврааме. Авраам ждал десять лет после получения обетования о рождении сына (в видении, когда пришел в Ханаан) и только после вошел к Агари (Быт. 16, 3). Караимы ссылались на эту историю, говоря о десятилетнем ожидании (Benjamin al-Nahawandi, *The Book of Rules*, section VI: On Marriage, in Leon Nemoj, *Karaite Anthology: Excerpts from the Early Literature* [New Haven and London: Yale University Press, 1952], p. 27).

25 *b. Ketub. 77ab* содержит дебаты между Р. Иудой и Р. Талифой б. Абими о словах Самуила. Согласно Иуде, тот сказал: «Если мужчина заключил брак с женщиной, от которой у него на протяжении десяти лет не было детей, он не обязан разводиться с ней, но, согласно Талифе, он сказал, что тот вынужден развестись». Это правило о десяти годах впоследствии было забыто (*Eben ha-Ezer* 1.3 gloss 154.10).

26 *Song of Sol. Rab. 1:31*. Симеон встретил такую пару и убедил их устроить пир с большим количеством вина. Он сказал: брак начался с пиршества им и должен закончиться. На празднике они поняли, как сильно любят друг друга, впоследствии у них родился ребенок, который был приписан молитвам Симеона. В этой истории есть одна трогательная деталь: за праздничным столом муж сказал своей жене, что она может вынести из дома то, что ей дороже всего. Она дождалась, пока муж уснет, связала его и положила на осла, потому что он для нее был дороже любого имущества.

жить в таком браке, «они заслуживают на наше снисхождение». ²⁷ Вероятно, этому правилу редко следовали. ²⁸

Возможности развода из-за полового бессилия мужа были впоследствии ограничены, так как женщины могли злоупотреблять этой причиной для расторжения брака. В трактате Мишны *Недарим* (точная датировка неизвестна) сказано, что женщина могла потребовать развод, если ее муж импотент или в том случае, когда она дала обет безбрачия. Но позже раввинские суды позволяли развод только после того, как было сделано все возможное, чтобы отговорить женщину. ²⁹ Мужчины могли также воспользоваться этой причиной для оправдания, поэтому Р. Иуда постановил, что мужчина, разводящийся со своей женой, не может повторно взять ее в жены. ³⁰

Было еще одно постановление о разводе, связанное с предыдущим: женщине позволялось развестись с мужем, если ремесло последнего

27 Philo, *Spec. Leg.* 3.35: «Те, кто женятся на девушках, не ведая об их неспособности к деторождению, заслуживают нашего снисхождения. Близкие отношения, что связывали их, так сильны, что они не в силах избавиться от привязанности, отпечатанной на их душах близкими отношениями. Но тот, кто разводится с женщиной, о бесплодии которой было уже известно по предыдущим ее бракам, подобен свинье и похотливому козлу – их имена должны быть в списке нечестивых» (Loeb, 1984).

28 Елисавета и Захария – новозаветный пример пары, которая оставалась в браке, несмотря на то, что у них не было детей (Лк. 1, 5-7).

29 *m. Ned.* 11.12: «Первоначально говорили: в трех случаях, когда жена уходит и получает свою *ктубу*: если она сказала: “Я для тебя не чиста” [т. е. жена священника, которая была изнасилована]; “Небо между мною и тобою” [т. е. мужская импотенция]; “Я лишена общения с иудеями” [путем обета она себе запретила всякое общение с иудеями]. Но потом, дабы жена не могла умышленно причинять ущерб мужу, полюбив другого, постановили: если она говорит “Я для тебя не чиста”, должна доказать это; “Небо между мною и тобою” – нужно уладить дело мирно; “Я лишена общения с иудеями” – он уничтожает обет в отношении себя и сожительствует с ней, а она лишается общения с другими иудеями».

30 *m. Git.* 4.8: «Тот, кто разведется со своей женой из-за бесплодия, не может, по мнению Р. Иуды, вступить в повторный брак с ней. А, по мнению мудрецов, может».

было связано с неприятными запахами, или же у мужа на теле были отталкивающие раны, лишай, язвы, полипы и т. д.³¹ Если запах и уродство мужа вызывали у жены сильное отвращение, она могла потребовать развод. Это было связано с деторождением: зачатие было затруднено, если муж вызывал отвращение. Сомнительно, что это постановление было в ходу уже в первом столетии. Мишна перечисляет примеры, когда мужчины были вынуждены развестись со своими женами из-за своих телесных недостатков, таких как язвы, полипы, наросты, а также, если они были медниками или кожевниками, запах от которых был невыносим. Но датировка этих отрывков Мишны относительно поздняя.³²

Итак, во времена Нового Завета бесплодие могло быть возможной причиной развода, но необязательной. Представители школ Гиллеля и Шаммая учили, что основной мотив для заключения брака – деторождение, поэтому разрешали развод в случае бесплодия. Но вместе с тем наблюдается и нежелание со стороны некоторых раввинов следовать этому правилу.

Развод по причине прелюбодения

Прелюбодение считалось весьма серьезным проступком. В первом веке за это преступление предполагалась смертная казнь, но нет никаких сведений, что ее приводили в исполнение.³³ Обычным наказанием

31 *m. Ketub.* 7.10: «И это те, кого они заставляют развестись с женой: пораженного проказой, имеющего полипы, мекаммеца (уборщик экскрементов. – Прим. перев.) или медника, или кожевника, были ли у них эти болезни и ремесла до брака, или появились после брака. Обо всем этом Р. Меир сказал: «Даже если он поставил ей условие, что брак действителен, несмотря на все это, она может сказать: «Я думала, что смогу вынести это, а теперь оказывается, что не могу принять его»». Комментарий Меира показывает, что чувство отвращения к мужчине предотвратит зачатие и рождение ребенка.

32 В *m. Ketub.* 7.9 упомянут Раввин Симеон б. Гамалиэль (возможно, II) и Р. Меир. Деятельность обоих раввинов приходится на 140 – 165 гг. н. э.

33 Хотя, вероятно, в новозаветные времена никого не казнили за прелюбодение. Иосиф Флавий говорит, что прелюбодение должно караться смертью (*Ag. Ap.* 2.25). Мишна также говорит об этом (*m. Sanh.* 7.2; 6.4; 7.3) как об общеизвестном наказании за прелюбодение. Луис Эпштейн (Louis M. Epstein, *Sex*

за прелюбодеяние был развод без выплаты *ктубы*. Даже насильнику, вынужденному жениться на своей жертве (как правило, без права на развод), можно было развестись с женой, если она оказалась неверной.³⁴

Супружеские измены были, по-видимому, довольно редки. При этом их очень сложно было доказать, так как нужно было минимум два заслуживающих доверия свидетеля.³⁵ Филон говорил, что невозможно доказать вину мужчины в прелюбодеянии, но для женщины Бог предусмотрел ритуал ревнования.³⁶ Подозрение в прелюбодеянии было

Laws and Customs in Judaism [American Academy of Jewish Research, 1948; reprinted New York: Ktav, 1967], p. 195) предположил, что прелюбодеяние могло караться смертью во дни Филона Александрийского (*de Joseph* 44: «муж может убить прелюбодея»). Единственный случай, упомянутый в литературе, – пример из восьмой главы Евангелия от Иоанна. Известно также, что право евреев привести в исполнение смертную казнь было отнято римлянами около 30 г. н. э. (*b. Sanh.* 41a; *y. Sanh.* 18a, 24b); и есть предположение, что это право у них отняли гораздо раньше. Р. Чарльз (R. H. Charles, *The Teaching of the New Testament on Divorce* [London: Williams & Norgate, 1921], p. 5) говорит, что право на смертную казнь у евреев было до первого века нашей эры, и к нему обращались Елиезер б. Цадок (*m. Sanh.* 7.2), хотя после 30 г. н. э. муж был вынужден развестись со своей женой по причине супружеской измены (*m. Soṭa* 6.1). В рассказе о Сусанне показано полное одобрение смертной казни для прелюбодейной жены (44–45), хотя в сохранившемся на славянском языке псевдоэпиграфе Книги Еноха сказано, что брат Ноя, Нир, развелся со своей женой по причине ее неверности (71:6-7).

34 *m. Ketub.* 3.5: «[Тот, кто изнасиловал, должен жениться на своей жертве]... Если дело в целомудрии [הַבְּרָרָה], то есть в его отсутствии у девушки, или же она не может по каким-либо причинам войти в общество Израиля, мужчине не позволят узаконить его брак [если он женился на ней, он должен развестись с нею], так как сказано и пусть будет его женою (Втор. 22, 29) – женою соответствующей».

35 Как в истории Сусанны. Фолк (Falk, *Introduction to Jewish Law*, p. 293) приходит к заключению, что прелюбодеяние было невозможно доказать, поэтому смертная казнь была только теоретической.

36 Philo, *Spec. Leg.* 3.52: «Прелюбодеяния, установленные на месте или доказанные, осуждаются законом. Но когда есть лишь подозрения, закон ничего не предусматривает для мужчин, сама природа будет их судьей. Мужчины могут быть судимы только по явным делам, хотя перед Богом, который видит все, они ответят и за тайное. Таким образом, закон обращается только к мужу, который подозревает свою жену...» (Loeb, 1984).

5. Учение раввинов

весьма распространенным. Достаточно было незначительного слуха, чтобы заподозрить женщину в измене. Если женщина была наедине с мужчиной в одной комнате, этого было достаточно, чтобы обвинить ее в прелюбодеянии, пока она не пройдет ритуал испытания горькой водой.³⁷ Этот ритуал был очень распространен незадолго до 70 г. н. э. и был отменен Иоанном б. Заккаем.³⁸ Однако, более вероятно, что эта практика была отменена только после 70 г. н. э., когда Храм уже был разрушен, и проведение ритуала стало невозможным.

Некоторые места в Мишне говорят, что прелюбодеяние требовало развода, но такое решение вступало в силу только после проведения ритуала с горькой водой. Тексты, которые чаще всего приводят в подтверждение, датированы позже первого века и рассматривают другие вопросы,³⁹ хотя, по-видимому, такое положение было распространено в

37 *m. Soṭa* 6.1: «Некто заявил о ревности к жене своей, и она после этого была наедине (с указанным лицом), даже если он услышал это от птицы, пролетающей мимо, и тогда он должен отпустить ее, выдав *ктубу* – слова Р. Элиэзера [b. Nurganus, 80-120]». Считалось, что сексуальное влечение присуще как мужчине, так и женщине, однако женщине с ним совладать гораздо сложнее. «Женщина предпочитает один *каб* (хлеб) с распутством, нежели девять *каб* с воздержанием» (*m. Soṭa* 3.4). «Почему мужчина не может оставаться с двумя женщинами наедине?» Потому что женщины легкомысленны (*b. Qidd.* 80b см. *m. Qidd.* 4.12 и другие контексты в *b. Šabb.* 33b). У мужчин также сильно сексуально влечение, против которого должны быть приняты соответствующие меры. Священник, который приносит еду подозреваемой в прелюбодеянии жене, должен избегать любых прикосновений к ней, чтобы избежать возбуждения (*y. Soṭa* 3.1, 18c).

38 *m. Soṭa* 9.9: «С тех пор как размножились прелюбодеи, отменено питье горькой воды. Его отменил раввин Иоанн сын Заккая, сказав при этом: “Я перестану наказывать дочерей ваших, когда они блудодествуют, и невесток ваших, когда они прелюбодействуют” (Ос. 4, 14)». Илан (Илан, *Jewish Women in Greco-Roman Palestine*, pp. 136-38) предполагает наличие противостояния между последователями Иоанна, который хотел прекратить проведение этого ритуала до 70 г. н. э., и теми, кто защищал этот ритуал.

39 Абрахамс (*Abrahams, Studies in Pharisaism and the Gospels*, pp. 72-75) цитирует *m. Ned.* 11.12 (вопрос в связи с импотенцией) и *m. Soṭa* 5.1. Больше еврейских и римских источников приведено Маркусом Бокмюлем (*Marcus Bockmuehl, “Matthew 5.32; 19.9 in the Light of Pre-Rabbinic Halakhah,” New Testament Studies* 35 [1989]: 292) и Эпштейном (*Epstein, The Jewish Marriage Contract*, pp. 210-11),

течение всего первого столетия. Существует один единственный текст, датируемый первым веком, который представляет это положение.

Подобно тому, как вода испытывает ее, так она испытывает и его (любодея), ибо сказано: «Да пройдет вода сия... и войдет» (Чис. 5, 22.24). Подобно тому как она запрещена для мужа, так запрещена и для любodeя, ибо сказано: «И осквернится» (Чис. 5, 27.29) – слова Р. Акибы; Р. Иисус сказал: так толковал Захария, сын Каццава. Рабби говорит: в этом отделе сказано два раза: «и если осквернилась» (ст. 27) и «осквернилась» (ст. 29): первое касается мужа, второе любodeя (*m. Soṭa* 5.1).

Первая часть просто напоминает о том, что и женщина, и ее любodeвик признаются виновными или невиновными после прохождения ритуала с горькой водой, при этом в подтверждение приводятся слова Священного Писания. Следующее утверждение напоминает, что виновная женщина осквернена и не дозволена ни мужу, ни любodeвику. Это постановление утверждено различными авторитетными учителями. Захария, сын Каццава, жил еще до 70 года. Упоминание двух других влиятельных учителей, Акибы и Рабби,⁴⁰ говорит о том, что постановление не было основательно утверждено с самого начала.

Хотя, вероятно, ожидалось, что муж разведется с подозреваемой в неверности супругой, это было необязательно до 70 г. н. э. Р. Зейра записал позицию «мужей Иерусалима» незадолго до разрушения города.

Придите и послушайте. Р. Иосия сказал: мужи Иерусалима сказали, что Зейра сделал три вещи – если муж отказывается от своих обвинений (подозрений в прелюбодеянии), обвинения снимаются...⁴¹

но все они написаны после первого века нашей эры. Иерусалимский талмуд (1.2, 16b), похоже, говорит, что представители школы Шаммая считали обязательным испытание ревнования для всех подозреваемых в измене женщин, и с виновными в супружеской измене необходимо развестись. Эти поздние тексты могут отражать ситуацию первого столетия нашей эры.

40 Речь об Иехуде ха-Наси.

41 *b. Soṭa* 25a (также см. *b. Sanh.* 88a; *Sipre* 218). Р. Зейра жил в первом

До 70 года, когда ритуал еще практиковался, предполагалось, что виновная женщина будет предана смерти, и поэтому не было необходимости разводиться с нею. Подозреваемая в неверности супруга, или *сота*, должна была принести в храм приношение. Священник обвинял ее, распускал ей волосы и давал пить горькую воду. Вода становилась горькой от чернил, которыми записывалась клятва женщины в ее невиновности (Чис. 5, 23). В Торе сказано, что виновная женщина понесет проклятие, которое, как учили раввины, равносильно смертной казни.

Сложно представить, как это все происходило на деле. Некоторые учили, что прежние благодеяния подозреваемой в измене женщины могли отсрочить ее смерть. Илан предположил, что к такому выводу стали приходиться после того, как вина женщины становилась со временем очевидной, несмотря на отсутствие вреда от горькой воды.⁴²

От прохождения ритуала с горькой водой освобождались женщины, признавшие свою вину, беременные, а также те, у кого была сексуальная связь с мужем после случая, вызвавшего подозрения.⁴³ В таких случаях муж мог развестись с нею или жить отдельно какое-то время (если непонятно от кого ребенок), а после снова жить вместе. Позже, когда этот обряд уже не практиковался, раввины были более непреклонны, настаивая на разводе с подозреваемой в неверности супругой.⁴⁴

поколении после 70 г. н. э., поэтому «мужи Иерусалима» – те, кто жили до разрушения города.

42 Ilan, *Jewish Women in Greco-Roman Palestine*, pp. 138-40. См. особенно *m. Soṭa* 3.4: «Бен Азай говорит: человек обязан обучать дочь свою Торе, дабы выпив горькую воду, она знала, что наказание отсрочено благодаря добродетели».

43 *m. Soṭa* 4.3: «"Беременная женщина от другого мужа [который погиб или развелся с ней] и кормящая грудью от другого не проходит испытание питьем горькой воды и не получает *ктубу*» – слова Р. Меира. А мудрецы говорят: «Он может удалить ее и взять назад по окончании двух лет со дня рождения ребенка». Если муж имел отношения с женой до испытания, испытание становится недействительным; *m. Soṭa* 4.2: «Если муж имел сексуальные отношения с ней по пути [в Иерусалим], она получает свою *ктубу* и не проходит испытание питьем горькой воды».

44 См. *m. Soṭa* 4.3 (сн. 43) и 6.1 (сн. 37) выше. Меир представляет иудейскую традицию второго века нашей эры, в то время как мудрецы представляют более раннюю анонимную традицию. Если говорить о женах священников, то даже при малейшем подозрении, что их жены могли быть изнасилованы, они

Хотя развод, возможно, был необязателен, считалось, что муж сам *захочет* развестись со своей неверной женой. Если вина ее была доказана, он мог оставить у себя ее *ктубу*. Это стало причиной лжесвидетельств на жен.⁴⁵ Но даже если женщина лишь подозревалась в измене, и не было достаточно доказательств ее вины, мужа побуждали развестись с женой или обрученной ему девушкой, даже если он при этом терял *ктубу*.⁴⁶

Иосиф в Новом Завете представляет пример благочестивого мужа, сохранившего отношения с беременной не от него женщиной (Мф. 1, 19). Хотя весть ангела могла убедить Иосифа в непорочности Марии, в глазах общества она изменила ему. Она не могла пройти испытание горькой водой, так как этот ритуал не распространялся на беременных женщин. Поэтому Иосиф воздержался от половых отношений до рождения ребенка, как велит раввинский закон.

Мужчина мог развестись со своей неверной женой, в то время как женщина не могла развестись с прелюбодейным мужем, так как закон,

запрещались для своих мужей. «Если город взят осаждающими, то все священнические жены, находившиеся в этом городе, негодны (для своих мужей)» (*m. Ketub. 2.9*). Все же нет никаких свидетельств первого века, что простые люди, не принадлежащие к священническому классу, были обязаны отпустить своих «неверных» жен.

45 Один мужчина хотел избежать выплаты *ктубы*, ложно обвиняя свою жену в измене. «Некто хотел развестись со своей женой, но колебался, потому что *ктуба* ее была очень большой. Тогда он пригласил своих друзей и сделал для них большое пиршество. Напоив их, он положил всех в одну кровать, после чего разбрызгал яичный белок и привел свидетелей. Был среди свидетелей старец Баба б. Бата, ученик Шаммая. Он сказал то, чему научил его учитель Шаммай: яичный белок сворачивается, когда его поднести ближе к огню, семя же мужчины тускнеет. Когда проверили, поняли, что мужчина лжет. Виновный был приведен в суд и наказан, после чего его заставили выплатить жене *ктубу*» (*b. Git. 57a*).

46 См. *m. Soṭa 6.1*, процитированный в сн. 37 выше. Даже обрученные теряли *ктубу*, хотя позже раввины позволили мужчине отдать только 200 зузим (или 100 для вдовы) и ничего более того, что полагалось для брака с нею (*m. Ketub. 5.1*). В более поздние времена мужчина мог развестись с женой, подозреваемой в неверности, и сохранить у себя *ктубу* (см. *m. Soṭa 4.3* процитированный в сн. 43 выше).

5. Учение раввинов

позволивший многоженство, технически исключал возможность сексуальной неверности мужчины.⁴⁷ Ввиду того, что муж мог вступить в брак с несколькими женщинами, ему не нужно было давать клятву верности при бракосочетании. Однако это не означало, что мужчина не мог быть виновен в прелюбодеянии, если он вступил в связь с другой женщиной. Он был виновен, но это было преступление не против жены, а против мужа другой женщины. Если он вступил в половую связь с незамужней женщиной, он совершал преступление против ее отца, с которым он уже не мог составить брачный контракт. Это не говорит о том, что женщина рассматривалась исключительно как имущество мужчин, которое может быть куплено и продано. Женщина выходила замуж добровольно,⁴⁸ но все же технически в этой сфере было определенное неравенство.

С женой можно было развестись также за провоцирование сексуальной связи, даже если супружеской измены не было как таковой. Среди таких провокационных действий было, например, выйти на улицу из дома с распущенными волосами или обнаженными руками.

m. Ketub. 7.6: Какие женщины отпускаются без ктубы? Преступившие закон Моисея и закон иудейский... А что такое закон иудейский? Если она выходит на улицу с распущенными волосами или заводит разговор с первым встречным мужчиной.

t. Ketub. 7.6 ...и выходит на улицу в открытом платье, с обнаженными плечами... купается в бане вместе с мужчинами.

Такие поступки жены приводили к расторжению брачного контракта, содержащего слова «по закону Моисея и Израиля».⁴⁹ Было общеизвестно, что и мужчина, и женщина испытывали сильное сек-

47 См. Epstein, *The Jewish Marriage Contract*.

48 Девочку до двенадцати с половиной лет могли насильно выдать замуж, в отличие от взрослой женщины.

49 Эти слова встречаются в самых ранних брачных контрактах, включая тот, что упоминается в Книге Товита (Тов. 7, 13-15), а также в александрийском контракте, о котором говорит Гиллель (*t. Ketub. 4.9*).

суальное влечение. Мужчина соблазнялся через глаза, так что его похотливый взгляд приравнялся к прелюбодеянию.

Тот, кто смотрит на женскую пятую, родит выродков, и если наблюдает за ней, это равносильно тому, что он вступил с ней в половую связь (у. *Hal.* 2.4, 58с; ср. Мф. 5, 27-28).

Можно было развестись с женщиной, которая была очень красива и тем самым провоцировала мужчин вступить с нею в интимную связь. В таких случаях *ктуба* женщине не возвращалась, так как это приравнялось к супружеской измене. Более поздние *амораимы* говорили, что даже последователи школы Шаммая, которые учили на основании Втор. 24, 1-4, что развод возможен только по причине прелюбодеяния, утверждали, что «непристойное поведение», такое как выйти на улицу с обнаженными плечами или распущенными волосами, приравнялось к супружеской измене.⁵⁰

Таким образом, мужчина мог развестись со своей женой, не возвращая ей *ктубу*, если он мог доказать, что она изменила ему или же провоцировала измену. Как ожидалось, мужчина разведется с женой, подозреваемой в измене, и выплатит ей *ктубу*, хотя в этом не было необходимости до 70 г. н. э., когда существовал обряд с горькой водой, с помощью которого можно было установить, виновна или невиновна женщина. Женщина же не могла развестись со своим мужем, обвинив его в супружеской измене. Поэтому большинство разводов, инициированных женщинами, были связаны с невыполнением обязательств, о которых сказано в Исх. 21, 10-11. Об этом и пойдет речь дальше.

50 у. *Soṭa* 1.2,16b: «Это учение исходит от почтенного учителя школы Шаммая: «Я знаю один случай, как основание для развода, – когда женщина расторгает брак, совершив прелюбодеяние. Но как узнать об этом? Когда женщина идет по улице с распущенными волосами, а одежда не покрывает все ее тело, так что видны ее ноги или руки. Писание говорит: ‘потому что он находит в ней что-то непристойное’ (Втор. 24, 1). Термин ‘что-то’ включает перечисленные преступления»». (Перевод на английский с комментариями сделан Джейкобом Ньюзнером).

Развод по причине нарушения обязательств Исх. 21, 10-11

На первый взгляд отрывок Исх. 21, 10-11 не имеет прямого отношения к разводу. Этот закон запрещает мужчине пренебрегать женой-рабыней, после того как он взял в жены свободную женщину.

...если же другую возьмет за него, то она не должна лишаться пищи, одежды и супружеского сожития; а если он сих трех [вещей] не делает для нее, пусть она отойдет даром, без выкупа (Исх. 21, 10-11).

Закон гласит, что права жены-рабыни не должны ущемляться, в противном случае ей нужно даровать свободу. Не все так просто с определением терминов *пища*, *одежда* и *супружеское сожитие* в Исх. 21, 10-11. Первое слово **שָׂרָא** (*she'arah*) – буквально можно перевести как *ее плоть*. Обычно под этим термином подразумевается *ее пища*, также, возможно, речь идет об особой пище, например, о мясе, которое употребляли не каждый день.⁵¹ Есть предположение, что это могло относиться к ее части (порции за общим столом),⁵² ее физическому здоровью,⁵³ или даже к сексуальному удовлетворению.⁵⁴ Однако все древние переводчики относили этот термин к пище, или пропитанию.⁵⁵ Второе слово **כְּסוּתָהּ** (*kesuthah*) – менее неопределенное и обычно переводится как *ее одежда*, хотя некоторые включают сюда жилье как *ее укрытие*.⁵⁶ Третье слово **וְנָתַתָּ** (*onathah*) – наиболее сложное. Было предложено

51 Хотя Умберто Кассуто (Umberto Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus* [Jerusalem: Magnes Press, 1967], pp. 268-69) считает, что это характерно для кочевого сообщества, где мясо входило в ежедневный рацион питания.

52 На основании значения слова *остаток* (из личной переписки с доктором Полом Вегнером).

53 John I. Durham, *Exodus*, Word Biblical Commentary (Waco: Word Books, 1987), p. 313.

54 Такое значение, возможно, отражено в переводе Вульгаты этого слова как *nuptias*. Это толкование также принадлежит Р. Елеазару и Р. Иуде, которые понимают третье слово как *ее время*, т. е. *пища* (*b. Ketub. 47b; Mekilta at Exod. 21:10-11*).

55 См. *Targum Onqelos*, Jerusalem Targum, Peshitta, и LXX Исх. 21, 10-11.

56 Durham, *Exodus*, p. 313 (от OWSC как *крыша* или *укрытие*).

множество переводов, включая ее местожительство,⁵⁷ ее родительское право,⁵⁸ ее свадебные подарки,⁵⁹ ее пища,⁶⁰ и ее масти или благовония.⁶¹ Однако в большинстве древних переводов этот термин обозначает *супружеский долг*, то есть интимную близость.⁶²

В рамках нашего исследования нам наиболее важно понять то, как евреи в первом веке трактовали эти слова. Таким образом, мы узнаем, как эти тексты читали те, кому был адресован Новый Завет. Ранние и поздние раввины единодушны в толковании этих слов с Септуагинтой и таргумами, где эти слова переведены как *пища, одежда и супружеский долг*. Среди ранних и поздних еврейских толкователей было достигнуто согласие даже по истолкованию трудного выражения *супружеское сожитие*.⁶³ Ранние комментаторы Талмуда, похоже, по-разному трактовали отдельные слова, но в целом были согласны, что список обязательств включает пищу, одежду и интимную близость.⁶⁴

Неизвестно, как и когда закон о рабыне стал основанием для общего закона о разводе, но логика здесь ясна. Самым распространенным экзегетическим приемом до 70 г. н. э. был *каль ва-хомер*.⁶⁵ Речь идет о логической связи от большего к меньшему, или наоборот; этот прием встречается во всех культурах. Если что-то верно для меньшего, то это верно и для большего. Если говорить о вышеупомянутом законе, то логика здесь следующая:

Если жена-рабыня имеет такие права, то тем более свободная женщина.

57 Cassuto, *Book of Exodus*, p. 268. Ср. жилое помещение в Пешитте.

58 Durham, *Exodus*, p. 313.

59 Вульгата называет это *pretium pudicitiae* – подарок мужа на утро после первой брачной ночи.

60 Толкование Р. Елеазара и Р. Иуды см. в сн. 54.

61 О чем подробно было сказано в первой главе.

62 См. LXX, Таргум Онкелос и Иерусалимский таргум на Исх. 21, 10-11.

63 См. ниже о школах Гиллеля и Шаммая. Поздние раввины включают: Р. Ишмаэля, Цадика, Раши, Ибн Езру и Рамбана.

64 См. обсуждение в *b. Ketub.* 47b-48a.

65 См. мой труд *Techniques and Assumptions in Jewish Exegesis before 70 CE*, *Texte und Studien zum antiken Judentum* 30 (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1993).

И:

Если женщина имеет такие права, то тем более мужчина.

Таким образом, права женщины-рабыни стали правами обоих супругов в браке. Каждый из них имеет право на пищу, одежду и интимную близость. Нарушение этих прав влечет за собой наказание – свободу. Для жены-рабыни это означало свободу от брака и освобождение из рабства без каких-либо денежных выплат. Для свободных людей это означало свободу от брака без выплаты *ктубы*. В обсуждении этого вопроса в раввинской литературе (см. ниже) ставится большое ударение на том, что мужчины и женщины имеют равные обязательства и права.

Этот отрывок из Книги Исход положил основание для разработки еврейских законов о разводе. Он не только указывал на три основания для развода, но дал повод раввинам сравнивать разводное письмо и документ об освобождении из рабства. Раввины учили, что формулировки этих документов во многом схожи,⁶⁶ и привели длинный список сходств и различий.⁶⁷ Нигде в раввинистических источниках не говорится о том, что послужило причиной такого сравнения, но в раннем иудаизме⁶⁸ еврейская жена не была подобна рабу, поэтому наи-

66 *m. Git. 9.3*: «Основной текст гета: Ты дозволена для всякого человека. Р. Иуда говорит: Вот тебе от меня грамота разлучения, письмо разводное и акт отпущения, чтобы ты могла выйти за всякого мужа, кого пожелаешь». Выражение «акт отпущения» – это намеренная ссылка на документ, удостоверяющий свободу человека. Сразу же после этого в Мишне приводится сравнение *гета* с документом, дарующим свободу рабу: «Документ, дарующий свободу: “Ты свободная женщина и сама можешь распоряжаться своей свободой”».

67 *m. Git. 1.4*: «Одно и то же написано в разводном письме и документе, удостоверяющем свободу раба...». Различные примеры сходств между разводным письмом или вольной см., напр., в *m. Git. 1.5*: «Все документы, подписанные свидетелем самарянином недействительны, кроме женских листов о разводе и листов об освобождении рабов». Далее в *m. Git. 1.6*: «Для листов о разводе, но не для листов об освобождении рабов...». Есть также примеры различий, см., напр., в *m. Git. 1.6*: «Если он пожелает, он может не кормить своего раба, но не кормить жену свою, он не имеет права».

68 См. анализ в Judith R. Wegner, *Chattel or Person? The Status of Women in the Mishnah* (Oxford: Oxford University Press, 1988), pp. 75-77.

более вероятная причина – использование Исх. 21, 10-11 как основания для развода.

Большинство дискуссий о разводе в Мишне связаны с отрывком Исх. 21, 10-11, особенно что касается вопроса законных оснований для развода. Практически все прошения о разводе, с которыми женщины обращались в суд, были основаны на невыполнении брачных обязательств, оговоренных в Исх. 21, 10-11. Мужчины также могли обращаться к этому отрывку как основанию для развода в суде, чтобы избежать выплаты *ктубы*, если не могли доказать супружескую измену, но все же большинство из них сослались бы на «всякую причину» как основание для развода, о чем подробнее будет сказано ниже. Раввинская литература содержит подробные обсуждения тех обязательств, за нарушение которых можно было расторгнуть брак.

Наличие подобных обсуждений говорит о том, что такие случаи были нередки. Конечно, раввины часто обсуждали вопросы, не имеющие никакого отношения к практической жизни, например, система жертвоприношений или размеры Храма. Однако вопросы, связанные с сексуальной жизнью или бытом, были вызваны острой практической необходимостью. Раввины учили, что даже разговоров о женщине следует избегать,⁶⁹ поэтому, маловероятно, что мудрецы без причины или фактических случаев стали бы обсуждать, как часто нужно покупать жене новую одежду или вступить с ней в интимную связь.

Нет никаких записей, что раввины спорили о возможности расторжения брака на основании причин, оговоренных в Исх. 21, 10-11, за исключением деталей. Между школами Гиллеля и Шаммая был спор о продолжительности эмоционального пренебрежения, прежде чем представить это как причину для развода, а также были и другие мелкие вопросы, по которым не было достигнуто согласия среди раввинов, но сами принципы никто и никогда не оспаривал. По крайней мере от начала первого столетия нашей эры было признано, что невыполнение обязательств, упомянутых в Исх. 21, 10-11, может стать законным основанием для развода.

69 «Избегай разговоров с женщинами» – знаменитое высказывание Йосе б. Ионы из Иерусалима (*m. 'Abot* 1.5). Таннаи позже считали, что это правило распространялось и на собственных жен. Талмуд же поясняет, что это следует делать, чтобы избежать прелюбодеяния (*b. Ned.* 20a).

Тройное брачное обязательство Исх. 21, 10-11 в раввинистических источниках было объединено под двумя заголовками: материальное пренебрежение и эмоциональное пренебрежение. Материальное пренебрежение означало отказ обеспечивать пищей или одеждой. Такое разделение отражено и в рассмотрении отдельных случаев в еврейской литературе. В раннем раввинском законодательстве (см. ниже) пища и одежда были объединены в одно обязательство, супружеское сожитие рассматривалось отдельно.⁷⁰ К каждому из этих двух видов пренебрежения был свой подход. Как будет еще сказано ниже, материальное пренебрежение обычно вело к разводу, в то время как в случаях эмоционального пренебрежения раввины пытались обойтись наказанием, примирить супругов и помочь им избежать развода.

Развод по причине материального пренебрежения

В Исх. 21, 10-11 материальное пренебрежение означает отказ обеспечивать пищей и одеждой. Раввинские суды вынуждены были четко обозначить рамки такого пренебрежения в каждом конкретном случае.

Хотя у обоих супругов были равные обязательства, истолковывались они по-разному для мужчин и женщин. Мужчина обязан был обеспечивать продуктами, тканью или деньгами, в то время как женщина из добытого мужчиной готовила еду и шила одежду.

Трактат *Кетубот* в Мишне определяет следующие обязанности жены:

⁷⁰ См. особ. *т. Ketub.* 5.5, который включает список обязанностей, относящихся к материальным обязательствам в браке. Например, «молоть зерно, печь хлеб, стирать белье, готовить пищу, кормить ребенка, стелить постель, шить одежду». Некоторые из них можно отнести к пище, другие к одежде, но раввины не разделяли эти обязательства. Все они относятся к одному постановлению. Далее Мишна говорит о супружеском долге мужчин (5.6), затем о супружеском долге женщин (5.7), и, наконец, о материальных обязательствах мужчин (5.8). Павел пользуется той же классификацией. Он объединил пищу и одежду в одно обязательство: «...женатый заботится о материальном» (в СП «о мирском». – Прим. перев.) (1 Кор. 7, 32-34), рассматривая отдельно супружеский долг (1 Кор. 7, 3-5).

Вот работа, которую жена делает для мужа своего: она размалывает зерно, печет хлеб, стирает белье, готовит еду, кормит ребенка, стелет постель и обрабатывает шерсть (*m. Ketub. 5.5*).

В этом списке три обязанности относятся к пище, три – к одежде. Обязанность кормить ребенка может быть связана с обязательством о пище, или же с повелением «плодитесь и размножайтесь и наполняйте землю». Это упоминание не случайное, потому что далее следует обсуждение обязанностей жены, которые может выполнять ее рабыня вместо нее.

Если она принесла ему в приданое одну рабыню, то она не размалывает зерно, не печет хлеб и не стирает. Если двух, то она не готовит еду и не кормит ребенка. Если трех, то она не стелет постель и не обрабатывает шерсть. Если же она привела четырех, то она сидит на троне (*m. Ketub. 5.5*).

Это постановление может быть датировано еще до 70 г. н. э., потому что к нему прилагается комментарий Елиезера бен Гиркана (80–120).⁷¹

Количество еды и одежды, которое должен принести муж, также строго определено. Еды должно быть столько, сколько понадобилось бы на тот случай, если бы о жене заботился кто-то другой в течение определенного периода. По-видимому, это постановление возникло не на пустом месте: жена обратилась в суд, так как ее муж уехал и оставил ее на попечении другого человека, не позаботившись о том, как она будет жить все это время.

Тот, кто выдает жене свое пропитание через посредника, должен дать ей не менее двух каб пшеницы или четырех каб ячменя [в неделю]. Р. Иосе сказал: только Измаил, который жил возле Идумеи, давал своим женам ячмень. И дает ей пол каба стручковых плодов, и пол

71 Далее Мишна говорит: «Р. Елиезер сказал: даже если она принесла ему сто рабынь, он может заставить ее обрабатывать шерсть, поскольку безделье ведет к разврату [פליט – плотским мыслям]. Р. Симон, сын Гамалиила, сказал: тот, кто путем обета, запретил своей жене работать, должен развестись с ней, выдав *ктубу*, поскольку безделье приводит к *скуке*».

5. Учение раввинов

лога масла, и каб сушеных смокв или мину свежих смокв. А если у него этого нет, то он назначает ей соответственное количество других припасов. И он дает ей кровать, кров и плетенку. И дает ей покрытие на голову и пояс на бедра, и пару башмаков к празднику, и платье стоимостью 50 зуз ежегодно. Причем не дает ей нового платья летом, а подержанного осенью. Но дает ей платье стоимостью 50 зуз осенью, так что она могла надевать обноски летом. Подержанные платья принадлежат ей (*m. Ketub. 5.8*).

Эти слова принадлежат Ишмаэлю б. Элише (120–140) и Йосе б. Га-лафте (140–165), что позволяет датировать их первой половиной второго века нашей эры, однако упоминание обуви на праздники может говорить о более ранней традиции до 70 г. н. э., когда еще был Храм, и к нему совершались паломничества.

Некоторые другие указания в трактате *Кетубот* (5.9) сложнее датировать, и, вероятно, они были добавлены позднее. Они включают количество денег, которые муж должен давать жене для других потребностей, а также количество шерсти, из которой жена должна была делать пряжу. Кроме того, оговорено, что когда жена нянчит ребенка, она значительно меньше уделяет времени пряже, а также увеличивается количество еды для нее. Также сказано, что более обеспеченные мужчины должны оказывать большую поддержку своим женам.

Материальное обеспечение не ограничивалась только пищей и одеждой, как сказано в Писании. Эти два слова были обобщающими и включали гораздо больше, чем просто еду и одежду.

Как ожидалось, уровень жизни жены будет не ниже, а то и выше того, что был в родительском доме. Это было выражено в виде принципа: «Жена возвышается с мужем, а не понижается».⁷² Ее нельзя было приводить в дом, который меньше того, в котором она выросла.⁷³ Этот

72 Цитата из *b. Ketub. 48a* как древняя традиция. Этот принцип встречается часто и в других местах.

73 *m. Ketub. 13.10*: «В брачном праве различают три области: Иудея, по ту сторону Иордана и Галилея. Нельзя заставить жену последовать за мужем из одного города в другой, из одной митрополии в другую, но в пределах одной и той же области можно выселять из одного города в другой, из одной метрополии в другую, но нельзя выселять из города в митрополию и из митрополии

принцип появился довольно рано, хотя, конечно, дополнялся и расширялся поздними раввинами.

Еще одно постановление, связанное с материальным пренебрежением, касалось местожительства жены. Если жена вышла замуж в Израиле, она не должна жить в диаспоре, хотя если она вышла замуж в диаспоре, она могла переселиться в Израиль, даже без ее согласия. Не спрашивая жену, можно переехать жить всей семьей в Иерусалим, но не из него.⁷⁴ В земле Израиля также были границы того, как далеко можно было увезти жену от родительского дома.⁷⁵

Некоторые из этих подробных указаний защищают интересы жены и содействуют ее благополучию, другие же вряд ли могли быть надежным брачным законодательством или служить руководством по управлению домом. Любой брак, основанный на законнических правилах (таких как количество средств, потраченных ежегодно на обувь), не мог долго просуществовать. Каждое из этих постановлений представлено как юридическое решение, ставшее результатом судебного иска о разводе на основании Исх. 21, 10-11, а не как руководство по сохранению семьи. Все эти записи в Мишне предполагают реальные случаи, которые

в город. Можно выселить из плохого жилища в хорошее, но нельзя выселять из хорошего в плохое. Р. Симон, сын Гамалиеля, (140–165) сказал: «Нельзя выселять из плохого жилища в хорошее, потому что и хорошее жилище иногда вредит» [из-за слишком резкого контраста]». Эта традиция связана со следующим высказыванием (см. в следующей сноске), которое может быть датировано до 70 г. н. э.

74 *m. Ketub. 13.11*: «Всякий может поселиться на земле Израиля, но никого нельзя вынуждать выйти из нее. Всякий может переехать в Иерусалим, но никто не может выселить из него, будь то мужчина или женщина». Указание, что Иерусалим был более предпочтительным местом для жительства, говорит о ранней датировке, до 70 г. н. э.

75 Фолк (Falk, *Introduction to Jewish Law*, p. 292) отмечает, что ранее мужчина не мог увезти свою жену в другой город: «Нельзя выселять [жену] из одного города в другой» (*m. Ketub. 13.10*). Возможно, это постановление датируется дохасмонейским периодом, когда евреи жили целыми семьями в своих городах. После завоеваний и расширения границ страны, открывались новые возможности для переселения, поэтому постановление со временем было изменено и позволяло переселяться в другой город, но в пределах своей страны.

были представлены в раввинских судах как мужчинами, так и женщинами, что говорит об их равноправии в этом вопросе.

Развод по причине эмоционального пренебрежения

Об эмоциональном пренебрежении сказано не менее подробно, чем о материальных обязательствах, при этом даны детальные указания как о супружеском долге мужчин, так и женщин.

Некто отказал жене в супружеском сожитии по причине обета: по мнению школы Шаммая, такой обет допустим на две недели, а, по мнению школы Гиллеля, на одну неделю. Учащиеся уходят для изучения Торы без разрешения жены на 30 дней, а рабочие – на одну неделю. Супружеское сожитие, о котором говорится в Торе [Исх. 21, 10]: для праздных ежедневно; для рабочих – дважды в неделю; для ослятников – раз в неделю; для верблюжников – раз в тридцать дней; для корабельщиков – раз в шесть месяцев – слова Р. Элиезер (*m. Ketub. 5.6*).

Если жена восстает против мужа своего [относительно супружеского сожития], то вычитывается из ее *ктубы* семь динариев в неделю. Р. Иуда говорит: семь тропайков (половина динария. – Прим. перев.) До какого размера вычитывают? – до размера *ктубы* [пока не закончится]. Р. Иоса говорит: вычитывают и далее, свыше размера *ктубы*, на тот случай, чтобы можно было взыскать с нее, если она получит откуда-нибудь наследство. Точно так же, если муж восстал против жены своей [относительно супружеского сожития], то к ее *ктубе* прибавляют три динария за неделю. Р. Иуда говорит: три тропайка (*m. Ketub. 5.7*).

Учение *m. Ketub. 5.6* может быть датировано до 70 г. н. э., во-первых, потому что это дискуссия двух известных школ,⁷⁶ во-вторых, потому что содержит комментарий Елиезера бен Гиркана (80–120). В этих кон-

⁷⁶ Дискуссии между школами могли происходить лишь до 70 года, так как почти все последователи школы Шаммая были истреблены при осаде Иерусалима. Хотя некоторые последователи этой школы могли выжить, они более

кретных указаниях ясно видно, сколько можно воздерживаться от сексуальных отношений в браке. Время воздержания определялось из практических соображений. Погонщик верблюда мог отсутствовать около месяца, мореплаватель около шести месяцев, погонщик осла в течение недели. В какой-то мере это правило можно считать антисаддукейским, потому что саддукеи были самым богатым классом и считались безработными, а значит, должны были ежедневно выполнять свой супружеский долг, что рассматривалось раввинами как наказание. Раввины же позволили себе 30 дней воздержания ради изучения Торы.

Нет аналогичных правил воздержания для женщин. Вероятно, женщины воздерживались от близости ради молитвы (как показано в 1 Кор. 7, 3-5), и ясно оговаривались наказания, если это время затягивалось (см. ниже), но нигде не уточняются границы этого времени. Это может говорить о том, что было гораздо меньше случаев, когда мужчины ссылались на подобную проблему, чтобы развестись.

Наказанием отказнику, будь то мужчина или женщина, был не развод, а штраф. Раввины отказывали мужчине или женщине в разводе на этом основании. Жена могла быть оштрафована сокращением ее *ктубы*, а муж, наоборот, ее увеличением. На практике эти штрафы не имели никаких последствий до тех пор, пока не случались развод или смерть, тогда *ктуба* возвращалась жене или ее детям (или доставалась мужу, если жена была виновна в супружеской измене или пренебрежении материальными обязательствами). Они могли регулярно приходиться в суд, где их штрафы постоянно увеличивались, и где их убеждали уступить. Казалось бы, можно было наказать виновного разводом с лишением *ктубы*, как в случае с материальным пренебрежением, но раввины избирают другой путь, постепенный процесс вразумления в надежде, что отказник одумается.

Очень трудно точно датировать правило о «восставшем» муже или жене до 70 г. н. э., потому что Р. Иуда б. Илай и Йоса б. Галафта учили приблизительно в 140 – 165 гг. Однако принцип штрафов, похоже, был установлен ранее, так как раввины обсуждают сумму, которую необходимо время от времени пересматривать с учетом инфляции и смены денежных единиц. Поэтому есть основания полагать, что сама прак-

не представляли какой-либо силы и не могли противостоять доминирующей школе Гиллеля, которая и сформировала нормативный иудаизм.

5. Учение раввинов

тика штрафов относится к первому веку нашей эры. Интересно, что в данном вопросе мужчина и женщина почти равноправны. Женщина штрафовалась не намного больше, чем мужчина, возможно, из-за свойственного ей влечения, однако повышенную сексуальную активность можно было ожидать как от одного, так и от другого в браке.

Важно заметить, что нет никакого упоминания о *насильственном* удовлетворении супружеского долга. Предполагалось, что верное решение данного вопроса – не насилие, а штрафы. И муж, и жена имели равные обязательства в браке, но никто никого не заставлял их выполнять. Мужчина не мог заставить свою жену выполнять ее долг, и жена не могла заставить мужа. Запрет на насилие в браке был хорошо известен в иудаизме уже в ранний период.⁷⁷

Эмоциональное пренебрежение, вероятно, включало намного больше, чем просто супружеское сожигание. Жестокость и унижения были также признаны законными основаниями для развода, и в Мишне это отмечено как эмоциональное пренебрежение. Тексты, которые говорят об этом, сложно точно датировать. Нет уверенности, что они были в ходу в первом веке, но вместе с тем нет причин, чтобы отрицать это. Несколько примеров жестокости приведены в *m. Ketub. 7.2-5*.⁷⁸ Не исключено, что они основаны на реальных случаях из жизни.

Муж мог аннулировать обет своей жены или же наложить обет на

77 *b. Erub. 100b* содержит традиционное учение третьего века, осуждающее мужчин за насилие над своими женами.

78 Некоторые примеры из *m. Ketub. 7.2-5*:

m. Ketub. 7.2: «Если дал обет, чтобы жена не употребляла каких-нибудь плодов, он должен развестись с ней и выдать ктубу...».

m. Ketub. 7.3: «Если дал обет, чтобы жена его не наряжалась каким-либо украшением...».

m. Ketub. 7.5a: «Если дал обет, чтобы жена его не ходила в дом плача по умершим или в дом пиршества, он должен развестись с ней, выдав ктубу, потому что он закрывает перед ней двери. Если же он приводит другое объяснение, он вправе запретить ей».

m. Ketub. 7.5b: «Если он говорит: “С условием, чтобы ты пересказала такому-то, что ты говорила мне, или что я говорил тебе, или чтобы ты наполнила сосуды и выливала в навозную кучу” – то он должен развестись с ней, выдав ктубу».

нее.⁷⁹ Отказ мужа снять обет с жены и освободить ее от унижительного бремени, после того как он наложил его на нее, считался особенно жестоким. Например, один муж положил жене обет, не входить в дом пира или траура. Суд в этом случае признал жену пленницей. Другой муж унизил свою жену тем, что вынудил ее публично повторять интимный разговор. В этих случаях мужей заставляли освободить своих жен от таких обетов и развестись с ними, выплатив им *ктубу*. Есть записи и о других случаях, когда муж вынудил обетом унижаться свою жену в общественном месте: она должна была обливать себя грязью на навозной куче.⁸⁰ Даже незначительные требования могли иметь серьезные последствия, например, такие как запрет на ношение определенных украшений.

Все вышеупомянутые случаи перечислены в разделе об обетах. В Мишне все постановления, взятые изначально из устной традиции, собраны в отдельные разделы и озаглавлены общим словом или темой. По-видимому, было гораздо больше случаев жестокости и пренебрежения, которые не посчитали достаточно серьезными, чтобы внести их в список прецедентных законов.

Сложно сказать, включили ли бы в этот список жестокостей избиение жены. Избиение рассматривали как любое другое уголовное преступление, за исключением незначительных побоев, которые суд мог рассматривать как необходимые дисциплинарные меры.⁸¹ В иудаизме, сформировавшемся после написания Талмуда, такое поведение рассматривалось как достаточное основание для развода,⁸² но нет ни одной записи о том, что так считали и в раннем иудаизме, хотя, скорее всего, суды в таких случаях не препятствовали бы разводу.

Жена могла также быть жестокой, хотя и несколько иначе, чем муж.

79 Это было возможно только в случае с определенными обетами, перечисленными в *m. Ned.* 11.1 и *t. Ned.* 7.1. Вегнер (*Wegner, Chattel or Person?* p. 57) полагает, что эти обеты напрямую связаны с ее обязательствами в браке и работой по дому. Это мог быть обет воздержания от купания и украшений.

80 Вегнер (*Chattel or Person?* p. 82) считает, что речь идет, скорее, об эвфемизме для контрацепции, или, возможно, о сексуальном извращении.

81 Происхождение и датировку этой традиции установить невозможно. См. *t. B. Qam.* 9.14.

82 *Eben ha-'Ezer* 154.3 gloss.

5. Учение раввинов

Сразу же после списка жестокостей мужа, следует перечисление жестоких и злонамеренных поступков жены, которые могли послужить законным основанием для развода без возвращения *ктубы*.⁸³ Такие поступки включали: намеренное осквернение мужа едой, от которой не была отделена десятина, или осквернение через половую связь, если жена не предупредила мужа о том, что у нее начались критические дни. Такие поступки жены раввины считали весьма вероломными, так как мужчина никак не мог знать, была ли отделена десятина от употребляемой им пищи, если жена насмешливо не поставила ему на вид, после того как он съел.⁸⁴ Жестокостью рассматривалось унижение мужа неприличным поведением жены в общественном месте, а также крайне неуважительное отношение к родителям супруга.

В отдельности такие проступки кажутся пустяковыми и незначительным, однако в совокупности могут сделать брак невыносимым. Основания для развода не указаны, кроме того, что эти поступки связаны с нарушением закона Израиля и иудейских обычаев.⁸⁵ Вероятно, такие вероломные поступки рассматривались как эмоциональное пренебрежение (на основании обязательств Исх. 21, 10-11), поэтому могли стать законной причиной для развода.

83 *m. Ketub. 7.6*: «И это те, кто находятся в разводе без своих *ктуб*: та, которая нарушила закон Моисея или еврейские обычаи. И что такое закон Моисеев? – Если она дала ему продукт, не обложенный десятиной, или имела половой контакт с ним, когда у нее менструация, или она не отделяет себе халу, или дает обет и не исполняет. А что такое еврейские обычаи? – Если она выходит с распущенными волосами, прядет на улице или разговаривает со всяким человеком. Абба Саул [140–165] говорит: также, если она ругает его родителей при нем. Р. Тарфон [120–140] говорит: также если она – голосистая женщина. Какая женщина называется голосистой? – Если она говорит в своем доме, а соседи слышат ее голос».

84 Всем было понятно, что о нарушениях, связанных с десятиной или менструальным циклом, могла знать только жена. По этой причине мы читаем об угрозах в *m. Šabb. 2.6*: «Есть три преступления, за которые женщины умирают во время родов: за небрежное отношение к законам о менструальном цикле (Лев. 15, 19), к закону о хале [хлебное приношение, отделенное до выпечки хлеба (Чис. 15, 20)], и к зажиганию субботних огней [обязанность в *m. Šabb. 2.1*, в Писании об этом не сказано]».

85 *m. Ketub. 7.6* (приведенный в сн. 83 выше).

Однако жестокость и насилие, в отличие от других проступков, связанных с эмоциональным пренебрежением, наказывались разводом, а не серией штрафов. Но появление их в списке проступков, относящихся к эмоциональному пренебрежению, говорит о том, что последний редактор Мишны хотел, чтобы насилие и вероломство рассматривались в этой категории.

Введением к этому разделу послужили слова: если муж взял обет, в результате которого жена не получает никакой поддержки от него, он должен обеспечить ее материальные потребности через опекуна. Такой обет мог длиться не больше месяца, в противном случае он должен был развестись с ней, выдав *ктубу*.⁸⁶ Развод, по-видимому, был неизбежен, так как он пренебрег ее эмоциональными потребностями. Несмотря на то что муж позаботился о материальных нуждах жены через опекуна, суд принимал решение развести их, так как женщина страдала из-за эмоционального пренебрежения, которое длилось больше месяца, пока он взял на себя этот своевольный обет. После этого постановления следует список вероломных поступков, приведенных выше, большинство из которых связаны с обетами. То, что редактор решил поместить эти вопросы в раздел об обетах брачного контракта, связанных с эмоциональным пренебрежением, предполагает, что эти проступки расценивались равными как эмоциональное пренебрежение.

Итак, текст Исх. 21, 10-11 рассматривался в новозаветные времена как закон о разводе, позволяющий требовать расторжения брака как мужчине, так и женщине. Нарушения, оговоренные в законе, были разделены на две категории: материальное и эмоциональное пренебрежения. Материальные обязательства относились к пище и одежде, эмоциональные касались супружеского сожития и включали также жестокие и вероломные поступки как мужа, так и жены. Если мужчина

86 *m. Ketub. 7.1*: «Некто дал обет, чтобы жена его ничем не пользовалась от него, если обет сделан сроком до тридцати дней, он должен представить ей содержателя; если на более продолжительное время, он должен развестись с ней, выдав *ктубу*. Р. Иуда говорит: «Если это жена израильянина, то в течение месяца он может ее удержать в женах, если же в течение двух месяцев, он должен развестись с ней и выдать ее *ктубу*; если же это жена священника, то в течение двух месяцев он может удержать ее, в течение трех месяцев он должен развестись с ней и выдать ее *ктубу*»».

или женщина могли доказать, что супруг или супругу нарушают их материальные или эмоциональные права, они могли развестись, оставив себе *ктубу*. В ранний период между раввинами было достигнуто согласие по поводу законности этих причин для развода.

Развод «по всякой причине»

Основные дебаты о разводе среди раввинских школ разгорелись вокруг предложения Гиллеля о допустимости развода по всякой причине. Остальные спорные вопросы относились к процедуре написания и вручения разводного письма, что интересовало в основном книжников и законников. А вот развод «по всякой причине» интересовал большую часть населения и имел далеко идущие последствия. Эти дебаты хорошо известны в новозаветных исследованиях, а также мы знаем мнение Иисуса в этом споре (об этом мы поговорим в следующей главе). Эти дебаты записаны в Мишне (в очень сокращенном виде):

Школа Шаммая говорит: человек может отпустить свою жену, только если находит в ней что-нибудь непотребное (דבר ערוה), ибо сказано: потому что он находит в ней что-нибудь противное (ערות דבר). А школа Гиллеля говорит: даже если она испортила его блюдо, ибо сказано: потому что он находит в ней что-нибудь противное (ערות דבר).⁸⁷

Споры были по поводу необычной фразы из Втор. 24, 1-4 – ערות דבר, *’ervat davar*. Это выражение может быть переведено как *непристойное дело*, но самое интересное, что слово *непристойность* несет большую смысловую нагрузку в этой конструкции, чем слово *дело*. Буквальный перевод звучал бы так: *непристойность дела* или, возможно, *нагота дела*. Была и другая трудность, о которой говорили раввины: слово דבר (*дело*) – явно избыточное.

Гиллель и Шаммай избрали разные способы истолкования этого необычного выражения. Гиллель пришел к выводу, что уникальность этой фразы говорит о скрытом в нем смысле. Такой подход к толкова-

87 *m. Git.* 9.10; cf. *Sifrè Deut.* 269; *y. Soṭa* 1.2, 16b.

нию был распространенным среди раввинов в ранний период.⁸⁸ Таким образом, последователи Гиллеля пришли к заключению, что оба слова, из которых состоит это выражение, – это основания для развода: *непристойность* и *дело*. Это означало, что любой израильтянин мог развестись как по причине непристойности, так и некоего дела, что означало развод «по всякой причине». Так как «по всякой причине» включало в себя все мыслимые и немыслимые основания для развода, развестись мог всякий желающий.

Ученики Шаммая не считали, что *непристойное дело* – это два различных основания для развода и пришли к выводу, что речь идет о прелюбодеянии. В своем учении они цитировали Втор. 24, 1, часто изменяя порядок слов в этом проблемном выражении, чтобы подчеркнуть собственное толкование. Хотя они понимали, что в оригинале написано דבר פרוץ (*непристойность дела*), тем не менее учили читать эту фразу как *дело непристойности*.⁸⁹

Однако это не означает, что в школе Шаммая допускали развод исключительно по причине супружеской неверности. Как уже было сказано, ученики этой школы признавали развод и по причине нарушения обетов из Исх. 21, 10-11.⁹⁰ В школе Гиллеля учили, что развод разрешен на двух основаниях: по всякой причине и из-за непристойности. В школе Шаммая отвечали на это: «Нет, этот текст позволяет развод лишь по причине сексуального преступления».⁹¹

Эти дебаты продолжились и во втором столетии:

Р. Акиба говорит: он может развестись, даже если нашел другую женщину, которая красивее, ибо сказано: и она не найдет благоволения в глазах его (*m. Git.* 9.10).

88 Instone-Brewer, *Techniques and Assumptions*, pp. 20, 74, 131.

89 Подробное исследование их экзегетических приемов см. в *Techniques and Assumptions*, pp. 136-38.

90 Между школами были споры о длительности сексуального воздержания мужчины (см. выше), но не было никаких дебатов о воздержании женщины.

91 См. *m. Git.* 9.10, процитированный выше. Иисус говорит похожими словами в том же контексте. Подробнее об этом мы поговорим в следующей главе. Даже когда это учение школы Шаммая приведено в другом контексте, как, напр., в *y. Soṭa* 1.2, 16b, его следует рассматривать в общем контексте дебатов о разводе в раввинской литературе.

Во втором веке Акиба выступил на стороне Гиллеля в споре об истолковании Втор. 24, 1. Кроме того, он обратил внимание на предшествующую фразу: «Она не найдет благоволения в очах его, потому что он находит в ней...». По его мнению, это могло означать, что женщина утратила прежнюю привлекательность для мужчины.⁹² И это уж точно не непристойность, поэтому Акиба, как и Гиллель, полагает, что *дело* означает *всякое дело*. Следует отметить, что к началу второго века позиция Гиллеля в поддержке не нуждалась, она стала общепринятой, так как представителей школы Шаммая практически не осталось.

Это не единственный вопрос, по которому не было достигнуто согласия между школами. Они спорили также о процессуальной стороне развода. Ученики школы Шаммая говорили, что однажды написанное разводное письмо могло быть вручено жене в любое время, в то время как оппоненты считали, что письмо нужно отдать сразу после написания, и при этом должны быть соблюдены определенные условия передачи.⁹³

Последователи Гиллеля истолковывают три фразы, которыми сопровождается упомянутое разводное письмо во Втор. 24, 1 (напишет

92 Майкл Сэтлоу (Michael L. Satlow, "One Who Loves His Wife Like Himself": Love in Rabbinic Marriage," *Journal of Jewish Studies* 49 [1998]: 73) говорит, что Акиба делает ударение на η , которое, «хотя используется идиоматически в этом библейском выражении, может означать "красоту или привлекательность"» (см. *b. Yebam.* 63a, citing Ben Sira; *y. Git.* 5.2, 46d; Marcus Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli, and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* [New York: Pardes Publishing House, 1950], p. 481).

93 *m. Git.* 8.4: «Школа Шаммая говорит: мужчина может отпустить жену старым листом о разводе. А школа Гиллеля запрещает это. Что такое старый лист о разводе? Это любой лист о разводе, после написания которого муж продолжает оставаться с ней наедине». Еще яснее об этом сказано в *m. Git.* 8.9: «Некто развелся с женой своей, и она ночевала с ним в гостинице – школа Шаммая говорит: она не должна иметь от него второго письма о разводе. А школа Гиллеля говорит: она должна получить от него второе письмо о разводе». Множество правил о том, как должно быть написано письмо, а также условия его передачи в *m. Git.* 8.1-8. См. подробнее в Amram, *The Jewish Law of Divorce*, pp. 171-86. Пространные дебаты об условиях написания разводного письма см. в *m. Git.* 7.3-8.

ей разводное письмо, даст ей в руки, отпустит ее из дома своего), как отдельные этапы бракоразводного процесса, каждый из которых необходим для получения законного развода: написать *гет*, отдать жене или ее поручителю в руки и отпустить ее. Каждый этап сопровождался множеством правил.⁹⁴ Гиллель говорил о необходимости соблюдения многочисленных условий для получения *гета* или *ктубы*. Ученики же Шаммая учили, что как только *гет* написан, брак считается расторгнутым.⁹⁵

Сложность бракоразводного процесса у Гиллеля обусловлена легкостью, с которой каждый мужчина мог получить развод. В отличие от Шаммая, ученики Гиллеля не требовали никаких оснований для получения развода, но усложнили процедуру, чтобы решение мужа было продуманным, а не импульсивным. Чтобы предотвратить изгнание жены в порыве гнева, Гиллель вводил правила, усложняющие процедуру развода.

Истолкование Втор. 24, 1 Гиллелем было популярным уже в первом столетии до нашей эры. Вероятно, реформы Шимона бен Шетаха во втором столетии (см. в предыдущей главе), связаны именно с разводом по всякой причине. Эти реформы, как и дополнительные условия написания и вручения *гета*, препятствовали поспешным разводам, делая их финансово невыгодными для мужа; при этом они защищали женщину, обеспечивая ей относительную финансовую независимость.

Многочисленные правила написания и вручения разводного письма со временем стали частью закона. Тем не менее толкование Гиллеля, в отличие от позиции Шамая, становилось все более популярным среди простых людей, которые не решались идти в суд, опасаясь, что не смогут доказать вину своего супруга или супруги.

94 Например, если разводное письмо было брошено мужем и упало на пол у ног жены, в то время как она была еще в его доме, развод считается недействительным. Но если жена была уже за порогом дома, и брошенное письмо упало на землю ближе к ней, чем к мужу, то развод считается действительным (*m. Git.* 8.1-2).

95 Даже если муж передумал и не вручил ей разводное письмо, и она не оставляла его, она считалась бы разведенной и примиренной. По этой причине она уже не могла выйти замуж за священника, даже если она овдовела прежде, чем вся процедура бракоразводного процесса была выполнена (*m. Git.* 8.8).

Обычный раввинский развод

Маловероятно, что простой народ был на стороне Шаммая по вопросу развода. Сложно судить о влиянии этой школы в Иудее первого века, так как все, что мы о ней знаем, взято из работ оппонентов. После разрушения Иерусалима в 70 году о школе Шаммая практически ничего не было слышно, возможно, из-за того, что выжили только последователи школы Гиллея, одним из которых был влиятельный учитель Иоанн бен Заккай, а, возможно, потому, что учение Шаммая изжило себя. Из их постановлений видно, что они всегда принимали более строгие решения в этических вопросах, в то время как ученики школы Гиллея были более гибкими, учитывая ситуацию простых людей.

Учение школы Шаммая о разводе уже до 70 года не принималось в расчет в судебных бракоразводных процессах по причине чрезмерной строгости. Ни один мужчина, желающий развестись, не пошел бы к судье из школы Шаммая, зная, что судья школы Гиллея разрешит развод «по всякой причине», не требуя каких-либо оснований. Судья из школы Шаммая потребовал бы доказательств материального или эмоционального пренебрежения, неверности или бесплодия. На суде школы Гиллея все было значительно проще: достаточно было потребовать развод «по всякой причине», где не нужны доказательства, и, самое главное, не было необходимости выносить сор из избы на радость соседям.

К судье школы Шаммая могли пойти только в том случае, если можно доказать супружескую неверность или пренебрежение, чтобы сохранить у себя *ктубу*. В суде же школы Гиллея могли в этом усмотреть жадность супруга. Общество не было заинтересовано в том, чтобы женщина лишилась *ктубы*. Даже если ее отец и мать были живы, они вряд ли забрали бы ее к себе, поэтому ответственность за нее ложилась на плечи общины.⁹⁶ Поэтому муж, желающий оставить себе *ктубу*, шел в суд школы Шаммая, где развод «по всякой причине» был недопустим. Здесь, как ожидалось, вина жены будет доказана, и *ктуба* останется у мужа. Есть лишь один случай в раввинистической литературе, когда муж пытался доказать супружескую измену в суде школы Шаммая.⁹⁷

96 Подробнее об ответственности общины за бедных см. в Keith F. Nickle, *The Collection: A Study in Paul's Strategy* (London: SCM, 1966), pp. 93-94.

97 См. *b. Git. 57a*, процитированный в сн. 45 выше. В тексте не сказано, что

Он остался ни с чем, и, учитывая высокие требования к свидетельствам, маловероятно, что кто-то вообще когда-либо выигрывал такой процесс.

Филон Александрийский и Иосиф Флавий говорят, что развод «по всякой причине» был единственным видом развода в то время.

Philo *Special Laws* 3.30: Другая заповедь говорит о том, что если женщина была оставлена мужем по какой-либо причине вообще...

Josephus *Life* 426-27: В то время я развелся со своей женой, будучи рассержен на ее поведение.

Josephus *Antiquities* 4.253: Если кто-нибудь захочет по какой бы то ни было причине (которых в жизни может быть очень много) развестись с законною женою своею, тот должен ей выдать письменное удостоверение.

Развод «по всякой причине» был не только самым распространенным, но и рассматривался как самый благочестивый вид развода, потому что привести женщину в суд означало опозорить ее.⁹⁸ Когда Р. Йосе из Галилеи решил развестись со своей женой, он был не в состоянии выплатить ей *ктубу*, однако даже не думал пойти в суд, чтобы обвинить жену в материальном или эмоциональном пренебрежении. И его коллеги знали, что она была жестока с ним, тем не менее не советовали ему идти в суд, а вместо этого помогли ему собрать необходимую сумму для выплаты *ктубы*.⁹⁹

Иосиф, отец Иисуса, также хотел расторгнуть помолвку с Марией разводом «по всякой причине». Матфей говорит, что Иосиф «не желая огласить ее (то есть опозорить), хотел тайно отпустить ее» (Мф. 1, 19), так как развод «по всякой причине» не требовал открытого судебного разбирательства со свидетелями и взаимными обвинениями. Матфей говорит, что Иосиф, «будучи праведен», принял такое решение.

суд был от школы Шаммая, но процедура проходила в соответствии с традицией этой школы.

98 Согласно *b. Ketub.* 97b. Но, вероятно, такая же ситуация была и в более ранние времена.

99 *y. Ketub.* 11.3, 34b; *Gen. Rab.* 17.3.

5. Учение раввинов

Обычный раввинский развод происходил в суде, но бракоразводный процесс, где судьей был представитель школы Гиллея, проходил тихо и без лишних свидетелей. Такой местный суд назывался «судом трех», потому что председательствовали на нем три человека, как правило, это были раввины или книжники, в некоторых случаях священники.¹⁰⁰

Они могли принимать решения по любым имущественным вопросам, за исключением тех, за которые предполагалась высшая мера наказания.¹⁰¹ Истцы могли сами выбрать судей и даже город, в котором состоится судебное разбирательство.¹⁰² В большинстве бракоразводных процессов судьи избирались мужем, единственное исключение – когда сама жена обращалась в суд, чтобы представить основания для развода. Решения таких судов признавались всеми школами в иудаизме, хотя представители школы Шаммая требовали обращаться в суд с такими случаями, которые представители школы Гиллея предпочитали не рассматривать.¹⁰³

100 *m. Sanh.* 1.1: «По имущественным вопросам (выносят решение) трое судей». Далее следуют примеры таких случаев. *m. Sanh.* 1.3: «...[Собственность, предложенная в качестве залога] обетов должна определяться тремя. Р. Иуда говорит, что один из судей должен быть священником».

101 *m. Sanh.* 1.4: «Случаи, требующие высшей меры наказания, могли рассматриваться судьями в количестве до 23 человек».

102 См. случай в *m. Git.* 4.1: «Некто отправил разводное письмо жене своей, а потом догнал посыльного... оно не имеет силы... Если разводное письмо попало ей в руки, он больше не может отменить его». 4.2: «Первоначально муж (в таких случаях) мог собирать (גוש) суд в другом месте и уничтожить свой *get*. Раввин Гамалиил старший установил, чтобы так не поступали ради мира. Когда было два истца, каждый выбирал одного судью, третий выбирался по взаимному согласию или избирался двумя другими судьями (*m. Sanh.* 3.1: «Имущественные тяжбы решают трое. Один истец выбирает себе одного, другой – другого, и оба вместе избирают себе третьего, слова Меира. А мудрецы говорят: двое выбранных судей выбирают себе третьего»).

103 Напр., *m. Yebam.* 13.1: «Школа Шаммая говорит: только обрученная может отказать, а школа Гиллея говорит: как обрученная, так и замужняя. Школа Шаммая говорит: отказ заявляется против мужа, а не против деверя [если ее муж умер прежде, чем она ему отказала], но школа Гиллея говорит: против мужа и против деверя. Школа Шаммая говорит, что она должна пройти соответствующий обряд *ḥalitzah* – снять сапог в его присутствии, но школа Гиллея говорит: в его присутствии или без него. Школа Шаммая говорит: перед судом,

Развод не требовал судебного разбирательства, если не было спора о *ктубе* или основаниях для развода. Однако мужчине в любом случае было спокойней пройти через суд, особенно если *ктуба* была очень большой. Любое недоразумение могло закончиться более поздним судебным иском, который мог разорить бывшего мужа. Кроме того, несоблюдение соответствующей процедуры, означало, что развод недействителен, и таким образом любой последующий брак рассматривался бы как супружеская неверность.¹⁰⁴

При разводе необходимо было составить два документа и выполнить ряд действий. Несоблюдение должной процедуры лишало развод законной силы. Самым важным документом был *гет*, или разводное письмо. Он должен быть написан рукою мужа или кем-то от его имени. Другой документ – расписка или *quittance*, которая писалась рукою жены для мужа, удостоверяющая, что ее *ктуба* выплачена ей полностью. Если такой расписки не было, или же она была неверно составлена, то родственники бывшей жены могли претендовать на эти деньги.¹⁰⁵ В тех случаях, когда *ктуба* оставалась у мужа из-за плохого поведения жены, суд был еще более необходим, чтобы постановить,

а школа Гиллеля говорит: как перед судом, так и не перед судом. Школа Гиллеля сказала школе Шаммая: будучи несовершеннолетней она может отказать и четыре, и пять раз. Школа Шаммая ответила на это: дочери Израиля не являются общественной собственностью – отказав, она должна ждать пока станет взрослой [когда она сможет пройти *ḥalitzah*], или, заявивши отказ, она должна выйти за другого». Все это говорит, что суды и выполнение процессуальных тонкостей было более важным для учеников школы Шаммая, чем Гиллеля. Они требовали прохождения соответствующего обряда халицы *в присутствии судей*. Эти дебаты можно датировать ранним периодом, когда представители школы Шаммая имели явный перевес. За ними остается последнее слово, хотя структура обсуждения предполагает последнее слово за учениками Гиллеля, они молчат, признавая нелепость своей позиции.

104 Мы еще поговорим об этом более подробно.

105 Напр., см. *m. Ketub.* 9:9: «Если женщина выдала гет, но не имеет ктубу с собой, она должна получить свою ктубу; если же она не имеет свой гет и говорит “Мой гет утерян”, и он говорит “Моя расписка утеряна”». Это текст был датирован позднее первого века, тем не менее он может быть показательным для происходящего ранее.

5. Учение раввинов

что мужу ничего не нужно выплачивать жене. Без этого решения семья бывшей жены могла позже подать иск о возврате *ктубы*.

По этой причине большинство еврейских разводов в первом веке были разводами «по всякой причине» и происходили в судах, где председательствовали представители школы Гиллея. Маловероятно, что было много случаев, если таковые вообще были, когда мужчина мог в суде доказать вину прелюбодеяния своей супруги, поэтому можно с уверенностью говорить, что большинство разводов были «по всякой причине». Довольно редкими были случаи, когда сами женщины обращались в суд, чтобы добиться развода, но их иск мог быть удовлетворен в тех случаях, когда они могли доказать нарушение мужем брачных обетов из Исх. 21, 10-11. Такие разводы признавались во всех школах в иудаизме, поэтому судьями могли быть как последователи школы Гиллея, так и Шаммая.

Повторный брак вдов и разведенных

Повторный брак был самым обычным явлением для разведенного или овдовевшего иудея, хотя многие обеспеченные женщины предпочитали оставаться одинокими, так как безбрачная жизнь сулила им больше свободы.

Как правило, девушка была обручена еще до своего полового созревания, которое наступало в двенадцать с половиной лет,¹⁰⁶ или же тогда, когда появлялись первые признаки созревания.¹⁰⁷ Главы семейств хотели воспрепятствовать сексуальной распушенности молодежи, поэтому обручали своих детей в раннем возрасте,¹⁰⁸ хотя беременность до исполнения двенадцати лет исключалась.¹⁰⁹ Нередкими были и более

106 *m. Nid.* 5.6-8.

107 Как установлено в *m. Nid.* 5.8.

108 Р. Акиба считал, что текст «не оскверняй дочери твоей, допуская ее до блуда» (Лев. 19, 29) обращен к тем отцам, которые медлят обручить свою дочь, после того как она достигла возраста полового созревания (*b. Sanh.* 76a). Мальчики также вступали в брак в возрасте двенадцати лет (*Lam. Rab.* 1.2; cf. *y. Qidd.* 1.7, 61a).

109 Р. Симеон б. Йохаи: «Каждый, кто позволяет своей дочери слишком

поздние браки, по достижению совершеннолетия (т. е. восемнадцати лет),¹¹⁰ но учителя говорили, что Бог не благоволит к тем, кто не вступает в брак до исполнения им двадцати лет.¹¹¹ Письменные свидетельства подтверждают, что этим правилам иудеи следовали повсеместно.¹¹²

До замужества жизнь девушки полностью контролировал ее отец. Он имел право отменить любой ее обет, и все, что она нашла или заработала, было его собственностью.¹¹³ Отец мог обручить свою дочь любому мужчине против ее воли, и она не могла возразить ему.¹¹⁴ Однако если ее отец и мать были уже мертвы, и брак устраивали братья, она могла отказаться от него, если была уже совершеннолетней к тому времени.¹¹⁵ Взрослая женщина могла не выходить замуж против

рано вступать в брак, не способствует размножению человечества, теряет свое богатство и виновен в кровопролитии» (*Abot R. Nat.* В 48). Слишком юным девушкам разрешалось пользоваться средствами контрацепции: «Лишь в некоторых случаях можно предохраняться от нежелательной беременности: если девушка слишком юная и кормящим матерям... юным, потому что беременность может их убить... До какого возраста девушку следует считать еще юной? Пока ей не исполнится двенадцать лет и один день».

110 *m. Abot* 5.21.

111 *b. Qidd.* 29b: «До исполнения юноше двадцати лет, Всевышний, будь он благословен, сидит и ждет, когда же он женится. Как только ему исполнилось двадцать, а он все еще не женат, Всевышний восклицает: да будут прокляты кости твои!».

112 См. А. М. Okorie, "Divorce and Remarriage among the Jews in the Time of Jesus," *DELTAION BIBLIKWN MELETWN* 25 (1996): 64.

113 *m. Nid.* 5.7. Джудит Вегнер, ссылаясь на *m. Ketub.* 4.4, предполагает, что у отца даже не было законного обязательства кормить и одевать ее (*Chattel or Person?* р. 33), и даже хоронить ее или выкупать в случае похищения.

114 Хотя р. Елеазар не соглашался с этим. Он говорил: «Отец не может обручить свою дочь, пока она еще слишком юная. Он должен подождать, когда она вырастет и сказать: «Я хочу, чтобы ты вступила в брак с тем-то или тем-то» (*b. Qidd.* 41a).

115 Илан (Илан, *Jewish Women in Greco-Roman Palestine*, р. 84) перечисляет пять примеров в ранней раввинистической литературе: жена Пишона, погонщика верблюдов, о случае с которой спорили Шаммай и Гиллель (*y. Yebam.* 13.1, 13с; *b. Yebam.* 107b); девушка сирота, представившая свой случай р. Иуде б. Баба (*t. Yebam.* 13.5); невестка Р. Ишмаэля, которая отказалась, «в то время как ее сын, сидел на ее плечах» (*y. Yebam.* 1.2, 2d; 3.1, 13с; или его дочь,

5. Учение раввинов

своей воли, но большинство были обручены еще до того, как у них появлялся выбор.

В отличие от девушки, которая никогда не была замужем, разведенные и вдовы могли выйти замуж, когда этого захотят, или же отказаться от брака вовсе. Это их право отмечено в формулировке, содержащейся в каждом разводном письме: «Ты можешь выйти замуж за любого мужчину, которого пожелаешь».

Эта формулировка приписывается ранней традиции в Мишне и со-держится во всех найденных разводных письмах. Она есть и в египетских еврейских документах, датируемых шестым веком до нашей эры, и в древних ближневосточных сводах законов четырнадцатого века до нашей эры.¹¹⁶ В Мишне эти слова представляют собой суть *гета* и его цель:

m. Git. 9.3:

Суть *гета* такова:

ты дозволена для всякого [на евр.]
мужчины.

Раввин Иуда сказал:

вот тебе от меня [на араб.]

грамота разлучения,

письмо разводное

и акт отпущения,

чтобы ты могла выйти
замуж

за всякого мужа, кого
пожелаешь.

גופו של ג

הרי את מותרת לכל אדם

רבי יהודה אומר

ודין דיהוי ליכי מינאי

ספר תירוכין

ואגרת שבוקין

וגט פטורין

למהך להתנסבא

לכל גבר דתצביין

Комментарий Р. Иуды б. Иллая (140–165) позволяет датировать его первым веком. Краткая еврейская формулировка сопровождается расширенной арамейской версией этих слов. Этот арамейский вари-

согласно *b. Nid. 52a*); этот случай показывает, что можно было отказаться, если уже были дети; две женщины, которые представили свой случай Р. Иуде, одна из них – невестка Абдана, друга Иуды (*b. Yebam. 108a*), и женщина, чей муж отправился в «заморские земли» (*b. Yebam. 107b*).

116 См. вторую главу и мою работу “Deuteronomy 24.1-4 and the Origin of the Jewish Divorce Certificate,” *Journal of Jewish Studies* 49 (1998): 230-43.

ант текста подобен стандартной формулировке в Ашкеназском гете.¹¹⁷ Неясно, арамейская версия дополняет краткую еврейскую формулировку Мишны (с упоминанием разводного письма), или же еврейская формулировка – сокращенный вариант для лучшего запоминания учениками. Второе более вероятно, что подтверждается гетом, найденным в Масаде и датировемым 72 годом нашей эры. Этот гет содержит арамейскую версию, как ее цитирует Р. Иуда:¹¹⁸

Ты свободна

די את רשיא בנפשי

пойти и стать женой

למהך ולמהי אנה

117 Современный Ашкеназский гет содержит следующее: «В такой-то день недели, такого-то месяца и года от создания мира согласно нашему календарю... в этом городе (который также назван как...), который размещен на реке... (и на реке...), расположенный около таких-то источников воды... (также известных как...). Я,... (также известный как...), сын... (также известного как...), живущий ныне в городе... (который также известен как...), который находится у реки... (и на реке...), и расположен у источников воды, добровольно соглашаюсь, не будучи кем-либо принуждаемым к этому, освободить и сделать свободной свою жену... (также известную как...), дочь... (также известного как...), проживающего ныне в городе... (который также известен как...), находящемся на реке... (и на реке...), расположенный у источников... которая доселе была моей женой. Так, я освобождаю тебя, и ты становишься свободной пойти и выйти замуж за любого мужчину, которого пожелаешь. Никто не может тебе в этом воспрепятствовать, с этого дня и далее ты дозволена всякому мужчине. Я даю тебе письмо отпущения, разводное письмо, и документ, удостоверяющий твою свободу, согласно закону Моисея и Израиля» (Schereschewsky, “Divorce”). Этот гет представляет собой расширенную формулировку из Мишны: «Ты дозволена всякому мужчине». Дополнительно отмечено, кто именно и кому пишет разводное письмо, а также сообщается, что муж принимает это решение по собственной воле.

118 Изначально опубликовано в Benoit, Milik, and de Vaux, *Les grottes de Murabba'at*, pp. 104-9. Этот гет известен как *Papyrus Murabba'at 20* or *PMur. 20*, или «гет из иудейской пустыни». Подробнее о нем см. в Ilan, “Notes and Observations on a Newly Published Divorce Bill,” and Leone J. Archer, *Her Price Is beyond Rubies: The Jewish Woman in Greco-Roman Palestine*, *Journal for the Study of the Old Testament*, Supplement Series 60 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990), pp. 291-92.

5. Учение раввинов

любого еврейского мужчины, которого пожелаешь.	לכול גבר יהודי די תצבין
Я даю тебе	וב[דין] להוי לכי מני
разводное письмо и гет отпущения.	ספר תרכין וגט שבקין

И длинная, и короткая версии достаточно древние, поэтому сложно определить, какой из документов был написан первым. Короткая версия встречается в ранних документах, но она может представлять собой обобщение более длинной версии. Как бы там ни было, длинная версия яснее показывает, что развод подкреплялся *письменным соглашением*,¹¹⁹ и что женщине *дозволялось*¹²⁰ повторно выйти замуж за любого мужчину, *которого она пожелает*.¹²¹ Слово *дозволено* означает разрешено повторно выйти замуж (как в *т. Ye'vat. 1.2*¹²²), и слово *всякого* в выражении *всякого мужчину* означает *любого мужчину*, которого она захочет. Термин *гет* (גט, свидетельство) подразумевает письменный документ. Кроме того, это слово обозначает и вольную грамоту, которая начи-

119 Три выражения *грамота разлучения* (פר תירוכין), *письмо разводное* (אגרת שבוקין), и *акт* (гет) *отпущения* (פטורין גט) – синонимы разводного письма (ספר כריתת) из Втор. 24, 1.3, что видно из таргумов Псевдо-Ионафана, Неофит и Онкелоса.

120 «Быть дозволенной» в *т. Git. 9.3* מותרת от נתר, *освободиться, развязать*. Это слово также встречается в Таргуме на Втор. 24, 4. Оно равнозначно רשיא от רשי, *получить власть, разрешение в гете*, найденном в Масаде.

121 В *гете*, найденном в Масаде, есть еще одно дополнение, которого нет в расширенной арамейской версии Иуды: «За любого мужчину *еврея*». Это дополнение обсуждается в *т. Git. 9.2*, которое также можно датировать ранним периодом на основании найденного в Масаде *гета*. Мишна говорит, что единственным исключением в выражении *за всякого мужчину* могут быть только те мужчины, которые уже были исключены, например, отец или брат ее бывшего мужа, ее собственный брат, раб или язычник. Поэтому слово *еврея* было допустимым добавлением к формулировке. Любые другие дополнения, типа *за исключением того-то или того-то*, делали *гет* недействительным.

122 *Быть дозволенной* (מותרת) – сокращение выражения *дозволено выйти замуж* в *т. Ye'vat. 1.2*: «Если дочь или любая другая женщина, брак с которой запрещен, была замужем за его братом, который имел еще другую жену, и его дочь умерла или была разведена, а после этого умер и его брат, в этом случае эта соперница *дозволена* (מותרת)».

нается теми же словами.¹²³ У этих двух документов много общего, но самое важное: они оба должны быть написаны и вручены.¹²⁴ Эта общая краткая формулировка охватывала всю традиционную арамейскую версию и стала квинтэссенцией закона о разводе.

В строгом смысле слова разведенная женщина не могла выйти замуж за любого, кого пожелает. Она не могла выйти замуж за своего любовника или того, кого подозревали в любовной связи с ней.¹²⁵ Она не могла выйти замуж за бывшего мужа, если после развода с ним уже состояла с кем-то в браке,¹²⁶ и она не могла выйти замуж за священника.¹²⁷ Кроме того, она не могла выйти замуж за язычника, что часто оговаривалось в разводном письме. О последнем ограничении сказано в *гете*, найденном в Масаде, а также в постановлениях Мишны.¹²⁸

123 *m. Git.* 9.3.

124 *m. Git.* 1.4.

125 «Если кто подозревается в сношении с чужой женой, и этот брак был расторгнут, он не может жениться на ней, а если женился, то этот брак расторгается» (*m. Yebam.* 2.8). Неизвестно, когда это было записано, но тот же принцип мы находим в *m. Soṭa* 5.1, датируемым до 70 года нашей эры; см. выше. Вегнер (*Wegner, Chattel or Person?* p. 33) предполагает, что этой традиции не придерживались строго, потому как она не имеет библейских оснований. Подобные ограничения предотвращали разводы с целью извлечения какой-либо выгоды: женщина не могла выйти замуж за мужчину, который содействовал ее разводу, например, посредника своего мужа, который вручил ей разводное письмо или мудреца, который объявил ее запрещенной своему мужу из-за обета, который она взяла (*m. Yebam.* 2.9-10).

126 На основании Втор. 24, 1-4. Даже если она не состояла в браке ни с кем после развода, брак с бывшим мужем строго осуждался: «Есть четыре проступка, которые не может вынести мой разум... и когда говорят, что мужчина развелся с женой один раз, потом второй, и снова вернул ее» (*b. Pesah.* 113b). Однако есть и некоторые примеры обратного: *ктуба* Саломии, найденная в Иудейской пустыне, свидетельствует, что Элай б. Шимон повторно женился на своей бывшей жене, которой ранее вручил разводное письмо (Benoit, Milik, and de Vaux, *Les grottes de Murabba'at*, pp. 243-54); человек из Сайдана развелся со своей женой из-за данной им клятвы, но мудрецы позволили ему вернуть ее (*m. Git.* 4.7); и девушка, которая вышла замуж несовершеннолетней, была разведена, но после бывший муж снова взял ее в жены (*t. Yebam.* 13.5).

127 Лев. 21, 7.

128 *m. Git.* 9.2.

5. Учение раввинов

Право повторно выйти замуж рассматривалось как личное разрешение, данное мужем своей бывшей жене. Несмотря на то что слова были стандартные и прописывались в каждом разводном свидетельстве, они рассматривались как личное послание бывшего мужа, позволявшее ей повторно выйти замуж. Иосиф Флавий ясно дает это понять, когда говорит о Саломее, которая проигнорировала иудейский закон и развелась со своим мужем, не получив от него разводного письма:

Спустя некоторое время Саломея поссорилась с Костобаром. Тогда она немедленно послала ему разводное письмо с целью расторжения своего брака. Так поступила она вопреки иудейским законам, потому что это у нас разрешается мужу, тогда как женщина не вправе вступить в новый брак, пока она не получила развода от своего первого мужа.¹²⁹

Вдовы, как и разведенные, автоматически получали право на повторный брак. Павел ссылается на это право вдов, когда цитирует разводное письмо. Он применяет эти слова к вдовам с христианской версией оговорки, которая в традиционном разводном письме звучит: «Только за еврея».

1 Кор. 7, 39:

...свободна выйти, за кого хочет, только в Господе.

ἐλευθέρα ἐστὶν ἃ θέλει γαμηθῆναι, μόνον ἐν κυρίῳ.

Важно отметить, что Павел цитирует слова разводного письма для подтверждения права вдовы заключить повторный брак. Она получала на руки свидетельство, подтверждающее это право, тогда как вдова должна была еще доказать, что ее муж мертв. Именно поэтому сознательный муж, уходя в долгое путешествие, часто давал жене условное разводное письмо на тот случай, если он не вернется.¹³⁰

129 Josephus, *Ant.* 15.259-60 (Loeb).

130 В *m. Git.* 7.7-9 содержатся различные постановления об условном разводном письме, которое вступает в силу тогда, когда муж не вернулся в течение установленного периода времени.

Это право на повторный брак означало, что она не просто могла принять предложение выйти замуж, но, похоже, даже просить мужчину взять ее в жены, не прибегая к посредничеству родственников.¹³¹ Предполагалось, что вдова или разведенная женщина (особенно молодая) захочет вступить в повторный брак. Кроме того, считалось предосудительным для женщины не состоять в браке.¹³²

Вдова, которая не родила сына, согласно закону левирата должна была выйти замуж за брата своего покойного мужа, который, впрочем, мог отказаться взять ее в жены и принять участие в публичной и довольно унижительной церемонии под названием *халицы*.¹³³ Возможно, в первом веке уже никто не следовал законам левирата, и мужчины, как ожидалось, будут проходить церемонию *халицы*.¹³⁴ Бездетная женщина больше стремилась снова вступить в брак, чем та, у которой уже были дети, хотя все понимали, что закон «плодитесь и размножайтесь» был обращен к Адаму, то есть к мужчинам, а не к женщинам.¹³⁵ Иудифь – пример женщины, которая отказалась от повторного брака, несмотря на множество предложений (Иудиф. 16, 22) и бездетность (Иудиф. 16, 24). Бездетный мужчина,

131 Илан (*Jewish Women in Greco-Roman Palestine*, pp. 80-81) обнаружил три случая, когда женщины просили своих будущих мужей вступить с ними в брак. Две из них были независимыми и состоятельными женщинами (*b. Ketub. 22a*: «Великая женщина, величие которой было в ее красоте»; и Рахиль, дочь Калбы Сабо, которая вышла замуж за бедного Р. Акибу [*b. Ned. 50a; b. Ketub. 62b*]). Третья была бедной вдовой, которая хотела, чтобы муж позаботился о ее сыне (*t. B. Qam. 8.16; b. B. Qam. 80a*).

