

# ХРИСТИАНСКИЙ БРАК В ВИЗАНТИИ: каноническая и литургическая традиция

[Мейендорф Иоанн, протопр. / Rev. John Meyendorff](#)

## Введение

Христианская традиция, принятая за норму в византийском обществе, отмечена внутренним напряжением в истолковании человеческой сексуальности, семьи и брака. С одной стороны, она - наследник Ветхого Завета, который видит в потомстве человека продолжение его существования. Предки Христа упомянуты в генеалогиях Матфея и Луки, и прославленные пары еврейских патриархов перечислены в молитвах византийского чина брачного венчания.

С другой стороны, в Новом Завете выживание через потомство перестало быть самоцелью, как это было в иудаизме. Бездетная женщина больше не проклята, и еврейский закон левирата, который требовал, чтобы мужчина женился на бездетной вдове умершего брата, чтобы "восстановить семья брата", стал бессмысленным. В беседе с саддукеями об учении о воскресении, Иисус утверждает, что в воскресении "не женятся, не выходят замуж" (Матф. 22:23-32; Марк 12:18-27; Лука 20:27-40). Это принуждает апостола Павла отговаривать его корреспондентов жениться и заводить семьи: "Время коротко, так что имеющие жен должны быть, как не имеющие" (1 Кор. 7:29).

Не поняв этого эсхатологического измерения христианства, невозможно понять каноническое законодательство и литургическую традицию, принятую Византийской православной церковью. Все византийские христиане могли выбирать между холостым аскетизмом и женатой жизнью, но в любом случае они были призваны к ожиданию в их жизни эсхатологического Царствия Божия. По крайней мере, так Церковь интерпретировала идеал, к которому каждый христианин должен стремиться.

Аскетический идеал безбрачия был принят большинством христианских святых, которые предлагались обществу как образ совершенства и как поразительный контраст сексуальной распущенности, доминирующей в языческом обществе поздней античности. По замечанию Питера Брауна, "идеал девственности, практиковавшейся в равной мере мужчинами и женщинами, обладал моральным и культурным превосходством в христианской церкви."<sup>1</sup> Аскетическая тенденция, которая существовала в христианстве с новозаветных времен, была усилена "энкратитскими" или "мессалианскими" течениями, возникшими из манихейства и особенно влиятельными в Сирии. Два великих сирийских автора четвертого столетия, Афрахат и св. Ефрем, считали сексуальное воздержание нормой после крещения даже для супружеских пар.<sup>2</sup> Манихейские сообщества существовали и на Западе, а св. Августин считал сексуальный инстинкт (*concupiscentia*) следствием первородного греха, рассматривая безбрачие намного более желательным состоянием, чем брак.

Важно для нашей темы то, что церковь в Византии явно отклонила эти крайние аскетические тенденции. Гангрский собор (ок. 340 г.) предал анафеме "любого, кто

порицает брак" (канон 1), любого "кто девствует или воздерживается, удаляясь от брака, как гнушающийся им, а не ради самой доброты и святости девства" (канон 9), "кто из девствующих ради Господа будет превозноситься над бракосочетающимися" (канон 10), "если какая-либо жена оставит мужа и захочет уйти, гнушаясь браком" (канон 14), и, наконец, "кто о пресвитере, вступившем в брак, рассуждает, что не должно причащаться приношения, когда он совершил литургию."<sup>3</sup> Подтвержденные позже Трулльским собором (692),<sup>4</sup> эти правила оставались нормой для Византии, особенно относительно женатого духовенства. В то же время, многочисленные агиографические тексты продолжали прославлять, по крайней мере некоторых людей, которые, казалось, подпадали под анафемы Гангры, оставляя супругов в целях аскетизма.<sup>5</sup>

Но эсхатологическое измерение христианской веры не было выражено только в аскетическом идеале. Существует также другое видение эсхатологии: образ наступающего Царства Божия как брачного пира (Матф. 22:2-12, 25:10; Лука 12:36): радостное примирение Бога с его созданием. Любовная песня, известная как *Песнь Песней*, являющаяся частью канона Священного Писания Ветхого Завета, интерпретировалась и в раввинской традиции и в христианской экзегезе как притча любви Бога к его людям. Это видение вновь появляется в Послании к Ефессянам в отношении христианского брака: "как Церковь повинуется Христу, так и жены своим мужьям во всем. Мужья, любите своих жен, как и Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее... мы члены тела Его, от плоти Его и от костей Его... Тайна сия велика; я говорю по отношению ко Христу и к Церкви." (Еф. 5:22-33).