132 Эта традиция второго века, которая, возможно, отражает ранние представления: «Женщина гораздо сильнее хочет выйти замуж, чем мужчина жениться. Потому что гораздо позорнее женщине не состоять в браке, чем мужчине» (*t. Ketub. 12.3*).

133 Втор. 25, 5-10. Женщина должна была публично стащить сапог с его ноги, плюнуть ему в лицо, и заявить, что он не пожелал взять ее в жены.

134 См. обсуждение в Falk, *Introduction to Jewish Law*, pp. 317-18. Особенно это касалось диаспоры. Возможно, Павел говорит вдовам, что они не обязаны подчиняться законам о левирате (см. Ford, “Levirate Marriage in St. Paul”).

135 *m. Yebam. 6.6*: «[Только] мужчина подлежит заповеди о размножении, а не женщина».

5. Учение раввинов

как ожидалось, будет стремиться к созданию семьи, даже если был уже стар.¹³⁶

Не было ничего позорного в том, чтобы жениться на разведенной или вдове,¹³⁷ кроме тех случаев, когда женщина получила развод за прелюбодеяние.¹³⁸ Однако ко второму браку часто относились как к незначительному событию, а расторжение первого брака рассматривалось как более значимое трагическое событие, чем все последующие разводы.¹³⁹ Свадебная церемония была менее дорогостоящей, а цена ктубы была вдвое меньше, чем за девственницу. Мужчина, как правило, не проявлял особого энтузиазма к самой свадьбе; обычно церемония проходила в четверг, чтобы мужчина мог провести несколько дней со своей женой, прежде чем снова вернется к работе.¹⁴⁰ Женщина, вступающая в повторный брак, часто становилась чьей-то второй же-

136 Мужчина не должен вступать в брак раньше, чем через год, даже если у него нет детей (*baraita in b. Mo'ed Qat.* 23a). Даже пожилые мужчины должны были жениться: «Р. Яннай сказал от имени Р. Шмуэля бар Натана: “Если у тебя не было детей в молодости, возьми в старости жену и воспитай детей”» (*Gen. Rab.* 61.3).

137 Есть предположение, что на разведенных женщинах женились с неохотой, даже дети задавались вопросом: «Это дочери разведенной женщины, почему их мать была разведена?» (*m. Ned.* 9.9). Однако это не было серьезным препятствием для брака.

138 Р. Меир (ок. 150 н. э.) говорил: «Тот, кто женится на разведенной женщине, бывший муж которой развелся с ней из-за ее дурного характера, достоин смерти; он приводит злобную женщину в свой дом» (*b. Git.* 90b).

139 *b. Sanh.* 22a-b содержит продолжительное обсуждение, датированное вторым веком нашей эры, хотя может отражать ранние представления в Палестине. Раввин Елиезер говорил: «Когда кто-то разводится со своей первой женой, даже алтарь плачет, как написано: “И вот еще что вы делаете: вы заставляете обливаться слезами жертвенник Господа с рыданием и воплем, так что Он уже не призывает более на приношение и не принимает умиловительной жертвы из рук ваших” [Мал. 2, 13], и далее, “Вы скажете: ‘за что?’ За то, что Господь был свидетелем между тобою и женою юности твоей, против которой ты поступил вероломно, между тем как она подруга твоя и законная жена твоя” [Мал. 2, 14]».

140 Если бы мужчина женился в среду, как это принято, он, скорее всего, в четверг и пятницу отправился бы на работу, но если он женится в четверг, есть шанс, что пятницу он сделает выходным днем и останется с новоиспеченной женой.

ной, как в случае Бабаты, девушки, свидетельство которой найдено в Иудейской пустыне.¹⁴¹

Раввины содействовали повторным бракам разведенных и вдов. Цена *ктубы* была установлена вдвое меньше, чем за девственницу. Гораздо меньше требовалось свидетельств, которые могли воспрепятствовать женщине вступить в повторный брак. Уже в первом веке требовался только один свидетель, чтобы подтвердить смерть супруга.¹⁴² От разведенной женщины, которая прибыла из другого города, не требовалось никаких доказательств, что она разведена. Если она говорила, что была замужем и разведена, предполагалось, что она говорит правду.¹⁴³ Даже если прошел слух, что так называемая девственница была на самом деле замужем, то для признания ее права на повторный брак достаточно было другого слуха, что она в разводе.¹⁴⁴

Женщины с солидной *ктубой* не спешили выйти замуж, в то время как многие другие были вынуждены искать финансовую поддержку в новом браке. Минимальная *ктуба* равнялась 200 *зузам* – это восьмимесячный оклад простого рабочего,¹⁴⁵ и этого было недостаточно, чтобы выжить. Обычное явление для разведенной и вдовы – возвращение в дом отца, так как она не могла сама себя содержать. Однако если отец и

141 Бабата вышла замуж за Иуду Ктусиона, который уже был женат на Мариами и от которой у него была дочь.

142 *m. Yebam.* 16.7. Также Р. Тарфон (*t. Yebam.* 14.10; *y. Yebam.* 16.5, 15d; cf. *m. Yebam.* 16.6) и Абба Иуда Сайдан говорили, что даже язычник может быть свидетелем (*t. Yebam.* 14.7-8; *b. Yebam.* 126a). Мудрецы принимали во внимание свидетельство бат коль (*m. Yebam.* 16.6; cf. *t. Yebam.* 14.7). Раввины обращали внимание и на свидетельство женщины (*b. Yebam.* 115a; cf. *m. Yebam.* 16.7). Принималось даже свидетельство преступника, приговоренного к повешению, если он признавался в убийстве мужа женщины (*t. Yebam.* 4.5; *y. Yebam.* 2.11, 4b; *b. Yebam.* 25b). Мудрецы подтверждали постановление Гиллеля о принятии свидетельства женщины о смерти ее мужа, если оно было обоснованным (*m. Yebam.* 15.2; *b. Yebam.* 116b).

143 *m. Ketub.* 2.5 – считалось, что если она хотела что-то скрыть, она бы не говорила, что была замужем.

144 *m. Git.* 9.9.

145 Мф. 20, 2.9. См. Joachim Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus* (London: SCM, 1969), p. 111.

5. Учение раввинов

муж увеличили ее *ктубу*, или же она унаследовала достаточно средств, она могла предпочесть оставаться независимой.¹⁴⁶

У замужней женщины всеми деньгами распоряжался муж,¹⁴⁷ а она занималась домашним хозяйством.¹⁴⁸ Незамужняя же женщина могла вести дела от собственного имени и беспрепятственно путешествовать. В раввинистическом иудаизме женщины были равноправны с мужчинами во многих сферах, кроме сферы деторождения.¹⁴⁹ Они даже могли выступать свидетелями в суде, если были компетентны в рассматриваемом вопросе.¹⁵⁰ Им могли принадлежать земли и имущество, а также они могли вести торговлю от своего имени.¹⁵¹ Такие вдовы и разведенные женщины могли быть счастливы, оставаясь безбрачными, но пока они находились в репродуктивном возрасте их склоняли к замужеству.¹⁵²

146 Документы, найденные в Иудейской пустыне, содержат множество разных договоров. У Саломии, дочери Йоханана Галгула, *ктуба* равнялась 200 динариям, у Шломцион, падчерицы Бабаты – 500, а у некоторых до 2000.

147 *m. Ketub.* 6.1.

148 Все веления, стоящие в зависимости от времени, лежат на мужчинах, женщины же от них свободны, возможно, для того, чтобы женщина могла выполнять свои домашние обязанности (*m. Qidd.* 1.7-8).

149 Это общее заключение, сделанное Вегнером (*Chattel or Person?* esp. pp. 87-88, 115-27). Они также не были равны в участии на совместных богослужениях, потому что им *необязательно* было выполнять обязанности, стоящие в зависимости от времени, поэтому они не могли выступать от имени других. Это означает, что они не могли читать Тору и произносить молитву от имени общины (*m. Roš. Haš.* 3.8; *t. Meg.* 3.11; см. Wegner, *Chattel or Person?* pp. 150-58).

150 Женщин нельзя было вынудить свидетельствовать (*m. Šeb.* 4.1) и предполагалось, что к ним не обратятся за свидетельством (*m. Sanh.* 3.4 не включает женщин в список возможных свидетелей). Все же их свидетельство принималось, особенно, если это касалось вопросов, в которых они были хорошо осведомлены, например, таких как девственность. Если они были единственными свидетелями, заявлявшими, что женщина не была изнасилована или что муж умер, их свидетельство принималось в суде (*m. Ketub.* 2.6; *m. Yebam.* 15.2). Подобно мужчинам, они могли также поклясться, что не растратили все средства только на себя (*m. Šeb.* 8.1; *m. B. Mes.* 7.8). См. полезное обсуждение в Wegner, *Chattel or Person?* pp. 120-27.

151 Женщина могла быть опекуной (*m. Ketub.* 9.4) и торговать от имени общины (*m. B. Bat.* 2.3) или в домах общинников (*m. Šeb.* 7.8).

152 1 Тим. 5, 14. Подобных инструкций нет в раввинистической литературе,

Когда повторный брак становился прелюбодеянием

Повторный брак женщины мог быть признан прелюбодеянием, если ее развод или вдовство оказались недействительными. Хотя такие случаи были редкими, их рассматривали по всей строгости закона, потому что технически женщина была виновна в прелюбодеянии.

С моральной точки зрения это не было прелюбодеянием, как похоть или прикосновение к женщине,¹⁵³ о чем говорит отсутствие каких-либо упоминаний о наказании смертной казнью.¹⁵⁴ В случаях технического прелюбодеяния, которые будут описаны ниже, женщина все же несла ответственность, словно сознательно нарушила супружескую верность. Прелюбодействующих жен должны были наказывать смертной казнью, по крайней мере, до начала первого столетия,¹⁵⁵ однако и позднее такая

но некоторые факторы, подробно рассмотренные выше, делали брак разведенных и вдов более легким, чем брак девственниц.

153 Иисус учил, что похоть равнозначна прелюбодеянию (Мф. 5, 28). Похожее высказывание есть в поздней раввинистической литературе, напр., в *Pesiq. R.* 24 (124b): «Тот, кто прелюбодействует глазами, – прелюбодей» и «кто прикасается лишь к мизинцу женщины, все равно, что прикасается к ее срамному месту» (*b. Ber.* 24a).

154 Точно так же многие моральные преступления приравниваются к убийству. В Талмуде эти преступники названы убийцами «как если (כאילו) бы они совершили убийство». Это те, кто забывают заповеди (*m. 'Abot* 2.10), унижают кого-то публично (*b. B. Meš.* 58b; *b. Sanh.* 107a), удерживают заработную плату (*b. B. Meš.* 112a), обкрадывают нищего (*b. B. Qam.* 119a), воздерживаются от рождения детей (*Eliezer: b. Yebam.* 63b; *b. Nid.* 13a), не ухаживают за больными (*b. Ned.* 40a), не предостерегают странника об опасности (*b. Sota* 46b) и не откладывают милостыню на праздник (*b. Sanh.* 35a). Нет никаких упоминаний о наказании за такие преступления, кроме пребывания в этом мире (*b. Sanh.* 107a). Иисус же учил, что назвавший другого глупцом, должен предстать перед судом (Мф. 5, 22). Выражение כאלו указывает на действительную равнозначность, что включает такие же последствия, как в случае с тремя женщинами, спавшими на одной постели, и у одной из них началась менструация, в результате все выглядело так, как будто у всех троих началась менструация (*m. Nid.* 9.5).

155 Согласно Талмуду, смертная казнь была отменена вскоре после 30 года нашей эры («за сорок лет до разрушения Храма», *b. Šabb.* 15a; *b. Sanh.* 41a; *b. Abod. Zar.* 8a). Высшая мера наказания могла иметь место за рамками закона, когда приводилась с исполнением хаотичной толпой (напр., *Ин.* 8) или отдель-

женщина могла стать жертвой разъяренной толпы, как в восьмой главе Евангелия от Иоанна.

Если муж в брачном контракте назначил недостаточную *ктубу* жене, договор считался недействительным.¹⁵⁶ Был установлен минимум – 200 зуз за девственницу и 100 зуз за разведенную или вдову, хотя было общепринято увеличить эту сумму по мере возможности. После реформ Шимона бен Шетаха¹⁵⁷ не было никаких оправданий за уменьшение этой суммы, потому что она выплачивалась только в том случае, если муж разводился с женой без оснований или если умирал. Если он назначал меньше установленного минимума и на свадебной церемонии умалчал об этом, брачный контракт мог быть объявлен недействительным.

Р. Меир учил, что такой недействительный брак был по сути внебрачной связью.¹⁵⁸ Возможно, Меир и несколько преувеличивает, по-

ными ревнителями закона (напр., *m. Sanh.* 9.6). Иногда к смертной казни могли приговорить неофициальные власти, например, в случае со священником, который внес нечистоту в храм и был приговорен синедрионом (*m. Sanh.* 9.6). Большинство этих отрывков сложно датировать, и выражение «40 лет до разрушения Храма» может быть не буквальным, потому что несколько других событий датировано тем же временем (*b. Yoma* 39a; ср. *b. Roš. Haš.* 31b). Однако важно отметить почти полное отсутствие каких-либо записей об официальных смертных казнях, и раввины выступали против высшей меры наказания (*b. Nid.* 44b-45a; *m. Yebam.* 1.13), возможно, из-за невозможности привести ее в исполнение. Некоторые раввинские постановления не имели бы смысла, если за прелюбодеяние предполагалась смертная казнь: напр., постановление, что любовник жены не может взять ее в жены после развода (*m. Soṭa* 5.1) и, если все же такой брак заключен, им следует развестись (*m. Yebam.* 2.8). Есть запись об одной смертной казни за прелюбодеяние (*m. Sanh.* 7.2, древнее высказывание, переданное Елиезером б. Цадоком, ок. 80 – 120 г. н. э.), но женщина была сожжена (вместо удушения, как требует закон), что, возможно, было убийством толпой. Случайное упоминание Иосифа Флавия, что за прелюбодеяние предполагалась смертная казнь, возможно, указывает на заповедь закона, а не наблюдение, основанное на опыте (*Ag. Ap.* 2.25). См. обсуждение в Epstein, *Sex Laws and Customs in Judaism*, pp. 201-2, 210-11; Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospels*, p. 73.

156 Эта проблема, в отличие от других обсуждаемых здесь, могла иметь отношение как к первому браку, так и к повторному.

157 См. подробно в предыдущей главе.

158 *m. Ketub.* 5.1: «Кто записывает девице меньше двухсот, а вдове менее мины, тот, живя с нею, блудодействует» (בְּעִילַת זָנוּת). Возможный перевод этого

тому что женщина могла получить минимальную *ктубу*, обратившись в суд.¹⁵⁹ Однако последующие примеры показывают, что с юридической точки зрения раввин просто называл вещи своими именами.

В других случаях повторный брак мог быть признан недействительным, если доказана недействительность развода. В двух продолжительных отрывках Мишны перечислены многочисленные последствия таких недействительных браков. Несмотря на то что женщина оказалась прелюбодейкой из-за бюрократической ошибки в разводном письме, по вине мужа, писца или свидетеля, она считалась виновной и несла последствия преступления супружеской измены. В первом отрывке речь идет о случае, когда женщина не разведена должным образом из-за технической проблемы в ее разводном письме.¹⁶⁰ Муж (или его писарь) указал неверную дату, что сделало разводное письмо недействительным. В другом отрывке рассматривается более сложный случай, требующий доказательств, что муж женщины умер вдалеке от дома. Если дошли слухи, что муж погиб, и жена вступила в повторный брак, а он впоследствии вернулся домой, она технически изменила своему законному супругу с вторым мужем.¹⁶¹

Последствия, перечисленные в обоих отрывках, одни и те же. Следующий отрывок из *Mishnah Gittin* 8.5 приводится в переводе Джудит Вегнер, дополнившей его поясняющими вставками:¹⁶²

Если (муж или его писарь) написанное (разводное письмо) датировано не точно (т. е. он записал недействительную дату составления документа или указал неточное место бракоразводного процесса), (например) указал правление мидян или греков, или (если он) указал «столько-то и столько-то лет после постройки Храма» или «после разрушения Храма» (т. е. без указания правящей династии), (или)

выражения – *проституция*, что соответствует действительности в данном случае, потому что он платил женщине, вступая с ней в половую связь, но не состоял с ней в браке.

159 *m. Ketub.* 4.7: «Если он не написал ей *ктубы*, то девица взыскивает 200 зуз, а вдова мину, ибо это условие установленное судом».

160 *m. Git.* 8.5.

161 *m. Yebam.* 10.1.

162 Wegner, *Chattel or Person?* pp. 65-66.

5. Учение раввинов

если (писарь) был на востоке (т. е. в Вавилоне) и (ошибочно) написал «на западе» или был на востоке (т. е. в земле Израиля), а написал «на западе» (в результате): (жена повторно вышла замуж на основании недействительного гета) то она должна уйти от того и от другого (т. е. ее первый муж должен развестись с ней за техническое прелюбодеяние, и ее второй «муж», который оказался по сути ее любовником, должен также отпустить ее). И она должна потребовать разводное письмо от обоих мужчин (т. е. ей нужно письмо не только от законного супруга, но и от фиктивного). И она не имеет права на (накопленную) *ктубу* денег (от другого мужчины) (т. е. она не имеет права на *ктубу* от первого мужа, потому что технически совершила прелюбодеяние, и от второго, потому что никогда на самом деле не состояла с ним в браке). Она не имеет права ни (которым она владела) на *узуфрукт* (т. е. заработанные деньги на ее имуществе, которым заправлял муж в браке), ни (могла она получить) на пропитание (от другого мужа) (потому что она более не замужем за первым и никогда не была в браке со вторым). Она не имеет права (получить компенсацию за убытки) на *обноски* (из ее имущества) (т. е. собственность, которой заправляет муж в браке при условии, что в случае развода или вдовства она получит компенсацию за какую-либо потерю, пока собственность находилась в руках мужа). (Она не могла воспользоваться вышеупомянутыми правами) от любого мужа (т. е. она утратила это право с первым мужем, потому что мудрецы сочли ее прелюбодейкой. Со вторым мужем, потому что она никогда не была ему законной женой, следовательно, он ей ничего не должен.) А если взяла (что-либо из вышеназванного) от кого-нибудь из них, она должна вернуть (им, поскольку не имела на это никакого права). Ребенок (ее) как от одного, так и от другого – незаконнорожденный (*мамзер*) (т. е. ребенок от второго мужа, а также ребенок, которого она может родить первому мужу, если она незаконно возвращается к нему, будет считаться *мамзером*). Ни тот ни другой не оскверняются прикосновением к ней (т. е. если кто-то из них окажется священником, и женщина умрет, муж не осквернится, хороня ее труп, хотя исключение из этого правила распространялось только на ближайших родственников [Лев. 21, 2]). Ни тот ни другой не имеют права на ее находку или (выручку) произведения рук ее, ни на (не имеет власти) уничтожение обетов ее (т. е. как только жен-

щина утратила свои законные права к ним как к мужьям, утратили и они свои законные права к ней как к жене. Конечно, эти права ничто, по сравнению с теми правами, которые теряет жена.) Если она дочь израильянина, она не может вступить в (последующий) брак со священником (т. е. священник не мог жениться на разведенной или прелюбодейке [Лев. 21, 7]). (Если она) дочь левита, она лишается права есть десятину (если она вернулась в дом своего отца) (это наказание не основано на Писании, но его постановили мудрецы по аналогии с *m. Git. 8.5*) (А если она) дочь священника (то лишается права) есть возношение (жертвоприношения) (если возвращается жить в дом отца) (т. е. обычно овдовевшая или разведенная дочь священника возвращалась в дом своего отца и питалась от жертвоприношений, части которых полагались священникам [Лев. 22, 13]). Но «прелюбодейание» женщины вносит скверну в дом отца, поэтому она теряет привилегию питаться от жертвоприношений [Лев. 21, 9]). Наследники (рожденные в браке) как одного, так и другого не наследуют ее *ктубы* (т. е. если она умирает до развода с этими мужчинами, их дети теряют право на ее *ктубу* даже после смерти их отцов [*m. Ket. 4.10*]). А если мужья умерли (не имея наследника от нее), ей должны дать халицу братья как одного, так и другого (не вступая с ней в брак по закону левирата) (т. е. если и тот, и другой умирают до того, как написали ей разводное письмо, она находится одновременно и в статусе «разведенная», и «неразведенная», и к ней применяются те же правила, что и к вдове, чье вдовство под сомнением). Если (ее муж) переименовал свое имя или ее имя, или название города (где было написано разводное письмо), она должна уйти от их обоих (от первого мужа и любого другого, кто заключит с ней брак в дальнейшем), и все вышеизложенное применяется к ней.

Итак, если женщина вышла замуж второй раз, а позднее обнаружилось, что ее развод недействителен, она не могла оставаться в браке ни с первым мужем, ни со вторым, а дети, которые родились во втором браке, считались рожденными в прелюбодейании, а значит, незаконнорожденными. И тот, и другой муж должны были развестись с нею. Новый муж разводился для вида, так как их брак все равно не был законным; жена лишалась *ктубы*, потому что считалась виновной в прелюбодейании. Первый муж также должен был с ней развестись,

5. Учение раввинов

потому что ее «новый брак» с другим мужчиной сделал ее недоступной для него, согласно закону Втор. 24, 1-4. В этом случае она также теряла *ктубу*, потому что считалась виновной стороной.

Были и другие обстоятельства, при которых человек, вступивший в повторный брак, мог оказаться виновным в супружеской неверности. Если женщина вступила в брак по закону левирата, а позднее обнаружилось, что они с новым мужем кровные родственники, а, следовательно, брак недействителен, то муж и жена также считались виновными в прелюбодеянии.¹⁶³ В первом столетии было возможным аннулирование разводного письма. Муж мог отправить разводное письмо через посыльного и затем, обратившись в суд, аннулировать его до того, как оно было доставлено.¹⁶⁴ Если жена жила в другом городе, она могла не знать об аннулировании развода и выйти замуж второй раз. В первом веке раввин Гамалиил сокрушался по поводу таких случаев, и говорил, что этого допускать больше нельзя. Позднее раввины пояснили, что он был обеспокоен умножением незаконнорожденных детей.¹⁶⁵

Некоторые раввины во втором веке учили, что это наказание слишком суровое и немного смягчили его.¹⁶⁶ Похоже, они понимали, что

163 *m. Git.* 8.5-6.

164 *m. Git.* 4.1-2: «Некто послал лист о разводе жене своей и догнал посыльного... он не действителен... если же лист о разводе попал ей в руки, он больше не может аннулировать его. В таком случае муж сначала собирает суд в другом месте и аннулирует его. Раввин Гамалиил старший установил, чтобы так не поступали ради мира.

165 *b. Git.* 33a: «Чтобы предотвратить злоупотребления. Какие злоупотребления? Р. Йоханан говорил: чтобы предотвратить рождение незаконнорожденных детей (ממזרים)».

166 См. в *m. Yebam.* 10.1. Взято из Wegner (*Chattel or Person?* pp. 66-67): «Р. Йосе постановил, что ее *ктуба* [принадлежащая ей по праву] – часть собственности первого мужа [т. е. так как первый брак остается законным до расторжения, несознательная ошибка жены не лишает ее и ее детей права на получение средств]. И Р. Елеазар постановил, что первый муж имеет право на то, что она находит или изготавливает собственными руками, а также может аннулировать ее обеты [т. е. так как первый брак остается в силе, законный муж не лишается своих прав]. Р. Симеон постановил, что [из уважения к законному супругу, постановление о левиратном браке остается в силе, так что] брак [заклучение левиратного брака] или обряд халица должны быть выполнены первым братом

женщина страдает незаслуженно, однако не отменили все трагические последствия ее «прелюбодеяния». Они признавали, что мужчина оставался полностью безнаказанным, хотя сам мог быть причиной недействительного развода.

Можно было бы ожидать появления еще одной проблемы в связи с разводами, которые одобрялись одной школой и осуждались другой. Развод по всякой причине, одобряемый Гиллелем, как правило, приводил к заключению повторного брака, который последователи Шаммая могли рассматривать как прелюбодеяние. Но этого не происходило, потому что последователи обеих школ договорились о политике взаимного признания судебных решений. Несмотря на различия во взглядах на вопросы чистоты и брака, представители и представительницы обеих школ вкушали вместе хлеб и заключали браки между собой.

Хотя представители школы Шаммая не соглашались с учением школы Гиллеля по многим вопросам, связанным с разводом и разводным письмом, однако они не запрещали вступать в брак с женщинами из семей, которые были последователями Гиллеля, и не запрещали отдавать своих дочерей.¹⁶⁷

мужа [если вернувшийся муж умирает без наследника до того, как развелся с нею] освобождая ее от сожительства [от левиратного брака и обряда *халица*] [т. е. причина этого в том, что, по мнению Р. Симеона, первый брак остается законным, так что она верная вдова от левиратного брака, и действие левира, то ли он женится на ней, то ли отпускает ее, освобождает ее от сожительства на основании *m. Yebam. 4.11*]. И [Р. Симеон далее постановил, что] любое потомство от [вернувшегося мужа до того, как он развелся с ней] не считается незаконнорожденным (мамзер) [несмотря на связь с левиром] [т. е. Р. Симеон рассматривает первый брак законным до того момента, когда первый муж развелся с ней]. И [кроме того, по мнению Симеона] если она повторно вышла замуж, не [спрашивая] разрешения [суда] [т. е. имея доказательства двух свидетелей, что ее муж мертв, так что разрешение суда было не нужно], ей разрешено вернуться к нему [первому мужу] [т. е. Симеон уменьшил наказание за прелюбодеяние жене, у которой был только один свидетель, и она получила разрешение суда повторно выйти замуж. Даже несмотря на разрешение суда, Симеон считает женщину более виновной, чем ту, которая ждала двух свидетелей]».

167 *t. Yebam. 1.10*; ср. у. *Yebam. 1.6, 3b*; у. *Qidd. 1.1, 58d*; *b. Yebam. 14b*; *m. 'Ed. 4.8*; *m. Yebam. 4.1*. В поздней традиции весьма критично отзываются о непризнании

5. Учение раввинов

Браки и разводы, одобренные в судах школы Шаммая, признавались в судах школы Гиллея, и наоборот.¹⁶⁸ Если какая-либо школа не признала законность брака, то дети, рожденные в нем, считались незаконнорожденными в течение последующих десяти поколений, или если не признала развод, то повторный брак рассматривался как прелюбодеяние, а дети, рожденные в нем, считались незаконнорожденными. В таком случае люди просто боялись бы заключать браки из страха, что другой суд признает их незаконными. Поэтому они подошли к этому вопросу прагматично и, несмотря на расхождения во мнениях, признавали решения друг друга. Такой подход позволил им сосуществовать на одной территории.

Во втором веке это соглашение, по-видимому, было забыто, потому что школ Гиллея и Шаммая больше не было. Вероятно, раввины в Ямнии попытались узаконить общепризнанные обстоятельства, при которых повторный брак рассматривался как «техническая» измена. На это указывает порядок изложения в Мишне, в трактате Гиттин, установленный последним редактором (или редакторами). В *Gittin* 8.4-9 представлено довольно неожиданное объединение двух источников. Один источник, состоявший из нескольких дебатов между школами Гиллея и Шаммая по сложным случаям, связанным с браком, разделен так, что одна часть представлена как введение в 8.4, а сами дебаты в 8.8-9. Другой источник, состоявший из ряда постановлений об обстоятельствах, которые приводят к технической супружеской измене, был также разделен вставкой из нескольких дебатов между школами. Скорее всего, это можно объяснить тем, что редакторы хотели показать, что сомнительные случаи разводов в дебатах между школами, рассматривались в свете постановлений о технической супружеской измене. Редакторы, возможно, решили, что обе школы проигнорировали последствия тех-

решений другой школы: *b. Soṭa* 47b = *b. Sanh.* 88b: «Когда ученики Гиллея и Шаммая умножились, между ними не было достаточного взаимоуважения, поэтому в Израиле умножилось разногласие, и все выглядело так, как будто вместо одной Торы появилось две».

168 Это могло быть связано с принципом, что «один суд не может аннулировать решение другого суда, если не превосходит его в мудрости и численности» (*m. 'Ed.* 1.5). Однако этот принцип появился позднее, да и каждая школа могла считать себя мудрее другой.

нической супружеской измены в подобных обстоятельствах по причине взаимной договоренности о признании решений судов. Однако редакторы особо хотели подчеркнуть, что техническое прелюбодеяние более не игнорируется при таких обстоятельствах, поэтому вставили эти постановления в группу других, где были перечислены все последствия технического прелюбодеяния.

По этой причине женщина, вступившая в повторный брак после действительного развода, считалась прелюбодейкой, даже если в этом не было ее вины. Дети от такого брака считались незаконнорожденными, а женщина теряла свое право на *ктубу*. В следующей главе мы поговорим о том, почему Иисус объявил некоторые разводы недействительными. Он не признавал решения какой-либо школы авторитетными и считал любой повторный брак после беспричинного развода прелюбодеянием.

Заключение

Раввины в первом веке допускали развод по следующим причинам: бездетность, супружеская измена, материальное и эмоциональное пренебрежение. Женщина могла обратиться в суд с доказательствами того, что муж пренебрегает ее потребностями, и добиться развода. Последователи Гиллея позволяли развод без причины, истолковывая слово גט в Втор. 24, 1 как «(всякое) дело», но последователи Шаммая (и Иисус) говорили, что развод по «всякой причине» не может быть признан законным, и повторный брак после такого развода – не что иное, как прелюбодеяние.

6. УЧЕНИЕ ИИСУСА

Развод только на библейских основаниях

Более полно учение Иисуса о разводе представлено в контексте споров с фарисеями в Евангелиях от Матфея и Марка. Короткие обобщающие выводы записаны в Мф. 5, 32 и Лк. 16, 18. Евангелисты существенно сократили эти диалоги, и наша задача – прочесть между строк то, что было само собой разумеющимся для еврея первого века. К счастью, этот вопрос широко обсуждался в раввинской литературе и Свитках Мертвого моря, где подобные споры также записаны в сокращенном виде.

Вопрос

Мк. 10, 2: Подошли фарисеи и спросили, искушая Его: позволительно ли разводиться мужу с женою?

Καὶ προσελθόντες Φαρισαῖοι¹ ἐπηρώτων αὐτὸν εἰ ἔξεστιν ἀνδρὶ γυναῖκα ἀπολύσαι, πειράζοντες αὐτόν.

Мф. 19, 3: И приступили к Нему фарисеи и, искушая Его, говорили Ему: по всякой ли причине позволительно человеку разводиться с женою своею?

1 В MS D пропущена часть предложения: καὶ προσελθόντες Φαρισαῖοι. Некоторые редакторы Объединенного библейского сообщества считают, что эта фраза появилась под влиянием Евангелия от Матфея (Bruce Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament: A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament*, 2nd ed. [Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994], at Mark 10:2).

Καὶ προσῆλθον αὐτῷ οἱ Φαρισαῖοι πειράζοντες αὐτόν, καὶ λέγοντες αὐτῷ,
 Εἰ ἔξεστιν ἀνθρώπῳ² ἀπολύσαι τὴν γυναῖκα αὐτοῦ κατὰ πᾶσαν αἰτίαν.

Основное различие между этими двумя отрывками о разводе заключается в добавлении Матфеем двух фраз: «по всякой ли причине» и «кроме вины любодеяния». Большинство исследователей пришли к выводу, что эти фразы были добавлены Матфеем (они встречаются дважды: Мф. 5, 32 и 19, 9), в то время как в параллельных отрывках Евангелий от Луки и Марка (Лк. 16, 18 и Мк. 10, 12) они отсутствуют. Можно согласиться с тем, что Матфей добавил эти фразы к полученному им преданию, но вместе с тем есть достаточно оснований полагать, что таким образом он яснее передал содержание изначальных дебатов между Иисусом и фарисеями. Эти фразы (или похожие) могли быть упущены, когда спор о разводе передавался в письменной или устной традициях. В этих дополнениях не было смысла для первоначального читателя, так как он прочитывал их между строк.

Фразы *по всякой причине* и *кроме вины любодеяния* играли ключевую роль в дискуссии между школами Гиллея и Шаммая о значении выражения דבר טורע, *’ervat dabar*, из Втор. 24, 1 (о чем мы говорили в предыдущей главе).

Школа Шаммая говорит: человек может отпустить свою жену, *только* если находит в ней что-нибудь *непристойное*, ибо сказано: потому что он находит в ней что-нибудь *противное* (Втор. 24, 1).

А школа Гиллея говорит: даже если она испортила его блюдо, ибо сказано: по (всякой) причине (Sifré Deut. 269. См. также *m. Git.* 9.10; *y. Soḥa* 1.2,16b).

Эти фразы были хорошо известны практически всем евреям. У Филона и Иосифа Флавия встречаются похожие выражения, например, *по*

2 В некоторых важных манускриптах пропущено ἀνθρώπῳ (B L 579 700), и в одном минускуле заимствуется ἀνδρὶ из Евангелия от Марка. Мецгер (*Textual Commentary*, at Matt. 19:3) говорит, что текстуальные расхождения характерны преимущественно для Александрийского кодекса, где отдавалось предпочтение более сжатому литературному стилю. Тем не менее, как сам он отмечает, переписчики чаще добавляли слова, а не пропускали их.

всякой причине.³ Эти дополнения не нужно было объяснять евреям в первом веке, как нам сегодня не нужно объяснять некоторые современные юридические термины, такие как *совместная опека* или *алименты*. Простые люди должны были хорошо понимать значения выражений *по всякой причине* и *вина любодеяния*, прежде чем идти в суд, потому что исход их вопроса зависел от того, как тот или иной суд истолковывал эти термины. Если кто-то хотел развестись по причине супружеской неверности, он пошел бы в суд школы Шаммая, где вина любодеяния была серьезным поводом для развода. Если кто-то хотел развестись, но для этого не было законных оснований, или же он просто не хотел проходить сложный и неприятный бракоразводный процесс, доказывая прелюбодеяние или пренебрежение, он отправился бы в суд школы Гиллеля, где могли легко расторгнуть брак «по всякой причине». Можно с уверенностью сказать, что о споре между школами (а также о вышеупомянутых терминах и их значении) было хорошо известно в каждой семье и в каждом поселении в Израиле.

Если бы в вопросе фарисеев отсутствовала фраза *по всякой причине*, для еврейского читателя первого века это ничего бы не изменило. Он мысленно добавлял ее не только потому, что хорошо знал, о чем пойдет речь, но и потому, что сам вопрос без этой фразы не имел бы никакого смысла. На вопрос: «Позволительно ли разводиться с женой?» мог быть только один ответ: «Конечно, закон не запрещает разводиться». Без упомянутой фразы этот вопрос имел бы смысл лишь в том случае, если бы некоторые иудеи запрещали развод при любых обстоятельствах, и тогда он звучал бы так: «Не один ли ты из тех, кто позволяет разводиться?». Однако, как нам хорошо известно, таких иудеев не было. Первые исследователи кумранских свитков пришли к выводу, что кумраниты не разрешали вступать в повторный брак, и некоторые ученые предположили, что, возможно, они запрещали и развод, но, как было показано в четвертой главе, сейчас нам доподлинно известно, что в Кумране развод был разрешен.⁴

3 Philo, *Spec. Leg.* 3.30 (2.304) καθ' ἣν ἄν τὴν πρόφασιν; Josephus, *Ant.* 4.253 καθ' ἁσδηλοῦν αἰτίας.

4 Дэвис рассматривает этот вопрос в своей комментарии. Он говорит, что это и есть основная причина, по которой следует считать все эти дискуссии послепасхальным новшеством, тем не менее он не ставит точку в этом споре. См.

Если бы в современном церковном контексте кто-то говорил о вере во Второе пришествие, не было бы необходимости уточнять – Иисуса Христа, потому что всем и так понятно, что речь идет о пришествии Христа. В строгом смысле слова вопрос не имел бы смысла, если бы каждый между строк не прочитывал Иисуса Христа. Например, если бы кто-то сегодня спросил: «Имеет ли женщина равные права с мужчиной?», мы бы поняли, что речь идет о равных правах в сфере образования и трудового законодательства. Но если бы тот же вопрос задали столетием ранее, то слушатель предположил бы, что речь идет о праве голоса на выборах. Поэтому хороший историк, описывая споры о равноправии женщин в XIX веке, обязательно добавит фразу право голоса, хотя любой человек, живущий в то время, опустил бы это, так как и так всем ясно, о каких правах женщин идет речь. Матфей, как хороший историк, добавил фразу *по всякой причине* ради своих читателей, которые жили спустя десятилетия и позабыли терминологию, которой оперировали раввины в дебатах о разводе.

Сама последовательность вопросов и ответов в спорах о разводе, описанных в Евангелиях, показывает, что добавление *по всякой причине* подразумевалось в вопросе фарисеев. Фарисеи имели в виду истолкование Втор. 24, 1, говоря о разводном письме Моисея, потому что это единственное место, где в Пятикнижии упомянуто разводное письмо. Фразу *по всякой причине* мы подробнее рассмотрим ниже вместе с выражением *кроме вины любодения*.

Прежде чем ответить на конкретный вопрос фарисеев Иисус обращается к истокам брака в Писании, так как фарисеи недооценивали значение Книги Бытия в контексте спора о разводе.

Моногамия и брак на всю жизнь

Мк. 10, 6-9: В начале же создания, Бог мужчину и женщину сотворил их (Быт. 1, 27). (7) Посему оставит человек отца своего и мать и прилепится к жене своей, (8) и будут два одною плотью (Быт. 2, 24) так

W. D. Davies and Dale C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, 3 vols., International Critical Commentary (Edinburgh: T. & T. Clark, 1988-97).

6. Учение Иисуса

что они уже не двое, но одна плоть. (9) Итак, что Бог сочетал, того человек да не разлучает.

⁶ ἀπό δε ἀρχῆς κτίσεως ἄρσεν και θηλυ ἐποίησεν αὐτούς.⁵ ⁷ ἔνεκεν τούτου καταλείπει ἄνθρωπος τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα [καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ],⁶ ⁸ καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μία: ὥστε οὐκέτι εἰσὶν δύο ἀλλὰ μία σὰρξ.⁹ ὁ οὖν ὁ θεὸς συνέζευξεν ἄνθρωπος μη χωρίζετω.

Мф. 19, 4-6: Он сказал им в ответ: не читали ли вы, что Сотворивший в начале мужчину и женщину сотворил их? (Быт. 1, 27) (5) И сказал: посему оставит человек отца и мать и прилепится к жене своей, и будут два одною плотью, (Быт. 2, 24)? (6) так что они уже не двое, но одна плоть. Итак, что Бог сочетал, того человек да не разлучает.

⁴ ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν: οὐκ ἀνέγνωτε ὅτι ὁ κτίσας⁷ ἀπ' ἀρχῆς ἄρσεν και θηλυ ἐποίησεν αὐτούς; ⁵ καὶ εἶπεν: ἔνεκα τούτου καταλείπει ἄνθρωπος τὸν πατέρα και τὴν μητέρα και κολληθήσεται⁸ τῇ γυναίκῃ αὐτοῦ, και ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μία. ⁶ ὥστε οὐκέτι εἰσὶν δύο ἀλλὰ σὰρξ μία. ὁ οὖν ὁ θεὸς συνέζευξεν ἄνθρωπος μη χωρίζετω.

Иисус не спешит ответить на интересующий фарисеев вопрос об истолковании Втор. 24, 1. Он напоминает им, что брак изначально был

5 В некоторых манускриптах стоит слово ὁ θεός вместо αὐτούς. Мецгер (*Textual Commentary*, at Mark 10:6) предполагает, что переписчик хотел прояснить: местоимение «он» относится не к Моисею, который последним упомянут в тексте.

6 Большинство рукописей содержат эту фразу (нет только в \aleph B Ψ). Возможно, переписчик пропустил это выражение из-за дважды повторяющегося καὶ, а, возможно, фраза была добавлена под влиянием текстов из Евангелия от Матфея (Мф. 19, 5) или Книги Бытия (Быт. 2, 24).

7 Почти во всех рукописях стоит слово ποιήσας вместо κτίσας (которое есть только в B Θ 1 124 700). Мецгер (*Textual Commentary*, at Matt. 19:4) полагает, что переписчик, скорее добавил ποιήσας, что ближе к LXX, чем κτίσας, которое более соответствует еврейскому слову *творить*.

8 Во многих рукописях προσκολληθήσεται (\aleph C G K L M Υ Δ Π fi 118 124 1071 33 565 579 700 1424 τ), которое соответствует тексту в Евангелии от Марка.

моногамным и заключался на всю жизнь. Обращаясь к Книге Бытия, Иисус хочет обратить внимание на истоки брака, как было «в начале». Он был не единственным, кто обращался к этим текстам для обоснования моногамного брака. Многоженство было разрешено в раввинском иудаизме, но были группы, которые относились к этому неодобрительно, а некоторые даже осуждали полигамию.

Чтобы доказать законность моногамного брака и осудить многоженство часто обращались к Быт. 2, 24, о чем свидетельствует наличие слова *два* почти во всех древних манускриптах, за исключением еврейских.⁹ Не исключено, что существовал еврейский текст, содержащий слово *два*, наряду с другими древними рукописями, вопреки самым влиятельным еврейским текстам, что наводит на мысль о существовании богословских причин для добавления этого слова, или же богословских причин у раввинов опустить его. На самом деле могло иметь место и то, и другое. Важно отметить, что авторы евангельских отрывков, в которых приводится текст Бытия со словом *два*, помещают туда это числительное не случайно, добавляя комментарий «так что они уже не двое, но одна плоть», тем самым они акцентируют внимание на наличии в тексте слова *два*.

Связав два текста Быт. 1, 27 и Быт. 2, 24, автор приходит к следующему выводу: Божья деятельность в первом стихе подразумевается и во втором, следовательно, именно Бог создает первый брачный союз. Такой экзегетический прием был очень распространенным в раннем иудаизме, позже он был назван *гезера шева*.¹⁰ Связаны эти тексты предположительно следующими несколькими словами из Быт. 2, 25: «И были оба наги, Адам и жена его, и не стыдились». Любой образованный слушатель знал о подобном приеме, поэтому как в раввинской литературе, так и таргумах дополнительные пояснения не требовались.

К первому тексту, Быт. 1, 27, как правило, всегда обращались для обоснования законности лишь моногамного брака, как видно на примере из Дамасского документа:

9 См. четвертую главу, где обсуждается тема многоженства и использование этого текста.

10 См. мою работу *Techniques and Assumptions in Jewish Exegesis before 70 c.e.*, *Texte und Studien zum antiken Judentum* 30 (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1992), pp. 17-18.

CD 4.20-5.6:¹¹...они ловятся двумя (сетями): блудом (זנות), беря (21) двух жен при их жизни, тогда как основа творения (וְיִסּוּד הַבְּרִיאָה) – (суть слова): «Мужчиной и женщиной сотворил их» (Быт. 1, 27). (5.1) И вошедшие в (Ноев) ковчег «по парам пришли к ковчегу» (Быт. 7, 9).

Быт. 1, 27 и 7, 9 были процитированы вместе, чтобы осудить многоженство. Оба текста приведены без всяких объяснений о правомочности такого объединения, что еще раз доказывает широкую распространенность этого экзегетического приема. Тексты связаны словами *мужчина и женщина* (זָכָר וּנְקֵבָה), которые сразу же следуют за текстом Быт. 7, 9.¹² Нет сомнений, что в споре Иисуса с фарисеями используется такой же прием объединения двух текстов: Быт. 1, 27 и 2, 24.

Учителя говорили, что выражение *мужчина и женщина* в Быт. 1, 27 должно рассматриваться в свете фразы *по парам* из Быт. 7, 9, следовательно, брак предназначен для двух людей. Хотя в Быт. 1, 27 о браке не сказано напрямую, в последующих стихах Бог повелевает мужчине и женщине размножаться, поэтому раввины учили, что все мужчины должны вступать в брак и производить на свет потомство. По их мнению, брак в Быт. 1, 27 подразумевался.

Таким образом, эти тексты служили аргументом в защиту моногамии. Об этом говорит и сходство в формулировках в Евангелии от Марка и Дамасском документе. И в Евангелии от Марка, и в Дамасском документе приводятся одни и те же выражения из Быт. 1, 27, используются даже схожие формулировки, предваряющие цитирование. Марк ссылается на «начало создания» (ἀρχῆς κτίσεως), а Дамаский документ говорит о «заложении основ творения» (וְיִסּוּד הַבְּרִיאָה); семантически эти фразы идентичны.¹³ У Матфея эта схожесть несколько смазана, так как

11 Основано на James H. Charlesworth, *The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations*, 2 vols. (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1995). Эта часть текста есть лишь в генизе MS A. CD был найден в кумранских фрагментах 6Q15 и 4Q226-73, но в нем было обнаружено лишь несколько слов из этого отрывка.

12 См. об этом в Evald Lövestam, "Divorce and Remarriage in the New Testament," in *The Jewish Law Annual*, ed. B. S. Jackson (Leiden: Brill, 1981), 4:50.

13 См. F. F. Bruce, *Biblical Exegesis in the Qumran Texts* (London: Tyndale, 1959), p. 33. Фразы не идентичны, ни в одной из них не цитируется дословно греческий или еврейский ВЗ, однако семантически они эквивалентны. Если данная фраза

он использует выражение «сотворивший в начале мужчину и женщину сотворил их». Такая схожесть может объясняться тем, что Марку или Иисусу был знаком Дамасский документ, но, более вероятно, что это было распространенной экзегетической традицией.

Такая экзегеза имела большой вес, потому что показывала, что сам Бог объединил мужчину и женщину в пару. Словами «в начале же создания» автор хочет подчеркнуть не просто сам факт того, что это было еще «в начале», но участие Бога в сотворении. Другими словами, речь идет о следовании Божьему примеру. Такой прием, видимо, был популярен. Например, в споре о минимальном количестве детей (чтобы исполнить заповедь «плодитесь и размножайтесь») последователи Шаммая ссылались на пример Моисея (у которого было двое детей, Исх. 18, 2-3), тогда как последователи Гиллеля учили, что должны быть «мужчина и женщина», обращая внимание на Божий пример. И они победили в споре, так как их пример был весомее приводимого оппонентами.¹⁴

Таким образом, похоже, что использование Быт. 1, 27 в евангельских отрывках было обязано популярной экзегетической традиции, в кото-

в Евангелии от Марка была основана на Книге Бытия, следовало бы ожидать использования слова *ποιέω* для творения (как в Быт. 1, 1 LXX) вместо *κτίσις*. Однако *κτίσις* – часто встречающееся слово в литературе Мудрости (вместе с *ἀρχή* в Притч. 8, 22; Сир. 24, 9; 36, 14; 39, 25; Pss. Sol. 18:12), и выражения, подобные *ἀρχῆς κτίσεως*, упомянуты в Мк. 13, 19 и 2 Пет. 3, 4, а также, возможно, в Откр. 3, 14. Если бы данная фраза в Дамасском документе была основана на Книге Бытия, следовало бы ожидать использования слова *בָּרָא* («творение») вместо *בָּנָה* («закладывать основание»). Слово *בָּנָה* могло появиться в Дамасском документе под влиянием Иез. 13, 14, ссылка на который содержится в CD 8.12. В CD 8.12 «строители стены» также названы «мажущими известкой» (*בְּנֵי הַחֵטְל*; ср. Иез. 13, 14: *בְּנֵי חֵטְל*; ср. также новозаветные параллели: Мф. 23, 27 и Деян. 23, 3), и те же «строители стены» упоминаются в CD 4.19. Таким образом, это поясняет, почему и Евангелие от Марка, и Дамасский документ уходят от привычного словоупотребления Быт. 1, 1.

14 *t. Yebam.* 8.4; *m. Yebam.* 6.6; *y. Yebam.* 6.6, 7c; *b. Yebam.* 61b-62a. Требования учеников Шаммая в этом вопросе расходятся в зависимости от версии иудейского источника. Мишна и Иерусалимский талмуд говорят о двух сыновьях. Вавилонский талмуд говорит о двух мальчиках и двух девочках. Тосефта упоминает два варианта: Нафан говорит, что речь идет о двух детях, а Ионафан говорит о мальчике и девочке (подобно последователям Гиллеля).

рой этот текст обычно приводился наряду с Быт. 7, 9 (чтобы сказать, что Бог объединил мужчину и женщину в пару). Евангелисты подчеркивают древность установления такого порядка вещей, когда все еще было совершенным, однако вторая часть аргументации (Быт. 7, 9) явно отсутствует.

Остается только догадываться, почему евангелисты не упомянули Быт. 7, 9. Возможно, слушатели (читатели) хорошо знали вышеупомянутую традицию и мысленно связывали оба текста из Книги Бытия. Однако такое объяснение предполагает, что слушатели были достаточно образованными людьми. Более вероятно, что автор опустил это текст, ошибочно полагая, что он не играет существенной роли в его аргументации. Некоторые считают, что текст намеренно не упомянут, так как образованный читатель обязательно вспомнит его, а неосведомленный вряд ли заметит, что что-то было пропущено. Каким бы ни было объяснение, мы должны помнить об этой экзегетической традиции, читая учение Иисуса о разводе.

Далее мы попытаемся реконструировать полный текст, который будет содержать ссылку на Быт. 7, 9 и включать расширенную цитату Быт. 2, 24, о чем было упомянуто выше. Таким образом, более полная версия слов Иисуса в защиту моногамии, могла быть следующей:

В начале же создания *«Бог мужчину и женщину сотворил их»* (Быт. 1, 27), и в дни перед потопом *«по паре, мужского пола и женского, вошли к Нюю в ковчег»* (Быт. 7, 9). Вместе эти тексты показывают, что Бог сотворил пару – мужчину и женщину. Писание также говорит: *«Потому оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей; и будут одна плоть. И были оба наги, Адам и жена его, и не стыдились»* (Быт. 2, 24-25). Это говорит о том, что их сочетал Бог. Так что они уже не двое, но одна плоть. Итак, что Бог сочетал, того человек да не разлучает.

Защищая идеал моногамного брака, Иисус вначале объединяет Быт. 1, 27 и Быт. 7, 9 (широко распространенный в то время прием для защиты моногамии: «мужчина и женщина» – это пара, а не трое или более людей), а затем ссылается на Быт. 2, 24-25, которое, в свою очередь, связано с предыдущими стихами упоминанием «мужчины и женщины».

Иисус приводит два самых распространенных аргумента в защиту моногамии, чтобы заявить нечто новое: брак должен заключаться на всю жизнь. В первом аргументе, основанном на Быт. 1, 27 и 7, 9, мужчина и женщина объединены Богом, тем самым Богом, который собрал всех животных вместе и привел их по парам в ковчег, и этот же Бог сотворил мужчину и женщину, благословил их и велел размножаться. Во втором аргументе, основанном на Быт. 2, 24-25, не сказано, кто создал союз мужчины и женщины, в результате чего они стали, как одна плоть, но объединение этих текстов не оставляет места для догадок.

Итак, мы подошли к заключительному и самому поразительному утверждению Иисуса: «Итак, что Бог сочетал, того человек да не разлучает». Слово *разлучает* (χωρίζω) – распространенный термин, означающий *развод*. Это слово находится в том же семантическом поле, что и слово ἀπολύω (*разводиться* или буквально *отпускать*), которое употребляют фарисеи в вопросе. Слово χωρίζω использовано, возможно, по той причине, что формально оно лучше походит в качестве антипода слову *сочетать*. Если бы Иисус употребил слово ἀπολύω, значение было бы следующим: «То, что Бог связал, человек да не развязывает». Однако в Быт. 1, 27 Бог скорее объединяет, чем связывает. В двадцать седьмом стихе Бог представлен как родитель, который подводит своего ребенка к алтарю, а в двадцать восьмом он напоминает священника или раввина, который благословляет новый брачный союз.

Связывают себя мужчина и женщина сами, брачными обетами, которые они дают при заключении брака. Малахия говорит о Боге как свидетеле брачных клятв между людьми (Мал. 2, 14), который призывает пары хранить верность своим обетам (ст. 15), а также гневается, когда клятвы нарушаются (ст. 16). Бог объединяет пары, а связывают они себя сами.

Различие между объединять и связывать подчеркивается в повелении: «...человек да не разлучает». Многие исследователи читали это выражение как «человек не может разлучить», но и Матфей, и Марк употребляют императив χωρίζετω, подразумевающий, что такая возможность существует, но сочетающиеся мужчина и женщина не должны становиться причиной расторжения брака. Иисус повелевает им хранить брачные обеты и не разрушать брак, в котором Бог сочетал их вместе. Они связывают себя брачными клятвами и сочетаются

Богом. Иисус хочет сказать, что разрушать брак, связанный брачными клятвами, – греховно.¹⁵

Иисус затронул самую суть поднятой проблемы: брак заключается на всю жизнь, и это куда важнее, чем споры о законных основаниях для развода. Однако такой ответ не устраивал фарисеев, они продолжали настойчиво допытываться, на чей же стороне Иисус в дебатах о толковании Втор. 24.

Учение Моисея

Мк. 10, 3-5: Он сказал им в ответ: что заповедал вам Моисей? ⁴ Они сказали: Моисей позволил писать разводное письмо и разводиться. ⁵ Иисус сказал им в ответ: по жестокосердию вашему он написал вам сию заповедь.

³ ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς· τί ὑμῖν ἐνετείλατο Μωϋσῆς; ⁴ οἱ δὲ εἶπαν· ἐπέτρεψεν Μωϋσῆς βιβλίον ἀποστασίου γράψαι καὶ ἀπολῦσαι. ⁵ ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν ἔγραψεν ὑμῖν τὴν ἐντολὴν ταύτην.

Мф. 19, 7-8: Они говорят Ему: как же Моисей заповедал давать разводное письмо и разводиться с нею? ⁸ Он говорит им: Моисей по жестокосердию вашему позволил вам разводиться с женами вашими, а сначала не было так.

¹⁵ Дэвид Дауб (David Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism* [London: Athlone, 1956], p. 73) предлагает различные объяснения слову *сочетал*. Он полагает, что это ссылка на раввинскую агаду, где упоминается, что Адам был двуполом, т. е. у него были женские и мужские половые органы до сотворения Евы. Такое заключение было сделано на основании Быт. 1, 27, где происходит переход от единственного числа к множественному: «(Бог) сотворил человека: мужчину и женщину сотворил их». Эта традиция была известна Филону, и раввины учат, что LXX говорит: «...мужчину с женскими органами создал он» (*Gen. Rab.* 1:26-27; *Mek. Exod.* 12:40). Нет сохранившихся манускриптов LXX, которые содержали бы подобную формулировку. Возможно, такое понимание лежит в основе данной темы, но оно совершенно не вписывается в объяснение Иисуса по вопросу брака и развода.

λέγουσιν αὐτῷ· τί οὖν Μωϋσῆς ἐνετείλατο δοῦναι βιβλίον ἀποστασίου καὶ ἀπολύσαι [αὐτήν];¹⁶ ⁸ λέγει αὐτοῖς ὅτι Μωϋσῆς πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν ἐπέτρεψεν ὑμῖν ἀπολύσαι τὰς γυναῖκας ὑμῶν, ἀπ' ἀρχῆς δὲ οὐ γέγονεν οὕτως.

Дискуссия о разводе в Евангелиях от Матфея и Марка начинается по-разному. У Матфея фарисеи продолжают спрашивать Иисуса, чтобы вернуть его к изначальному вопросу, с которым пришли к нему. У Марка вопрос задан самим Иисусом в продолжении беседы с фарисеями.¹⁷ Это различие мы обсудим позже, когда будет говорить о том, какой из отрывков ближе к оригинальному спору между Иисусом и фарисеями. Как будет показано ниже, Матфей ближе к оригиналу по следующим причинам:

- Рассказ Марка довольно сглаженный и, скорее, соответствует формату проповеди, в то время как рассказ Матфея больше напоминает дискуссию.
- У Марка смазаны тонкости в различиях между словами *заповедать* и *позволять*.¹⁸

16 В манускриптах встречаются разночтения в этом тексте.

17 Роберт Гандри (Robert H. Gundry, *Matthew: A Commentary on His Handbook for a Mixed Church under Persecution* [Grand Rapids: Eerdmans, 1994], p. 379) обсуждает другое различие: Марк говорит о *написанном* разводном письме, в то время как Матфей говорит о *данном*. Шаммаиты, возможно, считали, что написать разводное письмо – это единственное, что необходимо сделать для развода, в то время как последователи Гиллеля настаивали, что для развода необходимо: написать письмо, вручить его и выставить жену из дома. Установление данного правила последователями Шаммая проследить весьма сложно, но, похоже, оно подразумевается в споре о том, когда мужчина может передумать (*m. Git.* 8.8). Тем не менее авторы Евангелий также упоминают выражение «и разведется с ней», что подразумевает «отпустит ее», поэтому мы не можем сказать, что Иисус по данному вопросу на стороне последователей Шаммая.

18 Гандри (Gundry, *Matthew*, p. 379) доказывает, что версия Марка ближе к оригиналу, потому что у Матфея хорошо видна редакторская работа. Тем не менее он соглашается с тем, что версия Матфея проливает больше света по данной теме и может отражать изначальный спор.

У Марка слово *заповедал* произносит Иисус, а фарисеи отвечают *позволил*, у Матфея же все с точностью до наоборот. Нет ничего удивительного в формулировке Марка, так как Иисус отвечал на вопрос: «Законно ли разводиться мужу с женою?» (в СП «позволительно ли... – Прим. перев.). Было бы странным, если бы Иисус ответил: «Что позволил вам Моисей?», потому что все, что говорит Закон – повеления. У Матфея фарисеи используют слово *заповедал*, хотя ничего бы не изменилось, если бы они сказали *позволил*. Важно отметить, что у Матфея фарисеи говорят о Моисеевой заповеди, а Иисус отвечает, что Моисей позволил им разводиться.¹⁹

В раннем иудаизме учителя считали, что существовала лишь одна ситуация, в которой развод был заповедан Моисеем: в случае прелюбодеяния, как о том говорит Втор. 24, 1-4. Большинство раввинов учили, что развод был обязательным даже тогда, когда жена просто подозревалась в измене. В предыдущей главе мы видели, что до 70 года нашей эры развод был необязателен в том случае, когда жена просто подозревалась в неверности, но большинство все же стали считать развод весьма желательным при таких обстоятельствах. В конечном итоге это привело к тому, что позже многие раввины настаивали на разводе в таком случае. Не последнюю роль в этом сыграл текст Втор. 24, 1-4, который говорит о необходимости выдать разводное письмо женщине, которая была виновна в непристойном деле. Несмотря на различные мнения о точном значении данной фразы, все соглашались, что непристойное дело включает супружескую неверность.²⁰

19 Абель Исакссон был первым, кто обратил внимание на различие между *заповедать* и *позволить* (Abel Isaksson, *Marriage and Ministry in the New Temple: A Study with Special Reference to Mt.19.13[sic] -12 and 1Cor.11.3-16*, trans. Neil Tomkinson and Jean Gray, Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis 24 (Lund: Gleerup; Copenhagen: Munksgaard, 1965, pp. 102,121).

20 Современные переводы не содержат повеления «выдать разводное письмо», потому что текст Втор. 24, 1-4 трактуется как ряд условий: «ЕСЛИ кто возьмет жену... ЕСЛИ он находит в ней что-нибудь противное... и ЕСЛИ он напишет разводное письмо и т. д. ЕСЛИ она выйдет за другого мужа... ЕСЛИ он разведется с ней или умрет... В ТАКОМ СЛУЧАЕ первый муж не может опять взять ее себе в жену». Такой перевод в LXX, но в Мф. 5, 31, 1 Кор. 7, 15 и в Josephus, *Ant.* 4.253 следующее прочтение: «Кто разведется со своею женой, пусть даст ей разводное письмо». См. Andrew Warren, “Did Moses Permit Divorce? Modal

Фарисеи сослались на учение об обязательном разводе по причине прелюбодеяния, чтобы парировать аргумент Иисуса о богоугодности браков на всю жизнь. Фактически они говорили, что Закон заповедал разводиться в некоторых ситуациях, так что брак не обязательно должен заключаться на всю жизнь. Этот ответ снова возвращает Иисуса к Втор. 24, 1, с чего и начиналась дискуссия. Такой аргумент был достаточно весомым, чтобы вынудить Иисуса ответить на изначально поставленный вопрос. Говоря о том, что Моисей заповедал разводиться в случае супружеской измены, они думали, что загнали Иисуса в угол, так как поистине благочестивый человек не мог избежать развода как минимум по одной причине.

В своем ответе Иисус обращает внимание на то, что Моисей не заповедал развод, а позволил его. Другими словами, даже в случае супружеской измены развод не требуется. Текст Втор. 24, 1 весьма неоднозначный, можно перевести и как «ему следует развестись», так и «он может развестись».²¹ Фарисеи были уверены, что мужчине следует развестись (или он должен), в то время как Иисус читал он может развестись.

В свете такого прочтения Втор. 24, 1 неизбежно возникает вопрос: что, если измена повторяется снова и снова, и человек не раскаивается? Отвечая на это, Иисус упоминает о жестокосердии,²² которое истолковывалось некоторыми как греховность,²³ однако ветхозаветное употребление этого термина предполагает, что евреи в первом веке понимали его как упрямство. Другими словами, речь идет о человеке, который упорствует в грехе (σκληροκαρδίαν). Термин σκληροκαρδίαν состоит из двух слов σκληρός (твердый или упрямый) и καρδία (сердце). Этот термин встречается в Мк. 16, 14 («...упрекал их [учеников] за неверие и жестокосердие») и несколько раз в Ветхом Завете в значении *упря-*

wegatal as Key to New Testament Readings of Deuteronomy 24:1-4," *Tyndale Bulletin* 49 (1998): 46.

21 См. Warren, "Did Moses Permit Divorce?". Автор приходит к заключению, что с точки зрения грамматики текст неоднозначен, но с точки зрения лингвистики толкование Иисуса более правильное.

22 Марк помещает слова о жестокосердии до отступления по теме моногамии, где они служат введением к дискуссии об изначальном образце. Матфей приводит их после, и таким образом они становятся неким резюме, в завершении которого звучат слова: «...а сначала не было так».

23 Davies and Allison (*Saint Matthew*, pp. 14-15).

ства.²⁴ Когда слова σκληρός и καρδιά объединены в одной фразе, речь всегда идет об упрямстве.²⁵ В значении греховности ни сами термины, ни словосочетание не встречаются.²⁶

Однако использование термина *упрямство* довольно неожиданное и неоднозначное в этом контексте. Речь идет об упрямстве как основании для развода или же об упрямстве человека, который хочет развестись? А может израильтяне упрямо требовали у Моисея разрешения на развод или упрямо отказывались давать своим женам разводные письма? Единственный вариант, который хоть как-то может быть подкреплен свидетельствами, – последний. Как мы уже говорили во второй главе, женщины на Ближнем Востоке не могли повторно вступить в брак без специального разрешения от своих бывших супругов, и закон Моисея о разводном письме требовал от мужей в Израиле сделать это. Однако, маловероятно, что Иисус ссылается на этот древний контекст, о котором мало кто из его современников вообще знал.

Скорее, термин *жестокосердие* должен был воскресить в памяти слушателей какой-то ветхозаветный текст, где встречается это слово. Это мог бы быть Пс. 94, 8, который говорит об ожесточении израильтян в пустыне, однако там отсутствует какая-либо связь с темой развода, поэтому наиболее вероятной будет ссылка на Иер. 4, 4 LXX, где определенно видна связь не только с темой развода в целом, но и с текстом Втор. 24, 1 в частности:

Обрежьте себя для Господа, избавьтесь от упрямства сердца вашего.²⁷

24 Втор. 10, 16 и Иер. 4, 4 – оба текста говорят о необходимости обрезать сердца; Притч. 11, 17 – о человеке, который вредит самому себе; Иез. 3, 7 – об Израиле, который отказывается прислушаться; Сир. 16, 10-11 – об упрямом множестве людей. Еврейский эквивалент этого слова – פִּשְׁרָא или רִיב (твердый, черствый) вместе с לֵב (сердце). Это слово встречается довольно часто и всегда в значении упрямства, хотя иногда может иметь положительное значение, например, мужественный или отважный (см. 2 Цар. 13, 28; Пс. 26, 14).

25 Втор. 2, 30; 2 Пар. 36, 13; Пс. 94, 8; Ис. 63, 17; Деян. 7, 51; Рим. 2, 5; Евр. 3, 8.15; 4, 7.

26 Рим. 2, 5 – может быть исключением, хотя в значении упрямства это слово также хорошо вписывается в контекст.

27 В СП: «Обрежьте себя для Господа и снимите крайнюю плоть с сердца вашего».

περιμήθητε τῷ θεῷ ὑμῶν καὶ περιτέμεσθε τὴν σκληροκαρδίαν.

В третьей главе Книги Иеремии Иуду предостерегают относительно участи Израиля, который получил от Бога разводное письмо. Глава начинается с единственной во всем Ветхом Завете ясной аллюзии на Втор. 24, 1-4:

Иер. 3, 1: Если муж отпустит жену свою, и она отойдет от него и сделается женою другого мужа, то может ли она возвратиться к нему? Не осквернилась ли бы этим страна та? А ты со многими любовниками блудодействовала, – и, однако же, возвратись ко Мне, говорит Господь.

Иеремия говорит, что причиной развода с Израилем стали многочисленные прелюбодеяния и упрямое нежелание раскаяться:

...но у тебя был лоб²⁸ блудницы, ты отбросила стыд (ст. 3)

Признай только вину твою: ибо ты отступила от Господа Бога твоего и распутствовала с чужими под всяким ветвистым деревом, а гласа Моего вы не слушали, говорит Господь (ст. 13).

...и не будут более поступать по упорству злого сердца своего (ст. 17).

Но поистине, как жена вероломно изменяет другу своему, так вероломно поступили со Мною вы, дом Израилев, говорит Господь (ст. 20).

Если это и есть тот контекст, на который ссылается Иисус, то упрямство – это поведение неверного супруга или супруги, которые не хотят раскаиваться. Такое объяснение хорошо вписывается в контекст учения Иисуса о необязательном разводе.

Фарисеи учили, что Моисей заповедал в случае прелюбодеяния разводиться, но Иисус говорит, что в действительности он это позволил.

28 Ср. Иез. 3, 7: «...весь дом Израилев с крепким лбом и жестоким сердцем. Πᾶς ὁ οἶκος Ἰσραὴλ φιλόνηκοί εἰσιν καὶ σκληροκαρδιοὶ (LXX) – «...весь дом Израилев упрямый и жестокосердный».

Таким образом, невиновный мог простить измену и сохранить семью. Иными словами, Иисус поддерживает развод только в тех случаях, когда виновный упрямо не хочет раскаиваться и продолжает прелюбодействовать, как в случае с Израилем и Иудой.

Такая позиция Иисуса хорошо согласуется с тем, что он говорил о прощении в Евангелии от Луки:²⁹

Лк. 17, 3-4: Наблюдайте за собою. Если же согрешит против тебя брат твой, выговори ему; и если покается, прости ему; ⁴ и если семь раз в день согрешит против тебя и семь раз в день обратится, и скажет: «каюсь», – прости ему.

Если для современного читателя такая нравственная планка кажется труднодостижимой, то для еврея в первом веке это звучало в высшей степени возмутительно. Один из примеров такого «возмутительного» решения мы находим в Книге Осии, когда пророк берет в жены прелюбодейку, а потом еще и возвращает ее в свой дом после ее многочисленных блудодеяний. Хотя решение Осии должно было продемонстрировать Божье желание простить Израиль, его поведение в глазах народа было возмутительным. Считалось весьма подозрительным, если мужчина отказывался развестись со своей неверной женой. По этой причине об Иосифе сказано как о человеке праведном, когда он решил развестись с Марией, которая, как он думал, была неверна ему (Мф. 1, 19). Как было показано в предыдущей главе, даже в случае технического прелюбодеяния предполагались серьезные последствия для жены, и дети в таком браке считались незаконнорожденными.

Незаконнорожденность детей или пристойность в глазах общества уходят на второй план в свете учения, что брак должен заключаться на всю жизнь. Оба супруга должны делать все возможное, чтобы сохранить их брак. Это означает, что оба должны неукоснительно соблюдать свои брачные обеты, а также быть готовыми простить раскаивающегося неверного супруга или супругу. Однако развод позволителен, если кто-то в браке упрямо продолжает нарушать брачные обеты, как это было с Израилем, когда Бог развелся с ним.

²⁹ В версии Матфея (Мф. 18, 21-22) покаяние не упоминается, но, возможно, подразумевается.

Иисус пока так и не ответил на изначальный вопрос фарисеев. Наконец, после всего вышесказанного, Иисус возвращается к тому, с чего начиналась дискуссия.

Ответ на вопрос о Втор. 24, 1

Мк. 10, 10-12: В доме ученики Его опять спросили Его о том же.¹¹ Он сказал им: кто разведется с женою своею и женится на другой, тот прелюбодействует от нее;¹² и если жена разведется с мужем своим и выйдет за другого, прелюбодействует.

¹⁰ Καὶ εἰς τὴν οἰκίαν πάλιν οἱ μαθηταὶ περὶ τούτου ἐπηρώτων αὐτόν.¹¹ καὶ λέγει αὐτοῖς· ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ γαμήσῃ ἄλλην³⁰ μοιχᾶται ἐπ' αὐτήν·³¹ ¹² καὶ ἂν αὐτὴ ἀπολύσασα τὸν ἄνδρα αὐτῆς γαμήσῃ ἄλλον μοιχᾶται.³²

Мф. 19, 9: Но Я говорю вам: кто разведется с женою своею *не за прелюбодеяние* и женится на другой, тот прелюбодействует; и женившийся на разведенной прелюбодействует.

⁹ λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ³³ καὶ γαμήσῃ ἄλλην μοιχᾶται.³⁴

30 Фраза «и женится на другой» пропущена в W, возможно, по ошибке, о чем свидетельствует ее наличие в той же группе рукописей 1, 209 (см. D. Parker, *The Living Text of the Gospels* [Cambridge: Cambridge University Press, 1997], p. 79).

31 Сложное выражение «от нее» (в английском «против нее». – Прим. пер.) пропущено в рукописи W (1, 2542) и в *syg*^s.

32 В некоторых манускриптах это условное предложение, которое начинается так: «Если женщина разводится с мужем своим...», затем «если мужчина разводится со своей женой» (W [1, 2542]).

33 В некоторых рукописях наблюдаются попытки согласовать этот текст с Евангелием от Матфея, в частности, добавив λόγου («по причине...») [B D fi f13 33 69 788 1346]. В других – встречается «дает ей повод прелюбодействовать», вместо просто «прелюбодействует».

34 В большинстве рукописей добавлено καὶ ὁ ἀπολελυμένην γαμήσας, μοιχᾶται, «и кто женится на разведенной, тот прелюбодействует» (этот и дру-

6. Учение Иисуса

Лк. 16, 18: Всякий, разводящийся с женою своею и женящийся на другой, прелюбодействует, и всякий, женящийся на *разведенной* с мужем, прелюбодействует.

¹⁸ Πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ γαμῶν ἑτέραν μοιχεύει, καὶ ὁ ἀπολελυμένην ἀπὸ ἀνδρὸς γαμῶν μοιχεύει.

Мф. 5, 31-32: Сказано также, что если кто разведется с женою своею, пусть даст ей разводную. ³² А Я говорю вам: кто разводится с женою своею, *кроме вины любодеяния*, тот подает ей повод прелюбодействовать; и кто женится на *разведенной*, тот прелюбодействует.

³¹ Ἐρρέθη δέ· ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, δότω αὐτῇ ἀποστάσιον. ³² ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν ὅτι πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ παρεκτός λόγου πορνείας ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι, καὶ ὃς ἐὰν ἀπολελυμένην γαμήσῃ, μοιχᾶται. ³⁵

Ответ Иисуса фарисеям представлен в разных версиях, которые были до определенной степени сокращены. О редакторской работе евангелистов мы еще скажем ниже. Также следует отметить различие между Евангелиями от Матфея и Марка в том, к кому обращен ответ Иисуса: у Марка Иисус отвечает ученикам наедине, а у Матфея он говорит публично, обращаясь к фарисеям, и только после этого уединяется с учениками и говорит о скопцах и о том, что брак необязателен (Мф. 19, 10-12). Об этих различиях мы еще поговорим в связи с вопросом о том, какой из евангельских рассказов был написан первым.

Данный ответ Иисуса до сих пор вызывает многочисленные споры и кажется нелогичным и противоречащим учению Павла. Во-первых, Иисус обвиняет человека, вступающего в повторный брак, в прелюбо-

гие варианты найдены во всех манускриптах, за исключением \mathfrak{N} C D L S 2 69). Мецгер (Metzger, *Textual Commentary*, at Matt. 19:9) говорит, что все эти добавления – лишь попытки согласовать текст с Мф. 5, 32.

³⁵ καὶ ὃς ἐὰν ἀπολελυμένην γαμήσῃ, μοιχᾶται пропущено в D и некоторых других манускриптах. Мецгер (Metzger, *Textual Commentary*, at Matt. 5:32) говорит, что, вероятно, педантичный переписчик сократил предложение, посчитав фразу излишней.

деянии, что не согласуется ни с одной известной нам правовой системой. Во-вторых, он противоречит тому, чему учит Павел, который позволяет развод и, возможно, повторный брак, но лишь в одном случае: когда верующий человек оставлен неверующей стороной (1 Кор. 7, 15). Иисус же, кажется, допускает развод по другой причине, которая явно отличается от Павловой.

Забыв на время о различиях в версиях ответа Иисуса в Евангелиях, выделим его суть:

...кто разведется с женою своею и женится на другой, тот прелюбодействует.

Основная трудность здесь со словом *прелюбодействует* (μοιχεύω). Этот термин и его производные встречаются 27 раз в Новом Завете (довольно часто в Септуагинте и другой литературе). Он всегда несет одно и то же специфическое значение: аморальное сексуальное поведение человека, который состоит в браке.³⁶ Это же слово используется в переводах заповеди *не прелюбодействуй* (Мф. 5, 27; 19, 18; Мк. 10, 19; Лк. 18, 20; Иак. 2, 11), в истории о женщине, взятой в прелюбодеянии (Ин. 8, 3-4), и еще в одном тексте, где наилучшим образом автор раскрывает его значение для нас:

Рим. 7, 3: Посему, если при живом муже выйдет за другого, называется прелюбодейцею (μοιχαλίδα).

36 Обзор литературы, сделанный Ф. Хауком (F. Hauck, "μοιχάω," in *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Gerhard Kittel, 10 vols. [Grand Rapids: Eerdmans, 1964-95], 4:729-35), свидетельствует об отсутствии примеров, где бы это слово использовалось в другом значении. Единственное возможное исключение – это слова Иисуса и некоторых других раввинов о прелюбодействующем человеке, который похотливо смотрит на женщину. Однако и здесь прелюбодеяние, в строгом смысле слова, – незаконные сексуальные отношения с чьим-либо супругом или супругой, хотя и без физического контакта. Учение Иисуса в Мф. 5, 28 напоминает слова из *Pesiq. R.* 24 (124b): «Тот, кто прелюбодействует глазами, называется прелюбодей»; а также см. *b. Ber.* 24a: «Если ты смотришь на мизинец женщины, это как если бы ты смотрел на (самую) скрытую часть ее тела».

О нелогичности этого утверждения говорит Брюс Малина. Он считает, что это все равно, что сказать: «Всякий, кто продает свой телевизор и покупает другой, виновен в воровстве».³⁷ Думаю, все же точнее было бы сказать: «Кто изымает чей-то автомобиль из-за просрочки платежа по кредиту и продает его другому, тот виновен в воровстве». Прелюбодеяние можно сравнить с воровством собственности другого человека, особенно в обществе, где брачный контракт был подобен договору купли-продажи. Изъять чей-то автомобиль по причине просрочки – абсолютно законно, но в глазах общества это выглядит предосудительно, куда хуже обстояло дело с разводом. Стороннему наблюдателю все это может показаться сомнительным, нет никакой уверенности, умышленно человек отказался выплачивать деньги или неожиданно для себя оказался в сложных финансовых обстоятельствах. Продажа автомобиля другому человеку могла породить пересуды, как и в случае повторного брака после развода. Хотя совершенно законно продать автомобиль другому человеку, но люди будут сомневаться, все ли здесь чисто. Продавца могли посчитать жестоким, но не вором. Так же обстоит дело с человеком, который разводится на законном основании и женится второй раз. Его можно назвать непостоянным или испорченным, но уж никак не прелюбодеем.

Некоторые исследователи пришли к выводу, что допустим развод, но не повторный брак, поэтому тот, кто женится повторно, совершает прелюбодеяние.³⁸ Однако такое понимание снова выходит за рамки привычного значения слова *прелюбодеяние*, которое всегда обозначало сексуальные отношения с человеком, состоящим в браке. Если развод был законным, тогда повторный брак назывался бы не прелюбодеянием, а блудодеянием (т. е. сексуальными отношениями с человеком, не состоящим в браке).

37 Bruce J. Malina, *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*, rev. ed. (Louisville: Westminster/John Knox, 1993), p. 120.

38 Такой вывод основан на раннем понимании так называемых текстов о разводе среди кумранских рукописей, о которых мы говорили в четвертой главе. Так думали некоторые исследователи, полагая что в кумранской общине был позволителен развод, но не повторный брак. Как теперь стало известно, развод был приемлем среди кумранитов, а большинство так называемых текстов о разводе касалось в первую очередь вопроса о многоженстве.

Большинство исследователей считают, что данный текст говорит о незаконном разводе. Такое решение многое объясняет, потому что если развод был незаконным, человек считался по закону все еще состоящим в браке с первым партнером, поэтому повторный брак рассматривался как прелюбодеяние. Мы сейчас рассмотрим это решение с точки зрения четырех сценариев, которые представлены в различных версиях ответа Иисуса:

- Тот, кто женится на незаконно разведенной женщине, прелюбодействует (Лк. 16, 18; Мф. 5, 32).
- Тот, кто незаконно разводится со своей женой, толкает ее на прелюбодеяние (Мф. 5, 32; Мф. 19, 9).
- Тот, кто незаконно разводится со своей женой и женится на другой, прелюбодействует (Мк. 10, 11; Мф. 19, 9; Лк. 16, 18).
- Женщина, которая незаконно развелась со своим супругом и выходит замуж, прелюбодействует (Мк. 10, 12).

Первый сценарий характерен для иудейского общества первого века. Как мы показали в предыдущей главе, даже если женщина по ошибке мужа или писца оказалась замужем за двумя мужчинами, формально она считалась прелюбодейкой. Она могла даже не знать, что ее развод незаконный, когда вступала в повторный брак, тем не менее в дальнейшем вынуждена была нести на себе все горькие последствия такого преступления, как прелюбодеяние.³⁹

Второй сценарий предполагает, что женщина намерена снова выйти замуж.⁴⁰ Большинство исследователей полагают, что она вынуждена

39 Как было сказано в предыдущей главе, такое наказание не предполагало смертную казнь, так как к первому веку нашей эры такие санкции не практиковались, конечно, за исключением спонтанного решения толпы, как показано в восьмой главе Евангелия от Иоанна.

40 Несколько исследователей, таких как Паркер (Parker, *The Living Text of the Gospels*), говорят, что женщину могли выставить прелюбодейкой, чтобы получить развод. Однако в этом не было смысла, так как можно было развестись «по всякой причине», и если муж подозревал свою жену, он скорее заставил бы ее пройти ритуал *sotah*, предназначенный специально для таких случаев. Таким образом, факт развода не подразумевает, что женщина обязательно должна быть виновной в супружеской измене.

пойти на это из практических соображений, по финансовым причинам. Можно сказать, что ее бывший муж толкал ее к повторному браку, а, следовательно, он в той или иной мере ответственен за это. Однако, как было сказано в предыдущей главе, не было ничего странного в том, что разведенная женщина захочет остаться незамужней. Многие женщины были хорошо обеспечены благодаря возвращению им *ктубы*, особенно в тех случаях, когда у них были обеспеченные родители. Некоторые разведенные женщины наслаждались обретенной свободой и потому не торопились вступать в новый брак.

Но суть здесь не в том. Учение Иисуса в Мф. 5, 32 дано не в форме безапелляционных юридических законов, сокращенные формулировки были характерны для записи таких правил (см. ниже). В тексте хорошо видно, что незаконно разведенная женщина прелюбодействует только в том случае, если она вступила в повторный брак. Иисус не говорит, что женщина в любом случае становится прелюбодейкой. Речь о том, что если она повторно вышла замуж и тем самым совершила прелюбодеяние, то в этом отчасти виноват ее бывший муж. Раввины это понимали, поэтому были снисходительны к таким женщинам: женщина, виновная в техническом прелюбодеянии, порицалась нечасто. Как мы подчеркнули в предыдущей главе, разводы обычно оказывались незаконными по вине мужа или писца, а не жены.

Третий сценарий был маловероятен с точки зрения иудеев того времени, потому что мужчина не мог совершить прелюбодеяние, женившись на незамужней женщине. Мужчине было позволительно привести в дом другую жену, поэтому повторный брак не считался для него преступлением, даже если развод с первой женой был незаконным. Но так как Иисус признавал законным только моногамный брак, следовательно, мужчина не мог заключить новый брак, если его прежний брак был расторгнут без веских на то причин. Однако если он все же заключал такой брак, то, по сути, был виновен в многоженстве, а не в прелюбодеянии. Иисус говорил не только об аморальности многоженства, но и том, что оно незаконно. Он доказал на основании Писания, что многоженство не входило в изначальный Божий замысел, поэтому повторный брак – это лишь сожитительство с незамужней женщиной.

Сожительство с незамужней женщиной не было в строгом смысле слова прелюбодеянием, потому что последнее считалось преступлением против мужа женщины. Сожительство, конечно, было амораль-

ным поведением, но не подпадало под определение такого юридического термина, как *прелюбодеяние*. Заключая брак, мужчина не клялся в верности одной женщине, потому что ему было позволено брать в жены нескольких женщин. Таким образом, мужчина мог быть обвинен в прелюбодеянии только в том случае, если его партнерша состояла в браке. Марк добавляет одну фразу, которая поясняет, почему повторный брак в этом случае все же назван прелюбодеянием. Он говорит, что мужчина совершает прелюбодеяние «против нее»,⁴¹ то есть против своей жены (Мк. 10, 11). В обществе, где многоженство не считается преступлением, прелюбодеяние – это грех, который мог быть совершен только против мужа, однако в свете учения Иисуса о моногамном браке, прелюбодеяние уже становится преступлением против жены. Муж мог теперь недвусмысленно заявлять о своей верности только одной женщине. Брак должен быть моногамным, а это означает, что и муж, и жена в браке обладают равными обязательствами хранить верность друг другу, и любой из них может быть виновен в прелюбодеянии друг перед другом.

Говоря о четвертом сценарии, следует отметить, что большинство исследователей уверены, что Марк пишет свое Евангелие не иудейской аудитории, так как еврейские женщины не могли разводиться со своими мужьями. Однако, как мы в увидели предыдущей главе, не было ничего необычного в том, когда женщины обращались в еврейский суд для получения развода, и есть свидетельства, показывающие, что это было обычным явлением в первом веке. Строго говоря, только мужчина мог расторгнуть брак, однако если суд выносил решение в пользу женщины, судебные исполнители заставляли мужчину написать разводное письмо. Таким образом, за всем бракоразводным процессом могла стоять жена, а роль мужа сводилась только к тому, чтобы написать и вручить разводное письмо. Она сама решала, начинать ей процедуру развода или нет, прощать или не прощать мужа, нарушившего брачные обеты. У женщин было полное право обратиться в суд и представить доказательства вины мужа. Есть даже несколько свидетельств тому, что жена нанимала писца, чтобы тот составил разводное письмо для ее мужа. Например, разводное письмо, датированное началом второго

41 Такой перевод хорошо аргументирован в John Nolland, “The Gospel Prohibition of Divorce: Tradition History and Meaning,” *Journal for the Study of the New Testament* 58 (1995): 19-35. В СП «от нее». – Прим. перев.

века и найденное в пещере Иудейской пустыни, было написано писцом от имени женщины, которая хотела развестись со своим мужем.⁴² И оно мало чем отличается от разводных писем мужчин, которые разводились со своими женами «по всякой причине». Само существование такого письма показывает, что раввинские правила далеко не всегда отражали реальную жизнь иудеев в Палестине первого века.

Исследователи говорят, что Марк пишет свое Евангелие не еврейской аудитории, потому что в иудаизме расторгнуть брак мог только мужчина, однако свидетельства говорят об обратном. Кроме того, мужчине еврею не нужно было объяснять по слогам, что повеление, адресованное мужчинам, распространяется и на женщин. Еврейские женщины должны были чтить все запреты, адресованные мужчинам (*m. Qidd.* 1.7). Если мужчинам было запрещено вступать в брак после незаконного развода, следовательно, такой запрет относился и к женщинам.

Таким образом, предположение, что Иисус говорит о незаконном разводе, наилучшим образом вписывается во все четыре сценария. С такой предпосылкой ответ Иисуса уже не кажется таким непоследовательным и туманным. Однако нам еще нужно выяснить, какие разводы следует считать незаконными. Ответ на этот вопрос лежит в оговорке.

Оговорка

Мф. 19, 9: ...не за прелюбоддеяние.

μη̄ ἐπῑ πορνείᾳ.

Мф. 5, 32: ...кроме вины любоддеяния.

παρεκτὸς λόγου πορνείας.

42 См. обсуждение папируса Цеэлим 13 в предыдущей главе. Нолланд (Nolland, “The Gospel Prohibition of Divorce,” p. 31) обращает внимание на пассивную форму глагола ἀπολύσασα, что может указывать на инициирование развода женщиной, когда она сама обращалась в суд.

Как уже было сказано выше, даже если бы Матфей не записал выражение *по всякой причине*, говоря о разводе, большинство иудеев того времени понимали, что речь идет об определенном разводе, в противном случае дискуссия о разводе не имела бы смысла. То же самое можно сказать и в отношении оговорки, которая также встречается только у Матфея. О том, добавил ли Матфей эту оговорку, или Марк удалил, мы поговорим позже, но я полагаю, что это добавление вполне уместно в данном контексте и любой образованный еврей прочитывал бы его между строк.

Когда читаем слова Иисуса: «А Я говорю вам, что всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем» (Мф. 5, 28), мы также мысленно добавляем слова кроме своей жены, естественно. Однако добавление такой оговорки мы бы посчитали попросту излишним, это и так понятно, что мужчина не может прелюбодействовать с собственной женой, и нет ничего дурного в похотливых взглядах между супругами. Нужно сказать, что некоторые Отцы церкви считали похоть неприемлемой даже между людьми, состоящими в браке, а Феофил, к примеру, настаивал на том, чтобы оговорку добавить в текст: «А Я говорю вам, что всякий, кто смотрит на женщину, которая не его жена, с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем». ⁴³ Или, например, читая Мф. 5, 22: «Всякий, гневающийся на брата своего, подлежит суду», мы подразумеваем определенные оговорки, иначе сам Иисус окажется виновным в этом. ⁴⁴ Во многих манускриптах в этом тексте добавлено слово *напрасно* (εἰκῆ), ⁴⁵ хотя только самые заядлые буквалисты рассматривали бы эту оговорку здесь как крайне необходимую.

Нет ничего необычного в том, что Матфей добавляет что-то к рассказу Марка, и это не следует рассматривать как противоречие. К примеру, у Марка (Мк. 8, 11-12), когда фарисеи просят Иисуса сотворить знамение, он отвечает: «Истинно говорю вам, не дастся роду сему знамение». В параллельном тексте у Матфея добавлена оговорка: «...и зна-

43 Theophilus, "To Autolycus," *Early Church Fathers* 3.13.

44 О гневающемся Иисусе упоминает Марк (Мк. 3, 5), кроме того, он называл фарисеев «безумцами» в Мф. 23, 17.19.

45 №² D L W Θ и другие.

мение не дастся ему (роду сему), кроме (εἰ μὴ) знамения Ионы пророка» (Мф. 12, 39).

Вернемся к ранее упомянутой аналогии и зададим следующий вопрос: «Законно ли заимодавцу изымать чужой автомобиль за неплату?». Этот вопрос не имеет смысла, потому что ответ очевиден: продавец абсолютно прав, изымая автомобиль, если покупатель отказывается платить. Но предположим, что этот вопрос был задан в государстве, которое только приняло закон, наделяющий большими правами заимодавцев. Согласно новому постановлению, продавец автомобилей может по всякой причине изымать машины, за которые не была выплачена вся сумма, и для этого ему лишь нужно вернуть первый взнос. Такой закон вызвал бы много споров. Если в таком контексте прозвучит вопрос: «Законно ли заимодавцу изымать чужой автомобиль?», каждый, кто услышит это, мысленно бы добавил *по всякой причине или если с выплатами не было задержек*.

Это всего лишь аналогия, но новое положение о разводе школы Гиллея в первом веке действительно выглядело как приведенная выше воображаемая ситуация. Суд школы Гиллея разрешил мужьям разводиться со своими женами по всякой причине, необходимо было лишь вернуть приданое. Все деньги, которые жена могла заработать в период, когда она состояла в браке, все, что она могла сделать своими руками, принадлежало мужу. Она теряла всякое право на совместно нажитое имущество после развода, как и владелец, у которого забрали автомобиль за просрочку платежа.

Согласно новому постановлению Гиллея,⁴⁶ для развода не требовалось никаких оснований, развестись можно было по всякой причине. Поэтому когда современники Иисуса слышали вопрос: «Законно ли разводиться мужу с женою?», они мысленно добавляли слова «по всякой причине». И когда звучал ответ: «Кто разводится со своею женою...», они читали между строк «кроме законных оснований для развода».

Приведу еще одну аналогию: некто из Аризоны приехал в Нью-Йорк и спрашивает: «Законно ли носить оружие?». В Аризоне взрослый че-

46 Процедура развода «по всякой причине» была широко распространена в то время, как видно из трудов Филона (*Spec. Leg.* 3.30), Иосифа Флавия (*Ant.* 4.253) и Книги Сираха (Сир. 25, 26), но толкование Гиллея придало ей значительный вес, которого не было до этого.

ловец может носить оружие без лицензии, тогда как в Нью-Йорке это разрешается лишь офицерам полиции и людям из службы охраны. Житель Нью-Йорка на это бы ответил: «Нет, ношение оружия у нас запрещено. Если человек с оружием ранит кого-то, его обвинят в попытке убийства». Житель Нью-Йорка мог бы добавить «кроме офицеров полиции», но прекрасно понимал, что в подобном уточнении нет никакой необходимости (хотя если бы он разговаривал с англичанином, он бы упомянул об этом). Он мог также добавить: «Если офицер полиции случайно убьет кого-то, он не будет нести ответственности за ношение оружия, а ответит за непредумышленное убийство». Но в таких уточнениях нет необходимости, так как это само собой разумеется.

Последняя аналогия ближе всего к нашей теме. Предположим, что мусульманин из страны, где традиционно исповедуется ислам, переезжает с семьей в США, где решает развестись со своей женой. Он знает, что согласно исламским законам, ему нужно только трижды произнести на арабском языке «я развожусь с тобой», и развод будет законным. Еще он слышал, что в западных странах процедура развода гораздо сложнее, поэтому он идет к имаму в одну из местных мечетей, чтобы поговорить о разводе. Он спрашивает: «Законно ли мне развестись со своей женой в этой стране?». Пространственный ответ на этот вопрос прозвучал бы так: «Нет, ты не можешь развестись с ней, если у тебя не будет для этого законных оснований, и если ты разведешься в этой стране по нашему обычаю и затем снова женишься, ты можешь быть обвинен в супружеской измене». Однако наш мусульманин знает, что развод в США – повсеместное явление (об этом часто можно услышать в пятничных проповедях, когда имам говорит о моральной деградации западных стран), поэтому имам, скорее всего, даст такой краткий ответ: «Нет, ты не можешь развестись с ней, в противном случае тебя могут обвинить в прелюбодеянии».

Во всех вышеупомянутых аналогиях участники диалога разделяют некое общее знание. Вопрос об изъятии товара по причине неуплаты платежа может иметь место только в контексте обсуждения законодательных нововведений. Вопрос о ношении оружия понятен только тогда, когда затрагивается вопрос о различиях в соответствующих законах разных стран или штатов. Вопрос мусульманина о разводе понятен лишь в новом контексте, где действуют другие законы. Участники диалога хорошо понимают друг друга в каждом случае. Подобным об-

разом и вопрос Иисуса о разводе понятен лишь в контексте дискуссии о «непристойном деле». Нет необходимости в пространных вопросах и ответах, потому что обе стороны в споре хорошо знают об оговорках. Они обсуждали главное в этом вопросе, а не оговорки, которые всем понятны.

Исследователи уделяют много внимания сложной грамматической конструкции этого предложения: «кто Р (разводится), кроме причины Л (любодеяния, *porneia*), и Ж (женится на другой), виновен в П (прелюбодеянии). Эта конструкция истолковывается тремя различными способами:

1. кто Р и Ж, кроме Л, виновен в П;
2. кто Р, что невозможно, кроме как по причине Л, и Ж снова, виновен в П;
3. кто Р и Ж, и причиной тому не Л, виновен в П.

Первое истолкование предложено Августином и может быть перефразировано как: «Кто разводится со своею женою не из-за *porneia* и женится на другой, прелюбодействует. Такую позицию защищал Брюс Уовтер,⁴⁷ хотя позже он признал, что с точки зрения синтаксиса греческого языка это не совсем верно.⁴⁸ Второе истолкование предложено Гордоном Вэнхемом.⁴⁹ В пользу его точки зрения говорит порядок слов в оригинале. Однако Вэнхему не удалось найти еще один такой же пример в Евангелиях или другой древней литературе. Третье истолкование – самое распространенное и соответствует конструкциям, которые обнаружены в раввинской литературе, например:

Р. Елиезер говорит: «Если мужчина развелся со своею женою, сказав ей: «Теперь ты дозволена всякому мужчине, за исключением

47 Bruce Vawter, "The Divorce Clause of Mt 5,32 and 19,9" *Catholic Biblical Quarterly* 16 (1954): 155-67.

48 Bruce Vawter, "Divorce and the New Testament," *Catholic Biblical Quarterly* 39 (1977): 528-42.

49 G. J. Wenham, "The Syntax of Matthew 19.9," *Journal for the Study of the New Testament* 28 (1986): 17-23, and William A. Heth and Gordon J. Wenham, *Jesus and Divorce* (London: Hodder & Stoughton, 1984), pp. 113-16.

такого-то и такого-то», и она отойдет и выйдет замуж за какого-либо другого мужчину и овдовеет или разведется, далее она может выйти замуж за мужчину, с которым ей было запрещено сочетаться» (*b. Git.* 83а).⁵⁰

Различия между двумя формулировками оговорки (παρεκτός в МЕ. 5 и μη ἐλί в Мф. 19) – не имеют существенного значения. В обеих конструкциях, хотя и используются разные греческие слова, говорится одно и то же в попытке передать общую еврейскую конструкцию ...אֵל אֵלֵךְ, которая буквально означает «нет... но», и переводится как «за исключением».

Много было потрачено чернил, чтобы доказать, что под оговоркой следует понимать не «кроме законных оснований», а строго «кроме вины любодеяния (*porneia*)», следовательно, Иисус считал законной лишь одну причину для развода, которую он называет πορνεία (Мф. 19, 9) или λόγου πορνεία, «непристойное дело» (Мф. 5, 32). Далее я попытаюсь показать, что Иисус использует выражение λόγου πορνεία, потому что это был наиболее удачный перевод фразы דבר תורה из Втор. 24, 1, на основании которой Гиллель и вывел свое правило. Учитывая то, что Иисус говорит о значении этой фразы, упомянутым исключением может быть только «непристойность».

Значение слова πορνεία не столь определенное, как термина μοιχεία, прелюбодеяние.⁵¹ Это слово включает весьма широкий диапазон сексуальных грехов и непристойностей, в том числе и прелюбодеяние. Это слово встречается в Евр. 13, 4, где его значение явно не ограничено

50 Эти слова могут быть датированы концом первого, началом второго века нашей эры. Такая точка зрения выглядела довольно консервативно, по сравнению с новаторскими взглядами современников. Можно с уверенностью сказать, что в этом примере прослеживается четкая связь между первой частью («если мужчина развелся») и оговоркой («за исключением такого-то и такого-то»), что характерно и для высказывания Иисуса. Иисус подразумевает раввинские споры, которые можно обобщить следующим образом: «Мужчина не должен разводиться со своею женою, за исключением непристойного дела» (*m. Git.* 9.10).

51 Lövestam, “Divorce and Remarriage in the New Testament”. Автор делает хороший обзор по данному вопросу. В своей работе он исследовал одиннадцать различных толкований этого слова.

только прелюбодеянием: «Брак у всех да будет честен и ложе непорочно; блудников (πόρνοις) же и прелюбодеёв (μοιχοῦς) судит Бог». Некоторые говорят, что это слово имеет широкое семантическое поле и включает физическое насилие и даже психологическое давление, однако это сложно доказать.⁵² Другие считают, что это слово означает не что иное, как инцест. Хотя в пользу последней точки зрения недостаточно филологических свидетельств, она получила широкое признание, поэтому мы остановимся на ней подробнее.

В LXX словом πορνεία переводится еврейский термин זנות, *zenut*, обозначавший аморальное поведение, включая кровосмесительные связи и другие незаконные браки. Если это и есть значение слова πορνεία в оговорке Иисуса, его следует перевести как «кроме незаконных браков». Джозеф Бонсирвен первым предложил такое прочтение,⁵³ и многих убедили его доводы.⁵⁴ Эта позиция набрала большой вес, особенно после исследований Д. Фицмаером кумранских рукописей.⁵⁵ Другие исследователи обратили внимание, что זנות использовалось для описания всех сексуальных проступков (включая прелюбодеяние) в Ветхом Завете,⁵⁶ литературе межзаветного периода⁵⁷ и кумранских

52 Напр., Ken Crispin, *Divorce, The Forgivable Sin?* (London: Hodder & Stoughton, 1988).

53 Joseph Bonsirven, *Le divorce dans le Nouveau Testament* (Paris: Société de S. Jean l'Évangéliste, Desclée & Die, 1948), esp. pp. 46-60.

54 Напр., James R. Mueller, "The Temple Scroll and the Gospel Divorce Texts," *Revue de Qumran* 10 (1980): 247-56; Tord Fornberg, *Jewish-Christian Dialogue and Biblical Exegesis*, *Studia Missionalia Upsaliensia* 47 (Uppsala: 1988), pp. 17-18; Augustine Stock, "Matthean Divorce Texts," *Biblical Theology Bulletin* 8 (1978): 24-33; G. J. Wenham, "Matthew and Divorce: An Old Crux Revisited," *Journal for the Study of the New Testament* 22 (1984): 95-107; Heth and Wenham, *Jesus and Divorce*, ch. 7.

55 J. A. Fitzmyer, "The Matthean Divorce Texts and Some New Palestinian Evidence," *Theological Studies* 37 (1976): 197-226.

56 Lövestam, "Divorce and Remarriage in the New Testament," esp. p. 57; Craig L. Blomberg, "Marriage, Divorce, Remarriage, and Celibacy: An Exegesis of Matthew 19.3-12," *Trinity Journal* n.s. 11 (1990): 161-96. Ловестем обнаружил, что *zenut* часто упоминается вместе с «прелюбодеянием» (*na'af/moicheuein* и производные) в, напр., Ос. 1, 2; 2, 4; Иер. 3, 1-3; Иез. 16, 38-41; 23, 37.43-45 и др.

57 Lövestam ("Divorce and Remarriage in the New Testament") обращает внимание на *T. Jos.* 3.8; 4.6; *T. Levi* 14.6; *T. Asher* 2.8.

свитках.⁵⁸ Есть несколько случаев в Новом Завете, когда слово *porveia* обозначает кровосмешение или незаконные браки. Бонсирвен приводит следующий список: 1 Кор. 5, 1; Деян. 15, 20.29; 21, 25; Евр. 12, 16, однако не все эти тексты однозначно говорят о кровосмешении. Случай в Первом послании к Коринфянам определенно касается кровосмешения, что видно из контекста, хотя речь идет не о кровосмесительном браке. Все упоминания в Книге Деяний касаются Иерусалимского собора, где было принято решение, что язычники должны воздерживаться от *porveia*. Хотя, похоже, этот термин включал в данном случае кровосмесительные браки, однако нет причин думать, что речь не шла и о других сексуальных преступлениях. Точно так же и ссылка на Евр. 12, 16 и все другие упоминания *porveia* в Новом Завете могли включать незаконные браки, но при этом не следует исключать и другие проявления незаконного сексуального поведения. Свидетельства из кумранских рукописей, которые были обнаружены Фицмайером в CD 4.19-5.11, говорят, что *לני* использовалось в значении незаконные браки в отрывке, как думают, похожем на тот, в котором представлено учение Иисуса о разводе. Однако, как было сказано в четвертой главе, этот так называемый отрывок о разводе из Кумрана на самом деле говорит о проблеме многоженства, а не развода. Таким образом, хотя Бонсирвен показал, что *porveia* может означать незаконные браки, это только часть широкого спектра значений этого слова, которое на самом деле включает и другие сексуальные грехи.

Если узкое значение слова *porveia* действительно инцест, что маловероятно в свете филологических аргументов, приведенных выше, это не имело бы никакого смысла в контексте учения Иисуса. Иисус выступал против тех, кто использовал разводное письмо, чтобы развестись без всякого повода, однако позволил разводиться по причине *porveia*. В случае с кровосмешением не было никакой необходимости

58 J. Kampen, "The Matthean Divorce Texts Re-examined," in *New Qumran Texts and Studies: Proceedings of the First Meeting of the International Organization for Qumran Studies*, Paris, 1992, ed. George J. Brooke and Florentino Garcia Martinez, *Studies on the Texts of the Desert of Judah* 15 (Leiden: Brill, 1994), pp. 149-67, esp. pp. 157,161. Кампен обнаружил, что этот термин указывает на сексуальные отношения в состоянии нечистоты в 4QDe, а также в 4QDb, и на проституцию в 4QpNah 3 ii 7.

в разводном письме, потому что брак рассматривался бы незаконным с самого начала. Раввины даже мысли не допускали, чтобы признать такой союз браком.⁵⁹ Ранние постановления в Мишне ясно говорят, что в таком случае мужчина и женщина «не могли быть обручены».⁶⁰ Без обручения любой брак считался незаконным, поэтому не было смысла говорить о разводе.

Наиболее вероятная причина использования в данном случае терминов *порве́а* и *λόγου порве́ας* состоит в том, что это наиболее точный перевод *דבר לולע* (Втор. 24, 1), *непристойное дело*, особенно в контексте споров между школами Гиллеля и Шаммая. Такой перевод явно не соответствует Септуагинте, где это выражение переведено как *ἄσχημον πρᾶγμα*, *постыдное дело*. Слова *λόγος* и *πρᾶγμα* могут быть синонимами в этом контексте, но слово *ἄσχημον*, которое означает *постыдный* или *нагой*, имеет более широкие коннотации, чем *порве́а* и не всегда связано с сексуальным поведением (напр., Исх. 20, 26; 22, 27; 28, 42; Втор. 23, 13-14; 25, 3; Езд. 4, 14). В Септуагинте более точный перевод, слово в слово, потому что *לולע* буквально означает *нагота*. Однако в контексте споров двух школ о Втор. 24 сексуальное значение *порве́а* имеет куда больше смысла. Такое значение достаточно общее, чтобы включить любую сексуальную безнравственность, которая могла бы подразумеваться в слове *לולע*, без необходимости решать, означает это прелюбодеяние (как считали в школе Шаммая), или, в более широком смысле, любую сексуальную непристойность.

Порядок слов в выражении *λόγου порве́ας* в Мф. 5, 32 – несколько неестественный. Подобное изменение в библейский текст вносили последователи школы Шаммая, акцентируя внимание на собственном истолковании Втор. 24, 1.

59 Эту позицию довольно убедительно отстаивает Филип Сигал (Philip Sigal, *The Halakah of Jesus of Nazareth according to the Gospel of Matthew* [New York, London, Lanham, Md.: University Press of America, 1986], pp.100-101). Согласно принципу *kiddushin einan tofsin*, «законное обручение – это еще не сделка» (*m. Qidd. 2.7; b. Yebam. 10b; 44b; 52b; 69a; 92b; b. Ketub. 29b; b. Qidd. 64a; 67b; 68a; b. Soṭa 18b; b. Sanh. 53a; b. Tem. 29b*). Возможно, некоторые евреи ради приличия и составляли гет в таких случаях, но это не было необходимым.

60 *m. Qidd. 2.7*. Постановление невозможно точно датировать, но анонимность этой добавленной фразы указывает на то, что оно было сделано за два или три поколения до окончательной редакции Мишны в 300 г. н. э.

Школа Шаммая говорит: человек может отпустить свою жену, только если находит в ней что-нибудь непотребное (דבר ערוה), ибо сказано: потому что он находит в ней что-нибудь противное (בר ערות) (*m. Git.* 9.10).

Таким образом, вполне вероятно, что оговорка Матфея – это буквальный перевод דבר ערוה из Втор. 24, 1 в трактовке школы Шаммая. Такое понимание согласуется с добавочной фразой в версии Матфея, которая представляет собой обобщение истолкования тех же слов школой Гиллеля.

В этом параграфе важно подчеркнуть: когда звучал вопрос о допустимости развода, современники Иисуса добавляли оговорку «кроме законных оснований», или «кроме непристойного поведения» (если речь шла об истолковании Втор. 24, 1). Матфей вставляет оговорку «кроме непристойности», так как речь шла о спорах в связи с истолкованием Втор. 24, 1.

Короткие версии

Две сокращенные версии учения о разводе представлены в Мф. 5, 31-32 и Лк. 16, 18.

Мф. 5, 31-32: Сказано также, что если кто разведется с женою своею, пусть даст ей разводную.³² А Я говорю вам: кто разводится с женою своею, кроме вины любодеяния, тот подает ей повод прелюбодействовать; и кто женится на разведенной, тот прелюбодействует.

³¹Ἐρρέθη δέ· ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, δότω αὐτῇ ἀποστάσιον.³² ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν ὅτι πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ παρεκτός λόγου πορνείας ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι, καὶ ὃς ἐὰν ἀπολελυμένην γαμήσῃ, μοιχᾶται.

Лк. 16, 18: Всякий, разводящийся с женою своею и женящийся на другой, прелюбодействует, и всякий, женящийся на разведенной с мужем, прелюбодействует.

6. Учение Иисуса

¹⁸ Πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ γαμῶν ἑτέραν μοιχεύει, καὶ ὁ ἀπολελυμένην ἀπὸ ἀνδρὸς γαμῶν μοιχεύει.

Здесь учение Иисуса о разводе дано в настолько сокращенной форме, что читателю очень сложно правильно понять смысл, если только он не знаком с длинными версиями. Особенно это касается Евангелия от Луки, в котором нет больше пространных рассуждений на тему развода и ничего не сказано о вышеупомянутой оговорке. Почему эти тексты вообще включены в Евангелие, если читатель, скорее всего, поймет их неправильно?

Слова о разводе в коротких версиях могли быть адресованы не только фарисеям, но и Ироду Антипе.⁶¹ Это видно из контекста в версии Матфея, а также из слов, которые предшествуют отрывку в версии Луки. Контекст Матфея – параграф из трех антитез Нагорной проповеди в Мф. 5, 21-31. Их можно представить следующим образом:

Мф. 5, 21-26: «Ты думаешь, что невиновен в убийстве, хотя убиваешь в сердце своем? Ты виновен в убийстве».

Мф. 5, 27-30: «Ты думаешь, что невиновен в прелюбодеянии, но испытываешь похоть к женщине в сердце своем? Ты виновен в прелюбодеянии».

Мф. 5, 31-32: «Ты думаешь, что невиновен в прелюбодеянии, потому что у тебя есть разводное письмо? Ты виновен в прелюбодеянии».

Все эти обвинения имели отношение к Ироду Антипе. Он возжелал Иродиаду, жену брата своего Филиппа (ср. Мф. 5, 28 о похоти в сердце), и развелся с собственной женой без веских оснований (ср. Мф. 5, 32 о разводе без законных оснований), затем женился на Иро-

⁶¹ Это хорошо показано в William F. Luck, *Divorce and Remarriage: Recovering the Biblical View* (San Francisco: Harper and Row, 1987), pp. 88-90, 98, 111-29. Кроуфорд Баркитт был первым из комментаторов XX века, кто обратил на это внимание (F. Crawford Burkitt, *The Gospel History and Its Transmission*, 2nd ed. [Edinburgh: T. & T. Clark, 1907]), хотя такое объяснение можно найти уже у Тертуллиана в *Marcion* 4.34.

диаде, которая развелась со своим мужем (ср. Мф. 5, 32 о браке с разведенной женщиной).

Предшествующий контекст в версии Луки говорит о поступках Ирода Антипы и ситуации, в которой тот в результате оказался. Он развелся со своей женой, чтобы жениться на Иродиаде, которая развелась со своим мужем Филиппом, чтобы выйти замуж за Ирода (Josephus, *Ant.* 18.110-12). Глагол, описывающий женщину как ἀπολελυμένην (*разведенная*), обычно переводится в пассивной форме, но также он может быть в медиальном залоге, что более соответствует поступку Иродиады, которая сама инициировала развод. Все это имеет смысл в контексте Евангелия от Луки, где идет речь о служении Иоанна Крестителя (ст. 16). Иоанн был единственным, кто восстал против Ирода, обличив его в грехе.

Итак, короткие версии могут ввести читателя в заблуждение по вопросу развода. Если выводы Иисуса вырвать из контекста споров, читатель обречен на неверное понимание текста. Однако если мы исходим из того, что в ранней церкви развод был допустим по причине прелюбодеяния и, возможно, по другим причинам, оговоренным в Ветхом Завете (как мы покажем в следующей главе), значит, нужно полагать, что все читатели Евангелия от Луки хорошо знали о подводной части айсберга в этой теме. Они понимали, что за сокращенными высказываниями Иисуса стоит сложная тема с множеством нюансов.

Сокращая ответ

В древности сокращение было столь же популярным, как и в современном мире. Этому обучались в древних школах риторики, но обращение к приемам сокращения в этих школах нам вряд ли помогло бы понять таковые в Новом Завете. Гораздо полезнее в этом вопросе раввинская литература, которая содержит похожие сокращения и по тому же поводу.

Нет сомнений, что даже длинные версии Марка (Мк. 10) и Матфея (Мф. 10) были сокращены, потому что дословная передача заняла бы много места. Однако объем и стиль сокращений очень важны для понимания, потому что иногда аргумент затенен упущением важных деталей. Я говорил выше, что цитирование Быт. 7, 9 было опущено, и

что цитирование Быт. 2, 24 сокращено. К счастью, нам удалось заполнить пробелы благодаря Дамасскому документу (где рассматривался тот же вопрос) и другим раввинским отрывкам, где текст сокращался подобным образом. Оговорка о вине любодеяния не упоминается в некоторых версиях, так как это было само собой разумеющимся для еврейского читателя, однако позднее, когда тексты попали к читателям из язычников, такая оговорка была просто необходимой, чтобы понять суть спора о разводе.

Чтобы понять, почему и как тексты были сокращены, нам необходимо обратиться к литературе раввинов. Из дошедших до нас текстов данной литературы нет ни одного, который можно было бы назвать современником Нового Завета, даже Мишна в последней редакции появилась только к концу второго, началу третьего века. Однако есть примечательные параллели между Мишной и Новым Заветом, как показал Биргер Герхардсон.⁶² И авторы Нового Завета, и раввины столкнулись с одной и той же проблемой: как сохранить устную традицию в написанном тексте, чтобы она не была искажена, попав в другой контекст. И те, и другие задействовали одинаковые методы сокращения и запоминания.

До написания Мишны в начале третьего века постановления раввинов передавались от учителя к ученику в устной форме, хотя студенты, конечно, могли что-то записывать, чтобы лучше запомнить. Поэтому заповеди максимально сокращались и были составлены в виде таких фраз, которые было легко запомнить. То, что явно подразумевалось и было очевидным опускалось ради лаконичности. Очень часто отдельные постановления понять очень сложно из-за отсутствия контекста спора и причин, которые его вызвали.

Пример раввинского сокращения был рассмотрен в предыдущей

62 Birger Gerhardsson, *Memory and Manuscript*, Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis 22 (Uppsala, 1961). Джейкоб Ньюзнер поначалу сурово критиковал Герхардсона за использование раввинской литературы для иллюстрации методов передачи в Новом Завете. Однако в своем предисловии к переизданию (Eerdmans, 1998) он говорит, что упустил из виду тот факт, что Герхарсон хорошо понимает сложности подобного сравнения. Ньюзнер признает ошибочность своих суждений о работе Герхардсона, который лишь пытался показать, что два вида литературы разделяют общие проблемы и решают их похожим способом.

главе, где мы говорили о формуле, используемой в разводном письме. Действительное письмо содержит такие слова: «Это письмо дано тебе от меня как свидетельство развода, которое делает тебя свободной выйти замуж за того, кого пожелаешь». Раввины это сокращали до короткого предложения: «Ты разрешена любому мужчине».

Спор о разводе между школами Гиллеля и Шаммая сохранился в раввинской литературе и демонстрирует используемые учителями принципы сокращения. Вот как в Мишне записан этот спор:

Школа Шаммая говорит: человек может отпустить свою жену, только если находит в ней что-нибудь непристойное, ибо сказано: потому что он находит в ней что-нибудь противное. А школа Гиллеля говорит: даже если она испортила его блюдо, ибо сказано: потому что он находит в ней что-нибудь противное (*т. Git. 9.10*)

Есть основания полагать, что *Сифре* содержит более раннюю версию,⁶³ которая включает более пространное обсуждение Втор. 24, 1:

Школа Шаммая говорит: мужчина не должен разводиться со своей женой, кроме как по причине непристойности, так как сказано: «Потому что он находит в ней непристойность» (Втор. 24, 1).

И школа Гиллеля отвечает школе Шаммая: «Даже если она испортила его блюдо, ибо сказано: «По всякой причине».

Школа Гиллеля говорит школе Шаммая: «Ведь неспроста сказано дело (Втор. 24, 1), и при этом (также) добавлено слово *непристой-*

63 Довольно сложно точно установить дату этих споров. Упоминание в *Сифре* появляется впервые, объединяя *т. Git. 9.10* и *барайта* в *б. Git. 90а*. Однако вариант в Мишне лучше отредактирован, и точнее приведены аргументы Шаммая и Гиллеля, которые также подразумеваются в полной аргументации в *барайте*. Текст в *Сифре* более корявый, как это видно из отсутствия первого ответа Шаммая, который, вероятно, был следующим: если «дело» означает «всякое дело», тогда нет смысла говорить о «непристойности». Этот пропуск есть в *барайте*. Короткая версия ответа Шаммая, упомянутая в *Сифре*, содержится в том же виде в *у. Софа 1.2*. Таким образом, можно сделать вывод, что текст в *Сифре* более ранний, а текст в Мишне сокращен. В *барайте* сохранены пропуски отрывка *Сифре* в несокращенном виде, но отредактированном, чтобы восстановить баланс в дискуссии.

ность, и не сказано лишь *непристойность*, но добавлено еще и *дело*. Если бы было сказано лишь *дело* и не сказано (также) *непристойность*, я мог бы сказать, что женщина отпускаясь, потому что *дело* позволяет ей выйти повторно замуж, но если она освобождалась по причине *непристойности*, она не могла снова выйти замуж.

И это не удивительно (что ей запрещено вступать в повторный брак). Если она не дозволена (выходить замуж) тому (ее первому мужу), кому была дозволена (как положено ей), как она может быть не запрещена тому, кому была запрещена?

Как учит Писание: *непристойность*... и она оставит его дом, и отойдет, и станет женою другого (Втор. 24, 1-2).

И если сказано *непристойность* и при этом не сказано *дело*, я мог бы сказать, что она может отойти по причине *непристойности*, (но) она не может уйти по причине *дела*.

Как учит Писание: *дело*... и она оставит его дом (Втор. 24, 1-2).⁶⁴

Даже в более длинном отрывке о разводе в Сифре экзегеза значительно сокращена и сложна для понимания. Здесь мы видим, как последователи Шаммая доказывали, что слово *непристойность* было излишним в интерпретации школы Гиллеля. Последователи Гиллеля защищались, говоря, что слово *непристойность* было важным именно в том порядке, в котором оно стоит, так как показывало, что даже тот, кто был разведен по причине непристойности, мог вступить в повторный брак.⁶⁵

Дискуссия о разводе в Мишне еще более сокращена, чем в Сифре. В ней сохранилось только начало этого спора, хотя сама дискуссия представлена более сбалансированной. Большая часть экзегезы опущена в Мишне, но в ней цитата Гиллеля расширена от одного слова *дело* до *потому что он находит в ней что-нибудь противное*. Включение полной цитаты Гиллеля напоминало остальную часть экзегезы, так что не было нужды приводить ее полностью, как в Сифре.

Этот отрывок о разводе был еще больше сокращен в Иерусалимском талмуде. Здесь поздние раввины пытались показать, что галаха раввина

64 *Sifré Deut.* 269, ed. Finkelstein 288.

65 Более подробный анализ см. в моей книге *Techniques and Assumptions*, pp. 136-38.

Елиезера соответствует позиции школы Шаммая. Чтобы подтвердить это, он цитирует только слова Шаммая:

Школа Шаммая говорит: «Мужчине не следует разводиться со своей женой, кроме как по причине непристойности» (у. *Soṭa* 1.2,16b).

В этом весьма сокращенном варианте мы слышим лишь ответ последователей Шаммая. Не приводится контекст дискуссии или экзегеза, показывающая, как строится аргументация. Предполагалось, что читатель хорошо знает контекст и понимает суть такого ответа.

Цель сокращения состояла в том, чтобы отрывок стал более легким для запоминания. Поэтому дискуссия сокращалась так, чтобы напомнить своему читателю всю картину. Дискуссия о разводе в Сифре уже было достаточно сокращена, и составителям Мишны ничего не оставалось, как опустить всю аргументацию. Расширенная библейская цитата должна была напомнить основной ход дебатов, но учение Гиллеля о повторном браке было полностью опущено. В Сифре ученики Гиллеля обращают внимание на слово *непристойность*, намекая на следующий вывод: даже те, с кем развелись из-за прелюбодеяния, имеют право на повторный брак. Однако такое опущение малозначительно, так как во всех направлениях иудаизма разрешали повторный брак после развода. Было важно напомнить лишь те детали, которые демонстрировали различия между школами в этом вопросе. Тот же принцип был применен, когда сокращенная версия в Мишне была еще больше сокращена в Иерусалимском талмуде. В талмуде уже была сохранена лишь точка зрения последователей Шаммая без какой-либо экзегезы. Однако даже этот самый сокращенный вариант был понятен ученому, который мог легко восстановить весь спор, потому что знал аргументы сторон и последовательность их изложения в этой дискуссии.

Если бы запись в Иерусалимском талмуде была единственным доступным нам свидетельством об этом споре, мы бы пришли к выводу, что последователи Шаммая разрешали развод лишь по причине непристойности. Однако в самом полном изложении этой дискуссии в Сифре видно, что последователи этой школы разрешали развод и в случае нарушения обязательств из Исх. 21, 10-11.⁶⁶ Они допускали по-

66 Это подтверждено в *m. Ketub.* 5.6, где представлены дебаты с последова-

вторной брак после смерти одного из супругов и даже после развода «по всякой причине».⁶⁷ Не было никакой нужды упоминать об этом в дискуссии, потому что в этом их взгляды ничем не отличались от взглядов их оппонентов.

Цель сокращения записи – не сокрыть от нас полное представление о взглядах школы Шаммая на развод, но лишь подчеркнуть самые значимые различия, которые необходимо было запомнить и записать. Единственное, что важно было упомянуть – это различия во взглядах по одному и тому же вопросу. Не было нужды записывать то, с чем все и так были согласны.

Способ сокращения в раввинской литературе помогает нам понять сокращения в отрывках о разводе из Евангелий. Во-первых, евангельские авторы не приводят весь контекст дискуссии, потому что об этом много и регулярно говорили в синагогальных проповедях, и аргументация обеих сторон была хорошо известна. Были оставлены лишь спорные моменты, а также нюансы, которые характеризовали популярный подход к истолкованию ветхозаветного текста. Во-вторых, слушатели или читатели сами могли дополнить дискуссию характерными для нее оговорками, вводными, вопросительными или переходными фразами и предложениями, которые важны в разговоре при личной встрече, как например, «что вы думаете об истолковании выражения непристойное дело во Втор. 24, 1?». Другие выражения были само собой разумеющимися для слушателя первого века, но не столь очевидны для современного, такие, например, как фраза *по всякой причине*, обобщающая позицию Гиллеля, и соответствующее обобщение позиции школы Шаммая: за исключением непристойности.

Отрывки о разводе в Евангелиях лишь в одном существенно отличаются от записей раввинов об этом споре. В Евангелиях мы слышим практически только одного Иисуса. В раввинских рассказах две сто-

телями Гиллеля. Они спорили о допустимом времени воздержания от исполнения супружеского долга, прежде чем человек мог обратиться в суд для развода на основаниях, оговоренных в Исх. 21, 10. Об этом мы подробно говорили в предыдущей главе.

67 *t. Yebam.* 1.10. Школы обоюдно признавали законность судебных решений по разводу из чисто прагматических соображений, хотя их взгляды по этим вопросам существенно отличались. См. об этом в предыдущей главе.

роны одинаково имеют возможность высказать свою позицию, у них приблизительно равное количество места для защиты своей точки зрения, при том, что есть невероятно много исключений из общего правила. В Евангелиях Иисусу выделено больше места не только для того, чтобы защитить собственную позицию, но также предложить и обосновать собственное понимание других вопросов, которые касаются той же темы. Он предлагает свое учение в защиту моногамии, говорит о браке на всю жизнь и возможном жестокосердии в нарушении брачных обетов. В каждом из этих случаев он в корне не соглашается с учением всех или большинства иудеев своего времени.

Различные версии одного и того же спора о разводе в раввинской литературе схожи с теми, что записаны в Евангелиях. Очень короткие высказывания Иисуса в Мф. 5, 31-32 и Лк. 16, 18 напоминают самый сокращенный вариант в Иерусалимском талмуде, а отрывки из Мф. 19 и Мк. 10 схожи с дискуссией по тому же вопросу в Мишне. Когда мы рассматриваем дебаты по разводу в Евангелиях, мы находим что-то общее с пространным обсуждением в Сифре.

В евангельских отрывках и раввинских записях опущено то, с чем соглашаются обе стороны. Возможно, эти общие взгляды не упоминаются, так как в этом нет необходимости, а возможно, участники дискуссии обобщили свои позиции в начале спора, чтобы определить общую платформу для последующих дебатов. Так или иначе, не следует ожидать упоминания тех пунктов, по которым достигнуто согласие. Это занимало бы место и не представляло бы интереса для читателя.

Ни один евангельский отрывок не упоминает, что Иисус учил о допустимости развода на основании Исх. 21, 10-11 или о повторном браке после смерти одного из супругов. Что касается первого, то для многих исследователей такое молчание Иисуса дало повод думать, что он не разрешал развод по другим причинам, хотя его молчание о последнем, вопреки всякой логике, обычно рассматривается как молчаливое одобрение повторного брака в случае, когда один из супругов умер. На этом примере хорошо видна непоследовательность в выводах многих комментаторов: на каком основании отвергается первое, но принимается второе? Ведь следуя логике от молчания, нужно было бы запретить и то и другое. Не создавая себе лишних проблем, куда проще было бы просто признать, что Иисус во многих вопросах был единодушен с

мнением остальных иудеев. Практически не вызывает сомнений, что Павел верил в то, что каждый человек может снова вступить в брак после смерти супруга (Рим. 7, 2; 1 Кор. 7, 39). Тем самым, как мы покажем в следующей главе, он соглашался с остальными иудеями в вопросе законных оснований для развода на основании Исх. 21, 10-11. Эти нюансы были опущены в сокращенных версиях, потому что между оппонентами не было разногласий по этому вопросу.

Напротив, в дебатах между школами не затронуты вопросы, которые подчеркиваются в Евангелиях. Ни в одной из версий спора нет упоминания о том, что последователи Шаммая разрешали повторный брак даже после развода «по всякой причине». Они согласились признавать решения судов своих оппонентов, несмотря на то, что сами не приняли бы подобного решения. Однако Иисус отказывается признавать законность подобных разводов. Он не только отвергает развод «по всякой причине», но заявляет, что он незаконный, так что каждый повторный брак после развода «по всякой причине» будет рассматриваться как прелюбодеяние. Такая точка зрения отличала Иисуса от всех остальных религиозных групп среди иудеев. Он соглашался с последователями Шаммая по вопросу истолкования выражения *непристойное дело* и соглашался с кумранитами по вопросу моногамии, однако он твердо стоял на том, что развод «по всякой причине» был незаконным.

Этот самое важное заявление Иисуса о разводе и повторном браке, которое содержится даже в самых сокращенных версиях. Самая полная версия – в Мф. 19, хотя и там не приведены основания для развода из Исх. 21, 10-11. В Мк. 10 автор убирает несколько фраз, которые не нужны были еврейскому читателю, чтобы понять, о чем пойдет речь; автор Мф. 5 убирает всю дискуссию и другие выводы по теме брака и развода, но добавляет упоминание о разводном письме из Втор. 24, 1 и оговорку, которая должна напоминать читателю весь контекст дискуссии. Самый краткий отрывок по этому вопросу в Евангелии от Луки, в котором сохранилось лишь заключение без всякого намека на контекст дискуссии; единственное, что Лука подчеркивает в словах Иисуса – это то, что повторный брак после незаконного развода – это прелюбодеяние. Причина этого сейчас становится совершенно ясной: это был вопрос, по которому мнения Иисуса и иудейских учителей расходились.

Брак и рождение детей – необязательны

Мф. 19, 10-12: ¹⁰ Говорят Ему ученики Его: если такова обязанность человека к жене, то лучше не жениться. ¹¹ Он же сказал им: не все вмещают слово сие, но кому дано, ¹² ибо есть скопцы, которые из чрева матерного родились так; и есть скопцы, которые оскоплены от людей; и есть скопцы, которые сделали сами себя скопцами для Царства Небесного. Кто может вместить, да вместит.

¹⁰ Λέγουσιν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ [αὐτοῦ]:⁶⁸ εἰ οὕτως ἐστὶν ἡ αἰτία τοῦ ἀνθρώπου μετὰ τῆς γυναῖκος, οὐ συμφέρει γαμῆσαι. ¹¹ ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς: οὐ πάντες χωροῦσιν τὸν λόγον [τοῦτον]⁶⁹ ἀλλ' οἷς δέδοται. ¹² εἰσὶν γὰρ εὐνοῦχοι οἵτινες ἐκ κοιλίας μητρὸς ἐγεννήθησαν οὕτως, καὶ εἰσὶν εὐνοῦχοι οἵτινες εὐνουχίσθησαν ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, καὶ εἰσὶν εὐνοῦχοι οἵτινες εὐνούχισαν ἑαυτοὺς διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. ὁ δυνάμενος χωρεῖν χωρεῖτω.

В Евангелии от Матфея, в отличие от Евангелия от Марка, Иисус далее учит о том, что брак – необязателен. Это был ответ на вопрос учеников и им адресован. Поэтому данное учение было сокрыто от ушей толпы. У Марка также есть завершающая часть учения один на один с учениками, когда они были в доме, но там звучит ответ на вопрос фарисеев. Об этих различия мы еще поговорим, когда будем рассматривать, какая из версий самая ранняя.

Ученики были весьма удивлены ограничениями в связи с разводом, которые установил Иисус. Возможно, их шокировало то, что Иисус отверг развод «по всякой причине», а также призвал прощать провинившегося спутника жизни, если, конечно, он не упорствует в грехе. Последнее не столь явно выражено у Марка и Матфея, так что, похоже, ученики были больше всего потрясены отвержением причин для развода, установленных Гиллелем. Их удивление говорит о том, что они считали развод «по всякой причине» абсолютно нормальным и, возможно, даже единственно правильным. Вероятно, возможность такого развода выполняла функцию рычага для осуществления контроля

68 Свидетельства манускриптов в этом месте содержат разночтения.

69 См. предыдущую сноску.

над женами, или же им просто хотелось иметь возможность легко расторгнуть брак, где они уже утратили контроль. Мы слышим их страх и предчувствие беды в следующих словах: «Если такова обязанность человека к жене, то лучше не жениться».⁷⁰

И тут Иисус произнес свое самое шокирующее заявление: не все люди обязаны вступать в брак. Для современного слушателя в этом нет ничего удивительного, но не для евреев, которые считали заповедь «плодитесь и размножайтесь» одной из 613 заповедей, данных Богом в Торе. Каждый человек обязан создавать семью и производить на свет потомство.⁷¹ В той части, где мы говорили о моногамии, рассматривался спор между школами Гиллеля и Шаммая о должном количестве детей. В основе этого спора лежит предпосылка, что все люди должны «плодиться и размножаться».

Эта заповедь была столь фундаментальной в иудаизме, что многие исследователи предположили, что Павел одно время был женат, а некоторые пошли так далеко, что заговорили и о том, что даже Иисус, должно быть, состоял в браке.⁷² Молчание об этом вопросе поражает, так как все религиозные люди того времени считали священной обязанностью создавать семьи, где будут рождаться дети. Не похоже, что

70 Жак Дюпонт (Jacques Dupont, "Manage et divorce dans l'évangile: Matthieu 19.3-12 et parallèles," *Theological Studies* 22 [1961]: 466-67) говорит, что такое учение Иисуса исключает любую возможность повторного брака, так что те, кто развелись, «сделали сами себя евнухами». Однако Джером Кодэлл (Jerome Kodell, "Celibacy logion in Matthew 19.12," *Biblical Theology Bulletin* 8 [1978]: 19-23) обращает внимание на то, что Иисус говорит о тех, «кто сделали сами себя евнухами для царства небесного». Состояние безбрачия – это не просто безвыходная ситуация из-за того, что нельзя вступить в брак, но добровольное решение, как, например, в случае с апостолом Павлом.

71 Обычно считалось, что эта обязанность касается мужчины, но не женщины. На женщин не распространялись заповеди, которые были ограничены временем (*m. Qidd.* 1.7), а эта заповедь традиционно считалась связанной с временем. Но, возможно, в первом веке так еще не думали.

72 Уильям Фиппс рассматривает оба эти предположения в William Phipps, "Is Paul's Attitude toward Sexual Relations Contained in 1 Cor. 7.1?" *New Testament Studies* 28 (1982): 125-31, and *Was Jesus Married? The Distortion of Sexuality in the Christian Tradition* (New York: Harper & Row, 1970).

кто-то ожидал женитьбы Иисуса позже, потому что браки, как правило, заключались в подростковом возрасте.⁷³

Одна из возможных причин, почему Иисус не был женат, состояла в том, что его современники считали, что он был незаконнорожденным. Об этом сказано в раввинской литературе, где даже назван предполагаемый отец Иисуса, солдат по имени Пандера.⁷⁴ Хотя это поздняя традиция, но похоже, что она была известна с давних времен. Из Евангелий становится ясно, что он неофициально считался *мамзером*, или незаконнорожденным. Таким людям нельзя было входить в Храм или принимать активное участие в синагогальном богослужении. И, вероятно, были также сложности с тем, чтобы в нем признали учителя.

Хотя Иисус неофициально считался незаконнорожденным, это не означает, что окружающие об этом не судачили, особенно учитывая, что Иисус вырос в маленькой деревне. Для того чтобы кто-то мог быть признан *мамзером*, требовались веские доказательства, включая двух свидетелей, ни один из которых не мог быть родителем.⁷⁵ Несмотря на отсутствие таких доказательств, вероятно, подозрение в незаконнорожденности Иисуса было широко распространено. Это делало практически невозможным для него вступить в брак с девушкой из уважаемой семьи. Единственное, что могло бы спасти ситуацию в таком случае – это богатое наследство, но, как нам известно, семья Иисуса была небогатой.

Нет ничего удивительного, что мы находим некоторые оправдания безбрачию в учении Иисуса. Однако это не должно отвлечь нас

73 Мальчики обычно вступали в брак в 12 лет (*Lam. Rab.* 1.2; cf. *у. Qidd.* 1.7, 61a). Эти тексты относительно поздние, однако нет причин полагать, что данный обычай был изменен.

74 Хороший анализ этого отрывка см. в Joseph Klausner, *Jesus of Nazareth: His Life, Times, & Teaching*, trans. Herbert Danby (New York: Menorah, 1979; London: Allen & Unwin, 1925), pp. 18-45. Также см. недавнее исследование в Jane Schaberg, *The Illegitimacy of Jesus: A Feminist Theological Interpretation of the Infancy Narratives* (San Francisco: Harper and Row, 1987).

75 *т. Qidd.* 4.8. Это ограничение, возможно, было введено, чтобы сократить число *мамзеров*. Существование *мамзеров* создавало существенные проблемы и формировало подкласс евреев. *Мамзеры* и их потомки до десятого поколения не могли стать полноценными евреями и участвовать в поклонении, а также им не разрешено было вступать в брак с *не-мамзером*.

от того факта, что подобное учение было шокирующим для иудея в первом веке.

Иисус вводит тему безбрачия, или целибата, говоря о трех возможных причинах, по которым мужчина мог стать евнухом. Первые две (евнухи по рождению или евнухи, которых сделали таковыми) были неувидительны, об этом говорили и ранние раввины.⁷⁶ Было широко признано, что мужчина мог родиться евнухом или быть кастрированным. В обоих случаях такой мужчина был отмечен, подобно *мамзеру*, он не мог входить в Храм или вести богослужение.

Третья категория была совершенно новой, и она не обсуждалась современниками Иисуса. Он заговорил о том, что человек может оставаться бездетным «для Царства Небесного». Это было полностью добровольное решение: «...они сделали сами себя скопцами». Очень непохоже, что речь идет буквально о кастрации.⁷⁷ Слушатели, должно быть, были поражены: Иисус предлагает жизнь без брака и без детей. Ни в одном из направлений иудаизма, даже в самых аскетических ответвлениях, не было такого, чтобы сам человек совершил подобное с собой (хотя, признаться, мы слишком мало знаем об этих ответвлениях в иудаизме). Членовредительство рассматривалось как искажение образа Божьего, по которому был сотворен человек.⁷⁸ Таким образом, фраза «сами себя сделали скопцами», возможно, означает не больше, чем принятие целибата, что хорошо вписывается в контекст рассуждений о браке. Такой ответ на комментарий учеников приводит к выводу, что некоторым и вовсе лучше не вступать в брак.

Шокирующая природа этого учения лежит во фразе «для Царства», что наделяет подобное решение благочестивым мотивом, однако большинством рассматривалось бы как нарушение заповеди. Такое учение

76 *m. Yebam.* 8.4. Это более позднее обсуждение учения, истоки которого датируются периодом еще до раввина Елиезера (80–120 г. н. э.). Ср. *m. Yebam.* 8.4; *b. Yebam.* 75a, 79b, а также сноски в Davies and Allison, *Saint Matthew*, pp. 22–24.

77 См. Davies and Allison, *Saint Matthew*, p. 24.

78 В раннем иудаизме считалось, что человек в буквальном смысле слова создан по образу Божьему (см. Alon Goshen Gottstein, “The Body as Image of God in Rabbinic Literature,” *Harvard Theological Review* 87 [1994]: 171–95). Есть история о Гиллеле, который учил, что купание – это религиозное действие, потому что человек таким образом смывает грязь с образа Божьего (*Lev. Rab.* 34.3).

не было чем-то уж совсем новым, некоторые аскетические движения в иудаизме принимали целибат, хотя подобные решения официально не одобрялись.⁷⁹ В некоторых общинах ессеев имело место воздержание от брака, а заповедь «плодиться и размножаться» исполнялась путем усыновления детей.⁸⁰ Среди раввинов мы знаем лишь один пример целибата – учителя Бен Азая, который с трудом отстаивал свою позицию.⁸¹ Если бы Иисус произнес эти слова, обращаясь к народу, это могло вызвать бурную реакцию, что объясняет обсуждение этого вопроса лишь в присутствии учеников.

Это учение приобрело большую значимость в христианской церкви только в последующие столетия. Данные тексты сложно читать, не думая о самоотвержении, которое почиталось в ранней церкви. Первоначальные читатели смотрели на это иначе, не как на превозношение безбрачия, но как на разрешение оставаться одному. Среди раввинов и других учителей в иудаизме брак считался обязательством. Учение Иисуса позволяет иудеям оставаться безбрачными, мотивируя свое решение благочестивым намерением посвятить себя царству Божьему. Однако это скорее исключение, чем правило, о чем говорит и заключительная фраза в диалоге: «Кто может вместить, да вместит».

Какая версия была первой?

Синоптическая проблема остается неразрешимой. Недавнее возрождение интереса к гипотезе о приоритете Матфея может оказаться лишь мимолетным увлечением. Большинство ученых сошлись во мнении, что Евангелие от Марка было написано первым. Есть весомые

79 Подобные свидетельства приводятся и анализируются в Brian S. Rosner, *Paul, Scripture and Ethics: A Study of 1 Corinthians 5-7*, *Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums* 22 (Leiden: Brill, 1994), pp. 155-59.

80 Хотя Исакссон приводит доказательства (*Marriage and Ministry in the New Temple*), что ессеи женились на несколько лет, чтобы исполнить заповедь, но затем отпускали своих жен.

81 Он был обручен с дочерью раввина Акибы и учил против целибата, тем не менее уклонился от брака, объясняя это тем, что сочетался с Торой (*t. Yebam.* 8.4 и подобные тексты). Не исключено, что он все же был женат и после защищал свое решение не вступать в повторный брак.

аргументы в пользу той или иной теории, однако каким бы ни было общее решение данной проблемы, трудностей в отдельных отрывках не избежать. По этой причине мы исследуем непосредственно сам диалог о разводе в двух Евангелиях на предмет первенства.

Мф. 19

Вопрос (3)

И приступили к Нему фарисеи и, искушая Его, говорили Ему: по всякой ли причине позволительно человеку разводиться с женою своею?

Отступление (4-6)

Он сказал им в ответ: не читали ли вы, что Сотворивший в начале мужчину и женщину сотворил их? (Быт. 1, 27) ⁵ И сказал: *посему оставит человек отца и мать и прилепится к жене своей, и будут два одною плотью* (Быт. 2, 24) ⁶ так что они уже не двое, но одна плоть. Итак, что Бог сочетал, того человек да не разлучает.

Учение Моисея (7-8)

Они говорят Ему: как же Моисей заповедал давать разводное письмо и разводиться с нею? ⁸ Он говорит им: Моисей по жестокосердию вашему позволил вам разводиться с женами вашими, а сначала не было так.

Ответ на вопрос (9)

Но Я говорю вам: кто разведется с женою своею не за прелюбодеяние и женится на другой, тот прелюбодействует; и женившийся на разведенной прелюбодействует.

Мк. 10

Вопрос (2)

Подошли фарисеи и спросили, искушая Его: позволительно ли разводиться мужу с женою?

Учение Моисея (3-5)

Он сказал им в ответ: что заповедал вам Моисей? ⁴ Они сказали: Моисей позволил писать разводное письмо и разводиться. ⁵ Иисус сказал им в ответ: по жестокосердию вашему он написал вам сию заповедь.

Отступление (6-9)

В начале же создания, *Бог мужчину и женщину сотворил их* (Быт. 1, 27). ⁷ *Посему оставит человек отца своего и мать* ⁸ *и прилепится к жене своей, и будут два одною плотью; так что они уже не двое, но одна плоть* (Быт. 2, 24). ⁹ Итак, что Бог сочетал, того человек да не разлучает.

Ответ на вопрос (10-12)

В доме ученики Его опять спросили Его о том же.

¹¹ Он сказал им: кто разведется с женою своею и женится на другой, тот прелюбодействует от нее; ¹² и если жена разведется с мужем своим и выйдет за другого, прелюбодействует.

Брак не обязателен (10-12)

Говорят Ему ученики Его: если такова обязанность человека к жене, то лучше не жениться. ¹¹ Он же сказал им: не все вмещают слово сие...

Оба отрывка о разводе в Евангелиях от Матфея и Марка явно связаны, но были отредактированы с учетом ситуации адресатов и целей написания. Несмотря на незначительные изменения в порядке следования частей, в обоих вариантах структура состоит из следующих разделов: вопроса, отступления, учения Моисея и ответа Иисуса.

Версия Марка ближе к формату проповеди. Часть вопрос-ответ в начале (2-4) обобщает позицию евреев, далее в трех частях (5-12) следует учение Иисуса. Иисус обращается в первую очередь к евреям (5-9), а после к церкви (10-12). Ход мысли более естественен и логичен, чем у Матфея. Вопрос приводит к заповеди Моисея, наличие которой связано с появлением греха, что ведет к учению о моногамии на основе идеалов Эдема, далее следует ответ для греховного сообщества.

Версия Матфея отражает действительные споры раввинов. Открытый вопрос создает повод для спора и ведет к экзегетическому обсуждению. Второй вопрос возвращает Иисуса к изначальному вопросу. После ответа на второй вопрос евреи в конечном итоге получают ответ на первый вопрос. Такой формат необычен для литературы раввинов. Как правило, на поставленный вопрос звучал прямой ответ, затем следовал уточняющий или встречный вопрос отвечающего. Обычно в описаниях подобных дебатов сохраняется сбалансированность в приведении аргументов обеих сторон, так что обе стороны приблизительно одинаково представлены в изложении своей позиции по данному вопросу.

Исходя из одной лишь структуры, невозможно ответить на вопрос, какой из этих отрывков ближе к оригинальному спору. Можно с уверенностью сказать, что Матфей представил учение Иисуса в форме дебатов, которые все еще были актуальны среди евреев. Равно можно утверждать, что Марк изменил формат раввинских дебатов, которые были далеки от вопросов, интересующих церковь, и представил этот случай как христианское учение. Более подробный анализ также не дает нам ответ на вопрос, какая из версий была самой ранней.

С одной стороны, часто можно слышать утверждения, что версия

Матфея вторична, потому что он добавил фразы, суммирующие мнения двух школ: *по всякой причине* и *по причине непристойности*. Естественно заключить, что они были добавлены Матфеем, а не Марк пропустил их, потому что оба отрывка у Матфея содержат такие обобщения, но ни в одном другом Евангелии они не встречаются. Кроме того, вероятно, Матфей изменил фразу «от начала создания» у Мк. 10, 6 (см. также CD 4.21) на «Сотворивший в начале».

С другой стороны, следует отметить потерю важного нюанса в споре у Марка, где смазывается различие в словах фарисеев и Иисуса о том, заповедал Моисей развод или позволил. Марк посчитал нужным поместить в уста фарисеев фразу «Моисей позволил», а далее дважды использовал выражение «Моисей заповедал», один раз со словами фарисеев, другой – со словами Иисуса.

В тексте можно разглядеть еще одну структуру, которая состоит из следующих частей: публичный вопрос, публичный ответ; частный вопрос, частный ответ. Такая структура встречается в нескольких дебатах раввинов в период около 70 г. н. э.⁸² В Ев. от Матфея частный вопрос касается брака в целом (стоит ли вообще тогда жениться, 10-12), а в Ев. от Марка частный вопрос повторяет публичный («в доме ученики Его опять спросили Его о том же»), ответ на который совпадает с публичным ответом в Ев. от Матфея. И Матфей, и Марк сохраняют одинаковую структуру, хотя и применяют ее по-разному. Однако и это не поможет решить, какая версия легла в основу создания второй.

С одной стороны, можно смело говорить, что версия Марка ближе к раввинской форме дебатов, где один и тот же вопрос всегда звучит

82 Пять ранних споров Иоханана бэн Заккая следуют такой форме. В двух спорах с Ангетом, язычником, он задал вопрос и первым дал публичный ответ, который был разумным и удовлетворительным. Затем ученики наедине сказали ему, что *они* не могут удовлетвориться таким простым ответом и просили его дать более развернутое объяснение, чем непосвященным язычникам (см. *y. Sanh.* 1.2,19b; *Num. Rab.* 19.8; подробным анализ см. в *Techniques and Assumptions*, pp. 80-82). В трех спорах с саддукеями используется еще один вариант подобной структуры: поначалу Иоханан отвечал заумно и неясно, а после яснее представил свои аргументы саддукеям, которые заявили, что не могут уйти с таким ответом (см. *b. B. Bat.* 115b-16a; *b. Menah.* 65ab; *MegTa'an.* p. 338; более подробное исследование данного вопроса вместе с параллелями см. в *Techniques and Assumptions*, pp. 96-100, 109-14).

дважды: для широкой аудитории и для учеников. Кроме того, добавление Матфея о том, что брак – это не долг каждого человека, адресованное ученикам, выглядит несколько неуклюже. С другой стороны, двойной вопрос и ответ у Матфея гораздо ближе к раввинской форме дебатов, и дополнительный вопрос среди учеников мог быть просто развитием заданной темы. В раввинской структуре дебатов дополнительный вопрос чаще задается в частном порядке. Такие примеры есть особенно в традиции Иоханана бен Заккая, который учил в Галилее в одно время с Иисусом.⁸³ Кроме того, весьма маловероятно, что фарисеи в Ев. от Марка удовлетворились таким ответом на свой вопрос. Похоже, что, как и в Ев. от Матфея, они пытаются заставить Иисуса дать более четкий ответ.⁸⁴

Не думаю, что когда-нибудь мы получим удовлетворительный ответ на вопрос, какая версия была изначальной. Лично я считаю, что обе версии несут в себе свидетельства адаптации, хотя версия Матфея содержит гораздо больше информации об изначальном споре. Похоже, что Матфей включил обобщенно позиции обеих школ, и сделал это ради своих читателей, которые призабыли или не были хорошо знакомы с еврейской устной традицией. Изначально это был спор, и Матфей постарался выразительней это показать. Марк адаптировал свою традицию, чтобы она более соответствовала формату проповеди. Оба

83 Раввинские хронологии очень сложно восстановить, потому что требуемая биографическая информация, как правило, в них опущена. Однако мы знаем о ранней традиции, которая говорит, что Иоханан бен Заккай учил в Галилее (*m. Šabb.* 16.7; 22.3), и есть достаточно надежные сведения, что он там был на протяжении 18 лет (*y. Šabb.* 16.7,15d). Мы также знаем, что после этого он учил в Иерусалиме вместе с Симоном бен Гамалиелем, который, предположительно, был там с 50 по 70 годы (см. Jacob Neusner, *A Life of Rabban Yohanan Ben Zakkai*, с. 1-80 CE [Leiden: Brill, 1962], p. 17). Итак, похоже, что он учил в Галилее в тот же период, что и Иисус, или сразу после него.

84 Версию Матфея можно рассматривать как объединение двух вариантов этой формы, как это происходит в спорах Иоханана бен Заккая. Первый публичный спор с фарисеями очень напоминает дебаты Иоханана с саддукеями, где изначальный вопрос ушел на второй план, но впоследствии саддукеи все же получили ответ на свой изначальный вопрос. Второй вопрос и ответ в кругу учеников подобен второй части дебатов Иоханана с язычником, где он дает своим ученикам более сложное и подробное изложение ответа.

евангелиста думали в первую очередь о своей аудитории, тем не менее знакомство с культурным окружением того времени может многое прояснить и для современного читателя.

Выводы

Теперь мы можем восстановить дискуссию о разводе Иисуса с фарисеями. Сокращенные варианты этого спора есть как в Ев. от Марка, так и в Ев. от Матфея (возможно, написанном позже), где добавлены некоторые уточняющие детали. Используя версию Марка как основу, полезные добавления Матфея и перекомпоновку как руководящий принцип, мы можем представить попытку реконструкции изначальных дебатов. Добавления Матфея будут в квадратных скобках, мои в круглых скобках, а цитаты из Писания курсивом.

Подшли фарисеи и спросили, искушая Его: позволительно ли разводиться мужу с женою [по всякой причине] (Втор. 24, 1, согласно толкованию Гиллея)?

[Он сказал им в ответ: не читали ли вы], что в начале же создания, Бог мужчину и женщину сотворил их (Быт. 1, 27), [и] посему оставит человек отца своего и мать и прилепится к жене своей, и будут два одною плотью (Быт. 2, 24 LXX); так что они уже не двое, но одна плоть. Итак, что Бог сочетал, того человек да не разлучает.

[Они говорят Ему: как же Моисей заповедал давать разводное письмо и разводиться с нею?] (Втор. 24, 1). Он сказал им в ответ: что заповедал вам Моисей? Они сказали: Моисей [заповедал] писать разводное письмо и разводиться (Втор. 24, 1). Иисус сказал им в ответ: по жестокосердию (Иер. 4, 4 LXX) вашему он написал вам сию заповедь [и позволил вам разводиться с женами вашими, а сначала не было так].

В доме ученики опять спросили Его о том же. Он сказал им: кто разведется с женою своею [не по причине непристойности] (Втор. 24, 1, согласно толкованию последователей школы Шаммая) и женится на другой, тот прелюбодействует; и если жена разведется с мужем своим [не по причине непристойности] и выйдет за другого, прелюбодействует.

Конечно, вышеприведенный текст нельзя назвать оригинальным в каком-либо смысле этого слова. Например, добавления из версии Матфея в квадратных скобках привели к повторению в третьем параграфе, и текст все еще остается довольно сокращенным для того, чтобы современный читатель смог легко его понять. В следующем парафразе будет предпринята попытка представить еще более полную версию, которая будет более понятна и современному читателю.

Подошли фарисеи и спросили, искушая его: позволительно ли разводиться мужу с женою по всякой причине (Втор. 24, 1), как учит школа Гиллеля?

Он сказал им в ответ: не читали ли вы, что в начале создания мужчина мог сочетаться только с одной женщиной? Писание говорит: Бог создал (одного) мужчину и (одну) женщину (Быт. 1, 27), и по сему оставит человек отца своего и мать и прилепится к жене своей, и будут два одною плотью (Быт. 2, 24 LXX); так что они уже не двое, но одна плоть. Итак, что Бог сочетал, того человек да не разлучает. Эти стихи также показывают, что именно Бог сотворил их, сочетал и сделал их *одною плотью*. А раз Бог соединил их вместе, никто не должен разлучать их.

Фарисеи отвечали ему: если они не должны разводиться, как же тогда Моисей заповедал мужу давать разводное письмо *в случае прелюбодеяния* и разводиться с нею? (Втор. 24, 1). Он сказал им в ответ: Моисей не заповедал, а позволил разводиться, и только в тех случаях, когда виновный отказывается раскаиваться (Иер. 4, 4 LXX), как это было с Израилем, когда Бог развелся с ним по причине жестокосердия и нежелания раскаяться в прелюбодеянии. Но это не входило в Божьи планы с самого начала.

Позже, когда он был наедине в доме с учениками его, они опять спросили его о том же. Он сказал им: развод *по всякой причине*, а не по причине непристойности (верное истолкование Втор. 24, 1) – незаконный. Если такой человек женится на другой, он прелюбодействует, потому что он все еще в браке с первой женой. Подобно этому и женщина, заставляющая своего мужа развестись *по всякой причине*, а не по причине непристойности, не может выйти за другого, так как будет виновна в прелюбодеянии.

Такой парафраз все еще сложен для понимания, потому что предполагает хорошее знание ветхозаветных текстов. Читатель должен был прекрасно понимать, что означают выражения «по всякой причине» и «непристойное дело» в истолкованиях иудейских школ, спорящих о значении выражения «дело непристойности» из Втор. 24, 1. Также читатель должен был видеть связь слова *жестокосердие* с Иер. 4, 4, где это ссылка на грех, описанный в предыдущей главе Книги Иеремии (т. е. о прелюбодеянии Израиля).

Аргумент во втором параграфе несколько сыроват с точки зрения раввинов, но любой читатель-раввин добавил бы слова из Быт. 7, 9 («по паре мужского и женского»), текста, который связывает два других из Книги Бытия.⁸⁵ Текст Быт. 2, 24 процитирован по версии Септуагинты, потому что содержит слово *два*. Маловероятно, что Иисус стал бы цитировать LXX в спорах с раввинами, но в этом не было бы никакой необходимости, если бы все ясно понимали роль недостающего текста (Быт. 7, 9) по данному вопросу, где сказано «по паре».

В отношении последнего ответа я следую структуре Марка, который говорит, что это был ответ на вопрос учеников, заданный в узком кругу, в отличие от Матфея, сделавшего этот ответ публичным. Структура дебатов раввина Иоханана бен Заккая, который учил в Галилее в дни Иисуса, соответствует Марковой. Иисус, как это было принято, дал вначале общий ответ на вопрос, а после подробнее пояснил его ученикам.⁸⁶

Мы рассмотрели почти все вопросы по данным отрывкам, поэтому можем иметь относительную уверенность, что правильно понимаем каждый этап рассматриваемой дискуссии.

Практические последствия учения Иисуса

Учение Иисуса о разводе имело далеко идущие последствия. Кто-то пришел к выводу, что Матфей считал его учение непрактичным и идеализированным, так как он поместил его рядом с такими высказываниями как:

85 Подробное обсуждение см. в разделе «Моногамия и брак на всю жизнь».

86 Подробное обсуждение см. в разделе «Какая версия была первой?».

...гневающийся на брата своего напрасно, подлежит суду (Мф. 5, 22).

...всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем (Мф. 5, 28).

Если же правый глаз твой соблазняет тебя, вырви его и брось от себя (Мф. 5, 29).

Возможно, Матфей лучше остальных понял всю революционность данного учения для иудейского мира. Запрет Иисуса на развод «по всякой причине» затрагивал почти все разводы в течение предыдущего поколения, с тех пор как Гиллель начал учить об этом.

Были и другие последствия, большинство из которых по другим вопросам, упомянутым в течение дискуссии. В свете проделанного анализа мы обобщим шесть пунктов (на которые, к сожалению, редко обращают внимание) учения Иисуса в контексте дискуссии о разводе:

1. моногамия (в браке одновременно могут состоять только два человека);
2. брак на всю жизнь (расторжение брака противно воле Божьей);
3. развод не обязателен (даже в случае прелюбодеяния);
4. развод допустим (если покаяние упрямо отвергается, и человек продолжает прелюбодействовать);
5. брак – не обязателен (бесплодие – это не причина для развода);
6. развод «по всякой причине» – незаконный (и повторный брак после такого развода рассматривается как прелюбодеяние).

Рассмотрим по очереди все эти пункты.

1. Моногамия: в браке одновременно могут состоять только два человека. Учение Иисуса о моногамии не вызвало большого удивления, потому что многоженство было редкостью и имело место в основном среди состоятельных людей. Возможно, Иисус не признавал законность такого брака, но он не говорит об этом прямо, как например, о повторном браке после незаконного развода.

Основное следствие учения Иисуса о моногамии состояло в том, что женщины получили право обвинить своих мужей в прелюбодеянии,

чтобы потребовать развода. В древнем иудаизме, где многоженство все еще разрешалось, муж, вступая в брак, не обещал будущей супруге, что она будет единственной, с кем у него будут интимные отношения. Это означало, что с ним нельзя было развестись по причине сексуальной неверности. Он мог быть обвинен в прелюбодеянии, но не против своей супруги, а против мужа женщины, с которой он переспал. Однако если многоженство оказывается под запретом, это означает, что муж теперь обязан хранить верность одной женщине, и прелюбодеяние становится основанием для развода как для мужчины, так и для женщины.

Одним из следствий этого учения стал рост числа незамужних вдов в ранней церкви. Если семья Бабаты показательна (ее семейные записи очень хорошо сохранились),⁸⁷ вторая жена была часто вдовой. Брак с вдовой был по карману даже мужчине из низшего класса, потому что *ктуба* было вполтину меньше, и такие женщины часто были при деньгах, которые достались ей после первого брака (ее приданое). Однако если многоженство под запретом, вдова могла выйти замуж только за неженатого мужчину, которых было не так много. Ранняя церковь столкнулась с этой проблемой очень скоро: как видно из шестой главы Книги Деяний вдовы оказались в крайней нужде и зависели от ежедневного довольства, подобно нищим в любой еврейской общине. Ко времени написания пасторских посланий с вдовами начались и другие проблемы.⁸⁸ Незамужние вдовы имели больше свободы и времени, чем замужние, поэтому ходили из дома в дом, сплетничая и празднично проводя время в бесполезных разговорах.⁸⁹ Поэтому юных вдов побуждали к браку,⁹⁰ а более пожилые женщины призывались к

87 Семейные записи Бабаты датируются 93 – 132 годами нашей эры. Они были обнаружены в пещере Нахал Хэвер. В отредактированном варианте они опубликованы в Hannah M. Cotton and Ada Yardeni, *Aramaic, Hebrew and Greek Documentary Texts from Nahal Hever and Other Sites: With an Appendix Containing Alleged Qumran Texts*, Discoveries in the Judaean Desert 27 (Oxford: Clarendon, 1997).

88 О вдовах и их роли в НЗ и в ранней церкви см. подробное исследование в Gustav Stählin, “*χήρα*,” in *Theological Dictionary of the New Testament*, 10 vols., ed. Gerhard Kittel (Grand Rapids: Eerdmans, 1964-95), 9:440-65.

89 1 Тим. 5, 13; 2 Тим. 3, 6. В более поздних текстах слово *вдова* не встречается, но язык, используемый в текстах, обычно относился к вдовам (см. Stählin, “*χήρα*,” p. 455, п. 140).

90 1 Тим. 5, 11.14. В Римском мире ожидалось, что вдовы будут выходить

особому церковному служению.⁹¹ Перед ними стояла задача обучать юных девушек.⁹²

В первые века вдовы были серьезным бременем для церкви. Насчитывалось свыше 1500 вдов и нуждающихся в римской церкви, и 3000 вдов и дев в Антиохии, которые получали ежедневную поддержку.⁹³ Орден вдов пришел в упадок через несколько столетий, возможно, потому что они были замещены монастырями.⁹⁴

2. *Брак на всю жизнь.* Бог против расторжения браков, но мы живем не в идеальном мире. Это положение наиболее значимо в свете других Иисусовых ограничений о разводе. Многие раввины уже тогда учили, что брак должен заключаться на всю жизнь, но при этом они разрешали развод «по всякой причине». Иисус поднял на новый уровень нерушимость брака, допуская развод только в тех случаях, когда брачные обеты постоянно и упрямо нарушаются, и союза как такового уже не существует.

3. *Развод не обязателен, даже тогда, когда имеет место прелюбодейние.* Как правило, раввины учили, что муж обязан развестись со своей женой в случае супружеской измены, как мы видели в предыдущей главе. Теоретически, мужчина мог потребовать, чтобы жена прошла специальный ритуал, предназначенный для женщины, подозреваемой в измене. Однако это была весьма неприятная процедура не только для женщины, но и для ее мужа, поэтому, маловероятно, что развода

замуж, если они еще в детородном возрасте (т. е. до пятидесяти лет). Август даже издал такой закон в 9 г. н. э. (см. В. W. Winter, “Providentia for the Widows of 1 Timothy 5.3-16,” *Tyndale Bulletin* 39 [1988]: 85).

91 1 Тим. 5, 9-12. Нет уверенности, что уже в Новом Завете существовал такой орден вдов (Stählin, “χήρα,” р. 455, п. 144), однако вскоре это служение получило широкое распространение; в некоторых местах вдовы приравнивались по статусу к диаконисам (Stählin, “χήρα,” pp. 459-65).

92 В 1 Тим. 5 нет списка каких-либо особых задач, а лишь общие требования. Возможно, их деятельность была подобна служению диаконисс (Тит. 2, 3-5): готовить девушек к браку и семейной жизни, а также посещать сестер по вере для наставлений в праведной жизни.

93 Stahlin, “χήρα,” р. 460.

94 Stahlin, “χήρα,” р. 465.

удалось бы избежать после прохождения такого ритуала. Если муж не любил свою жену, он развелся бы с ней так или иначе (даже если бы она успешно прошла ритуал). Если же он любил ее, он не стал бы ее заставлять проходить такой унижительный обряд.

Учение Иисуса о том, что разводиться не обязательно даже в случае прелюбодеяния, имело положительные последствия для общества в целом. Например, мужчина более не считался нечистым, продолжая жить с женщиной, подозреваемой в прелюбодеянии. Для мужей, которые хотели простить своих жен, это стало большим облегчением. Учение Иисуса о моногамии также подразумевает, что женщина могла простить измену мужа.

Это учение серьезно отразилось на жизни каждой замужней женщины. В иудейском сообществе замужней женщине достаточно было провести всего несколько минут наедине с другим мужчиной, чтобы заподозрить ее в прелюбодеянии. Даже если вместе с ними была еще одна женщина, предполагалось, что они обязательно соблазнят мужчину (но если женщина осталась наедине с двумя мужчинами, предполагалось, что мужчины поддержали бы друг друга и устояли в искушении).⁹⁵ Достаточно было заговорить с другим мужчиной в публичном месте, чтобы оказаться под подозрением. Если этот мужчина не родственник ей, тогда очевидно, что они планируют сексуальную связь, и муж должен был предупредить ее, сделав выговор. Если заметили, что она разговаривает с одним и тем же мужчиной второй раз, несмотря на предупреждение мужа, то уже не оставалось никаких сомнений в связи между ними.⁹⁶ Ожидалось, что ее муж разведется с ней, любит он ее или нет.

95 Предполагалось, что во всех сексуальных преступлениях основная вина лежит на женщине. Женщина могла оставаться с двумя мужчинами, но мужчина не мог остаться наедине с двумя женщинами (*m. Qidd.* 4.12).

96 *m. Soṭa* 6.1: «Некто предупредил свою жену о ревности, и она после этого была наедине (с указанным лицом), даже если он услышал это от пролетающей мимо птицы, и тогда он должен развестись с ней и выдать ей *ктубу* (потому что птица не считается важным свидетелем). Так считает раввин Елиезер. Но раввин Джошуа говорит, что следует разводиться только в том случае, если о ней говорят прядущие при свете луны (т. е. «слышать от пролетающей птицы» – это глубокая тайна, а «прядущие при свете луны» говорят об общеизвестных вещах; таким образом, спорящие говорят о двух крайностях).

Такие правила жестко ограничивали повседневную жизнь женщины, а учение Иисуса освобождало от подобных условностей. Женщина могла заговорить с другим мужчиной, а также войти в его дом, однако подобная дружба не поощрялась. По крайней мере, женщины более не опасались, что их мужья обязаны будут развестись с ними в таком случае.

4. *Развод допустим, если виновный продолжает упорствовать в грехе.* Это было чем-то новым. Как было показано выше, такое толкование слов Иисуса основано на том, что «жестокосердие» – это ссылка на Иер. 4, 4, где пророк обобщает сказанное в третьей главе. Это толкование имеет больше смысла в контексте другого учения Иисуса, как в общих чертах было показано выше, и в этом пункте нам следовало бы быть наименее категоричными.

Согласно такому пониманию слов Иисуса, его последователи могут разводиться со своими неверными супругами. Прощение возможно и желательно, но только тогда, когда имеет место раскаяние. С нераскаивающимся и упорствующим в прелюбодеянии супругом(-гой) необходимо развестись, хотя это было необязательным.

Прелюбодеяние было не единственной законной причиной для развода (как будет показано ниже), а значит, прощение, о котором говорил Иисус, распространяется и на другие проступки. Другими словами, развод будет позволителен, если супруг упрямо не желает обеспечивать жену пищей, одеждой и отказывает ей в интимных отношениях. Иисус не говорил об этом, потому что никто из евреев не стал бы спорить по этому поводу. Если муж отказывал жене в пище или одежде, жена могла представить это дело в суд, где поднимался вопрос о том, как долго это продолжалось. Раввины спорили между собой о продолжительности этого периода.⁹⁷ Была установлена периодичность исполнения супружеского долга для всех категорий граждан, а также разработан список штрафных санкций для того, чтобы переубедить упрямого супруга.⁹⁸ Мужчин, которые упрямо стояли на своем, отказываясь выполнять су-

97 У мужа, вероятно, также было такое право, но для него существовали более легкие способы развестись, поэтому нет ни одной записи подобного дела.

98 Подробнее см. в *m. Ketub.* 5.6-7 и обсуждение в предыдущей главе.

дружеские обязанности, заставляли развестись со своими женами, если те, в свою очередь, настаивали на этом.

Борьба с упрямством человека уже имела место в процедуре еврейского развода на основании причин из Исх. 21, 10-11, и есть основания полагать, что Иисус предлагает такой же подход к человеку, нарушившему супружескую верность.

5. *Брак не обязателен, поэтому бездетность – не основание для развода.* Повеление «плодиться и размножаться» было ключевым для заключения брака, следовательно, отсутствие детей у пары могло послужить причиной для развода. Некоторые поздние раввины считали, что пары просто обязаны развестись, если у них не было детей в течение первых десяти лет брака.⁹⁹ Учение Иисуса о добровольном решении стать евнухом говорит о том, что брак и рождение детей предназначались не для всех. Хотя Иисус прямо этого не говорил, это, возможно, означает, что он не рассматривал повеление «размножаться» как заповедь, которую должен исполнить каждый человек. Одним из следствий было то, что бесплодие более не рассматривалось последователями Иисуса как основание для развода.

6. *Развод «по всякой причине» – незаконный, и повторный брак после такого развода считается прелюбодеянием.* Как было сказано выше, этот пункт должен был вызвать самое большое потрясение среди слушателей Иисус. Мы не знаем, насколько частыми были разводы, но, похоже, люди не относились к браку серьезно. По всей видимости, большинство браков расторгались «по всякой причине», а значит, по словам Иисуса, все последующие браки были незаконными, а дети в них незаконнорожденными.

Слушатели, возможно, полагали, что Иисус не считает нормальным такой развод, но, тем не менее, как и другие учителя, признает законность решений других судов. Как в наше время, когда большинство христианских деноминаций готовы признать законность брака или

⁹⁹ С бесплодной женой можно было развестись, не возвращая ей *ктубу* (*m. Ketub. 11.6*). Возможно, это не рассматривалось как наказание для жены, но как поощрение для мужа найти жену, которая родит ему детей. См. также обсуждение в предыдущей главе.

крещения в другой церкви, несмотря на различие в ритуалах. Последователи Шаммая даже готовы были отдавать своих дочерей замуж за тех, кто мог обратиться в суд школы Гиллеля для получения развода «по всякой причине».

Но Иисус не готов был признать законность развода «по всякой причине». Чтобы обратить на это внимание, он заявил, что все те, кто вступают в повторный брак после такого развода, виновны в прелюбодеянии, потому что фактически их первый брак все еще в силе.

Такой подход Иисуса в корне отличался от постановлений других иудейских школ. Мало того, что Иисус ограничил основания, на которых каждый мог потребовать развод, но он также заявил, что нужно простить виновного, если имеет место покаяние. Несмотря на положительную сторону этого учения, оно могло создавать определенные трудности для последователей Иисуса. Как уже было сказано, женщины обретали большую свободу и имели больше возможностей сохранить брак, который в противном случае закончился бы разводом. Наибольшую сложность это учение представляло для тех, кто уже развелся «по всякой причине» и создал новую семью. Теперь им нужно было признать, что, по крайней мере, формально их первый брак все еще имеет законную силу. Им нужно было либо вернуться к своим законным супругам, либо оставаться одинокими. Кроме того, они должны были отпустить вторую жену, вернув ей приданое, согласно иудейским законам относительно незаконных браков (см. в предыдущей главе).

Мы не знаем наверняка, что посоветовал бы Иисус людям, оказавшимся в таком положении, однако я предполагаю, что, согласно иудейским законам, перед ними стоял выбор: вернуться к первой семье или оставаться безбрачными. Учитывая, что в большинстве случаев восстановление семьи было невозможным, им оставалось только второе. А это было непросто в культуре, где подозрительно относились к нравам одинокой женщины и считали весьма неблагонадежным в нравственном отношении одинокого мужчину (если у него не было детей от предыдущего брака). Возможно, именно по этой причине Матфей добавил к дебатам о разводе учение Иисуса о необязательности брака (Мф. 19, 10-12), где целибат – не только законный выбор, но и более предпочтительное решение.

В седьмой главе Первого послания к Коринфянам Павел, вероятно, рассматривает похожую ситуацию, в которой оказались верующие, од-

нако его позиция несколько отличается, особенно в последствиях для христиан, с которыми разводятся против их воли (как будет показано в следующей главе).

У нас нет оснований полагать, что Иисус призывал оставить второго мужа или жену, если тот уже состоял в браке после незаконного развода. Технически такие браки считались незаконными, однако если их признать прелюбодеянием буквально, это привело бы к хаосу и разрушению жизней и семей. Возможно, отчасти поэтому учение о разводе включено в Нагорную проповедь. Как ненавидящий брата не может быть фактически обвинен в убийстве, так и каждый, кто заключает повторный брак, не может быть обвинен в суде за совершенное прелюбодеяние.

Другие основания для развода

Из дебатов Иисуса с фарисеями о разводе, остается неясным, считал ли он допустимым расторжение брака по другим причинам, которые мы обсуждали в предыдущей главе. Я полагаю, что его молчание здесь свидетельствует о согласии по этому вопросу с остальными иудеями.

Обычно считается, что Иисус признавал лишь одну законную причину для развода – *porneia*, однако такая позиция представляется мне ошибочной. Хотя бы потому, что следуя такой логике, получается, что и последователи Шаммая разрешали развод только по причине прелюбодеяния.

Ниже я представлю три довода, которые говорят в пользу того, что Иисус признавал и другие ветхозаветные основания для развода. Все три аргумента от молчания, поэтому должны рассматриваться с осторожностью.

Во-первых, в дебатах о разводе Иисус затрагивает и другие неоднозначные в то время вопросы, касающиеся брака и развода, но ничего не говорит о других общепризнанных законных основаниях для расторжения брака. Если уж в вопросе о разводе затрагиваются темы моногамии, безбрачия и развода «по всякой причине», было бы разумным ожидать обсуждения и других законных оснований для развода, конечно, если только по этому вопросу было хоть какое-то несогласие.

Несмотря на то что Иисуса спрашивали о разводе, он начинает с

вопроса о многоженстве и приводит два экзегетических аргумента в поддержку своей позиции. Большинство евреев, хотя и не все, верили в законность полигамии на основании Писания, к нему Иисус и обращается, чтобы показать, что это не было частью изначального Божьего плана. Далее он говорит о том, что брак должен заключаться на всю жизнь, однако большинство евреев относились к браку легкомысленно, потому что Бог дал закон о разводе, следовательно, он таким образом неявно одобрил развод. Затем Иисус дал понять, что не считает развод обязательным в случае супружеской измены, ведь каждый человек заслуживает на еще один шанс. Все больше евреев в то время были уверены, что прощать измену нельзя и брак должен быть расторгнут, полагая, что поступают правильно с нравственной точки зрения, однако Иисус подчеркнул: Моисей «позволил» разводиться, а не «заповедал». Кроме того, он также указал на обстоятельства, при которых развод за неверность мог *быть* абсолютно оправданным: когда человек упрямо продолжает грешить, не желая раскаиваться и меняться. Иисус также учил (хотя и в узком кругу учеников), что брак и деторождение – это выбор каждого человека, однако большинство иудеев верили, что заповедь, данная при сотворении, – «плодитесь и размножайтесь» – должна быть исполнена только через рождение детей в браке. Если же брак не обязателен, тогда отсутствие детей в браке – это не повод для развода.

Иисуса не спрашивали обо всем этом, однако он считал эти вопросы не менее важными в контексте обсуждения развода, чем тот, что задали ему фарисеи.

Во-вторых, по-видимому, никому даже в голову не могло прийти, что Иисус не разделяет другие общепризнанные причины для развода. Ведь Иисус затронул все то, что было не столь однозначным по вопросу брака и развода. В иудаизме первого века были маргинальные группы, которые поддержали бы учение Иисуса о моногамии, браке на всю жизнь, необязательности развода, прощении за прелюбодеяние (кроме случаев, когда человек не раскаивается), необязательности брака, незаконности развода по причине бесплодия и, конечно, незаконности развода «по всякой причине». Однако никто не считал незаконным развод на основании причин в Исх. 21, 10-11. Если бы об этом спорили, или Иисус рассматривал бы такой развод незаконным, он обязательно бы об этом что-то сказал. Поэтому его молчание в отношении оснований

для развода из Исх. 21, 10-11 позволяет нам предположить, что он, подобно всем остальным иудеям, признавал их.

Иисус соглашался со многими общепринятыми положениями в иудаизме, о чем говорит его молчание. Например, нигде не записано, что Иисус осуждал добрачные сексуальные отношения (к большому огорчению многих молодежных лидеров), но никто не осмелится сказать, что он одобрял их. Каждый христианин исповедует монотеизм, однако защитить этот догмат обращениями к одним лишь Евангелиям будет весьма сложно. Также Иисус нигде явно не запрещает и не разрешает повторный брак после смерти одного из супругов, но мы полагаем, что он разрешал его, потому что все иудеи, включая Павла, разрешали повторный брак в таком случае. Мы легко принимаем и соглашаемся с тем, что не противоречит нашему верованию. По умолчанию мы примем любое общераспространенное положение евреев, по которому Иисус ничего не говорил, если это согласуется с нашим представлением по этому вопросу. Именно поэтому мы не хотим признать, что Иисус разделял общепринятую точку зрения евреев о ветхозаветных основаниях для развода.

В-третьих, слова Иисуса о разводе практически в точности повторяют слова Шаммая по тому же вопросу. Большинство комментаторов видели в оговорке Иисуса («кроме вины любодеяния») отвержение им других оснований для развода, однако та же оговорка встречается в аргументации школы Шаммая, последователи которой признавали и другие основания для развода, как показано в предыдущей главе. Позиция школы Шаммая была обобщена в раввинской литературе в двух очень похожих формах:

Муж не должен разводиться со своей женой, кроме как на основании непристойности (*Sifré Deut.* 269; *y. Soṭa* 1.2 [16b])

לא יגרש אדם את־אשתו אלא אם כן מצא בה ערוה

Муж не должен разводиться со своей женой, кроме как на основании дела непристойности (*m. Git.* 9.10)

לא יגרש אדם את־אשתו אלא אם כן מצא בה דבר־ערוה

С точки зрения семантики эти два постановления идентичны двум отрывкам о разводе в Ев. от Матфея, которые содержат ту же оговорку. Они настолько похожи, что даже порядок слов в выражении *דבר הווי*, *непристойное дело* один и тот же, вопреки оригиналу *דבר הווי*, *дело непристойности*.

...кто разведется с женою своею не за прелюбодеяние (Мф. 19, 9).

ὁς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ.

...кто разводится с женою своею, кроме вины любодеяния (Мф. 5, 32).

πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ παρὲκ τὸς λόγου πορνείας.

Иисус говорит о том же, теми же словами, в том же контексте и в тот же период времени, что и последователи Шаммая. Поэтому у нас есть достаточно оснований полагать, что он хочет сказать то же самое, что и ученики Шаммая. Когда последователи Шаммая говорят «кроме... дела непристойности» в контексте спора о разводе «по всякой причине», они имеют в виду, что Втор. 24, 1 не позволяет развод, кроме как по причине непристойности. Однако они не имели в виду, что Писание позволяет развод исключительно по причине непристойности, потому что сами разрешали развод и на других основаниях (в частности, из Исх. 21, 10-11).

Итак, учитывая, что Иисус использует то же самое выражение и в том же споре, будет вполне разумным ожидать, что он имел в виду то же самое, что и последователи школы Шаммая. В противном случае, нам нужно признать, что Иисус говорил на другом языке, малопонятном его современникам, так как знакомые слова и выражения использовались в другом, непривычном для них значении. Если бы так было на самом деле, мы бы вынуждены были признать, что любые слова Иисуса невозможно правильно объяснить, так как он говорил на совершенно уникальном языке, посему наше истолкование его слов будет таким же верным, как и любое другое. Но если мы верим, что Иисус и авторы Евангелий намеревались передать важные истины своим слушателям и читателям так, чтобы быть услышанными, значит, должны верить, что они использовали язык, который все хорошо знали и понимали.

Следовательно, когда Иисус или авторы Евангелий используют те же выражения, что и их современники, и в том же контексте, они означают то же самое.

Как я уже сказал, все вышеупомянутые доводы в защиту того, что Иисус признавал и другие ветхозаветные основания для развода, аргументы от молчания, вес которых, по общему признанию ученых, незначителен. Однако было бы неразумным полностью игнорировать их, особенно в свете того, что и апостол Павел признавал другие ветхозаветные основания для развода, как мы увидим в следующей главе.

Заключение

И в десятой главе Евангелия от Марка, и в девятнадцатой главе Евангелия от Матфея видны следы редакторской работы в дебатах о разводе; в обоих отрывках взят за основу сокращенный вариант спора Иисуса с фарисеями об истолковании דבר ארבעה из Втор. 24, 1. Марк представил эту дискуссию в форме христианской проповеди, Матфей же хотел помочь своему читателю лучше понять тонкости этих дебатов и их последствия. Раввинские записи о спорах между школами Гиллеля и Шаммая освещают дебаты по разводу, в которых Иисуса приглашают принять участие, а также демонстрируют способы их сокращения при передаче на письме. В отличие от Марка, Матфей вставляет в отрывок о разводе ключевые выражения, которые характеризуют позиции спорящих между собой школ. Скорее всего, в изначальном споре они не звучали, так как слушатели Иисуса и без того понимали о чем, конкретно пойдет спор. Восстановив основные доводы спорящих сторон, мы можем выделить основные тезисы Иисуса в этих дебатах:

- Брак должен быть моногамным.
- Брак должен заключаться на всю жизнь.
- Разводиться не обязательно.
- От развода следует отказаться, кроме тех случаев, когда виновный упорствует в грехе.
- Брак – это личный выбор каждого человека.
- Развод «по всякой причине» – незаконный.

Несмотря на то что в Палестине первого века были группы, которые согласились бы со многими из этих пунктов (кумранитами по вопросу моногамии, последователями Шаммая относительно развода «по всякой причине»), тем не менее для большинства это учение было революционным. С другой стороны, Иисус не обсуждал те вопросы, по которым ни у кого не возникало возражений в то время, как например, запрет на добрачные сексуальные отношения или допустимость развода на библейских основаниях из Исх. 21.

7. УЧЕНИЕ АПОСТОЛА ПАВЛА

Библейские основания для развода

Павел хорошо знал учение Иисуса о разводе и разделял его, хотя сам писал об этом в связи с другой ситуацией. Коринфские христиане жили по римскому закону, согласно которому и мужчина, и женщина могли развестись, оставив своего супруга или супругу или же попросив их уйти из дома. Павел учил коринфян, что христиане не могут разводиться подобным образом, да и вообще искать причину для развода. Однако если они оказались в разводе по инициативе неверующего супруга или супруги, которые не желают восстановления брака, христиане ничем не связаны для заключения нового брака, но только с христианином. Павел также отмечает, что христиане Коринфа находятся в таком положении, что заключение браков в данный момент было бы несвоевременным.

Почти все, чему учил Павел относительно брака и развода, находится в седьмой главе Первого послания к Коринфянам. Мы будем исследовать эту главу, за исключением стихов 32-35, которые связаны со стихами 1-9. Павел здесь говорит о брачных обязательствах, о том, что Иисус выступал против разводов, о праве на повторный брак того, с кем развелись против его воли и об откладывании брака из практических соображений. Хотя Павел напрямую нигде не затрагивает тему законных оснований для развода, его позиция прочитывается между строк на протяжении всей главы. Он определенно полагал, что основанием для развода может стать нарушение брачных обязательств, однако не считал, что уход из семьи одного из супругов можно рассматривать как законный развод. Наконец, он учил, что на повторный брак имеют полное право те, кто были оставлены и с

кем развелись вопреки их желанию, независимо от того, что стало причиной развода.