Это видение брака было принципом, который определил в целом подход церкви в Византии к проблемам брака. Был один Бог и один Израиль; один Христос и одна Церковь. Следовательно, абсолютное единобрачие было нормой и смыслом христианского брака. Согласно Иоанну Златоусту, взаимная любовь и посвящение мужа и жены были пребывающей реальностью, которая не могла быть стерта даже первородным грехом, сохраняя в падшем мире остаток первоначального райского существования первой пары.<sup>6</sup> Моральная ценность преодоления индивидуализма через принятие семейной ответственности возвеличена Климентом Александрийским.<sup>7</sup> Что еще более важно, тот же самый Златоуст целенаправленно выступает против акцента Ветхого Завета на деторождении, как главного оправдания брака: "две цели, для которых установлен брак: чтобы мы жили целомудренно и чтобы делались отцами; но главнейшая из этих двух целей - целомудрие (προῦνομένη)... особенно теперь, когда вся вселенная наполнилась нашим родом (ἡ οἰκουμένη πάσα τοῦ γένους ἡμῶν ἐμπέληται). Вначале желательно было иметь детей, чтобы каждому оставить память и остаток после своей жизни. Когда еще не было надежды на воскресение, но господствовала смерть и умиравшие думали, что после здешней жизни они погибают, тогда Бог давал утешение в детях... Когда же, наконец, воскресение стало при дверях и нет никакого страха смерти, но мы идем к другой жизни, лучшей, нежели настоящая, то и забота о том сделалась излишнею" (περί τῆ ἡ περί ταῦτα σπουδή)<sup>8</sup>

На взгляд традиции, которую представляет Златоуст, только *один* брак может быть "целомудренным", потому что неповторимые отношения между двумя личностями есть отражение союза между Христом и Церковью. Для апологета второго столетия Афинагора, "Отступающий от первой жены, хотя бы она и умерла, есть прикровенный

прелюбодей (ὁ γὰρ ἀποστερών εαυτὸν τῆς προτέρας γυναῖκός, εἰ καὶ τέθνηκεν, μοιχὸς ἐστὶν παρακεκαλυμμένος). Он претсупает распоряжение Божие, ибо в начале Бог сотворил одного мужа и одну жену.<sup>9</sup> Идея, что сама смерть не уничтожает брак - который является вечной связью любви, продолжающейся в воскресении - является тем видением, которое объясняет, почему повторный брак после вдовства или развода является только терпимым, но никогда поощряется. Св. Григорий Назианзин, известный как тонкий интеллектурал, говорит об этом скорее бесцеремонно: "Если бы было два Христа, могло бы быть два мужа, или две жены; но так как Христос - один - одна глава Церкви - существует также одна плоть; вторая должна быть отклонена. И если бы Вы запрещали второй брак, Вы позволили бы третий? Первый является законным, второй - допустимым, третий - незаконным, а следующий - свинским ..." (ὁ δὲ υπέρ τοῦτο χοιρώδης).<sup>10</sup>

Перед исследованием канонических и литургических источников стоит отметить, что этот взгляд на брак, совершенно единомысленный в пределах Византийской христианской традиции, находится в полном противоречии со взглядом, преобладавшим в Западном средневековом Христианском мире. На латинском Западе доминирующим положением была старая римская идея, что брак - контракт двух договаривающихся сторон. Христианство приняло идею договора, но добавило два измерения: то, что договор нерасторжим до смерти одного из партнеров, и что сексуальная активность (являющаяся следствием первородного греха), становится приемлемой в браке только ради рождаемости. Следовательно, главной задачей Церкви на Западе было сохранить нерасторжимость брака, допуская любое число повторных браков после вдовства. На Востоке развод даже требуется в некоторых случаях (например, в случаях прелюбодейния), но повторный брак никогда не поощряется.

## I. Дисциплина древней канонической традиции

Христианский апологет второго столетия Афинагор, уже цитированный выше, в "Прошении" (*Supplication*), с которым он обращается к императору Марку Аврелию также пишет: "Каждый из нас [христиан] знает свою жену, на которой он женился *по установленным у нас законам*".<sup>11</sup> Ни до, ни после того, как христианство стало государственной религией, христиане не бросали вызова существующим юридическим нормам, установленным согласно римскому закону относительно заключения брачного договора. Римский закон полагал, что брак, должен быть договором между двумя свободными, согласными партнерами, заключенным при свидетелях. Следовательно, рабы, которые не были свободны дать "свободное согласие", не могли жениться юридически. Этот юридический акцент на согласии выражен в часто повторяющемся юридическом принципе "*nuptias, non concubitus, sed consensus facit*" ("брак осуществляется в согласии, а не в сожительстве"), который считается само собой разумеющимся также в стандартном Византийском *Номоканоне в четырнадцати титулах* и *Славянской Кормчей книге*.<sup>12</sup> По крайней мере до конца девятого столетия, византийцы вообще заключали браки как гражданские контракты без всякого привлечения Церкви в юридическом аспекте брачного договора.

Это означает, конечно, не то, что Церковь была безразлична к поведению ее членов относительно брака и сексуального поведения, но что к брачным и сексуальным проблемам церковная власть подходила на уровне пастырской, таинственной и покаянной

дисциплины, а не гражданского права. Церковь ожидала, что христианин ведет себя достойно своего крещения, позволяющего ему участвовать в таинственном, евхаристическом общении. Если бы он или она отступили от христианских норм, то это отступление могло бы означать церковные санкции, включая временное или постоянное отлучение от Церкви, даже когда никакое гражданское законодательство не было нарушено. Таким образом, развод был просто гражданской процедурой, тогда как повторный брак включал покаянную дисциплину.