У современного читателя после прочтения этой главы остается много вопросов: говорит ли Павел о разводе или просто о раздельном проживании супругов, считал ли Павел допустимым повторный брак после развода и т. д. Кроме того, хотя Павел и подтвердил актуальность и действенность ветхозаветных брачных обязательств, он нигде не сказал, что отказ их соблюдать может быть законным основанием для развода, как это было среди иудеев. Думаю, первоначальным читателям не намного легче было разобраться в этих вопросах, чем нам. Мы рассмотрим греко-римские и еврейские законы относительно брака и развода,¹ чтобы лучше понимать учение апостола Павла.

Развод в греко-римском мире

В греко-римском мире мужчина и женщина могли расторгнуть брак в одностороннем порядке, для этого достаточно было хозяину (или хозяйке) дома попросить свою супругу (или супруга) оставить его, или один из них мог просто собрать вещи и уйти из дома. Никто не был обязан предупреждать об этом, и никто не мог воспрепятствовать разводу. Не было нужды объяснять кому-то причины развода, хотя в некоторых случаях они все же были задокументированы: женщина развелась с супругом, потому что тот ослеп на один глаз, мужчина развелся со своей женой, потому что она состарилась и

1 Мы будем анализировать разводные письма, датируемые периодом с IV в. до н. э. до IV в. н. э. До этого эти папирусы не были собраны вместе, хотя большинство из них были приведены в Orsolina Montevicchi, "Ricerche di sociologia nei documenti dell' Egitto greco-romano," *Aegyptus* 16 (1936): 3-83, and *La papirologia*, Manuali universitari. 1: Per lo studio delle scienze dell'antichità (Torino: Societa editrice internazionale, 1973). Я собрал вместе все эти тексты и многие другие, которые ранее не публиковались, и разместил их на сайте <http://www.tyndalearchive.com/Brewer/MarriagePapyri/Index.html>. См. также мою работу, посвященную исследованию этих текстов: "1 Corinthians 7 in the Light of the Graeco-Roman Marriage and Divorce Papyri," *Tyndale Bulletin* 52 (2001): 101-16, и "1 Corinthians 7 in the Light of the Jewish Greek and Aramaic Marriage and Divorce Papyri," *Tyndale Bulletin* 52 (2001): 225-43.

уже не была такой привлекательной, как раньше.² Сегодня сложно сказать, сколько браков закончились разводом, но есть шутливое свидетельство, которое наводит на мысль, что не смерть разлучала большинство пар.³ Само содержание греко-римских разводных писем говорит о том, что брак скорее заканчивался разводом, чем смертью одного из супругов. В них оговаривалось куда больше деталей на случай развода супругов, чем на тот случай, когда кто-то из них умрет.⁴

Все это мало напоминало иудейские законы, которые мы детально обсуждали в пятой главе. Иудейский брак был основан на взаимозависимости – и муж, и жена были связаны обязательствами хранить брачные обеты, оговоренные в брачном контракте, и развод требовал обязательного разводного письма, освобождающего женщину. Как мужчине, так и женщине требовалось привести веские основания для развода. Любой мог развестись на основании четырех причин, хотя во времена Гиллея мужчина мог развестись «по всякой причине». В каком-то смысле развод «по всякой причине» был похож на греко-римский обычай расторжения брака без каких-либо причин, тем не менее, было два существенных отличия. Первое – в иудаизме такой развод был доступен только мужчине, второе – еврей был обязан дать жене разводное письмо. Кроме того, иудейский брачный контракт заключался на всю жизнь; гораздо меньше внимания уделяется тому, что делать в случае,

2 См. Pieter Willem Pestman, *Marriage and Matrimonial Property in Ancient Egypt: A Contribution to Establishing the Legal Position of the Woman*, Papyrologica Lugduno-Batava 9 (Leiden: Brill, 1961), p. 75.

3 Надпись на надгробии, датируемая концом первого века нашей эры, гласит: «Браки, которые заканчивались смертью одного из супругов, были большой редкостью; счастливчик тот, чей брак продлился до 41-го года его жизни, и супруги все еще живут вместе» (G. H. R. Horsley, ed., *New Documents Illustrating Early Christianity*, vol. 3 [North Ryde: The Ancient History Documentary Research Centre, Macquarie University, 1983], pp. 33-36). Кроме того, в известном комментарии Сенека жалуется: «Разве какая-нибудь женщина станет краснеть от развода, после того как некоторые знатные и благородные женщины считают свои годы не по числу консулов, а по числу мужей и разводятся, чтобы выйти замуж, а выходят замуж, чтобы развестись?» (*De beneficiis* 3.16.2).

4 См. мою работу “1 Corinthians 7 in the Light of the Graeco-Roman Marriage and Divorce Papyri.”

если брак закончится разводом. Тем не менее в контракте ясно прописывались брачные обязательства, нарушение которых могло привести к окончанию брака.⁵

Эмоциональные обязательства в браке

1 Кор. 7, 1-9: А о чем вы писали ко мне, то хорошо человеку не касаться женщины. ² Но, во избежание блуда, каждый имей свою жену, и каждая имей своего мужа. ³ Муж оказывай жене должное благорасположение; подобно и жена – мужу. ⁴ Жена не властна над своим телом, но муж; равно и муж не властен над своим телом, но жена. ⁵ Не уклоняйтесь друг от друга, разве по согласию, на время, для упражнения в посте и молитве, а потом опять будьте вместе, чтобы не искушал вас сатана невоздержанием вашим. ⁶ Впрочем, это сказано мною как позволение, а не как повеление. ⁷ Ибо желаю, чтобы все люди были как и я; но каждый имеет свое дарование от Бога, один так, другой иначе. ⁸ Безбрачным же и вдовам говорю: хорошо им оставаться как я. ⁹ Но если не могут воздержаться, пусть вступают в брак; ибо лучше вступить в брак, нежели разжигаться.

1 Кор. 7, 1-9: Περὶ δὲ ὧν ἐγράψατε, καλὸν ἀνθρώπῳ γυναικὸς μὴ ἄπτεσθαι. ² διὰ δὲ τὰς πορνείας ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἔχέτω καὶ ἑκάστη τὸν ἴδιον ἄνδρα ἔχέτω. ³ τῇ γυναικὶ ὁ ἀνὴρ τὴν ὀφειλὴν ἀποδιδότω, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ γυνὴ τῷ ἀνδρὶ. ⁴ ἡ γυνὴ τοῦ ἰδίου σώματος οὐκ ἐξουσιάζει ἀλλὰ ὁ ἀνὴρ, ὁμοίως δὲ καὶ ὁ ἀνὴρ τοῦ ἰδίου σώματος οὐκ ἐξουσιάζει ἀλλὰ ἡ γυνή. ⁵ μὴ ἀποστερεῖτε ἀλλήλους, εἰ μῆτι ἂν ἐκ συμφώνου πρὸς καιρὸν, ἵνα σχολάσῃτε τῇ προσευχῇ καὶ πάλιν ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἦτε, ἵνα μὴ πειράξῃ ὑμᾶς ὁ σατανᾶς διὰ τὴν ἀκρασίαν ὑμῶν. ⁶ τοῦτο δὲ λέγω κατὰ συγγνώμην οὐ κατ' ἐπιταγὴν. ⁷ θέλω δὲ πάντας ἀνθρώπους εἶναι ὡς καὶ ἑμαυτόν· ἀλλὰ ἕκαστος ἴδιον ἔχει χάρισμα ἐκ θεοῦ, ὁ μὲν οὕτως, ὁ δὲ οὕτως. ⁸ Λέγω δὲ τοῖς ἀγάμοις καὶ ταῖς χήραις, καλὸν αὐτοῖς ἐὰν μείνωσιν ὡς ἀγώ. ⁹ εἰ δὲ οὐκ ἐγκρατεύονται, γαμησάτωσαν, κρεῖττον γάρ ἐστιν γαμησαὶ ἢ πυροῦσθαι.

5 См. мою работу “1 Corinthians 7 in the Light of the Jewish Greek and Aramaic Marriage and Divorce Papyri.”

Ключом к пониманию данного отрывка служит вступительная фраза: «Хорошо человеку не касаться женщины». Что это, начало наставлений Павла или же слоган коринфян? Некоторые исследователи считают эти слова вступлением к учению апостола о браке, однако есть достаточно ясных свидетельств в тексте, указывающих на то, что автор пытается опровергнуть данное утверждение. Глава начинается со слов *περί δὲ*, что указывает на начало нового отрывка или новой темы, как и в других случаях: 1 Кор. 7, 25; 8, 1; 12, 1; 16, 1; 16, 12. Вероятно, это был один из вопросов в письме коринфян Павлу, на которое он здесь ссылается. В первом стихе восьмой главы мы снова видим цитату коринфян: «Мы все имеем знание». Таким образом, седьмая глава начинается со слов коринфян: «Хорошо человеку не касаться женщины». Что-то подобное можно было услышать у ранних гностиков или иудейских аскетов. Очень неудачно переведен этот стих в NIV: «Хорошо человеку не вступать в брак». На самом деле Павел здесь говорит вовсе не о браке. Этот слоган принадлежит тем, кто выступает против секса, а не против брака.

Павел не соглашается с этим мнением коринфян. Он говорит, что мужчины и женщины, состоящие в браке, обязаны исполнять свой супружеский долг и не прекращать сексуальные отношения в браке. Для этого он использует довольно сильные выражения, такие как *долг, во-ровство* (*ἀποστέρειν*) и *подчинение власти* (*ἐξουσιάζω*). Супруги имеют власть над телами друг друга, они взаимно принадлежат друг другу, как рабы хозяевам. Ответ Павла основан на законе из Исх. 21, 10-11. Этот отрывок говорит о том, что даже рабыня вправе ожидать исполнения супружеских обязанностей от своего супруга, тем более свободная женщина (как учили раввины и Павел), и уж тем более мужчина. Это объясняет, почему апостол использует такие радикальные выражения и образ рабства.

Однако важно отметить, что Павел пишет это в первую очередь тем, кто уклоняется от исполнения супружеского долга, а не наделяет обиженных правом требовать сексуальных отношений от своего супруга или супруги. В данном случае апостол выражает не просто свое мнение, но называет это повелением Господа.

Далее Павел выражает свое мнение по поводу допустимого времени сексуального воздержания в браке, о чем в Законе ничего не сказано. Апостол допускает такое воздержание с соблюдением трех условий:

время сексуального воздержания должно быть строго ограничено, его следует посвятить молитве, и это должно происходить по обоюдному согласию. В Законе Моисея подобных правил нет, однако в традиционном иудаизме есть. В школах раввинов учили, что муж и жена имеют право на передышку в половой жизни, но спорили о том, как долго это может продолжаться. В школе Шаммая говорили о двух неделях, тогда как в школе Гиллеля – об одной (*m. Ketub.* 5.6; см. пятую главу). Таким образом, сама мысль о времени воздержания от секса в браке приемлема для Павла, однако он не углубляется в этот вопрос, чтобы устанавливать конкретные сроки, как это делали раввины.

В тексте чувствуется небольшое напряжение между нормами Писания и личным мнением самого апостола. Несомненно, Павел не считал брак бесполезным и ненужным, тем не менее он не советует вступать в брак. Позже мы увидим, что апостол просто считал несвоевременным на то время создавать брак и рожать детей. Павел хорошо знает Писание и понимает, что брак создан Богом, а также осознает наличие физиологических потребностей, таких как сексуальные отношения. Причины такой рекомендации Павла не имеют никакого отношения к сексуальной активности, чего следовало бы ожидать, если бы Павел соглашался с вводной фразой седьмой главы. Напротив, он полагает, что как раз таки безбрачие может привести к сексуальной распущенности. Вероятно, некоторые коринфяне приняли решение воздерживаться от сексуальной жизни, что привело к тому, что их благоверные ушли от них и стали жить отдельно.

Павел ссылается на иудейский закон, когда учит коринфян христианской этике в сфере сексуальных отношений. Возможно, по той причине, что большинство христиан Коринфа были иудеями, однако, скорее всего, все гораздо проще: христианская этика Павла строилась на нравственном учении Ветхого Завета.⁶ Большинство исследователей игнорирует в этом отрывке ссылку на Исх. 21, 10-11, но, к счастью, есть и те, кто обратили на нее внимание.⁷ Как мы уже видели в пятой

6 Такая точка зрения была убедительно представлена в Brian S. Rosner, *Paul, Scripture and Ethics: A Study of 1 Corinthians 5-7*, *Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums* 22 (Leiden: Brill, 1994).

7 Это было отмечено в превосходной системе ссылок, подготовленной для Revised Version (Cambridge University Press, 1912) и в нескольких публика-

главе, раввины называли три основания для развода в этом стихе, исходя из трех обязательств: обеспечивать одеждой, едой и исполнять супружеский долг. Они разделили их на две группы: эмоциональные обязательства и материальные обязательства. В 1 Кор. 7, 32-35 Павел говорит о материальных обязательствах.

Материальные обязательства в браке

³² А я хочу, чтобы вы были без забот. Неженатый заботится о Господнем, как угодить Господу; ³³ а женатый заботится о мирском, как угодить жене. Есть разница между замужнею и девицею: ³⁴ незамужняя заботится о Господнем, как угодить Господу, чтобы быть святою и телом и духом; а замужняя заботится о мирском, как угодить мужу. ³⁵ Говорю это для вашей же пользы, не с тем, чтобы наложить на вас узы, но чтобы вы благочинно и непрестанно служили Господу без развлечения.

циях, включая: R. J. Rushdoony, *The Institutes of Biblical Law* (Phillipsburg, N. J.: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1973), p. 403; William F. Luck, *Divorce and Remarriage: Recovering the Biblical View* (San Francisco: Harper and Row, 1987), pp. 34-35; Otto A. Piper, *The Biblical View of Sex and Marriage* (London: James Nisbit & Co. Ltd., 1960), pp. 31-32; Rosner, *Paul, Scripture and Ethics*, p. 159; Peter J. Tomson, *Paul and the Jewish Law: Halakha in the Letters of the Apostle to the Gentiles*, *Compendia Rerum Judaicarum ad Novum Testamentum* III.1 (Minneapolis: Fortress, 1990), p. 107; David Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism* (London: Athlone, 1956), p. 365. Связь этих отрывков была показана также более столетия тому назад в N. Herz, "A Hebrew Word in Greek Disguise: 1 Cor. vii.3," *Expository Times* 7 (1895): 48. Он отмечает, что слово *ὀφειλῆν* (долг) встречается в различных словосочетаниях, например, *ὀφειλομένην εὐνοίαν*, *долг по доброй воле*. Однако это выражение никогда не встречалось в значении *супружеского долга*, и Херц полагает, что *εὐνοίαν*, возможно, транслитерация слова ΠΝΥ, интерпретируемого раввинами как *супружеский долг* в Исх. 21, 10. Он говорит, что такая транслитерация встречается часто в LXX и относится к именам собственным или сомнительным словам, напр., в 1 Пар. 4, 22. Кроме того, *долг доброй воли* – одна из тех аскетических интерполяций, которые можно обнаружить в этой главе.

³² Θέλω δὲ ὑμᾶς ἀμερίμνους εἶναι. ὁ ἄγαμος μεριμνᾷ τὰ τοῦ κυρίου, πῶς ἀρέσῃ τῷ κυρίῳ. ³³ ὁ δὲ γαμήσας μεριμνᾷ τὰ τοῦ κόσμου, πῶς ἀρέσῃ τῇ γυναικί, ³⁴ καὶ μεμέρισται. καὶ ἡ γυνὴ ἢ ἄγαμος καὶ ἡ παρθένος⁸ μεριμνᾷ τὰ τοῦ κυρίου, ἵνα ἡ ἅγια καὶ τῷ σώματι καὶ τῷ πνεύματι· ἡ δὲ γαμήσασα μεριμνᾷ τὰ τοῦ κόσμου, πῶς ἀρέσῃ τῷ ἀνδρί. ³⁵ τοῦτο δὲ πρὸς τὸ ὑμῶν αὐτῶν σύμφωρον λέγω, οὐχ ἵνα βρόχον ὑμῖν ἐπιβάλω ἀλλὰ πρὸς τὸ εὐσχημον καὶ εὐπάρεδρον τῷ κυρίῳ ἀπερισπάστως.

Одна из причин, по которой Павел не поощряет заключение браков, состоит в том, что это избавит христиан от бремени материальных обязательств, учитывая нынешние времена «настоящей нужды» и «скорбей по плоти» (ст. 26 и 28). Вероятно, речь идет о периодах нехватки еды,⁹ когда многие жители Коринфа страдали от голода, что, возможно, стало причиной того, что многие христиане болели и даже умирали (см. 1 Кор. 11, 30). Состоять в браке – означало полностью отдать себя семье в очень непростое время, тогда как Павел ожидал от них большей посвященности служению Господу. Это не означает, что брак несовместим с христианским служением. У Петра была жена, которая сопровождала его, по крайней мере, в нескольких миссионерских путешествиях, и Павел очень хорошо отзывался о супружеской паре Акилы и Прискиллы. Однако брак – это дети, а детям требуется забота и поддержка, обеспечить которые очень сложно во время нужды.

Павел говорит о материальных и эмоциональных обязательствах не только мужчин, но и женщин. Он повторяет об этом снова и снова, обращая внимание на равенство в этом вопросе. Раввины также учили, что материальные обязательства распространялись как на мужчин, так и на женщин, хотя в изначальном тексте (Исх. 21, 10-11) это требование обращено только к мужчине. Вероятно, они следовали такой логике:

8 Здесь есть разночтение. См. подробное обсуждение в Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, The New International Commentary on the New Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), pp. 334-35.

9 Брюс Винтер (Bruce Winter, "Secular and Christian Responses to Corinthian Famines," *Tyndale Bulletin* 40 [1989]: 86-87) говорит, что с 40 по 60 гг. н. э. были проблемы с поставками зерна в Коринф, чаще вызванные погодными условиями, в результате нередко возникали общественные беспорядки. Об этом упоминают такие древние историки, как Евсевий, Плиний, Светоний и другие.

если такими правами на одежду и еду обладает рабыня, то тем более свободная женщина, и уж тем более мужчина. Как мы видели в пятой главе, раввины со всей скрупулезностью определили количество продуктов и ткани, которое муж должен был предоставить жене, а также задачи жены в приготовлении пищи и одежды. Павел не заходит так далеко, чтобы обсуждать такие подробности. Он исходит из того, что жена и муж хотят угождать друг другу. Он не говорит ничего плохого о материальных обязанностях, хотя и называет их «мирскими». Он считает их брачным обязательством, о котором сказано в Законе.

Павел не обсуждает эти обязательства в связи с темой развода. В этой главе он побуждает коринфян отказаться от разводов. Следовательно, нам не следует ожидать от него слов, наподобие: «Если твой супруг или супруга не исполняет своих обязательств, подавай на развод». В данном контексте такие слова были бы совершенно неуместны. Весть Павла коринфянам заключалась в том, что им не следует искать причин для развода и отделяться от своих партнеров по браку. Они должны исполнять свои брачные обеты и не давать повода для развода. Он, конечно же, понимает, что нарушение этих обязательств могло стать основанием для развода; его понимание Исх. 21, 10-11 ничем не отличалось от традиционного еврейского толкования, потому что он применял этот текст точно так же, как это делалось во всех остальных направлениях в иудаизме: разделяя обязательства на эмоциональные и материальные; применяя их равно как к мужчине, так и к женщине; и истолковывая третье обязательство, трудное для перевода, как сексуальные отношения. Павел предполагает, что его читатели знакомы с иудейским пониманием этих обязательств (его аргумент в ст. 15, похоже, зависит от такого понимания; см. ниже).

Раввины похожим образом отговаривали от развода, поощряя к исполнению брачных обетов. Если дело не касалось супружеской измены, а лишь материальных или эмоциональных обязательств, суд пытался переубедить упряма или упрямыцу изменить свое отношение и вести себя подобающе. Если муж отказывал жене в сексуальных отношениях, суд штрафовал его увеличением приданого; если жена так поступала, суд наказывал ее уменьшением приданого (*m. Ketub. 5.7*; см. пятую главу). Это могло продолжаться до тех пор, пока нерадивый супруг или супруга не сдавались, или до тех пор, пока одна из сторон не разорвалась. Не сохранилось записей о судах, где суд убеждал кого-то, кто от-

казывал в материальной поддержке, но есть случаи, когда определялась стоимость женской одежды в денежном эквиваленте (*m. Ketub. 5.8*; см. также пятую главу), что, возможно, говорит о нерадивом муже, отказывающем жене в этом.

Следовательно, Павел, как и раввины, пытается предотвратить разводы по причине нарушения материальных обязательств, он даже не говорит об этих обязательствах как об основаниях для развода. Вместо этого он хочет обратить внимание на долг каждого из супругов исполнять свои обещания, которые они дали при заключении брака.

Отделиться – не значит развестись

¹⁰ А вступившим в брак не я повелеваю, а Господь: жене не разводиться с мужем, – ¹¹ если же разведется, то должна оставаться безбрачною, или примириться с мужем своим, – и мужу не оставлять жены своей. ¹² Прочим же я говорю, а не Господь: если какой брат имеет жену неверующую, и она согласна жить с ним, то он не должен оставлять ее; ¹³ и жена, которая имеет мужа неверующего, и он согласен жить с нею, не должна оставлять его. ¹⁴ Ибо неверующий муж освящается женою верующею, и жена неверующая освящается мужем верующим. Иначе дети ваши были бы нечисты, а теперь – святы. ¹⁵ Если же неверующий хочет развестись,¹⁰ пусть разводится; брат или сестра в таких случаях не связаны; к миру призвал нас Господь. ¹⁶ Почему ты знаешь, жена, не спасешь ли мужа? Или ты, муж, почему знаешь, не спасешь ли жены?

¹⁰ Τοῖς δὲ γεγαυπηκόσιν παραγγέλλω, οὐκ ἐγὼ ἀλλὰ ὁ κύριος, γυναῖκα ἀπὸ ἀνδρὸς μὴ χωρισθῆναι,¹¹ ¹¹ – ἐὰν δὲ καὶ χωρισθῆ, μενέτω ἄγαμος ἢ τῷ

10 Автор здесь переводит следующим образом: «...если же неверующий отделяется»; слово *неверующий* относится как мужчине, так и к женщине. – Прим. перев.

11 Здесь аорист может быть как в пассивном залоге, так и в медиальном. Греческий язык позволяет и то и другое прочтение. В нескольких манускриптах эта неоднозначность устраняется использованием медиального залога χωρίζεσθαι (настоящее время, инфинитив, медиальный залог, *отделиться*, в

7. Учение апостола Павла

ἀνδρὶ καταλλαγήτω, – καὶ ἄνδρα γυναῖκα μὴ ἀφιέναι. ¹² Τοῖς δὲ λοιποῖς λέγω ἐγὼ οὐχ ὁ κύριος· εἴ τις ἀδελφὸς γυναῖκα ἔχει ἄπιστον καὶ αὕτη συνευδοκεῖ οἰκεῖν μετ' αὐτοῦ, μὴ ἀφιέτω αὐτήν. ¹³ καὶ γυνὴ εἴ τις ἔχει ἄνδρα ἄπιστον καὶ οὗτος συνευδοκεῖ οἰκεῖν μετ' αὐτῆς, μὴ ἀφιέτω τὸν ἄνδρα. ¹² ¹⁴ ἡγιασται γὰρ ὁ ἀνὴρ ὁ ἄπιστος ἐν τῇ γυναικί καὶ ἡγιασται ἡ γυνὴ ἢ ἄπιστος ἐν τῷ ἀδελφῷ· ἐπεὶ ἄρα τὰ τέκνα ὑμῶν ἀκάθαρτά ἐστιν, νῦν δὲ ἁγία ἐστιν. ¹⁵ εἰ δὲ ὁ ἄπιστος χωρίζεται, χωρίζεσθω· οὐ δεδούλωται ὁ ἀδελφὸς ἢ ἡ ἀδελφὴ ἐν τοῖς τοιοῦτοις· ἐν δὲ εἰρήνῃ κέκληκεν ὑμᾶς ὁ θεός. ¹⁶ τί γὰρ οἶδας, γύναι, εἰ τὸν ἄνδρα σώσεις; ἢ τί οἶδας, ἄνερ, εἰ τὴν γυναῖκα σώσεις;

Прежде чем мы обсудим значение всего отрывка, необходимо сказать несколько слов о переводе. Чаще всего в отрывке используется слово *должен* в повелительном наклонении, однако в пятнадцатом стихе повелительное наклонение переведено как позволение словом *пусть*. С точки зрения синтаксиса это возможно, однако не стоит забывать, что императив, как правило, несет смысл повеления, или по меньшей мере требования.¹³ Еще одна сложность с переводом глагола *χωρίζω* (*оставляет*) в страдательном или медиальном залоге. Глагол несколько раз встречается в этом отрывке в такой форме, что может быть пе-

A D F G 1505 1881) или *χωρίζεσθω* (третье лицо ед. числа, императив настоящего времени в медиальном залоге, *пусть отделяется* в P⁴⁶, 614).

12 В большинстве манускриптов стоит *αὐτόν*, «его». Nestle-Aland (*Novum Testamentum Graece*, ed. Kurt Aland et al. [Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung, 1979]) следует № A B C D* и др. Возможно, сокращенное *ego* более правильное, потому что Павел на протяжении всей главы пытается сохранить баланс в выражениях, относящихся к мужской и женской ролям, можно даже сказать без необходимости повторяет это. Менее двузначное *своего мужа* могло быть написано для того, чтобы подчеркнуть удивительное заключение, что женщина могла развестись со своим мужем.

13 Так называемое повелительное наклонение позволения ошибочно в самом названии. Даниель Б. Уоллас (Wallace, *Greek Grammar beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament* [Grand Rapids: Zondervan, 1996]) говорит, что его следует назвать «повелительным наклонением терпимости» (или уступки), потому что действие в таких случаях часто рассматривается просто как свершившийся факт. Два случая использования такого рода повелительного наклонения встречаются в этой главе в ст. 15 и 36.

реведен как со страдательным залогом (*быть оставленным*), так и с медиальным (*отделиться*). В контексте данного отрывка прочтение со страдательным залогом уместно в пятнадцатом стихе, где неверующий отделяется от верующего вопреки его или ее желанию. В остальных случаях больше подходит медиальный залог.¹⁴

Оба глагола χωρίζω и ἀφίημι означают *разводиться*, хотя переведены словом *оставлять*.¹⁵ Некоторые ученые преувеличивают разницу между этими словами. В нашем случае использование разных терминов, скорее всего, объясняется стилистикой, во избежание тавтологии. Например, слова *развод* и *разрыв* могут использоваться в одном контексте, где говорящему и в голову не придет, что его слушатели будут вкладывать разные значения в эти слова. В греческом языке было более пятидесяти слов, означающих *развод* и использовавшихся в брачных контрактах, и нередко в одном документе встречается несколько слов, означавших *развод*.¹⁶ Ничто не говорит о том, что ἀφίημι было юридическим термином для развода, в то время как χωρίζω означало просто

14 Фицмайер (J. A. Fitzmyer, "The Matthean Divorce Texts and Some New Palestinian Evidence," *Theological Studies* 37 [1976]: 197-226) говорит, что χωρίζω в настоящем времени может быть только с медиальным залогом. В большинстве манускриптов в 10 ст. это слово стоит в аористе, что всегда предполагает страдательный залог. Такая точка зрения встречается и в других работах, например, в Jerome Murphy-O'Connor, "The Divorced Woman in 1 Cor. 7.1011," *Journal of Biblical Literature* 100 (1981): 601-6. Однако нельзя так категорично утверждать, учитывая тонкую разницу между временными категориями. У нас есть пример папируса, датированный 13 г. до н. э., где аорист используется с медиальным залогом, а не страдательным. В BGU IV.1101 (т. е., GM-13 в моей работе *Marriage and Divorce Papyri*, 2000) выражение ἐχωρίσθημεν ἀπ' ἀλλή (λων), «отделиться друг от друга» (в медиальном залого). Сложно представить, что они *оба* пассивно были отделены друг от друга, скорее «они *отделились* друг от друга». Исходя из всего вышесказанного, я вижу больше смысла переводить слово *отделиться* в медиальном залого в 1 Кор. 7, 10-15.

15 В Синодальном переводе χωρίζω и ἀφίημι переведены словами *разводиться* и *оставлять*. – Прим. перев.

16 См. мою работу "1 Corinthians 7 in the Light of the Graeco-Roman Marriage and Divorce Papyri," где анализируется один из таких контрактов p.Ryl. 154, датированный 66 г. н. э. В одном папирусе используется шесть разных слов для *развода*.

отделиться.¹⁷ В греко-римском обществе *отделиться* означало юридически развестись, а $\chi\omega\rho\acute{\iota}\zeta\omega$ было самым распространенным словом для развода. Нельзя сказать, что Павел видел разницу между страдательным залогом *быть разведенным* (в тексте *быть отделенным*) и действительным залогом *развестись* (в тексте *оставить его или ее*).¹⁸ «Быть оставленным» следует читать с медиальным залогом даже по отношению к тем, кто решил быть оставленным против воли партнера. Следовательно, оба глагола, используемые в этом отрывке, описывают действия того, кто решил развестись со своим супругом или супругой.

Развод, о котором здесь говорит Павел, был греко-римским разводом через оставление одного из супругов. Оба глагола в этом отрывке означают развод, а именно, развод через оставление. Хозяин дома *отпускал* ($\acute{\alpha}\phi\acute{\iota}\eta\mu\iota$) свою супругу или супруга, тогда как другой *отделялся* ($\chi\omega\rho\acute{\iota}\zeta\omega$) от домашнего очага. Как правило, жена отделялась от мужа, а муж отпускал жену, так как чаще всего владельцами дома были мужчины.¹⁹

В этой главе учение Павла можно разделить на две категории: его собственное мнение и *слова от Господа*. На первый взгляд может показаться, что они противоречат друг другу.²⁰ Слова *от Господа* в ст. 10-11 – это просто обращение к авторитету, возможно, с учетом того, что христиане были знакомы с евангельской традицией. Апостол говорит, что мужу и жене не следует оставлять друг друга ($\chi\omega\rho\iota\theta\eta\nu\alpha\iota$). Можно с легкостью заменить слово *оставлять* словом *разводиться*, потому что Павел использует слово $\chi\omega\rho\acute{\iota}\zeta\omega$ как стандартный термин для греко-римского развода через отделение.

Павел также добавил, что если такой развод случился, верующие

17 Как в J. K. Elliott, “Paul’s Teaching on Marriage in 1 Corinthians: Some Problems Reconsidered,” *New Testament Studies* 19 (1972-73): 219-25, esp. p. 224.

18 Как пытается показать автор в Murphy-O’Connor, “The Divorced Woman in 1 Cor. 7.10-11,” esp. p. 601. Он полагается на исследование Фицмайера (см. сн. 14 выше).

19 Павел не делал такого строгого разделения, так как в 13 ст. женщине велено не отпускать своего мужа. Хотя обычно женщина не была владелицей дома, богатые вдовы или дочери богатых людей владели собственным домом, где могли жить со своими мужьями.

20 Murphy-O’Connor (“The Divorced Woman in 1 Cor. 7.10-11”). Автор говорит, что мнение Павла явно противостоит словам Господа.

должны сделать все возможное, чтобы восстановить семью. Им следует не прекращать попытки примириться и оставаться безбрачными, пока остается хоть какой-то шанс. Павел говорит о женщине («Если же разведется...»), хотя, скорее всего, то же самое относится и к мужчине. Это увещевание имеет смысл только в том случае, если Павел говорил о разводе через отделение в греко-римском контексте. Если бы Павел говорил просто о раздельном проживании, как в еврейском контексте, женщина не имела бы права на повторный брак, и никто из них не мог быть назван неженатым или незамужней (ἄγαμος).

Это также противоречит ст. 15, где тот же развод через отделение разрешен: «Если же неверующий хочет отделиться, пусть так и поступает; брат или сестра в таких случаях не связаны». Как мы увидим далее, такое противоречие возникает, когда мы говорим, что в 15 ст. речь идет не о разводе, а лишь о раздельном проживании, но такие толкования были бы непонятны для читателя в первом веке.

Многие исследователи говорили, что отрывки 10-11 и 12-15 обращены к разным группам. Первые стихи говорят о браках, где оба верующие, тогда как второй отрывок говорит о так называемых смешанных браках, где только один верующий. На это могут указывать вводные слова двенадцатого стиха: «Прочим же я говорю...» (τοῖς δὲ λοιποῖς λέγω ἐγὼ), хотя эти слова, возможно, следовало бы перевести как «но относительно других причин, я скажу следующее...». Хотя в последней части сказано о смешанных браках, ничто не говорит о том, что в первой части речь шла исключительно о браках, где оба супруга верующие.

Такое явное противоречие похоже на то, что некоторые видят в Евангелиях. Если Иисус осудил все разводы, как он мог разрешить развод по причине прелюбодеяния? Однако противоречие снимается, если исходить из того, что и Павел, и Иисус осудили только один конкретный вид развода. Как было показано в предыдущей главе, Иисус осудил развод «по всякой причине», предложенный последователями Гиллея. Павел же осудил греко-римский «развод через отделение», что было также беспричинным разводом. И Иисус, и Павел разрешали развод на законных основаниях, таких как прелюбодеяние (на что обращает внимание Иисус) или уход одного из супругов (о чем я еще скажу, рассматривая 15 ст.).

Наставление Павла в стихах 12-15 было, как он заметил, основано на его собственном мнении, а не на божественном откровении. Поэтому,

вместо того чтобы просто сослаться на них, он пытается обосновать свою точку зрения. Павел повелевает верующему оставаться в браке, даже если его партнер неверующий, конечно, если неверующий сам того желает. Тут возникает естественный вопрос: «Но что делать, если неверующий не хочет жить в браке?». На это Павел отвечает в пятнадцатом стихе: «Если неверующий хочет отделиться (т. е. развестись с верующим), пусть делает, что задумал. Верующий же должен быть заинтересован в сохранении брака и не должен быть тем, кто несет ответственность за развод через отделение. Поэтому возникает следующий логический вопрос: «Следует ли верующему оставаться безбрачному и пытаться восстановить брак, как сказано в ст. 11?». Ответ Павла мы слышим далее: «Брат или сестра в таких (случаях) не связаны; к миру призвал нас Господь».

Будет вполне логичным предположить, что в такой ситуации верующий может вступить в повторный брак. Однако по этому поводу нет согласия среди ученых, поэтому мы детально рассмотрим этот стих в следующем параграфе.

Итак, Павел не разрешает христианам прибегать к греко-римской процедуре развода через отделение. Его позиция основана как на учении Иисуса, так и на его собственном понимании брака. Иисус осудил развод по всякой причине, который очень похож на греко-римский развод через отделение. Павел при этом добавил, что христианин не станет разводиться подобным образом, даже если он состоит в браке с нехристианином. Однако если неверующий отделяется, христиане должны это принять. Но могут ли такие христиане создать новую семью? Сейчас мы попытаемся ответить на этот вопрос.

«Не связаны»

¹⁵ Если же неверующий хочет развестись, пусть разводится; брат или сестра в таких (случаях) не связаны; к миру призвал нас Господь.

¹⁵ εἰ δὲ ὁ ἄπιστος χωρίζεται, χωρίζεσθω· οὐ δεδούλωται ὁ ἀδελφὸς ἢ ἡ ἀδελφὴ ἐν τοῖς τοιοῦτοις· ἐν δὲ εἰρήνῃ κέκληκεν ὑμᾶς²¹ ὁ θεός.

²¹ В тексте Объединенного библейского общества стоит слово ὑμᾶς, хотя

О какой свободе идет речь в этом стихе? Было предложено множество вариантов истолкования фраз *не связаны и к миру призвал нас Господь*, включая следующие: свободны отделиться и оставаться в таком положении (т. е. не обязаны стремиться к воссоединению семьи), свободны развестись, свободны снова вступить в брак. Из всех предложенных вариантов только один имеет смысл в литературном и историческом контекстах первого века. Не было никакого смысла говорить, что человек свободен жить отдельно от супруга или супруги, потому что ему больше ничего и не оставалось, кроме как уговаривать оставившего семью вернуться обратно.

Павел уже сказал, что верующему человеку не следует искать развод, но оставаться в браке с неверующим. Если же последний решил уйти или просит верующего оставить дом (в зависимости от того, кто хозяин дома), никто не мог этому воспрепятствовать. Конечно, если верующий по собственной инициативе оставляет семью, церковь могла оказать на него давление и заставить его передумать, по меньшей мере настаивала бы на том, чтобы верующий оставался безбрачным до тех пор, пока не разрешится ситуация. Но если неверующий захотел оставить семью, совершенно бессмысленно говорить верующему в этом случае, что он свободен оставаться отделенным. Также бессмысленно говорить, что верующий свободен развестись, потому что это и было фактически разводом согласно римским законам. Даже если приданое жены не было ей возвращено, пара считалась в законном разводе, и жена могла заявить на своего бывшего мужа в суд, чтобы тот вернул ей приданое.²²

свидетельства манускриптов неоднозначны. Брюс Мецгер (Bruce Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament: A Companion Volume to the United Bible Societies Greek New Testament*, 2nd ed. [Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994]) поясняет, что переписчики «вносили изменения ради обобщения и афористичности».

22 Такие примеры засвидетельствованы в разных источниках, например: «Серапион оставил себе мое приданое, при том, что регулярно избивал и оскорблял меня, лишая необходимого для жизни. Посему прошу вас привести его к ответу и заставить вернуть мне принадлежащее по праву, а также увеличить вдвое сумму приданого» (Р.Оху. II.281 = GR35; 20-50 с.е., Египт). Также есть пример прошения мужа, чья жена унесла с собой то, что принадлежало ему: «Будучи недовольной нашим союзом, жена оставила меня (мой дом), захватив с собой принадлежащее мне» (Р.Оху. II.281 = GR35; 30-35 с.е., Египт).

Для официального развода не нужно было ни ритуала, ни документа, достаточно было просто выставить за дверь или уйти.

Только в одном случае отделение от супруги не считалось разводом, – когда неверующим был еврей. Еврей мог оставить свою жену, не написав ей разводного письма. В таком случае слова Павла могли бы означать, что христианам не следует обращаться в еврейский суд за разводом на основании пренебрежения материальными или эмоциональными обязательствами. Но это было совершенно бессмысленно, если, конечно, христианин не планировал связать свою судьбу с необращенным в христианство евреем, что было Павлом запрещено.

Единственная свобода, о которой может идти речь в контексте – это свобода заключить повторный брак. Не следует в данном случае говорить об исключительном случае, чтобы понять значение этой фразы, так как Павел говорит на языке, понятном любому читателю в первом веке. Подобная терминология встречается в многочисленных древних разводных документах. Как мы видели в пятой главе, все еврейские разводные письма, а также большинство греко-римских содержали следующие слова: «Ты свободна выйти замуж за того мужчину, которого пожелаешь», или что-то подобное. Сложно переоценить значимость этих слов, раввины считали, что они составляют саму суть еврейского разводного письма. Эти слова найдены в еврейских разводных письмах как раввинских источников первого века нашей эры, так и в арамейских контрактах из общины в Элефантине, датируемые V в. до н. э. Также эти слова встречаются в греко-римских и демотических папирусах, начиная с IV в. н. э. и до 548 г. до н. э.²³ Они есть в оговорках на случай развода в брачных контрактах Вавилона от VII до III вв. до н. э., и в законах Харондаса, датируемых VI в. до н. э.,²⁴ и, возможно, также в Среднеазиатских законах 1400 г. до н. э.²⁵

Читатель в первом веке, будь то еврей или римлянин, понимал, что

23 См. мою работу “1 Corinthians 7 in the Light of the Graeco-Roman Marriage and Divorce Papyri.”

24 Диодор Сицилийский писал о законах Харондаса, датируемых VI в. до н. э. Эти законы разрешали мужчине *оставить жену* (ἐκβάλλω γυναίκα) и позволяли жене *быть свободной от мужчины* (ἀπολύειν τὸν ἄνδρα) и *выйти замуж, за кого пожелает* (D. S. 12.17-18).

25 См. мою работу “Deuteronomy 24.1-4 and the Origin of the Jewish Divorce

Павел может говорить только об одной свободе – свободе повторно вступить в брак. Такое истолкование наилучшим образом вписывается в контекст седьмой главы Первого послания к Коринфянам. После того как Павел сказал о разводе против воли верующего, естественным будет вопрос: «Разрешено ли ему или ей снова заключить брак?». Ответом на этот вопрос и были слова: «Брат или сестра в таких случаях не связаны».

«К миру призвал нас Господь»

Фраза *к миру призвал нас Господь* кажется неоднозначной, однако благодаря Гордону Фи у нас есть достаточно убедительное объяснение этого выражения. Он исследовал эти слова вместе с фразой «ради мира», которая часто встречается в ранних раввинистических текстах и обозначает необходимое прагматическое решение, когда вопрос нельзя было разрешить согласно Закону. Иногда решение, предложенное через строгое истолкование Закона, оставляло желать лучшего. Например, слабоумного нельзя было обвинить в сознательном воровстве, тем не менее, украденное им изымалось и возвращалось хозяину «ради мира». ²⁶ Иногда прагматизм ставился выше прямого повеления Закона, ради мира в сообществе и ради исполнения воли Божьей.

Строго говоря, согласно Закону верующий мог вступить в повторный брак только в случае законного развода на основании четырех причин, указанных в Писании. Отделение не было одной из них, хотя большинство евреев говорили, что не было никаких проблем для мужчины, который был оставлен, потому что он мог просто написать разводное письмо *по всякой причине*. Женщине было сложнее, ей необходимо

Certificate,” *Journal of Jewish Studies* 49 (1998): 230-43, а также подробное обсуждение во второй главе.

²⁶ Согласно *m. Git.* 5.8, нищим язычникам не разрешалось собирать остатки урожая, но им позволяли *ради мира*; умственно отсталые не несли всей ответственности за воровство *ради мира* (*m. Git.* 5.8). Фи (Fee, *First Epistle to the Corinthians*, pp. 304-5) считает, что это было сделано, «чтобы произвести хорошее впечатление на язычников», однако я полагаю, что это юридический термин раввинов, который мы сегодня называем *прагматизмом* (*Techniques and Assumptions in Jewish Exegesis before 70 CE*, *Texte und Studien zum antiken Judentum* 30 [Tübingen: J. C. B. Mohr, 1992], pp. 21, 37, 82, 144-45).

было убедить своего бывшего мужа написать ей разводное письмо. Таких женщин (даже в наше время) называют *агуной*, или *связанной*. Они не могут выйти замуж без разводного письма, а их мужья отказываются написать им его. Сегодня многие иудейские женщины выступают за пересмотр этого закона.

Павел решает эту юридическую проблему, говоря: «К миру призвал нас Господь». Такое прагматическое решение было предложено для тех, с кем развелись против их воли, чтобы они считались состоящими в законном разводе и могли повторно вступить в брак.

Павел мог бы легко обосновать такое решение. Он мог бы сказать, что тот, кто оставляет своего супруга или супругу (т. е. уходит из дома или покидает семью) лишает его или ее пищи, одежды и интимных отношений. Следовательно, брошенный супруг или супруга могут развестись на библейских основаниях. Все же могли уйти месяцы, а в некоторых случаях даже годы, чтобы это доказать. Важно отметить, что Павел не обращается к закону в этом случае, но прибегает к прагматическому решению. Возможно, это говорит также о том, что Павлу не нужно искать причины, чтобы назвать развод против воли верующего законным в обществе, которое руководствовалось явно не библейскими законами.

Итак, Павел хочет сказать, что верующий (мужчина или женщина), с которым развелись вопреки его желанию, может повторно вступить в брак. Обычно в таких случаях апеллировали к закону, так как легко было доказать, что тот, кто не хотел развода, имеет достаточно законных оснований для развода, но в этом не было никакой нужды. С точки зрения закона такой человек считался разведенным. Конечно, это не означало, что верующие могли разводиться *по всякой причине*. Павел наставляет верующих не оставлять семью, а Иисус учит не разводиться *по всякой причине*. Апостол также говорит, что верующим, которые ушли из семьи или были оставлены, следует искать примирения и воссоединения семьи (ст. 10-11).

Брак – это хорошо, но несвоевременно

²⁵ Относительно девства я не имею повеления Господня, а даю совет, как получивший от Господа милость быть Ему верным. ²⁶ По настоящей нужде за лучшее признаю, что хорошо человеку оста-

ваться так.²⁷ Соединен ли ты с женою? не ищи развода. Остался ли без жены? не ищи жены.²⁸ Впрочем, если и женишься, не согрешишь; и если девица выйдет замуж, не согрешит. Но таковые будут иметь скорби по плоти; а мне вас жаль.²⁹ Я вам сказываю, братия: время уже коротко, так что имеющие жен должны быть, как не имеющие;³⁰ и плачущие, как не плачущие; и радующиеся, как не радующиеся; и покупающие, как не приобретающие;³¹ и пользующиеся миром сим, как не пользующиеся; ибо проходит образ мира сего...

³⁶ Если же кто почитает неприличным для своей девицы то, чтобы она, будучи в зрелом возрасте,²⁷ оставалась так, тот пусть делает как хочет: не согрешит; пусть таковые выходят замуж.³⁷ Но кто непоколебимо тверд в сердце своем и, не будучи стесняем нуждою, но будучи властен в своей воле, решил в сердце своем соблюдать свою деву, тот хорошо поступает.³⁸ Посему выдающий замуж свою девицу поступает хорошо; а не выдающий поступает лучше.

²⁵ Περὶ δὲ τῶν παρθένων ἐπιταγὴν κυρίου οὐκ ἔχω, γνώμην δὲ δίδωμι ὡς ἠλεημένος ὑπὸ κυρίου πιστὸς εἶναι.²⁶ Νομίζω οὖν τοῦτο καλὸν ὑπάρχειν διὰ τὴν ἐνεστῶσαν ἀνάγκην, ὅτι καλὸν ἀνθρώπῳ τὸ οὕτως εἶναι.²⁷ δέδεσαι γυναικί, μὴ ζῆτει λύσιν· λέλυσαι ἀπὸ γυναικός, μὴ ζῆτει γυναῖκα.²⁸ ἐὰν δὲ καὶ γαμήσης, οὐχ ἥμαρτες, καὶ ἐὰν γήμη ἢ παρθένος, οὐχ ἥμαρτεν· θλίψιν δὲ τῇ σαρκὶ ἔξουσιν οἱ τοιοῦτοι, ἐγὼ δὲ ὑμῶν φείδομαι.²⁹ Τοῦτο δὲ φημι, ἀδελφοί, ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν· τὸ λοιπόν, ἵνα καὶ οἱ ἔχοντες γυναῖκας ὡς μὴ ἔχοντες ᾧσιν³⁰ καὶ οἱ κλαίοντες ὡς μὴ κλαίοντες καὶ οἱ χαίροντες ὡς μὴ χαίροντες καὶ οἱ ἀγοράζοντες ὡς μὴ κατέχοντες,³¹ καὶ οἱ χρώμενοι τὸν κόσμον ὡς μὴ καταχρώμενοι· παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου...

³⁶ Εἰ δέ τις ἀσχημονεῖν ἐπὶ τὴν παρθένον αὐτοῦ νομίζει, ἐὰν ἢ ὑπέρακμος καὶ οὕτως ὀφείλει γίνεσθαι, ὃ θέλει ποιεῖτω, οὐχ ἁμαρτάνει, γαμείτωσαν.³⁷ ὅς δὲ ἔστηκεν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ ἐδραῖος μὴ ἔχων ἀνάγκην, ἐξουσίαν δὲ ἔχει περὶ τοῦ ἰδίου θελήματος καὶ τοῦτο κέκρικεν ἐν τῇ ἰδίᾳ καρδίᾳ, τηρεῖν τὴν ἑαυτοῦ παρθένον, καλῶς ποιήσει.³⁸ ὥστε καὶ ὁ γαμίζων τὴν ἑαυτοῦ παρθένον καλῶς ποιεῖ καὶ ὁ μὴ γαμίζων κρεῖσσον ποιήσει.

Не вполне понятно, кого Павел подразумевает под словом παρθένος,

27 Или «если (его) сексуальное влечение весьма сильно».

7. Учение апостола Павла

девственников (девственников) или «тех, кто не состоит в браке». В тексте наставление адресовано мужчинам, несущим ответственность за девственников, чтобы они не выдавали их замуж по причине «настоящей нужды». Существует три варианта истолкования того, о чем здесь говорит Павел:

- он советовал неженатым мужчинам отказаться от брака со своей обрученной избранницей;
- он советовал отцам не выдавать замуж своих дочерей за обрученных с ними мужчин;
- он советовал парам, воздерживающимся от сексуальных отношений, не возвращаться к обычным брачным отношениям.

Последний вариант – это недавнее предложение, которое приведено здесь для полноты. Эта позиция слишком надуманная и противоречит учению Павла о сексуальных отношениях, как взаимном долге супругов в браке (ст. 3-5). Второе истолкование, где совет Павла адресован отцам – традиционное понимание. Оно основано на следующем прочтении тридцать шестого стиха: $\gamma\alpha\epsilon\acute{\iota}\tau\omega\sigma\alpha\nu$ («пусть таковые выходят замуж»), вместо $\gamma\alpha\epsilon\acute{\iota}\tau\omega$ («пусть таковые женятся»). Различие достаточно тонкое и встречается не часто в современном греческом языке, поэтому будет весьма небезопасным закладывать его в основание какой-либо позиции.²⁸ Первый вариант истолкования – наиболее вероятный: Павел обращается к мужчинам, которые сомневались, жениться ли им на девушках, которые с ними обручены.²⁹

Для поставленных нами целей в этой книге не столь важно, какое из этих истолкований наиболее правильное. Для нас важнее, в свете рассматриваемой темы развода и повторного брака, понять значение двадцать седьмого стиха. Здесь Павел советует брошенным супругам не искать возможностей вступить в повторный брак по причине «на-

28 В классическом греческом языке иногда делалось различие между $\gamma\alpha\epsilon\acute{\iota}\omega$ (жениться) и $\gamma\alpha\iota\zeta\omega$ (выдать замуж). Однако в греческом койне (в новозаветный период) такое различие не встречается (см. Fee, *First Epistle to the Corinthians*, p. 354).

29 Фи (Fee, *First Epistle to the Corinthians*, pp. 325-54) приводит веские доводы в защиту этой позиции.

стоящей нужды». Вопрос в том, к кому обращен этот совет, к тем, кто был обручен, или к тем, кто состоял в браке и развелся. Если верно второе, то становится совершенно ясно, что Павел не запрещал повторный брак. Он не советовал жениться или выходить замуж, однако и не считал это чем-то греховным (ст. 28).

Выше мы уже говорили, что Павел допускал повторный брак для тех, кто оказался в разводе против своей воли, а также тем, кто развелся на библейских основаниях. Следовательно, вполне возможно, что двадцать седьмой стих адресован разведенным людям, которым Павел советует не вступать снова в брак, однако, если они сильно этого хотят, он не считает, что они согрешат. Те, кто думают, что Павел запрещал вступать в повторный брак после развода, вынуждены утверждать, что данное разрешение (28 ст.) адресовано только тем, кто был помолвлен. Такое ограниченное применение хотя и возможно, но маловероятно. Несмотря на то что двадцать седьмой стих находится в контексте, где речь идет об обрученных, вполне возможно, что совет Павла имеет также отношение и к разведенным, чего контекст не исключает. Термин *остаться* (λύσις) обычно использовался для освобождения от любого вида соглашений, включая и брачный контракт.³⁰ Как бы там ни было, делать какие-то категорические заключения на основании одного из истолкований этого стиха, было бы неразумным.

Повторный брак после смерти супруги или супруга (или после развода)

³⁹ Жена связана законом, доколе жив муж ее; если же муж ее умрет, свободна выйти, за кого хочет, только в Господе. ⁴⁰ Но она блаженнее, если останется так, по моему совету; а думаю, и я имею Духа Божия.

30 Этот термин встречается в Р.Оху. XII.1473 = GM201 – брачный контракт, который начинался со ссылки на предыдущий брак, который *уже не имеет силы* (συνγραφὴ ἐλύθη). Чаще всего этот термин использовался, когда речь шла об освобождении от финансовых или социальных контрактов (см. James Hope Moulton and George Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament: Illustrated from the Papyri and Other Nonliterary Sources* [London: Hodder and Stoughton, 1930]).

7. Учение апостола Павла

³⁹ Γυνὴ δέδεταί ἐφ' ὅσον χρόνον ζῆ ὁ ἀνὴρ αὐτῆς· ἐὰν δὲ κοιμηθῆ ὁ ἀνὴρ, ἐλευθέρα ἐστὶν ᾧ θέλει γαμηθῆναι, μόνον ἐν κυρίῳ. ⁴⁰ μακαριώτερα δὲ ἐστὶν ἐὰν οὕτως μείνῃ, κατὰ τὴν ἐμὴν γνώμην· δοκῶ δὲ καὶ γὰρ πνεῦμα θεοῦ ἔχειν.

С большой долей уверенности можно говорить о том, что эти слова адресованы вдовам, хотя некоторые относят эти слова и к обрученным женщинам, чьи женихи умерли.³¹ В пользу последнего говорит структура данной главы: первая часть адресована как к состоящим в браке, так и одиноким (ст. 1-16), затем Павел обращается к обрученным мужчинам (ст. 25-38), ну и вполне логично, что в конце главы он должен был обратиться к обрученным девушкам (ст. 39-40). Однако единственная сильная сторона такого толкования – аккуратность структуры. Даже если Павел думал здесь об обрученных вдовах, эти слова вполне можно отнести и к просто вдовам.

Как убедительно показал Гордон Фи и другие комментаторы, эти стихи уверяют христианских вдов, что на них не распространяется еврейский закон левирата. Согласно закону левирата, женщина, муж которой умер, не оставив детей, должна выйти замуж за его брата, пока не родит потомства. Этот закон был еще в силе в первом веке нашей эры, хотя соблюдался очень редко.³² Павел говорит, что это необязательно для христианских вдов. Она может выходить замуж (или не выходить) за кого пожелает.

Возможно, Павел понимал, что в законе левирата больше нет смысла, так как имущество и земля покупались и продавались на постоянной основе. Перераспределение земли было невозможным каждый юбилейный год, так как Палестина была захвачена римлянами. В таком случае было уже совершенно необязательным, чтобы в каждой семье был потомок, который вступит в права наследования земель, данной Богом его семье. Таким образом, закон левирата становился излишним бременем для вдовы. Для христиан это было вдвойне необязательным, так как по большей части они находилась за пределами Земли обетованной.

31 Напр., Stephen Clark, *Putting Asunder: Divorce and Remarriage in Biblical and Pastoral Perspective* (Bridgend, Wales: Brynterion, 1999).

32 Гиллель положил начало этой тенденции в первом веке до нашей эры, что засвидетельствовано в дебатах, см. *m. Yebam.* 13.1.

Но самое интересное здесь то, что в этих стихах Павел цитирует стандартное еврейское разводное письмо. Согласно Мишне, что подтверждается сохранившимися папирусами, разводное письмо в первом веке содержало следующее заявление:

Ты свободна выйти замуж за любого еврея, за которого пожелаешь.³³

Единственное отличие в данном случае – это оговорка. Апостол говорит, что она может выйти замуж только за того, кто «в Господе», а не обязательно за еврея. Цитируемые Павлом слова были самой важной и обязательной частью любого разводного письма. Греко-римские разводные письма часто содержали похожие слова, но, конечно, без всяких оговорок относительно исповедуемой религии будущего избранника. Таким образом, Павел цитирует стандартное еврейское разводное письмо. Но почему он это делает? Объяснение этому можно найти в очень похожем отрывке в поздних раввинских писаниях. Позднее, когда р. Аши таким же образом захотел доказать, что брак по закону левирата более не обязателен, он прибегнул к точно таким же доводам, что и Павел. Раввин Аши (умер в 427 г. н. э.) говорил, что вдова может выйти замуж за кого пожелает, даже если она была бездетна. Он понимал, что если развод дает женщине полную свободу выбирать, за кого ей выходить замуж, следовательно, и вдовство дает ей ту же свободу. У Аши были основания для подобного заключения (ему не было нужды подробно объяснять все, так как он говорил со своими коллегами, раввинами): он связал вдову и разведенную *a fortiori*, такой прием в раввинской экзегезе назван *гезера шева*, то есть то, что верно в одной ситуации, верно и в другой (принцип аналогии).³⁴ Он мог сказать: «Если разведенная свободна от каких-либо обязательств брачного контракта при живом бывшем муже, то вдова тем более свободна от каких-либо обязательств». Павел сказал почти то же самое. Несколько перефразировав слова Павла, мы получим следующее:

33 Это есть в Мишне (*m. Git. 9.3*), а также письме, которое найдено в Масаде, и датируется 72 г. н. э. (Pierre Benoit, Jozef T. Milik, and Roland de Vaux, *Discoveries in the Judaean Desert, II: Les grottes de Murabba'at* [Oxford: Clarendon, 1961], p. 19).

34 См. мою работу “*Techniques and Assumptions*”, pp.17-18.

7. Учение апостола Павла

Жена связана со своим мужем брачным контрактом, пока муж жив; если же муж ее умрет, она свободна. Несомненно, у нее столько же свободы, сколько и у разведенной, которой сказано: «Можешь выйти замуж за любого мужчину, которого пожелаешь». Но ее избранник должен быть верующим.

Интересно отметить, что для современников Павла было более очевидным, что разведенная женщина могла выйти замуж за кого пожелает, чем то, что подобная возможность есть и у вдовы. Чтобы показать, что вдова имеет такую же свободу, Павел обращает внимание на свободу разведенной, которая тем более должна быть у вдовы.

Многие комментаторы неверно поняли здесь Павла и в результате пришли к заключению, что брак может закончиться только смертью одного из супругов. Ошибочность такого вывода особенно видна при сравнении этих текстов с Рим. 7, 2, чем мы сейчас и займемся.

Рим. 7, 1-4. В браке с законом или Христом

Разве вы не знаете, братия, – ибо говорю знающим закон, – что закон имеет власть над человеком, пока он жив? ² Замужняя женщина привязана законом к живому мужу; а если умрет муж, она освобождается от закона замужества. ³ Посему, если при живом муже выйдет за другого, называется прелюбодеицею; если же умрет муж, она свободна от закона, и не будет прелюбодеицею, выйдя за другого мужа. ⁴ Так и вы, братия мои, умерли для закона телом Христовым, чтобы принадлежать другому, Воскресшему из мертвых, да принесим плод Богу (Рим. 7, 1-4).

Павел здесь говорит о женщине, которая освободилась от обязательств брачного контракта после смерти супруга. Для еврейской женщины, несчастной в браке и желающей выйти замуж за другого, была только одна возможность освободиться – когда умирал ее муж. Она не могла инициировать развод, пока ее муж не нарушал своих обязательств (Исх. 21, 10-11). А просто оставить его и уйти было не так просто, учитывая то, что все приданое и совместно нажитое имущество должны остаться у мужа. Даже если у нее были богатые родители, и

она не испытывала финансовых затруднений, живя отдельно, она не могла выйти замуж за другого мужчину, пока ее законный супруг не даст ей разводное письмо. Она, конечно, могла просто уйти к другому мужчине, который хотел на ней жениться. В таком случае ее муж мог бы развестись с ней за прелюбодеяние, но раввинский закон запрещал разведенной женщине выходить замуж за того, с кем она прелюбодействовала (*m. Soṭa* 5.1; *m. Yebam.* 2.8). Поэтому у нее оставалась одна надежда – смерть супруга, которая освободит ее и позволит ей выйти замуж за того, кого она любит.

В седьмой главе Послания к Римлянам Павел говорит о том, что мы были рабами Закона до того, как Христос освободил нас. Он приводит иллюстрацию, в которой мы состоим в браке с Законом, но хотим быть в союзе со Христом. Существуют следующие возможности расторгнуть брак с Законом и быть со Христом – законный развод (чего наш преданный супруг никогда не сделает) или нарушение нашим мужем брачных обязательств, что позволит нам вынудить его написать разводное письмо. Но Закон по своей природе законопослушный и весьма маловероятно, что когда-нибудь даст нам повод для развода, поэтому остается лишь надеяться на смерть супруга, что также в данном случае бессмысленно. Павел говорит, что мы стали сопричастниками смерти Христовой. Нашему браку с Законом был положен конец, когда мы умерли со Христом и воскресли с ним. Мы ожили, чтобы заключить новый брачный союз с нашим возлюбленным. Таким образом, весь этот отрывок – иллюстрация того, как Христос освободил нас от власти Закона.

Иллюстрация эта приведена здесь не для того, чтобы научить нас чему-то относительно развода и повторного брака. Она лишь показывает, каким образом мы умерли для Закона и воскресли для новой жизни во Христе. Тем не менее многие комментаторы пытались использовать эту иллюстрацию, чтобы вывести оттуда какое-то учение о повторном браке. Обращаясь к этим стихам, они заявляли, что повторный брак возможен только после смерти одного из супругов, потому что Павел говорит: «...замужняя женщина привязана законом к живому мужу; а если умрет муж, она освобождается от закона замужества» (ст. 2).

Тот факт, что и в Рим. 7, 2, и в 1 Кор. 7, 39 речь идет о браках, которые заканчиваются смертью одного из супругов, без упоминания развода, отнюдь не говорит о том, что брак не может закончиться разводом на законных основаниях. Согласно контексту обоих отрывков не было

никаких причин говорить о еще каких-либо законных основаниях для развода. В 1 Кор. 7, 39-40 Павел уделяет внимание вдовам и их возможному повторному браку. В Рим. 7, 1-4 брак служит метафорой для расторжения союза с Законом через смерть Христову.

Даже если закрыть глаза на все вышесказанное, было бы совершенно ошибочным запрещать повторный брак после развода только на том основании, что Павел об этом ничего не сказал в этих отрывках. На примере тщательно составленного греко-римского правового документа мы увидим, что отсутствие упоминания о разводе, отнюдь не означало, что человек не может развестись и повторно заключить брак.

Филискус не может привести в свой дом другую женщину, кроме Аполлонии, ему запрещено содержать наложницу или мальчика, а также иметь детей от другой женщины, кроме Аполлонии, пока она жива.³⁵

На основании этих слов кто-то мог бы заключить, что мужу не разрешалось вступать в повторный брак, пока жива его бывшая жена. Однако это противоречило бы всему, что мы знаем о греко-римских брачных контрактах. Согласно этим законам любой из супругов имел право развестись, когда только пожелает, и вступить в повторный брак. Сложно представить, что отсутствие какого-либо упоминания о разводе навело бы кого-то на мысль, что развод запрещен. Право на повторный брак было столь глубоко укоренено в греко-римском брачном законе, что не было необходимости упоминать об этом особо. Однако было важно упомянуть, что муж не должен заводить любовницу или иметь детей от другой женщины. Хотя прелюбодеяние считалось проступком, сексуальные отношения с рабами были в порядке вещей. Этот контракт ясно показывал, что жена не собиралась терпеть такое поведение мужа. Кроме того, если бы муж нарушил свои брачные обязательства и, например, принес в дом ребенка от другой женщины, жена имела полное право расторгнуть брак.

Право на повторный брак после развода было фундаментальным правом, поддерживаемым иудейским разводным письмом. Оно было

35 Брачный документ, датируемый 92 г. до н. э., Тебтунис, Египет; P.Tebt. I.104, lines 19-20 = GM92.

также нерушимым правом в греко-римских законах о браке и разводе. Кроме того, технически было незаконным для разведенной римской женщины оставаться в одиночестве больше восемнадцати месяцев, хотя к исполнению этого закона редко принуждали.³⁶ Если бы Павел считал любой повторный брак незаконным, подобно некоторым современным христианам, он наверняка высказался бы яснее, чтобы убедить своих читателей, что у них больше нет права на повторный брак после законного развода. Сложно себе даже представить, чтобы апостол ожидал от своих читателей подобных выводов.

Заключение

Павел обсуждает проблемы христиан, живущих в греко-римском мире, где любой мог развестись, просто оставив своего мужа или жену. Он напомнил им, что Иисус осудил подобного рода безосновательные разводы. Павел также напомнил им об их брачных обязательствах, необходимости оказывать материальную и эмоциональную поддержку, чтобы верующие не стали причиной развода.

Павел также говорит о тех, с кем развелись без их участия. В этом случае он прибегнул к прагматическому решению и сказал, что такие разводы – законные, поэтому верующие свободны вступать в повторный брак. Вдовы могут также выходить замуж, не беспокоясь о законе левирата. Однако Павел советует всем, кто не состоит в браке, воздержаться от него по причине «настоящей нужды» (возможно, голода), вероятно, по причине трудностей, связанных с необходимостью обеспечивать семью.

Напоминание верующим об их долге эмоционально и материально поддерживать семью свидетельствует о том, что Павел рассматривал эти обязательства как часть брачных обетов, как это было у евреев,

36 Законы Августа, *lex Julia de maritandis ordinibus* (18 г. до. н. э.) и *lex Papia Poesa nuptialis* (9 г. до н. э.), которые позже были объединены в один текст (*lex Julia et Papia*) и обязывали всех римских мужчин в возрасте от двадцати пяти лет и до шестидесяти состоять в браке. Вдовы могли оставаться безбрачными до двух лет, а разведенные не более восемнадцати месяцев, после чего ожидалось, что они снова выйдут замуж.

следовательно, он считал пренебрежение ими законной причиной для развода. Оставленные супруги имеют полное право на развод из-за пренебрежения предлагаемой им поддержки. Однако ясно и то, что Павел советует верующим не спешить разводиться на том основании, что их права в пренебрежении. Только когда верующий сделал все возможное для воссоединения семьи, и у него ничего не получилось, Павел говорит, что он или она должны смириться с этим и попытаться построить новые отношения.

Отсутствие у Павла ясного учения о повторном браке не вызывает удивления. Он подразумевал право на повторный брак в пятнадцатом стихе и, возможно, в двадцать седьмом и тридцать девятом. Значение выражения *не связаны* в пятнадцатом стихе не столь очевидно для современного читателя, хотя для читателя первого века было совершенно ясно, что речь идет о праве на повторный брак. Не было никакой необходимости подчеркивать, что верующий имеет право на повторный брак, потому что такое право было глубоко укоренено как в иудейской, так и греко-римской культурах.

Основная мысль главы состоит в том, что верующий не должен провозгласить развод, либо оставляя супруга или супругу, либо пренебрегая брачными обязательствами. Но после того, как сделано все возможное, чтобы сохранить брак, он или она могут развестись и начать новую жизнь в новом браке.

8. БРАЧНЫЕ ОБЕТЫ

Обеты в Библии и в иудаизме

Как в иудейском брачном контракте, так и в христианской церемонии бракосочетания жених и невеста дают друг другу брачные обеты. В еврейском брачном контракте такие обеты были с незапамятных времен, самые ранние из них основаны на трех обязательствах из Исх. 21, 10-11. Христианское бракосочетание основано на тех же брачных обещаниях, что видно из пятой главы Послания к Ефесеянам. Язык этих обетов стал более торжественным и возвышенным, так что конкретика в той или иной мере была утрачена. Однако исследование истоков поможет нам понять значение тех обещаний, которые мы слышим во время венчания в наше время.

Брачные обеты были основой иудейского брака, и их нарушение могло приводить к расторжению брачного союза. Как правило, эти обеты прописывались в брачных контрактах, хотя некоторые подразумевались. Греко-римский брачный контракт содержал похожие обеты, однако они скорее касались финансовых выплат на случай развода, чем были основаниями для развода.

Обет верности практически не встречается в древних контрактах. Скорее всего, это считалось само собой разумеющимся. Как в иудаизме, так и в других древних культурах супружеская измена чаще всего приводила к расторжению брака. Однако в современной церемонии бракосочетания (которую мы обсудим подробнее во второй части этой главы) наряду с другими брачными обетами звучит и обещание хранить верность.

Иудейские брачные обеты

Как мы уже сказали в пятой главе, основой иудейских брачных обетов и учения о разводе служили два ветхозаветных текста: Втор. 24, 1-4 и Исх. 21, 10-11. Текст Второзакония позволял развод в случае сексуальной распущенности, что в большинстве случаев истолковывалось как прелюбодеяние, а в Исх. 21, 10-11 названы три брачные обязательства (кормить, одевать и любить), пренебрежение которыми также могло стать законной причиной для развода.

На протяжении истории в многочисленных направлениях иудаизма эти обеты выражались по-разному. Обязательства из Исх. 21, 10-11 подразумевались в ранних брачных контрактах, однако только позже были выражены ясным библейским языком. К тому времени, когда устоялась традиционная форма брачного контракта, язык этих обетов претерпел серьезные изменения, он стал более возвышенным и образным, особенно когда речь заходила о супружеском долге.

Ранний иудаизм (I – IV вв. н. э.)

Содержание и манера составления иудейских брачных контрактов несут в себе отголоски Писания и стиля древних греко-римских контрактов. Не исключено также влияние ранних неовавилонских и демотических контрактов, которые включали обязательство жениха обеспечивать жену продуктами и одеждой.¹ Иудейский брачный контракт отличался от всех остальных: во-первых, равноправием муж-

1 Ср. с обязательствами обеспечивать едой, одеждой и мастьями в древних ближневосточных контрактах, которые мы обсуждали в первой главе. В большинстве демотических контрактов упоминаются только предметы первой необходимости и одежда, как в греко-римских договорах, однако некоторые включали и расширенные обязательства обеспечивать: предметами первой необходимости, одеждой и всем остальным, что может понадобиться супруге (P.Tebt. 104). Яков Рабинович (Jacob J. Rabinowitz, "Marriage Contracts in Ancient Egypt in the Light of Jewish Sources," *Harvard Theological Review* 46 [1953]: esp. pp. 95-97) предположил, что последнее обязательство – эвфемизм для сексуальной жизни, а значит, на демотические контракты оказал влияние текст Исх. 21, 10 LXX. Но это маловероятно. Скорее всего, это обусловлено широким распространением брачных обязательств из трех частей.

чины и женщины в плане брачных обязательств; во-вторых, в добавок к пище и одежде, супруги обязаны были регулярно заниматься сексом. Эти отличия чаще всего нивелировались в ранних контрактах, вероятно, чтобы соответствовать общепринятому образцу греко-римских брачных договоров. Такая картина наблюдалась приблизительно до пятого века, однако не составит большого труда найти и более ранние свидетельства таких особенностей иудейских брачных контрактов; в пятой главе мы приводили несколько примеров из Мишны, вероятно, относящихся к первому веку.

Очень немного иудейских брачных контрактов первых столетий нашей эры сохранилось до наших дней: пять на греческом языке и четыре на арамейском, и все они датируются началом второго века. В каждом из них есть ссылка на обязательство, касающееся одежды и пищи.² Как и в греко-римских контрактах, в них сказано лишь о мужских обязательствах, и нет никакого упоминания о супружеском долге, за исключением одного контракта на арамейском:

...(ты будешь) моей женой (согласно зако)ну Моисея и Израиля, и я буду (обеспечивать тебя пищей) и (одеждой), и приведу тебя (в свой дом)... посредством *ктубы*. Я должен тебе четыреста динариев (*zuzin*), которые равны одной сотне тетрадрахм (*šōr in*), ты можешь воспользоваться ими, когда пожелаешь и... (...)... вместе с должным количеством продуктов для тебя и одежды, а также постели (?).³

В этом контракте есть две примечательные ссылки на исполнение супружеского долга: «Я приведу тебя в мой дом» и «постель».⁴ Оба раза

2 На самом деле в одном из них эта фраза не встречается, однако он очень плохо сохранился, обрывочно. Но та часть, которая сохранилась, наводит на мысль, что эти слова там были (DJD.XXVII.11 = AM100 in my *Marriage and Divorce Papyri*).

3 P.Yadin.10 = AM126 in my *Marriage and Divorce Papyri*.

4 О переводе последнего термина спорят, но, похоже, что это все же эвфемизм. Ягель Ядин говорит, что слово **שָׁרַף** может быть словом **סָרַף**, *покрыть*, распространенным эвфемизмом интимной связи, или, возможно, заимствование с арабского *farš*, *кровать*, которое также эвфемизм (Yigael Yadin, Jonas C. Greenfield, and Ada Yardeni, "Babatha's *Ketubba*," *Israel Exploration Journal* 44 [1994]: 88-89).

это обязательство появляется третьим в списке. Основная причина, почему об этом обязательстве не сказано в большинстве найденных контрактов в том, что об этом не нужно было говорить, так как в греко-римском мире это считалось само собой разумеющимся. Кроме того, эвфемизмы в данном случае могут свидетельствовать о том, что контракт зачитывался публично на свадьбе, поэтому составители пытались подбирать более благозвучные слова для публичного чтения. По тем же причинам в контракте ничего не сказано о клятве супружеской верности. Заключение брака подразумевало готовность людей быть верными друг другу, и вероятно, многие считали неприятным говорить на свадьбе о возможности предательства.

По двум причинам в этих контрактах упоминается только ответственность мужчины обеспечивать жену пищей, одеждой и близостью, и ничего не сказано о равной ответственности жены: готовить еду, шить одежду и отвечать взаимностью на желание мужа интимной близости. Во-первых, они должны были как можно больше соответствовать греко-римским нормам, потому что чаще всего парам приходилось обращаться в греко-римский суд.⁵ Во-вторых, они были составлены, как и другие греко-римские брачные контракты, от лица мужчины, как если бы он сам писал его. Следовательно, не стоит ожидать в нем того, что невеста обещала или желала.

5 Мишна говорит, что иногда раввинский суд, принимая решение о разводе, должен был руководствоваться правилами языческих судов, и некоторые иудейские брачные контракты были составлены «в соответствии с законами греков» (ἐλληνικῶ νόμῳ), выражение, которое встречается в P.Yadin.18 = JM128 and P.Yadin. 37 = DJD.XXVII.65. = JM131 in my *Marriage and Divorce Papyri*. Влияние греческих законов было весьма ощутимым еще в пятом веке до нашей эры, о чем свидетельствует фраза в папирусе Colon. 12: «Согласно *nomos* [כְּנִימוֹס]... Израиля». Такая транслитерация греческого νόμος (закон) – это только одна из более чем двух десятков похожих транслитераций в этом папирусе. Анна Коттон приходит к следующему выводу: «Использование греческого поясняется желанием сделать этот договор дарения законным и подходящим для рассмотрения в греко-язычных судах...». Она отмечает, что некоторые греческие брачные контракты были составлены довольно безграмотно, в них виден довольно грубый перевод с арамейского (см. Hannah M. Cotton, “The Rabbis and the Documents,” in *Jews in a Graeco-Roman World*, ed. Martin Goodman [Oxford: Clarendon; New York: Oxford University Press, 1998], pp. 167-79).

Ранняя традиция в Мишне подтверждает, что эти обещания были возложены на обоих, жениха и невесту, и что обеты исполнять супружеский долг и хранить супружескую верность рассматривались как часть этих обещаний. В пятой главе мы уже рассматривали споры между школами относительно допустимого времени воздержания от интимных отношений в браке, а также наказаний, предусмотренных для того, кто отказывается исполнять супружеский долг. Мы также видели, что раввины определяли со скрупулезной точностью количество продуктов или пищи, а также ткани или одежды, которые супруги должны были предоставить друг другу, исполнив тем самым свои обеты. Более того, супружеская неверность рассматривалась как обязательная причина для развода.

Итак, мы увидели, что, согласно иудейскому закону в первом веке, обязательства обеспечивать одеждой, пищей и супружеским сожительством рассматривались как долг обоих супругов, хотя ранние брачные документы и не отражали этого. До пятого века нашей эры иудейские брачные контракты не содержали обетов молодоженов хранить верность или заниматься регулярным сексом. Тем не менее впервые об этом упоминается в сохранившемся брачном контракте, датированном вторым веком.⁶

P.Colon 12, *кетуба* на армейском языке, 417 г. н. э., Антиполис:

- 5 [בעיר] [א]נטינו לפרוטאטי דתיבאיס אנה ש[מואל בר' ס'] מפטן[י]
 6 [מן -] סוס ושרי באנטינו אמר[ת' ו]בעית מן דעתי מן [צ'ב'וני]
 7 [נפש'י] למסב לי יאת מיטרא ברת לעזר מן אלכסנדריא וש[ריה]
 8 [באנט] ינו בתולתה לאתה כנימוס [כל' ב'נת] ישראל ו[ן] אנה א'מרת]
 9 [שמוא]ל בר סמפטי חתנה דאנה [זן ומפרנס...]
 10 - תו[ל]ת[ה] כ[לתה]
 11 בקוש[טה] - [קבלת' למה'י מ'וקרה ית'ה]
 12 לשמואל ברת בר סמפטי בדכו ז'ב[קדון]שה וב
 13 ישראל [צ'בי]עתה והכדין אפרן י[ת'ה] <לעזר> אסת'ר אמ[ה]

6 См. Colette Sirat, P. Caudeirier, M. Dukan, and C. Friedman, eds., *La Ketouba de Cologne: un contrat de mariage juif à Antinoopolis*, Papyrologica Coloniensia 12 (Opladen: Westdeutscher Verlag, 1986). Перевод с французского. Нет подобных переводов, изданных на английском языке.

8. Брачные обеты

- 5 ... Я, Самуил, сын Сампатия, (...)
- 6 ...)сос и житель Антиполиса, заявляю о своем решении и (своём желании),
- 7 взять себе Метру, дочь Леазара Александрийского, жи(теля)
- 8 (Анти) полиса, деву, в жены согласно закону (*nomos*) (всех дочерей) Израиля. И (я заявляю, что) я
- 9 Самуил, сын Сампатия, согласен,⁷ что я (буду обеспечивать...)
- 10 (...) деву, невесту (...)
- 11 честен. (Со своей стороны, она будет) оказывать должное уважение
- 12 Самуилу, сыну Сампатии, в чистоте и (святости... согласно обычаю дочерей)
- 13 Израиля, (которые) скромны. Это приданое, которое ее мать передает ему...

Подробности клятв остались в несохранившейся части этого контракта, и восстановление содержания этого документа требует от редактора предельной осторожности. Тем не менее совершенно ясно, что и жених, и невеста приносили друг другу свои обеты. Подробности этих обещаний, к сожалению, не сохранились, но очень похожие слова и формулировки были обнаружены позже, в контрактах, сохранившихся намного лучше. Есть непрямая ссылка на Исх. 21, 10-11 в фразе: «...согласно обычаю дочерей Израиля», которая служит аллюзией на Исх. 21, 9: «...по обычаю дочерей».⁸ Эта фраза впервые встречается в Эдомском контракте, датированном 176 г. до н. э., и довольно часто в более поздних брачных договорах.⁹

7 К. Сираг реконструирует это слово как 𐤍𐤍𐤍 , но я думаю, что более вероятно, там стояло 𐤍𐤍𐤍 , *согласен*.

8 В Синодальном переводе «...по праву дочерей». – Прим. перев.

9 Фраза почти полностью отсутствует в этом фрагментарном контракте, но длина пропусков и широкое распространение данной фразы в других контрактах наводят на мысль, что такая реконструкция вполне вероятна. Возможно, в 12 стихе эту фразу следовало бы реконструировать как «согласно закону (*nomos*) всех дочерей Израиля», как это было сделано в 8 стихе. Использование здесь греческих слов такое же, как и в Эдомском контракте, на глиняных табличках, и датируется 176 г. до н. э.: «...согласно *nomos* дочерей (Эдома)» (см. Esther Eshel and Amos Kloner, "An Aramaic Ostrakon of an Edomite

Традиционный иудаизм (от Талмуда до Каирской генизы)

Ко времени написания Талмуда брачный контракт приобрел устойчивую форму, хотя и с небольшими отличиями в Вавилонском и Палестинском талмудах. Обе традиции отражены в контрактах, которые сохранились в Каирской генизе и датируются серединой одиннадцатого века. Все караимские контракты, найденные в этой генизе, были проанализированы Дж. Олзови-Шлангер¹⁰ (о них подробно мы поговорим далее), остальные М. Фридманом.¹¹ Караимские контракты в основном следовали образцу в Вавилонском талмуде, в то время как остальные отражают традицию в Палестинском.¹²

В самих талмудах нет текста брачного контракта, но есть несколько ссылок на него. Обеты жениха и невесты упомянуты несколько раз в контексте обсуждения закона левирата, где обязательство обеспечивать женщину одеждой и продуктами может быть ограничено тем фактом, что у нее осталась солидная *ктуба* после смерти мужа (*t. Yebam.* 2.1; *b. Yebam.* 52a). Обсуждается также возможность для мужа включить в брачный контракт пункт, согласно которому он не несет ответственности за обеспечение жены продуктами, одеждой и интимными отношениями (*t. Ketub.* 4.7; *y. Git.* 9.10,50d; *b. Ketub.* 77a, 63a). В талмудах можно увидеть, как изменяется язык для описания брачных обязательств: отдается предпочтение таким терминам, как *обеспечение, забота, почтение, поддержка* без упоминания одежды или продуктов.¹³ Иногда

Marriage Contract from Maresha, Dated 176 b.c.e.," *Israel Exploration Journal* 46 [1996]: 1-22). Точно так же и в одном из брачных контрактов Каирской генизы (напр., Mordechai Friedman, *Jewish Marriage in Palestine: A Cairo Geniza Study*, 2 vols. [Tel Aviv: Tel-Aviv University, Chaim Rosenberg School of Jewish Studies; New York: Jewish Theological Seminary of America, 1980-81], #4), тогда как в других использовано *תורה, галаха* или *традиционный закон* (напр., Friedman, *Jewish Marriage in Palestine*, #8,10,13,15,16,17,18,19, 31, 56).

10 Judith Olszowy-Schlanger, *Karaite Marriage Contracts from the Cairo Geniza: Legal Training and Community Life in Mediaeval Egypt and Palestine* (Leiden: Brill, 1998).

11 Friedman, *Jewish Marriage in Palestine*.

12 К такому выводу приходит Олзови-Шлангер в Olszowy-Schlanger, *Karaite Marriage Contracts*, p. 190.

13 См. выводы в Friedman, *Jewish Marriage in Palestine*, 1:170.

8. Брачные обеты

отчетливо слышны отголоски словосочетаний, используемых в пятой главе Послания к Ефессянам.¹⁴

Такая терминология встречается также в контрактах из генизы, хотя присутствуют и значительные разночтения даже в документах из одной местности и относящихся к одному периоду времени. Они могли быть обусловлены различными традициями в той или иной местности или, возможно, личными пожеланиями жениха и невесты или их семей. Некоторые женихи и по сей день самостоятельно составляют свои брачные контракты, включая туда свои личные пожелания, хотя в целом следуют устоявшимся традиционным формулировкам.

Контракты Каирской генизы содержат множество примеров таких обетов:

По доброй воле я беру в жены [имя жены], которую приведу в свой дом, и она станет (моей женой при условии, что я буду относиться с почтением), кормить, обеспечивать и заботиться о (ней) как (...надлежит делать всякому еврейскому) мужчине, который (уважает, кормит, поддерживает и заботится о своей верной жене).

И она окажет ему должное почтение и (будет служить ему, как надлежит поступать) дочерям Израиля, заботящимся и служащим, (предстоящим перед) своими мужьями в чистоте и свят(ости).¹⁵

В некоторых контрактах упоминаются *одежда* и *пища*:

Я буду обеспечивать тебя пищей и одеждой, как и остальные еврейские мужья, верно заботящиеся о своих женах.¹⁶

Встречаются и другие термины, обозначающие библейские обязательства, как, например, в следующем контракте с высокопарным слогом:

14 Напр., «Тот, кто любит свою жену, как самого себя, и относится к ней с большим почтением, чем к самому себе» (b. *Yebam.* 62b). Это *барайта*, поэтому, вероятно, относится к первому или второму веку нашей эры.

15 Friedman, *Jewish Marriage in Palestine*, #2 (Tyre 1023). Похожие словосочетания в #4, 6, 9,10,11,14,15,17, 22, 29, 31, 33, 34, 44, 50, 56, 59, 60.

16 Friedman, *Jewish Marriage in Palestine*, #7 (Aleppo 1027), используется термин מְזוֹנֵיךָ для выражения *твоя пища* и יְרֵשׁוּךָ как опечатка יְרֵשׁוּךָ для выражения *твоя одежда*.

Он проявляет заботу и почтение, кормит и одевает ее, как это надлежит делать еврейским мужам, которые верно заботятся, уважают, кормят и одевают своих жен. Подобно и жена оказывает мужу должное почтение, заботится о нем и служит в чистоте, как надлежит делать уважаемым женщинам, дочерям Израиля, которые заботятся о своих мужьях и служат им в чистоте и непорочности.¹⁷

Большинство терминов относятся к двум обязательствам: кормить и одевать. Например, *поддерживать* и *заботиться* явно касается первого, в то время как последнее связано с такими словами, как *уважать* и *почитать*. Раввины добавляли, что, когда речь идет об одежде, имеется в виду не только повседневная одежда, но и праздничная, чем муж оказывает честь супруге и выражает свое почтение к ней.¹⁸

Слово *служить* встречается в двух вышеприведенных примерах. Это перевод фразы, которая буквально означает *делать что-то перед кем-то*.¹⁹ Такое обещание есть во многих контрактах и обычно произносится невестой,²⁰ хотя и некоторые женихи обещали служить своим женам.²¹ Не исключено, конечно, что этот термин обобщал обязательства обеспечивать пищей и одеждой, однако, как мне кажется, это маловероятно. Скорее речь идет о подчинении или супружеском долге. К слову, Павел, напоминая верующим о супружеском долге, использует образ рабства: «Жена не властна над своим телом, но муж; равно и муж не властен над своим телом, но жена» (1 Кор. 7, 4).

Возможно, выражение *в чистоте и непорочности* также указывает на сексуальные отношения. Обычно этой фразой заканчивались обеты жены в договоре. Намеки на то, что речь идет о сексе, видны в одном необычно составленном контракте, где сказано:

17 Friedman, *Jewish Marriage in Palestine*, #8 (место и дата неизвестны). Очень похожее словоупотребление в #13,16,18,19.

18 Friedman, *Jewish Marriage in Palestine*, 1:175. Вполне вероятно, что такое понимание возникло довольно рано, учитывая, что праздничная одежда упоминается в ранней редакции Мишны (см. *m. Ketub.* 5.8).

19 Обычно приводится фраза *и она служит своему мужу* (ופלחל קידם). Глагол פלח означает *копать, работать, служить* или *поклоняться* (בעלל).

20 Напр., Friedman, *Jewish Marriage in Palestine*, #2, 6, 7, 8, 10, 11, 12, 15, 16, 18, 19, 22, 29, 31, 33, 36, 41, 60.

21 Напр., Friedman, *Jewish Marriage in Palestine*, #4, 9, 27, 44, 56.

8. Брачные обеты

И ты будешь стремиться делать все, что надлежит делать жене с(о) своим мужем, в чистоте и непорочности.²²

В нескольких контрактах эти обязательства суммированы как *три потребности*:

Если он удовлетворит все три ее потребности, (она) не имеет (права...).²³

Хотя этот контракт не сохранился полностью и обрывается на фразе «не имеет», вполне вероятно, что далее следовали слова об отсутствии права у женщины на *ктубу*, так как ее муж не нарушил своих обязательств, согласно Исх. 21, 10-11.²⁴ В одном из контрактов расписано даже более подробно:

Она не имеет права требовать даже мелкой монеты, пока муж жив и исполняет три ее потребности... Но если он ненавидит ее (т. е. разведется с ней) без какого-либо нарушения (с ее стороны) и не удовлетворяет три ее потребности, ему следует выплатить ей разницу между ее частью и 12 динариями и отпустить ее с разводным письмом.²⁵

Последние контракты из коллекции Каирской генизы демонстрируют еще большее разнообразие в использовании терминов. Со вре-

22 Friedman, *Jewish Marriage in Palestine*, #9.

23 Friedman, *Jewish Marriage in Palestine*, #36 (Туре 1089-99). Другие упоминания этих *потребностей* (פוקרס) можно встретить в #20, 27, 30, 38, 53b, 53c, 54.

24 К такому заключению приходит Фридман (Friedman, *Jewish Marriage in Palestine*, 1:174,342). Термин *потребности* может означать *предметы первой необходимости*, или *нужды* (δέοντα), и встречается во многих греческих контрактах в выражении *ее одежда и ее нужды* (см. “1 Corinthians 7 in the Light of the Jewish, Greek, and Aramaic Marriage and Divorce Papyri,” *Tyndale Bulletin* 52 [2001]: 225-43). В Исх. 21, 10 LXX слово δέοντα чаще всего переводится как *пища* и, весьма вероятно, что в таком же значении оно использовалось в иудейских контрактах. Однако необычное упоминание *трех потребностей* может быть суммированием всех трех обязательств о пище, одежде и супружеском долге из Исх. 21, 10-11.

25 Friedman, *Jewish Marriage in Palestine*, #11.

менем традиционная формулировка Маймонида была принята вместе со всевозможными вариациями на тему супружеских обетов. В традиционном контракте обеты мужа представлены следующим образом:

Будь моей женой в соответствии с законом Моисея и Израиля. Я буду трудиться для тебя и оказывать должное почтение. Обеспечу тебя всем необходимым, как это положено мужьям из народа Израиля, которые трудятся для своих жен, оказывают должное почтение, обеспечивают всем необходимым и живут с ними в правде. Я даю тебе 200 зуз как плату за твою девственность, они принадлежат тебе (в соответствии с законом Моисея). Также я не лишу тебя пищи, одежды и всего необходимого, живя с тобой как муж, в соответствии с общим обычаем.²⁶

Многие брачные контракты содержали также традиционную формулировку, предложенную Хай Гаоном:

Я обязуюсь обеспечивать тебя пищей, одеждой и всем необходимым, а также входить к тебе как муж согласно общему обычаю.²⁷

Таким образом, несмотря на отсутствие прямой цитаты из Исх. 21, 10-11, почти во всех традиционных иудейских брачных контрактах есть упоминания о пище, одежде, а в некоторых сказано и о супружеском долге.