Как упоминалось ранее, центральная, основная норма отношения Церкви к браку в течение первого тысячелетия христианства - идея, что мистический союз Бога и Израиля, Христа и Церкви, отражен в браке, который является совершенно моногамным. Идея эта уже явна у ап. Павла: вдовцам разрешено вступить в повторный брак, но не поощряется (1 Кор. 7:39-40). Ранние христианские авторы демонстрируют замечательное согласие, отстаивая этот взгляд (Тертуллиан, Афинагор, *Пастырь* Гермы, Клемент и Ориген). В четвертом столетии св. Иоанн Златоуст составил трактат, адресованный *Молодой вдове*, поощряя ее остаться в ее вдовстве, но не уступить человеческой слабости, вступив в повторный брак<sup>13</sup>

Ранний современник Златоуста, св. Василий Кесарийский, является автором многочисленных писем, принятых в Византийской церкви как нормативные канонические тексты и санкционированных также Трулльским собором (692). Он пишет: "правило устанавливает один год отлучения от Церкви для тех, кто женится во второй раз. Другие правила даже требуют двух лет. Те, кто женится в третий раз часто отлучаются в течение трех или четырех лет. И такой союз не называют браком, но многобрачием, или скорее наказуемой внебрачной связью ... (πορνείαν κεκολασμένην)".<sup>14</sup> Это отрицательное отношение к вторым или третьим бракам поддержал в девятом столетии св. Феодор Студит; признавая, что гражданское право разрешило такие союзы, он запрещает их благословение в церкви.<sup>15</sup> Каноны, приписываемые патриарху Никифору (806-815)<sup>16</sup> также запрещают венчание любого брака кроме первого.<sup>17</sup> Этот принцип, который запретил духовную санкцию в случаях последовательного дубрачия и троебрачия, бросил вызов прежде всего императорам. В девятом столетии Феодор Студит сожалеет о дурном примере императора Константина V Копронима, который был женат три раза.<sup>18</sup>

Приведенные тексты, - число которых можно было бы легко умножить, - ясно иллюстрируют принцип, определяющий подход Церкви: цель состояла в том, чтобы сохранить норму единственного христианского брака. Однако этот принцип был бескомпромиссно применен только в случае духовенства: посвящение в дьяконский и священнический сан было возможно только для холостяков или мужчин, женатых первым браком на женщине, которая не была замужем прежде. Повторный брак овдовевших священников был исключен.<sup>19</sup>

Ослабление нормы для лаиков (мирян) ограничено двумя или, возможно, тремя последовательными браками, с абсолютным исключением четвертого. Примечательно, что последовательные браки ограничены в случаях и вдовства и развода. Приведем ряд кратких замечаний об этих ограничениях.

(1) Знаменитое церковное и политическое замешательство, связанное с четвертым браком императора Льва VI в 906 г., не нуждается в новом упоминании здесь, за исключением условий документа, положившего конец спору, *Томоса Единения* 920 г. Этот текст - наиболее важный набор правил, принятых и церковью и империей, относительно условий последовательных браков. Полностью запрещая четвертый брак, *Томос* также устанавливает строгие ограничения на третий: человек, в возрасте сорок лет или выше, может вступить в третий брак, подвергаясь отлучению от церкви в течение пяти лет, но только если он или она не имеет никаких детей от предыдущего брака. Человеку в возрасте сорок лет с детьми запрещают жениться в третий раз. Человек в возрасте тридцать лет может жениться в третий раз, даже если он или она имеет детей от предыдущих браков, но будет отлучен в течение четырех лет.<sup>20</sup>

(2) Не поощряемый в случае вдовства, повторный брак еще менее приемлем после развода. Это можно проиллюстрировать другим и более ранним имперским скандалом: развод Константина VI с его женой Марией Пафлагонской, и повторный брак с Феодотой (795), который привел к "михианскому" спору. Потворствуемый "икономией" (kat' oikonomian) патриарха повторный брак был опротестован Студитом и создал раскол в церкви. Это был характерный конфликт, который был вызван не самим принципом икономии, признаваемым обеими сторонами, - а тем, как он должен применяться. Для политически мыслящих патриархов *oikonomia* становилась формой реалистического приспособления к власти имущими. Для монахов это было выражение божественного милосердия для кающегося грешника: согласно Феодору Студиту, Константин VI не мог ожидать *икономии*, пока он продолжал жить в прелюбодейной связи с Феодотой, но мог быть прощен при разрыве этого союза. Симптоматично, в этом случае, как и во многих других исторических случаях, что проблему создавал не столько развод, сколько повторный брак, хотя развод, конечно, делал повторный брак еще более недопустимым.<sup>21</sup>

Византийская Церковь, утверждая и оберегая принцип нерасторжимости брака, установленный, согласно сообщениям синоптиков (Матф. 5:31-32, 19:3-12, Марк 10:2-12; Лука 16:18), Иисусом, никогда не понимала нерасторжимость, как *юридический* абсолют. Этому способствовало известное исключение, установленное в Матф. 19:9 (παρεκτός λόγου πορνείας), и признающее прелюбодеяние законной причиной развода. Данное исключение, по аналогии, охватывало и другие ситуации, где мистический союз мужа и жены, в действительности, прекратил существование, то есть, ситуации, фактически эквивалентные смерти одного из партнеров (исчезновение, безумие, насилие).<sup>22</sup> Однако, даже в случаях, когда развод допускали, повторный брак был, в принципе, только терпим и требовал покаянной епитимьи, упомянутой ранее.

Выше я рассмотрел строгие ограничения на *количество* последовательных браков. Как в имперском законодательстве, так и в канонах были, конечно, также ограничения и в случае первого брака. Я могу только упомянуть их здесь без дальнейшего обсуждения. Было бы интересно изучить, как широко такие ограничения применялись на практике. Так, старый римский принцип, требующий свободного согласия обеих сторон, подтвержден каноническими текстами, которые аннулируют брак в случаях похищения женщины.<sup>23</sup> Минимальный возраст для брака был установлен *Кодексом* Юстиниана: четырнадцать лет для мужчин и двенадцать для женщин, но дипломатические требования иногда делали это правило гибким. Укажем известный пример позднего Византийского

периода: сербский король Милутин женился на Симониде, дочери императора Андроника II, когда ей было только пять лет (1299).<sup>24</sup> Можно предположить, что другие правила - те, например, который запрещали браки между родственниками по крови до седьмой степени родства, также иногда ослаблялись. Однако, запрет, установленный Трулльским собором на брак двух братьев с двумя сестрами<sup>26</sup>, кажется, применялся строго, так как неприменение правила в западном христианском мире часто упоминается византийскими полемистами как одна из "латинских ересей".<sup>27</sup> Также важно то, что Кодекс Юстиниана,<sup>28</sup> вслед за Трулльским собором,<sup>29</sup> установил юридическую идентичность родства кровного и "духовного", возникающего при крещении. Таким образом, крестным родителям и их детям строго запрещали жениться не только с человеком, чьим поручителем они были в крещении, но также и с его или её родственниками. Это правило можно проиллюстрировать известным и, конечно, легендарным эпизодом *Киевской первоначальной летописи* об отказе княгини Ольги принять предложение руки и сердца Византийского императора, так как он был ее крестным отцом (957). Расстроенный император поражается ее знанию канонов.<sup>30</sup>

Наконец, важным дисциплинарным положением, существующим с первых веков христианства, является требование единства веры между супругами. Халкидонский собор (451) запретил православным вступать в брак с нехристианами или еретиками, если последние не обращаются в православную веру.<sup>31</sup> Трулльский собор постановил, чтобы такие браки не признавались; однако, следуя ап. Павлу, "смешанные" браки сохраняются, если они были заключены прежде, чем один из партнеров обратился в православие, потому что тогда "верующий" партнер освящает "неверующего".<sup>32</sup> Проблема строгого применения этого правила состоит в том, чтобы определить, кто является "еретиком". В течение первого тысячелетия христианства, так как церковь не была непосредственно вовлечена в процесс юридического заключения брака, вопрос решался индивидуально. Было конечно много различий в определении "еретиков" в течение длительных христологических споров пятого, шестого, и седьмого столетий. До сих пор нет исследований об их значении для дисциплины брака. Начиная с отчуждения между Востоком и Западом и до падения Константинополя, шел также длительный и постепенный процесс, когда не существовало однородного и строгого отношения по вопросу о "смешанном" браке с латинянами. В десятом веке мы имеем знаменитое утверждение Константина Багрянородного, что "франки" ни "неверующие", ни "некрещеные", и что имперские браки с ними нужно позволить.<sup>33</sup> Четыре императора династии Комнинов женились на латинских женах. Можно предположить, однако, что все они присоединились к Византийской православной церкви их имперских мужей. То же самое можно, вероятно, сказать о большинстве многочисленных других случаев, когда латинские жены вошли в домашнее хозяйство византийской имперской семьи или византийской аристократии в тринадцатом и четырнадцатом столетиях. Однако греческая жена обычно присоединялась к церкви ее латинского мужа. Мы знаем только об одном случае намеренного сопротивления: рожденная в латинстве, Маргарита Венгерская присоединилась к православию, вступив в брак с императором Исааком II Ангелом; в 1204 она вступала во второй брак с Бонифацием Монферратским, но, в течение нескольких лет, отказывалась воссоединиться с латинской церковью. Иннокентий III поздравил ее, когда она наконец сделала это в 1208.<sup>34</sup> В большинстве случаев, однако, византийские императоры и аристократы полагали, что их дочери более полезны, чем сыновья,<sup>35</sup> и были готовы по дипломатическим причинам отдать их в жены не только латинским принцам,

но даже и монгольским ханам и турецким султанам. Очевидно, в этих случаях, не было никакого православного церковного благословения. Канонисты строго запрещали православным священникам совершать такие венчания.<sup>36</sup>

Действительно, в этот поздний период, формальная церковная церемония стала обязательным требованием для законного брака. Таким образом, законный брак и литургическая практика стал не отделимы.