Иудаизм караимов

Караимское движение зародилось в седьмом веке, однако большая часть их литературы датируется X – XIII веками. Их дискуссии о законе часто основаны на талмудических толкованиях, несмотря на их заявления о приверженности Писанию и отказу от постбиблейской традиции. В трудах караимов нередко раввинистические постановления обосновываются текстами Писания, тем не менее их методы толкования отличаются от раввинистических. Они обсуждают обязатель-

26 Maimonides, “Yad” Yabim 4.33

27 Цитируется в Friedman, *Jewish Marriage in Palestine*, 1:178.

8. Брачные обеты

ства обеспечивать пищей и одеждой в терминах весьма схожих с теми, что встречаются в раввинских дискуссиях (*t. Ketub. 4.7*; *y. Git. 9.10, 50d*; *b. Ketub. 77a, 63a*), однако они напрямую связывают эти обязательства с Исх. 21, 1-11, что не столь же ясно представлено у раввинов. Например, в богословском трактате о браке, датированном девятым веком, мы читаем:

Тот, кто скажет: «Я отказываюсь кормить и поддерживать свою жену», должен развестись с ней и выплатить ей всю сумму согласно контракту, как написано: «...она не должна лишаться пищи, одежды и супружеского сожития. А если он сих трех вещей не сделает, она может быть свободна» (Исх. 21, 10-11).²⁸

В книге литургических богослужений караимов описано бракосочетание, где жених дает следующие обеты:

Я обручил и освятил такую-то и такую-то, дочь такого-то и такого-то, девственницу, себе в жены в чистоте и непорочности посредством свадебного дара, брачного контракта и супружеского сожития, в соответствии с законом Моисея, человека Божия и согласно постановлениям Израиля, в чистоте и святости. Я буду одевать и заботиться о тебе, обеспечивать тебя пищей и трудиться, как могу, чтобы дать тебе все, в чем ты нуждаешься. Я не буду угнетать и презирать тебя, а также не предам тебя и не лишу одежды, пищи или супружеского сожития, как предписано в Законе. Я буду честен и милосерден к тебе, поступая, как надлежит сыновьям Израиля, которые кормят, уважают, содержат и одевают своих добродетельных жен, честно и верно исполняя свой долг.²⁹

Некоторые сохранившиеся брачные контракты караимов были найдены в Каирской генизе и датируются XI веком. Дж. Олсзови-Шлангер,

28 Бенджамин аль Нахаванди, середина девятого века нашей эры, *The Book of Rules*, section VI.2 ("Marriage"), cited in Leon Nemoj, *Karaite Anthology: Excerpts from the Early Literature* (New Haven and London: Yale University Press, 1952), p. 27.

29 Из Книги молитв караимов, составленной из работ Аарона бен Иосифа во второй половине тринадцатого века. Цитируется по Nemoj, *Karaite Anthology*, p. 283.

которая перевела и проанализировала их, пришла к выводу, что обещания жениха и невесты основаны на Исх. 21, 10-11, несмотря на обилие всевозможных терминов.³⁰ Чаще всего встречается следующая версия:

Я буду одевать, наряжать, обеспечивать и ценить ее. Я буду исполнять ее потребности и желания, в соответствии со своими возможностями. Я буду с ней честен и справедлив, моя любовь и влечение к ней будут всегда. Я не причиню ей боли, угнетая или презирая ее. Я не лишу ее одежды, пищи и сексуальных отношений, ибо так надлежит поступать детям Израиля, которые кормят, обеспечивают, наряжают, одевают и ценят своих добродетельных жен, честно и верно исполняя свой долг.³¹

Обеты невесты:

...быть его женой и спутницей в чистоте и святости с благоговением, повиноваться, уважать, оказывать должную честь, помогать ему и делать в его доме все то, что делают добродетельные дочери Израиля в домах своих мужей. Быть честной и справедливой к мужу, любить его и сострадать ему, слушаться его и желать только его.

В брачных обетах караимов хорошо видна их прямая зависимость от обязательств, упоминаемых в Исх. 21, 10-11, включая супружеский долг, о чем не было сказано в официальном иудейском контракте. В обетах невесты есть также намек на сохранение супружеской верности, что видно из слов: «Желать только его».

Самаритянский иудаизм

Самаритянское богословие, вероятно, намного древнее, чем раввинское. Его корни уходят еще во времена пленения Израиля, когда боговдохновенными считались только книги Моисея. Однако самый ранний

30 Olszowy-Schlanger, *Karaite Marriage Contracts*, pp. 186-90.

31 Olszowy-Schlanger, *Karaite Marriage Contracts*, pp. 186-87. Эти слова (или очень похожие) содержатся в двадцать одном из сорока трех сохранившихся контрактов.

8. Брачные обеты

самаритянский документ датируется одиннадцатым веком, как и большинство остальных. Очень сложно сказать, насколько их богословие изменилось, пройдя сквозь века, несмотря на заявления современных самаритян, что их традиции остались неизменными.

В последние годы возрос интерес к исследованию самаритянских брачных контрактов. Джон Боман в 1977 году³² говорил только о двух сохранившихся самаритянских брачных контрактах, которые датируются XIII – XIV столетиями. Но Рэйнхард Паммер в 1993 году заговорил о 114 брачных контрактах, самый ранний из которых был составлен в 1510 году, хотя все же большинство были написаны в XIII веке.³³ Во многом они похожи на сохранившиеся иудейские контракты, включая упоминания о брачных обетах. Большинство из них содержат следующий текст:

Он возьмет ее в жены, и она сделается его женою (Быт. 24, 67); отныне она запрещена любому мужчине, кроме него. Он станет ее мужем и будет обращаться с ней, как с женой, согласно сказанному Господом через его слугу Моисея: *она не должна лишаться пищи, одежды и супружеского сожития* (Исх. 21, 10). Он поддержит ее обеты и ее воздержания или расторгнет их. И она не должна лишать его брачной любви; она будет прислушиваться к его мнению и не перечить ему; *и станет она ему помощником, соответственным ему* (Быт. 2, 18)... *И он прилепится к ней, как сказал Господь: Потому оставит человек отца своего и мать свою, и прилепится к жене своей; и будут одна плоть* (Быт. 2, 24).

Составители явно хотели максимально задействовать Писание, поэтому неудивительно, что этот брачный договор содержит явную ссылку на Исх. 21, 10. Возможно, самаритяне в данном случае хотели указать точное библейское основание для обязательства обеспечивать пищей и одеждой, но, скорее всего, они просто стремились вернуть Писанию его

32 John Bowman, trans. and ed., *Samaritan Documents Relating to Their History, Religion and Life*, Pittsburgh Original Texts and Translations (Pittsburgh: Pickwick, 1977), p. 310.

33 Все они были опубликованы в Reinhard Pummer, *Samaritan Marriage Contracts and Deeds of Divorce*, 2 vols. (Wiesbaden: Harrassowitz, 1993, 1997).

законное место как источника богословия. Таким образом, хотя самаритянский контракт имеет схожую структуру с раввинским договором, однако в плане лексики сильно отличается.

Есть также важное добавление о подчинении жены: она должна «прислушиваться к его мнению и не перечить ему». Возможно, в брачных контрактах Каирской генизы это подразумевается в выражении *служить ему*. Как бы там ни было, следует отметить, что самаритяне яснее определяют, что означает *служить*. О подчинении подробнее сказано в самаритянском трактате XX века, посвященном браку.

Он – глава и будет руководить ею, согласно сказанному в Законе: «...и он будет господствовать над тобою» (Быт. 3, 16). И не может нарушиться Писание.³⁴

О подчинении, как возможном брачном обете, мы поговорим подробнее в конце этой главы.

Эволюция иудейских брачных обетов

Итак, по меньшей мере, со второго века нашей эры в иудейских брачных контрактах упоминаются обеты, основанные на трех обязательствах из Исх. 21, 10-11. Мы не располагаем более ранними документами, но, вероятно, они мало чем отличались от сохранившихся. Несмотря на отсутствие в контрактах прямой цитаты их Исх. 21, 10-11, во всех спорных случаях (упомянутых в Мишне и относящихся к первому веку) по этому вопросу раввины ссылаются на этот текст. Самые ранние иудейские брачные контракты были составлены по примеру греко-римских и содержали лишь обеты жениха. Обычно в них упоминалось обязательство кормить и одевать, хотя в одном упомянуто и обязательство исполнять супружеский долг. К пятому веку договора включали уже и обеты невесты, хотя из-за плохо сохранившихся текстов мы не знаем, какие именно. К X – XI векам язык в брачных договорах стал более формальным, но три обязательства все еще легко различимы, в

34 Взято из работы, известной как «Kitāb al-Kāfi», которая так и не была полностью переведена и издана. Эта небольшая часть приведена в Pummer, *Samaritan Marriage Contracts*, 1:37.

8. Брачные обеты

некоторых контрактах они названы *тремя потребностями*. Только в контрактах караимов и самаритян есть прямая цитата из Исх. 21, 10-11, что обусловлено, скорее всего, их стремлением возвысить авторитет Писания. Нет сомнений, что эта поздняя традиция отражает библейские основания всех иудейских брачных обетов.

Христианские брачные обеты

Обеты иудейских брачных контрактов упомянуты и в Новом Завете, хотя несколько завуалировано. В седьмой главе Первого послания к Коринфянам Павел говорит супругам об их ответственности заботиться друг о друге, удовлетворяя материальные и эмоциональные потребности, а в пятой главе Послания к Ефессянам напоминает об уже известном нам трио: *кормить, одевать, любить*. Кроме того, в Новом Завете ясно сказано о необходимости хранить верность в браке. Последнее обязательство не упоминается среди иудейских брачных обетов, но с него мы и начнем. Далее мы увидим, что эти обеты оставили заметный след и в англоязычной брачной церемонии.

Верность

Самое явное упоминание о супружеской верности мы обнаруживаем в Евангелии от Матфея, где Иисус говорит о *porneia* как основании для развода. Он не разделял мнения своих современников, что лишь с женщиной можно развестись по причине прелюбодеяния. Считалось, что мужчина, вступивший в сексуальную связь с другой женщиной, не нарушает никаких брачных обетов, потому что общество, в котором он живет, не считает многоженство преступлением. Следовательно, от мужчины не ожидалось, что он будет хранить верность только одной женщине. Хотя прелюбодеяние считалось грехом для иудея, оно не могло быть основанием для развода, потому что брачные обеты в этом случае нарушены не были. Иисус учил, что брак должен быть моногамным, следовательно, и мужчина, и женщина обязаны хранить верность друг другу.

В Новом Завете достаточно отрывков, где для христиан устанавливаются высокие стандарты сексуального поведения. Это было просто

необходимо в современном им греко-римском обществе. Хотя прелюбодеяние считалось предосудительным, но рассматривалось как гражданское нарушение, где наказанием обидчику мог быть лишь развод, если того пожелал обиженный супруг или супруга. Сексуальные отношения с проституткой, мальчиками или рабами не считались чем-то незаконным или предосудительным, но считалось тем, что было в порядке вещей. Гости, приглашенные на ужин, ожидали, что после трапезы они смогут поразвлечься с проститутками. В первом веке жены могли сопровождать своих мужей на подобные трапезы, но не из-за того, что моральная планка для мужчин стала выше, скорее по причине большей распушенности женщин.³⁵

В греко-римских брачных контрактах такое поведение мужа очень редко исключалось. А если и была такая оговорка, то, скорее всего, из-за того, что невеста была с хорошим приданым, или же ее отец был богатым и влиятельным человеком в обществе. Например, египетский контракт, датируемый 92 г. до н. э., содержит следующее:

Для мужа считается незаконным спать с другой женщиной, кроме своей жены, или содержать наложницу или мальчика, а также иметь детей от другой женщины... Точно так же противозаконно жене провести ночь или день вдали от дома своего супруга без его согласия и вступить в сексуальные отношения с другим мужчиной.³⁶

Это исключение лишь подтверждает правило: сексуальные похождения мужчин были общепринятыми и повсеместными. Супружеская верность в браке была большой редкостью, а сексуальные отношения с мальчиком, проституткой или даже любовницей чаще всего не рас-

35 «Ни один римлянин не считал позорным брать собственную жену на званый обед. Жена занимала первое место госпожи в доме, который был центром развлечений. В Греции было иначе, жена никогда не присутствовала на обедах, за исключением семейных праздников, и все свое время проводила в отдельной женской части дома, куда могли войти только самые близкие мужчины» (Cornelius Nepos, preface to *De Vit.* III, cited in Suzanne Dixon, *The Roman Family* [Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1992], p. 83).

36 P.Tebt. I.104 = GM92 in my *Marriage and Divorce Papyri* – брачный контракт из Тебтуниса, Египет, 92 г. до н. э.

8. Брачные обеты

ценивались как неверность. Как свидетельствуют надписи на надгробиях, верных жен называли *univira*, или *жена одного (мужа)*. Хотя и довольно редко, но среди греческих и еврейских погребальных надписей встречается и греческий эквивалент этого термина – *μόναυδρος*.³⁷ Верность в браке рассматривалась как высокий идеал и встречалась достаточно редко.

«Муж одной жены»

В Первом послании к Тимофею мы встречаем похожие термины, которые обычно переводятся как «жена одного мужа» (1 Тим. 5, 9) или «одной жены муж» (1 Тим. 3, 2). Часто эти выражения ошибочно истолковывают как *бывший или бывшая в одном браке* (т. е. *отказавшиеся от повторного брака*). Такое прочтение допустимо, но весьма сомнительно. Повторный брак разведенных или вдов санкционировался римским законом,³⁸ а в пасторских посланиях нет никаких возражений против повторного брака, а скорее наоборот (1 Тим. 5, 14; ср. 1 Кор. 7, 27, 39; см. также седьмую главу). По-видимому, речь идет о более высоких моральных стандартах для церковных руководителей.

Ранняя церковь не могла избежать влияния окружающей культуры. Послания говорят, что даже среди христиан имело место безнравственное поведение в сексуальной сфере. Частые наставления в области сексуальной морали показывают, что это было серьезной проблемой в ранней церкви и в жизни отдельных верующих. Иисус гораздо меньше говорил о недостойном сексуальном поведении, чем о безнравственности в сердцах людей, по той причине, что в иудейском обществе планка сексуальной морали была поднята на достаточно высокий уровень. Кроме того, большинство язычников, присоединившихся к церкви, жили в других культурах, и нет сомнений, что им было сложно оставить привычный образ жизни.

В такой ситуации было просто необходимым подчеркнуть, что

37 См. Craig S. Keener, *...And Marries Another: Divorce and Remarriage in the Teaching of the New Testament* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1991), pp. 92-93.

38 Закон *Lex Julia de maritandis ordinibus* 18 года до нашей эры требовал, чтобы женщина вышла повторно замуж в течение восемнадцати месяцев (если она была разведена) или двух лет (если она стала вдовой).

церковные руководители должны иметь репутацию верных супругов в браке. Кроме того, церковный руководитель должен быть чист в этом вопросе не только строго с юридической точки зрения (в греко-римском мире спать с любовницей не рассматривалось как прелюбодеяние), его должны знать как того, *кто не ходит налево* (как обычно мы говорим), другими словами как *мужа одной жены*.

Были предложены и другие истолкования выражения *муж одной жены*, например, что здесь идет речь о запрете на многоженство для церковных руководителей или об обязательном браке для пасторов, епископов и дьяконов. Хотя подобные прочтения допустимы, они сталкиваются с большими трудностями в попытке объяснить такое же выражение, применительно к женщине: «жена одного мужа» в 1 Тим. 5, 9. Очевидно, это выражение должно означать то же самое, что и применительно к мужчине. В таком случае сразу исключается многоженство, так как подобный случай был бы беспрецедентен в новозаветные времена. А также совершенно неуместно было бы говорить об обязательном браке, так как в 1 Тим. 5, 9 речь идет о вдовах. Поэтому, вероятнее всего, эта фраза синонимична латинскому термину *univira* и говорит о супружеской верности. Таким образом, автор Первого послания к Тимофею учит, что христианский наставник должен быть известен в обществе как *муж одной жены*, или *тот, кто не ходит налево*.

Кормить и одевать

Обещание молодоженов кормить и одевать друг друга было частью традиционного иудейского брачного контракта и встречается во множестве самых ранних древних свидетельств, таких как Исх. 21, 10-11 и законы Хаммурапи. Иудеи очень серьезно относились к этим обетам и даже позволяли женщине требовать развод в случае их нарушения (см. пятую главу). Поэтому неудивительно, что мы можем найти свидетельства подобных обетов повсюду в Писании, хотя точное содержание брачного контракта не представлено ни в Новом, ни в Ветхом Заветах.

Мы уже говорили в третьей главе об обетах кормить и одевать в связи с разводом Бога с Израилем. К примеру, в Иез. 16 они представлены как основания для развода с Израилем, который приносил в жертву идолам пищу и одежду, дарованную Господом.

8. Брачные обеты

И взяла из одежд твоих, и сделала себе разноцветные высоты, и блудодействовала на них, как никогда не случится и не будет.¹⁷ И взяла нарядные твои вещи из Моего золота и из Моего серебра, которые Я дал тебе, и сделала себе мужские изображения, и блудодействовала с ними.¹⁸ И взяла узорчатые платья твои, и одела их ими, и ставила перед ними елей Мой и фимиам Мой,¹⁹ и хлеб Мой, который Я давал тебе, пшеничную муку, и елей, и мед, которыми Я питал тебя, ты поставляла перед ними в приятное благовоние; и это было, говорит Господь Бог (Иез. 16, 16-19).

Менее прямое упоминание этих обетов встречается в Пс. 131, где Бог обращается к Сиону как к своей невесте, которую он не лишал пищи, одежды и любви:

¹³ Ибо избрал Господь Сион,
возжелал в жилище Себе.

¹⁴ Это покой Мой навеки:
здесь вселюсь, ибо Я возжелал его.

¹⁵ Пищу его благословляя благословлю,
нищих его насыщу хлебом;

¹⁶ священников его облеку во спасение,
и святые его радостью возрадуются (Пс. 131, 13-16).

Но самое интересное упоминание этих обетов мы находим в Еф. 5, где церковь представлена невестой Христа, а он ее женихом, который поступает так, как надлежит жениху еврею.

²⁵ Мужья, любите своих жен, как и Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее,²⁶ чтобы освятить ее, очистив банею водною, посредством слова;²⁷ чтобы представить ее Себе славною Церковью, не имеющею пятна, или порока, или чего-либо подобного, но дабы она была свята и непорочна.

²⁸ Так должны мужья любить своих жен, как свои тела: любящий свою жену любит самого себя.²⁹ Ибо никто никогда не имел ненависти к своей плоти, но питает и греет ее, как и Господь Церковь,³⁰ потому что мы члены Тела Его, от плоти Его и от костей Его.

³¹ Посему оставит человек отца своего и мать и прилепится к жене своей, и будут двое одна плоть. ³² Тайна сия велика; я говорю по отношению ко Христу и к Церкви (Еф. 5, 25-32).

Христос представлен здесь отчасти как жених, отчасти как родитель. Он организывает добрачные приготовления, которые буквально названы «очищением банею водною», что символически описывает освящение.³⁹ Также, подобно отцу, он передает невесту жениху. Затем он обещает любить ее, кормить, одевать и, наконец, жить с нею в любви, как муж с женой.

В современных переводах ссылка на обеты кормить и одевать в двадцать девятом стихе чаще всего затушевывается. Греческие термины, которые зачастую переводят как *питать* и *греть* или подобными словами, использовались в контексте *кормления и одевания* маленького ребенка.⁴⁰ Такой выбор слов мог быть обусловлен двойной ролью Христа как родителя и жениха. Кроме того, вполне возможно, что термины *кормить* и *одевать* слишком прямолинейные и недушевные для описания чувственности и теплоты брачных отношений. То же самое мы наблюдаем в еврейской и английской брачной терминологии. В иудейских контрактах, как было сказано выше, со временем используются все более замысловатые выражения, как, впрочем, и в англоязычных церемониях бракосочетания.

Обеты в современных церемониях бракосочетания

Современные церемонии бракосочетания выполняют ту же функцию, что и иудейский брачный контракт. Контракт изначально пред-

³⁹ Возможно, здесь присутствует игра слов. В еврейском слово *kiddushin* может означать как *помолвку*, так и *освящение*.

⁴⁰ Ἐκτρέφω означает *питать, растить и воспитывать с детства*. Этот термин также использовался по отношению к семени мужчины, которое, «...напитавшись в утробе матери, становилось большим» (*Titaeus 9id*). Θάλπω означает *согреть, лелеять* и использовалось даже к птицам, которые простирали свои крылья, чтобы согреть своих птенцов (как в LXX Втор. 22, 6). Бенгель в своих «Экзегетических замечаниях к Новому Завету» (*Gnoton*, 2:653) говорил, что эти слова означают *кормить* и *одевать*. Подобным образом и в Вульгате эти термины переведены *nutrit et fovet* (т. е. *кормить* и *согреть*).

8. Брачные обеты

ставлял собой запись тех речей, которые произносились во всеулышание на свадьбе. Позднее контракт стал письменным документом, который зачитывался вслух во время свадебной церемонии женихом или кем-то от его имени. По сей день эта традиция соблюдается иудеями. Во время современных брачных церемоний слова играют объединяющую роль. Все предостережения и обещания брачного контракта произносятся в богословском и литургическом контекстах, и у молодоженов есть возможность произнести вслух свои обещания друг другу. В традиционной христианской церемонии бракосочетания слова играют ту же функцию.

Самые ранние англоязычные брачные обеты берут начало от *сарумского чина*, самого полного и влиятельного из всех ранних английских литургий, который был составлен около 1085 года Осмундом, епископом Солсберийским и лордом-канцлером Англии.⁴¹ Церемонию бракосочетания можно рассматривать как объединение (1) латинского обряда обручения, после чего следовали (2) Благословение и (3) свадебная месса. Эта церемония была составлена отчасти на латыни, а отчасти на древнем английском:

N. Vis habere hanc mulierem in sponsam, eam diligere, honorare, tenere, et custodire sanam et infirmam, sicut sponsus debet sponsam; et omnes alias propter eam dimittere, et illi soli adhaerere quamdiu vita utriusque vestrum duraverit?

Volo.

N. Vis habere hunc virum in sponsum, et ei obedire et servire; et eum diligere, honorare, et custodire sanum et infirmum sicut sponsa debet sponsum; et omnes alios propter eum dimittere, et illi soli adhaerere quamdiu vita utriusque vestrum duraverit?

Volo.

⁴¹ Francis Procter, *A History of the Book of Common Prayer: With a Rationale of Its Offices*, 4th ed. (London: Macmillan, 1860), p. 4.

I N take the N to my wedded wyf to have and to holde fro this day forwarde for better: for wors: for richere: for poorer: in sykenesse and in hele: tyl dethe us departe, if holy chyrche it woll ordeyne, and therto I plight the my trouthe.

I N take the N to my wedded housbonder to have and to holde fro this day forwarde for better: for wors: for richere: for poorer: in sykenesse and in hele: to be bonere and buxum in bedde and at the borde tyll dethe us departe, if holy chyrche it woll ordeyne, and therto I plight the my trouthe.

...With this ryng I the wed, and this gold and silver I the geve, and with my body I the worshipe, and with all my worldly cathel I the endowe.⁴²

Версия 1549 года очень похожа на эту, хотя прекрасно аллитерированная фраза *bonny and buxom in bed and at board*⁴³ в ней пропущена. Возможно потому, что фраза *bonny and buxom*, которая изначально означала *добрая и послушная*, стала приобретать новое значение.⁴⁴ После 1549 года и до наших дней практически не было никаких изменений в формулировках церемонии бракосочетания:

(Имя), берешь ли ты эту женщину в свои законные жены, чтобы жить с ней по Божьему установлению в святом браке? Будешь ли ты любить, утешать, почитать ее и заботиться о ней в болезни и здравии, и, отказавшись от всех других женщин, хранить себя только для нее одной, пока смерть не разлучит вас?

Да.

(Имя), берешь ли ты этого мужчину в свои законные мужья, чтобы жить с ним по Божьему установлению в святом браке? Будешь ли ты подчиняться и служить ему, любить и почитать его и заботиться

42 Procter, *A History of the Book of Common Prayer*, pp. 401-3.

43 Буквально *быть доброй и послушной и ночью, и днем*. – Прим. перев.

44 Сегодня эта фраза, скорее, означает *пышногрудая красавица*. – Прим. перев.

8. Брачные обеты

о нем в болезни и здравии, и, отказавшись от всех других мужчин, хранить себя только для него одного, пока смерть не разлучит вас?

Да.

Я (имя) беру тебя в законные жены, чтобы с этого дня и далее быть вместе, в согласии с Божьим святым постановлением, живя в горе и радости, богатстве и бедности, болезни и здравии, любить и лелеять, пока смерть не разлучит нас. Клянусь.

Я (имя) беру тебя в законные мужа, чтобы с этого дня и далее быть вместе, в согласии с Божьим святым постановлением, живя в горе и радости, богатстве и бедности, болезни и здравии, любить, лелеять и повиноваться тебе, пока смерть не разлучит нас. Клянусь.

С этим кольцом я беру тебя замуж, поклоняюсь тебе всем своим телом, и наделяю тебя всеми земными благами. Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа. Аминь.⁴⁵

В древней латинской версии мужчина обещал ценить, почитать, беречь и защищать, в то время как женщина обещала повиноваться, служить, ценить, почитать и защищать. Все эти очень схожие термины, хоть и несколько замысловато, передают идею «кормить и одевать», как в иудейском брачном контракте и в переводах пятой главы Послания к Ефессянам. Сложно сказать, развивались ли эти традиции независимо друг от друга, или же иудейская и христианская общины взаимно влияли друг на друга. Прошло много веков прежде, чем среди христианских богословов появились те, кто хорошо понимал историю, культуру и язык иудеев. Как бы там ни было, похоже, что христианская литургия по большому счету уходит корнями в пятую главу Послания к Ефессянам, и в обеих традициях мы наблюдаем похожие изменения языка брачной церемонии ради большей душевности и торжественности.

Маловероятно, что в иудейских брачных контрактах и ранних хри-

45 *The First Prayer Book of Edward VI: Compared with the Successive Revisions of The Book of Common Prayer: Also a Concordance to the Rubrics in the Several Editions* (Oxford: Parker, 1877), pp. 336-38.

стианских брачных обетах содержалось ясное упоминание обещания *любить и хранить верность*. В старых английских версиях невеста обещала *быть доброй и послушной в постели*, а жених, надевая кольцо, говорил о *поклонении* своей невесте. Термин *поклоняться* в старом английском означает *служить* и напоминает о наставлении Павла в 1 Кор. 7, 4, чтобы супруги служили друг другу своими телами. Возможно, именно это подразумевается в обете *служить*, который упоминается в некоторых иудейских брачных контрактах, как мы видели выше. К 1549 году упоминание *постели* исчезло, но жених и невеста обещали *любить* наряду с почтением, заботой и т. д. Есть также ясное упоминание обета о супружеской верности в словах *отказавшись от всех других* – это буквальный перевод слов старой латинской версии.

Итак, в английской церемонии бракосочетания особо упомянуты все четыре библейские брачные обеты. Жених и невеста должны были ясно осознавать, что их брак заключается на всю жизнь, а обеты, которые они дают друг другу, произносятся в присутствии Бога и многих свидетелей.

Повиновение – это не новозаветный обет

Обет повиноваться был добавлен в некоторые христианские церемонии бракосочетания, хотя сейчас его часто пропускают. У этого обета есть два важных отличия от остальных: 1) он односторонний, только невеста давала такое обещание; 2) его библейское основание не настолько очевидно, как это может показаться.

Повиновение жены своему мужу было общепринятой нормой поведения на протяжении многих веков до Нового Завета и после. Однако в течение первого столетия этот вопрос был очень спорным, некоторые считали это правильным, другие аморальным.

В римском обществе старейшая форма брака была основана на передаче собственности (*manus*) согласно договору. Такой контракт отражал древнее представление о браке, как о передаче собственности из рук одного владельца (отца невесты) другому, то есть жениху. В таком браке жена обязана была повиноваться своему мужу, которого она называла своим «господином» (*kurios*).

В еврейском обществе первого века представление о браке как о передаче собственности уходит в прошлое. Ветхозаветный термин,

8. Брачные обеты

означающий помолвку (*erubin*), указывал на то, что жена была «приобретена», но к первому веку вместо него стали использовать термин *kiddushin* (посвящать), который говорил о том, что жених и невеста отделяли себя друг для друга, или же посвящались друг для друга.⁴⁶ Возможно, именно этим объясняется, почему Христос, как жених, освящает церковь в Еф. 5, 26-27. В самаритянских брачных контрактах, где делалось особое ударение на подчинении, продолжало использоваться слово *erubin*.⁴⁷

К первому веку римское представление о браке как о *manus* также исчезает, и вместо этого появляется понятие *свободного* брака. В *свободном* браке женщина была вольна распоряжаться своим имуществом и могла в любой момент развестись со своим мужем. Постепенное изменение представления о браке поначалу привело к тому, что теоретически у жены появилось больше свобод, а также произошли изменения в законах наследования. Женщины все еще не могли иметь собственное дело или выступать в суде от собственного имени, но это могли делать опекуны (также называемые *kurios*) для них. Поначалу в роли опекунов выступали их мужья, но позднее это мог быть любой мужчина, избранный мужем или отцом, например, брат. Однако к первому веку до нашей эры большинство женщин уже могли сами выбирать себе опекунов, что на практике означало избрание того, кто будет плясать под дудку женщины, выполняя все ее желания. Во времена правления Клавдия, незадолго до времени написания Нового Завета, был издан первый закон, позволяющий женщинам действовать от своего имени, не прибегая к услугам опекуна. Таким образом, первый век нашей эры стал переломным в отношении прав и статуса греко-римских женщин.

Постепенно женщины получали все больше и больше свободы самостоятельно распоряжаться своими деньгами как в сделках, так и в семейных делах. Одним из побочных явлений таких социальных изменений стало провозглашение женщинами сексуальной свободы. Это привело к тому, что некоторые женщины становились высокомерными

46 См. Leone J. Archer, *Her Price Is beyond Rubies: The Jewish Woman in Greco-Roman Palestine*, Journal for the Study of the Old Testament Supplement 60 (Sheffield: Sheffield Academic Press), p. 158.

47 Они просто не хотели признавать раввинское понятие *kiddushin* (см. Pummer, *Samaritan Marriage Contracts*, 1:27, 29).

и использовали свободу для выражения своих самых низменных желаний. Богатые женщины использовали свое богатство, чтобы манипулировать своими мужьями и даже преследовать их. В результате многие мужчины стали выступать против таких изменений, ностальгически вспоминая былые времена, когда женщины повиновались и не были такими распущенными.⁴⁸

Именно в таком социальном контексте мы слышим новозаветный отклик на сложившуюся ситуацию. С одной стороны, Новый Завет подтверждает традиционную мораль, на которой было построено общество до революции, которая привела к большей сексуальной распущенности и другим формам социального бунта. С другой стороны, такие перемены вторили христианскому призванию к взаимной поддержке и абсолютному равенству, независимо от положения человека в обществе. Авторы новозаветных писаний обращались к широко признанной тройной структуре подчинения, добавляя к этому свои христианские комментарии. Таким же образом о подчинении учили греки, иудеи и египетские моралисты.⁴⁹ Это учение включало три вида отношений *pater familias*, или главы семейства, к своим домочадцам:

1. подчинение жены мужу,
2. подчинение детей отцу,
3. подчинение рабов господину.

Этот моральный кодекс приведен вместе с христианским комментарием в Еф. 5, 22 – 6, 9; Кол. 3, 18 – 4, 1; 1 Пет. 2, 18 – 3, 7 (только жена и рабы); 1 Тим. 2, 9-15; 6, 1-2 (только жена и рабы). Этот нехристианский моральный кодекс точно передан во всех вышеупомянутых отрывках Нового Завета, хотя в каждом случае автор добавляет свои предостере-

48 Подробнее об этом см. Elaine Fantham, ed., *Women in the Classical World: Image and Text* (New York: Oxford University Press, 1995), esp. pp. 264-80; Bruce Winter, "The 'New' Roman Wife and 1 Timothy 2.9-15: The Search for a Sitz im Leben," *Tyndale Bulletin* 51 (2000): 28392.

49 См. обобщения и ссылки в Craig S. Keener, *Paul, Women & Wives: Marriage and Women's Ministry in the Letters of Paul* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1992), pp. 145-46. Иудейские источники см. в W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism: Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*, 2nd ed. (London: SPCK, 1955), pp. 130-33.

8. Брачные обеты

жения и комментарии. В Первом послании Петра подымается вопрос о повиновении недостойным хозяевам или мужьям (1 Пет. 2, 19; 3, 1), где автор приходит к выводу, что им следует подчиняться ради благой вести, поступая таким образом по примеру Христа (1 Пет. 3, 1). В Первом послании к Тимофею рассматривается вопрос о подчинении единовверцам, и автор приходит к выводу, что в противном случае будут нарекания со стороны внешних на христианскую веру. Некоторые из авторов добавляют, что подчинение должно быть искренним, от сердца, а не для показухи, как и Христос повиновался до смерти крестной (1 Пет. 2, 20-23; Еф. 6, 6-8; Кол. 3, 22-24). В Посланиях к Колоссянам и Ефессянам добавлено несколько предостережений, адресованных к *pater familias*: своим положением не следует злоупотреблять, жен нужно любить и относиться к ним с должным почтением (Еф. 5, 25-33; Кол. 3, 19), детей не следует раздражать (Еф. 6, 4; Кол. 3, 21), к рабам нужно относиться с уважением (Еф. 6, 9; Кол. 4, 1), и все христиане (включая, вероятно, и *pater familias*) должны повиноваться друг другу (Еф. 5, 21).

Все эти наставления о подчинении следуют традиционным представлениям о нравственности в первом веке. Тем не менее от христиан ожидалось даже больше: добровольное подчинение от всего сердца, искреннее и верное служение по примеру Господа Иисуса Христа. А христиане *pater familias* должны относиться с уважением к тем, кто находится в их подчинении. Мотивом для такого поведения было провозглашение евангелия, которые было бы в нарекании, если бы христиане отвергли социальный порядок того времени. Об этом ясно говорит 1 Тим. 6, 1, хотя, возможно, еще яснее Тит. 2, 4-5:

Чтобы вразумляли молодых любить мужей, любить детей, быть целомудренными, чистыми, попечительными о доме, добрыми, покорными своим мужьям, да не порицается слово Божие.

Христианский комментарий к первой части домашнего кодекса в Послании к Ефессянам содержит увещание: христианские мужья должны любить своих жен больше жизни, подобно Христу. Есть неразрывная связь между учением о повиновении жен и описанием христианского брака. Однако это вовсе не означает, что повиновение стало дополнительным брачным обетом наряду с четырьмя ветхозаветными: кормить, одевать, любить и хранить верность.

Можно сказать, что мы сейчас живем в таком обществе, которое очень напоминает нравы и жизнь людей в первом веке, поэтому новозаветное учение о повиновении жен одинаково важно и для нас. Прошлое столетие было свидетелем эмансипации женщин: у них появилось больше юридических прав на свою собственность в браке, возможность инициировать развод и равные возможности трудоустройства. Наряду с такими изменениями общество пережило сексуальную революцию, в результате которой предохранение от нежелательной беременности стало более распространенным, а двойные стандарты сексуальной морали для мужчин и женщин ушли в прошлое.

Все это очень напоминает историю «первой семьи» императора Августа. Август считал увеличение женских свобод опасным для государства и принял законы, согласно которым сознательное решение оставаться безбрачным или бездетным считалось преступлением. Женщины детородного возраста должны были состоять в браке: вдовы должны были выходить повторно замуж по истечении двух лет, а разведенные через восемнадцать месяцев.⁵⁰ Август представлял собственную семью как идеал, которому должны следовать во всей империи. Повсюду были изображения (на монетах и стенах), где его жена Ливия вместе с детьми сопровождают его. В многочисленных статуях Ливия изображалась как строгая и стойкая мать семейства. Однако его собственная дочь Юлия восстала против отцовских ограничений, ей больше был по душе современный стиль жизни с большей сексуальной раскрепощенностью. Она любила посещать оргии и часто бродила по улицам в поисках сексуальных утех, даже стояла у статуи Марса, где обычно собирались проститутки торговать своими телами (Seneca, *De beneficiis* 6.32.1). Когда Август в пример остальным изгнал ее, она пожаловалась, что просто следовала по его стопам, наслаждаясь той же свободой, что и он в дни

50 Законы *Lex Julia de maritandis ordinibus* and *Lex Julia de adulteriis* (оба в 18 г. до н. э.) и *Lex Papia Poppaea nuptialis* (9 г. до н. э.) позднее были представлены в одном тексте – *Lex Iulia et Papia*. Полезное обсуждение этих законов см. в Jane F. Gardner, *Women in Roman Law & Society* (London: Croom Helm, 1987), pp. 20, 52-54, 85-90, 103-4, 121-27; Judith Evans Grubbs, “Pagan’ and ‘Christian’ Marriage: The State of the Question,” *Journal of Early Christian Studies* 2 (1994): 378-79; Alfredo M. Rabello, “Divorce of Jews in the Roman Empire,” in *The Jewish Law Annual*, ed. B. S. Jackson (Leiden: Brill, 1981), 4:83; Dixon, *The Roman Family*, pp. 79-80.

8. Брачные обеты

своей юности. В действительности Август был известен своими внебрачными похождениями, как говорит Светоний: «...он был большим любителем молоденьких девушек, которых ему отовсюду добывала сама жена» (Suetonius, *Augustus* 71.1). Но все это не считалось неприличным для мужчины.⁵¹ Новые законы Августа, сдерживающие движение за свободу женщин, оказались провальными. Большинство женщин стали подражать образу жизни Юлии, в то время как мужчины ностальгически вспоминали времена, когда все женщины были такие, как Ливия.

Авторы Нового Завета подчеркивают необходимость надлежащих семейных отношений, включающих повиновение, которое было неразрывно связано с сексуальной моралью. Некоторые христиане и сегодня говорят о взаимосвязи этих двух тем: сексуальной морали и повиновения жен и детей. Другие (включая меня) сказали бы, что мы живем в другом мире, где подчинение никак не связано ни с общепринятыми нормами поведения, ни с сексуальной моралью. В новозаветные времена отказ учить жен повиновению вызвал бы бурю протеста, сегодня все наоборот: общественный протест не заставил бы себя долго ждать, если заговорить о необходимости подчинения жен своим мужьям. Учение о повиновении не имеет христианских корней, и многочисленные оговорки и дополнения новозаветных авторов свидетельствуют о неоднозначности этого вопроса. Они пытались христианизировать их, говоря, что глава семейства должен уважать своих домочадцев, и, возможно, отвечать на повиновение тем же.

Какими бы ни были причины, по которым новозаветные авторы учили повиновению жен своим мужьям, это не было неотъемлемой частью большинства брачных обетов. На мой взгляд, обет подчинения мужу приветствовался, но никто не заставлял невесту давать его. Женых мог поддержать такое решение невесты, последовав ее примеру. Прежде, чем сказать о повиновении жены мужу, говорится о взаимном повиновении друг другу (Еф. 5, 21). Древние греко-римские и иудейские брачные контракты содержали много дополнений к традиционным обетам, которые молодые хотели озвучить друг перед другом по доброй воле, и обет подчинения был одним из них. Тем не менее этот обет не относится к числу библейских брачных обетов и никогда не был обязательным.

51 Fantham, *Women in the Classical World*, pp. 292, 295, 313-15.

Заключение

В иудейских брачных контрактах и жених, и невеста давали обещание кормить, одевать и любить и друг друга. В некоторых из них особо подчеркивается связь этих обетов с Исх. 21, 10-11, тогда как в греко-римских контрактах только жених обещал кормить и одевать свою жену. Ни в иудейских, ни в каких-либо других брачных контрактах не было обета супружеской верности, так как измена считалась серьезным проступком. Хотя ни в Ветхом Завете, ни в Новом нет точных формулировок брачных контрактов, но в некоторых отрывках есть намеки на три обета: кормить, одевать и любить. В пятой главе Послания к Ефессянам Христос представлен как жених, который кормит, одевает и любит церковь. Язык этих обетов в традиционной христианской церемонии бракосочетания, по-видимому, основан на этом отрывке. Поэтому нет сомнений, что христианские обеты в Еф. 5, 29 корнями уходят в Исх. 21, 10-11. Обет подчинения был добавлен позднее, возможно, по причине упоминания его в пятой главе Послания к Ефессянам.

9. ИСТОРИЯ ПРАКТИКИ РАЗВОДА

Различные представления о разводе в истории церкви

Согласно традиционному представлению, Иисус запретил все повторные браки и все разводы, кроме развода по причине прелюбодеяния. Такой взгляд характерен для Отцов церкви, церковного канонического права и учения реформаторов. Протестанты допускали развод, в то время как католики позволяли аннулировать брак. Но в основном развод был доступен только для очень богатых и влиятельных людей.

Иудейский контекст в забвении

Ранняя церковь утратила связь с иудейскими корнями в 70 году, а может, и раньше. Различные новозаветные отрывки указывают на то, что христиане были изгнаны из синагог до того, как были написаны книги новозаветного канона. Этим ознаменовалось начало забвения иудейской культуры и наследия в церкви. Немногие христианские группы, такие как назореи и евиониты, продолжали следовать иудейским обычаям, но вскоре исчезли и они. Церковь очень быстро забыла свои иудейские корни, тем самым утратив связь с иудейским контекстом новозаветных писаний.

Иудейская война была поистине большой трагедией для иудеев: разрушение Храма привело к потере многих важных составляющих иудейской культуры. В иудаизме после 70-го года почти не осталось саддукеев или шаммаитов, а их учение стало лишь предметом для любознательного историка. Собрание раввинов в Ямнии стало авторитетным голосом в иудаизме по вопросам закона и обычаев. Академия в Ямнии и

Вавилонская академия последовали учению Гиллея, которое впоследствии стало учением амораимов, представленным сегодня Вавилонским и Палестинским талмудами. Хотя в талмудах сохранились представления разных школ и традиций, они практически полностью следуют представлениям фарисеев школы Гиллея. Фактически все, что мы знаем об этих группах, представлено в виде споров с последователями Гиллея, которые, конечно же, всегда одерживали верх в дискуссиях.

Истолкование *непристойного дела* во Втор. 24, 1 – один из примеров таких споров. После 70-го года этот спор был все еще актуален среди учителей закона, но совершенно неинтересен для простых иудеев, у которых уже не было прежнего выбора, в какой суд пойти за разводом, так как был только один развод и один суд. Поэтому простым людям было без надобности понимать тонкости спора между школами Гиллея и Шаммая о причинах для развода. Развод «по всякой причине» стал единственным законным разводом, и любой мужчина мог написать разводное письмо. Не было даже нужды указывать в разводном письме причину, таким образом, даже сама фраза *по всякой причине* вскоре вышла из общего употребления. Выражения *по всякой причине* и *непристойное дело* были все еще в ходу среди ученых, но были забыты простыми людьми.

Учение Иисуса о разводе стало совершенно непонятным как для христиан, так и для многих иудеев. Христиане уже не видели ничего общего в фразах *по всякой причине* и *непристойное дело*, которые составляли основу для понимания споров Иисуса с фарисеями. На эти выражения перестали обращать должное внимание, во-первых, потому что была утрачена связь с иудаизмом, во-вторых, потому что уже и сами иудеи не понимали их смысла. В Евангелии от Марка, самом раннем Евангелии, эти фразы не встречаются, так как они еще были на слуху при обсуждении таких вопросов, как развод и повторный брак, однако после 70 года все изменилось. Матфей, написавший свое Евангелие немного позже Марка, добавляет эти фразы, вероятно, потому что он понимал, что христиане могли уже призабыть, в чем суть спора о разводе. Но вскоре и дискуссия у Матфея перестала быть понятной для христиан, которые забыли значение этих выражений.

Трудности в понимании учения Иисуса о разводе отражены в большом количестве вариантов евангельских текстов и в широком разнообразии истолкований в ранней церкви.

Истолкования Отцов церкви

Евангельские отрывки о разводе не казались Отцам церкви такими неоднозначными: разводиться нельзя, кроме как по причине прелюбодеяния, и любой повторный брак недопустим. Такое понимание хорошо вписывалось в аскетический характер ранней церкви и не вызывало серьезных вопросов. Тем не менее отдельные нюансы по вопросу развода и повторного брака оставались спорными.

Ерма

Ерма – наш самый ранний свидетель, писавший в Риме между 100 и 150 годами нашей эры. В видении он просит совета у Пастыря, как ему поступить, если верующая жена совершила прелюбодеяние. В ответ ему было сказано, что мужу следует отделиться; в противном случае он будет соучастником ее преступления. Вероятно, такой совет основан на оговорке из Евангелия от Матфея.

– Если, господин, – сказал я, – муж имеет жену верную в Господе и заметит ее в прелюбодеянии, то будет ли он грешен, живя с нею? И ответил он мне:

– Доколе муж не знает греха своей жены, он не грешит, если живет с нею. Если же узнает муж о грехе ее, а она не покается в своем прелюбодеянии, то муж согрешит, живя с нею, и сделается участником в ее прелюбодеянии.¹

Затем Ерма спрашивает о том, следует ли простить жену, если она раскаивается. Пастырь отвечает, что ее нужно простить, но единожды, потому что у христиан есть только один шанс раскаяться.

1 Hermas, Command. 4.1.6. Этот и последующие переводы Отцов церкви взяты из Philip Schaff, ed., *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, 38 vols. (New York: Christian Literature Co., 1886-90); reprint, Philip Schaff and Henry Wace, eds., *Nicene and Post-Nicene Fathers*, 2nd series (Grand Rapids: Eerdmans, 1979). Они в свободном доступе на сайте <http://www.ccel.org/> и отмечены как “(Schaff).”

Если не примет ее муж, он совершит грех великий, – он ответил мне. – Должно принимать грешницу, которая раскаивается, но не много раз. Ибо для рабов Божиих покаяние положено одно. Поэтому ради раскаяния не должен муж, отпустив жену свою, брать себе другую.²

Пастырь говорит, что мужчине не должно заключать повторный брак после развода в том случае, если его жена покаялась. Возможно, это означало, что мужчина мог повторно вступить в брак, если покаяние еще было возможно (т. е. если она не вышла замуж за кого-то еще), потому что если любой повторный брак был запрещен, не было бы никакого смысла приводить причины, почему в этом конкретном случае повторный брак недопустим.

Однако более вероятно, что повторный брак был запрещен в любом случае, пока живы оба супруга (что видно из *Command. 4.4*), а дополнительная причина приводится, чтобы усилить его довод.

Учение об одном покаянии, упоминаемое в этом отрывке, подробно обсуждается Ермой в третьем разделе, *Подобия 4*.

Я слышал, что кроме крещения нет другого покаяния, что, погружаясь в воды пакибытия, мы получаем отпущение всех грехов и никак не должны уже после того грешить.³

Ерма верил, как и большинство Отцов церкви, что покаяться можно только однажды, и любой грех после крещения остается непощенным. Такое учение было основано на Евр. 6, 4-8 и 10, 26-31 и было весьма распространенным в тот период. Именно по этой причине многие христиане откладывали крещение до смертного одра.

Те, кто ссылаются на труды Отцов церкви для подтверждения собственной позиции по вопросу развода, в то же время отвергают их учение, что «нет прощения после крещения». Но это совершенно нелогично, ведь Отцы, должно быть, лучше понимали изначальное значение слов Послания к Евреям, чем Евангелий. Послание к Евреям было написано евреям, живущим за пределами Палестины в широкой

2 Hermas, *Command. 4.1.8* (Schaff).

3 Hermas, *Command. 4.3.1* (Schaff).

9. История практики развода

греко-римской культуре, тогда как Евангелия полны специфических еврейских терминов, значение которых было сложно понять живущим в другом контексте. Утверждающие, что Отцы церкви лучше, чем современные ученые, понимали социальный и лингвистический контексты текстов о разводе, должны в таком случае принять истолкование Отцами Послания к Евреям по тем же причинам. Однако, как уже было сказано выше, даже евреи в то время не вполне понимали, о чем идет речь в евангельских текстах о разводе.

Иустин Мученик

Иустин Мученик, писавший около 139 года нашей эры, во многом разделял взгляды Ермы. Он приводит несколько высказываний Иисуса и делает вывод, что повторный брак греховен.

О целомудрии Он говорил так: «Кто взглянет на женщину с похотью, тот уже любодействовал с нею в сердце своем перед Богом»... И: «кто женится на отпущенной от другого мужа, тот прелюбодействует». ...Как вступающие по закону человеческому во второй брак у нашего Учителя считаются грешниками, так и взирающие на женщину с похотью.⁴

Иустин также приводит случай, когда церковь разделилась по вопросу относительно того, следует ли обращенной женщине оставить своего неверующего и прелюбодействующего мужа. Одни говорили, что она должна остаться с ним в надежде на его обращение, тогда как другие считали, что она осквернялась его грехом. В итоге она отправила ему *repudium*, разводное письмо на латыни, пока он отсутствовал:

Одна женщина имела у себя распутного мужа, и сама была прежде распутною. Когда же она познала учение Христово, то и сама обратилась к доброй жизни и старалась убедить к тому же мужа своего, излагая ему учение и внушая, что для тех, которые живут не целомудренно и не согласно со здравым разумом, будет мучение в вечном огне. Но муж продолжал те же распутства и своими поступками от-

4 Justin, *Apol.* 1.15.1-4 (Schaff).

чуждил от себя жену. И она, почитая нечестьем долее разделять ложе с таким мужем, который против закона природы и справедливости всячески изыскивал средства к удовлетворению похоти, захотела развестись с ним: но, уважив советы своих, которые убеждали ее потерпеть еще, в надежде, что муж когда-нибудь переменится, принудила себя остаться. Когда же муж ее отправился в Александрию, и сделалось известным, что там он вдался в дела еще худшие; тогда она, чтобы оставаясь в супружестве и, разделяя с ним стол и ложе, не сделаться участницею его непотребства и нечестия, дала ему так называемый развод и удалилась от него.⁵

Для Иустина этот случай важен не по причине затрагиваемой темы повторного брака, а поскольку он связан с последующими гонениями на христиан. Разведенный мужчина был взбешен таким поступком жены и обрушился в гневе не только на нее, но и на советовавших ей христианских учителей. Местный правитель арестовал руководителей церкви, а после бросал в темницу каждого, кто следовал христианскому учению. Нам этот отрывок интересен тем, что показывает неопределенность церкви в сложившейся ситуации: когда она стала христианкой, ее учили, что следует развестись с распутным мужем, несмотря на то, что некоторые ее друзья уговаривали ее потерпеть в надежде, что муж может обратиться в христианство. В конечном итоге она написала ему *repudium*, дающий ей право на повторный брак, хотя я не уверен, что церковь отнеслась бы благосклонно к новому союзу.

Афинагор

Афинагор был обращенным в христианство афинским философом, писавшим в 177 году нашей эры. Он похвалялся, что христиане вступают в сексуальные отношения исключительно для деторождения и многие из них приняли целибат.

Мы считаем так: или человек остается таким же, каким он был рожден, или живет в одном браке. Второе замужество – есть прелюбодеяние под благовидным предлогом: «Если кто отпустит жену свою и

5 Justin, *Apol.* 2.2.1-8 (Schaff).

9. История практики развода

возьмет другую – прелюбодействует», – говорит Писание, не позволяя мужу ни отпускать ту, что лишена им девства, ни жениться на другой. А тот, кто разводится с первой женой, даже если она умерла, есть скрытый прелюбодей, преступающий установление Божие, так как вначале Бог сотворил одного мужа и одну жену, различая общность плоти с плотью для единства в смешении родов.⁶

Афинагор запрещал повторный брак даже после смерти одного из супругов. Возможно, такое понимание было основано на понятии «общности и неделимости одной плоти» в браке, хотя об этом нигде прямо не сказано. Его представления выходили далеко за рамки новозаветного учения, по большому счету потому, что он очень хотел показать, что христиане выше сексуальных страстей.

Феофил

Феофил был епископом Антиохии приблизительно в 171 – 188 гг. н. э. Он цитировал слова Иисуса наряду с поучениями из Книги Притчей, чтобы обратить внимание на библейское учение о целомудрии:

О чистоте же учит нас святое Слово, чтобы не только не грешить делом, но даже и мыслью, не помышлять даже в сердце о каком-либо худом деле, или, смотря на чужую жену, не иметь к ней похоти. Соломон, царь и пророк, сказал: «Глаза твои пусть смотрят на правое, веки твои пусть направляются на справедливое, делай правыми течения ног твоих» (Притч. 4, 25). Евангельский голос еще сильнее учит о чистоте, говоря: «Всякий, кто посмотрит на чужую жену с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем». «И кто женится на отпущенной мужем, прелюбодействует, и кто разведется с женою, кроме вины блуда, подает ей повод прелюбодействовать» (Мф. 5, 28-32). И еще говорит Соломон: «Кто привяжет огонь к одежде; не сожжет ли свою одежду? Или, кто пройдет по горящим угольям, не сожжет ли ног? Так и проходящий к жене замужней не останется ненаказанным» (Притч. 6, 27-29).⁷

6 Athenagoras, *Plea for the Christians* 33 (Schaff).

7 Theophilus, *To Autolycus* III.13 (Schaff).

До конца неясно, верит ли Феофил в нерушимость брака. Его заключение: «...приходящий к жене замужней не останется ненаказанным» – может относиться к высказыванию Иисуса о браке с разведенной, а также к предостережению Соломона и Евангелий о прелюбодеянии. Возможно, это просто общее заключение по теме целомудрия. Он цитирует оговорку Иисуса *кроме вины блуда*, никак ее не комментируя, и, вероятно, допускает развод на этом основании, но ничего не говорит о возможности повторного брака.

Климент Александрийский

Климент Александрийский, писавший около 192 г. н. э., более подробно излагает свою позицию относительно развода и повторного брака. Он разрывается между личными аскетическими наклонностями и необходимостью деторождения, и приходит к выводу, что брак необходим, но страсти в браке следует усмирять, и наказание за прелюбодеяние должно быть очень суровым.

Священное Писание узаконивает брак при условии его нерасторжимости, как это видно из следующего законоположения: «Не разводишься с женой, кроме как по вине прелюбодеяния». Всякий брак, заключенный при жизни одного из бывших супругов, считается прелюбодеянием. «Взявший же разведенную в жены прелюбодействует, – говорит Господь, – а если кто разведется с женой, то он развращает ее», то есть вынуждает прелюбодействовать. Виноват не только тот, кто отвергает свою жену; принимающий ее также становится виновником ее прелюбодеяния, потому что дает ей повод ко греху; если бы он не принял ее, она возвратилась бы к своему мужу. Какую цель преследует закон? Закрывая дорогу страстям, он велит казнить неверную жену, уличенную в прелюбодеянии, а если она дочь священника – то предать ее огню. Прелюбодей также должен быть побит камнями, но не на том же месте, где и соучастница его, чтобы и смерть свою они не приняли вместе. Таким образом, древний закон не противоречит Евангелию, но вторит ему. Но может ли быть иначе, ведь они происходят от одного Бога. Женщина, повинная в прелюбодеянии, живет уже только для греха; для исполнения же заповедей закона она умерла. Оплакивающая же свой грех и своим

обращением как бы обретающая новое бытие через умерщвление в себе прежнего непотребства, достигает жизни, которая рождается из покаяния.⁸

Климент, как и Ерма, учил, что повторного брака следует избегать, чтобы оставить возможность для восстановления первого брака, но он ничего не говорил о том, допустим ли повторный брак после того, как примирение и восстановление стали невозможными. Учитывая аскетический характер его учения, можно предположить, что он был против любого повторного брака, однако следует заметить, что прямо он об этом нигде не говорит. Климент посеял семена, которые взойдут в период Реформации, когда прелюбодея стали рассматривать как мертвого, однако в случае покаяния его наказание отменялось. Неясно, верил ли он в возможность заключения повторного брака после такой «смерти», как верили реформаторы. Возможно, Клименту такое и в голову не приходило.

Тертуллиан

Взгляды Тертуллиана, писавшего в период 193 – 220 гг., поменялись после того, как он стал монтанистом. Он и до этого был достаточно аскетичен, но после стал занимать еще более жесткую позицию. До принятия монтанизма он писал своей жене (200 – 206 гг.):

И если я умру прежде тебя по воле Божьей, то Сам Бог разрушит брак твой. Зачем же тебе восстанавливать то, что Бог разрушил? Хотя повторный брак не есть проступок, он влечет, по словам апостола, телесную скорбь. Как же нам после этого не любить воздержание?⁹

Он не запрещал повторный брак своей жене в том случае, если он умрет, хотя убеждал ее оставаться одной. Это хорошо согласуется с аскетическим прочтением 1 Кор. 7, 39-40. В 206 – 212 гг., когда он начал симпатизировать монтанистам, он написал трактат «О поощрении целомудрия», где отражены взгляды, подобные тем, что содержались в его

8 Clement, *Miscellanies* II.23 (Schaff).

9 Tertullian, *Wife* I.7 (Schaff).

труде «О единобрачии» (211–215), где Тертуллиан уже называет греховным повторный брак даже после смерти одного из супругов.

«Что Бог сочетал, того человек да не разлучает» – ради страха Божия, чтобы не восстать против него. Только Господь имеет право разделить то, что объединил (разделить не через жестокосердный развод, который он осуждает и порицает, но через смерть одного из супругов)... Посему тех, кого Бог объединил, человек да не разлучает через развод, соответственно, и те, кого Бог разделил с их супругами смертью, да не объединяются в новые союзы. Объединение того, что было разделено Богом, противоречит воле Божьей, как и разделение того, что было объединено.¹⁰

Здесь мы видим ясное противоречие тому, что сказано в седьмой главе Первого послания к Коринфянам, но Тертуллиан оправдывает это, ссылаясь на откровение, данное *Параклетом* монтанистам:

Жестокосердие царствовало до Христа; «немощь плоти» (к своей радости) царствовала до Параклета. Новый Закон запрещает развод... Новое Пророчество (отменяет) второй брак, как и развод бывших (в браке).¹¹

Тем не менее в спорах с Маркионом в 207 г. Тертуллиан не запрещал повторный брак после законного развода за прелюбодеяние. Маркион заметил, что Моисей позволил разводиться, на что Тертуллиан ответил, что Иисус также позволил разводиться, но только по причине прелюбодеяния, и запретил повторный брак после незаконного развода:

Кто отпустит, – говорит, – жену и женится на другой, совершит прелюбодеяние, и кто женится на разведенной, также прелюбодей; жениться на разведенной запрещено по той, разумеется, причине, по которой не позволено разводиться, чтобы взять другую; ведь является прелюбодеем тот, кто женится на незаконно разведенной как на неразведенной. Ведь сохраняется брак, который ненадлежащим

10 Tertullian, *Monogamy* 9 (Schaff).

11 Tertullian, *Monogamy* 14 (Schaff).

9. История практики развода

образом был расторгнут; а при сохраняющемся браке замужество – это прелюбодеяние.¹²

Напрашивается вывод, что Иисус позволил повторный брак после развода по причине прелюбодеяния, так как это был законный развод. Однако, вполне возможно, здесь мы имеем дело с апологетикой, и у нас нет уверенности, что Тертуллиан был исключением в этом непростом вопросе. Хотя из его слов может сложиться впечатление, что он допускал повторный брак после законного развода, однако нет уверенности, что он позволял его на деле.

Ориген

Ориген (185–254) задавался многими сложными вопросами (и спрашивал свою общину). Он исследовал нестандартные ответы и даже несколько вопросов оставил открытыми. Подобно Тертуллиану, он противостоял маркионизму, отвергающему Ветхий Завет. Перед ним стояла непростая задача, ответить, почему учение о разводе так отличается в Ветхом и Новом Заветах. Он пошел по рискованному пути, говоря, что Моисей ошибался и выражал лишь собственное мнение.

Бог заповедал многое через Моисея, но есть и то, чему Божий пророк учил от себя, как ясно показал Господь. Бог не заповедал развод, и не в его воле было, чтобы такое происходило в Израиле; но по причине жестокосердия евреев он позволил давать разводное письмо.¹³

В целом Ориген весьма серьезно относился ко всему Ветхому Завету, включая и описание Бога, как разводящего супруга. Он полагал, что это Христос, который развелся с Иерусалимом по причине прелюбодеяния иудеев, которые просили отпустить Варавву на праздник вместо Иисуса:

¹² Tertullian, *Marcion* IV.34 (Schaff).

¹³ Origen, *Numbers*, *Hom.* 16.4.330; translated in Harold Smith, *Ante-Nicene Exegesis of the Gospels*, Translations of Christian Literature Series 6 (London: The Society for Promoting Christian Knowledge; New York and Toronto: Macmillan, 1925-29), 4:216.

Сейчас, помня то, о чем мы говорили относительно отрывка о разводном письме из Исаии, мы скажем, что мать народа была отделена от Христа, ее мужа, не получив разводного письма, но позднее, когда было обнаружено непристойное дело, и она не нашла благоволения в глазах его, ей было выдано разводное письмо... И знаком того, что письмо было получено служит разрушение Иерусалима... Причина была в ее непристойном поведении; и что может быть более непристойным делом, чем выбор, который они сделали на праздник: Варавву разбойника отпустить, а Иисуса осудить на смерть... Первая жена соответственно не нашла благоволения в глазах мужа, потому что он находит в ней что-нибудь противное. Она ушла к другому мужчине и стала жить с ним, подчинив себя ему. Не следует ли в таком случае, что Варавва разбойник и стал ее новым мужем, который представляет дьявола и всю вражью силу.¹⁴

Когда Христос обручился с церковью, это, вероятно, был повторный брак после развода. Однако Ориген из этого не делает вывода, что и люди могут повторно заключать браки, так как Христос для него выше Закона. Затем он рассматривает следующий вопрос: вступит ли Христос в повторный брак с иудеями, когда «весь Израиль спасется». И приходит к следующему заключению: поскольку Христос – господин субботы, следовательно, он выше закона Втор. 24, 1-4. Он дает понять, что разведенный человек не может вступить в брак, когда видит, как в его дни некоторые церковные служители позволяют это. Ориген считает, что повторный брак допустим только после смерти одного из супругов:

Но ныне, вопреки написанному, даже некоторые руководители церкви позволяют женщине выходить замуж при жизни мужа ее, что противоречит Писанию, которое говорит: «Женщина привязана законом к живому мужу; а если умрет муж, она освобождается от закона замужества. Посему, если при живом муже выйдет за другого, называется прелюбодейцею. Поступают они так, видимо, не совсем

14 Origen, *Matthew*, II.14.19. Перевод взят из New Advent collection at <http://newadvent.org/>. Перевод из этого источника будет далее отмечен как NA.

9. История практики развода

без оснований, чтобы избежать еще худшего, вопреки тому, что изначально было освящено законом и записано в нем.¹⁵

Этот отрывок весьма примечателен, так как Ориген говорит о хороших побуждениях служителей в принятии подобных решений. Ориген часто рассматривал идеи, которые противоречили Писанию, и был на стороне Писания, даже когда оно казалось нелогичным. Например, он спрашивает себя, почему именно прелюбодеяние – единственное основание для развода, и удивляется, почему другие, казалось бы, более серьезные причины, не могут служить законным основанием для развода:

Но это могло бы стать предметом пристального изучения, почему Он запрещает отпускать свою жену... по какой-либо другой причине, например, если она отравила мужа, или сделала аборт, пока муж отсутствовал дома, или по причине убийства кого-либо. Или, если она разграбила дом своего мужа... ведь все эти грехи, кажутся, более гнусными, чем любодеяние или прелюбодеяние... и учение, таким образом, выглядит неразумным; но с другой стороны, всякий, кто поступает вопреки изложенному Спасителем учению, должен понимать, что действует нечестиво.¹⁶

Ориген также отмечает, что в прелюбодеянии жены, по крайней мере, отчасти может быть виноват муж, который, на удивление, считается невиновным:

Потому что муж может... пособничать прелюбодеянию своей жены; например, позволяя ей потакать своим желаниям, выходящим за пределы подобающих... или смотреть сквозь пальцы на ее дружбу с мужчинами... нет ли здесь оснований для защиты или нет ли таких мужей, которые поступали бы подобным образом... тебе следует тщательно исследовать и иметь собственное мнение по сложным вопросам, встающим перед нами в этом отрывке. И тот, кто воздер-

15 Origen, *Matthew*, II.14.23 (NA).

16 Origen, *Matthew*, II.14.24 (NA).

живается от жены слишком часто, толкает ее на блуд, не удовлетворяя ее желаний.¹⁷

Несмотря на все эти вопросы, Ориген продолжал твердо верить, что развод допустим лишь по причине прелюбодеяния, а повторный брак непозволителен, пока не умрет один из супругов. Однако он поощрял исследование и формирование собственного мнения по этому вопросу: «... тебе следует тщательно исследовать и иметь собственное мнение по сложным вопросам, встающим перед нами в этом отрывке».

Ириней и Птолемей

Ириней и Птолемей жили во второй половине второго века и учили тому, что закон Моисея ниже закона Христа. Они не разделяли ересь Маркиона, отбрасывающего Ветхий Завет, поэтому обвиняли то Моисея, то иудеев. Птолемей считал, что Моисей выражал лишь собственное ошибочное мнение, которое противоречит воле Божьей:

Дело в том, что они не в силах были соблюдать божественный замысел, в соответствии с которым мужу не позволялось отвергать своих жен, так как некоторые из них не хотели с ними жить, и поэтому существовала опасность, что они могут прибегнуть к еще большей несправедливости и даже смертоубийству, поэтому Моисей решил удалить причину разногласий, предотвратив фатальный исход. В этих критических обстоятельствах, избрав из двух зол меньшее, он установил своей властью второй закон, позволяющий развод, так что не способные соблюдать первый, могли соблюдать хотя бы этот и не дошли бы до неправедных и злых действий, за которыми следует полное (моральное) разрушение. С этим намерением он законодательствовал против божественного установления. Итак, несомненно, что закон Моисея отличается от закона Бога, хотя это и продемонстрировано лишь на одном примере.¹⁸

17 Origen, *Matthew*, II.14.24 (NA).

18 Ptolemaeus, *To Flora* 2.4 = Epiphanius *Contra Haereses* 33. Translated in Smith, *Ante-Nicene Exegesis of the Gospels*, 4:215-16.

Ириней же говорил, что отличие законов Ветхого и Нового Заветов объясняется сложностью ситуации, то есть иудеями было сложно управлять:

Господь показал, что некоторые заповеди им даны Моисеем по грубости их и непокорности. Когда они спросили Его: «Почему же Моисей заповедал давать разводное письмо и разводиться с женою», то Он сказал: «Он по жестокосердию вашему позволил вам это; а сначала не было так» (Мф. 19, 7-8), – извиняя Моисея, как верного раба, но исповедуя Единого Бога, изначала создавшего мужа и женщину, а их обличая за грубость и непокорность. И посему они получили от Моисея сообразную с их жестокосердием заповедь о разводе.¹⁹

Эти цитаты показывают, как непросто было Отцам церкви примирить христианское учение с ветхозаветным. Они говорили, что иудеи вынудили Моисея дать такой закон, потому что в своем жестокосердии угрожали оставить своих жен. Моисей постановил то, что выходило за рамки установленного Богом идеала, но это было меньшим злом в сложившейся ситуации. Было бы гораздо хуже, если бы жены оказались брошенными своими мужьями без разводных писем. Отцы церкви не поясняли, почему для жен было важно получить такие письма. Возможно, они полагали, что таким образом развод жен будет иметь какую-то правовую основу и защитит их. Но что все это означало на деле? Как в иудаизме, так и в греко-римском мире единственная значимость разводного письма заключалась в том, что оно давало женщине право на повторный брак. Хотели ли Ириней и Птолемей сказать, что Моисей намеревался дать возможность женщинам повторно выйти замуж? Было ли это меньшим злом, чем быть оставленной?

Более вероятно, что они связывали разводное письмо с женским приданым. А это означает, что он путали закон Моисея о разводном письме с иудейским обычаем получения приданого, которое передавалось невестой жениху как в иудейском, так и в греко-римском мирах. Позволить мужчине развестись и вернуть женщине ее приданое – было меньшим злом, чем бросить ее без всякой поддержки.

19 Irenaeus, *Against Heresies* 4.15.2 (Schaff).

Амвросиастер

Амвросиастер – не столь значим, по сравнению с другими Отцами церкви, и сложно установить, кем он был, но, вероятно, писал в конце четвертого века. Он важен для нашего обзора, потому что он первый из Отцов, кто говорит о допустимости повторного брака после развода с неверующим. В своей комментарии на Первое послание к Коринфянам он говорит, что Павел позволил оставленному христианину повторно вступить в брак, как и Ездра в свое время. Девятая и десятая главы Книги Ездры говорят, что израильтяне отпустили от себя чужеземных жен, но не сказано о том, что им позволено было вступить в повторный брак. Однако большинство полагает, что им было разрешено жениться снова и многие ученые рассматривают Мал. 2, 14-16 как ссылку на повторные браки в дни Ездры, которые были позволены ради произведения «святого семени». Амвросиастер говорил, что если Ездра позволил повторный брак после того, как верующий инициировал развод, то тем более он позволителен в том случае, когда неверующий оставляет христианина.

Брак без Божьего благословения не может быть правильным, посему не будет грехом, когда кто-то, разводясь согласно Божьему закону, вступает в брак с кем-то еще. Для неверующего человека оставить супругу или супруга – не есть грех против Бога или брака, потому что они не испытывают благоговения перед Божьими законами. Следовательно, нет нужды соблюдать брачную верность тому, кто уходит и отделяется, потому что неверующий не признает, что Бог христиан – есть создатель брачного союза. Так и Ездра постановил развестись верующим мужьям с их чужеземными женами с тем, чтобы Бог не гневался и благоволил к Израилю, посему они взяли других жен из своего народа – они не были научены, что разведясь со своими женами, они не могут жениться на других – тем более, если неверующий оставляет верующую жену, она свободна, если пожелает, выйти снова замуж, только за мужчину, который следует ее закону; ибо то, что было сделано без Божьей воли, не может рассматриваться как брак.²⁰

20 Ambrosiaster, *Commentary on 1 Corinthians*, on 1 Cor. 7:15.

Здесь видно, что Амвросиастер считает, что брак с неверующим «не имеет Божьего благословения», а следовательно, незаконный. Таким образом, на самом деле он разрешает повторный брак по той причине, что не признает законность первого. Если бы брак сохранялся, он, вероятно, считал бы его законным, но когда неверующий оставляет верующего, он тем самым показывает, что не принимает Бога христиан, который есть создатель этого брака. Это означает, что брачные обеты были даны не перед Богом, и такой союз нельзя считать браком. Амвросиастер полагает, что Павел признает основанием для аннулирования брака заключение истинного брака. Но в этом отрывке он не предлагает развод через повторный брак.

В своем раннем комментарии Амвросиастер позволяет вступить в повторный брак после развода, но только мужчине. Он объясняет это тем, что таким правом Иисус наделил только мужчин. Он считает, что *porneia* включает не только неверность, но и всевозможные сексуальные извращения в браке:

Женщине не разрешено вступить в брак, если она оставила своего мужа по причине его любодеяния или отступничества, или же, если он, движимый похотью, захочет овладеть ею неприродным способом, потому что подчиненная сторона не имеет тех же прав по закону, что и сильная сторона... И мужу не оставлять жены своей. Подразумевается, что «кроме вины любодеяния». Почему Павел здесь не добавил того же, что сказал по отношению к женщине выше: «...то должна оставаться безбрачною»? Дело в том, что мужчине позволено вступать в брак, когда он разводится по причине неверности своей жены, а значит, муж не связан законом так, как женщина, потому что муж есть глава жены.

Примечательно, что Амвросиастер применяет аргумент от молчания непоследовательно. Павел сказал: «Жене не разводиться с мужем, – если же разведется, то должна оставаться безбрачною», но когда он говорит: «и мужу не оставлять жены своей», апостол не добавляет: «и если разведется, должен оставаться безбрачным». Отсутствие этого добавления приводит Амвросиастера к выводу, что мужчине позволено вступать в повторный брак. Однако Павел здесь также ничего не

говорит о законных основаниях для развода, но Амвросиастер тут же спешит заручиться поддержкой Евангелия: «кроме вины любодеяния». Другими словами, он обращает внимание на одно место, где Павел молчит (относительно права мужчины на повторный брак), и тут же заполняет пробел в другом месте (относительно оснований для развода).

Хотя Амвросиастер выражает точку зрения, которая не была представлена до этого, его экзегеза далеко не безупречна. По-видимому, его толкование казалось ему совершенно бесспорным, и ожидалось, что читатель примет его без лишних вопросов. Большая часть его комментария характеризуется буквальным толкованием без особого полета фантазии и аллегорий, что не присуще многим другим толкованиям того периода, поэтому, вероятно, он считал свое предложение довольно простым. Хотя взгляды Амвросиастера на развод и повторный брак отличаются от взглядов других Отцов церкви, он, казалось бы, ожидал, что с ним никто не станет спорить, поэтому он, возможно, представлял, значительное меньшинство.

Иероним и Златоуст

Большинство Отцов церкви учили, что брак действителен до тех пор, пока не умрет один из супругов. Некоторые Отцы, такие как Иероним и Златоуст (350–410), поддерживали такую ортодоксальную позицию, даже тогда, когда сталкивались с весьма сложными ситуациями в пасторском служении.

Как-то один священник спросил Иеронима, может ли он допустить к причастию одну добрую женщину из своего прихода. Ее бросил злой муж и вынудил ее тем самым вступить в повторный брак. Иероним был бескомпромиссен в своем ответе:

Муж может быть прелюбодеем и содомитом, он может быть запятнан многими преступлениями и даже оставлен женой из-за своих грехов; но он все еще ее муж до тех пор, пока он жив... и она не может выйти замуж за другого... Поэтому, если ваша сестра, по ее словам, вынуждена была заключить второй союз и хочет получить тело Христово и не считаться прелюбодейкою, наложи на нее епитимью; с момента, когда она начнет епитимью, она не должна вступать

9. История практики развода

в сексуальные отношения с тем, кого она называет вторым мужем, хотя он по сути не муж ей, а прелюбодей.²¹

Златоуст занимал такую же жесткую позицию по этому вопросу. Это видно в его сравнении разведенной женщины с беглым рабом:

Поэтому, если муж захочет отвергнуть жену, или жена оставить мужа, то пусть вспомнит это изречение и представит присущим Павла, который, осуждая ее, вещает: «жена связана законом». Как беглые рабы, хотя оставляют господский дом, влекут за собою и свои цепи, так и жены, хотя бы оставили мужей, имеют вместо цепей закон, который осуждает их, обвиняет в прелюбодейании, осуждает и тех, которые берут их, и говорит: муж еще жив, и дело это есть прелюбодейание.²²

Епифаний

Епифаний был епископом Кипра и писал в начале пятого века. Он позволял заключать повторный брак после развода по причине любодейания, но давал ясно понять, что это не лучший выход, и, возможно, меньшее из зол.

Тот, кто не может воздерживаться после смерти своей первой жены, или же кто развелся со своей женой по законной причине, как любодейание или другим каким-либо причинам, и если он взял другую жену, или жена вышла замуж за другого мужа, божественное слово не осуждает его и не отлучает от церкви и не лишает жизни; но церковь терпит его по причине его слабости.²³

21 Jerome, *Letters*, LV: *To Amandus* 3-4 (Schaff).

22 Chrysostom, *Second Homily on Marriage*, “*De libello repudii*,” in J.-P. Migne, *Patrologia Graeca* (Paris: Migne, 1857-66), 51:218-19; translation by Alex R. G. Deasley, *Marriage and Divorce in the Bible and the Church* (Kansas City, Mo.: Beacon Hill, 2000), p. 203.

23 Epiphanius, *Against Heresies* 69.

Августин

Августин начал писать о повторном браке в 390 г., и в результате в 419 г. вышел двухтомный труд под названием «О супружестве и похоти». Он разработал богословское основание для учения, согласно которому прелюбодеяние – это единственное основание для развода, и после такого развода не разрешено вступать в повторный брак, потому что брачные узы могут быть разорваны только смертью. Он учил, что нерушимая или онтологическая природа брачных уз обеспечивается священной природой самого брака.²⁴ Подобно крещению, которое представляет собой наш брак с Христом, человеческий брак не может быть отменен.

Так как поистине супруги, приверженцы Христовой веры, наделяются не только плодородием, коего результат наличествует в потомстве, и не только целомудренностью, скрепой которой является вера, но и неким таинством брака, о чем апостол говорит: «Мужья, любите своих жен, как Христос возлюбил Церковь» (Еф. 5, 25); то, несомненно, сущность этого таинства состоит в том, чтобы мужчина и женщина, связанные супружескими узами, продолжали жить нераздельно до самой смерти; и не разрешается расторгать брак, иначе как по причине прелюбодеяния (Мф. 5, 32)... Итак, между живыми супругами сохраняются брачные узы, которые не могут быть уничтожены ни разлукой супругов, ни связью одного из супругов с кем-либо другим. Брачные узы остаются законными при совершении преступного прелюбодеяния одним из супругов, если формально брак будет сохранен; так же как душа вероотступника, отказавшись от брака с Христом, даже потеряв веру, не лишается таинства веры, то есть не перестает быть христианской, потому что через обряд

24 Дэвид Аткинсон (David Atkinson, *To Have and To Hold: The Marriage Covenant and the Discipline of Divorce* [London: Collins, 1979], p. 42) показывает, что *sacramentum* у Августина имеет такое же значение, как и в римской армии, где солдаты давали клятву. Это означало, что хотя оно и было моральным обязательством, но все еще существовала вероятность расторжения этой связи. Однако в этом отрывке видно, что *sacramentum* означает что-то, что продолжается, даже если человек меняет свое решение.

9. История практики развода

крещения она раз и навсегда получила возможность возвращения к вере. Ибо если бы вероотступник лишился этого таинства (что, однако, невозможно), то, без сомнения, вернувшись к вере оно было бы возвращено. Тот же, кто отступился от истинной веры, получает наказание, а не награду, которую нужно заслужить.²⁵

Логика рассуждений Августина казалась безупречной его современникам, которые готовы были принимать суровые пасторские решения на их основе, как мы видели это в случае с Иеронимом. Однако сам Августин не вполне был удовлетворен таким объяснением. В своих «Пересмотрах» он выражает сомнение по поводу греха, который был упомянут в оговорке:

Но следующий вопрос необходимо исследовать снова и снова: все ли что Господь называет безнравственным и есть то, за что можно развестись с женою? – то, что осуждается как сексуальные проступки, или то, что о чем сказано следующее: «Ты уничтожишь всякого, кто неверен Тебе», куда, конечно, включено и первое? ... Но что следует понимать под безнравственностью и как провести четкие границы, и будет ли это тем, из-за чего позволительно развестись с женою своею – весьма сложный вопрос. Тем не менее нет никаких сомнений, что развод позволителен по причине безнравственности и аморальных поступков.²⁶

Какие основания для развода хотел добавить Августин? Следует ли *неприродный* секс считать распущенностью? Хотел ли он сюда же включить отступников, которые «неверны Тебе»? Возможно, границы были еще шире, потому что он говорит, что список неверных включает распущенных. Фраза *аморальные проступки* может означать многочисленные грехи, включая отступничество. Похоже, это первый пример богослова, который доказывает, что термин *porneia* включает широкий диапазон грехов, которые намного серьезнее, чем сексуальный грех.

25 Augustine, *On Marriage and Concupiscence* I.11 [X] (Schaff).

26 Augustine, *Retractations* I.18, as cited in Deasley, *Marriage and Divorce in the Bible*, p. 205.

Августин также сомневался в греховности тех, кто оказался в разводе не по своей вине и позже вступал в повторный брак:

Человек, который оставляет свою жену по причине прелюбодеяния и женится на другой, не совершает, казалось бы, ничего предосудительного, в отличие от того, который без причины оставил свою жену и женился на другой. Не совсем ясно из Писания, будет ли муж считаться прелюбодеем, если оставит свою жену по причине прелюбодеяния (что, конечно, ему позволено) и женится на другой. И если он так поступит, я не думаю, что он совершит тяжкий грех.²⁷

Неопределенность Августина весьма примечательна. Он не зашел в своих сомнениях так далеко, чтобы поставить под сомнение онтологическую природу брака, тем не менее не считал тяжким грехом, когда невинные вступали в повторные браки. Это говорит о том, что понятие онтологического брака было для Августина чисто теоретическим построением. Брачные узы должны быть в теории нерушимыми, чтобы пояснить, почему повторный брак будет считаться прелюбодеянием. Поэтому повторный брак не был таким предосудительным, как прелюбодеяние, уничтожившее первый брак. Такой более тонкий и сбалансированный подход не стал частью канонического права в католической церкви. Все должно быть либо черным, либо белым, не оставляя места для сомнений.

Фома Аквинский и каноническое право

Каноническое право римо-католической церкви основано на взглядах Августина и систематизировано Фомой Аквинским в тринадцатом веке. Хотя учение Августина о разводе и повторном браке было представлено Фомой верно, однако последний обращает больше внимания на то, что не было столь значимым для Августина. Кроме того, Фома не принял во внимание многие нюансы, на которые намекает Августин в своих более поздних работах.

Для Фомы брак – это таинство, о чем также свидетельствует перевод

²⁷ Augustine, *On Faith and Works* (Acw. No. 48), as cited in Deasley, *Marriage and Divorce in the Bible*, p. 205.

в Вульгате слова *μυστήριον* (Еф. 5, 32) как *sacramentum*. В отличие от других таинств, брак не рассматривался как способ получения благодати, однако Фома утверждал абсолютную сакральную природу брака. Это был последний кирпичик в строительстве концепции онтологически нерасторжимого брака. На этом основании в итоге стали учить, что в Новом Завете нет ни одного упоминания о разводе, только об отделении, и свобода в 1 Кор. 7, 15, конечно же, не означает права на повторный брак. Было только отлучение «от стола и ложа» (*a mensa et thoro*), но это не означало конец брака.

Учение Августина имело серьезный вес до Реформации и после. Впоследствии на двадцать четвертой сессии собора в Тренто в ноябре 1563 года была официально подтверждена римо-католическая позиция по вопросу развода и повторного брака. Там было сказано, что брак имеет сакральную природу и не может быть расторгнут, следовательно: «брачные узы связывают на всю жизнь, и даже прелюбодеяние одного из супругов не в силах их разорвать», «живущие врозь супруги не могут вступить в повторный брак, пока они живы, в противном случае их новый союз не что иное, как прелюбодеяние».²⁸

В то время как в каноническом праве укреплялась концепция нерасторжимости брачных уз, параллельно развивалась практика аннулирования браков. Возросшее число препятствий заключению браков привело к признанию многих из них недействительными задним числом. Если можно было доказать, что брак был заключен ненадлежащим образом, он мог быть объявлен незаконным и аннулированным. Это означало, что фактически данный брак никогда не существовал. Следовательно, следующий брак после аннулирования был позволителен, потому что, говоря юридическим языком, он не считался повторным браком.²⁹

28 Council of Trent Session 24 Canon 7 from *The Canons and Decrees of the Sacred and Ecumenical Council of Trent*, ed. J. Waterworth (London: Dolman, 1848).

29 О взглядах современной католической церкви на аннулирование см. Oliver Stewart, *Divorce Vatican Style* (London: Olifants, 1971). О позиции американской католической церкви см. Philip J., Grib, S. J., *Divorce Laws and Morality – A New Catholic Jurisprudence* (New York: Lanham, 1985). Более критический взгляд см. Morris West and Robert Francis, *Scandal in the Assembly: A Bill of Complaints and a Proposal for Reform on the Matrimonial Laws and Tribunals of the Roman Catholic*

Обобщение учения Отцов

Очень часто можно слышать голословные заявления, что Отцы церкви учили одному и тому же. Однако, несмотря на относительное единство в понимании текстов Писания, каждый из них выражал определенные сомнения в отношении своей позиции.

Когда новозаветные тексты о разводе вырваны из своего исторического и литературного контекстов, они, казалось, учат, что развод позволителен только по причине прелюбодеяния или по причине оставления неверующим супругом, а повторный брак считается греховным, пока жив бывший супруг или супруга. Аскетизм, который присущ практически всем Отцам церкви, сводил к минимуму проблемы с так называемым явным значением текстов. Многие Отцы рассматривали одиночество и celibat как более предпочтительный выбор, чем брак, хотя учили, что в самом браке нет ничего греховного. Отцы не проявляли заинтересованности в том, чтобы помочь разведенным парам или вступившим в повторный брак, они могли советовать разделение супругам, но не развод. Некоторые Отцы, такие как Афинагор и Тертуллиан, даже обращались к учению Иисуса о повторном браке, чтобы поддержать безбрачие.

Отцы церкви не уделяли много внимания обсуждению причин, по которым неверующий может оставить супруга или супругу, потому что обращались к верующим. Они были более заинтересованы говорить о причинах, по которым верующий мог принять решение отделиться. Если верующий был оставлен неверующим, или же если один из супругов стал жертвой супружеской неверности, это не давало ему права на повторный брак. Поэтому не было смысла много говорить о проблеме разделения. Однако Тридентский собор постановил иначе: брак, который был расторгнут неверующим, может считаться недействительным, так как он не был таинством.

Конечно, были и несогласные, хотя и в меньшинстве. Одним из таких был Амвросиастер, который говорил, что Павел позволил повторный брак мужчине, который развелся со своей женой по причине прелюбодеяния. Хотя он был единственным Отцом, который учил об этом, мы

Church (London: Pan, 1970) или Bernard Haring, *No Way Out? – Pastoral Care of the Divorced and Remarried* (Boston: St. Paul Publications, 1989).

знаем из некоторых случайных упоминаний у других, что такие повторные браки были широко распространены. Иустин Мученик упоминает случай с женщиной, которая отправила своему мужу *repudium* (который подразумевал право на повторный брак), а не просто отделилась от своего мужа. Ориген пишет, что некоторые служители церкви позволяют повторные браки своим прихожанам, а с Иеронимом советовался священник, который хотел допустить к святому причастию женщину, которая состоит в повторном браке. Епифаний неохотно позволял повторный брак тому, кто разводился за прелюбодеяние, считая это меньшим грехом, чем блуд. Вероятно, были и другие, кто рассуждали, подобно Амвросиастеру, но монахи не посчитали нужным переписывать их труды, поэтому они не сохранились.

Возможно, Тертуллиан признавал право законно разведенного человека на повторный брак, но, более вероятно, это было высказано для получения преимущества в споре, чтобы его позиция выглядело более логичной. Ориген считал брак Христа и церкви повторным браком, но говорил, что Христос выше Закона. Климент учил, что прелюбодеи духовно мертвы, однако, в отличие от некоторых Реформаторов, не довел эту мысль до логического заключения, позволив их бывшим супругам создать новые брачные союзы.

Некоторые Отцы выражали сомнения в виновности тех, кто состоял в повторном браке после законного (по причине прелюбодеяния) развода. Хотя только Амвросиастер явно разрешал повторный брак в таких случаях, другие Отцы считали это меньшим грехом. Это ясно видно у Августина, а также в раннем каноническом праве, установленном в 305 – 306 гг. на Эльвирском соборе в Испании. Каноны восьмой и девятый осуждают женщину, которая развелась и вступила в повторный брак, однако женщина, которая развелась по причине прелюбодеяния, получала значительно меньшее наказание, чем та, что развелась без причины.³⁰

30 Женщина, которая развелась с прелюбодействующим мужем, может получить причастие в церкви после смерти бывшего супруга или на смертном одре, тогда как другие разведенные женщины были лишены такой возможности даже перед смертью. См. Deasley, *Marriage and Divorce in the Bible*, p. 200. Пьер Натин (Pierre Nautin, “Divorce et remariage dans la tradition de l’église latine,” *Recherches de science religieuse* 62 [1974]: 7-54) говорит, что многие Отцы церкви

Некоторые Отцы обсуждали и другие возможные основания для развода. Ориген отмечает, что есть преступления похлеще прелюбодеяния, например, пытаться отравить мужа или убить детей в его отсутствие. Он также отмечает, что мужчина может дать повод к разводу, пренебрегая сексуальными потребностями своей жены. Однако Ориген не говорит, что все эти проступки могли бы рассматриваться как законные основания для развода. Тем не менее удивляет его решение оставить эти вопросы на личной совести каждого. Августин также говорит, что оговорка Матфея, хотя главным образом подразумевает сексуальный грех, может означать и отступничество, и другие грехи.

Причины, по которым повторный брак отвергался, были разными на протяжении всей истории христианской церкви. Поначалу разведенного человека уговаривали не создавать новый союз ради примирения и восстановления семьи. Вероятно, эта причина была всего лишь оправданием для трудновыполнимого учения, так как повторный брак не разрешался при жизни бывшего супруга или супруги. К тому времени, когда жил Августин, брак становится таинством, хотя и не средством получения благодати. Это означало, что брак стал необратимым, подобно другим таинствам, таким как священство или крещение.

Многие Отцы сражались с маркионизмом в церкви, поэтому должны были объяснять, почему ветхозаветное учение не согласуется с новозаветным. Некоторые (Ориген и Птолемей) говорили, что Моисей просто выражал собственное мнение, тогда как другие (Ириней) учили, что евреи получили это учение по причине своего жестокосердия.

Большинство все же считали, что брак может быть расторгнут только смертью одного из супругов, хотя и муж, и жена могли отлучить друг друга «от очага и ложа» по причине прелюбодеяния. Ирония состоит в том, что в христианской церкви стали позволять то, что и Моисей, и Павел запрещали. Моисей не хотел, чтобы израильтянки оказывались просто брошенными своими мужьями, поэтому велел мужьям давать женам разводное письмо, которое позволяло женщинам создать новый брак. Павел учил, чтобы жены и мужья не оставляли своих супругов, но делали попытки к примирению и восстановлению брака. Он напоминал им, что как жены, так мужья обязаны поддержи-

со второго по четвертый век позволяли мужчинам вступать в повторные браки после развода с прелюбодействующей женой.