## II. Литургическая традиция

Как мы упоминали ранее, христианская Церковь первоначально не вводила никакого специального нового способа заключения брачных соглашений, которые оставались гражданскими контрактами. Однако Церковь была крайне внимательна к образу семейной жизни христианских пар, как можно было видеть по обсуждавшемуся выше широкому каноническому регулированию. Действительно, христианский брак рассматривался как "тайна" (Еф. 5:32), непосредственно связанная с Евхаристией, центральным Таинством христианской веры, превращающим человеческие тела в "храмы Святого Духа" (1 Кор. 6:19). В древнем христианском толковании, свадьба в Кане, которую посетил Иисус (Ин. 2:1-11), единодушно понята как образ Евхаристии, являющейся ожиданием Царства Божия. Подлинно христианский брак поэтому - "евхаристическое" событие, тогда как браки, которые отступают от христианской нормы (вторые браки, смешанные браки, и т.д.) требуют епитимьи, то есть, временного или постоянного воздержания от евхаристического причастия.

Уже во втором столетии Тертуллиан пишет, что христианский брак, "который устроен церковью, подтвержден жертвоприношением (то есть, евхаристией), и запечатлен благословением, провозглашается ангелами и утверждается Отцом."<sup>37</sup> В девятом столетии, мы находим Феодора Студита, согласного с Тертуллианом и противопоставляющего подлинно христианский способ жениться на Евхаристическом богослужении вторым и третьим бракам, которые заключены без участия Церкви, так, что пару допускали к общению только после периода епитимьи.<sup>38</sup>

Обычаи брака, унаследованные от античности, продолжали существовать, особенно традиция подарка жениха невесте при помолвке (*ἀρραβών*) и использование венцов. Наиболее частой символической формой помолвки был обменом кольцами, в то время как сам брак включал венчание свадебной пары. Ранние христианские проповедники борются против языческих обычаев, используемых в браках, так же как против сопровождавших их длинных праздничных излишеств. Однако, уже в четвертом веке, св. Григорий Назианзин сообщает нам, что некоторые христианские семьи просили, чтобы венчание было выполнено христианским священником, тогда как сам Григорий полагает, что это лучше делать отцу жениха<sup>39</sup>. Св. Иоанн Златоуст делает другой шаг в постепенной христианизации венчания, придавая ему символическое значение: своими венцами христианская пара знаменует победу над чувственным удовольствием.<sup>40</sup> К шестому столетию сам патриарх обычно выполнял венчание на имперских свадьбах.<sup>41</sup>

Итак, с ранних веков помолвки и свадьбы, вероятно, только в высших слоях общества, происходили при ограниченном участии духовенства. Наконец, церковное

"благословение" было санкционировано *Эклогой* (741), как альтернативная форма заключения законного брака.<sup>42</sup> Некий юридический и социальный водораздел преодолевается публикацией императором Львом VI (886-912) *Новеллы* 89: "Мы в настоящее время также повелеваем, - писал император, - чтобы браки утверждались священным благословением".<sup>43</sup> Этот текст впервые дает Церкви исключительную привилегию легализовать браки, и поручает церковным судам все юридические проблемы, связанные с браком, включая развод и его последствия. Не только "благословение" становится обязательным, но церковная каноническая власть очень существенно усиливает свое влияние на жизнь общества в целом. Однако Новелла Льва остается в рамках древнего римского права, предоставляя право на законный брак только свободным гражданам, которые могут дать согласие на союз, и таким образом исключая рабов. Только два столетия спустя император Алексей Комнин, в 1095, мотивируя свое решение тем, что "один Господь, одна вера, одно крещение", предоставляет рабам право заключать браки законно в церкви.<sup>44</sup>

Постепенное принятие церковного благословения сначала как желательного, а затем как обязательного фактора законности брака можно проследить в истории литургических чинов. Вероятно, Церковь придавала исключительное значение благословию браков даже ранее Новеллы Льва VI, - в областях вне имперских границ, - потому что там, в странах, находившихся под властью нехристианских правителей, она была основной - если не единственной социальной структурой, способной узаконить христианские браки. Так, в Армении богослужебный чин заключения брака существовал уже во время патриарха Нерсеса I (364-372),<sup>45</sup> и подобное богослужение можно найти среди Таинств на Западе уже в пятом столетии.<sup>46</sup> В Византии, однако, с четвертого столетия, священника можно было пригласить "благословить" брак, но это приглашение было необязательным, и сам брак заключался на гражданской церемонии. Тимофей I Александрийский (381-385) осуждает, если благословения даются на недопустимые, с точки зрения Церкви, браки<sup>47</sup>, а Златоуст предлагает благословлять браки накануне, чтобы избежать участия священника в светских празднествах, сопровождавших браки.<sup>48</sup> Такие благословения пар или венцов часто происходили в домах, куда священника приглашали специально.<sup>49</sup>

В восьмом и девятом столетиях, однако, тексты свидетельствуют о новой практике: пара вводится в церковь, стоит перед алтарем в течение евхаристии, "впереди всего народа", священник читает короткую молитву: "Сам, Владыко, ниспосли руку Твою от святого жилища Твоего, и сочetaй раба Твоего и рабу Твою; сопрязи я в единомудрии, венчай я в плоть едину, яже благоволил еси сочетаватися друг другу; честный их брак покажи, нескверное их ложе соблюди, непорочное их сожителство пребывати благоволи."<sup>50</sup>

Феодор Студит, который описывает этот литургический акт, считает само собой разумеющимся, что, после благословения, пара приступает к евхаристическому приобщению: "Ибо главная принадлежность и цель сочетания есть святое и единое Тело и Кровь Христовы" (κεφάλαιον γάρ και τέλος τής ζεύξεως τὸ ἅγιον και ἐνιαίον σῶμα και αἷμα Χριστοῦ). Следовательно, если священник причащает пару, которая вступает в прелюбодейный союз (как имел место с Константином VI и Феодотой), он совершает богохульство; если он причащает только жену, или только мужа, нет никакого брака "во Христе."<sup>51</sup>



Древнейший византийский текст двух чинов брачного богослужения, которые совершаются отдельно от евхаристии, относятся к восьмому столетию.<sup>52</sup> Один из них определенно требует, чтобы пару причастили, по-видимому, запасными дарами. Оба чина кратки. Первый включает литанию и три кратких молитвы о благословении венцов и "общей чаши" евхаристического приобщения. Он присутствует почти во всех евхологиях с десятого по двенадцатое столетие и представляет собой ядро позднейшего развитого чина, за исключением того, что общая чаша, и ее особая молитва, *следуют* за евхаристическим приобщением и составляют поэтому отдельный символический акт.<sup>53</sup> В то же время, древнейшая известная Феодору Студиту практика благословения брака во время обычного общего евхаристического богослужения, иногда используется уже в пятнадцатом столетии: венчание совершается сразу после приобщения народа, причем пара также принимает причастие и особую общую чашу.<sup>54</sup>

Однако было неизбежно, что юридическая обязательность церковного благословения для всех браков, установленная в законодательстве Льва VI и Алексия I, будет делать все более и более непрактичным соединение обряд брака с евхаристией. Передача Церкви функции узаконивания всех браков привела к более гибкому подходу, так что начали благословлять браки даже в случаях, когда такие союзы были несовместимы с совместным евхаристическим приобщением пары: вторые и третьи браки, смешанные браки, и так далее. Чтобы избежать разделения и смущения пар, самый простой путь состоял в том, чтобы отделить обряд брака от общей евхаристии.

Это, кажется, происходит уже в десятом столетии в случае имперских браков. Константин Багрянородный сообщает нам, что, в день их брака, имперская пара была обручена в дворцовой церкви св. Стефана, затем должна была покинуть церковь на время совершения патриархом литургии, и после этого возвратиться для венчания.<sup>55</sup> Вторые браки, которые не венчали во времена Феодора Студита, а санкционировались только гражданским правом - в конце одиннадцатого столетия уже венчали. Никита из Гераклеи пишет: "Строго говоря, нельзя венчать тех, кто женится во второй раз, но обычаем Великой церкви не поддерживает эту строгость: здесь возлагают венцы даже на головы таких пар... Они должны, однако, быть отлучены от приобщения Святых Тайн в течение одного или двух лет."<sup>56</sup> Современные печатные православные евхологии содержат специальный обряд для вторых браков, который действительно включает венчание, но, по сути, является только расширением обряда помолвки и имеет покаянный характер.

Ритуал брака в поздний византийский период, согласно свидетельству Симеона Фессалоникийского (ум. 1420), фактически идентичен находящемуся в современных печатных изданиях. Однако, в случаях первых браков, священник, перед тем, как дать общую чашу паре, восклицает, "предосвященная Святая святым" (Τὰ προηγεασμένα ἁγία τοῖς ἁγίοις) и дает им причастие. Но причастие опускается, если брак связан с обстоятельствами, требующими епитимьи.<sup>57</sup>

Моя задача в этой статье была ограничена необходимостью краткого введения в каноническую и литургическую традицию брака в Византии. И канонические, и литургические источники по предмету имеются в изобилии но, к сожалению, плохо изучены. Они очень важны для понимания идеалов и норм византийского общества,

основанных на христианских писаниях и богословии Церкви. Однако, понятно, что историческое исследование таких норм не может быть отделено от социальных фактов. Насколько они действительно вдохновляли общество? Как строго они были поняты и применены? Я упомянул такие проблемы только мимоходом, обращаясь особенно к "смешанным" бракам. Но обратное также верно: средневековое общество, и в частности, византийское, относилось серьезно не только к законам и установлениям государственной и церковной власти, но также и духовным и "эсхатологическим" измерениям человеческих отношений. Христианский идеал брака - уникального и вечного - был нормой, исходя из которой оценивалась социальная действительность, даже если она была очень далека от отражения идеала.