вать друг друга и материально, и эмоционально. Концепция Фомы об отлучении от «стола и ложа» противоположна тому, о чем учит Павел в 1 Кор. 7, 10-14.

Истолкования после Реформации

Реформация была основана на новом прочтении Писания, которое не признавало традиционных авторитетов. Это привело к переосмыслению христианских доктрин. По вопросу развода и повторного брака появилось множество мнений, каждое из которых претендовало на то, чтобы называться библейским. Для большинства богословов было ясно, что с традиционным учением о разводе что-то не так. Сомнения, о которых писали Ориген и Августин, вырвались на свободу, избавившись от смирительной рубашки церковной традиции. Однако понимание контекста первого века все еще оставалось недоступным, поэтому неудивительно, что ни одно из гениальных решений не приблизилось к верному пониманию отрывков о разводе.

Эразм Роттердамский был одним из лучших мыслителей того времени, и его публикация Нового Завета на греческом в 1516 году стала толчком для новых исследований. Он отмечал, что римо-католическая концепция брака как таинства была основана на переводе в Вульгате слова $\mu\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\upsilon\omicron\nu$ (Еф. 5, 32) как *sacramentum*. Такой перевод был понятен в первые века, когда *sacramentum* было близко по смыслу к таким словам, как *символ* или *тайна*, но в Средневековье значение этого слова было сужено до технического богословского значения: неизменный посредник в передаче благодати.

Эразм по-новому рассматривал тексты о разводе и пытался их истолковать в окружающем их контексте. Он говорил, что высказывания о разводе в Мф. 5, 32 следует истолковывать не столь легалистически, как и всю Нагорную проповедь. Он считал, что слова о разводе в Мф. 19 и Мк. 10 адресованы скорее ученикам, которые представляли собой посвященных граждан царства, чем простым, далеким от совершенства, людям. В дни Реформации фактически каждый житель страны считался гражданином царства, поэтому было очень трудно применить такой идеал к несовершенному сообществу. Он также отмечал, что ни один из текстов, которые приводились в доказательство того, что узы

брака могут быть расторгнуты только смертью (например, Рим. 7, 2-3; 1 Кор. 7, 39), в действительности не затрагивают тему разводов. Он пришел к выводу, что Павел позволял развод и повторный брак после разделения с неверующим, и что оговорка Иисуса не исключает права на повторный брак после развода по причине прелюбодеяния.³¹

Лютер

В богословских вопросах Лютер обычно следовал тому, чему учили Отцы, однако по вопросу повторного брака он не разделял их позиции, позволяя создавать новые союзы при жизни бывшего супруга или супруги. Чтобы оставаться верным Отцам, которые учили, что только смерть может расторгнуть узы брака, Лютер доказывал, что прелюбодей или неверующий духовно уже мертвы. Прелюбодеяние каралось смертной казнью в Ветхом Завете, поэтому в глазах Божьих он был мертв, как, впрочем, и неверующий.

Поскольку только смерть может разорвать узы супружества и освободить тебя, прелюбодей уже разведен не человеком, а самим Богом и отделен не только от жены своей, но и от самой этой жизни. Своим прелюбодеянием он развел себя с женой и расторг узы своего супружества. У него не было права делать ни то, ни другое, и потому он сам навлек на себя смерть в том смысле, что пред Богом он уже мертв, даже если судья и не приговорил его к казни. Поскольку в этом случае развод совершает Бог, другой супруг совершенно свободен, если только сам не захочет сохранять отношения с супругом, нарушившим супружеский обет. Мы не поощряем такие разводы и не запрещаем их, но оставляем их на усмотрение правительства; и мы подчиняемся всему, что предписывает на сей счет светский закон.³²

31 Позиция Эразма хороша представлена в David L. Smith, "Divorce and Remarriage from the Early Church to John Wesley," *Trinity Journal* n.s. 11 (1990): 134, and V. Norskov Olsen, *The New Testament Logia on Divorce – A Study of Their Interpretation from Erasmus to Milton* (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1971).

32 Luther, *The Sermon on the Mount*, regarding Matt. 5:31-32, *Luther's Works* 21:96 from Jaroslav Pelikan, ed., *Luther's Works*, 55 vols. (St. Louis: Concordia Publishing House, 1955-86).

9. История практики развода

Лютер написал это в контексте рассуждений о двух царствах: церкви и государства. Церковь может лишь отлучить, тогда как государство может вынести смертный приговор, если это необходимо. Государство может также позволить неверующему или не-евангельскому верующему (не из приверженцев Реформации) развестись. И Лютер признавал такой развод законным.

Еще один повод для развода заключается в следующем: когда один супруг оставляет другого, т. е. убегает от него по причине простой раздражительности. Например, если женщина-язычница имеет мужа-христианина, или, как это иногда происходит сегодня, один супруг является евангельским христианином, а другой нет, возможен ли развод в таком случае? Павел рассматривает этот вопрос в 1 Кор. 7, 13-15 и приходит к следующему выводу: если один супруг согласен сохранить брак, другой должен остаться с ним; даже если они не единокоренны в вопросах вероисповедания, вера не должна расторгнуть узы супружества. Если же случается так, что другой супруг просто откажется оставаться в браке... Если он не хочет вернуться в семью после уговоров и по прошествии достаточного времени, другой супруг должен считаться полностью свободным; у тебя нет ни долга, ни обязанности оставаться с ним. Такой человек гораздо хуже язычников или неверующих (1 Тим. 5, 8); он даже хуже мерзкого прелюбодей.³³

Итак, Лютер считал допустимым развод и повторный брак на тех же двух основаниях, что и Эразм – прелюбодейание и оставление неверующим. И подобно Эразму, он считал такой развод абсолютно законным, а следовательно, не имел ничего против повторного брака в таком случае.

Лютер называл и другие основания для развода в своей проповеди «Законный брак». Здесь он говорит о трех основаниях, среди которых нет развода по причине оставления неверующим, вероятно, из-за того, что пишет трактат верующим об их законных причинах инициировать развод. Первые два основания неисключительны:

33 Luther, *The Sermon on the Mount*, regarding Matt. 5:31-32, *Luther's Works* 21:97.

Первое, о чем было уже упомянуто и что обсуждалось выше, это ситуация, в которой муж или жена не могут состоять в браке по причине телесных или природных недостатков разного рода... Вторая причина – прелюбодеяние.³⁴

Первое основание говорит о всевозможных препятствиях браку, таких как кровное родство супругов. Обычно это рассматривалось как основание для аннулирования брака, но Лютер презирует папское постановление об аннулировании, поэтому, вероятно, избегает использования этого термина.

Третье основание – это отказ исполнять супружеский долг. Лютер говорит здесь только об отказе жены, но, по-видимому, как и Павел, которого он цитирует, он мог бы то же самое сказать и о муже:

Третья причина для развода: когда один из супругов избегает другого, отказываясь исполнять свой супружеский долг и жить с ним. Например, можно встретить много упрямых жен, которые отказывают своим мужьям и их вовсе не волнует, что те регулярно впадают в блуд. В таком случае муж должен сказать: «Если ты не желаешь, другая займет твое место». Только муж должен предостеречь и предупредить жену два или три раза, и пусть ситуация станет известна другим, чтобы ее упрямство было на слуху всего сообщества. Если она и тогда отвергает мужа, пусть тогда сама будет отвергнута; пусть станет Есфирь, а Астинь будет изгнана, как и поступил царь Артаксеркс (Есф. 1, 1-17).

Мы должны руководствоваться наставлениями апостола Павла. В 1 Кор. 7, 4-5 он говорит: «Жена не властна над своим телом, но муж; равно и муж не властен над своим телом, но жена. Не уклоняйтесь друг от друга, разве по согласию...» и т. д. Обратите внимание, что святой Павел запрещает и мужу, и жене уклоняться друг от друга, потому что супружеский долг означает отказ от прав на собственное тело. Когда один отвергает другого и отказывает ему в исполнении супружеского долга, он грабит его, лишая тела, которое ранее было передано в дар. Таким образом разрушается брак. По этой причине гражданские власти должны заставить жену подчиниться или пре-

34 Luther, "The Estate of Marriage," Part 2, *Luther's Works* 45:30.

9. История практики развода

дать ее смерти. Если правительство не делает этого, муж должен считать свою жену похищенной или убитой грабителями; и найти себе другую. Мы ведь допускаем это, когда кто-то похищает жизнь другого человека. Какая же разница: украла она саму себя у мужа или была украдена другими?

Что же сказать о ситуации, когда чья-то жена стала инвалидом, и поэтому не может выполнять супружеский долг? Должен ли он искать другую жену? Ни в коем случае. Пусть он служит Господу в лице инвалида и уповает на его милосердие.³⁵

Обращаясь к посланию Павла, Лютер доказывал, что супружеский долг – это необходимая обязанность супругов, и отказ в данном случае может послужить законным основанием для развода. Он считал такой отказ равносильным расторжению брака. Доказывая это, Лютер также показывает допустимость повторного брака в том случае, когда жена была похищена и нет надежды, что она вернется, даже если при этом не доказано, что она умерла.

Реформаторы из Цюриха и Женевы

Цвингли и Буллингер в Цюрихе также позволяли развод не только по причине прелюбодеяния. Они учили, что Христос не исключал других оснований для развода, если для обвинений было достаточно доказательств. Мартин Буцер, основываясь на учении Буллингера, допускал развод даже по таким причинам, как *не сошлись характерами* или *по обоюдному согласию*. В отличие от них, Кальвин и Беза в Женеве разрешали развод только на двух основаниях.³⁶

Кальвин, подобно Лютеру, говорил о духовном применении ветхозаветной смертной казни, потому что «аморальная снисходительность магистрата позволяет мужьям отпустить своих блудодействующих жен без наказания».³⁷ Женевский реформатор также считал допустимым

35 Luther, "The Estate of Marriage," Part 2, *Luther's Works* 45:33-35.

36 Olsen, *The New Testament Logia on Divorce*, pp. 146-47.

37 John Calvin, *Commentary on a Harmony of the Evangelists, Matthew, Mark and Luke*, trans. and collated William Pringle (Edinburgh: Calvin Translation Society, 1845-46), 2:384, regarding Matt. 19:9.

повторный брак верующего после того, как его оставил неверующий. По этому поводу он писал: «Неверующий скорее разводится с Богом, чем со своим супругом или супругой».³⁸

Несмотря на твердое убеждение Кальвина, что в Новом Завете есть только два основания для развода, ситуация в Женеве вынудила его включить в этот список еще три причины, которые он приводит в своих «Церковных установлениях»: импотенция, различия в вероисповедании и отвержение.³⁹

Английские реформаторы

Закон о разводе в Англии был отчасти обусловлен политическими событиями, особенно в свете браков Генриха VIII. Уильям Тиндейл соглашался с Лютером, что брак – это не таинство, и позволял повторный брак после развода по причине прелюбодеяния или оставления неверующим. Он не считал развод короля Генриха VIII с Катариной Арагонской законным,⁴⁰ тогда как Томас Кранмер поддержал развод Генриха и стал архиепископом Кентерберийским в 1533 году.

Кранмер, которого можно считать отцом англиканского богословия, отвергал папский закон об аннулировании, как и некоторые радикальные утверждения реформаторов. Его взгляды изложены в документе *Reformatio legum ecclesiasticarum*, который, как он надеялся, станет основой церковного права Англии. Там отвергалось отлучение *a mensa et thoro* и дозволялся развод и повторный брак после развода по причине прелюбодеяния, оставления неверующим, длительного отсутствия одного из супругов, смертельной ненависти и жестокости.⁴¹ Эта реформа

38 John Calvin, *Commentary on the Epistles of Paul the Apostle to the Corinthians*, trans. and collated William Pringle (Edinburgh: Calvin Translation Society, 1848-49), 1:244, regarding 1 Cor. 7:15.

39 John Calvin, *Ecclesiastical Ordinances, Corpus Reformatorum*, x.10-14, cited by Olsen, *The New Testament Logia on Divorce*, p. 99.

40 Smith, "Divorce and Remarriage," p. 138.

41 *Reformatio legum ecclesiasticarum*, Cardwell's Edition (Oxford, 1850), chs. 5,8,9,10,11, cited in Charles Gore, *The Question of Divorce* (London: John Murray, 1911), p. 7.

никогда не была принята из-за противостояния во времена правления короля Эдварда, а также консервативной королевы Елизаветы.⁴²

Таким образом, англиканская церковь разделяла взгляды католической церкви на развод и повторный брак (отделение по причине прелюбодеяния, отказ в повторном браке, пока не умрет бывший супруг или супруга), но без обычной процедуры аннулирования, позволяющей католикам заключить повторный брак. Англиканский церковный суд изредка допускал аннулирование брака, но для этого требовалось рассмотрение каждого случая в парламенте. В результате развод стал невероятно дорогим, так что с 1697 по 1855 годы было зафиксировано лишь 317 случаев аннулирования брака.

Современная Англия и США

В девятнадцатом веке, когда средний класс приобретает больший вес в обществе, начинается движение к удешевлению процедуры развода. Появляется больше признанных оснований для развода, таких как жестокое обращение, раздельное проживание, душевные расстройства и длительный срок тюремного заключения. Эти основания были представлены впервые в «Бракоразводных законах» (1937) в списке с общим названием «супружеские правонарушения», на основании которых невиновная сторона могла подать на развод

Прелюбодеяние все еще считалось самым общепризнанным законным основанием для развода, и если оба супруга хотели развестись, но ни один из них не сделал каких-либо «правонарушений», прелюбодеяние часто фабриковалось. Муж мог снять комнату в гостинице, нанять девушку и частного детектива с камерой, который якобы раскрывал преступление и должен был представить свидетельства в суде. Таким образом, закон был поставлен под удар, и в англиканском докладе *Putting Asunder* рекомендовалось следующее: «брачные правонарушения» должны быть вытеснены принципом *непоправимого ущерба* для брака. Это было реализовано в «Акте о реформе в вопросе разводов» (1969), где было сказано, что *непоправимый ущерб* для брака может быть нанесен: прелюбодеянием, несносным поведением, раздельным проживанием сроком до двух лет, оставлением одним из супругов на два

42 Olsen, *The New Testament Logia on Divorce*, p. 148.

года, или оставлением на пять лет, если есть споры в бракоразводном процессе. В «Законах о семье» (1996) все еще была признана концепция *неоправимого ущерба* как единственного основания для развода, но уже отпала необходимость доказывать это, чтобы сделать бракоразводный процесс менее спорным. В обязательном порядке было введено консультирование разводящихся пар, а также предоставлялся термин для обдумывания ими своего решения. Однако вскоре стало ясно, что эта реформа не оправдала себя, так что акт был отозван еще до того, как вошел в действие.

В Соединенных Штатах наблюдалась противоположная тенденция до 1969 года. Так как в каждом штате были свои законы, причин для развода было более, чем достаточно. Дональд Шанер насчитал более тридцати оснований для развода, которые были признаны в одном и более штатов.⁴³ В 1969 году Рональд Рейган, губернатор Калифорнии, подписал первый закон о разводе «без вины», который с тех пор широко признан в США. Такое новшество в законе привело к драматическому росту количества разводов.

Увеличивающееся количество разводов

Такие изменения в законах имели место и в большинстве других стран мира: процедура развода становилась все более дешевой и простой. В результате число разводов стало стремительно расти. Ситуация в семейной сфере стала показательной, чтобы говорить о моральном разложении современного общества и неспособности что-то изменить в этой сфере. История свидетельствует, что между женщиной и женщиной, живущими в браке, всегда были проблемы, и часто лишь религиозные или юридические причины сдерживали их от радикального решения. Иисус учил своих последователей не быть жестокосердными, то есть учиться прощать, а не разводиться. Павел писал христианам, которые отделились от своих супругов без веских причин, чтобы они вернулись в свои семьи и примирились. И Иисус, и Павел говорят о необходимости законных оснований для развода, и оба осуждают развод «без вины», который стал популярным в иудейской и греко-римской культурах.

43 Donald W. Shaner, *A Christian View of Divorce* (Leiden: Brill, 1969), p. 8.

Из исторических церковных документов видно, что брак далеко не всегда был тихой гаванью для двоих. У Кальвина было возвышенное представление о браке, тем не менее он говорил, что «брак – это место и источник многих скорбей», при этом тут же предостерегал от злоупотребления «мирской шуткой, которая нынче стала модной... что жена – это неизбежное зло, или что жена – это одно из величайших зол». ⁴⁴ Слова Лютера, приведенные ниже, весьма актуальны для современного общества. Он осуждает индивидуализм, ставший причиной многих разводов, когда брак начинает мешать личному счастью и самореализации.

Вот как это должно быть: всякий, кто хочет иметь жену и детей, должен оставаться с ними и вместе переносить радости и тяготы до конца своей жизни. Если он отказывается это делать, ему следует сказать, что он должен это делать; в противном случае он будет навсегда лишен жены, семьи и дома. Там, где эти поводы отсутствуют, прочие оплошности и недостатки не должны быть ни препятствием к сохранению брака, ни причиной для развода, как например, ссоры и прочее. Но если развод случился, говорит св. Павел, оба супруга должны остаться безбрачными.

Бог дал каждому мужчине спутницу, чтобы заботиться о ней и ради Него переносить все трудности жизни в браке... Но они устают слишком быстро; и если все идет не так, как им бы хотелось, они тут же спешат развестись... В каждой стране, городе, семье ежедневно возникает множество проблем и испытаний. Нет места в жизни, которое было бы свободно от страданий и боли; разного рода непредвиденные ситуации сваливаются на голову нам, нашим детям, женам, соседям. Когда с нами это случается, мы ропщем и склонны к принятию радикальных решений в жизни... Так было с иудеями, которые разводились и меняли жен... ⁴⁵

Лучший способ уберечь себя от развода и всякого рода раздоров – это научиться терпению и снисходительности, так как мы все

44 Calvin, *Commentary on the Epistles of Paul the Apostle to the Corinthians*, 1:224, regarding 1 Cor. 7:1.

45 Luther, *The Sermon on the Mount*, regarding Matt. 5:31-32, *Luther's Works* 21:95.

в одной упряжке, необходимо прощать жену, зная, что никогда в жизни не будет все так, как нам хотелось бы... Всякий, кто хочет иметь жену и детей, должен оставаться с ними; он должен вместе с ними переносить радости и тяготы до конца жизни своей.⁴⁶

Одна из официальных проповедей, подготовленных для духовенства и читавшаяся вслух во времена правления Елизаветы I, содержит слова о браке, откликом на которые должно послужить торжественное признание и согласие со стороны слушающих:

Мы видим... сколь немногим бракам удалось избежать ссор, горьких проклятий, сожалений, колкостей и боли.⁴⁷

Мы бы удивились, узнав как много христианских служителей жили в несчастных браках. Томас Долин приводит ряд таких примеров: Уильям и Дороти Кэри, Джон и Молли Уэсли, Уильям и Кэтрин Бут и др.⁴⁸ Иногда в официальных биографиях это читается между строк. В других случаях несчастные браки знаменитых христиан становятся достоянием публики. В действительности плачевная семейная жизнь часто прищипывала верных служителей трудиться для Господа. Интересно, сделал ли бы Джон Уэсли столько же, если бы жил в счастливом браке, как его брат Чарльз. В то время, когда Чарльз сидел дома и писал гимны, Джон путешествовал по всей Англии, насаждая повсюду церкви и школы; находясь в седле своей лошади, он успевал читать и писать.

Несомненно, многих разводов можно было бы избежать, и многие браки были бы сохранены, если бы люди приложили для этого хоть какие-то усилия, но это не означает, что современное общество более испорчено, чем когда-либо прежде.

46 Luther, *The Sermon on the Mount*, regarding Matt. 5:31-32, *Luther's Works* 21:98.

47 "On the State of Matrimony" in the *Book of Homilies* 1571, cited in the Anglican Synod, *Marriage Matters: A Consultative Document by the Working Party on Marriage Guidance* (London: HMSO, 1979), p. 1.

48 Из личной переписки. Он желает подчеркнуть тот факт, что все эти христианские служители не развелись, показывая тем самым свою посвященность христианскому учению против разводов.

Заключение

Отцы церкви не учитывали иудейский контекст, рассматривая споры Иисуса с фарисеями о разводе. В результате они почти единогласно считали, что развод допустим только в случае прелюбодеяния, а повторный брак может иметь место только после смерти бывшего супруга или супруги. Мало-помалу в святоотеческой традиции развивается идея нерушимости брачных уз, и католическая церковь до сих пор придерживается такого взгляда, хотя и разработала выход из ситуации в виде аннулирования брака.

Реформаторы отказывались признавать нерасторжимость брака как доктрину, ссылаясь на то, что такое понимание брака основано на неверном понимании слова *sacramentum* (Еф. 5, 32, перевод Вульгаты). Они разрешали развод по причине прелюбодеяния и оставления неверующим. Реформаторы по-разному пытались показать, что такие разводы не расторгали брак. Лютер и другие говорили, что прелюбодеяние наказывалось смертью, поэтому в глазах Божьих этот брак уже расторгнут. Кальвин учил, что оставление неверующим – это последствие отвержения Бога, поэтому брак уже перестал существовать на тот момент, когда верующий остался один.

Различные учителя были в поисках решений пасторских проблем, связанных с жесткими ограничениями по разводу. Одни предлагали дополнительные основания, такие как отказ исполнять супружеский долг и физическое насилие, но эти основания не пользовались большой популярностью до современных светских реформ. Расторжение браков стало широко распространенным явлением из-за значительного упрощения процедуры развода и необязательно свидетельствует о снижении моральных стандартов. Брак был всегда делом сложным, об этом свидетельствует как церковная история, так и светские записи.

10. СОВРЕМЕННЫЕ ВЗГЛЯДЫ

Многообразие толкований

Современные исследователи настойчиво пытались отыскать в Библии основания для развода по причине нанесения физического или морального ущерба. Некоторые старались расширить границы привычного понимания двух традиционных оснований, другие же подошли к этому вопросу более творчески и заговорили о множестве других причин для развода, исходя из библейских принципов любви и справедливости. Многие пришли к выводу, что два традиционных основания остаются верными на все времена, нашлись и те, кто сказал, что даже эти основания – незаконные, и что Новый Завет запрещает любой развод.

Очевидная абсурдность запретов на развод и повторный брак для отвергнутой или обманутой стороны в браке привела к появлению многочисленных толкований текстов о разводе. Каждый из нас понимает, что есть такие ситуации, когда брак лучше расторгнуть, даже если не было измены, и никто никого не бросал. Физическое насилие, психологическое давление или отвержение большинством признаются как допустимые основания для развода, однако найти в Библии прямые доказательства законности подобных разводов очень сложно. В большинстве современных представлений о разводе видны попытки расширить исключения или выработать другие причины, исходя из библейских принципов. В конечном итоге это может привести к полному произволу, когда находят убедительное оправдание любой причине для развода.

Есть и обратная реакция. Некоторые толкователи стали учить, что Иисус строго запрещал развод, какой бы ни была причина. Они говорят,

что оговорка Иисуса о причине любодения имела значение лишь для первого века и была поздней вставкой из раннехристианской традиции.

Итак, мы оказываемся в гуще всевозможных представлений о разводе и повторном браке. Недавно было проведено исследование по библиографической базе академических изданий в области религии Американской богословской ассоциации и обнаружено более одной тысячи статей и рецензий на книги, изданные с 1970 года, которые содержали в названии слова *развод* или *повторный брак*. Я не смогу рассмотреть или даже просто привести здесь все эти взгляды. Однако в большинстве из них нет ничего нового, они лишь представляют собой синтез старых и новых идей в различных контекстах.

Все возможные истолкования библейских текстов по теме развода собраны и представлены здесь в обобщенной форме, за исключением, конечно, самых надуманных. Они затрагивают следующие вопросы:

1. Сколько оснований для развода допустимо сегодня?
2. Что означает сегодня оговорка «кроме вины *porneia*»?
3. Как понимать современным христианам слова Павла о возможном разводе с неверующим?
4. В каких случаях повторный брак допустим сегодня?
5. Насколько новозаветное понимание развода и повторного брака схоже с ветхозаветными представлениями и взглядами иудеев в первом веке?
6. Каков основной смысл новозаветного учения о разводе?

Преимущество такого подхода заключается в том, что можно кратко рассмотреть практически все возможные представления о разводе. Однако, к сожалению, я не могу уделить столько внимания другим позициям, как хотелось бы, и, конечно, здесь неизбежно некоторое упрощение. По историческому обзору современных движений я бы рекомендовал книгу Дональда Шанера «Христианская позиция по разводу»,¹ а вот для обзора недавних академических работ я бы посоветовал статью Крейга Бломберга «Брак, развод, повторный брак и целибат».²

1 Donald W. Shaner, *A Christian View of Divorce* (Leiden: Brill, 1969).

2 Craig L. Blomberg, "Marriage, Divorce, Remarriage, and Celibacy: An Exegesis of Matthew 19.3-12," *Trinity Journal* n.s. 11 (1990): 161-96.

Возможно, самый полный на данный момент обзор современных представлений о разводе и повторном браке приведен в книге Уильяма Хета и Гордона Уэнхема «Иисус и развод».³

1. Сколько оснований для развода допустимо сегодня? Число оснований для развода варьируется от нуля до бесконечности, хотя всех представителей такого многообразия взглядов можно разделить на четыре лагеря.

а. Два основания. Это традиционный взгляд, его исповедовали как Отцы церкви, так и большинство современных богословов в традиционных церквях. Речь, конечно же, о прелюбодеянии и оставлении неверующим. Ведутся многочисленные споры о том, какие проступки можно включить в эти основания, мы рассмотрим их ниже.

Отцы церкви в основном обсуждали только прелюбодеяние как основание для развода, и, можно сказать, Эразм Роттердамский был первым, кто заговорил о двух основаниях. Похоже, Отцы просто игнорировали второе основание как незначительное. Хотя они понимали, что Павел говорил о неверующем, который покидает семью, они все же продолжали настаивать, что в такой ситуации оставление верующего нельзя считать разводом с ним. В большинстве своем они верили, что повторный брак возможен лишь в случае смерти одного из супругов, поэтому *развод* для них означал просто раздельное проживание супругов. Если неверующий отделился от верующего, *развод* (то есть отделение) уже произошел. Никто не мог вступить в повторный брак при жизни супруга или супруги, поэтому оговорка Павла означала не что иное, как прекращение попыток восстановить семью.

Когда Эразм позволил повторный брак после развода до того, как супруг или супруга умерли, второе основание получило новую жизнь. Такому представлению следует большинство протестантов, в наше время оно было популяризировано Джоном Мюрреем.⁴

б. Никаких оснований. На основании взгляда, что Иисус якобы даже и не думал говорить о каких-либо основаниях для развода, появились

3 William A. Heth and Gordon J. Wenham, *Jesus and Divorce* (London: Hodder & Stoughton, 1984).

4 John Murray, *Divorce* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1961).

два толкования. Согласно одному из них, ранняя новозаветная церковь добавила основания для развода из практических соображений, согласно другому, оговорки свидетельствуют том, что в новозаветное время разводы были просто неизбежны. Некоторые же истолковывают оговорку Иисуса о *porneia* так, что она перестает быть оговоркой; об этом взгляде будет сказано больше при обсуждении второго вопроса.

Первое толкование наилучшим образом представлено в изобретательной попытке Р. Х. Чарльза⁵ доказать, что новозаветные авторы говорят в один голос. Он намеревался разрешить противоречия между Евангелиями от Марка, Матфея и посланиями Павла с учетом конкретной ситуации, в которой находились читатели. Он отмечает, что смертная казнь за прелюбодеяние и другие проступки могла все еще иметь место в дни Иисуса, хотя вскоре и была отменена. Он отталкивался от раввинистической традиции, в которой сказано, что смертная казнь была отменена «за сорок лет до разрушения Храма», то есть где-то в 30 году нашей эры (*b. Sanh.* 41a; *y. Sanh.* 18a, 24b). Чарльз говорит, что Марк точно записал слова Иисуса о разводе, где не могло быть таких оговорок, как «кроме вины любодеяния», потому что за прелюбодеяние все еще побивали камнями. Матфей же писал после Марка, когда смертная казнь за сексуальные преступления уже была в прошлом, полагая, что подобное исключение не противоречило духу учения Иисуса. Павел соглашался с этим, когда писал, что связь с проституткой разрушает брак, в котором двое стали одной плотью (1 Кор. 6, 16), поэтому разрешал развод по этой причине. В том случае, когда в 1 Кор. 7, 11 Павел запрещает развод без упоминания подобных исключений, Чарльз говорит, что это последующая вставка переписчика.

В таком истолковании явно наблюдается недостаток осведомленности в иудейском контексте того времени, о котором стало больше известно уже после смерти Чарльза. Раввинистическая традиция о дате отмены смертной казни, скорее, идеализирована. Раввины просто не могли казнить преступников даже по дни Иисуса. Случай из восьмой главы Евангелия от Иоанна о намерении иудеев побить женщину, взятую в прелюбодеянии, – это пример человеческого самосуда,⁶ и суть

5 R. H. Charles, *The Teaching of the New Testament on Divorce* (London: Williams & Norgate, 1921).

6 См. Roger David Aus, “Caught in the Act,” in *Walking on the Sea, and the*

провокации фарисеев в данном случае обусловлена запретом для евреев приводить в исполнение смертную казнь. Теория Чарльза строится на предпосылке, что евреи утратили право казнить людей где-то между временем, когда Иисус учил о разводе, и временем его ареста. Но у нас нет никаких доказательств, кроме поздней раввинистической традиции, что так это в действительности и было. Скорее всего, евреи утратили право на смертную казнь, когда стали римской провинцией в 7 году до нашей эры и над ними был поставлен римский прокуратор.⁷

Чарльз был прекрасным ученым, который был близок к верному пониманию иудейского контекста. Он знал, что «по всякой причине» – это специфическое выражение того времени, потому что находил его в трудах Иосифа Флавия и Филона.⁸ К сожалению, он не стал копать дальше, чтобы до конца разобраться в этом вопросе.

Другие ученые, хотя и следовали разными путями, но пришли к одному и тому же заключению: Иисус учил против разводов без всяких исключений. И. Абрахамс,⁹ Э. Ловестам¹⁰ и относительно недавно Маркус Бокмюэль,¹¹ ссылаясь на раввинистические источники, говорили, что в дни Иисуса прелюбодеяние неизбежно влекло за собой развод. Хэт¹² и Эндрю Корнс¹³ доказывают, что оговорка Иисуса говорит об обязательном разводе в случае прелюбодеяния. Другими словами, Иисус учил своих последователей следующему: «Не разводитесь ни по какой причине, кроме прелюбодеяния, когда развода невозможно избежать». Иисус не хотел позволять развод по причине прелюбодеяния, но в то время просто не было другого выбора. Для тех же, кто

Release of Barabbas Revisited, South Florida Studies in the History of Judaism 157 (Atlanta: Scholars Press, 1997), pp. 1-50.

7 Josephus, *J. W.* 2.117. См. обсуждение в Lester L. Grabbe, *Judaism from Cyrus to Hadrian* (Minneapolis: Fortress, 1992), 2:392-95.

8 Charles, *The Teaching of the New Testament on Divorce*, p. 5.

9 I. Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospels* (London: Macmillan, 1917).

10 Evald Lövestam, "Divorce and Remarriage in the New Testament," in *The Jewish Law Annual*, ed. B. S. Jackson (Leiden: Brill, 1981), 4:47-65.

11 Marcus Bockmuehl, "Matthew 5.32; 19.9 in the Light of Pre-Rabbinic Halakhah," *New Testament Studies* 35 (1989): 291-95.

12 Heth and Wenham, *Jesus and Divorce*.

13 Andrew Cornes, *Divorce and Remarriage: Biblical Principles and Pastoral Practice* (London: Hodder & Stoughton, 1993).

жил за пределами Палестины, как христиане церковью Павла, не было необходимости делать подобную оговорку. По этой причине ни Павел, ни Марк (который писал свое Евангелие язычникам) не упоминает ее.

Та же логика присутствует в попытках объяснить, почему оговорка Павла была актуальна только в первые века нашей эры. В греко-римском мире разделение было равносильно разводу, поэтому если неверующий оставлял верующего, это и считалось разводом. Таким образом, можно доказать, что оговорка Павла применима только к разводам не по своей воле.¹⁴ Другими словами, и Иисус, и Павел учили против любых разводов, но вынуждены были признать, что прелюбодеяние и разделение приводят к разводу *de facto* в иудейском и греко-римском контекстах, поэтому они и упоминали об этих исключениях.

Логика подобных рассуждений на первый взгляд кажется достаточно убедительной. Согласно такому представлению, учение Иисуса о разводе выглядит поистине революционным и вполне вписывается в исторический контекст.

Однако мысль о том, что прелюбодеяние требовало обязательного развода даже для последователей такого революционно настроенного учителя, как Иисус, предлагает весьма однородную картину иудейского сообщества того времени, где моральные законы должны были соблюдаться даже несогласными. Такой иудаизм очень отличается от того, о котором мы читаем в других источниках. Такие группы, как ессеи, следовали совершенно иному календарю и, возможно, полностью игнорировали повеление «плодитесь и размножайтесь». Синкретизм иудейских групп виден в том, что некоторые из них использовали языческие проклятия и, вероятно, посещали языческие храмы для участия в священных трапезах. *Am haeretz* (народ земли) рассматривались фарисеями как невежды, сознательно игнорирующие законы о десятине и чистоте. У нас нет никаких свидетельств, что моральные правила одной группы навязывались другим.

Предположение, что Иисус учил против любых разводов, стоит на предпосылке, что развод по причине прелюбодеяния был обязательным

14 Я не могу вспомнить, чтобы читал о подобном представлении где-либо, но такое заключение вполне логично. Хэт и Уэнхем (*Иисус и развод*), а также Корнс (*Развод и повторный брак*) не упоминают об этом, потому что считают, что Павел не говорит о разводе вовсе.

для верных фарисеев во времена Иисуса. Как было показано в пятой главе, развод по причине прелюбодеяния не был обязательным, даже среди раввинов до 70 года, когда еще имел место ритуал для женщины, подозреваемой в прелюбодеянии. Семья Иисуса может служить еще одним свидетельством в пользу того, что развод по причине прелюбодеяния не был обязательным. Это очевидно для любого, кто считает, что Иисус был зачат вне брака, да и христианская традиция ясно свидетельствует о том, что Иосиф не претендовал на отцовство Иисуса. На Марию и Иосифа могли оказывать давление, чтобы они развелись, однако, как мы видим, они могли противостоять подобным попыткам их разлучить.

Самая большая проблема с такой позицией (что якобы Новый Завет учит против любых разводов) в том, что она совершенно непрактична, то есть не учитывает реальной ситуации в отношении браков. При таком взгляде на развод невиновные стороны в браке должны терпеть прелюбодеяния и насилие со стороны своих «благоверных». Кто-то, конечно, может сказать, что это не более непрактично, чем «подставить другую щеку», но в этом жестоком мире нам просто необходима защита от злоумышленников и бессердечных супругов. Корнс¹⁵ пытался найти выход из подобной ситуации, предложив с пасторским сочувствием толкование, которое позволяет оставить жестокого супруга или супругу (но не развестись) в крайних ситуациях. Но он тут же добавил, что уход допустим только при таких обстоятельствах, когда насилие неоднократно повторяется и совместное проживание становится опасным для жизни. Мне трудно поверить, что библейское учение настолько непрактично, что приходится искать подобные выходы из ситуации.

в. В Библии сказано и о других основаниях для развода. Некоторые ученые находят новые основания для развода как в Ветхом Завете, так и в Новом, расширяя значения двух общеизвестных исключений. Мы рассмотрим их в вопросах 2 и 3.

Уильям Лак¹⁶ и Р. Рашдуни¹⁷ пытались показать, что весь моральный

15 Cornes, *Divorce and Remarriage*.

16 William F. Luck, *Divorce and Remarriage: Recovering the Biblical View* (San Francisco: Harper and Row, 1987).

17 R. J. Rushdoony, *The Institutes of Biblical Law* (Phillipsburg, N. J.: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1973).

закон Ветхого Завета имеет отношение к христианам. Лак исследовал только законы, относящиеся к браку и разводу, но для Рашдуни это только небольшая часть его программы по реабилитации ветхозаветных законов в церкви. Это довольно любопытный проект, но приводит он к поистине странным результатам. Некоторые ветхозаветные законы очень сложно применить в современном церковном контексте. Лак пытается это сделать, извлекая принципы, на которых строятся те или иные постановления; от его внимания не ускользнули даже такие непростые законы, как ложное обвинение в отсутствии девственности (Втор. 22, 19)¹⁸ и браки с рабами, которые были захвачены в ходе военных кампаний (Втор. 21, 10-14).¹⁹

Лак, как и я, исследует Исх. 21, 10-11, который был ключевым текстом, дающим основания для развода в раввинистическом иудаизме. Однако он не вполне осознает всю важность этого текста, потому что мало знает о раввинистическом контексте Нового Завета. Он говорит:

Может возникнуть вопрос о том, почему раввины в дни Иисуса так мало внимания уделяют этому тексту, обсуждая тему развода. На этот вопрос есть два вполне удовлетворительных ответа. Во-первых, текст, возможно, не рассматривает брак как таковой, поскольку в нем, на первый взгляд, идет речь только о сожительстве. Во-вторых, раввины в первом веке были больше заинтересованы в праве мужа на развод, а в этом тексте речь идет о праве жены заставить мужа развестись нею.

Оба подхода крепко держатся за слова Иисуса о том, что он пришел не нарушить закон, но исполнить его. Однако новозаветные авторы даже не делали попыток применить все ветхозаветные моральные постановления к христианам. Обсуждая пятый вопрос, я еще скажу о том, что традиционный подход исключает следование тем ветхозаветным законам, которые не находят подтверждения в Новом Завете.

2. *Основания меняются от культуры к культуре.* Некоторые ученые говорят, что не существует универсальных или вневременных законов. Моральные законы Ветхого Завета менялись со временем, поэтому

18 Luck, *Divorce and Remarriage*, pp. 36, 54-55.

19 Luck, *Divorce and Remarriage*, p. 53.

было бы неправильным думать, что исключения по вопросу развода в дни Иисуса останутся теми же, что и в дни Павла или в наши дни.

Л. Опенхаймер²⁰ отметил, что Иисус выступал против законничества, следовательно, не нужно искать в словах Христа новые постановления. Христианин не должен спрашивать себя: какой необходимый минимум я должен исполнить? Какое максимальное наказание полагается моему обидчику? Или какие есть основания, позволяющие мне развестись? Христианин руководствуется принципами любви и справедливости, а также идеалами нескончаемого прощения и брака на всю жизнь.

Бломберг говорит, что в самом Новом Завете нет единого учения о разводе. Иисус говорил об одном исключении для развода, Павел о другом. И тот, и другой исходили из актуальных нужд тех людей, которым были адресованы их слова. Бломберг отмечает, что Павел, даже под руководством Духа, не осмелился бы ввести новое исключение в основания для развода, если бы считал учение Иисуса по этому вопросу абсолютным.²¹

Крейг Кинер²² также обращает особое внимание на различные контексты, в которых находились Иисус и Павел. Он исследовал проблему разделения супругов, что было равносильно разводу в греко-римской культуре и наказывалось в иудаизме потерей приданого.

Мне очень нравится этот подход, однако он порождает множество проблем. И хотя верно, что моральные законы менялись на протяжении священной истории, я все еще считаю важным находить абсолютные заповеди, где это возможно, и принципы там, где абсолютных правил не существует. Нам также следует задуматься на том, что на самом деле должно меняться: мораль или общество. Если мораль, то, возможно, стоит думать, что в современном сексуально распущенном обществе нам и вовсе следует игнорировать поступки, связанные с отсутствием сексуального воздержания, такие как супружеские измены, внебрачные связи и скотоложство. Однако, несомненно, нам чаще приходится обра-

20 L. H. Oppenheimer, "Divorce and Christian Teaching," *Theology* 60 (1957): 311-19.

21 Blomberg, "Marriage, Divorce, Remarriage, and Celibacy," p. 187.

22 Craig S. Keener ...*And Marries Another: Divorce and Remarriage in the Teaching of the New Testament* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1991).

щаться к принципам Писания, нежели к конкретным постановлениям. Например, мы не можем буквально применить наставление Павла о необходимости женщинам покрывать голову (1 Кор. 11, 10-15) или наставления одиноким вдовам (1 Тим. 5, 14), потому что культурные особенности, ставшие причиной возникновения этих правил, остались в прошлом. Однако мы всегда должны стремиться исполнять заповеди, как они записаны в Писании, и обращаться к принципам только тогда, когда буквальное применение этих заповедей выглядит абсурдным.

Моя позиция: существует четыре основания для развода, которые подтверждены в Новом Завете. В данной книге я защищаю два традиционных основания для развода (по причине прелюбодеяния и в случае оставления неверующей стороной), а также два других ветхозаветных основания, на которые неявно ссылаются и Павел, и церковная традиция (эмоциональное и материальное пренебрежение). О двух последних неявно сказано в 1 Кор. 7, 3-5.32-34 и напрямую говорится в Исх. 21, 10-11, где мужу предписывается обеспечивать жену одеждой, пищей и не лишать ее супружеского сожития. И раввины, и Павел применяли эти требования равно к мужу и жене, поэтому они стали основой для обетов в иудейских брачных контрактах и христианских венчаниях благодаря упоминанию о них в Еф. 5, 28-29.

2. Что означает оговорка «кроме вины *porneia*» для нас сегодня? Матфей записал единственное исключение в учении о разводе, упомянутое Иисусом, как $\mu\eta\ \acute{\epsilon}\tau\iota\ \rho\omicron\rho\nu\epsilon\iota\acute{\alpha}$ (Мф. 19, 9) и $\pi\alpha\rho\epsilon\kappa\tau\omicron\varsigma\ \lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\ \rho\omicron\rho\nu\epsilon\iota\acute{\alpha}\varsigma$ (Мф. 5, 32). Существует небольшая дискуссия о том, рассматривать ли эти слова как исключение, но две разные формы исключения ($\mu\eta\ \acute{\epsilon}\tau\iota$ и $\pi\alpha\rho\epsilon\kappa\tau\omicron\varsigma$) снимают всякую неопределенность по этому вопросу. Больше всего споров посвящено значению слова *porneia*. Большинство ученых согласны, что слово *porneia* в первом веке означало сексуальные грехи или какие-либо отклонения от нормы, но основные дебаты разгорелись вокруг значения этого термина в Новом Завете, особенно в словах Иисуса. В дискуссиях ученых это понятие получило весьма широкий спектр значений: от специфических сексуальных преступлений до поступков, не имеющих ничего общего с сексуальностью.

а. «Porneia» означает прелюбодеяние. Это традиционное значение слова *porneia* в данном отрывке, согласно мнению Отцов церкви и других более поздних богословов. Другими словами, *porneia* – это синоним

слова *μοιχεία, moicheia*, которое определено означает *супружескую измену*. Использование двух слов в одном и том же значении не чуждо как риторике греческого языка Нового Завета, так и других языков, включая современные.

б. Узкое значение слова «*porneia*». Джозеф Бонсирен²³ отметил, что в LXX словом *porneia* переведено еврейское *זנות, zenuh*. Он также говорит, что единственное значение слова *zenuh* – это *незаконный брак*. Таким образом, Иисус учил: «Не разводитесь кроме как по причине незаконного брака». Это бы означало, что Иисус на самом деле говорил об аннулировании брака, а не о разводе как таковом. Незаконный брак не был браком вовсе, следовательно, Иисус позволял развод (т. е. аннулирование брака) тем парам, которые в действительности в браке не состояли. Дж. Фицмайер²⁴ предложил подобное толкование, обращая внимание на отрывок из Свитков Мертвого моря, где, вероятно, слово *zenuh* используется в значении *незаконного брака* и в контексте осуждения непозволительных разводов (CD 4.19-5.11).

Есть несколько проблем с таким пониманием. Во-первых, большинство ученых рассматривает это отрывок из Свитков как отрывок о многоженстве, а не о разводе (см. четвертую главу). Во-вторых, слово *zenuh* имеет куда более широкое значение и говорит о непристойном сексуальном поведении в целом. В-третьих, незаконный брак не требует развода, следовательно, было бы бессмысленным упоминать это исключение в учении о разводе.²⁵

Более убедительным выглядит решение Абеля Исакссона,²⁶ кото-

23 Joseph Bonsirven, *Le divorce dans le Nouveau Testament* (Paris: Société de S. Jean L'Évangéliste, Desclée et Die, 1948).

24 J. A. Fitzmyer, "The Matthean Divorce Texts and Some New Palestinian Evidence," *Theological Studies* 37 (1976): 197-226.

25 б. *Yebam*. 94b: «Ибо сказано: Ни одна женщина, состоящая в кровосмесительном браке, запрещенном Торой, не может требовать разводного письма, за исключением замужней женщины, которая повторно вышла замуж по решению суда». Эти слова датируют концом первого века нашей эры. Здесь изложен основной принцип: там, где нет брака, не может быть и речи о разводном письме; этот принцип назван *kiddushin einan tofsin*, *истинная помолвка не требует компромиссов* (м. *Qidd.* 2.7; б. *Yebam*. 10b; 44b; 52b; 69a; 92b; б. *Ketub.* 29b; б. *Qidd.* 64a; 67b; 68a; б. *Soṭa* 18b; б. *Sanh.* 53a; б. *Tem.* 29b).

26 Abel Isaksson, *Marriage and Ministry in the New Temple: A Study with*

рый предложил рассматривать *porneia* как добрачный секс. Добрачные сексуальные отношения считались основанием для развода в Ветхом Завете. Обычно это обнаруживалось в первую брачную ночь, но такие обвинения могли бы прозвучать и до свадьбы, если обрученная или обрученный были пойманы с кем-либо наедине. Даже если свадьбы еще не было, разделение рассматривалось как развод и требовало бы разводного письма, так как обрученная пара считалась состоящей в законном браке. Иисус, возможно, рассматривает их как тех, кого Бог еще не сочел, так что развод был допустим.

Такое объяснение выглядит довольно правдоподобным, особенно когда Исакссон представляет его как часть более широкой картины. Ученый показывает, что Иисус ожидал от своих учеников такой же чистоты, какая требовалась от священников в Ветхом Завете, которым не позволялось жениться на разведенной или на уже не девственнице. Использование слова *porneia* Иисус исключил брак с не девственницей, а также запретил брак с разведенной. Это дает возможность Исакссону показать, что Иосиф планировал развестись с Марией по причине добрачных сексуальных отношений.

Основная проблема с таким узким определением состоит в отсутствии каких-либо свидетельств, что Иисус намеревался ограничить значение своего исключения добрачным сексом. Хотя совершенно верно, что *porneia* может иметь отношение как к незаконным бракам, так и добрачному сексу, оно также может означать другие многочисленные сексуальные нарушения. Только по контексту мы можем понять, о каком значении идет речь, а в контексте иудейских споров о законных основаниях для развода *porneia* означает не что иное, как прелюбодеяние. Это подтверждается использованием Иисусом слова *moicheia*, которое имеет узкое значение – прелюбодеяние – в тех же спорах. Исакссон прекрасно понимает, что *porneia* и *moicheia* часто встречаются вместе, но не считает эти термины синонимами. Он говорит, что даже когда они оба

Special Reference to Mt.19.13[sic] -12 and 1.Cor.11.3-16, trans. Neil Tomkinson and Jean Gray, Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis 24 (Lund: Gleerup; Copenhagen: Munksgaard, 1965). Такая позиция была высказана уже в E. G. Selwyn ("Christ's Teaching on Marriage and Divorce: A Reply to Dr. Charles," *Theology* 15 [1927]: 88-101), но работа Исакссона получила более широкую огласку, где аргументы были высказаны более ясно и убедительно.

описывают грех прелюбодеяния (как в *T. Joseph* 3.8; Сир. 23, 23; *Hermas, Command.* 4.1.3-8), они подчеркивают какие-то специфические стороны этого преступления. Он считает, что *moicheia* говорит об акте прелюбодеяния, тогда как *porneia* может иметь различные значения, например, похоть, которая ведет к прелюбодеянию. Такой аргумент мне кажется неубедительным. Конечно, *porneia* иногда может использоваться как синоним *moicheia*, более того, такое значение я считаю наиболее естественным в контексте споров Иисуса с фарисеями.

в. *Широкое значение слова porneia.* Некоторые ученые считают, что Иисус подразумевал все значения слова *porneia*, которые были известны в первом веке. Есть даже те, кто полагают, что значение, вкладываемое Иисусом в это слово, далеко выходит за привычные рамки того времени.

Хаг Монтефьер,²⁷ первоклассный ученый в области раввинистических писаний, считает, что Иисус вряд ли имел в виду просто прелюбодеяние, так как это было общепринятым основанием для развода, поэтому он, должно быть, подразумевал всевозможные сексуальные нарушения. Это противоречит позиции, которую мы обсуждали выше (1b), что якобы Иисус *не мог подразумевать* прелюбодеяние, *потому* что развод в таком случае был бы неизбежен. Позиция Монтефьера стоит на более прочном основании, чем обсуждаемая в 1b, потому что она не зависит от предположения, что супругов *заставляли* разводиться по причине прелюбодеяния, чего почти наверняка никогда не происходило. Он лишь предполагает, что они, вероятнее всего, развелись бы. Он усиливает свою аргументацию, ссылаясь на истолкование шаммаитами «дела непристойности» как непристойного поведения в целом, включая даже непристойное обнажение некоторых частей тела. Таким образом, ученый считает, что Иисус соглашался с последователями школы Шаммая в споре с домом Гиллея.

27 Hugh Montefiore, “Jesus on Divorce and Remarriage,” appendix 1 in *Anglican Synod, Marriage, Divorce and the Church – the Report of a Commission Appointed by the Archbishop of Canterbury to Prepare a Statement on the Christian Doctrine of Marriage* (London: SPCK, 1971). Его позиция в различной мере была поддержана в B. Ward Powers, *Marriage and Divorce: The New Testament Teaching* (Concord, N. S.W.: Family Life Movement; Petersham, N. S.W.: Jordan Books, 1987), and Blomberg, “Marriage, Divorce, Remarriage, and Celibacy.”

Трудно понять, каким образом Монтефьеру удалось прийти к такому выводу о позиции школы Шаммая. Возможно, его понимание основано на Иерусалимском талмуде (*y. Soṭa* 1.2,16b), где поздние амораимы довольно расплывчато пишут о том, во что верили шаммаиты. Хотя верно, что они рассматривали непристойное обнажение частей тела как основание для развода, но то же самое можно сказать и о последователях школы Гиллеля, так как и те, и другие считали бы такое поведение распутным.²⁸ И последователи Гиллеля, и ученики Шаммая рассматривали *porneia* как указание на прелюбодеяние. Они осуждали любое нескромное поведение женщины на людях, как, например, выйти с распущенными волосами или обнаженными руками, потому что считали, что это либо свидетельствует о совершенном прелюбодеянии, либо ведет к нему. Подобные запреты были направлены на то, чтобы предотвратить супружеские измены, которые осуждаются в Писании.

Дэвид Аткинсон предложил рассматривать слово *porneia* в самом широком смысле.²⁹ Он пишет, что Иисус таким образом ссылается седьмую заповедь декалога: «Не прелюбодействуй». Он полагает, что Иисус говорит в общем о всякой сексуальной распущенности, как и седьмая заповедь. Заповеди обобщают весь моральный кодекс, следовательно, седьмая заповедь запрещает все, что может стать причиной расторжения брака. Таким образом, слово *porneia* может включать все, от оставления или супружеской измены до оскорбления и неприятных привычек. Следовательно, оговорку Иисуса «кроме вины любоддеяния» следует рассматривать как обобщение всего, что может привести к разводу. Этими словами Иисус не только запретил любое поведение, ко-

28 В относительно ранней части Мишны обе школы обсуждают основания для развода: «Если она выходит с распущенными волосами, или прядет на улице, или разговаривает со всяким человеком» (*m. Ketub.* 7.6). Заговорить с посторонним мужчиной на улице было свидетельством для учителей о совершенном прелюбодеянии. Прясть на улице считалось позорным, потому что обнажались ее руки. В Тосефте было добавлено: «...или она выходит на улицу с распоротым по бокам платьем ...или купается в бане вместе со всяким человеком» (*t. Ketub.* 7.6). В Мишне не названо имя учителя, который это сказал, что свидетельствует об одобрении такой позиции последователями Гиллеля после 70 года.

29 David Atkinson, *To Have and To Hold: The Marriage Covenant and the Discipline of Divorce* (London: Collins, 1979).

торое может привести к расторжению брака, но и позволил жертвам такого поведения разводиться.

Хотя такая точка зрения далека от законнической и некоторым кажется, что она вполне соответствует духу других высказываний Иисуса, мне она представляется весьма сомнительной. На деле это не что иное, как еще одна версия развода «по всякой причине».

Моя позиция: porneia означает прелюбодеяние. Когда мы читаем Новый Завет, мы должны помнить, что в оригинале он был написан на том языке, который наилучшим образом был понятен лишь получателям. Тексты Нового Завета – это письма, рассказы, видения, которые были адресованы евреям и язычникам первого века. Таким образом, если невозможно доказать обратное, нам следует полагать, что значения одних и тех же слов были схожи как в новозаветных писаниях, так и в неканонической литературе. Конечно, есть редкие слова, которые используются в Новом Завете со специфическим значением, такие как ἀγάπη (любовь) или πίστις (вера), однако контекст, в котором встречаются эти слова, не оставляет сомнений в отношении их значений.

Бесспорно, в первом веке основным значением греческого слова *porneia* было *сексуальное преступление*. Евангельский контекст дает нам две подсказки, помогающие в этом вопросе. Во-первых, встречающееся наряду с ним слово *moicheia*. Хотя *moicheia* и *porneia* – не обязательно синонимы, оба встречаются в похожих отрывках, где ничто не указывает на то, что они противопоставляются друг другу. Оба слова часто встречаются вместе в древних греческих текстах, указывая на одно и то же преступление, следовательно, будет вполне логичным ожидать, что в том же значении оно встречается и в Евангелиях, если конечно контекст не говорит об обратном.

Во-вторых, слово *porneia* в Евангелиях – это ссылка на ветхозаветное выражение *непристойное дело* (Втор. 24, 1). В Мф. 5, 32 Иисус приводит этот ветхозаветный текст таким же образом, как это делали шаммаиты, меняя порядок слов, *дело непристойности*, вместо *непристойное дело*, как в Ветхом Завете.³⁰ И школа Гиллея, и школа Шаммая понимали

30 «Школа Шаммая говорит: “Муж не должен разводиться со своей женой, если она не совершила дела непристойности (דבר ערוה), ибо сказано: “Если он находит в ней непристойное дело (ערוה דבר)”» (m. Git. 9.10). Изменение порядка слов свидетельствует о том, что это выражение необходимо рассматривать как

выражение «непристойность» в общем смысле как прелюбодеяние. В Септуагинте используется более неопределенное выражение ἄσχημον πράγμα, *постыдное дело*, перевод более точный, однако это не то значение, которое раввины вкладывали в данное еврейское выражение; его лучше переводить словом *porneia*.

В контексте еврейских споров о разводе *porneia* не могло означать ничего другого, кроме прелюбодеяния. Если бы Иисус хотел, чтобы это слово имело более узкое или широкое значение, он должен был бы это уточнить для ясности. Нет ничего в евангельских отрывках, указывающего на то, что Иисус подразумевал что-то большее, чем привычное понимание этого термина в его контексте.

3. Как понимать сегодня оговорку Павла о возможном разводе с неверующим? В седьмой главе Первого послания к Коринфянам Павел запрещает расходиться супругам, за исключением одного обстоятельства, упомянутого пятнадцатом стихе. Некоторые исследователи считают, что свобода в пятнадцатом стихе противоречит стремлению к примирению в одиннадцатом стихе. Нет сомнений, что одиннадцатый стих содержит общее правило, а пятнадцатый – исключение из правила. Это исключение понималось по-разному, от ухода неверующего супруга до всего, что не способствовало сохранению брака.

а. Оставление неверующим. Это традиционное объяснение, которое поддерживали как богословы Реформации, так и католические, хотя и по-разному понимали значение свободы в пятнадцатом стихе. Реформаторы в основном считали, что речь идет о законном праве повторно вступить в брак, хотя католическая церковь продолжает учить о свободе оставаться одному, прекратив попытки восстановить семью. Это различие мы подробнее рассмотрим в четвертом вопросе.

По всей видимости, Отцы церкви понимали этот стих так же, как и католические богословы. Была лишь небольшая дискуссия по этому вопросу среди Отцов, возможно, по той причине, что данное исключение не имело практического значения для верующих в первые века. В Римской империи отделение было равносильно разводу, поэтому, если не-

составное, а не как список из двух преступлений («непристойности» и «дела»), как полагали последователи Гиллея. Выражение Иисуса λόγου πορνείας эквивалентно порядку слов в толковании шаммаитов.

верующий оставлял верующего, верующему ничего не оставалось, как просто смириться с этим. Было совершенно бессмысленно пытаться вернуть его после того, как он ушел, так как это уже считалось разводом. Следовательно, если понимать под свободой просто прекращение попыток восстановить семью, то такой совет не имеет почти никакой практической значимости.

Такая позиция предполагает, что стих имел другое значение в дни Павла, в противном случае, зачем Павлу писать коринфянам то, что не имело никакого практического значения. Закон о разводе через оставление был в ходу в греко-римском мире уже во времена Нового Завета, как и в дни Отцов. Сказать верующему, что он «более не связан» попытками сохранить брак, когда неверующий фактически развелся с ним, имело мало смысла. Следовательно, такая свобода подразумевала нечто большее, чем просто перестать пытаться восстановить брак.

Со времен Реформации это истолкование стало особенно полезным и популярным. Реформаторы позволили повторный брак после развода на законных основаниях, поэтому выражение «более не связаны» стало пониматься как свобода снова вступить в брак. Это означало, что верующий, который был оставлен неверующим, стал свободен от брачных уз, и поэтому может найти себе нового спутника жизни.

б. *Оставление нераскаившимся верующим.* Было одно ограничение в учении реформаторов: верующий, оставивший другого верующего, не мог снова вступить в брак. Лютер учил, что термин *неверующие* может включать в себя неевангельских верующих, и даже намекал, что верующий, оставивший своего супруга или супругу, поступает куда хуже, чем неверующий.³¹ Джей Адамс³² развивал эту позицию, ссылаясь на Мф. 18, 15-17, где Иисус учил, что каждый, кто отвергает церковную дисциплину, становится как язычник. Адамс говорит, что верующего, который оставляет своего супруга или супругу, следует наставить на путь истинный, уговаривая вернуться в семью: сначала один на один, потом при свидетелях и в конечном итоге всей церковью (следуя мо-

31 Он доказывал это, ссылаясь на 1 Тим. 5, 8. См. Luther, *The Sermon on the Mount*, reg. Matt. 5:31-32, *Luther's Works* 21:96 from Jaroslav Pelikan, ed., *Luther's Works*, 55 vols. (St. Louis: Concordia Publishing House, 1955-86).

32 Jay E. Adams, *Marriage, Divorce & Remarriage in the Bible* (Phillipsburg, N. J.: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1980).

дели, описанной в Мф. 18, 15-17). Если он не раскаивается, его следует исключить из членов церкви и считать неверующим. В такой ситуации, согласно 1 Кор. 7, 15, оставленный верующий может развестись с тем, кто теперь считается неверующим.

Есть много причин рекомендовать это интересное решение, и я считаю, что в работах Адамса это позиция представлена достаточно убедительно. В истории споров о разводе он часто обнаруживает то, на что не обратили внимание другие. Однако его применение Мф. 18, 15-17 кажется мне более казуистическим, нежели экзегетическим. Он обращается к Новому Завету как к собранию законов, которые можно легко расставить в нужном порядке, чтобы получилось стройное систематическое учение. В некотором смысле это похоже на то, что адвокаты делают с американской конституцией, выстраивая линию защиты. Новый Завет нельзя рассматривать подобным образом, так как это противоречит в целом духу учений Иисуса и Павла, которые стремились уйти от легализма фарисейского иудаизма первого века.

в. Поведение, не способствующее сохранению брака. Позиция Адамса получила развитие в трудах Стефана Кларка.³³ Павел учил, что верующим не следует оставлять неверующих, если те хотят жить в браке. Кларк говорит, что это подразумевает и обратное: верующий может оставить неверующего, который не стремится сохранить брак. Он также пишет, что верующий, провоцирующий расторжение брака, должен понести церковное наказание, и если он не раскаивается, его следует считать неверующим. В таком случае верующий супруг или супруга могут получить развод.

Практическое применение Кларком такого толкования довольно великодушно. Он говорит, что любое поведение, которое не способствует сохранению брака, свидетельствует о нежелании человека жить в браке. Если такой человек не изменит своего поведения, верующий партнер в таком случае может получить развод. Поступки, которые Кларк считает не способствующими сохранению брака, включают даже просмотр порнографических фильмов.

Сам Кларк хорошо понимал, что его истолкование откроет двери

33 Stephen Clark, *Putting Asunder: Divorce and Remarriage in Biblical and Pastoral Perspective* (Bridgend, Wales: Bryntrion, 1999).

для множества злоупотреблений, когда верующие станут разводиться по всяким мелочам. Это само по себе не означает, что данная позиция неверная. Однако такое учение Писания еще более законническое, чем Адамса. Кларк – адвокат по профессии, и как хороший адвокат он нашел лазейку. Однако найти нужную лазейку еще не означает сделать хорошее библейское исследование.

Моя позиция: оставление верующим или неверующим. Хотя я весьма критично настроен против теории Адамса, на самом деле я пришел к тому же выводу, но другим способом. В седьмой главе Первого послания к Коринфянам Павел обращается к верующим, наставляя их не оставлять своих благоверных, даже если те неверующие. *Отделение* может означать как просто *уйти*, так и *выгнать*. В десятом и одиннадцатом стихах Павел имеет в виду и то, и другое. Это был один из способов в греко-римском мире развестись. И Павел не просто рекомендует, он повелевает на основании слов Иисуса. Однако он не мог бы сказать подобное неверующим. Павел мог лишь надеяться, что они останутся в браке с их верующими супругами.

Апостол настаивает, чтобы верующие, оставившие своих мужей или жен, оставались безбрачными или примирились. Но он не может сказать неверующим, которые ушли из семьи, чтобы они вернулись. Поэтому он говорит оставленным верующим, чтобы они смирились с таким положением и чувствовали себя «более не связанными».

Если же верующий оставлен верующим супругом или супругой, тогда, по словам Павла, оставивший должен вернуться в семью. Нет сомнений, что верующие последуют словам апостола. Павел продолжает, что это не его решение, но заповедь самого Иисуса (ст. 10: «... не я повелеваю, но Господь»). Он даже не обсуждает возможность, что верующий, оставивший семью, откажется вернуться. Если же верующий *отказался* повиноваться этому повелению, отвергнув послушание прямой заповеди Христа, по-видимому, ничего не остается, как исключить его.

Таким образом, пятнадцатый стих подразумевает не только отделение неверующего, но вообще любое отделение, которое делает невозможным восстановление брака. Павел полагает, что такое может произойти только тогда, когда оставляет неверующий, но в современной секулярной церкви даже так называемые верующие не следуют прямым повелениям Господа.

4. В каких случаях повторный брак допустим сегодня?

а. *Повторный брак после смерти одного из супругов.* Отцы церкви, католические богословы и многие другие³⁴ учат, что брак может быть расторгнут только после смерти мужа или жены. У этой позиции есть три серьезных довода:

1. Павел дважды сказал, что брак теряет силу только со смертью одного из супругов, ничего не говоря о разводе (1 Кор. 7, 39; Рим. 7, 2).
2. Иисус учил: «...что Бог сочетал, человек да не разлучает».
3. Иисус назвал повторный брак «прелюбодеянием».

Первый довод самый сильный. Оба текста говорят о том, что женщина связана брачными обязательствами до тех пор, пока жив ее муж. В Рим. 7, 3 сказано, что если женщина выйдет замуж за другого мужчину при жизни своего мужа, то станет прелюбодейкой. Однако ни тот, ни другой контекст не предполагают наличие полного списка причин, по которым брак может быть расторгнут: смерть, развод, аннулирование брака. Более того, если оба отрывка говорят о единственно возможной причине для расторжения брака, следовательно, аннулирование также должно быть отклонено.

В Священном Писании есть множество мест, которые подразумевают больше, чем сказано явно, и с этим трудно спорить. Когда современный читатель открывает Мф. 5, 28 и читает: «...каждый, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем», он понимает, что речь не идет о жене и мысленно добавляет: «кроме жены». Точно так же, когда мы читаем: «...замужняя женщина связана законом доколе жив муж» следует добавить: «конечно, если она не его бывшая жена». Подобные добавления, по правде говоря, совер-

34 Напр., J. K. Elliott, "Paul's Teaching on Marriage in 1 Corinthians: Some Problems Reconsidered," *New Testament Studies* 19 (1972-73): 219-25; Peter J. Tomson, *Paul and the Jewish Law: Halakha in the Letters of the Apostle to the Gentiles*, *Compendia Rerum Judaicarum ad Novum Testamentum* III.1 (Minneapolis: Fortress, 1990); Cornes, *Divorce and Remarriage*; Heth and Wenham, *Jesus and Divorce*; Pierre Dulau, "The Pauline Privilege: Is It Promulgated in the First Epistle to the Corinthians?" *Catholic Biblical Quarterly* 13 (1951): 146-52.

шенно излишни. Для всех очевидно, что сексуальное влечение к своей жене или мужу – это абсолютно естественно и законно. То же самое можно сказать и о расторжении брака лишь смертью.

Второй аргумент предполагает, что выражение «да не разлучает» – это не заповедь, а констатация факта, то есть Иисус хочет сказать, что «никто не может расторгнуть то, что Бог объединил». ³⁵ На этом основании Августин рассматривал брак как таинство (наряду с рукоположением и крещением). Позже Фома Аквинский официально назвал брак одним из семи таинств. Однако в греческом тексте это императив, Иисус повелевает. Та же форма глагола используется, когда Иисус говорит: «... находящиеся в Иудее да бегут в горы» (Мф. 24, 16), «...но да будет слово ваше: “да, да”, “нет, нет”» (Мф. 5, 37), «смертью да умрет» (Мф. 15, 4) и др. Ни одно из этих повелений или призывов не подразумевает, что человек не может его послушаться. Таким образом, когда Иисус говорит «человек да не разлучает», он имеет в виду, что верующие должны стремиться сохранить брак, однако это еще не означает, что расторжение брака невозможно.

Третий аргумент, подобно первому, исходит из предпосылки, что абсолютное высказывание не допускает оговорок. Иисус учил: «Кто разводится с женою своею... и женится на другой, тот прелюбодействует»; это означает, что развод не может считаться законным до тех пор, пока бывший супруг или супруга не умерли. Этот аргумент круговой: развод невозможен, потому что повторный брак назван прелюбодеянием; повторный брак назван прелюбодеянием, потому что развод невозможен.

Я уже показал в этой книге, что подобное высказывание имеет смысл только тогда, когда мы учитываем невысказанное. Когда Иисус говорит «кто разводится», он имеет в виду того, кто разводится «по всякой причине». Матфей ясно это показывает, в отличие от Марка и Луки. Безоговорочные высказывания в Евангелиях от Марка и Луки были «истинными» до 70 года, когда практически все разводы были «по всякой причине».

Невысказанные оговорки – это то, с чем мы постоянно сталкиваемся в жизни, и Писание – не исключение. Как бы мы не истолковывали слова Иисуса о разводе, мы должны добавить то, что было очевидным

³⁵ Такая позиция хорошо представлена в Blomberg, “Marriage, Divorce, Remarriage, and Celibacy.”

для первоначальных слушателей (или читателей), но не было высказано. Я полагаю, что речь идет о разводах «по всякой причине». Те, кто верят, что лишь смерть может положить конец браку, должны добавлять «только, если оба супруга все еще живы». Если один из супругов мертв, Иисус не мог бы обвинить в прелюбодеянии того, кто вступает в повторный брак. Истолковывая текст, мы все неизбежно добавляем мысленные оговорки. Так какая из них наиболее правильная? Для еврея в первом веке были практически неизвестны случаи разводов, кроме как «по всякой причине», а повторный брак после смерти одного из супругов был лишь относительно распространенным явлением. Если мы готовы простить евангельских авторов за опущение, что супруги все еще живы, то тем более должны простить за опущение уточнения, что речь идет о разводах «по всякой причине».

б. *Повторный брак после «юридической смерти»*. В Ветхом Завете наказанием за прелюбодеяние была смерть, но ко времени Нового Завета такая казнь уже была невозможной. Самое худшее, с чем бы пришлось столкнуться прелюбодею, это развод и выплата *ктубы* в качестве штрафа. Лютер писал, что прелюбодей считается мертвым в глазах Бога.³⁶ Если государство не способно вынести соответствующий приговор, церковь должна считать прелюбодея мертвым. Следовательно, такого брака больше не существует, как если бы нарушивший супружескую верность был казнен. Так этот вопрос понимают и некоторые современные исследователи.³⁷

Одна из вариаций такой позиции встречается в православном понятии смерти брака. Некоторые православные богословы сравнили неблагополучный брак с болезнью, которая ведет к смерти и последующему погребению. Погребение – это расторжение брака, который стал поис-

36 Тем, кто наделен государственной властью, следует наказывать прелюбодеев смертью, потому что те, кто ведут распутный образ жизни уже покойники и должны считаться мертвыми. Поэтому другие (невиновная сторона) могут снова вступить в брак, так как их бывший супруг или супруга уже мертвы» (Luther, *The Estate of Marriage*, Part 2, *Luther's Works* 45:32). Ориген также говорил, что прелюбодей теоретически мертв, но он не пошел дальше, чтобы сказать, что такие браки считаются расторгнутыми (см. девятую главу).

37 Напр., Charles, *The Teaching of the New Testament on Divorce*; Rushdoony, *The Institutes of Biblical Law*; Murray, *Divorce*; Derek Prince, *God Is a Matchmaker* (Eastbourne: Kingsway, 1986).

тине и безвозвратно мертвым. Такой взгляд имеет преимущество, так как уходит от выяснений, кто прав, кто виноват, сосредотачивая внимание на фактическом окончании брака больше, чем на юридической процедуре развода.³⁸ Некоторые исследователи, не из православных, также придерживаются подобных взглядов.³⁹

Оба взгляда имеют право на существование, однако их нельзя подкрепить свидетельствами из Нового Завета о подобном понимании смерти одного из супругов. В обоих отрывках, где сказано, что смерть полагает конец браку, ясно видно, что речь идет о физической смерти.⁴⁰ Эти взгляды довольно интересные, однако не представляется возможным поставить их на надежную библейскую основу.

в. *Повторный брак после любого законного развода.* Эразм Роттердамский (подробнее см. в девятой главе) критиковал концепцию нерасторжимости брака и заговорил о повторном браке как после законного развода, так и после смерти одного из супругов. Он учил: если Иисус запрещал расторжение брака, значит, это было возможным. Кроме того, больше смысла рассматривать свободу, о которой говорил Павел, как свободу снова вступить в брак, чем как свободу оставаться одиноким. Согласно Эразму, Иисус называл повторный брак прелюбодеянием, потому что говорил о браках после незаконного развода.

Это позиция была основательно представлена Амбросиастером (см. подробнее в девятой главе), одним из наименее известных Отцов церкви. Этот же взгляд популяризовал в современных дискуссиях Мюррей,⁴¹ выводы которого разделяют и многие другие ученые.⁴² Основания для законного развода отличаются в зависимости от предпосылок, которые принимают исследователи (как было показано в

38 Bernard Haring, *No Way Out? — Pastoral Care of the Divorced and Remarried* (Boston, Mass.: St. Paul Publications, 1989), pp. 48-49.

39 Напр., Rev. Dr. Brian Haymes (a British Baptist) in *Marriage Requests: Ministerial Responses* (Department of Ministry, Baptist Union, 1982).

40 Хотя верно, что широкий контекст Рим. 7, 2 говорит о метафорической смерти уверовавших во Христа, в данном случае реальный брак используется как метафора духовного союза с Христом.

41 Murray, *Divorce*.

42 Напр., Philip Sigal, *The Halakah of Jesus of Nazareth according to the Gospel of Matthew* (New York, London, Lanham: University Press of America, 1986); Luck, *Divorce and Remarriage*.

первом вопросе). Однако они сходятся в главном: повторный брак допустим после законного развода, в противном случае он считается прелюбодеянием.

Я защищаю в этой книге фактически ту же позицию, хотя мои сторонники уделили недостаточно внимания ее главному слабому месту – аргументу от молчания. Согласно этой позиции, повторный брак не запрещен после развода (если соответствующие тексты поняты правильно), следовательно, разрешен. Хотя в действительности в Новом Завете нет текстов, которые бы одобряли повторный брак, за исключением брака вдов (1 Кор. 7, 39; 1 Тим. 5, 14). Некоторые пытаются заполнить такое молчание высказыванием из 1 Кор. 7, 27, где упоминается повторный брак («Остался ли без жены? не ищи жены»), но этот текст может говорить об обрученных.

Аргумент от молчания – это обоюдоострый меч, который может как помочь, так и поранить. Есть церкви, где запрещены музыкальные инструменты на богослужении только потому, что в Новом Завете нет упоминаний об их использовании на собраниях ранних христиан. Молодежные пасторы постоянно ищут тексты, запрещающие сексуальный опыт до брака, в то время как молодые люди ссылаются на отсутствие ясных свидетельств в Писании по этому вопросу. Во времена тринитарных споров в ранней церкви нужда в прямом высказывании Писания по этому вопросу была такой острой, что некоторые умудрились дописать текст 1 Ин. 5, 7-8 в текст Вульгаты, откуда он попал и в некоторые греческие рукописи.

Есть много пробелов и в учении Иисуса; он ничего не говорил о монотеизме, о защите сирот и многих других проблемах, о которых ясно учат Ветхий Завет и иудаизм первого века. Он не видел необходимости говорить обо всем этом, потому что его слушатели с этим не спорили.

Таким образом, апеллировать к аргументу от молчания неправомерно, когда речь идет о ранее не известной позиции или мнении меньшинства, однако подобное обращение оказывается вполне оправданным, когда заходит речь о мнении большинства. Если молчание касается вопроса, по которому во времена написания было общее повсеместное мнение, и это соответствует контексту обсуждаемой темы, обращение к такому аргументу становится вполне уместным. Иисус не сказал прямо о возможности вступить в брак после законного развода, так как с этим не стал бы спорить ни один из его слушателей. Само

наличие споров Иисуса со своими современниками по теме развода говорит с большой долей вероятности о намеренном замалчивании, что свидетельствует о том, что он не занимал противоположную позицию по этому вопросу.

2. *Виновный супруг или супруга не могут снова вступить в брак.* Не припоминаю, чтобы кто-то защищал подобную позицию в своих работах, но абсолютно уверен в ее существовании. Ее можно услышать в спорах на эту тему, особенно от тех, кто никогда не сталкивался с пасторскими проблемами в связи с этим вопросом. Я считаю, что практически невозможно установить вину того или иного супруга и точно сказать, кто на самом деле виноват. Еще Ориген понимал, что причиной прелюбодеяния мог стать супруг или супруга, пренебрегающие своим долгом супружеского сожития.⁴³ Бывает такое, что случаи, которые кажутся на первый взгляд ясными, оказываются не такими однозначными, когда выслушиваешь другую сторону, и нередко все камни обрушиваются на того, кто виновен меньше.

Алекс Дислей⁴⁴ считает, что только в одном случае можно сказать об абсолютной невинности человека в разрушении брака, когда он не имеет никакого отношения к разводу, то есть когда с ним развелись против его воли. Однако мои наблюдения показывают, что чаще всего невинная сторона (или относительно невинная) решает, что достаточно натерпелась и подает на развод.

Запрещая развод виновной стороне, мы идем против одного из фундаментальных принципов христианства: Бог готов простить грешника. Кен Криспин⁴⁵ озаглавил свою книгу о разводе «Простительный грех?», обращая особое внимание на желание Бога простить виновного. Отказывая в разводе «виновной» стороне, мы свидетельствуем о том, что расторжение брака подобно хуле на Святого Духа и Божья благодать здесь бессильна. Криспин говорит, что куда хуже, когда мы запрещаем повторный брак для обоих, потому что таким образом мы поддержи-

43 Origen, *Matthew*, II.14.24, перевод взят из New Advent collection at <http://newadvent.org/>.

44 Alex R. G. Deasley, *Marriage and Divorce in the Bible and the Church* (Kansas City, Mo.: Beacon Hill, 2000).

45 Ken Crispin, *Divorce, The Forgivable Sin?* (London: Hodder & Stoughton, 1988).

ваем идею, что даже ненамеренно согрешивший человек не может получить прощение. Если мы не придерживаемся строго концепции нерасторжимости брака, было бы неправильным запрещать «виновной» стороне вступить в повторный брак, потому что виновный человек всегда может получить прощение от Господа.

д. *Запрет на повторный брак с прелюбодеем.* Раввины в новозаветное время учили, что разводящийся может вступить в повторный брак с кем угодно, кроме тех, кто подозревался в любовной связи с ним.⁴⁶ Для такого решения не было оснований в ветхозаветных законах, оно было принято из прагматических соображений в виду сложности ситуации. Если бы они позволили тому, кто разводится, вступать в брак с тем, кто стал причиной его расторжения, они бы не только попустительствовали сексуальной распущенности, но и, возможно, дали бы повод совершать прелюбодеяния, чтобы получить развод. Если женщина хотела выйти замуж за своего любовника, она бы могла просто превратить жизнь мужа в ад, чтобы таким образом заставить его развестись с нею. Если муж смог бы доказать, что она состоит с кем-то в любовной связи, она бы потеряла *ктубу*, если же он разводился с ней по другой, менее серьезной причине, *ктуба* оставалась у нее, и она выходила замуж за своего любовника.

Некоторые исследователи полагают, что в церкви также нужно следовать этому правилу. М. Мадан⁴⁷ в девятнадцатом веке написал серию книг, где пытался доказать, что многоженство должно быть разрешено в христианстве по причине большого количества одиноких вдов в церквях. В своей аргументации он приводит Втор. 22, 29, где сказано, что насильник обязан жениться на своей жертве. Он отмечает, что в тексте не сказано, что насильник должен развестись со своей первой женой, следовательно, Писание учит принципу, что не нужно разводиться со своей женой, чтобы вступить в повторный брак. Спирос Зодхатес⁴⁸ –

46 См. *m. Soṭa* 5.1; и если они все же вступали в брак, они должны были развестись (*m. Yebam.* 2.8).

47 M. Madan, *Thelyphthora; or, A Treatise on Female Ruin, on Its Causes, Effects, Consequences, Prevention and Remedy, Considered on the Basis of the Divine Law*, 3 vols. (London: J. Dodsley, 1780-81).

48 Spiros Zodhiates, *What about Divorce? An Exegetical Exposition from the Greek Text of Matthew 5:27-32; 19:3-12; Mark 10:2-12; Luke 16:18; Romans 7:1-3*

еще один исследователь с нестандартным подходом, который говорит что-то подобное, однако все его интересные мысли перечеркиваются грубейшими ошибками.⁴⁹

Дэвид Бивин⁵⁰ говорит о том же, но с более научным обоснованием. Он отмечает, что простой союз «и» в еврейском или арамейском языках (на котором говорил Иисус) может часто означать «для того, чтобы». Таким образом, он говорит, что Иисус мог сказать следующее: «Кто разводится со своею женой, чтобы жениться на другой, тот прелюбодействует». Следовательно, Иисус сосредотачивает внимание на той проблеме, что многие мужчины разводились не по вине своих жен, а просто потому, что хотели жениться на других. Любопытное толкование, но неубедительное.

Запрет на повторный брак с прелюбодеем – стоящее правило, но непрактичное. Это было бы хорошим исключением из правила, что человек может вступить в повторный брак, если его развод был законным, независимо, «виновная» он сторона или нет. Однако очень трудно найти этому обоснование в Писании, а еще труднее применить его в жизни. Если новобрачные знали друг друга в то время, когда состояли в браке с другими людьми, каждому из их окружения может прийти в голову мысль, что здесь что-то нечистое: возможно, они были не просто друзьями, а любовниками. Чтобы разобраться с этим, пастору нужно стать частным детективом, что, конечно же, недопустимо.

Моя позиция: повторный брак возможен после любого законного развода. Похожие доводы в защиту своей позиции я уже приводил в параграфе *b* выше: повторный брак позволителен после любого законного развода. Было отмечено также слабое место моей позиции (в аргументе от молчания), которое не обязательно делает толкование необоснованным.

Это молчание не такое уж общее, как кто-то мог бы подумать, потому

(Chattanooga, Tenn.: AMG, 1992), and Spiros Zodhiates, *May I Divorce and Remarry? An Exegetical Commentary on 1 Corinthians 7* (Chattanooga, Tenn.: AMG, 1992).

49 Например, он пишет, что иудеи не давали разводное письмо в случае прелюбодеяния; так как прелюбодеяние наказывалось смертью, Втор. 24, 1 не может говорить о разводе по причине прелюбодеяния.

50 David Bivin, “And’ or ‘In order to’ Remarry,” *Jerusalem Perspective* 50 (1996): 10-17, 35-38.

что главная цель иудейского разводного письма – дать возможность женщине снова вступить в брак, о чем говорит неотъемлемая часть письма: «Ты свободна выйти замуж за любого мужчину, которого пожелаешь». Поэтому когда фарисеи говорят Иисусу о разводном письме, его молчание о тех или иных вопросах говорит о многом. По большому счету Иисус не соглашается с фарисейскими законами о разводе. Он не согласен с их учением о многоженстве, о долге развестись за прелюбодеяние, ему не нравится отсутствие готовности прощать ошибки в браке, ну и, конечно же, с их истолкованием выражения «дело непристойности» (см. шестую главу). То, что он не запрещает повторный брак, даже после того, как было упомянуто разводное письмо, говорит о многом.

Павел тоже не уделяет особого внимания теме повторного брака, хотя это было фундаментальным правом в греко-римском обществе. Многие греко-римские брачные контракты включали право вступить в повторный брак после развода, и даже когда об этом не сказано прямо, это предполагается (см. подробнее в седьмой главе). В иудейской и в языческой культурах того времени не было даже намека на то, что есть что-то аморальное в повторном браке. Кроме того, римские законы Августа даже запрещали безбрачие более чем на восемнадцать месяцев после развода. Если Павел должен был учить христиан, что повторный брак – это грех, ему следовало бы приложить немало усилий, чтобы убедить своих читателей. Следовательно, его молчание по этому вопросу весьма красноречиво.

Я также уже показал, что слова Павла «вы более не связаны» (1 Кор. 7, 15), – это ссылка на иудейское разводное письмо, которое часто сравнивалось с вольной грамотой по причине схожих формулировок и процедуры. Павел, конечно же, был знаком со стандартными выражениями в еврейском разводном письме, потому что он говорит о праве на повторный брак, применяя его ко вдовам (1 Кор. 7, 39). Говоря об этом праве, Павел ожидает, что его читатели знакомы с этими словами разводного письма. Слова «вы более не связаны» в пятнадцатом стихе находятся в контексте, где речь идет о свободе верующего от брачных обязательств, когда неверующий оставил семью. Павел использовал выражения, которые напоминают формулировки как греческих, так и еврейских разводных писем. У читателей послания не могло быть никаких сомнений, что Павел говорит о праве разведенного на повторный брак.

5. Насколько новозаветное понимание развода и повторного брака схоже с ветхозаветными представлениями и взглядами иудеев в первом веке? Этот вопрос затрагивает три области:

1. Наше понимание Иисуса как еврея. В некоторых представлениях Иисус мало похож на еврея и полностью порывает с Ветхим Заветом и своими иудейскими корнями. Другие же настолько отождествляют его с иудейским раввином, что остается только удивляться, за что же его распяли. Такое различие в представлениях об Иисусе отражается и на понимании его учения о разводе, хотя все же большинство взглядов находятся где-то посередине между этими крайними точками зрения.
2. Преемственность или разрыв новозаветного учения с ветхозаветными законами. Следует ли нам отвергнуть ветхозаветную правовую систему, извлечь оттуда только моральные законы или же оставить только те заповеди, которые подтверждены Новым Заветом?
3. Использование иудейского контекста для понимания Нового Завета. Можем ли мы быть уверены, что достаточно хорошо понимаем иудейский контекст? Как много из того, что, как мы думаем, могли знать первоначальные читатели Нового Завета, они действительно знали?

Все эти вопросы довольно сложные и редко рассматриваются в книгах о разводе и повторном браке. К сожалению, я не могу осветить эти вопросы в должной мере и здесь, так как для надлежащего рассмотрения каждого вопроса понадобилось бы написать отдельную книгу. В этом небольшом разделе мы рассмотрим три основных взгляда на роль иудейского контекста в понимании Нового Завета.

а. У Нового Завета мало общего с Ветхим Заветом и иудаизмом. В Ветхом Завете развод разрешен, тогда как в Новом (в толковании, где не учитывается роль социального контекста) запрещен. Поэтому в учении Иисуса о разводе наиболее очевиден этот разрыв с ветхозаветным учением. Этот взгляд разделяли Отцы церкви, как и многие другие исследователи после них, особенно те, кто верил в нерасторжимую природу брака.

В ранней церкви была серьезная борьба с движением, которое

стремилось подорвать авторитет Ветхого Завета для христиан. Мы называем это учение маркионизм, что связано с именем его основателя Маркиона, который был известен своим неприятием Ветхого Завета. Вскоре это учение было осуждено церковью как ересь, и некоторые Отцы церкви посвятили свои апологии борьбе с подобными представлениями. Одним из них был Тертуллиан, который сам позже присоединился к еретикам. Однако неприязнь к Ветхому Завету проникла во многие христианские церкви и все еще живет в современном христианстве. К примеру, гитлеровский нацизм пытался перестроить христианское богословие, полностью оторвав его от иудейских корней. Уолтер Грундманн возглавил проект по созданию сборника гимнов и церковной литургии, где не будет никакого упоминания о Ветхом Завете или еврейских терминов, таких как *аллилуйя* и *аминь*. Даже сегодня многие современные церкви не включают в обязательные чтения лекционария ветхозаветные тексты, а большинство христиан отказываются считаться с нравственным учением Ветхого Завета. Это противоречит отношению к Ветхому Завету новозаветных авторов, которые часто обращаются к Писанию как к моральной основе христианской жизни. Даже в первых шести главах Первого послания к Коринфянам, где редко приводятся цитаты из Ветхого Завета, большинство нравственных наставлений основаны на Ветхом Завете.⁵¹

Отцы церкви слишком резко и поспешно отвергали ветхозаветное учение о разводе. Они говорили, что учение Иисуса полностью отвергает в этом вопросе Ветхий Завет. В то же время они не разделяли взглядов маркионитов, и не учили, что Ветхий Завет – не боговдохновенное Писание или что Бог изменил свое мнение, поэтому говорили, что Моисей ошибся. Некоторые писали, что Моисей изложил собственное мнение по этому вопросу, следовательно, это не Божий закон, хотя другие говорили, что Моисей дал заповедь по причине жестокосердия и греховности народа (см. подробнее в девятой главе). Существовало общее мнение, что иудеи морально слабее христиан, в которых живет Святой Дух, наделяющий их способностью к более высокоморальной жизни, и Иисус хотел, чтобы церковь следовала его высоким стандар-

51 Brian S. Rosner, *Paul, Scripture and Ethics: A Study of 1 Corinthians 5-7*, *Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums* 22 (Leiden: Brill, 1994).

там. Возможно, так думали и Отцы церкви, которые жили во времена преследований и гонений. Однако со временем, когда к церкви все больше присоединялось непосвященных людей, демонстрировать моральное превосходство христиан становилось все труднее.

В наше время те, кто думает, что Иисус запретил любые разводы, вопреки учению Ветхого Завета, либо относятся к особо посвященным христианским группам, либо рассматривают учение Иисуса как идеал, исполнение которого ожидается лишь с приходом царства Божьего. Исследователи, вроде Хета, посещают обычные современные церкви, но их выводы о том, что Иисус запретил все разводы, как правило, пользуются популярностью лишь у особо посвященных христианских групп.⁵² Такие авторы, как Дислей, Грэхем Стэнтон и Бломберг⁵³ рассматривают закон Иисуса как наивысший моральный идеал, который воплотится в совершенном грядущем царстве. Христиане могут попытаться исполнить его, но их постигнет неудача. Закон, запрещающий развод, подобен заповеди подставить другую щеку или давать взаймы, не ожидая получить обратно. В нашем мире следование таким законам приведет к анархии и угнетению, поэтому им можно следовать только в будущем царстве или в небольших особо посвященных общинах.

б. Новый Завет подтверждает закон Ветхого Завета. Согласно традиционному подходу, тот или иной ветхозаветный закон имеет силу для христиан, если он встречается в новозаветных писаниях, или же не противоречит духу Нового Завета (в этом случае надо быть очень осторожными). Такой подход отбрасывает все церемониальные законы, а также законы о смертной казни.

Иногда его путают с подходом, где принимается весь моральный

52 Многие, прочитавшие книгу Хета и Уэнхема (*Иисус и развод*), считают, что авторы позволяют развод по двум традиционным причинам, хотя и не допускают повторный брак. Их позиция кажется довольно ясной, однако противоречивой. Они доказывают, что исключение Иисуса связано с обязанностью развестись по причине прелюбодеяния в иудейском сообществе, а у Павла вообще отсутствуют какие-либо исключения по вопросу развода. Корнс (*Divorce and Remarriage*, pp. 296-97), призывая следовать позиции Хета и Уэнхема, говорит, что развод (т. е. отделение) допустим на двух традиционных основаниях.

53 Deasley, *Marriage and Divorce in the Bible*, pp. 81-88; Graham N. Stanton, *The Gospels and Jesus* (Oxford: Oxford University Press, 1989), p. 245; Blomberg, "Marriage, Divorce, Remarriage, and Celibacy."