*Свято-Владимирская православная богословская семинария и Университет Фордхэм.*

*Пер. диак. Андрея Платонова, [Голубинский.ру](http://Голубинский.ру)*

<sup>1</sup> "The Notion of Virginité in the Early Church" в кн. под ред. В. Mc-Ginn, J. Meyendorff, и J. Leclercq, "Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century (New York, 1985), 427. См. P. Brown "The Body and Society" (New York, 1988). Для более полного изучения литературы по теме на языках оригиналов с французским переводом, см. Ch. Munier, Mariage et virginité dans l'église ancienne (Berne, 1987).

<sup>2</sup> См. тексты в A. Vööbus, Celibacy, a Requirement for Admission to Baptism in the Early Syrian Church (Stockholm, 1951); также комментарии Вёёбуса в History of Asceticism in the Syrian Orient, I: The Origin of Asceticism: Early Monasticism in Persia (Louvain, 1960) (= CSCO 184), стр 93-95, 17508; ср. также R. Murray, Symbols of Church and Kingdom: A Study of Early Syrian Tradition (Cambridge, 1975), 17-18.

<sup>3</sup> G. A. Rhallis и M. Potlis, Σύνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων (Афины, 1852-55) (далее RPS), III, стр 96-121.

<sup>4</sup> RPS, II, p. 309.

<sup>5</sup> Популярность фигуры св. Алексия, "человек Божия" является хорошим примером. Его Житие, первоначально на сирийском языке, стало широко распространено на греческом и латыни. Алексий оставил свою невесту в день свадьбы ради аскетической жизни; см. недавнее исследование С. Е. Stebbins, "Les origines de la légende de saint " RBPН 51 (1973), 497-507.

<sup>6</sup> Homily on the Writ of Divorce, 4, PG 51, col. 221.

<sup>7</sup> "Истинную мужественность показывают не в выборе холостой жизни; напротив, приз в соревновании мужчин выигран тем, кто жизнью навыв выполнял обязанности мужа и отца, и заботиться о домашнем хозяйстве. С другой стороны, тот, кто не имеет семьи, является во многих отношениях неиспытанным." Stromateis, VII 12, 70; ed. O. Stahlin, GCS 17 (1909), p. 51; trans. J. E. L. Oulton and H. Chadwick в The Library of Christian Classics, II (Philadelphia, 1954), 138.

<sup>8</sup> Homily on Marriage, 3, PG 51, col. 213.

<sup>9</sup> Legatio pro Christianis, 33, ed. E.J. Goodspeed, Die alteste Apologeten (Gottingen, 1914), p. 354; trans. C. Richardson в The Library of Christian Classics, I (Philadelphia, 1953), 337.

<sup>10</sup> Or, 37. 8, PG 36, col. 292B.

<sup>11</sup> ... κατὰ τοὺς ὑφ' ἡμῶν τεθειμένους νόμους; Legatio, ibid.

<sup>12</sup> Стандартные ссылки можно найти в J. Zhisman, Das Eherecht der orientalischen Kirche (Vienna, 1864); А. Павлов, 50-я глава Кормчей книги как исторический и практический источник русского брачного права (М.,

1887). K. Ritzer, *Le mariage dans les églises chrétiennes du Ier au XIe siècle* (Paris, 1970); J. Dauvillier and C. de Clerq, *Le mariage dans le droit canonique oriental* (Paris 1936).

<sup>13</sup> Λόγος εἰς νεωτέραν χηρεύουσαν, ed. G. H. Ettliger and trans. B. Grillet, Jean Chrysostome, *A une jeune veuve sur le mariage unique*, SC 138 (Paris, 1968). Введение включает ссылки на более ранних христианских авторов, с которыми Златоуст согласен.

<sup>14</sup> Canon 4, RPS, IV, p. 102.

<sup>15</sup> Ep. I, 50, PG 99, col. 1093C.

<sup>16</sup> Атрибуция не верна, хотя некоторые из текстов могут восходить к Никифору (см. M. Jugie, "Les canons disciplinares attribués à saint Nicéphore," *EO* 26 [1927], 419 ff); нумерация "канонов Никифора" отличается в различных изданиях, и никакого критического издания не существует.

<sup>17</sup> RPS, IV, p. 427 (канон 2).

<sup>18</sup> Ep. I, 50 (PG 99, col. 1092A). Однако, не совсем ясно из письма Феодора, действительно ли третий брак Константина V был благословлен церковью (ср. Ritzer, *Le mariage*, 165).

<sup>19</sup> Это законодательство относительно клириков находится в так называемых *Апостольских правилах*, которые первоначально были частью *Апостольских постановлений*, большого дисциплинарного сборника, принятого Антиохийской церковью в 4-ом столетии. *Апостольские правила* (но не *Апостольские постановления* в целом) официально стали частью Византийского канонического корпуса через решение Трулльского Собора (692). Относительно женатого духовенства, см. особенно *Ап. правила* 18 и 26 (RPS, II, стр 25, 26), и *Trull.* 6 (RPS, II, p. 318).

<sup>20</sup> Критический текст и перевод *Тома* в L. G. Westerink, *Nicholas I, Patriarch of Constantinople: Miscellaneous Writings*, DOT 6 (= CFHB 20) (Washington, D.C., 1981), 59-71..