закон Ветхого Завета, за исключением церемониального. В данном случае практически невозможно оставаться последовательным, потому что большинство моральных законов слишком далеки от современных реалий. Если все ветхозаветные законы применить в наше время, то нам следует весьма сурово наказывать наших непослушных детей (Втор. 21, 18-21: непослушание родителям наказывалось смертной казнью) и работодателей, которые накручивают процентные ставки (Исх. 22, 25). Рашдуни⁵⁴ попытался изучить возможности такого подхода, что впоследствии Лак и Мадан применяли к закону о разводе (хотя и не всесторонне).⁵⁵ Выводы, к которым они пришли, например, ввести разрешение на многоженство, обязать насильника жениться на жертве, явно не приживутся в нашем обществе.

В Новом Завете мы находим лишь частичное подтверждение ветхозаветному закону о разводе: допускается развод по причине прелюбодеяния и выдача разводного письма (Втор. 24, 1-4 и евангельские отрывки о разводе). Также подтверждается принцип, что развода следует избегать, насколько это возможно (Быт. 2, 24 в словах Иисуса). В настоящем исследовании, а также в некоторых других утверждаются основания для развода из Исх. 21, 10-11, текста, на который ссылается Павел в 1 Кор. 7, 3.

Хотя я сам разделяю этот подход, должен отметить некоторые его слабые стороны. Во-первых, такой подход предполагает, что в Новом Завете упоминаются все нравственные законы Ветхого Завета, которым христиане должны следовать. Если это предположение довести до логического заключения, то можно смело сказать, что мы пренебрегаем Ветхим Заветом как источником морального учения.

Во-вторых, такой взгляд предполагает, что Новый Завет – это что-то наподобие учебника по систематическому нравственному богословию, где заповеди размещены в случайном порядке. На самом деле это не так: новозаветные писания содержат учения Иисуса в сжатом виде и как часть повествования. В большинстве своем они отвечают на специфические проблемы, с которыми сталкивались христианские церкви в первом веке. Нет никаких причин думать, что там рассмо-

54 Rushdoony, *The Institutes of Biblical Law*.

55 Luck, *Divorce and Remarriage*; Madan, *Thelyphthora*.

трены абсолютно все проблемы, с которыми сталкивались и могут столкнуться христиане.

Даже если мы верим в богодухновенность Нового Завета и полагаем, что Святой Дух руководил написанием новозаветных книг так, чтобы туда было включено все, что нам нужно, следует признать, что тот же Святой Дух направляет наше внимание и на Ветхий Завет. Новозаветные авторы отсылают своих читателей к Ветхому Завету как источнику авторитета и находят в нем примеры морального учения. Иисус подчеркивал, что он пришел не нарушить Ветхий Завет.

На вопрос, какой ветхозаветный закон актуален для христианской церкви, нет простого ответа, и библеисты продолжают исследовать эту проблему.

в. Новый Завет подтверждает Ветхий Завет, а также поддерживает некоторые иудейские традиции. Иудейские традиции могут оказать существенную помощь в толковании Ветхого Завета в нашем случае. Раввины сталкивались с теми же проблемами, что и ранняя церковь, применяя древние ветхозаветные законы к новым обстоятельствам. Для раввинов наших дней это еще более сложная задача, учитывая то, что они не обращаются к таким богодухновенным текстам, как Новый Завет. Однако большинство современных ученых не обращаются к иудейским традициям, чтобы найти решение нашим проблемам. Вместо этого они используют их для воссоздания картины жизни и законов времен Нового Завета, чтобы лучше понимать новозаветные тексты, посмотрев на них глазами первоначальных читателей.

Исследование иудейского контекста – дело непростое. Фицмайер⁵⁶ обращает внимание на Кумранский текст (CD 4.20-5.2), говорящий о незаконном разводе; таким образом, Иисус, видимо, был не единственным раввином, запретившим развод. Исследователи сталкиваются с большими трудностями, пытаясь понять смысл вопроса в Евангелии от Марка: «Позволительно ли разводиться мужу с женою?». Этот вопрос не имеет смысла без добавления Матфея «по всякой причине», потому что о разводе ясно сказано в Законе. Фицмайер отметил, что существование такой группы, как ессеи, которые запрещали развод, показывает уместность подобного вопроса даже без добавления Матфея. Однако с того времени, как Фицмайер это проговорил, мы существенно продви-

56 Fitzmyer, “The Matthean Divorce Texts.”

нулись в понимании Кумранских текстов. Большинство ученых считает, что текст, на котором строится предположение Фицмацера, на самом деле запрещает многоженство, а не разводы, а также были обнаружены и другие свитки Мертвого моря, свидетельствующие о разводе.⁵⁷

Большинство исследователей осознают, насколько важную роль играют раввинские труды для понимания евангельских споров о разводе. А также практически все ученые считают, что Иисуса попросили высказать свою точку зрения в споре между школами Гиллея и Шаммая – фарисеев первого века. Почти никто не спорит, что именно в контексте этих споров и следует рассматривать дискуссию Иисуса с фарисеями, хотя некоторые считают, что Матфей намеренно преувеличил ссылки на эти дебаты в своем Евангелии. Большинство исследователей, за исключением нескольких ученых, непонимающих точку зрения школы Шаммая, отмечают, что ответ Иисуса отражает позицию этой школы.

Немногие ученые уклоняются от общего консенсуса. Белкин, обычно очень щепетильный и незаурядный ученый, эксперт в области изучения трудов Филона, считает, что развод *по всякой причине* – это детище школы Шаммая, а не Гиллея. Он пришел к такому заключению, когда узнал, что шаммаиты позволяли развод по причине эмоционального пренебрежения, но он не продвинулся дальше, чтобы понять, что все иудеи позволяли развод по этой причине на основании Исх. 21, 10-11.⁵⁸ Монтефьер⁵⁹ точно так же не понимает позиции школы Шаммая. Он говорил, что учение Иисуса существенно отличается от позиции шаммаитов, которые позволяли развод не только по причине прелюбодеяния,

57 Adriel Schremer, “Qumran Polemic on Marital Law: CD 4.20-5.11 and Its Social Background,” in *The Damascus Document, a Centennial of Discovery: Proceedings of the Third International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 4-8 February, 1998*, ed. J. M. Baumgarten et al. (Leiden: Brill, 2000), pp. 147-60; and my “Nomological Exegesis in Qumran ‘Divorce’ Texts,” *Revue de Qumran* 18 (1998): 561-79.

58 Белкин (Samuel Belkin, *Philo and the Oral Law: The Philonic Interpretation of Biblical Law in Relation to the Palestinian Halakah*, Harvard Semitic Series 11 [Cambridge: Harvard University Press, 1940]) истолковывает *Spec. Leg.* 3.30 в свете *m. Ketub.* 5.6. Такая точка зрения представлена также в Sigal, *The Halakah of Jesus of Nazareth*, p. 109.

59 Montefiore, “Jesus on Divorce and Remarriage.”

но и по причине множества других проступков сексуального характера (см. выше, вопрос 2с). Некоторые ученые сомневаются, что Иисус выразил позицию шаммаитов, так как подобное не вызвало бы столько удивления у учеников. Кларк ревностно отстаивает мнение, что Иисус не мог просто повторить уже существующую позицию в иудаизме.⁶⁰

Кроме немногих вышеупомянутых ученых, большинство все же считают, что споры Иисуса с фарисеями о разводе, отраженные у Матфея, а возможно, также и у Марка, отражают споры о разводе между школами Гилелля и Шаммая. Также большинство полагает, что Иисус на стороне шаммаитов в этом споре, хотя, как я показал выше, Иисус вместе с тем не соглашался с последователями Шаммая по многим другим вопросам, касающимся брака и развода. Таким образом, знание иудейского контекста для понимания Нового Завета неопределимо, особенно в теме развода и повторного брака.

Моя позиция: Новый Завет был написан для читателей первого века. Как я уже сказал в параграфе *b* и *c* выше, я считаю, что новозаветное учение о разводе основано на Ветхом Завете и соответствует некоторым взглядам раввинов. Хотя Иисус соглашался с толкованием «непристойного дела» школой Шаммая, он не соглашался с ними по другим вопросам. Такая позиция основана на следующих трех принципах герменевтики.

Первый принцип: книги Писания были написаны в конкретной культуре, чтобы преобразовывать ее, таким образом, их учение полезно и для будущих поколений. Для этого в Писании используется язык и понятия, которые были хорошо известны и понятны первоначальному читателям. Последующие читатели должны познакомиться ближе с языком и культурой того времени, когда тексты были написаны, чтобы попытаться понять авторский замысел. Я не разделяю современный пессимизм о невозможности постичь авторский замысел, хотя я прекрасно осознаю все сложности, о которых сегодня говорят исследователи в области лингвистики. Следовательно:

(1) Писание должно быть истолковано с учетом языка и культуры тех людей, к которым оно обращено.

60 Clark, *Putting Asunder*.

Мой второй принцип истолкования: Писание – это не учебник по систематическому богословию, оно не представляет собой систематизированный список законов. Писание может стать основой для написания систематики, но было бы ошибкой думать, что в Писании есть все ответы на моральные вопросы, волнующие нас сегодня. Писание открывает нам волю Божью через особые события, которые описаны в пророчествах, посланиях и т. д. Есть лишь несколько исключений, когда писания повествуют не о событиях, а содержат более или менее систематизированные обобщения о мудрости, как в Книге Притчей, или поклонении, как в Книге Псалмов. Однако нет подобных книг, посвященных богословию или моральным кодексам, кроме краткого обобщения закона в виде десяти заповедей.

В Писании нет обсуждения многих конкретных ситуаций, требующих морального решения, потому что для тех обществ, которым были адресованы эти тексты, это не требовалось, они и так прекрасно все понимали. Писание не содержит подробного описания брачной церемонии, но это не означает, что евреи и христиане не должны их проводить. Нет случаев в Библии, где возникает потребность доказывать кому-то необходимость брачной церемонии, потому что в культурах, которым адресованы книги Писания, это было само собой разумеющимся. К примеру, тема монотеизма, встречается на протяжении всей библейской истории, хотя Иисус об этом ничего не говорил, потому что в первом веке палестинским евреям не нужно было это доказывать. Молчание может свидетельствовать о том, что по этому вопросу в данной культуре никто не спорит, или же о том, что это совершенно неуместный вопрос. Следовательно:

(2) Поучения и законы Писания следует сравнивать с теми законами, что были распространены в тех культурах, к которым священные тексты были адресованы.

Мой третий принцип: Писание вдохновлено Святым Духом, который использует человеческий ограниченный интеллект и ограниченный опыт, чтобы передать весть ограниченному человеческим языком. Читателям нужна помощь свыше, как, впрочем, и их ограниченный разум и опыт, чтобы понять эту весть.

Библия не подобна Корану, о котором говорят, что он был надикто-

ван Богом. Каждая книга Писания написана уникальным стилем, отражает специфические взгляды автора и культуры, в которой он жил. И каждая книга должна быть прочитана глазами ее автора, насколько, конечно, это возможно. Писание в первую очередь адресовано простым людям, а только потом законоучителям, богословам и современным ученым. Следовательно:

(3) Основное значение Писания должно быть доступным и понятным простому человеку из той культуры, в которой оно было написано.

Эти принципы особенно важны, когда мы исследуем тему развода. В разных культурах по-разному относились к разводу. Моисеев закон о разводе был адресован кочевникам, находящимся под влиянием древних ближневосточных культур (как я показал в первой и второй главах). В этих культурах было практически невозможным для женщины снова выйти замуж, поэтому Моисей заповедал давать разводное письмо, наделявшее ее таким правом. Такой закон также защищал рабыню, ставшую женой (как, впрочем, и остальных жен), от пренебрежения ею и злоупотреблений; подобной защиты нет ни в одном древнем ближневосточном законе. Пророческая литература, которая была написана для Израиля, заигрывающего с идолами окружающих народов, обвиняет израильтян в духовном прелюбодеянии, из-за которого Бог расторгнул брак с ними, как с народом Божьим. Евангелия содержат краткие описания споров о разводе с участием Иисуса, разделявших иудейское сообщество первого века на два лагеря. Иисус занял сторону шаммаитов по этому вопросу, хотя и не во всем соглашался с ними. В Первом послании к Коринфянам Павел обращается к тем, кто попал под влияние аскетических настроений в греко-римском обществе, наставляя их сохранять браки и не уклоняться от супружеского долга. Хотя не состоящим в браке он рекомендует оставаться безбрачными по причине «настоящей нужды».

Вот почему толкование Писания настолько зависит от знания культурно-исторического контекста. В некоторых случаях, не зная ни языка, ни культуры, мы остаемся в полном неведении, о чем говорит текст.

И мне кажется маловероятным, что когда-нибудь мы будем спо-

собны составить систематическое учение о разводе, исходя из одних только библейских отрывков. Даже если мы верим, что Святой Дух направлял авторов Писания оставить все необходимые нам подробные указания, которые, в свою очередь, мы извлечем путем тщательного экзегетического исследования, сомнительно, что мы придем к общему мнению, как связать все нити воедино. Оба отрывка о разводе в Ветхом Завете не представляют собой систематического учения по этому вопросу. Оба новозаветных обсуждения развода в греко-римском и еврейском контекстах также далеки от того, чтобы их назвать систематическим изложением этой темы. Самое большее, что мы можем сделать, это извлечь принципы, лежащие в основе библейских указаний.

В свете всего этого, пожалуй, было бы удивительным услышать, что Писание содержит достаточно материала, что реконструировать полное и согласованное богословие развода. И Ветхий, и Новый Заветы содержат указания на четыре основания для развода, которые затрагивают большинство причин, по которым люди разводятся. Может, это просто совпадение, а может, свидетельство того, что Дух Святой руководил написанием и составлением Писания. Также примечательно, что эти четыре основания присутствуют в тексте брачных обетов христианского бракосочетания, который основан на Еф. 5, 28-29. Может, это еще одно свидетельство деятельности Святого Духа, вдохновившего учителей церкви в составлении литургии бракосочетания.

Таким образом, церковь включила ветхозаветные основания для развода в христианские брачные обеты. При заключении брака мы обещаем хранить обеты, нарушение которых может стать причиной для развода. Мы обещаем любить, кормить (*лежать*), одевать (*почитать*), хранить верность – обо всем этом сказано в Исх. 21, 10-11 и Втор. 24, 1. Таким образом, Святой Дух помогает сохранить преемственность с Ветхим Заветом.

6. Какова основная весть Нового Завета о разводе? Это не означает, что есть только одна весть о разводе в Новом Завете. Разные толкования подчеркивают свои нюансы. Ниже приведены общие заключения, которые и определяют основное учение Нового Завета по теме развода.

а. Христиане не должны разводиться ни при каких обстоятельствах. Эта позиция основана на простой и ясной логике, однако ее сложно применить в мире вечно ошибающихся людей. Многие из тех,

кто пытался следовать этой позиции, вынуждены были терпеть жестокость в своих семьях, потому что верили, что это их священный долг. У оставленных или разведенных против своей воли не было никакой надежды снова вступить в брак, потому что они верили, что не существует законных разводов.

Это традиционная позиция римско-католической и некоторых евангельских церквей. Хотя раздельная жизнь супругов допустима, если было прелюбодеяние или если неверующий бросил верующего, но на самом деле это не развод. Многие верят в нерасторжимую природу брака, называя эту концепцию по-разному: «онтологической», «одной плотью» или «сакральной». В католической церкви нашли лазейку, позволив аннулировать брак.

б. Развод допустим только в двух случаях. Речь идет об исключениях, упомянутых Иисусом и Павлом, хотя сторонники этой позиции скажут, что эти исключения лишь подчеркивают, что разводиться нужно только в самых крайних случаях.

Это традиционная позиция в большинстве протестантских церквей, которые разрешают развод по причине прелюбодеяния или в случае оставления неверующим. Католическая церковь разрешает раздельное проживание супругов, но не развод. Некоторые реформаторы прошлого также разрешали развод и по другим причинам (см. девятую главу).

в. Христиане не должны провоцировать развод. Это заключение подчеркивает, что и Иисус, и Павел обращались к верующим, когда учили против разводов. Верующие должны хранить супружескую верность, не оставлять своих благоверных и избегать поступков, которые могут привести к разводу. Если верующие стали жертвой непристойного поведения своих супругов или супруг, расторжение брака должно быть признано разводом, который дает право на повторный брак.

Эта умеренная позиция нашла пристанище у тех, кто отчаялся найти разумное основание для развода в Библии. Они приняли прагматическое решение, позволив разводы на таких основаниях, как прелюбодеяние или насилие, исходя из христианских принципов любви и справедливости, признавая при этом, что найти конкретные тексты в подтверждение такой позиции очень трудно.

Моя позиция: разводов следует избегать, допуская их лишь на библейских основаниях. Есть два равно важные акцента в новозаветном учении о разводе. Во-первых, и Иисус, и Павел учили, что верующие

должны терпеливо беречь брачные узы, даже если это требует самоотречения. И если имело место прелюбодеяние, христиане должны попытаться простить. Иисус не соглашался с раввинами, которые говорили о необходимости развестись с прелюбодеем. Он говорил, что развод допустим, и к нему следует прибегать только в случаях жестокосердия прелюбодея. Иеремия использует термин *жестокосердие*, чтобы описать упрямое нежелание Иуды раскаяться перед Яхве в духовном прелюбодеянии (Иер. 4, 4). Иисус учил, что христиане должны прощать до семижды семьдесят раз, конечно, если имеет место покаяние (Лк. 17, 4). Он позволил разводиться, если жестокосердный супруг или супруга отказываются исправиться.

Так же и Павел говорит, что верующие должны стараться сохранить брак, даже если супруг или супруга неверующие. Он писал, что если верующие оставили (т. е. развелись) своих неверующих супруг или супругов, им следует вернуться в семью. Но если с ними развелись против их воли, Павел считает, что верующие в таком случае свободны вступить в новый брак.

Во-вторых, развод допустим только на библейских основаниях. В Новом Завете нигде не сказано, что развод разрешен. Это данность, которая подразумевается в ссылках на ветхозаветные основания для развода. В Ветхом Завете развод разрешен, если был нарушен один из четырех брачных обетов, Новый Завет подчеркивает, что верующий должен хранить эти обеты и попытаться простить своего супруга или супругу, если он или она нарушили их. Однако если нарушение обетов продолжается и нет никаких признаков покаяния, и Иисус, и Павел разрешают развестись, но только на библейских основаниях.

Иисус выступал против раввинов, которые разрешали разводы «по всякой причине», а Павел против тех, кто разрывал брачные узы, уходя из семьи или выгоняя своих благоверных из дома. И Павел, и Иисус отвергали безосновательные разводы. Оба упоминают различные основания для развода, хотя и в различных ситуациях. Иисус говорит о прелюбодеянии, а Павел о материальном и эмоциональном пренебрежении. Даже когда Павел допускает развод из-за отделения неверующего, он, похоже, считает, что таким образом неверующий лишает свою половинку эмоциональной и материальной поддержки. Таким образом, Новый Завет говорит о разводе по конкретным причинам.

В целом Новый Завет призывает верующих очень серьезно относиться к браку. Христиане призваны посвятить себя браку, даже если им приходится многое терпеть. Если супруг или супруга настолько жестокосердны, что отвергают покаяние и не желают меняться, библейский выход в таком случае – развод. Иисус не был наивным идеалистом и понимал, что мы живем не в идеальном мире, да и Павел сталкивался с конкретными проблемами, когда верующие состояли в браке с неверующими или *поступали*, как неверующие. Христиане призваны страдать в браке, если придется, но если возникнет крайняя необходимость, у них есть решение.

Заключение

Новозаветное учение о разводе и повторном браке истолковывают по-разному. Согласно традиционному взгляду, есть только два основания для развода, а повторный брак допустим только после смерти бывшего супруга или супруги, хотя такой взгляд оказывается бессмысленным, если посмотреть на него глазами еврея или язычника первого века. Кроме того, он внутренне противоречив, потому что позволяет развод на одних основаниях и отвергает другие (более серьезные, такие как физическое насилие). Некоторые ученые пытались расширить эти основания изобретательными толкованиями слова *porneia*, но такие трактовки противоречат тому, как эти тексты понимали первоначальные читатели Нового Завета.

Новозаветное учение о повторном браке после законного развода, по общему признанию, неоднозначное и неясное. Однако повторный брак после развода был фундаментальным правом в первом веке, и даже нередко считался обязательным. Таким образом, авторы Нового Завета знали, что им следует преподносить свое учение максимально ясно и однозначно, если они хотели представить взгляды, выходящие за рамки общепринятых.

Из всех мнений, которые были представлены в этой главе, есть две, которые наиболее внутренне согласованы и хорошо вписываются в культурный контекст Нового Завета. Первое мнение, что Иисус осудил любой развод и в его намерения не входило делать какие-либо оговорки. Согласно такому взгляду, исключения были либо прагма-

тическими дополнениями церкви в тех ситуациях, когда развод был обязательным в первом веке или когда брак оказывался незаконным.

Второе мнение, которое, как я считаю, наиболее соответствует культурному контексту первого века, принимает во внимание все четыре ветхозаветных основания для развода и повторного брака, однако особое внимание обращается на то, что развода следует избегать и подставлять другую щеку, чтобы сохранить брак. И Павел, и Иисус разрешали развод на ветхозаветных основаниях и отвергали беспричинные разводы, популярные в их время.

11. ПАСТОРСКИЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ

Пересмотр традиционных взглядов

Новый Завет не одобряет развод, если он не становится единственным выходом из ситуации. Иисус и Павел выступали против беспричинных разводов, которые были широко распространены как в иудейском, так и греко-римском сообществах. Христиане не должны становиться причиной развода, сохраняя брачные обеты и терпеливо прощая, если имеет место покаяние. К таким выводам мы приходим, читая новозаветные тексты глазами верующего первого века. Современный церковный служитель должен делать все возможное, чтобы прихожане сохраняли браки; кроме того, ему следует поддерживать тех, кто переживает болезненный развод, позволяя им вступить в повторный брак после того, как они обретут прощение.

Обзор

В этой книге я пытался предложить прочтение Писания глазами первоначальных читателей, а также противопоставить учение Писания культурным нормам общества, которому и были адресованы тексты. Это дает нам важный ключ к пониманию значения текста и причин, по которым он был написан.

В первых двух главах я рассматривал древний ближневосточный контекст книг Моисея. Хотя не исключено, что Пятикнижие проходило несколько стадий редакторской работы в течение столетий, большинство текстов действительно достаточно древние. Учение о разводе и повторном браке имеет культурную и литературную связь с древними ближневосточными текстами, начиная с 1400 года до нашей эры, хотя

культура, подобная израильской, стала широко распространена только несколько веков спустя. В этой культуре повторный брак для женщины был практически невозможным, даже если ее бросили, и она остается безбрачною уже несколько месяцев, а то и лет. Бывший муж мог всегда прийти и потребовать у нового мужа вернуть свою жену и детей. Это означало, что новый муж, вкладывая средства в не своих детей, мог остаться в старости у разбитого корыта. Моисеев закон постановил: если муж перестал заботиться о жене, он обязан дать ей разводное письмо. Мужу надлежит поддерживать свою жену, обеспечивая ее одеждой, пищей, сексуальной близостью, и он не должен лишать ее всего этого, когда берет вторую жену.

В третьей главе мы видели, что Пророки и Писания Ветхого Завета говорят о браке как о договоре. Во всех остальных культурах древнего Ближнего Востока брак рассматривался так же, и я показал это в первой главе. Брак в Законе Моисея определен в терминах контракта (т. е. обеспечивать пищей, одеждой, любовью и хранить верность) и указан способ расторжения брака (т. е. написание разводного письма). Некоторые пророки описывали Израиль, как состоящий в браке с Богом, но позже получивший разводное письмо за нарушение условий брачного контракта. Они говорят о Боге как о невинной стороне, Яхве неохотно принял решение развестись со своей неверной супругой. Большинство пророков отмечают, что Израиль был неверен Богу, а Иезекииль добавляет: народ Божий отказался выполнять свои брачные обязательства – «готовить пищу» и «шить одежду» Богу, – несмотря на его поддержку. Пророки рассматривали условия брачного контракта (возложенные как на мужа, так и на жену) как основания для развода. Книга Малахии содержит самую суровую критику разводов в Писании; Бог здесь говорит как тот, кто на опыте пережил развод: «Я ненавижу разводы» (Мал. 2, 16).¹ Малахия говорит о разводе как о нарушении обещаний завета: «Ты поступил вероломно, между тем, как она подруга твоя и жена завета твоего» (Мал. 2, 14).

В четвертой и пятой главах мы подробно рассмотрели изменения, которые произошли в межзаветный период, в частности, как развивалось раввинское учение о разводе. Раввины продолжали рассматривать

1 Это один из возможных переводов отрывка. Есть ряд проблем с переводом этого стиха, как показано в третьей главе.

брак как договор и называли следующие ветхозаветные условия этого контракта: хранить верность, кормить, одевать и любить. Последние три они разделили на две категории: материальную и эмоциональную поддержку. Насилие также считалось нарушением этих условий.

В раввинском учении продолжала нарастать тенденция к уклонению от обязательной природы брачного договора. Договор терял силу только тогда, когда одна из сторон нарушала его условия, а другая сторона принимала решение расторгнуть договор. Согласно раввинскому закону о разводе, только мужчина мог положить конец брачному контракту (независимо от того, кто нарушил условия договора), так как, по закону, только он писал разводное письмо. Однако жена могла заставить мужа развестись с нею, если предоставляла раввинскому суду убедительные доказательства нарушения мужем условий брачного контракта.

Некоторые раввинские суды чаще были на стороне мужчин, которые заявляли, что их жены нарушили брачные обеты. Последователи Гиллеля учили, что достаточно *всякой причины* для расторжения брака. Развод *по всякой причине* был основан на их собственном истолковании выражения *дело наготы* во Втор. 24, 1, как *всякого дела* или *непристойности*. В таких случаях не было необходимости что-то доказывать в суде, и развод становился весьма простой процедурой. Почти все разводы были разводами «по всякой причине», за исключением причины любоддеяния, которую можно было доказать.

Ответ Иисуса на раввинское учение о разводе было подробно рассмотрено в шестой главе. Его спросили о том, согласен ли он с последователями Гиллеля по поводу бесосновательного развода. Он ответил, что такие разводы совершенно незаконные, и любой повторный брак после такого развода равносителен прелюбодеянию. Иисус разделял взгляды школы Шаммая по вопросу истолкования выражения из Втор. 24, 1 «дело непристойности», что означало для них «прелюбодеяние». Иисус, вероятно, не запрещал разводы и на других библейских основаниях, таких как отказ обеспечивать едой, одеждой и супружеским сожитием; так понимали и все евреи того времени. Суть же учения Иисуса о разводе в том, что брак необходимо сохранить и не искать причин для его расторжения. Супруги должны хранить брачные обеты и избегать всего того, что может привести к разводу. И даже если кто-то нарушил супружескую верность, закон не повелевает разводиться, но лишь разрешает сделать это. Более того, разводиться следует только тогда, когда

нарушитель ожесточился (т. е. упорствует в грехе, подобно Израилю, когда Бог развелся с ним).

Мир Павла, о котором мы говорили в седьмой главе, полностью отличался. В греко-римской культуре любой мог развестись, просто оставив или выгнав супруга или супругу. Павел запрещает христианам такие разводы. Его запрет основан на учении Иисуса, возможно, по причине схожей проблемы безосновательных разводов. Подобно Иисусу, он больше говорит о сохранении брака, а не о причинах для развода. Он напоминает коринфянам об их брачных обязательствах, эмоциональной поддержке (физической близости) и материальной (пища и одежда). Если верующего против его воли оставил неверующий, нет смысла ждать его возвращения, Павел считает такого человека законно разведенным и позволяет ему вступить в повторный брак. Возможно, потому что оставивший супруг (или супругу) тем самым отказались выполнять свои брачные обязательства: кормить, одевать и любить, хотя такой взгляд Павла выглядит как прагматическое решение в сложившейся ситуации.

Иудейские и христианские брачные обеты были рассмотрены в восьмой главе. И в тех, и в других видны следы условий ветхозаветного брачного контракта. Христианские брачные церемонии, включавшие слова «любить, лелеять и оказывать должное уважение», отражают обеты из Исх. 21, 10-11 через цитирование Еф. 5, 29, где буквально сказано: «любить... греть и питать». Эти обеты вместе с обещанием верности представляют собой четыре обязательства в ветхозаветном брачном контракте. Христианская церемония бракосочетания может таким образом рассматриваться как одна из версий библейского брачного контракта. Требование для христианских служителей быть «мужем одной жены» или «женой одного мужа» отражает обет хранить супружескую верность, а не оставаться безбрачным.

В девятой главе мы рассмотрели историю истолкования сложных текстов о разводе и повторном браке. Знание иудейского контекста споров о разводе было забыто в христианской церкви довольно рано. Даже в иудаизме споры о разводе (в которых участвовал Иисус) стали не более, чем предметом исторического любопытства после 70 года, когда буквально все сохранившиеся взгляды принадлежали школе Гиллеля. Вопрос о разводе «по всякой причине» стал вопросом о любом разводе. Учителя уже не видели кавычек в таких выражениях, как «всякая

причина» или «дело непристойности». Таким образом, запрет Иисуса на разводы «по всякой причине» стал запретом на любые разводы, а его истолкование «дела непристойности» как прелюбодеяния стало исключением в вопросе сохранения брака. Единственным логическим заключением, объясняющим этот запрет на развод, стало понимание брака как сакрального и нерасторжимого таинства, подобно священническому рукоположению. Таким образом, повторным брак стал невозможным, пока смерть не разлучит супругов.

Современные истолкования и представления о разводе и повторном браке были рассмотрены в десятой главе. Пасторские проблемы, связанные с физическим и эмоциональным отвержением в семьях прихожан, заставили многих исследователей искать в Библии основания для развода в таких случаях. Католическая церковь нашла выход в аннулировании брака, а многие протестантские церкви в изобретательных прочтениях библейских текстов. Есть и такие немногочисленные группы в христианстве, которые заняли наиболее радикальную позицию, заявляя, что Иисус выступал против разводов вообще.

Как же нам читать Писание?

На мой взгляд, позиция по вопросу развода и повторного брака, представленная в этой книге, основана на серьезном историческом и экзегетическом исследованиях, хотя я, конечно, прекрасно осознаю существование множества экзегетических приемов и исторических подходов. Я попытался прочесть тексты в их культурном окружении, глазами христиан, живущих тогда, когда были написаны тексты Нового Завета. Традиционный подход основан на прочтении писаний глазами христиан второго века и позже, когда характерные культурные особенности первого века были забыты. Мое прочтение Писания в культурном контексте основано на трех герменевтических принципах, которые я представил в десятой главе:

1. Писание должно быть истолковано с учетом языка и культуры тех людей, к которым оно было обращено в первую очередь.
2. Постановления и законы Писания следует сравнивать с теми за-

11. Пасторские размышления

конами, что были распространены в тех культурах, к которым священные тексты были адресованы.

3. Основное значение Писания должно быть доступным и понятным простому человеку из той культуры, в которой оно было написано.

Иудеохристиане до 70 г. н. э. полагали, что развод допустим на всех четырех библейских основаниях, так как это было общепризнанным среди иудеев. Они понимали, что Иисус запретил разводиться *по всякой причине*, выступал против многоженства и необходимости развестись, если супруг или супруга изменили. Они также считали, что Иисус разрешал развод на библейских основаниях, потому что он не выступал против этого, подтверждая и другие заповеди ветхозаветного морального закона. И в иудейской, и в греко-римской культурах христиане понимали, что Павел позволил повторный брак, когда сказал, что верующие, брошенные своими супругами, более «не связаны».

Другие точки зрения, имеющие более сильную основу, чем моя, исходят из прочтения Нового Завета в контексте церковной традиции глазами современного читателя. Традиционная позиция почти в один голос твердит, что брак нерасторжим, а раздельное проживание супругов допустимо только в случае прелюбодеяния. Такой взгляд основан на «незамысловатом» прочтении текстов, без учета иудейского контекста евангельских отрывков до 70 года. Современный читатель, похоже, приходит к тем же выводам.

Наше понимание богодухновенности также имеет отношение к пониманию данного вопроса. Святой Дух вдохновлял новозаветных авторов так, чтобы в первую очередь их весть была понятной непосредственным получателям, или он делал так, чтобы весть была доступной и для будущих поколений христиан? С одной стороны, можно сказать, что Святой Дух не оставил бы церковь в замешательстве относительно столь важного вопроса в течение многих веков до того времени, когда ученые реконструируют культурный контекст Нового Завета. С другой стороны, Библия не писалась под диктовку, как, например, говорят о Коране. Но ведь вдохновение нисходит на конкретных людей в конкретное время, поэтому мы должны читать Библию глазами первоначальных читателей, насколько это возможно.

Ни у кого не возникает сомнений, что для понимания древних тек-

стов, нам необходимы хоть какие-то представления о древней культуре. Невозможно понять критику Иисуса в адрес фарисеев в Мф. 23, если мы ничего не знаем об их правилах относительно десятины, чистоты и т. д. Однако эти правила не были забыты и позднее, поэтому у церкви не возникает больших затруднений с тем, чтобы правильно понимать эти тексты. Такие повеления, как необходимость женщинам покрывать голову или запрет на изготовление образов животных, большинством рассматриваются как культурно обусловленные. Немногие церкви сегодня исключают женщин, которые не носят соответствующие головные уборы на богослужение, или запрещают изображать животных на своих стенах. Культурное окружение этих запретов и повелений сегодня общедоступно, хотя в некоторых церквях до сих пор женщинам необходимо покрывать голову на богослужении.

Церковь осаждали более сложные богословские проблемы и вопросы, чем развод или повторный брак. Некоторые из них разделили церковь, вызвали массовое отлучение или даже привели к преследованиям и казням. Доктрины о Троице, мессе, апостольской преемственности принесли много страданий в прошлом, сегодня же появились новые проблемы: дары Святого Духа, рукоположение женщин на служение, природа богодухновенности Писания. Если кто-то утверждает, что Святой Дух не мог оставить церковь в неведении относительно развода и повторного брака, то следует признать неоднозначность учения Писания и по многим другим вопросам.

Нужно сказать, что большинство ученых последних столетий осознали важность иудейского контекста споров о разводе. Одно из самых важных открытий в области исследований иудейских писаний было сделано в середине девятнадцатого века. После 1850 года все серьезные комментарии ссылались на споры школ Гиллеля и Шаммая для понимания евангельских отрывков.² Единственное значимое откры-

2 Нет упоминаний о Гиллеле и Шаммае в связи с разводом в Н. Hammond's *Paraphrase and Annotations upon All the Books of the New Testament: Briefly Explaining All the Difficult Places Thereof*, 5th ed., corrected (London: J. Maccock and M. Flesher, 1681) или John Albert Bengel's *Gnomon of the New Testament*, 4th ed., rev. and ed. Rev. Andrew R. Fausset (Edinburgh: T. & T. Clark, 1860 [1742]), несмотря на то, что оба цитируют Талмуд, иногда даже на еврейском языке. Генри Алфорд (Henry Alford's, *The Greek Testament: With a Critically Revised Text, a Digest*

тие, которое было недоступным до настоящего времени, – это общее согласие иудеев первого века (включая и последователей Шаммая) по трем другим библейским основаниям для развода. Как только мы прочитываем евангельские отрывки в свете этого открытия, становится ясным, что Иисус высказывает свое мнение об истолковании Гиллеля *по всякой причине*, а следовательно, не запрещает все разводы. Хотя это кажется очевидным, очень немногие ученые приходят к такому выводу, или же пишут об этом очень осторожно, потому что традиционное учение о нерасторжимости брака весьма глубоко укоренено в христианском богословии.

Однако задолго до этого открытия, подобные знания иудейского контекста были недалеко от христианской церкви. Большинство христианских общин, которые посещали иудеи или иудейские ученые, могли отметить эту параллель. Возможно, церковь долгое время страдала от собственного антисемитизма, что не позволяло ей учиться у иудейских ученых до относительно недавнего времени.

Голос Святого Духа по этому вопросу, пожалуй, можно было бы слышать, когда произносились брачные обеты на христианских церемониях бракосочетания. Те же ветхозаветные обеты: хранить верность, кормить, одевать и любить звучат на наших свадебных церемониях во время чтения Еф. 5, 29. Это означает, что когда христиане вступают в

of Various Readings, Marginal References to Verbal and Idiomatic Usage, Prolegomena, and a Critical and Exegetical Commentary: For the Use of Theological Students and Ministers, new ed. (London: Rivingtons, 1880-81 [1849]) говорит: «Существовал спор между конкурирующими школами Гиллеля и Шаммая; первые утверждали право на безосновательный развод, основываясь на Втор. 24, 1; вторые отвергали развод, кроме как по причине прелюбодеяния». Он также обратил внимание на использование выражения «всякая причина» у Иосифа Флавия в Josephus, *Ant.* 4.253. Джон Лайтфуд (John Lightfoot, *A Commentary on the New Testament from the Talmud and Hebraica*, vol. 2: *Matthew – 1 Corinthians* [Peabody, Mass.: Hendrickson, 1989]) выделяет общее, проводя параллели между новозаветными текстами и раввинистическим учением. Он говорит, что «школа Шаммая, в отличие от школы Гиллеля, была против разводов, кроме как по причине прелюбодеяния (р. 260). Это открытие стало широко известным благодаря комментариям: Heinrich August Wilhelm Meyer (*Critical and Exegetical Handbook to the Gospel of Matthew* [Edinburgh: T. & T. Clark, 1879]) и Charles John Ellicott (*A New Testament Commentary for English Readers* [London, 1884]).

брак, они произносят те же обещания, что и иудеи в ветхозаветное и новозаветное время, обещания, нарушение которых может стать основанием для развода.

Современная церковная практика

Традиционные церкви нацелены на сохранение своих традиций. Католическая церковь считает брак таинством, значит, он заключается навсегда и не может быть расторгнут. Даже англиканская церковь, отделившаяся от Рима по вопросу развода, придерживается по сути того же взгляда. Лишь православная церковь (испокон веков) разрешает развод и повторный брак по разным причинам, особенно по причине прелюбодеяния или оставления.³ Хотя православные богословы считают, что брак заключается на всю жизнь, они также признают власть церкви расторгать браки, которых по сути уже нет.

За последние годы католическая церковь сделал процесс аннулирования брака более легким. Среди причин аннулирования брака может быть незрелость и слишком юный возраст того, кто дает брачные обеты, не до конца осознавая их серьезность, делая это по принуждению или из страха. Обеты могут быть признаны недействительными, если жених или невеста не имели достаточно времени для размышлений, или позднее кто-то из них скажет, что только сделал вид, что согласен. Такая гибкость может привести фактически к тому, что развод будет доступен по любому требованию.

Абсурдные ситуации, созданные такой позицией, были хорошо освещены Бернардом Харингом, католическим священником и преподавателем нравственного богословия, писавшим откровенную книгу под названием «Выхода нет?», пока боролся с раком. Он описывает

3 Первый записанный канон, разрешающий развод и повторный брак, датируется временем Алексия Константинопольского (1025–1043), который разрешил развод по причине прелюбодеяния. Однако широко признано, что православная церковь признает право светских властей давать развод со времен Юстиниана (Novels XXII and CXVII in 536 c.e. and 542 c.e.). На протяжении веков в византийском каноническом праве количество оснований для развода росло, достигнув в наше время двадцати одного.

случай с католиком, чья жена ушла от него с любовником, оставив ему пятерых детей. Он хотел снова жениться, но не хотел аннулировать брак, так как это стало бы позором для его детей, которые в таком случае считались бы незаконнорожденными. Другой пример о женщине, которая сбежала от мужа, после того, как он бросился на нее с ножом. Она не могла аннулировать брак, потому что ее муж не хотел давать показания.⁴

В англиканской церкви положения очень отличаются в зависимости от того, где находится приход, а также от взглядов местного епископа или духовенства. Одни могут позволить развод и повторный брак или предложить службу благословения брака после его регистрации в светских органах, другие отказать и в том и в другом.

В других церквях присутствует широкое разнообразие взглядов, которые зависят отчасти от деноминации, к которой принадлежит община. Например, в баптистских церквях, которые высоко ценят независимость своих членов церкви, ничего не предписывают по этому вопросу. Каждая поместная община (или союз) принимает свое решение, позволить развод и повторный брак или нет, допускать к церковному общению или пасторскому служению разведенных или отказать им. Часто это решение зависит от служителя общины, а в сложных ситуациях вопрос выносится на церковное голосование.

Новозаветное учение для современного мира

Применение новозаветных текстов к современному контексту нам кажется иногда непосильной задачей. На самом деле новозаветный мир не так уж сильно отличается от нашего. Состояние греко-римского общества первого столетия очень схоже с состоянием современного западного общества, хотя еврейское общество первого века больше напоминает западное общество два века тому назад.

Два столетия тому назад мужчина мог развестись, если у него было достаточно денег, женщинам было намного сложнее сделать это. Моральными вопросами заведовали религиозные власти, и подавляющее

4 Bernard Haring, *No Way Out? – Pastoral Care of the Divorced and Remarried* (Boston, Mass.: St. Paul Publications, 1989), pp. 14, 17.

большинство людей соглашались с их решениями и поддерживали высокие моральные требования. Такая ситуация больше похожа на мир Иисуса, где мужчина мог легко развестись, но чаще всего это стоило ему больших денег и потери *ктубы*. Супружеские измены были крайне редкими, поэтому разводы по причине прелюбодеяния были практически неизвестны.

Современное общество больше похоже на греко-римский мир апостола Павла. Хотя браки были популярными, супружеские измены были довольно частым явлением, а развод относительно простой и финансово доступной процедурой. Религиозная мораль и государственные законы были полностью отделены друг от друга, поэтому религия имела незначительное влияние на нравственный облик общества.

В современном обществе развод становится все более и более легким и доступным, как это было в иудейском и греко-римском обществах. Новый развод Гиллея «по всякой причине» преобразовал иудейское общество, и разводы по другим причинам были крайне редкими. Это означало, что развод больше не требовал судебного процесса и превратился просто в финансовую операцию. В первом веке «свободный брак» почти полностью вытеснил *танис* брак, таким образом, для развода супругам было достаточно просто разойтись и жить отдельно. В нашем мире число причин, по которым разводятся пары, неуклонно растет, начиная с 1960-х, когда в США и Великобритании, а также других странах было введено понятие безосновательного развода.

Весть Нового Завета, обращенная к верующим, живущим в иудейском и греко-римском социальном контекстах, была той же. И Павел, и Иисус критиковали безосновательные и беспричинные разводы. Иисус запретил разводы *по всякой причине*, а Павел – разводы через оставление супруга или супруги. Нет оснований думать, что их весть к современному обществу была бы другой. Верующим следует хранить брачные обеты и не разводиться со своей половинкой, если они не нарушены.

Христианские основания для развода

Согласно Библии, развестись можно в случае нарушения брачных обетов, которые включают обещание хранить верность, обеспечи-

вать едой, одеждой и любить. Позднее последние три были обобщены как материальная и эмоциональная забота. Физическое или психологическое насилие рассматривалось как отказ в материальной и эмоциональной поддержке.

Как эти библейские основания применить современным христианам? Не следует идти по тому же пути, что и раввины в новозаветное время. Их ошибкой, которую часто критиковали Иисус и Павел, было законничество. Они следовали букве закона даже тогда, когда это шло вразрез со всеми понятиями о справедливости и здравым смыслом. Они дополнительно ввели множество мелких правил, которые стали оградой закона, внушавшей им уверенность, что они и близко не подберутся к нарушению закона. Подобное отношение к закону они рассматривали как почитание Законодателя. Тем не менее и Иисус, и Павел критиковали такой подход, говоря что им нужно следовать больше духу Закона.

Законнический подход раввинов отразился и в их учении о разводе и повторном браке. Во-первых, они точно определили какое количество продуктов, одежды и сексуальных актов необходимо, чтобы не нарушить брачные обеты. Они определили точный вес продуктов, которые должен был принести мужчина в дом, сумму денег, которую он должен был потратить на одежду для жены, а также количество еды и одежды, которую должна была приготовить и сшить жена (*m. Ketub. 5.5, 8-9*). Они даже определили, сколько раз мужчина должен заниматься любовью с женой, в зависимости от его профессии (*m. Ketub. 5.6*).

Во-вторых, их законнический подход хорошо представлен в вопросе «технического» прелюбодеяния. Если муж или писарь допустили ошибку в составлении разводного письма, написали неверно имена или даты, разводное письмо считалось незаконным, следовательно, если мужчина или женщина повторно вступали в брак, это технически считалось прелюбодеянием. Раввины учили, что в такой ситуации пара должна разойтись, и им больше никогда не быть вместе, потому что брак с человеком, с которым было прелюбодеяние, запрещен. Дети, рожденные в таком «браке», теперь считались незаконнорожденными, они не имели возможности войти в Храм или вступить в брак с законнорожденным евреем. Другими словами, они рассматривали «техническое» прелюбодеяние как умышленное преступление.

Иисус и Павел не комментировали эти законнические решения раввинов по вопросу развода и повторного брака, однако часто критиковали похожие представления по другим вопросам. Павел в этом отношении двигался в обратном направлении, вместо того чтобы быть более конкретным, чем библейские тексты, устанавливая количество и частоту, он, наоборот, *менее* конкретен в этом вопросе. Он приводит три библейские основания (пища, одежда и любовь), обобщая их как проблемы, связанные с супружеским сожитием и материальной поддержкой. Подобные обобщения встречаются также в словах «питает и греет» в Еф. 5, 29.

Законнический подход раввинов к «техническому» прелюбодеянию никак не вписывается в новозаветное учение в целом. Иисус отметил, что практически все повторные браки можно считать прелюбодеянием, потому что разводы «по всякой причине» были незаконными. Также ничто не говорит о том, что такие пары разойдутся, а их дети будут объявлены незаконнорожденными. Если бы он сказал что-то подобное, ученики были бы куда более удивлены, чем тогда, когда он заявил, что браки должны заключаться на всю жизнь.

Павел предпочитает прагматическое решение законническому подходу. Когда он писал о проблеме верующих, брошенных неверующими супругами против их воли, он мог бы дать законнический ответ, сказав: «Тебя бросили, поэтому, у тебя есть законное право на развод, так как твой супруг или супруга отказались выполнять свои брачные обеты: кормить, одевать и любить». Вместо этого он просто говорит им, что они «более не связаны», упоминая при этом типичную раввинскую формулировку для прагматического решения: «Ради мира».

Иисус также был не согласен с раввинами, которые учили об обязательном разводе в случае прелюбодеяния. Он сказал, что Моисей не *заповедал* развод в таких случаях, но *позволил* его, и только в тех случаях, когда человек ожесточил свое сердце и отверг покаяние. Здесь он, возможно, думает об упорстве Израиля в грехе, который ожесточил свое сердце и получил от Бога разводное письмо (Иер. 4, 4 – единственное место, где встречается слово *жестокосердие* в Септуагинте). Если же согрешивший супруг или супруга раскаиваются и просят прощения, их следует простить. Иисус учил своих последователей прощать своих обидчиков столько, сколько нужно, пока они раскаиваются и ищут прощения. Конечно, если нет никаких признаков покаяния (как

в случае жестокосердным Израилем), Моисеев закон в таких случаях позволяет развестись.

Таким образом, христианам следует избегать законнических подходов, обращаясь к библейским основаниям для развода. Ветхий Завет разрешает развод по причине нарушения брачных обетов, но и Павел, и Иисус отвергают законнический подход в применении этого позволения. Иисус акцентирует внимание на том, что эти основания дают возможность развестись, но верующий должен стремиться сохранять брак столько, сколько это возможно.

Как быть церкви?

Ниже я хочу изложить свои мысли о разводе и повторном браке, исходя из своего пасторского опыта. То, что я скажу далее, не основано на текстах Писания и не подойдет каждой церкви. Но это работает в моем случае.

Церковь должна подготовить людей к заключению брака. Любая пара, пожелавшая заключить брачный союз, должна быть приглашена в церковь, по меньшей мере за месяц до церемонии бракосочетания. Там у них могут появиться друзья, которые разделят их радость своим присутствием на брачной церемонии. Если новобрачные не христиане, есть надежда, что они услышат евангелие или по крайней мере поймут, что церковь – это не просто красивое здание, на фоне которого можно сделать замечательную свадебную фотосессию.

Парам также следует пройти добрачное консультирование. В моей церкви постоянно работают группы по добрачной подготовке. Духовенство разных церквей разработало вместе соответствующий курс обучения. За основу они взяли превосходный материал по этой теме, предлагаемый в католической церкви. Хотя на сегодняшний день есть масса альтернативных программ для проведения подобных встреч. Цель такого курса – научить пару обсуждать друг с другом все вопросы, касающиеся жизни в браке. По возможности необходимо затронуть все: ожидания в браке, хотят они оба детей или нет, кто будет делать работу по дому, в саду и т. д. Это можно сделать с помощью анкет, наподобие тех, что часто можно встретить в популярных женских журналах. Каждый из них заполняет анкету, а после они сравнивают свои

ответы. Затем в группе они могут обсудить любые вопросы, которые у них возникают. Пять встреч посвящены вопросам, не связанным с религией, их ведут специально подготовленные для этой задачи люди. Шестую встречу проводит служитель, который будет их венчать, он и рассматривает с ними религиозные темы.

Пара должна понять, что брачные обеты – это самая важная часть свадебной церемонии. Если возможно, пару нужно подключить к составлению программы свадебной церемонии. В баптистской церкви, куда я хожу, нет строго установленной брачной церемонии. Поэтому я могу представить паре несколько вариантов служений и позволить им предложить собственный. Чаще всего они выбирают один из вариантов, после чего мы подробно обсуждаем вместе каждую его часть. Обеты особенно важны, и большинство пар понимают это, так как это единственная часть служения, где им придется говорить. Обычно я советую им включить в обеты слова *хранить верность, кормить, одевать, любить* (или их современные эквиваленты: *лелеять, беречь* и т. д.), хотя я никогда не настаиваю на этом. Венчающиеся жених и невеста, как правило, находятся на седьмом небе от счастья и готовы обещать все, что угодно. Я также советую включить в обеты слово *подчиняться*, если оба согласны, однако предлагаю, чтобы это обещали и жених, и невеста, т. е. жить повинуюсь друг другу, как сказано в Еф. 5, 21.

Если начинаются серьезные проблемы в браке, служитель должен помочь им сохранить союз, если, конечно, это возможно. Это мое личное мнение, но я полагаю, что служителю крайне редко, если вообще следует, советовать развод, даже если для этого есть все основания. Единственное исключение, когда есть угроза для жизни одного из супругов, но даже в этом случае лучше рекомендовать просто пожить отдельно и пройти консультирование, а не спешить разводиться. Служитель может спросить, были ли нарушены брачные обеты, которые дают право на развод обиженному супругу или супруге, но не подталкивать к этому. Роль служителя заключается в том, чтобы найти способ исцелить брак, побудить к покаянию и прощению.

Если служитель обучен профессиональному консультированию, он может предложить свои услуги, но такое случается очень редко. Роль консультанта сводится к тому, чтобы выслушать и найти возможные выходы из ситуации, не говоря паре о том, что они должны делать. В такие моменты паре необходимо дать возможность высказать все

друг другу и постараться понять, а не слушать консультанта. Им нужно дать возможность прийти самим к осознанному и обоюдному решению. Служителю очень сложно удержаться в таких ситуациях, чтобы не подтолкнуть пару к какому-то решению, а паре, в свою очередь, трудно принять решение, которое, как они думают, служитель не одобрит. Профессиональный консультант не может быть хорошим служителем, потому что пастор – это тот, кто постоянно *должен* направлять и к чему-то подталкивать.

Если пара в конечном итоге решила развестись, и на это есть веские причины, пастор должен поддержать их. Тяжело приходится служителю, когда нет серьезных оснований для развода. Еще труднее, когда служитель понимает, что они не приложили достаточно усилий, чтобы спасти брак. А особенно тяжело, когда человек, принявший решение развестись, не потерпевшая сторона. Человек, нарушивший брачные клятвы, не должен принимать решение о расторжении брака, потому что клятвopеступник не имеет оснований для развода. Такое решение может быть принято только тем, кто был предан, брошен и отвергнут. В конце концов каждый человек даст за себя отчет перед Богом, жил он по совести или нет. Роль служителя состоит с том, чтобы указать правильное направление, как он видит его, и поддержать людей, даже если кто-то из них сделал неверный выбор. Если пастор станет изгонять всех грешников из церкви, наши скамьи опустеют, как, впрочем, и кафедры.

Самая сложная проблема связана с повторным браком. Когда люди просят меня повенчать их, я не задаю лишних вопросов об их прежних браках. Тем не менее они обычно спешат заверить меня в своей невинности, либо признают свою вину в прежних отношениях. За время своей пасторской работы я пришел к выводу, что реальная ситуация чаще всего далека от той, о которой мне рассказывают. Невозможно заключить, кто прав или виноват в том, что прежний брак распался, без того, чтобы выслушать обе стороны в то время, когда они расходились. В любом случае прошлое осталось в прошлом, и грех может быть прощен. Я бы не стал отказывать раскаявшимся убийцам в том, чтобы присоединиться к церкви, также я не закрою двери церкви перед раскаявшимся прелюбодеем, который хочется повенчать перед Богом.

Случай повторного брака с человеком, с которым было прелюбодее-

яние, возможно отличается. Церковь может принять решение отказать в таком браке, рассматривая его как потворство греху. Если позволить подобные браки, это может привести к тому, что кто-то намеренно будет изменять в надежде, что его супруг или супруга в конечном итоге подаст на развод, а он сможет законно сочетаться браком с любовником или любовницей. Лично я не сталкивался с такими ситуациями. Возможно, я и благословлял подобные браки, не зная истинного положения вещей и не вникая в причины разрыва прежних отношений. Тем не менее если бы пара призналась мне в подобном, я бы отказался их венчать. Иными словами, я бы поступил как адвокат, который отказывается от клиента, который заявляет о своей невинности после того, как сознался ему в совершенном преступлении.

Если один из новобрачных был разведен, я настаиваю на проведении служения «покаяния в нарушении брачных обетов». Обычно это происходит на вечернем богослужении за день до свадьбы после генеральной репетиции предстоящей церемонии. Это идеальное время и место, так как новобрачные получают ясное представление о тех обещаниях, которые будут давать на следующий день. Это очень короткое служение, которое может быть как формальным, так и нет, зависит от пары и церковных традиций. В молитве обычно участвуют трое: служитель и пара новобрачных. В ней говорится о том, что мы все греховны и все нуждаемся в прощении. Можно использовать следующую форму:

Все: Небесный отец, ты заботился о нас с самого рождения, ты обещал любить нас безусловной любовью, и мы пришли исповедоваться перед тобою. Мы признаем, что давая обещания тебе и другим людям, мы нарушаем их. Мы обещаем молиться за людей, любить их и заботиться о них, но не делаем этого должным образом. Пожалуйста, прости нам наш грех, и дай утешение тем, кого мы обидели или причинили боль. Просим, дай нам силы хранить наши обеты в будущем. Аминь.

Служитель молится о предстоящей свадьбе и будущей жизни пары.

Когда разводится служитель церкви, это всегда очень серьезное дело. Его репутация испорчена, и каждый может думать, что такой служитель не заслуживает доверия, «ибо, кто не умеет управлять собствен-

ным домом, тот будет ли пещись о Церкви Божией?» (1 Тим. 3, 4; хотя текст в первую очередь говорит о непослушных детях). Даже если разрыв отношений приводит к разводу, церковь не может просто уволить служителя. Грех состоит в нарушении брачных обетов, а не в самом разводе, и служитель может быть невиновной стороной. В таких ситуациях было бы правильным, если бы церковь попыталась разобраться в ситуации и выяснить, кто несет ответственность за распад семьи, хотя обычно это считается делом сугубо личным. Обычно такими вопросами должно заниматься вышестоящее руководство церковной конгрегации, например, епископ или же служитель из другой церкви, которые затем представят свои выводы церкви. Если служитель – виновная сторона в разводе (крайне редко случается, что виновен только кто-то один), община вправе ожидать от служителя публичного объяснения за бесчестье, которое он принес церкви. После этого община принимает решение, увольнять служителя или нет, хотя, как правило, ему рекомендуют перевод в другую церковь в таких случаях.

Может ли церковь принять в качестве служителя человека, который ранее был разведен? Нет никаких особых библейских требований к служителям церкви относительно развода или повторного брака. Требование, что служитель должен быть «мужем одной жены» или «женой одного мужа» (1 Тим. 3, 2; 5, 9), иногда рассматривается как запрет на повторный брак, хотя на самом деле речь идет о супружеской верности (т. е. он должен следовать высоким моральным стандартам).

К сексуальным грехам церковь всегда относилась с особым отвращением, хотя и интерес к ним всегда проявляла непомерный. Церковь могла гордиться тем, что их служитель в прошлом был бандитом или убийцей, но обычно члены церкви молчат о прошлом своего пастора, если он был разведен. Распад брака ничем не отличается от других грехов, которые пастор мог совершить в прошлом. Как и в любом другом грехе, в нем следует раскаяться и обрести прощение у Бога. Также не следует забывать, что сам по себе развод – это не грех; нарушение брачных обетов – вот что действительно греховно, а служитель в этом может быть и не виновен. В конечном счете, решение должна принимать каждая община, но нет никаких библейских указаний на то, что ранее разведенный человек не может быть служителем церкви. В конце концов, у ветхозаветных пророков даже Бог разводился с Израилем.

Заключение

Итак, Новый Завет учит, что развод допустим, но его следует по возможности избегать. Развод может быть оправдан только в случае нарушения брачных обетов, и только в том случае, если на развод подает пострадавшая сторона. Верующие должны соблюдать брачные обеты и постараться простить раскаивающегося супруга или супругу. Если все же развод произошел, повторный брак не запрещен. Все это было вполне очевидным для верующего в первом веке, однако спустя какое-то время истинное толкование библейских текстов о разводе было утрачено из-за незнания иудейского контекста до 70 года. Современная церковь могла бы с легкостью принять такой подход к разводу и повторному браку, так как в своих брачных церемониях хранит библейское наследие (четыре основания для развода) в словах брачных обетов.

Церкви сегодня следует смириться и признать величайшую ошибку, которая была допущена по этому вопросу. Слишком много мужей и жен вынуждены были жить в браке с теми, кто истязал их или пренебрегал ими. Они не могли развестись даже тогда, когда супружеские измены повторялись неоднократно. Церковь должна оставить ложное учение, потому что церковная традиция не может встать над новозаветным учением Иисуса и Павла.

- Адамс Джей. *Развод и повторный брак*. – Одесса: Тюльпан, 2007.
- Кальвин Жан. *Толкование на Первое Послание Павла к Коринфянам*. – Минск: Евангелие и Реформация, 2012.
- Уоллас Даниель. *Углубленный курс грамматики греческого языка*. – Новосибирск: Новосибирская библейская богословская семинария, 2010.
- Abrahams, I. *Studies in Pharisaism and the Gospels*. London: Macmillan, 1917.
- Adams, Jay E. *Marriage, Divorce and Remarriage in the Bible*. Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1980.
- Alford, Henry. *The Greek Testament: With a Critically Revised Text, a Digest of Various Readings, Marginal References to Verbal and Idiomatic Usage, Prolegomena, and a Critical and Exegetical Commentary: For the Use of Theological Students and Ministers*. New ed. London: Rivingtons, 1880-81.
- Amram, D. W. "Divorce." In *Jewish Encyclopedia*, ed. Isidore Singer, vol. 4, pp. 624-28. New York and London: Funk & Wagnalls Co., 1905.
- . *The Jewish Law of Divorce according to Bible and Talmud*. Reprint of undated original. New York: Sepher-Hermon, 1975.
- Anglican Synod. *Marriage Matters: A Consultative Document by the Working Party on Marriage Guidance*. London: HMSO, 1979.
- . *Marriage and the Church's Task. Report of the General Synod Marriage Commission*. London: CIO Publishing, Church House, 1978.
- . *Marriage, Divorce and the Church – the Report of a Commission Appointed by the Archbishop of Canterbury to Prepare a Statement on the Christian Doctrine of Marriage*. London: SPCK, 1971.
- . *Putting Assunder – A Divorce Law for Contemporary Society. The Report of a Group Appointed by the Archbishop of Canterbury in January 1964*. London: SPCK, 1966.

- Anonymous. "The Excepting Clause in St. Matthew." *Theology* 36 (1938): 27-36.
- Anonymous. "The Law of Divorce and the Problem for the Church – by A Student." *Theology* 34 (1937): 272-81.
- Archer, Leone J. *Her Price Is beyond Rubies: The Jewish Woman in Greco-Roman Palestine*. Journal for the Study of the Old Testament, Supplement 60. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990.
- Atkinson, David. *To Have and To Hold: The Marriage Covenant and the Discipline of Divorce*. London: Collins, 1979.
- Aus, Roger David. "Caught in the Act," *Walking on the Sea, and the Release of Barabbas Revisited*. South Florida Studies in the History of Judaism 157. Atlanta: Scholars Press, 1997.
- Bammel, Ernst. "Markus 10.11f. und das jüdische Eherecht." *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 61 (1970): 95-101.
- Baptist Union. *Marriage Requests: Ministerial Responses*. Department of Ministry, Baptist Union, 1982.
- Barrett, C. K. *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*. London: A. & C. Black, 1968.
- Baumgarten, Joseph M. "The Qumran-Essene Restraints on Marriage." In *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls*, ed. L. H. Schiffman, pp. 13-24. Journal for the Study of the Pseudepigrapha, Supplement 8. Sheffield: JSOT Press, 1990.
- . *Studies in Qumran Law*. Leiden: Brill, 1977.
- Belkin, Samuel. *Philo and the Oral Law: The Philonic Interpretation of Biblical Law in Relation to the Palestinian Halakah*. Harvard Semitic Series 11. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1940.
- Ben-Barak, Zafriira. "The Legal Background to the Restoration of Michal to David." In *Telling Queen Michal's Story: An Experiment in Comparative Interpretation*, ed. David J. A. Clines and Tamara C. Eskenazi, pp. 74-93. Journal for the Study of the Old Testament, Supplement 119. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991. Originally published in *Studies in the Historical Books*, ed. J. A. Emerton, pp. 15-29. Leiden: Brill, 1979.
- Bengel, John Albert. *Gnomon of the New Testament*. Rev. and ed. Rev. Andrew R. Fausset. 4th ed. Edinburgh: T. & T. Clark, 1860-67.
- Benoit, Pierre, Jozef T. Milik, and Roland de Vaux. *Discoveries in the Judaean Desert*, vol. 2: *Les grottes de Murabba'at*. Oxford: Clarendon, 1961.
- Bickerman, E. J. "Two Legal Interpretations of the Septuagint." In *Studies in Jewish and Christian History*, vol. 1, pp. 201-24. *Arbeiten zur Geschichte des*

- antiken Judentums und des Urchristentums; vol. 9, pts. 1-3. Leiden: Brill, 1976-86.
- Bivin, David. "And' or 'In order to' Remarry." *Jerusalem Perspective* 50 (1996): 10-17, 35-38.
- Blomberg, Craig L. "Marriage, Divorce, Remarriage, and Celibacy: An Exegesis of Matthew 19.3-12." *Trinity Journal* n.s. 11 (1990): 161-96.
- Bockmuehl, Marcus. "Matthew 5.32; 19.9 in the Light of Pre-Rabbinic Halakhah." *New Testament Studies* 35 (1989): 291-95.
- Bonsirven, Joseph. *Le divorce dans le Nouveau Testament*. Paris: Société de S. Jean l'Évangéliste, Desclée et Die, 1948.
- Boring, M. Eugene. *Hellenistic Commentary to the New Testament*. Nashville: Abingdon, 1995.
- Bowman, John, trans. and ed. *Samaritan Documents Relating to Their History, Religion and Life*. Pittsburgh Original Texts and Translations. Pittsburgh: The Pickwick Press, 1977.
- Bradley, K. R. "Remarriage and the Structure of the Upper-Class Roman Family." In *Marriage, Divorce and Children in Ancient Rome*, ed. Beryl Rawson, pp. 79-93. Oxford: Clarendon, 1991.
- British Museum. *Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum*. London: British Museum, 1898-1977.
- Brooten, Bernadette J. "Zur Debatte über das Scheidungsrecht der jüdischen Frau." *Evangelische Theologie* 43 (1983): 466-78.
- . "Könnten Frauen im alten Judentum die Scheidung betreiben? Überlegung zu Mk 10,11-12 und 1 Kor 7,10-11." *Evangelische Theologie* 42 (1982): 65-80.
- Broshi, Magen. *The Damascus Document Reconsidered*. Jerusalem: Israel Exploration Society, 1992.
- Brownlee, William H. *Ezekiel 1-19*. Word Biblical Commentary 28. Waco: Word Books, 1986.
- Bruce, F. F. "Biblical Exposition at Qumran." In *Gospel Perspectives*, vol. 3: *Studies in Midrash and Historiography*, ed. R. T. France and D. Wenham, pp. 77-98. Sheffield: JSOT Press, 1983.
- . *Biblical Exegesis in the Qumran Texts*. London: Tyndale, 1959.
- Bullimore, John W. *Pushing Asunder?* Grove Booklet No. 41. Bramcote: Grove, 1981.
- Burkitt, F. Crawford. *The Gospel History and Its Transmission*. 2nd ed. Edinburgh: T. & T. Clark, 1907.
- Calvin, John. *Commentary on the Epistles of Paul the Apostle to the Corinthians*.

- Trans. and collated William Pringle. Edinburgh: Calvin Translation Society, 1848-49.
- . *Commentary on a Harmony of the Evangelists, Matthew, Mark and Luke*. Trans. and collated William Pringle. Edinburgh: Calvin Translation Society, 1845-46.
- Cardascia, Guillaume. *Les Lois Assyriennes*. Paris: Cerf, 1969.
- Carmichael, Calum M. *The Laws of Deuteronomy*. London and Ithaca: Cornell University Press, 1974.
- Carroll, Robert P. *Jeremiah*. London: SCM, 1986.
- Carson, Don A. "Matthew." In *The Expositor's Bible Commentary with NIV*, vol. 8: *Matthew, Mark, Luke*, ed. Frank E. Gaebelein. Grand Rapids: Zondervan, 1984.
- Casey, Maurice. *Aramaic Sources of Mark's Gospel*. Society for New Testament Studies, Monograph Series 102. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Cassuto, U. *A Commentary on the Book of Exodus*. Jerusalem: Magnes, 1967.
- Charles, R. H. *The Teaching of the New Testament on Divorce*. London: Williams & Norgate, 1921.
- Charlesworth, James H. *The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations*. 2 vols. Tübingen: Mohr, 1995.
- Clark, Stephen. *Putting Asunder: Divorce and Remarriage in Biblical and Pastoral Perspective*. Bridgend, Wales: Brynterion, 1999.
- Clifford, Paula. *Divorced Christians and the Love of God*. London: SPCK, 1987.
- Cohen, Boaz. *Jewish and Roman Law: A Comparative Study*. 2 vols. New York: Jewish Theological Seminary of America, 1966.
- . "Concerning Divorce in Jewish and Roman Law." *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 21 (1952): 3-34.
- . "On the Theme of Betrothal in Jewish and Roman Law." *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 18 (1948): 67-135.
- Cohen, Shaye. *The Family in Antiquity*. Atlanta: Scholars Press, 1993.
- Collins, John J. "Marriage, Divorce and Family in Second Temple Judaism." In *Families in Ancient Israel*, ed. Leo G. Perdue et al., pp. 104-62. Louisville: Westminster/John Knox, 1997.
- Corbier, Mireille. "Divorce and Adoption as Roman Familial Strategies." In *Marriage, Divorce and Children in Ancient Rome*, ed. Beryl Rawson, pp. 47-78. Oxford: Clarendon, 1991.

- Cornes, Andrew. *Divorce and Remarriage: Biblical Principles and Pastoral Practice*. London: Hodder & Stoughton, 1993.
- Cotton, Hannah M. "The Rabbis and the Documents." In *Jews in a Graeco-Roman World*, ed. Martin Goodman, pp. 167-79. Oxford: Clarendon; New York: Oxford University Press, 1998.
- . "A Cancelled Marriage Contract from the Judaean Desert (XHev/Se Gr. 2)." *Journal of Roman Studies* 84 (1994): 64-86.
- Cotton, Hannah M., and Ada Yardeni. *Aramaic, Hebrew and Greek Documentary Texts from Nahal Hever and Other Sites: With an Appendix Containing Alleged Qumran Texts*. Discoveries in the Judaean Desert 27. Oxford: Clarendon, 1997.
- Cowley, A. E. *Aramaic Papyri of the Fifth Century b.c.* Oxford: Clarendon, 1923.
- Crispin, Ken. *Divorce, The Forgivable Sin?* London: Hodder & Stoughton, 1988.
- Daube, David. *The New Testament and Rabbinic Judaism*. London: Athlone, 1956.
- . "The New Testament Terms for Divorce." *Theology* 47 (1944): 65-67.
- Davies, Philip R. *Behind the Essenes: History and Ideology in the Dead Sea Scrolls*. Brown Judaic Studies 94. Atlanta: Scholars Press, 1987.
- . The Damascus Document: An Interpretation of the "Damascus Document." *Journal for the Study of the Old Testament*, Supplement 25. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1983.
- Davies, W. D. *Paul and Rabbinic Judaism: Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*. 2nd ed. London: SPCK, 1955.
- Davies, W. D., and Dale C. Allison. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*. 3 vols. Edinburgh: T. & T. Clark, 1988-97.
- Deasley, Alex R. G. *Marriage and Divorce in the Bible and the Church*. Kansas City, Mo.: Beacon Hill, 2000.
- Deissmann, G. Adolf. *Bible Studies: Contributions Chiefly from Papyri and Inscriptions to the History of the Language, the Literature, and the Religion of Hellenistic Judaism and Primitive Christianity*. Trans. Alexander Grieve. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1988. Original published Edinburgh: T. & T. Clark, 1901.
- Deming, Will. *Paul on Marriage and Celibacy: The Hellenistic Background of 1 Corinthians 7*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Dixon, Suzanne. *The Roman Family*. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1992.
- Dorff, E. N., and A. Rosett. *A Living Tree: The Roots and Growth of Jewish Law*.

- New York: Jewish Theological Seminary of America, State University of New York Press, 1988.
- Driver, S. R. *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*. 3rd ed. Edinburgh: T. & T. Clark, 1902.
- Dulau, Pierre. "The Pauline Privilege: Is It Promulgated in the First Epistle to the Corinthians?" *Catholic Biblical Quarterly* 13 (1951): 146-52.
- Dupont, Jacques. "Mariage et divorce dans l'évangile: Matthieu 19.3-12 et parallèles." *Theological Studies* 22 (1961): 466-67.
- Durham, John I. *Exodus*. Word Biblical Commentary. Waco: Word Books, 1987.
- Ellicott, Charles John. *A New Testament Commentary for English Readers*. London: 1884.
- Elliott, J. K. "Paul's Teaching on Marriage in 1 Corinthians: Some Problems Reconsidered." *New Testament Studies* 19 (1972-73): 219-25.
- Elon, Menachem. *Jewish Law: History, Sources, Principles*. 4 vols. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1994.
- Epp, Theodore H. *Marriage, Divorce and Remarriage*. Doncaster: Good News Broadcasting Association, Bawtry, 1954. Reprint Doncaster: Good News Broadcasting Association, Bawtry, 1991.
- Epstein, Louis M. *The Jewish Marriage Contract: A Study in the Status of the Woman in Jewish Law*. New York: Johnson Reprint Corp., 1968 (original 1942).
- . *Sex Laws and Customs in Judaism*. *American Academy of Jewish Research*. New York: Ktav, 1967 (original 1948).
- . *Marriage Laws in the Bible and Talmud*. The Harvard Semitic Series 12. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1942.
- Erlandsson, S. "Baghadh." In *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 1, ed. Johannes G. Botterweck, Helmer Ringgren, and Heinz-Josef Fabry, pp. 470-73. Grand Rapids: Eerdmans, 1974.
- Eshel, Esther, and Amos Kloner. "An Aramaic Ostrakon of an Edomite Marriage Contract from Maresha, Dated 176 b.c.e." *Israel Exploration Journal* 46 (1996): 1-22.
- Falk, Ze'ev W. *Introduction to Jewish Law of the Second Commonwealth*. 2 vols. Leiden: Brill, 1972, 1978.
- Family Action Group Order of Christian Unity. *Torn Lives? The Effects of Divorce and of the Law of Divorce on Children: A Child-centred Approach to Divorce*. Unity Press, Becket Publications, 1979.

- Fantham, Elaine, ed. *Women in the Classical World: Image and Text*. New York: Oxford University Press, 1995.
- Fee, Gordon D. *The First Epistle to the Corinthians*. The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1987.
- Fekkes, Jan III. "His Bride Has Prepared Herself": Revelation 19–21 and Isaian Nuptial Imagery." *Journal of Biblical Literature* 109 (1990): 269–87.
- The First Prayer-Book of Edward VI: Compared with the Successive Revisions of the Book of Common Prayer: Also a Concordance to the Rubrics in the Several Editions*. Oxford: Parker, 1877.
- Fishbane, Michael. *Biblical Interpretation in Ancient Israel*. Oxford: Clarendon, 1985.
- Fitzmyer, J. A. *Wandering Aramean: Collected Aramaic Essays*. Missoula, Mont.: Scholars Press, 1979.
- . "Divorce Among First-Century Palestinian Jews." *Eretz-Israel* 14 (1978): 103–10.
- . "The Matthean Divorce Texts and Some New Palestinian Evidence." *Theological Studies* 37 (1976): 197–226.
- . "The Use of Explicit Old Testament Quotations in Qumran Literature and in the New Testament." In *Essays on the Semitic Background of the New Testament*, pp. 3–58. London: Geoffrey Chapman, 1971. Originally in *New Testament Studies* 7 (1960–61): 297–333.
- Ford, Josephine M. "Levirate Marriage in St. Paul (1 Cor. VII)." *New Testament Studies* 10 (1963–64): 361–65.
- Fornberg, Tord. *Jewish-Christian Dialogue and Biblical Exegesis*. Studia Missionaria Upsaliensia 47. Uppsala: Svenska Institutet for Missionsforskning, 1988.
- Foster, Richard. *Money, Sex and Power: The Challenge of the Disciplined Life*. London: Hodder & Stoughton, 1985.
- Friedman, Mordechai A. "Divorce upon the Wife's Demand as Reflected in MSS from Cairo Geniza." In *The Jewish Law Annual*, vol. 4, ed. B. S. Jackson, pp. 103–26. Leiden: Brill, 1981.
- . "Israel's Response in Hosea 2.17b: 'You Are My Husband.'" *Journal of Biblical Literature* 99 (1980): 199–204.
- . *Jewish Marriage in Palestine: A Cairo Geniza Study*. 2 vols.: *The Ketubba Traditions of Eretz Israel and The Ketubba Texts*. Tel-Aviv: Tel-Aviv University, Chaim Rosenberg School of Jewish Studies; New York: Jewish Theological Seminary of America, 1980–81.
- . "Termination of the Marriage upon the Wife's Request: A Palestinian

- Ketubba Stipulation." *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 37 (1969): 29-55.
- Fugette, J. Preston. *Marriage a Covenant – Not Indissoluble; or The Revelation of Scripture and History*. Baltimore: Cushing & Co., 1895.
- Gaca, Kathy L. "The Early Christian Adaption of Ancient Greek Philosophical and Biblical Principles of Human Sexual Conduct." Ph.D. thesis, University of Toronto, 1996.
- Gadd, C. J. "Tablets from Kirkuk." *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale* 23 (1926): 49-161.
- Gagper, J. G. *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*. Oxford and New York: Oxford University Press, 1992.
- Galambush, Julie. *Jerusalem in the Book of Ezekiel: The City as Yahweh's Wife*. Society for Biblical Literature Dissertation Series 130. Atlanta: Scholars Press, 1992.
- Gardner, Jane F. *Women in Roman Law and Society*. London: Croom Helm, 1987.
- Geller, Markham J. "New Sources for the Origins of the Rabbinic Ketubah." *Hebrew Union College Annual* 49 (1978): 227-45.
- . "The Elephantine Papyri and Hosea 2.3: Evidence for the Form of the Early Jewish Divorce Writ." *Journal for the Study of Judaism* 8 (1977): 139-48.
- Gerhardsson, Birger. *Memory and Manuscript*. Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis 22. Uppsala, 1961. Reprinted Grand Rapids: Eerdmans, 1998, with "Tradition and Transmission in Early Christianity" and a Foreword by Jacob Neusner.
- Gibson, J. C. L. *Canaanite Myths and Legends*. 2nd ed. Edinburgh: T. & T. Clark, 1978.
- Ginzberg, Louis. *An Unknown Jewish Sect*. New York: Jewish Theological Seminary of America, 1978.
- . *The Legends of the Jews*. Trans. Henrietta Szold. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1913-67.
- Gordon, Edmund I. *Sumerian Proverbs: Glimpses of Everyday Life in Ancient Mesopotamia*. Philadelphia: University of Pennsylvania, 1959.
- Gordon, J. Dorcas. *Sister or Wife? 1 Corinthians 7 and Cultural Anthropology*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.
- Gore, Charles. *The Question of Divorce*. London: John Murray, 1911.
- Gottstein, Alon Goshen. "The Body as Image of God in Rabbinic Literature." *Harvard Theological Review* 87 (1994): 171-95.
- Grabbe, Lester L. *Judaism from Cyrus to Hadrian*. Minneapolis: Fortress, 1992.

- Graf, K. H. *Der Prophet Jeremia*. Leipzig: T. O. Weigel, 1862.
- Greenberg, Blu. "Marriage in the Jewish Tradition." *Journal of Ecumenical Studies* 22 (1992): 3-20.
- Greenberg, M. *Ezekiel 1-20*. Anchor Bible 22. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1983.
- Greengus, Samuel. "The Old Babylonian Marriage Contract." *Journal of the American Oriental Society* 89 (1969): 505-32.
- . "Old Babylonian Marriage Ceremonies and Rites." *Journal of Cuneiform Studies* 20 (1966): 55-72.
- Grether, Herbert G. "Translating the Questions in Isaiah 50." *Bible Translator* 24 (1973): 240-43.
- Grib, Philip J., S.J. *Divorce Laws and Morality – A New Catholic Jurisprudence*. New York: Lanham, 1985.
- Gribble, Francis. *The Fight for Divorce*. London: Hurst & Blackett Ltd., 1932.
- Griffith, F. L. *Catalogue of the Demotic Papyri in the John Rylands Library, Manchester: With Facsimiles and Complete Transcriptions, vol. 3: Key-list, Translations, Commentaries and Indices*. Manchester: Manchester University Press, 1909.
- Grubbs, Judith Evans. "'Pagan' and 'Christian' Marriage: The State of the Question." *Journal of Early Christian Studies* 2 (1994): 361-412.
- Gundry, Robert H. *Matthew: A Commentary on His Handbook for a Mixed Church under Persecution*. Grand Rapids: Eerdmans, 1994.
- Hagner, Donald A. *Matthew 14-28*. Word Biblical Commentary 33b. Dallas: Word Books, 1995.
- Hallo, William W., and K. Lawson Younger. *The Context of Scripture*, vol. 1: *Canonical Compositions from the Biblical World*. Leiden: Brill, 1997.
- Hammond, H. *A Paraphrase and Annotations upon All the Books of the New Testament: Briefly Explaining All the Difficult Places Thereof*. 5th ed. corrected. London: J. Macock and M. Flesher, 1681.
- Haring, Bernard. *No Way Out? – Pastoral Care of the Divorced and Remarried*. Boston, Mass.: St. Paul Publications, 1989.
- Hauck, F. "μοιχᾶω." In *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 4, ed. Gerhard Kittel, pp. 729-35. Grand Rapids: Eerdmans, 1964-95.
- Haut, Irwin H. *Divorce in Jewish Law and Life*. Studies in Jewish Jurisprudence 5. New York: Sepher-Hermon, 1983.
- Hayes, Christine. "Intermarriage and Impurity in Ancient Jewish Sources." *Harvard Theological Review* 92 (1999): 3-36.

- Herz, N. "A Hebrew Word in Greek Disguise: 1 Cor. vii.3." *Expository Times* 7 (1895): 48.
- Heth, William A., and Gordon J. Wenham. *Jesus and Divorce*. London: Hodder & Stoughton, 1984.
- Hill, David. "A Note on Matthew 1.19." *Expository Times* 76 (1964-65): 133-34.
- Holladay, William L. *A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah*. 2 vols. Philadelphia: Fortress, 1986.
- Holmén, Tom. "Divorce in CD 4.20-5.2 and in 11Q 57.17-18: Some Remarks on the Pertinence of the Question." *Revue de Qumran* 18 (1998): 397-408.
- Horsley, G. H. R., ed. *New Documents Illustrating Early Christianity*. Vol. 3. North Ryde: The Ancient History Documentary Research Centre, Macquarie University, 1983.
- Hugenberger, G. P. *Marriage as a Covenant: A Study of Biblical Law and Ethics Governing Marriage, Developed from the Perspective of Malachi*. *Vetus Testamentum Supplement* 52. Leiden and New York: Brill, 1994.
- Hunt, A. S., and C. C. Edgar, eds. *Select Papyri*, vol. 1: *Non-literary Papyri: Private Affairs*. The Loeb Classical Library 266. Cambridge, Mass.: Harvard University Press; London: Heinemann, 1959.
- Ide, Arthur Frederick. *Marriage, Divorce, Remarriage, Women and the Bible*. Tanglewöld: Garland, 1995.
- Ihinger-Tallman, Marilyn, and Kay Pasley. *Remarriage*. *Family Studies Text Series*. Newbury Park, Calif.: Sage, 1987.
- Ilan, Tal. *Mine and Yours Are Hers: Retrieving Women's History from Rabbinic Literature*. Leiden: Brill, 1997.
- . "Notes and Observations on a Newly Published Divorce Bill from the Judean Desert." *Harvard Theological Review* 89 (1996): 195-202.
- . *Jewish Women in Greco-Roman Palestine: An Inquiry into Image and Status*. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1996.
- Instone-Brewer, David. "1 Corinthians 7 in the Light of the Jewish, Greek, and Aramaic Marriage and Divorce Papyri." *Tyndale Bulletin* 52 (2001): 225-43.
- . "1 Corinthians 7 in the Light of the Graeco-Roman Marriage and Divorce Papyri." *Tyndale Bulletin* 52 (2001): 101-16.
- . "Jewish Women Divorcing Their Husbands in Early Judaism: The Background to Papyrus Şe'elim 13." *Harvard Theological Review* 92 (1999): 349-57.
- . "Deuteronomy 24.1-4 and the Origin of the Jewish Divorce Certificate." *Journal of Jewish Studies* 49 (1998): 230-43.

- . *Marriage and Divorce Papyri of the Ancient Greek, Roman, and Jewish World*. Web publication: [http://www.tyndale.cam.ac.uk/brewer/MarriagePapyri/\(2000\)](http://www.tyndale.cam.ac.uk/brewer/MarriagePapyri/(2000)).
- . “Nomological Exegesis in Qumran ‘Divorce’ Texts.” *Revue de Qumran* 18 (1998): 561-79.
- . *Techniques and Assumptions in Jewish Exegesis before 70 CE. Texte und Studien zum antiken Judentum* 30. Tübingen: Mohr, 1992.
- Isaksson, Abel. *Marriage and Ministry in the New Temple: A Study with Special Reference to Mt. 19.13[sic]-12 and 1. Cor. 11.3-16*. Trans. Neil Tomkinson and Jean Gray. *Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis* 24. Lund: Gleerup; Copenhagen: Munksgaard, 1965.
- Jacob, Benno. *The Second Book of the Bible, Exodus*. Trans. with an introduction by Walter Jacob. Hoboken: Ktav, 1992.
- Japhet, Sara. “The Relationship between the Legal Corpora in the Pentateuch in Light of Manumission Laws.” In *Studies in Bible* 1986, ed. S. Japhet, pp. 63-89. *Scripta Hierosolymitana* 31. Jerusalem: Magnes, 1986.
- Jastrow, Marcus. *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*. New York: Pardes, 1950.
- Jeremias, Joachim. *Jerusalem in the Time of Jesus*. London: SCM, 1969.
- Joubert, Stephen, and Jan Willem van Henten. “Two A-typical Jewish Families in the Greco-Roman Period.” *Neotestamentica* 30 (1996): 121-40.
- Kahana, K. *The Theory of Marriage in Jewish Law*. Leiden: Brill, 1966.
- Kalluveetil, P. *Declaration and Covenant: A Comprehensive Review of Covenant Formulae from the Old Testament and the Ancient Near East*. Rome: Biblical Institute Press, 1982.
- Kampen, John. “The Matthean Divorce Texts Reexamined.” In *New Qumran Texts and Studies: Proceedings of the First Meeting of the International Organization for Qumran Studies*, Paris, 1992, ed. George J. Brooke and Florentino Garcia Martinez, pp. 149-67. *Studies on the Texts of the Desert of Judah* 15. Leiden: Brill, 1994.
- . “A Fresh Look at the Masculine Plural Suffix in CD iv, 21.” *Revue de Qumran* 16 (1993): 91-97.
- Keener, Craig S. Paul, *Women and Wives: Marriage and Women’s Ministry in the Letters of Paul*. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1992.
- . *...And Marries Another: Divorce and Remarriage in the Teaching of the New Testament*. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1991.
- Klausner, Joseph. *Jesus of Nazareth: His Life, Times, and Teaching*. Trans. Herbert

- Danby. London: Allen & Unwin, 1925. Reprinted New York: Menorah, 1979.
- Kodell, Jerome. "Celibacy logion in Matthew 19.12." *Biblical Theology Bulletin* 8 (1978): 19-23.
- Korpel, Marjo Christina Annette. *A Rift in the Clouds: Ugaritic and Hebrew Descriptions of the Divine*. Münster: Ugarit-Verlag, 1990.
- Kraeling, Emil G. *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri: New Documents of the Fifth Century b.c. from the Jewish Colony at Elephantine*. New Haven: Yale University Press, 1953.
- Lauterbach, J. Z. "Ketubah." In *Jewish Encyclopedia*, ed. Isidore Singer, vol. 7, pp. 472- 76. New York and London: Funk & Wagnalls Co., 1905.
- Lewis, Naphtali, Yigael Yadin, and Jonas C. Greenfield, eds. *The Documents from the Bar Kokhba Period in the Cave of Letters: Greek Papyri*. Jerusalem: Israel Exploration Society, Hebrew University of Jerusalem, Shrine of the Book, 1989.
- Liddell, Henry George, Robert Scott, and Sir Henry Stuart Jones, et al. *A Greek-English Lexicon*. 9th ed. Oxford: Clarendon, 1996.
- Lightfoot, John. *A Commentary on the New Testament from the Talmud and Hebraica*, vol. 2: *Matthew – I Corinthians*. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1989.
- Lightman, Marjorie, and William Zeisel. "Univira: An Example of Continuity and Change in Roman Society." *Church History* 46 (1977): 19-32.
- Lipinski, E. "The Wife's Right to Divorce in the Light of an Ancient Near Eastern Tradition." In *The Jewish Law Annual*, vol. 4, ed. B. S. Jackson, pp. 9-26. Leiden: Brill, 1981.
- Little, Joyce A. "Paul's Use of Analogy: A Structural Analysis of Romans 7.1-6." *Catholic Biblical Quarterly* 46 (1984): 82-90.
- Llewelyn, S. R., ed. *New Documents Illustrating Early Christianity*, vol. 6. North Ryde: The Ancient History Documentary Research Centre, Macquarie University, 1992.
- Lövestam, Evald. "Divorce and Remarriage in the New Testament." In *The Jewish Law Annual*, vol. 4, ed. B. S. Jackson, pp. 47-65. Leiden: Brill, 1981.
- Luck, William F. *Divorce and Remarriage: Recovering the Biblical View*. San Francisco: Harper and Row, 1987.
- Lüddeckens, Erich. *Ägyptische Eheverträge*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1960.
- Lundbom, Jack R. "Jeremiah, Book of." In *Anchor Bible Dictionary*, vol. 3, pp. 706-21. New York: Doubleday, 1992.

- Lyttelton, E. "The Teaching of Christ about Divorce." *Journal of Theological Studies* 5 (1904): 621-28.
- MacRory, Cardinal Joseph. *The New Testament and Divorce*. Dublin: Burns Oates and Washbourne Ltd., Publishers to the Holy See, 1934.
- Madan, M. *Thelyphthora; or, A Treatise on Female Ruin, on Its Causes, Effects, Consequences, Prevention and Remedy, Considered on the Basis of the Divine Law*. 3 vols. London: J. Dodsley, 1780-81.
- Malina, Bruce J. *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*. Rev. ed. Louisville: Westminster/John Knox, 1993.
- McKane, W. *Jeremiah 1-25*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1986.
- McNeile, Alan Hugh. *The Gospel according to St. Matthew: The Greek Text, with Introduction, Notes and Indices*. London: Macmillan, 1915.
- Meissner, B. *Beiträge zum altbabylonischen Privatrecht*. Leipzig: Hinrichs, 1893.
- Metzger, Bruce M. *A Textual Commentary on the Greek New Testament: A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament*. 2nd ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.
- Meyer, Heinrich August Wilhelm. *Critical and Exegetical Handbook to the Gospel of Matthew*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1877-79.
- Milik, J. T. "Le travail d'édition des manuscrits Désert de Juda." In *Volume du Congrès, Strasbourg, 1956*, pp. 17-26. *Vetus Testamentum Supplements* 4. Leiden: Brill, 1957.
- Milligan, George, ed. *Selections from the Greek Papyri*. Cambridge: Cambridge University Press, 1912.
- Montefiore, Hugh. "Jesus on Divorce and Remarriage." Appendix 1 in Anglican Synod, *Marriage, Divorce and the Church - the Report of a Commission Appointed by the Archbishop of Canterbury to Prepare a Statement on the Christian Doctrine of Marriage*. London: SPCK, 1971.
- Montevocchi, Orsolina. *La papirologia*. Manuali universitari 1: Per lo studio delle scienze dell'antichità. Torino: Società editrice internazionale, 1973.
- . "Ricerche di sociologia nei documenti dell' Egitto greco-romano." *Aegyptus* 16 (1936): 3-83.
- Morison, James. *A Practical Commentary on the Gospel according to St Matthew*. 8th ed. London, 1892.
- Mortimer, Robert. "The Church and Divorce." *Theology* 32 (1936): 320-30.
- Moulton, James Hope, and George Milligan. *The Vocabulary of the Greek Testament: Illustrated from the Papyri and Other Non-literary Sources*. London: Hodder & Stoughton, 1930.

- Mueller, James R. "The Temple Scroll and the Gospel Divorce Texts." *Revue de Qumran* 10 (1980): 247-56.
- Murphy-O'Connor, Jerome. "The Divorced Woman in 1 Cor. 7.10-11." *Journal of Biblical Literature* 100 (1981): 601-6.
- . "Remarques sur l'exposé du Prof. Y. Yadin." *Revue biblique* 79 (1972): 99-100.
- . "An Essene Missionary Document? CD II,14-VI,1." *Revue biblique* 77 (1970): 201-29.
- Murray, John. *Divorce*. Philadelphia: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1961.
- Murray, John. *Nuptiae Sacrae: An Inquiry into the Scriptural Doctrine of Marriage and Divorce Addressed to the Two Houses of Parliament*. London: 1821.
- Nautin, Pierre. "Divorce et remariage dans la tradition de l'église latine." *Recherches de science religieuse* 62 (1974): 7-54.
- Nemoy, Leon. *Karaite Anthology: Excerpts from the Early Literature*. New Haven and London: Yale University Press, 1952.
- Neufeld, E. *Ancient Hebrew Marriage Laws: With Special Reference to General Semitic Laws and Customs*. London: Longmans, Green & Co., 1944.
- The New Testament in the Apostolic Fathers*, by A Committee of the Oxford Society of Historical Theology. Oxford: Clarendon, 1905.
- Nickle, Keith F. *The Collection: A Study in Paul's Strategy*. London: SCM, 1966.
- Nolland, John. "The Gospel Prohibition of Divorce: Tradition History and Meaning." *Journal for the Study of the New Testament* 58 (1995): 19-35.
- Noth, Martin. *Exodus: A Commentary*. Trans. J. S. Bowden. London: SCM, 1962.
- Okorie, A. M. "Divorce and Remarriage among the Jews in the Time of Jesus." *DELTAION BIBLIKWN MELETWN* 25 (1996): 64-73.
- Olsen, V. Norskov. *The New Testament Logia on Divorce – A Study of Their Interpretation from Erasmus to Milton*. Tübingen: Mohr (Paul Siebeck), 1971.
- Olszowy-Schlanger, Judith. *Karaite Marriage Contracts from the Cairo Geniza: Legal Training and Community Life in Mediaeval Egypt and Palestine*. Leiden: Brill, 1998.
- O'Mahony, Patrick J. *Catholics and Divorce*. London: Thomas Nelson & Sons Ltd., 1959.
- Oppenheimer, L. H. "Divorce and Christian Teaching." *Theology* 60 (1957): 311-19.
- Ortlund, Raymond C. *Whoredom: God's Unfaithful Wife in Biblical Theology*. Leicester: Apollos, 1996.

- Osiek, Carolyn, and David L. Balch. *Families in the New Testament World: Households and House Churches*. Louisville: Westminster/John Knox, 1997.
- Palmer, Paul F. "Christian Marriage: Contract or Covenant?" *Theological Studies* 33 (1972): 617-65.
- Parker, D. *The Living Text of the Gospels*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Patte, D. *Early Jewish Hermeneutic in Palestine*. Society for Biblical Literature Dissertation Series 22. Missoula, Mont.: Scholars Press, 1975.
- Paul, Shalom M. *Studies in the Book of the Covenant in the Light of Cuneiform and Biblical Law*. Supplements to Vetus Testamentum 17. Leiden: Brill, 1970.
- . "Exod. 21.10: A Threefold Maintenance Clause." *Journal of Near Eastern Studies* 28 (1969): 48-53.
- Pearson, Birger A. *Exegesis: Gnosticism, Judaism and Egyptian Christianity. Studies in Antiquity and Christianity*. Minneapolis: Fortress, 1990.
- Pelikan, Jaroslav, ed. *Luther's Works*. 55 vols. St. Louis: Concordia Publishing House, 1955-86.
- Pestman, Pieter Willem. *Marriage and Matrimonial Property in Ancient Egypt: A Contribution to Establishing the Legal Position of the Woman*. Papyrologica Lugduno-Batava 9. Leiden: Brill, 1961.
- Phillips, Anthony. "Another Look at Adultery." *Journal for the Study of the Old Testament* 20 (1981): 3-25.
- Phipps, William E. "Is Paul's Attitude toward Sexual Relations Contained in 1 Cor. 7.1?" *New Testament Studies* 28 (1982): 125-31.
- . *Was Jesus Married? The Distortion of Sexuality in the Christian Tradition*. New York: Harper & Row, 1970.
- Piattelli, Daniela. "The Marriage Contract and Bill of Divorce in Ancient Hebrew Law." In *The Jewish Law Annual*, vol. 4, ed. B. S. Jackson, pp. 66-78. Leiden: Brill, 1981.
- Pickett, Winston H. "The Meaning and Function of T'B/TO'EVAH in the Hebrew Bible." Ph.D. thesis, Hebrew Union College, 1985.
- Piper, Otto A. *The Biblical View of Sex and Marriage*. London: James Nisbit & Co., Ltd., 1960.
- Pope, Leslie W. "Marriage: A Study of the Covenant Relationship as Found in the Old Testament." M.A. thesis, Providence Theological Seminary, 1995.
- Pope, Marvin H. "Mixed Marriage Metaphor in Ezekiel 16." In *Fortunate the Eyes That See – Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration*

- of *His Seventieth Birthday*, ed. Astrid Beck, pp. 384-99. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.
- Porten, Bezalel. *Archives from Elephantine*. Berkeley: University of California Press, 1968.
- Porten, Bezalel, and Ada Yardeni. *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt: Newly Copied, Edited and Translated into Hebrew and English*. 4 vols. Jerusalem: Hebrew University, 1986-96.
- Powers, B. Ward. *Marriage and Divorce: The New Testament Teaching*. Concord, N.S.W.: Family Life Movement; Petersham, N.S.W.: Jordan Books, 1987.
- Prince, Derek. *God Is a Matchmaker*. Eastbourne: Kingsway, 1986.
- Pritchard, James B., ed. *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*. 3rd ed. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- Procter, Francis. *A History of the Book of Common Prayer: With a Rationale of Its Offices*. 4th ed. London: Macmillan, 1860.
- Pummer, Reinhard. *Samaritan Marriage Contracts and Deeds of Divorce*. 2 vols. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1993-97.
- Rabello, Alfredo M. "Divorce of Jews in the Roman Empire." In *The Jewish Law Annual*, vol. 4, ed. B. S. Jackson, pp. 79-102. Leiden: Brill, 1981.
- Rabin, Chaim. *The Zadokite Documents*. Oxford: Clarendon, 1954.
- Rabinowitz, Jacob J. "The 'Great Sin' in Ancient Egyptian Marriage Contracts." *Journal of Near Eastern Studies* 18 (1959): 72-73.
- . "Marriage Contracts in Ancient Egypt in the Light of Jewish Sources." *Harvard Theological Review* 46 (1953): 91-97.
- Retief, Bishop Frank J. *Divorce: Hope for the Hurting*. Cape Town: Struikhof, 1990.
- Roberts, R. L. "The Meaning of Chorizo and Douloo in I Corinthians 7.10-17." *Restoration Quarterly* 8 (1965): 179-84.
- Rosner, Brian S. *Paul, Scripture and Ethics: A Study of 1 Corinthians 5-7*. Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 22. Leiden: Brill, 1994.
- Roth, M. T. *Babylonian Marriage Agreements: 7th-3rd Centuries b.c.* Kevalaer: Verlag Butzon & Bercker; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1989.
- Rupprecht, Hans-Albert. "Marriage Contract Regulations and Documentary Practice in the Greek Papyri." *Scripta Classica Israelica* 17 (1998): 60-76.
- Rushdoony, R. J. *The Institutes of Biblical Law*. Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1973.
- Safrai, S. "Home and Family." In *The Jewish People in the First Century: Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Insti-*

- tutions, vol. 2, ed. S. Safrai and M. Stern, with D. Flusser and W. C. van Unnick, pp. 728-92. Section 1 of *Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum*. Philadelphia: Fortress, 1976.
- Satlow, Michael L. *Jewish Marriage in Antiquity*. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- . “‘One Who Loves His Wife Like Himself’: Love in Rabbinic Marriage.” *Journal of Jewish Studies* 49 (1998): 67-86.
- . *Tasting the Dish: Rabbinic Rhetorics of Sexuality*. Brown Judaic Studies 303. Atlanta: Scholars Press, 1995.
- . “Reconsidering the Rabbinic ketubah Payment.” In *The Jewish Family in Antiquity*, ed. Shaye J. D. Cohen, pp. 133-51. Atlanta: Scholars Press, 1993.
- Sawyer, Deborah F. *Women and Religion in the First Christian Centuries*. London: Routledge, 1996.
- Schaberg, Jane. *The Illegitimacy of Jesus: A Feminist Theological Interpretation of the Infancy Narratives*. San Francisco: Harper and Row, 1987.
- Schaff, Philip, ed. *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. 38 vols. New York: Christian Literature Co., 1886-90. Reprinted Philip Schaff and Henry Wace, eds. *Nicene and Post-Nicene Fathers*, 2nd series. Grand Rapids: Eerdmans, 1979.
- Schechter, Solomon. *Documents of Jewish Sectaries*. Cambridge: Cambridge University Press, 1910. Reprinted New York: Ktav, 1970.
- Scheil, V. “Quelques contrats Ninivites.” *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale* 24 (1927): 111-26.
- Schereschewsky, Ben-Zion (Benno). “Agunah.” In *Encyclopaedia Judaica*, vol. 2, pp. 430-34. Jerusalem: Keter Publishing House, 1972.
- . “Divorce.” In *Encyclopaedia Judaica*, vol. 6, pp. 122-24. Jerusalem: Keter Publishing House, 1972.
- Schiffman, Lawrence H. *Reclaiming the Dead Sea Scrolls: The History of Judaism, the Background of Christianity, the Lost Library of Qumran*. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1994.
- . “Laws Pertaining to Women in the Temple Scroll.” In *The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research*, ed. D. Dimant and U. Rappaport, pp. 210-28. Leiden: Brill, 1992.
- Schremer, Adriel. “Qumran Polemic on Marital Law: CD 4.20-5.11 and Its Social Background.” In *The Damascus Document, a Centennial of Discovery: Proceedings of the Third International Symposium of the Orion Center for the*

- Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature*, 4-8 February, 1998, ed. J. M. Baumgarten et al., pp. 147-60. Leiden: Brill, 2000.
- . “Divorce in Papyrus Oëelim 13 Once Again: A Reply to Tal Ilan.” *Harvard Theological Review* 91 (1998): 193-202.
- Schweizer, Eduard. *The Good News according to Matthew*. Trans. David E. Green. London: SPCK, 1976.
- Selwyn, E. G. “Christ’s Teaching on Marriage and Divorce: A Reply to Dr Charles.” *Theology* 15 (1927): 88-101.
- Seow, C. L. “Hosea, Book of.” In *Anchor Bible Dictionary*, vol. 3, pp. 291-97. New York: Doubleday, 1992.
- Shaner, Donald W. *A Christian View of Divorce*. Leiden: Brill, 1969.
- Shields, Mary E. “Circumscribing the Prostitute: The Rhetorics of Intertextuality, Metaphor, and Gender in Jeremiah 3:1-4:4.” Ph.D. thesis, Emory University, 1996.
- Shilo, Shmuel. “Impotence as a Ground for Divorce: To the End of the Period of the Rishonim.” In *The Jewish Law Annual*, vol. 4, ed. B. S. Jackson, pp. 129-43. Leiden: Brill, 1981.
- Shreeve, Dr. Caroline. *Divorce – How to Cope Emotionally and Practically*. Wellingborough: Turnstone, 1984.
- Sifre: A Tannaitic Commentary on the Book of Deuteronomy*. Trans. Reuven Hammer. New Haven and London: Yale University Press, 1986.
- Sigal, Philip. *The Halakah of Jesus of Nazareth according to the Gospel of Matthew*. New York, London, Lanham: University Press of America, 1986.
- Sirat, Colette, P. Cauderlier, M. Dukan, and C. Friedman, eds. *La Ketouba de Cologne: un contrat de mariage juif à Antinoopolis*. Papyrologica Coloniensia 12. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1986.
- Skinner, John. Genesis. *International Critical Commentary*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1930.
- Smith, David L. “Divorce and Remarriage from the Early Church to John Wesley.” *Trinity Journal* n.s. 11 (1990): 131-42.
- Smith, Harold. *Ante-Nicene Exegesis of the Gospels. Translations of Christian Literature Series 6*. London: Society for Promoting Christian Knowledge; New York: Macmillan, 1925-29.
- Snaith, Norman H. “Isaiah 40-66: A Study of the Teaching of the Second Isaiah and Its Consequences.” In *Studies on the Second Part of the Book of Isaiah. Supplements to Vetus Testamentum* 14. Leiden: Brill, 1977.
- Sohn, Seock-Tae. *The Divine Election of Israel*. Grand Rapids: Eerdmans, 1991.

- Sprinkle, Joe M. "Old Testament Perspectives on Divorce and Remarriage." *The Journal of the Evangelical Theological Society* 40 (1997): 529-50.
- . *'The Book of the Covenant': A Literary Approach*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 174. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994.
- Stählin, Gustav. "χῆρα." In *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 9, ed. Gerhard Kittel, pp. 440-65. Grand Rapids: Eerdmans, 1964-1995.
- Stanton, Graham N. *The Gospels and Jesus*. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- Stern, Sacha. "The Concept of Authorship in the Babylonian Talmud." *Journal of Jewish Studies* 46 (1996): 183-95.
- Stewart, Oliver. *Divorce Vatican Style*. London: Olifants, 1971.
- Stienstra, Nelly. *YHWH Is the Husband of His People: Analysis of a Biblical Metaphor with Special Reference to Translation*. Kampen: Kok Pharos, 1993.
- Stock, Augustine. "Matthean Divorce Texts." *Biblical Theology Bulletin* 8 (1978): 24-33.
- Stone, Lawrence. *Road to Divorce, England 1530-1987*. Oxford: Oxford University Press, 1990.
- Strack, H. L., and G. Stemberger. *Introduction to the Talmud and Midrash*. Trans. M. Bockmuehl. Edinburgh: T. & T. Clark, 1991.
- Swanepoel, M. G. "Ezekiel 16: Abandoned Child, Bride Adorned or Unfaithful Wife?" In *Among the Prophets: Language, Image and Structure in the Prophetic Writings*, ed. Philip R. Davies and David J. A. Clines, pp. 84-104. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 144. Sheffield: JSOT Press, 1993.
- Tcherikover, Victor Avigdor, with Alexander Fuks, eds. *Corpus papyrorum Judaicarum*. 3 vols. Cambridge: Published for Magnes Press, Hebrew University by Harvard University Press, 1957-64.
- Thiering, Barbara. "The Biblical Source of Qumran Asceticism." *Journal of Biblical Literature* 93 (1974): 429-44.
- Thornes, Barbara, and Jean Collard. *Who Divorces?* London: Routledge, 1979.
- Tigay, Jeffrey H. *The JPS Torah Commentary, Deuteronomy: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1996.
- Tilborg, Sjf van. *The Jewish Leaders in Matthew*. Leiden: Brill, 1972.
- Tomson, Peter J. *Paul and the Jewish Law: Halakha in the Letters of the Apostle to the Gentiles*. Compendia Rerum Judaicarum ad Novum Testamentum 3.1. Minneapolis: Fortress, 1990.

- Toorn, Karel van der. "Prostitution (Cultic)." In *Anchor Bible Dictionary*, vol. 5, pp. 510-13. New York: Doubleday, 1992.
- Tosato, Angelo. "The Law of Leviticus 18.18: A Re-examination." *Catholic Biblical Quarterly* 46 (1984): 199-214.
- . "Joseph, Being a Just Man (Matt. 1.19)." *Catholic Biblical Quarterly* 41 (1979): 547-51.
- Treggiari, Susan. "Divorce Roman Style: How Easy and How Frequent Was It?" In *Marriage, Divorce and Children in Ancient Rome*, ed. Beryl Rawson, pp. 31-46. Oxford: Clarendon, 1991.
- Urbach, Ephraim E. *The Sages: Their Concepts and Beliefs*. Trans. Israel Abrahams. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987 (2 vols.; Jerusalem: Magnes Press, Hebrew University, 1975).
- Vanderkam, James C. "Zadok and the spr htwrh hFtwm in Dam Doc 5:2-5." *Revue de Qumran* 11 (1984): 561-70.
- Vawter, Bruce. "Divorce and the New Testament." *Catholic Biblical Quarterly* 39 (1977): 528-42.
- . "The Divorce Clause of Mt 5,32 and 19,9." *Catholic Biblical Quarterly* 16 (1954): 155-67.
- Vermes, G. "Biblical Proof-Texts in Qumran Literature." *Journal of Semitic Studies* 34 (1989): 493-508.
- . "Sectarian Matrimonial Halakhah in the Damascus Rule." *Journal of Jewish Studies* 25 (1974): 197-202. Reprinted in *Post-Biblical Jewish Studies*, pp. 50-56. Leiden: Brill, 1975.
- . "The Qumran Interpretation of the Scripture in Its Historical Setting." *Annual of Leeds University Oriental Society* 6 (1969): 85-97.
- Wacholder, B. Z. *The Dawn of Qumran: The Sectarian Torah and the Teacher of Righteousness*. Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1983.
- Wallace, Daniel B. *Greek Grammar beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament*. Grand Rapids: Zondervan, 1996.
- Walton, James H. "The Place of the hutqattel within the D-stem Group and Its Implications in Deuteronomy 24:4." *Hebrew Studies* 32 (1991): 7-17.
- . *Ancient Israelite Literature in Its Cultural Context: A Survey of Parallels between Biblical and Ancient Near Eastern Texts*. Grand Rapids: Zondervan, 1989.
- Warren, Andrew. "Did Moses Permit Divorce? Modal weqatal as Key to New Testament Readings of Deuteronomy 24:1-4." *Tyndale Bulletin* 49 (1998): 39-56.

- Washofsky, Mark. "The Recalcitrant Husband: The Problem of Definition." In *The Jewish Law Annual*, vol. 4, ed. B. S. Jackson, pp. 144-66. Leiden: Brill, 1981.
- Watson, Alan. *Jesus and the Law*. Athens: University of Georgia Press, 1996.
- Weder, H. "Perspective der Frauen." *Evangelische Theologie* 43 (1983): 175-78.
- Weems, Renita J. *Battered Love: Marriage, Sex and Violence in the Hebrew Prophets*. Minneapolis: Fortress, 1995.
- Wegner, Judith R. *Chattel or Person? The Status of Women in the Mishnah*. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- Weinfeld, M. "Berith." In *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 2, ed. Johannes G. Botterweck, Helmer Ringgren, and Heinz-Josef Fabry, pp. 253-79. Grand Rapids: Eerdmans, 1974.
- Wenham, G. J. "The Syntax of Matthew 19.9." *Journal for the Study of the New Testament* 28 (1986): 17-23.
- . "Matthew and Divorce: An Old Crux Revisited." *Journal for the Study of the New Testament* 22 (1984): 95-107.
- West, Morris, and Robert Francis. *Scandal in the Assembly: A Bill of Complaints and a Proposal for Reform on the Matrimonial Laws and Tribunals of the Roman Catholic Church*. London: Pan, 1970.
- Westbrook, Raymond. "Prohibition of Restoration of Marriage in Deuteronomy 24:1-4." In *Studies in Bible 1986*, ed. S. Japhet, pp. 387-405. Scripta Hierosolymitana 31. Jerusalem: Magnes, 1986.
- Westermann, Claus. *Isaiah 40-66*. Old Testament Library. London: SCM, 1969.
- Wilkins, J. J. *The History of Divorce and Re-Marriage for English Churchmen, Compiled from Holy Scripture, Church Councils and Authoritative Writers*. London: Longman, Green and Co., 1910.
- Willans, Angela. *Divorce and Separation*. London: Sheldon, 1983.
- Winter, B.W. "Secular and Christian Responses to Corinthian Famines." *Tyndale Bulletin* 40 (1989): 86-106.
- . "Providentia for the Widows of 1 Timothy 5.3-16." *Tyndale Bulletin* 39 (1988): 83-99.
- . "The 'New' Roman Wife and 1 Timothy 2.9-15: The Search for a Sitz im Leben." *Tyndale Bulletin* 51 (2000): 283-92.
- Winter, J. G. *Life and Letters in the Papyri*. Ann Arbor, Mich.: University of Michigan Press, 1933.
- Winter, P. "Sadoqite Fragments IV 20, 21 and the Exegesis of Gen I 27 in Late Judaism." *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 68 (1956): 71-84.
- Witherington, Ben, III. *Women in the Ministry of Jesus: A Study of Jesus' Attitudes*

- to *Women and Their Roles as Reflected in His Earthly Life*. Society for New Testament Studies Monograph 51. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- Wolff, Hans Julius. *Written and Unwritten Marriages in Hellenistic and Postclassical Roman Law*. Philological Monographs of the American Philological Association no. 9. Haverford, Pa.: American Philological Association, 1939.
- Yadin, Yigael. *Masada: The Yigael Yadin Excavations, 1963-1965: Final Reports*. 5 vols. Jerusalem: Israel Exploration Society, 1989-99.
- . *The Temple Scroll*. 3 vols. Jerusalem: Israel Exploration Society, 1983.
- . "L'Attitude essénienne envers la polygamie et le divorce." *Revue biblique* 79 (1972): 98-99.
- . "Expedition D – the Cave of the Letters." *Israel Exploration Journal* 12 (1962): 227-57.
- Yadin, Yigael, Jonas C. Greenfield, and Ada Yardeni. "Babatha's Ketubba." *Israel Exploration Journal* 44 (1994): 75-101.
- Yamauchi, Edwin M. "Cultural Aspects of Marriage in the Ancient World." *Bibliotheca Sacra* 135 (1978): 241-52.
- Yarbrough, O. L. *Not like the Gentiles: Marriage Rules in the Letters of Paul*. Atlanta: Scholars Press, 1985.
- Yaron, Reuven. "The Restoration of Marriage [Deut. 24.1-4]." *Journal of Jewish Studies* 17 (1966): 1-11.
- . *Introduction to the Law of the Aramaic Papyri*. Oxford: Clarendon, 1961.
- . "On Divorce in Old Testament Times." *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité* 3 (1957): 117-28.
- Zakovitch, Yair. "The Woman's Rights in the Biblical Law of Divorce." In *The Jewish Law Annual*, vol. 4, ed. B. S. Jackson, pp. 28-46. Leiden: Brill, 1981.
- Zimmerli, Walther. *Ezekiel*. 2 vols. Hermeneia. Philadelphia: Fortress, 1983.
- Zodhiates, Spiros. *May I Divorce and Remarry? An Exegetical Commentary on 1 Corinthians 7*. Chattanooga, Tenn.: AMG Publishers, 1992.
- . *What about Divorce? An Exegetical Exposition from the Greek Text of Matthew 5:27-32; 19:3-12; Mark 10:2-12; Luke 16:18; Romans 7:1-3*. Chattanooga, Tenn.: AMG Publishers, 1992.

- erubin*, 292
manus, 292, 387
mohar, 8, 102, 106, 107
moicheia, 345, 347, 349
paterfamilias, 293-294
porneia, 198, 282, 314, 318, 338, 344-350
repudium, 114, 303, 322. *См. также* разводное письмо
univira, 284, 285
zenut, 200, 345
- Абрахамс И., 99, 122, 339
 Август (император), 94, 95, 227, 296, 362
 Августин, 198, 317, 318, 319, 320, 322, 323, 324, 355
 Авраам, 30, 31, 118
 Агарь, 31, 78, 118
 Адам, 85, 157, 180
 Адамс Дж., 351-353
 академия в Ямнии, 298-299
 Акиба, 80, 123, 143, 150, 157, 217
 Акт о реформе в вопросе разводов (1969), 330
 Амвросиастер, 313-315, 322, 357
 амореи, 111, 127, 299, 348
 Амрам Д., 37, 39, 115
 Англиканская церковь, 329-330, 385, 386
 Англия: Англиканская церковь и А., 329-331, 385, 386; закон о разводе в А., 329-331, 387; брачные церемонии в А., 287-291; Реформаторы в А., 329
 аннулирование брака: а. б. в Англиканской церкви, 329, 385, 386; а. б. в Католической церкви, 334, 373, 385; а. б. в посланиях Павла, 314; а. б. и Реформаторы, 327, 330; повторный брак после а. б., 320; а. б. и таинство брака, 320
 аргумент от молчания: а. м. в позиции Амвросиастера о повторном браке, 313-315, 357; а. м. и культурное окружение Писания, 264-265, 362, 370; а. м. и учение Иисуса об основаниях для развода, 211, 232-237; повторный брак в учении Иисуса и а. м., 211, 358; Павел о повторном браке и а. м., 365, 314-315, 362

аскетизм, 303-305, 306-307, 308-309, 321

Аткинсон Д., 115, 317, 348

Афенагор, 303-304, 321

Бабата, 79, 160, 226

Баптистская церковь, 386, 391

Беза Теодор, 328

бездетность, 116-120, 230, 233; б. как основание для развода, 62, 233; б. и учение Иисуса, 216; б. и леви-ратные браки, 157, 261; б. – не основание для развода, 230, 233; б. и многоженство, 78

Бломберг К., 336, 343, 365

Бонсирвен Дж., 200, 201

браки (современные), 390-395

бракоразводные законы (1937), 330

брачная метафора и пророческая литература, 46-76, 378; согласованность б. м., 68-71; б. м. и нарушение завета, 53, 59-64, 71-76; б. м. и разводное письмо, 55, 58, 64-68, 69, 70; б. м. в Книге Иезекииля, 59-64, 68-70; б. м. и развод Бога, 51, 54-55, 58, 63-67, 70-71, 285, 308, 371; б. м. и брак Бога, 46, 48-52, 54-64, 69, 70; б. м. и повторный брак Бога, 56-57, 70, 309; б. м. в Книге Осии, 48-58, 60, 65, 68-70; б. м. в Книге Исаии, 64-68, 69, 70; Израиль в б. м., 46, 48-52, 54-58, 69-70, 309; б. м. в Книге Иеремии, 53-58, 68-70, 184-186, 374; Иерусалим в б. м., 63, 64, 70; Иуда в б. м., 49-70, 374; буквальное толкование б. м., 69-70; б. м.

в Книге Малахии, 71-76, 378; рабство и б. м., 49, 66; б. м. и окружающие народные религиозные верования, 48, 54, 69, 70; б. м. и девственность, 53, 57, 68, 70; б. м. и обеты, 51, 71

брачные контракты и заветы: б. к. на древнем Ближнем Востоке, 4-27, 102, 254, 268; «контракты» и б. к., 22-27; б. к. Элефантины, 96-103; греко-римские б. к., 268, 282, 283, 292-293; ветхозаветные б. к., 22-27; б. к. селевкидов, 106

брачные контракты (иудейские): б. к. и ближневосточные контракты, 101, 105; б. к. и узы брака, 178-180, 240; б. к. и христианские брачные церемонии, 288, 291; развитие б. к., 103-108, 288; б. к. как сдерживающее обстоятельство против развода, 104-108; разводное письмо и б. к., 39-45, 110-116, 152-156, 193-194, 254, 261, 264, 312, 362; б. к. и приданое, 107; б. к. из Элефантины, 96-103; равенство в б. к., 103, 138; б. к. и Пятикнижие, 5-27; б. к. и обеты, 268-282, 292. *См. также ктуба; обеты.*

брачные узы: Отцы церкви о б. у., 317-323, 355; Иисус об б. у., 178; иудейский брак, основанный на б. у., 178-179, 240; учение Павла о б. у., 252-255, 262-265. *См. также таинство брака; обеты.*

брачные церемонии (христианские): английские б. ц., 288-291;

- б. ц. и иудейские брачные контракты, 288, 290-291; б. ц. и добрачные проклятия, 390-391; роль церкви в б. ц., 390-391; обеты в б. ц., 287-291, 372, 384, 391
- Буллинггер, Генрих, 328
- Бут, Уильям и Катерина, 333
- Буцер, Мартин, 328
- Ваал, 52, 60
- Варавва, 308
- вдовство: в. и разводное письмо, 156, 260-262, 362; в. в греко-римском мире, 295; в. и левиратные браки, 41, 157, 166, 260; в. и брачная метафора, 67; в. в Средне-азиатский закон, 40, 41; в. и моногамия, 226-227; Павел о в., 259-265, 362; в. и многоженство, 226, 360; в. и повторный брак, 40-41, 150-160, 211, 226-227, 259-266, 362
- Вегнер Дж., 139, 151, 155, 160, 163
- Вестбрук Р., 11, 12, 74
- Ветхий Завет: наказание за прелюбодеяние в ВЗ, 120-121; отказ Отцов церкви от ветхозаветного учения о разводе, 364-365; учение о повторном браке у Отцов церкви и ВЗ, 308-310, 311-312, 323; заветы и контракты в ВЗ, 22-27; основания для развода в ВЗ, 341-342, 372, 374; ВЗ и иудейские брачные обеты, 272, 285-287; ВЗ и маркионитская ересь, 307, 311, 323; брак как контракт в ВЗ, 22-27; ВЗ и брачная метафора, 46-76; современные толкования ВЗ, 335, 341-343, 363-372, 374; согласованность ВЗ с НЗ, 335, 363-375; различия ВЗ с НЗ, 363-366; Ориген о ВЗ, 308-311; другие основания для развода в ВЗ, 341-343; учение Павла и ВЗ, 242, 243; многоженство и ВЗ, 28-31, 77-80, 83-93. См. также брачная метафора и пророческая литература; Пятикнижие
- Винтер Б., v, 245
- воздержание от брака, 213, 217
- Вульгата, 74, 80, 129, 287, 320, 324, 334, 358
- Гай, 94
- Галамбуш Дж., 54, 61, 63, 68
- Гандри Р., 181
- Гезера шева, 175, 261
- Геллер М., 21, 106
- Генрих VII, 329
- Гершом (раввин) 79, 103
- Гидеон, 30, 78
- Гинзберг Л., 86, 89-92
- греко-римский мир: прелюбодеяние в г-р. м., 93, 96, 283; развод через отделение в г-р. м., 96, 239, 250-254, 256, 340, 343, 351, 353, 374, 387; разводные письма в г-р. м., 254, 261, 303, 321, 362; развод в г-р. м., 93-102, 114, 239-240, 250-255, 256, 265; приданое в г-р. м., 94-96, 102, 253-254; Элефантинские контракты и г-р. м., 96-103; г-р. м. и равенство, 101; свободные брак в г-р. м., 292, 387;

- брачные контракты в г-р. м., 268, 282, 283, 292-293; повиновение в г-р. м., 292-293; устные разводы в г-р. м., 102; г-р. м. и параллели с нашим временем, 386-387; закон о повторном браке в г-р. м., 264, 284, 362; вдовы в г-р. м., 295; женщины и свобода в г-р. м., 291-293, 295. *См. также* учение Павла
- Гринфилд И., 112, 113
- Давид, 30, 78, 84
- Дамасский документ, 80, 81-82, 85-93, 175-177
- Дауб Д., 180
- девственность: д. и брачная метафора, 53, 57, 68, 70; д. в учении Павла, 256-259; д. в Пятикнижии, 38; д. и повторный брак, 159
- демотические брачные контракты, 23, 106, 254, 268
- деторождение, 230, 233
- Диодор Сицилийский, 254
- Дислей А., 359, 365
- древний Ближний Восток (ДБВ): наказание за прелюбодеяние на ДБВ, 13, 14-16, 95-96; заветы на ДБВ, 4-27, 99-102, 254, 268; разводное письмо на ДБВ, 39-42, 97-98, 371; разводы на ДБВ, 9-12, 19-21, 26, 39-42, 93-103, 239-240, 250-252, 371; приданое на ДБВ, 9-12, 27, 102; Элефантийские контракты и ДБВ, 96-103; правовая основа браков на ДБВ, 16-22, 23, 26, 39-41; брак как метафора на ДБВ, 46-47, 54, 68-70; Средне-асирийский закон и ДБВ, 37, 40, 41, 43, 254; пренебрежение как основание для развода на ДБВ, 35; устный развод, 102; параллели документов ДБВ с Пятикнижием, 5, 12, 41-44, 140-152, 377-378; многоженство на ДБВ, 13-14, 16, 30; повторный брак на ДБВ, 39-43, 371; права женщины на ДБВ, 33-42, 93-102, 291-296, 371
- Дюпонт Ж., 214
- евангельские церкви, 373
- евеиониты, 298
- евнухи, 216, 230. *См. также* целибат
- Ездра, 313
- Елеазар, 113, 128, 129, 151, 166
- Елиезер б. Гиркан, 59, 133, 136
- Елиезер б. Цадок, 121, 162
- Елизавета I, 330, 333
- Елкана, 30, 78
- Епифаний, 316, 322
- Ерма, 300-301, 323
- ессеи, 117, 217, 340. *См. также* Свитки Мертвого моря; Кумран
- женях: Христос как ж., 287, 292, 294; иудейские обеты ж., 269-272, 275-276, 277, 278, 282, 290-291
- женщины: ж. на древнем Ближнем Востоке, 33-42, 93-102, 291-296, 371; Отцы церкви о ж., 302, 315-316; ж. и последствия учения Иисуса, 225-231; разводы, инициированные ж., 38, 93-96, 110-116, 124-132, 150, 192-194, 256, 262-265;

- ж. и равенство, 101-102, 138, 160, 246; свобода, сексуальная мораль и ж., 293, 295-296; ж. и иудейские брачные контракты, 103-107; ж. и запрет на многоженство, 77-93; ж. и раввинское разводное письмо, 110-116, 192-194, 256; ж. и право на повторный брак, 39-43, 150-160, 256, 362, 371; подчинение ж., 291-296. См. также вдовство
- жестокосердие: Отцы церкви о ж., 307, 309, 311-312; учение Иисуса о ж., 183-186, 218, 222-224, 229, 232, 331, 374, 375, 380, 389; учение Моисея и ж., 180-181, 183-186, 218, 223, 309, 312, 364, 389
- Закон о семье (1996), 331
- законничество: Иисус и з., 343, 388-389; Павел и з., 388-389; раввины и з., 389
- законы о разводе (современные), 330-334, 385, 386
- законы Эшнунны, 17, 37
- Захария бэн Каццава, 123
- Захария, 119
- Зиммерли В., 54
- Иаков, 30, 78
- идолопоклонство, 71-73, 75
- идумейский брачный контракт, 272
- Иероним, 316, 322
- Иерусалим: разрушение И., 63, 123, 298, 308; И. и диаспора, 135; И. и метафора брака, 63, 64, 70
- Иерусалимский талмуд, 106, 123, 177, 208-209, 348
- изнасилование, 32, 37, 39, 86
- Изреель, 49
- Илан Т., 112, 113, 116, 122, 124, 151, 157
- импотенция, 115, 119, 329
- Иоанн Златоуст, 315-316
- Иоанн Креститель, 205
- Иосиф, 39, 114, 117, 147, 162, 171, 339
- Иосиф, отец Иисуса, 125, 147, 186, 341, 346
- Ириней, 312
- Ирод Антипа, 204-205
- Ирод, 114
- Иродиада, 204-205
- Исакссон А., 117, 182, 217, 345-346
- исключение из сообщества, 298, 326, 353
- ислам, 197
- Исмаил бэн Элиша, 134
- Иуда бэн Иллай, 137, 152-153
- Иудаизм караимов, 16, 90, 273, 277-279
- Иудея в метафоре брака, 48-70, 374
- Иудифь, 157
- Иустин Мученик, 78, 302-303, 322
- Йосе б. Галафта, 133, 137
- Йосе б. Йоханан, 131
- Йосе Галилеянин, 147
- Йоханан бэн Заккай, 122, 146, 221, 224
- Каирская гениза, 81, 274-275
- Каль ва-хомер, 129
- Кальвин Ж., 328, 329, 332, 334
- каноническое право, 319-322
- Кинер К., 343

- Клавдий, 95, 292
 Кларк С., 352-353, 369
 Климент Александрийский, 305-306, 322
 Книга Завета, 28
 Кодекс Хаммурапи, 10, 14, 34-36, 37-38
 Константин, 95
 контрацепция, 117, 151,
 Коран, 370, 382
 Коринф, 243, 244-246
 Корнс Э., 7, 50, 339, 340, 341, 365
 Коттон А., 270
 Кранмер, Томас, 329
 крещение, 301
 кровосмесительные браки, 199-201
Ктуба: к. в брачных контрактах, 105, 107; к. и развод с девушкой рабыней, 130; к. и брачный контракт, 100, 103, 105, 107, 111, 145, 162-163, 273, 276; к. и наказание за прелюбодеяние, 121, 125, 126-127, 131, 146-147, 165; к. и наказание за пренебрежение, 137-141; к. и повторный брак, 158, 159, 162-163, 169, 192, 360. *См. также* брачные контракты; иудеи
 культура (чтение Писания в свете культурного окружения), 370-372, 381-384
 Кумран: развод в К., 82, 85-88, 89-93; тексты о разводе в К., 74, 80-93, 175-179, 190, 201, 367-368; Иисус и К., 212; образ жизни в К., 80-81; запрет на многоженство в К., 30, 80-93, 175-178; повторный брак в К., 82, 85-93
 Кэри Уильям и Дороти, 333
 Лаван, 8, 78
 Лак У., 341, 342, 366
 левиратные браки, 40, 157, 166, 167, 260, 273
 Липинский Е., 34, 102, 112
 Лия, 78
 Лютер Мартин, 326-328, 332, 334, 351, 356
 Маймонид, 277
 Маккейн У., 57, 58
 Малина Б., 190
 мамзер, 104, 164, 166, 167, 215
 Мариамм, 114
 маркионизм, 307, 311, 323, 364
 Мессалина, 95
 Мецгер Б., 171, 174, 188, 253
 Милик Дж., 112, 113
 Мишна: сокращение текстов в М., 206-212; развод по «всякой причине» в М., 142; разводное письмо в М., 153-154; М. и споры о разводе, 207-210, 348; М. и закон о разводе, 130, 131, 132-134; основания для развода в М., 122, 136-141; М. о незаконных браках, 202; М. о незаконных повторных браках, 163-165; брачные контракты в М., 269, 271; трактат Гиттин в М., 163-165, 168; трактат Кетубот в М., 132-135, 136-141, 149, 162; М. об обязательствах в браке, 132-135, 136-141. *См. также* учение раввинов о браке и разводе
 многоженство, 77-93; м. на древ-

- нем Ближнем Востоке, 13-14, 16, 30; христианские брачные обеты и м., 284; м. в Израиле, 77-80, 175; Иисус о м., 192; м. и моногамия, 29-31, 79, 175, 225-226, 233; м. и Новый Завет, 31, 78; м. и Ветхий Завет, 28-31, 77-80, 83-93; запрет на м. в кумранской общине, 30, 80-93, 175-178; м. в раввинистическом иудаизме, 125-126; м. и вдовство, 226, 360. *См. также* моногамия
- Моисей: Отцы церкви о М., 308, 311-312, 323, 364; М. об обязательном разводе, 183-186, 389; М. и разводное письмо, 180-181, 182-183, 184, 222, 371, 378; М. и жестокосердие, 180-181, 183-186, 218, 223, 309, 312, 364, 389; М. об упрямстве, 183-185; учение о разводе и М., 180-186, 218-221, 223, 371, 378, 389. *См. также* Пятикнижие
- моногамия: м. и Дамасский документ, 175-177; учение Иисуса о м., 173-180, 186, 192, 225-227, 233; м. и древний Ближний Восток, 80; м. в Пятикнижии, 29-31. *См. также* многоженство
- монтанизм, 306-307
- Монтефьер Х., 115, 347, 348, 368
- Мюррей Дж., 537
- Нагорная проповедь, 204, 232, 324
- назарей, 298
- неверность. *См.* прелюбодеяние
- незаконнорожденность: н. и прелюбодейные браки, 168, 186; н. и незаконные браки, 168-169, 199-201, 324, 345, 388-389; рождение Иисуса и н., 215; мамзер и н., 104, 164, 166, 215; н. и метафора брака, 49, 51; н. и *porneia*, 344-346; учение раввинов о н., 104-105, 164-169; н. и техническое прелюбодеяние, 388-389; *zenut* и н., 345
- ненависть: н. как развод, 12, 23, 51, 98, 100, 102, 114; Божья н., 22, 72-75, 378
- непристойность: н. как основание для развода, 32, 143, 171-172, 194-203; Иисус о н., 143, 171-173, 188, 195-203, 223-224, 233-235, 299; н. как исключение, 199-202; Школа Шаммая о н., 143-144, 171-173, 202, 208-210, 212, 234-235, 299, 347
- Новый Завет: наказание за прелюбодеяние в НЗ, 120, 338; согласованность НЗ с ВЗ и иудаизмом первого века, 336, 363-372; культурный контекст НЗ, 369-372, 381-384; НЗ об отделении по инициативе неверующего, 373; отличия НЗ с Ветхим Заветом, 363-365; развод допустим, но необязателен в НЗ, 335, 372-374; четыре основания для развода в НЗ, 344, 372; иудейское окружение НЗ, 298; брачные обеты и НЗ, 282, 286, 291-297; НЗ весть к современному миру, 386-387; современные толкования НЗ, 336, 337-341, 343, 344, 358, 365-375, 381-384; «новый завет» в НЗ, 24-25; нет оснований для развода в

- НЗ, 337-341; НЗ и многоженство, 30, 78; НЗ о *porneia*, 349-350; НЗ о подчинении, 291-296; вариации в учении о разводе в НЗ, 343; НЗ как писание для читателей первого века, 369-372
- Ньюзнер Дж., 127, 206
- «одна плоть», 280, 286, 304, 338, 373
- О'Конор М., 83, 87
- обеты, 267-297, 380; о. и забота, 290, 372, 380, 389, 391; написание о., 391; о. и нарушение завета, 71-76; о. и Божья ненависть к разводам, 74-76; греко-римские о., 268-270, 281, 283, 291-292; основание для развода, включающие о., 372; о. узы брака, 179; послушание и о., 291-296
- обеты (иудейские): прелюбодеяние и нарушение о., 282; о. невесты, 270-272, 274-276, 278-279, 281, 291; супружеский долг и о., 270-271, 274-277, 279, 282; развитие о., 281-282; о. в раннем иудаизме, 268-272; о. кормить и одевать, 268-272, 273, 275, 277-278, 279-281, 282; о. и верность, 270-271; о. жениха, 270-272, 275, 277, 278, 281, 291; о. и брачные контракты, 268-282, 291; о. в брачных контрактах, 71-76, 179; о. в брачной метафоре, 51, 52, 71-76; о. в Мишне, 139; о. и Ветхий Завет, 272, 285-287; о. в церемониях, 275, 291; терминология о., 273-277, 278-280; о. в традиционном иудаизме, 273-277
- обеты (христианские), 282-296, 372, 384; прелюбодеяние и нарушение о., 282-284; о. и католическое аннулирование, 385-386; верность и о., 282-284, 285, 291; о. кормить и одевать, 285-287; «муж одной жены» и о., 284-285; о. в современных брачных церемониях, 287-291; о. и Новый Завет, 282-287, 291-296; сексуальная мораль и о., 283, 284-285, 293-296; о. и подчинение, 281, 291-296
- общность веры, 322
- Ориген, 308-311, 322, 323, 356, 359
- Ортланд Р., 49
- освящение, 287, 292
- основания для развода. См. развод
- отделение по инициативе невестующего: Отцы церкви об о. н., 313-315, 321, 337, 350-351; Новый Завет об о. н., 372-373; современные истолкования о. н., 337, 344, 350-353; Павел об о. н., 247-248, 251-254, 350-353, 362, 389; Реформаторы об о. н., 324-328, 334, 337, 350-351, 357
- отделение: греко-римский развод через о., 96, 239, 250-254, 256, 340, 343, 351, 353, 374, 387; *a mensa et thoro* и о., 320, 329; о. как развод, 179
- отделение: о. как основание для развода, 321, 337, 343; о. как незаконный способ расторжения брака, 247-252, 255, 323, 331, 374; Павел об о., 247-255, 313, 314, 320, 323-324, 331, 350-353, 362, 374, 389;

повторный брак после о., 251-256, 313-315, 320, 324, 337, 350-353

Отцы церкви (ОЦ) (понимание ими вопросов развода и повторного брака), 300-324; прелюбодеяние в трудах ОЦ, 300-307, 309-323, 337; аскетические верования у ОЦ, 303-305, 306-307, 308-309, 321; каноническое право и ОЦ, 319-322; собор в Тренте и ОЦ, 320, 321; ОЦ об отделении неверующего, 313-315, 321, 337, 350-351; ОЦ и инакомыслие, 321; исключения для развода у ОЦ, 310-311, 321, 338; ОЦ и иудейская культура, 298-299; ересь Маркиона и ОЦ, 307, 311, 323, 364; ОЦ и Моисей, 308, 311-312, 323, 364; другие основания для развода у ОЦ, 310, 323; отказ от ветхозаветного учения у ОЦ, 363-365; ОЦо повторном браке, 300-316, 319-323, 337; покаяние и ОЦ, 301, 306; таинство брака и ОЦ, 317-320, 323, 337, 355; ОЦ и незаконность повторного брака, 318 322; права женщины в трудах ОЦ, 302, 315

Паммер Р., 280

Плутарх, 93

повторный брак: п. б. как прелюбодеяние после незаконного развода, 161-169, 187-194, 230-231, 389; п. б. и прелюбодеяние, 161-169, 187-194, 230-231, 300-305, 308-311, 319-322, 338, 389; п. б. после аннулирования, 320; п. б. после

развода по «всякой причине», 230-231; п. б. после любого законного развода, 357-358, 361-362; п. б. после отделения, 251-256, 313-315, 320, 324, 337, 350-353; п. б. после законной «смерти», 356-357; п. б. после смерти супруга или супруги, 301, 309-310, 315-316, 321-322, 338, 354-356; п. б. и вдовство, 156, 211, 259-265, 362; п. б. на древнем Ближнем Востоке, 39-43, 371; узы брака и п. б., 252-255; п. б. и христианские брачные обеты, 284-285; Отцы церкви о п. б., 300-316, 319-323, 337; роль современной церкви в п. б., 392-393; п. б. и разводное письмо, 39-45, 151-156, 254-256, 261-262, 361-362; п. б. и приданое, 11; п. б. и греко-римские законы, 265, 284, 362; учение Иисуса о п. б., 192-194, 211-212, 230-231, 325, 354-362; п. б. и брачная метафора, 55-57, 70, 309; п. б. и современные толкования, 335, 354-362; п. б. – непозволителен, 359; Павел о п. б., 156-157, 212, 251-256, 258-266, 312, 314-315, 320, 350-353, 362; п. б. в Пятикнижии, 39-43; п. б. и Кумран, 82, 85-93; п. б. и раввинистический иудаизм, 150-169, 187-194, 226, 255-256, 388; Реформаторы о п. б., 325-330, 334, 337, 350, 351, 373; п. б. и покаяние, 301; п. б. и права женщин, 39-43, 150-160, 256; п. б. как грех, 300-303, 304, 319, 321-323; п. б. вдов,

- 40-41, 150-160, 211, 226-227, 259-266, 362
- подчинение, 281, 291-296
- покаяние: п. в нарушении обетов, 393; Отцы церкви о п., 300-301; Иисус о п., 374, 389
- Портен Б., 10, 11, 34, 97
- послушание, 291-297
- Поуп Л., 47
- Поуп М., 5
- Православная церковь, 356-357, 385
- прелюбодееяние (наказание за прелюбодееяние): н. п. на древнем Ближнем Востоке, 13, 14-16, 95-96; н. п. и смертная казнь, 13, 120, 124, 161, 325, 328, 338, 356; н. п. в греко-римском мире, 95-96; н. п. и *ктуба*, 121, 125-127, 131, 146-150, 165; н. п. и раввинистический иудаизм, 120-127, 161, 166-167, 338-339; н. п. и испытание горькой водой, 121-127
- прелюбодееяние и повторный брак: п. и п. б. после незаконного развода, 161-169, 187-194, 230-231, 389; Отцы Церкви о п. и п. б., 300-305, 308-311, 316-317, 321-322; п. б. виновной стороны, 359; п. б. для прелюбодеея, 360-361
- прелюбодееяние: п. и развод «по всякой причине», 229-231; Отцы Церкви о п., 300-307, 309-323, 337; п. и законы чистоты, 16; п. и обязательный развод, 182-185, 227-228, 233, 340, 389; п. в греко-римском мире, 93, 96, 283; п. как основание для развода, 62, 74, 120-127, 143, 165, 226, 282, 330, 337, 344, 348; п. и незаконный развод, 161-169, 187-194, 230-231, 388; учения Иисуса о разводе и п., 187-194, 212, 227-233, 282, 325, 339, 348-349; законнический подход к п., 388-389; похоть и п., 161, 195; п. и брачные обеты, 282-284; п. и современный закон о разводе, 331; п. и православный закон о разводе, 356-357; *porneia* как п., 198, 282, 344, 345-350; п. и раввинистический иудаизм, 120-127, 161-169, 182, 187-194, 227-229, 338-339, 388; подозрение в п., 120-125, 182, 227-229; п. и развод по вине жены, 124-127.
- пренебрежение: эмоциональное, 132, 136-141, 241-244, 246-247, 344, 388; материальное, 32, 35, 132-135, 141, 244-247, 344, 388; Павел о п., 241-244; наказания за п., 137-141; сексуальное п., 323
- приданое: п. на древнем Ближнем Востоке, 8-12, 26, 102; п. и Отцы церкви, 312; п. и развод за прелюбодееяние, 94-96; п. в Элефатинских контрактах, 101; п. в греко-римском мире, 94-96, 102, 253-254; п. и иудейский брачный контракт, 107; в Пятикнижии, 32
- Прискилла, 245
- проклятия: п. в Божьем завете с Израилем, 26, 56-57; п. в брачных заветах, 7, 20, 24; п. и подозрение в прелюбодееянии, 124
- прощение: п. и отказ от развода,

- 359; учение Иисуса о п., 186, 229, 231, 331, 374, 389
- Птолемей, 311-312, 323
- Пятикнижие: сравнение П. с другими документами древнего Ближнего Востока, 5, 12, 28-44, 140-152, 377-378; завет с Израилем в П., 25; уникальность П., 28-29, 44; развод в П., 28-44, 299; разводное письмо, 39-42, 44-45; постановления о разводе в П., 28-29; основания для развода в П., 31-33, 299; язык «ревности» в П., 46-47; брак как завет в П., 4-6; идеал моногамного брака в П., 29-31; права при разводе в П., 33-36; право сохранить брак, в П. 36-38; право на повторный брак в П., 39-44. См. также древний Ближний Восток; брачная метафора
- Рабелло А., 112
- Рабин Ч., 82, 85, 87
- Рабинович Я., 268
- рабство: р. и брачная метафора, 49, 66; Павел и р., 362; права женщины рабыни, 14, 32, 36, 127-132, 242, 246, 371; сексуальные отношения с рабынями, 264, 283; р. и подчинение в Новом Завете, 293-294
- Раввин Аши, 261
- равенство: р. в эфептинских контрактах, 102; р. в иудейских контрактах, 103, 138; р. и учение Павла о брачных обязательствах, 246; р. в раввинистическом иудаизме, 160
- развод «без вины», 331, 387
- развод: прелюбодеяние и р., 62, 74, 120-127, 143, 165, 226, 282, 330, 337, 344, 348; р. «по всякой причине», 142-145, 147, 171-172, 195, 212, 223-224, 230-231, 240, 251, 299, 355, 374; р. и бездетность, 62, 233; основания для р. у современных христиан, 387-389; отделение и р., 321, 337, 343; р. и Исход, 32, 128-132, 140-141, 150, 211, 229-230, 233-244, 344; бесосновательный р., 32, 74-75, 142-145, 239-240, 250-252; импотенция и р., 118-120; непристойное поведение и р., 32, 143-144, 171-172, 195-203; бесплодие и р., 116-120, 230, 233; р. и «бесповоротный разрыв», 330; законнический подход к р., 387-389; современная Англия, Соединенные Штаты и р., 330-331; современные взгляды на р., 335, 337-344, 366-368; эмоциональное пренебрежение и р., 132, 136-141, 241-243, 246-247, 344, 388; материальное пренебрежение и р., 32, 35, 131-135, 141, 244-247, 344, 387; р. без оснований, 335, 337-339; другие основания для р., 232-236, 341-342; отказ в исполнении супружеского долга и р., 115, 229, 327, 359; отвращение и р., 120; общественные представления о р., 343-344
- развод (современные истолкова-

- ния): р. как допустимый, но не желательный, 335, 372-374; основания для р., 335, 337-343, 337; исключения Павла для р., 335, 337, 340, 350-353; *porneia* как исключение для р., 335, 344-350; р. и повторный брак, 335, 354-362
- разводное письмо: р. п. на древнем Ближнем Востоке, 39-42, 97-98, 371; р. п. и развод по «всякой причине», 145, 150, 223, 240, 255; р. п. Ашкенази, 153; Отцы церкви о р. п., 312; р. п. и развод по инициативе женщины, 110-116, 193-194, 256; р. п. и гет, 45, 110, 112-116, 130, 145, 149, 152-155, 202; греко-римское р. п., 254, 261, 322, 362; Гиллель и р. п., 145, 150; незаконный развод и р. п., 163, 165-166; иудейское р. п., 39-45, 110-115, 151-156, 192-194, 253-254, 261-262, 264, 265, 312, 362; р. п. в брачной метафоре, 54-55, 58, 64-68, 69, 70; Моисей и р. п., 180-181, 182-183, 184, 222, 371, 378; Пятикнижие и р. п., 39-42, 44-45; *repudium*, 114, 303, 322; р. п. и право на повторный брак, 39-45, 151-156, 254-256, 261-262, 361-362; Шаммай и р. п., 181; р. п. и женщина рабыня, 32, 130-131; р. п. и вдовы, 156, 260-262, 362
- Рашдуни Р., 341, 342, 366
- Римо-католическая церковь (РКЦ): аннулирование в РКЦ, 334, 373, 385-386; развод в РКЦ, 373; нерасторжимая природа брака в РКЦ, 324, 334, 373, 385
- Рознер Б., 2
- Рот М., 10, 11, 13, 18, 20, 27, 101
- саддукеи, 81, 137, 220, 221, 298-299
- Саломея, 114, 155-156, 160
- самаритянские брачные контракты, 292
- Самсон, 78
- Сарра, 31, 78
- Свитки Мертвого моря (СММ): Дамасский документ и СММ, 80, 81-82, 85-93, 175-177; запрет на многоженство в СММ, 80, 81-88; Храмовый свиток и СММ, 82-88, 91-93; *zenut* и СММ, 345
- Сенека, 96, 240
- Септуагинта, 16, 79, 80, 129, 189, 202, 350
- Симеон б. Йохан, 118, 150
- Симеон (раввин), 167
- Симон б. Аззай, 116
- Симон б. Гамалиель, 133, 135, 221
- Синайский завет, 25, 47, 60, 63, 70, 72, 76
- Синайский кодекс, 19
- синоптическая проблема, 217-221
- Сифре, 207-209
- смертная казнь: с. к. на древнем Ближнем Востоке, 13; Лютер и с. к., 356; с. к. в Новом Завете, 120, 338; с. к. в Ветхом Завете, 120, 325, 327; с. к. в раввинистическом иудаизме, 124, 161
- Собор в Тренто, 329, 321
- Соломон, 30, 78, 304

- Средне-ассирийский закон, 37, 40, 41, 254
- Стинстра Н., 48, 51, 55, 58, 68, 78
- супружеский долг: с. д. и воздержание, 136-137, 242-243; с. д. в древних ближневосточных брачных заветах, 14, 100, 102; с. д. и иудейские брачные обеты, 270-271, 274-277, 279, 282; учение Павла о с. д., 243-244, 327-328; с. д. в учении раввинов, 79, 115, 129, 131, 132, 136-137, 210; отказ от с. д. как основание для развода, 115, 229, 327, 359
- Сусанна, 121
- таинство брака: каноническое право и т. б., 320, 322; католические браки и т. б., 324, 334, 373, 385-386; Отцы церкви о т. б., 317-323, 355; представление Эразма о т. б., 324; *sacramentum* и т. б., 324, 334
- Талмуд: Вавилонский т., 273, 299; Иерусалимский т., 106, 123, 177, 208-209, 348; Палестинский т., 273, 299
- Таргум Неофит, 80, 154
- Таргум Онкелос, 80, 154
- Таргум Псевдо-Ионафана, 74, 80, 154
- Таргум Руфи, 78
- Тарфон (раввин), 79
- Тертуллиан, 306-308, 322, 364
- Тиндейл Уильям, 329
- Товит, 103-104
- Тосефта, 177, 348
- Уоллас Д., 248
- упрямство: Моисей об у., 183-185; у. в отказе от исполнения супружеского долга, 327-328; у. и нежелание раскаиваться, 229-230, 380. См. также жестокосердие
- учение Иисуса: у. И. о разводе и повторном браке, 170-237; у. И. и сокращение текстов, 189, 191, 203-212, 222-224; у. И. о прелюбодеянии и разводе, 187-194, 212, 227-233, 282, 325, 339, 348-349; Отцы церкви об у. И., 300-323, 363-365; у. И. об обязательном разводе, 182-186, 227-228, 233, 339-341, 389; последствия у. И., 224-232; споры о разводе и у. И., 170-173, 178-205, 217-225, 232-236, 299, 346, 368-369, 371, 374, 384; развод позволителен в у. И., 229-230, 339; запреты на развод в у. И., 335, 337-342; разводы и незаконные браки в у. И., 324, 345; у. И. и толкование Эразма, 324; выражение «кроме вины любодеяния» в у. И., 143-144, 171-173, 187-188, 194-203, 222-224, 234, 299; у. И. о прощении, 186, 229, 231, 331, 373, 389; у. И. о жестокосердии, 183-186, 218, 222-224, 229, 232, 331, 374, 375, 380, 389; незаконные разводы в у. И., 187-194, 230-231; у. И. и законничество, 343, 388-389; у. И. о похоти, 161, 195; брак – не обязателен в у. И., 213-217; современные истолкования у. И., 335, 337-349, 354, 358, 361, 363-365, 388; у. И. о мо-

- ногами и браке на всю жизнь, 173-180, 186, 192, 225-227, 233; у. И. и учение Моисея, 180-186, 218-221, 389; у. И. и другие основания для развода, 232-236; у. И. и *porneia*, 344-347, 348-350; осуждение разводов по «всякой причине» в у. И., 212, 213, 223-224, 230-231, 251, 252, 355-356, 374, 379, 387; у. И. о повторном браке, 192-194, 211-212, 230-231, 325, 354-362; у. И. и учение Шаммая, 234-235, 368-369, 371, 379; у. И. и синоптическая проблема, 217-221
- учение Павла: у. П. о браке и разводе 238-266; супружеский долг в у. П., 243-244, 327-328; согласно у. П. отделение – незаконный развод, 247-252, 255, 323, 331, 374; отделение по инициативе невестующего в у. П., 247-248, 251-254, 350-353, 362, 389; у. П. о сложностях брака, 242-243, 245, 256-259, 374; согласно у. П. брак – не лучшее решение, 242-243, 245; у. П. о разводе через отделение одного из супругов, 247-254, 374; у. П. и развод в греко-римском мире, 239-240, 251-254, 371, 374, 387; у. П. и эмоциональные обязательства в браке, 241-243; у. П. и исключение для развода после отделения, 189, 337, 340, 343, 350-353, 374; у. П. о браке с законом или со Христом, 262-266; у. П. и материальные обязательства в браке, 244-247; выражение «не связаны» в у. П., 252-254, 389; у. П. и прагматическое решение, 255-256, 387-389; у. П. о повторном браке после отделения, 251-256, 258-259, 312, 314-315, 320, 325, 350-353; повторный брак после развода в у. П., 258-266; повторный брак после смерти супруга или супруги в у. П., 156-157, 212, 259-266, 362; у. П. и сексуальность, 243, 258; молчание относительно повторного брака в у. П., 362
- учение раввинов: у. р. о браке и разводе, 109-169, 378-379; сокращение текстов и у. р., 205-212; школы раввинов и у. р., 298-299; прелюбодейание и у. р., 120-127, 161, 166-167, 182, 227-229, 337-339; брачный возраст в у. р., 150-151; разводы по «всякой причине» и у. р., 142-145, 147, 171-173; у. р. о супружеских правах, 79, 115, 129, 131, 132, 136-137, 210; разводы по инициативе женщин в у. р., 110-116, 124-132, 149, 192-194, 256; у. р. и равенство, 160; у. р. и Исход, 128-132, 140-141, 150, 212, 234, 342; основания для развода в у. р., 115-147, 171-173, 212, 233, 246-247, 340-341; влияние на споры о разводе в у. р., 219, 220-221, 368-369; законничество и у. р., 389; мамы и незаконнорожденные в у. р., 104, 164, 167, 215; современные толкования у. р., 367-368;

- стандартный развод в у. р., 146-150, 340-341; повторный брак в у. р., 150-169, 187-194, 226, 255-256, 260-262, 388; повторный брак после отделения в у. р., 255-256; повторный брак после незаконного развода в у. р., 160-169, 187-194, 388; повторный брак разведенного в у. р., 150-160; повторный брак вдов у. р., 150-152, 156-160, 226, 260-262. *См. также* школа Гиллеля, школа Шаммая, Мишна
- учение Реформаторов: у. Р. о разводе и повторном браке, 324-330; у. Р. о прелюбодеянии, 324-328, 333, 356; Кальвин, 328-329, 332; у. Р. и отделение по инициативе неверующего, 324-328, 334, 337, 350-351; развод после отделения в у. Р., 326, 334, 350-351, 373; у. Р. в трудах Эразма, 324, 337; у. Р. в трудах Лютер, 325-328, 332; брачные поучения в у. Р., 333; у. Р. и современные законы о браке, 330-333; другие основания для развода в у. Р., 326-329; повторный брак и у. Р., 325-330, 334, 337, 350, 351, 373; таинство брака и у. Р., 320, 324, 333; Реформаторы Цюриха и Женевы и у. Р., 328-329
- Уэнхем Г., 337, 340, 365
- Уэсли Джон и Молли, 333
- фарисеи: ф. и Дамасский документ, 81; ф. и споры о разводе, 170-175, 178-188, 195, 204, 217-224, 232-234, 236, 299, 347, 362, 368. *См. также* школа Гиллеля, школа Шаммая
- Феофил, 195, 304-305
- Фи Г., 255, 258, 260
- Филон, 121, 147, 171, 339
- Фицмайер Д., 200, 201, 249, 250, 345, 367, 368
- Фишбейн М., 55
- Фома Аквинский, 319-320, 323, 324, 355
- Хагенбергер Г., 7, 12, 23, 25, 63, 73, 74
- Халица, 148, 157, 166, 167
- Харинг Б., 385
- Хет У., 337, 365
- Холладей У., 53-58
- Храмовый свиток, 82-88, 91-93. *См. также* Свитки Мертвого моря
- Цвингли Ульрих, 328
- целибат: ц. после незаконного развода, 231; ц. и целомудрие, 304-305; Отцы церкви о ц., 303-304, 321; учение Иисуса о ц., 215-217, 231; ц. в браке, 136-137, 242-243; ц. и Кумран, 81; ц. в раввинистической литературе, 118-120
- целомудрие, 304-305
- цена невесты, 8-10, 37. *См. также* приданое
- Цезлим гет, 112-116
- Цицерон, 95
- Чарльз Р., 121, 338-339
- Чарльзворс Дж., 81
- чистота, 16, 80, 275, 286

Шимон бен Шетах, 104-107, 145, 162
 Шиффман Л., 84, 87, 88
 школа Гилелля (ш. Г.): ш. Г. о воздержании, 243; ш. Г. и развод по «всякой причине», 142-145, 148, 150, 170-173, 196, 210, 213, 231, 240, 251, 256, 299, 387; ш. Г. о детях, 62, 177, 214; ш. Г. и разводное письмо, 144-145, 149; ш. Г. и споры о разводе, 207-210, 383-384; разводы и повторные браки, признаваемые в ш. Г., 167-169; ш. Г. об основаниях для развода, 117-120, 131, 136, 142-145, 196, 240, 347; влияние ш. Г., 299; современные толкования и ш. Г., 368-269; ш. Г. и стандартный раввинский развод, 268-272; ш. Г. об обязательствах в браке, 136-137; ш. Г. о *porneia*, 347-348, 349-350; ш. Г. и школа Шаммая, 136, 142-145, 148, 167-169, 177, 201-203, 207-210, 230, 299, 383-384; ш. Г. и этапы бракоразводного процесса, 144-145, 181. *См. также* фарисеи
 школа Шаммая (ш. Ш.): ш. Ш. о воздержании, 243; ш. Ш. о прелюбодеянии, 126-127, 142-144, 347; ш. Ш. о разводе по «всякой причине», 142-145, 230, 368, 379; ш. Ш. о детях, 62, 177, 214; ш. Ш. о разводном письме, 181; ш. Ш. и споры о разводе, 207-210, 234-235, 368-369, 371, 383-384; разводы

и повторные браки, признаваемые ш. Ш., 166-169, 212; ш. Ш. и оговорка «кроме непристойности», 142-143, 171-173, 203, 208-210, 212, 234-235, 299, 347, 379; ш. Ш. об основаниях для развода, 116-120, 126-127, 131, 136, 142-145, 171-173, 202, 208-210, 212, 234-235, 347, 379; ш. Ш. и школа Гиллеля, 136, 142-145, 148, 167-169, 177, 201-203, 207-210, 230, 299, 383-384; влияние ш. Ш., 298-299; Иисус и ш. Ш., 234-235, 368-369, 371, 379; современные толкования и ш. Ш., 368-269; ш. Ш. и стандартный раввинский развод, 146-150; ш. Ш. об обязательствах в браке, 136-137; ш. Ш. и *porneia*, 347-348, 349; ш. Ш. и этапы бракоразводного процесса, 144-145; строгость учения ш. Ш., 146-147. *См. также* фарисеи

Шломцион, 113, 160

Элвирский собор, 322,

Элефантинские браки и разводы, 18-20, 40, 96-103, 114, 254

Эпштейн Л., 30, 31, 79, 115, 120, 122

Эразм, 324, 326, 337, 357

Юлия, дочь Августа, 296

Ядин И., 82, 83, 84, 87, 269

Ярдени А., 97, 112, 113

ВЕТХИЙ ЗАВЕТ

Бытие	21, 12 31	129, 131, 132, 135, 136,
1, 1 177	24, 22 8	140, 141, 143, 150, 209,
1, 22.28 62	24, 53 8	210, 211, 212, 230, 233,
1, 27 82, 173-180, 218,	24, 67 280	234, 235, 242, 243, 244,
222, 223	25, 6 104	245, 246, 262, 267, 268,
1, 28 116, 117	26, 10 15	272, 276, 277, 278, 279,
2, 18 280	29, 15-30 78	280, 281, 282, 285, 297,
2, 23-24 74	29, 18 8	342, 344, 366, 368, 372,
2, 24 21, 29, 80, 173,	30, 14-16 78	380
174, 175, 178, 206, 218,	39, 9 15	22, 16 77
222, 223, 224, 280, 366		22, 16-17 8
2, 24-25 178, 179	Исход	22, 25 366
3, 16 281	15, 3 47	22, 27 202
4, 1.17.25 8	18, 2-3 177	26, 5.6.17 89
5, 2 117	20, 2-6 46	28, 42 202
7, 9 82, 84, 176, 178,	20, 5 5	34, 14-16 47
205, 224	20, 14 15	
16, 1-4 78	20, 22 - 23, 33 28	Левит
16, 3 118	20, 26 202	15, 19 140
16, 4-6 78	21, 8 76	17, 1-7 47
19, 8 9	21, 9 272	18, 13 88
20, 6 15	21, 10-11 14, 16, 29, 30,	18, 16 89
21, 3 49	32, 36, 51, 60, 61, 69,	18, 18 30, 54, 78-93
21, 10 31	77, 78, 111, 115, 127, 128,	19, 29 150

20, 1-6 47
 20, 10.22 15
 21, 2 164
 21, 7 155, 165
 21, 9 165
 22, 13 165
 25, 49 30
 26, 12 5

Числа

3, 12 31
 5, 14 5
 5, 22.24 123
 5, 23 124
 5, 27.29 123
 15, 20 140
 15, 32-36 11
 31, 17 9

Второзаконие

2, 30 184
 4, 34-38 47
 5, 9 5
 5, 18 15
 7, 3 83
 10, 16 184
 13, 5 15
 17, 7 15
 17, 14-20 83
 17, 17 78, 82, 83
 19, 19 15
 21, 10-14 342
 21, 14 32
 21, 15 30
 21, 15-17 77, 78, 84, 90
 21, 18-21 366
 21, 21 15

22, 6 287
 22, 13-21 12, 32, 38
 22, 19 342
 22, 19.29 32
 22, 22-29 15
 22, 28-29 37, 77
 22, 29 86, 121, 360
 23, 13-14 202
 24, 1 15, 32, 39, 41, 109,
 110, 127, 143, 144, 145,
 169, 171, 173, 174, 183,
 184, 187, 199, 202, 203,
 207, 210, 222, 223, 224,
 235, 236, 299, 349, 361,
 372, 379, 384
 24, 1-2 208,
 24, 1-4 11, 29, 32, 42,
 43, 55, 57, 58, 69, 127,
 142, 155, 166, 182, 185,
 268, 309, 366
 24, 3 16
 24, 7 15
 25, 3 202
 25, 5-9 40
 25, 5-10 157
 29, 12 5
 29, 22-28 25
 31, 16 47

Иисус Навин

24, 19 5

Судей

1, 14-15 8
 2, 17 47
 8, 27.33 47
 21, 11 9

Руфь

3, 9 5

1 Царств

1, 6-8 78
 8, 5 78
 8, 19-20 78
 14, 33 76

2 Царств

3, 14 9
 13, 28 184

3 Царств

9, 16 8
 11, 1-2 83

1 Паралипоменон

4, 22 244
 23, 15 117

2 Паралипоменон

36, 13 184

Ездра

4, 14 202

Есфирь

1, 1-17 327

Псалтырь

26, 14 184
 72, 6 75
 94, 8 184
 118, 158 76
 127, 3 77

Притчи	3 57	23, 27-39 62
2, 17 4	3, 1 56, 69, 185	23, 37.43-45 200
8, 22 177	3, 1-20 54	36, 8-15 63
12, 4 30, 77	3, 6-11 53, 54	37, 13 63
18, 22 30, 77	3, 19 70	37, 16 63
19, 14 30, 77	3, 20 76	37, 26-27 63
31, 10-31 30, 77	4, 4 184, 222, 223, 224, 229, 374, 389	
Исаия	5, 7 54	Осия
1, 21 64	5, 8 54	1, 2 200
3, 25 78	9, 2 76	1, 3 49
4, 1 78	11, 10 5	1, 6-7 49
40, 3-4 65	11, 15 5	1, 8-9 49
41, 25-27 65	13, 20-27 58	1, 11 49
43, 5-6 64	13, 26 54	1, 10 - 2, 1 50
43, 14 65	31, 1-7 54, 68	2, 1 21
44, 28 65	31, 3-5 57	2, 14-15 52, 68, 69
45, 1 65	31, 9 84	2, 15-16 52
45, 18 117	31, 16-20 53	2, 16-20 19
48, 1 64	31, 31-32 4, 5	2, 19-20 9, 52
48, 20 65	31, 31-34 54	2, 2 6, 19, 55
49, 6 65		2, 4 200
50, 1 30, 64, 65, 66, 77	Иезекииль	2, 7 50
54, 4-7 64	3, 7 184, 185	2, 8 51
59, 20 64	13, 14 177	2, 9 56
62, 4-5 64	16, 8 5, 30, 63, 77	2, 21-22 9
63, 16 84	16, 8.59-62 4	3, 2 8
63, 17 184	16, 15 62	3, 4-5 49
	16, 16-19 61	4, 14 122
Иеремия	16, 20-21 62	9, 15 51
2 - 4 53	16, 33 8	11, 8-9 53
2, 2 30, 53, 77	16, 38-41 200	
2, 23-25 53	16, 46-51 64	Малахия
2, 27-28 54	16, 58-62 63	1, 2-5 71
2, 32-37 54	16, 60 5	1, 6-14 72
2, 34 75	23, 10 66	2, 1-10 72
2, 36-37 54	23, 9 64	2, 4-9 71
		2, 10 21

2, 10-16 72	2, 14-16 21, 72, 73, 313	3, 8-10 72
2, 11-12 72	2, 16 12, 378	3, 13 158
2, 14 4, 156, 179, 378	3, 5 72	4, 4 72

НОВЫЙ ЗАВЕТ

Ев. от Матфея

1, 19 125, 147, 186
5, 21-32 204
5, 22 161, 195, 225
5, 27 189
5, 27-28 128
5, 27-30 204
5, 28 161, 189, 195, 204, 225, 354
5, 28-32 304
5, 29 225
5, 31 182
5, 31-32 188, 203, 204, 211
5, 32 170, 171, 188, 191, 192, 194, 199, 202, 204, 205, 235, 317, 324, 344, 349
5, 37 355
12, 39 196
15, 4 355
18, 15-17 351, 352
18, 21-22 186
19, 3 170
19, 4-6 174
19, 5 80, 174
19, 7-8 180
19, 9 171, 187, 191, 194, 199, 235, 344
19, 10-12 188, 213, 231
19, 18 189

20, 2.9 159

23, 17.19 195
23, 27 81, 177
24, 16 355

Ев. от Марка

3, 5 195
8, 11-12 195
10, 2 170
10, 3-5 180
10, 6 220
10, 6-9 173
10, 8 80
10, 10-12 187
10, 11 191, 193
10, 12 171, 191
10, 19 189
13, 19 177
16, 14 183

Ев. от Луки

1, 5-7 119
16, 18 170, 171, 188, 191, 203, 211
17, 3-4 186
17, 14 374
18, 20 189

Ев. от Иоанна

8 162
8, 3 189

Деяния

7, 51 184
15, 20.29 201
21, 25 201
23, 3 81, 177

Иакова

2, 11 189

1 Петра

2, 18 - 3, 7 293
2, 20-23 294
3, 1 294

2 Петра

3, 4 177

1 Иоанна

5, 7-8 358

Римлянам

2, 5 184
7, 1-4 262, 264
7, 2 212, 262, 263, 354, 357
7, 2-3 325
7, 3 189, 354

1 Коринфянам

5, 1 201
6, 16 80, 338

7, 1 242	Ефесянам	5, 9-12 227
7, 1-9 241	5, 21 294, 296, 321	5, 11 226
7, 3 366	5, 22 – 6, 9 293	5, 13 226
7, 3-5 132, 137, 344	5, 25-32 287, 294, 317	5, 14 160, 226, 284, 344, 358
7, 4 275, 291, 327	5, 26-27 292	6, 1 294
7, 10-11 338	5, 28-29 297, 344, 372, 380, 384, 389	6, 1-2 293
7, 10-15 249, 324	5, 32 320, 324, 334	2 Тимофею
7, 13-15 326	6, 4 294	3, 6 226
7, 15 182, 189, 320, 352, 362	6, 6-8 294	
7, 25 242	6, 9 294	Титу
7, 27 358	Колоссянам	2, 3-5 227
7, 32-34 132, 244, 344	3, 18 – 4, 1 293	2, 4-5 294
7, 39 156, 212, 263, 284, 325, 354, 358, 362	3, 19 294	
7, 39-40 264, 306	3, 21 294	Евреям
8, 1 242	3, 22-24 294	3, 8.15 184
11, 10-15 344	4, 1 294	4, 7 184
11, 30 245	1 Тимофею	6, 4-8 301
12, 1 242	2, 9-15 293	10, 26-31 301
16, 1 242	3, 2 284, 394	12, 16 201
16, 12 242	3, 4 394	13, 4 199
	5, 8 326, 351	Откровение
	5, 9 284, 285, 394	3, 14 177

АПОКРИФЫ

Прем. Иисуса, сына	24, 9 177	Товит
Сирахова	25, 26 196	7, 12 19
7, 19 107	36, 14 177	7, 13 104
7, 26 74	39, 25 177	7, 13-15 126
25, 21-22 107	Иудифь	7, 14 8
16, 10-11 184	16, 22 157	8, 21 8
23, 23 347	16, 24 157	

ПСЕВДОЭПИГРАФЫ

Енох 71.6-7 121	Завещание Иосифа 3.8 200, 347	Завещание Левия 14.6 200
Завещания Асира 2.8 200	4.6 200	Псалмы Соломона 18, 12 177

МИШНА

m. Abot 1.1 81 1.5 131 2.10 161 5.21 151	4.5 117 4.7 155 4.8 119 5.8 255 7.3-8 144 7.7-9 156	4.7 163 4.10 165 5.1 125, 162 5.5 132, 133 5.6 136, 209, 243, 368, 388
m. Arak. 5.6 111	8.1-2 145 8.1-8 144 8.4 144	5.6-7 229 5.7 136, 246 5.8 134, 247, 275
m. B. Bat. 2.3 160	8.5 163 8.5-6 166 8.8 145, 181	5.8-9 388 6.1 160 6.5 107
m. B. Mes 7.8 160	8.9 144 9.2 154, 155 9.3 21, 41, 130, 152, 154, 155, 261	7.1 141 7.2-5 138 7.6 126, 140, 348 7.9 120
m. Ed. 1.5 168 1.13 117 4.8 167	9.8 111, 112 9.9 159 9.10 142, 143, 171, 199, 203, 207, 234, 349	7.10 111, 120 9.4 160 9.9 149 11.6 230
m. Git. 1.4 130, 155 1.5 130 1.6 130 2.5 113 4.1 148 4.1-2 166	m. Ketub. 2.5 159 2.6 160 2.9 125 3.5 121 4.4 151	13.5 116 13.10 134, 135 13.11 135
		m. Ned. 9.9 158 11.1 139

11.12 119, 122	2.4 83	4.3 124, 125
m. Nid.	3.1 148	5.1 122, 123, 155, 162, 263, 360
5.6-8 150	3.4 160	6.1 121, 122, 125, 228
5.7 151	6.4 120	9.9 122
5.8 150	7.2 120, 121, 162	m. Yebam.
9.5 161	7.3 120	1.13 162
m. Qidd.	9.6 162	1.2 154
1.7 194, 214	m. Sabb.	2.8 155, 162, 263, 360
1.7-8 160	2.1 140	2.9-10 155
2.7 202, 345	2.6 140	4.1 167
4.12 122, 228	16.7 221	4.11 167
4.8 215	22.3 221	6.5-6 117
m. Ros. Has.	m. Seb.	6.6 62, 117, 157, 167
3.8 160	4.1 160	8.4 216
m. Sanh.	7.8 160	10.1 163, 166
1.1 148	8.1 160	13.1 148, 260
1.3 148	m. Sota	14.1 38, 110
1.4 148	3.4 122, 124	15.2 159, 160
	4.2 124	16.6 159
		16.7 159

ТОСЕФТА

t. B. Qam.	12.3 110, 157	t. Yebam.
8.16 157	t. Meg.	1.10 31, 79, 167, 210
9.14 139	3.11 160	2.1 273
t. Ketub.	t. Ned.	4.5 159
4.7 273, 278	7.1 139	8.4 116, 117, 177, 217
4.9 100, 104, 126	t. Nid.	8.5-6 117
5.1 79	2.6 117	13.5 151, 155
7.6 126, 348		14.7-8 159
12.1 105		14.10 159

БАВИЛОНСКИЙ ТАЛМУД

b. Abot	63a 273, 278	b. Sanh.
2.5 79	77ab 111, 118, 273, 278	21a 83
	82b 106	22a-b 158
b. Abod. Zar.	93b 79	35a 161
8a 161	97b 147	41a 121, 161, 338
		53a 202, 345
b. Bat.	b. Menah.	58a 80
115b-116a 220	65ab 220	76a 150
		88a 123
b. Ber.	b. Ned.	88b 168
24a 161	20a 131	107a 161
	40a 161	
b. B. Mes.	50a 157	b. Sota
104b 107		24a 79
112a 161	b. Nid.	25a 123
	13a 161	18b 202, 345
b. B. Qam.	44b-45a 162	46b 161
80a 157	52a 152	47b 168
119a 161		
b. Git.	b. Qidd.	b. Sukk.
33a 166	29b 117, 151	27a 31
57a 107, 125, 146	41a 151	
83a 199	64a 202, 345	b. Tem.
90a 207	67b 202, 345	29b 202, 345
90b 158	68a 202, 345	
	70a 107	b. Yebam.
b. Ketub.	80b 122	10b 202, 345
10a 104		14b 167
22a 157	b. Ros. Has.	15a 31, 79
29b 202, 345	31b 162	15b 79
47b 128, 129		21b 79
48a 134	b. Sabb.	25b 159
54a-b 107	15a 161	37b 79
62b 157	33b 122	44a 79
		44b 202, 345

52a 273	69b 202, 345	111a-112b 38
52b 202, 345	75a 216	115a 159
61b-62a 177	79b 216	116b 159
62b 274	89a 104	126a 159
63a 144	92b 202, 345	
63b 116, 161	94b 345	b. Yoma
64b-65a 117	107b 151, 152	18b 79
67a 107	108a 152	39a 162

ИЕРУСАЛИМСКИЙ ТАЛМУД

y. Git.	1.7, 61a 150, 215	3.1, 18c 122
5.2, 46d 144		
9.10, 50d 273, 278	y. Sabb.	y. Yebam.
	16.7, 15d 221	1.2, 2d 151
y. Hal.		1.5, 3a 79
2.4, 58c 127	y. Sanh.	1.6, 3b 167
	1.2, 19b 220	2.11, 4b 159
y. Ketub.	18a, 24b 121, 338	3.1, 13c 151
5.9, 30b 114	2.6, 20c 83	6.6, 7c 177
8.11, 32b 106		13.1, 13c 151
11.3, 34b 147	y. Sota	16.5, 15d 159
	1.2, 16b 127, 142, 143,	
y. Qidd.	171, 207, 209, 234, 348	
1.1, 58d 167	1.2, 16c 116	

ДРУГИЕ РАВВИНИСТИЧЕСКИЕ ТРУДЫ

Таргумы	Мидраш раба	Lev. Rab.
		34.3 216
Палестинский таргум	Gen. Rab.	Num. Rab.
Втор. 17, 17 83	17.3 147	2.15 19
	18.5 80	19.8 220
Таргум Онкелос	34.14 116	Song of Sol. Rab.
Втор. 24, 24 154	61.3 158	1.31 118

<i>Lam. Rab.</i>	<i>Sifra Emor</i>	<i>MegTaan</i>
1.2 150, 215	1.7, 94b 117	p. 338 220

<i>Pesiq. R.</i>	<i>Sifre Deut.</i>	<i>Mek. Exod.</i>
24 (124b) 161, 189	269 142, 171, 208	12.40 180

КУМРАН

CD	5.6-11 88	2.399 86
4.17 81	7.7-8 81	54.4 85
4.19 177	8.12 81, 177	57.15-19 83
4.19 - 5.5 81	13.15-17 85, 87	57.17-18 87
4.19 - 5.11 201, 345, 368	11QTempleScroll	66.16-17 88
4.20 - 5.6 80, 82, 87,	1.355 84	
176, 367	1.356 82	1QSa
4.20 87, 89, 90, 93	2.300 84	1.8-11 81
4.21 220		

ОТЦЫ ЦЕРКВИ

Афинагор	Иустин	Ирней
<i>Plea for the Christian</i>	<i>Apol.</i>	<i>Against Heresies</i>
33 304	1.15.1-4 302	4.15.2 312
	2.2.1-8 303	Иероним
Августин		<i>Letters, LV</i>
	<i>Dialogue</i>	To Amandus 3-4 316
<i>On Marriage and</i>	141 31	Ерма
<i>Concupiscence</i>		<i>Command.</i>
I.11 318	Феофил	4.1.3-8 347
	<i>To Autolykus</i>	4.1.6 300
<i>Retractations</i>		4.1.8 301
I.18 318	III.13 304	4.3.1 301

4.4 301	Птолемей	<i>Monogamy</i>
Ориген	<i>To Flora</i>	9 307
<i>Matthew</i>	2.4 311	
П.14.19 309		14 307
П.14.23 310	Тертуллиан	
П.14.24 310		<i>Wife</i>
<i>Numbers, Hom.</i>	<i>Marcion</i>	
16.4.330 308	IV.34 308	I.7 306

ДРУГИЕ ДРЕВНИЕ ИСТОЧНИКИ

Филон	Гай	<i>Life</i>
		75 79
<i>Spec. Leg.</i>	<i>Digest</i>	426-27 147
3.30 114, 172, 196, 368	24.2.2 95	
3.35 119	45.1.134 95	<i>J. W.</i>
3.52 121		1.477 30, 78
	Иосиф Флавий	2.117 339
Сенека		2.160-61 117
	<i>Ant.</i>	
<i>De beneficiis</i>	4.253 147, 172, 182, 196,	<i>D. S.</i>
3.16.2 96, 240	384	12.17-18 254
6.32.1 295	15.256-60 114, 156	
	17.14 30, 78	Епифаний
<i>Epigrammata</i>	17.350 79	
6.7 96	18.110-12 205	<i>Against Heresies</i>
	20.141-47 114	69 316
Светоний	<i>Ag. Ap.</i>	Климент
	2.25 120, 162	
<i>Augustus</i>	2.199 117	<i>Miscellanies</i>
71.1 296	2.200 107	П.23 306

Предисловие	v
Введение	1
1. Древний Ближний Восток	4
<i>Брак как договор</i>	
2. Пятикнижие	28
<i>Разводное письмо и право на повторный брак</i>	
3. Поздние пророки	46
<i>Осуждение нарушения брачных обетов</i>	
4. Межзаветный период	77
<i>Новые права женщин</i>	
5. Учение раввинов	109
<i>Новые основания для развода</i>	
6. Учение Иисуса	170
<i>Развод только на библейских основаниях</i>	
7. Учение апостола Павла	238
<i>Библейские основания для развода</i>	
8. Брачные обеты	267
<i>Обеты в Библии и в иудаизме</i>	
9. История практики развода	298
<i>Различные представления о разводе в истории церкви</i>	

10. Современные взгляды	335
<i>Многообразии толкований</i>	
11. Пасторские размышления	377
<i>Пересмотр традиционных взглядов</i>	
Библиография	396
Предметно-именной указатель	418
Указатель ссылок на древние источники	434

Науково-популярне видання

Давід Інстоун-Брюер
Розлучення та повторний шлюб
(російською мовою)

Перекладач *Олександр Карплюк*
Головний редактор *Олександр Буковецький*
Дизайн та верстка *студія «кд»*

Підписано до друку 15.02.16. Формат 60x90/16
Папір книжковий. Друк офс. Гарнітура Мініон
Ум. друк. арк. 28,4. Наклад 1000 прим.
Зам. № 6-02-2502.

Видавництво „Колоквіум”
а/с 63, м. Черкаси, 18000
тел. (063) 963-7511
email: main@colbooks.org
www.colbooks.org

Свідоцтво про внесення до державного реєстру
видавців, виготівників і розповсюджувачів видавничої продукції
ДК №2331 від 03.11.2005 р.

Віддруковано у ПРАТ «Харківська книжкова фабрика “Глобус”»
61012, м. Харків, вул. Різдвяна, 11
Свідоцтво ДК No. 3985 від 22.02.2011 р.
www.globus-book.com

Многим современным христианам новозаветное учение о разводе кажется непрактичным и даже несправедливым. На первый взгляд Новый Завет учит, что развод допустим только в случае прелюбодеяния или когда один из супругов оставляет другого, а повторный брак возможен только тогда, когда бывшего супруга или супруги уже нет в живых. Но так ли это? Правильно ли мы понимаем до боли известные библейские отрывки о разводе и повторном браке?

В результате скрупулезного экзегетического исследования библейских текстов в контексте иудейского и греко-римского миров автор приходит к выводу, что первоначальные читатели и слушатели понимали учение о разводе иначе. По мнению Инстоуна-Брюера, и Иисус, и Павел осуждали безосновательные разводы и призывали сохранить брак даже тогда, когда были законные основания для развода. Как учение Иисуса, так и учение апостола Павла о разводе и повторном браке вполне согласуются с ветхозаветным представлением по этим вопросам: развод допустим в случаях прелюбодеяния, пренебрежения и жесткого обращения. И Иисус, и Павел запрещали повторный брак только после беспричинного развода, когда не было законных причин для расторжения брака. Автор показывает, что такое толкование выходит за рамки учения традиционной церкви, однако гораздо более соответствует как библейским, так и современным реалиям. Помимо социально-исторического исследования библейских текстов, автор уделяет серьезное внимание практической стороне рассматриваемых вопросов. Таким образом, книга станет ценным подспорьем каждому, кто ищет более основательных ответов на вопросы о разводе и повторном браке.

Давид Инстоун-Брюер – старший научный сотрудник в области раввинистических и новозаветных исследований в Тиндейл Хаус, Кембридж.

Иллюстрация на обложке Эммы Буковецкой

Дизайн обложки: студия «КД»



ИЗДАТЕЛЬСТВО
КОЛЛОКВИУМ