<sup>21</sup> Ср. аргументы Феодора в связи с "михианским" спором, особенно в *Письмах* I, 51 и 52, к *Naucratiōs* (PG 99, cols. 1084-96). О значении *oikonomia*, применимой только к *кающимся* грешникам, как подчеркивали Феодор и позднее Николай Мистик, см. J. H. Erickson, "Oikonomia in Byzantine Canon Law," в K. Pennington и R. Somerville, *Law, Church and Society: Essays in Honor of Stephan Kultner* (Philadelphia, 1977), 225-36.

<sup>22</sup> Ср. недавнее исследование развода в Византии вр. Peter L'Huillier, "The Indissolubility of Marriage in Orthodox Law and Practice," *St. Vladimir's Theological Quarterly* 32 (1988), 3, 199-221.

<sup>23</sup> St. Basil, Canons 22, 30, RPS, IV, pp. 150-51, 169..

<sup>24</sup> Об этом известном случае, см. M. Lascaris, *Vizantiske princeze u srednjevekovoj Srbiji. Prilog istoriji vizantiskorspkikh odnoša od kraja XII do sredino XV veka* (Belgrade, 1926), 58.

<sup>25</sup> Ср. синодальный декрет патриарха Алексия Студита (1025-43) в V. Grumel, *Rigestes des actes du patriarcat byzantin, I, Actes des patriarches* (Paris, 1932), 844. Декрет был позже подтвержден в нескольких законодательных текстах, и исключение из правила должно было быть санкционировано специальным синодальным разрешением. В 1278 такое разрешение предоставляли Михаилу Ангелу, сыну Михаила II Эпирского, который имел *шестую* степень родства с его женой, Анной дочерью императора Михаила VIII; ср. A. Papadopoulos-Kerameus, *Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη*, IV (СПб, 1899), p. 382.

<sup>26</sup> Canon 54, RPS, II, p. 432.

<sup>27</sup> Ср., например, Michael Cerularius, *Letter I to Peter of Antioch*, ed. C. Will, *Acta et scripta quae de controversiis ecclesiae graecae et latinae composita* (Leipzig, 1861; repr. Frankfurt, 1963), 181.

- <sup>28</sup> *CI V*, 4, pp. 195 ff.
- <sup>29</sup> Canon 53, RPS, II, p. 428-29.
- <sup>30</sup> *Переключала мя еси, Ольга, Повесть временных лет*, ред. Д.С. Лихачев и В.А. Романов (Москва-Ленинград, 1950), I, 44; пер. S. H. Cross, *The Russian Primary Chronicle* (Cambridge, Mass., 1930), p. 169; о важности ритуального родства, см. R. Macrides, "The Byzantine Godfather," *BMGS* 11 (1987), 139-62.
- <sup>31</sup> Canon 14, RPS, II, p. 251.
- <sup>32</sup> Canon 72, *ibid.*, p. 471.
- <sup>33</sup> *De administrando imperio*, ed. Gy. Moravcsik and R. J. H. Jenkins (Budapest, 1949), pp. 70-76.
- <sup>34</sup> *Letters*, XI, 152 (PL 205, col. 1467).
- <sup>35</sup> Ср. D. M. Nicol, "Mixed Marriages in Byzantium in the Thirteenth Century," *Studies in Church History*, I, ed. C. W. Dugmore and C. Duggan (London, 1964); пер. в Nicol, *Byzantium: Its Ecclesiastical History and Relations with the Western World* (London, 1972), 168.
- <sup>36</sup> Demetrios Khomatianos, in: B. Pitra, *Analecta sacra spicilegio solesmensi parata* (Rome, 1891), p. 713.
- <sup>37</sup> "[Matrimonium] quod ecclesia conciliat et confirmat oblatio et obsignat benedictio, angeli renuntiant, pater rato habet," *Ad uxorem*, II, 6; ed. C. Munier, SC 273 (Paris, 1980), p. 148.
- <sup>38</sup> *Ep.* I, 50, PG 99, col. 1093AC.
- <sup>39</sup> *Ep.* 231, PG 37, col. 374BD.
- <sup>40</sup> *Homily 9 on 1 Tim.*, PG 62, col. 546.
- <sup>41</sup> Theophanes, *Chronographia*, Bonn ed., I, 283 (венчание Маврикия в 594).
- <sup>42</sup> Это признание законности брака, заключенного ἐν ἐκκλησία . . . δι' εὐλογίας (*Ecloga*, I, 8, ed. Zepos, Jus, II, p. 23).
- <sup>43</sup> Τα συνοικέσια χή μαρτυρία τῆς ἱεράς εὐλογίας ἐρώσθαι κελευομεν, ed. P. Noailles and A. Dain, *Les Nouvelles de Lion VI le Sage* (Paris, 1944), p. 297. Новое исследование этой новеллы - P. L'Huillier, "Novella 89 of Leo the Wise on Marriage: An Insight into Its Theoretical and Practical Impact," in *GOTR* 32.2 (1987), 153-62.
- <sup>44</sup> Novels 35 and 35B, Zepos, Jus, I, 341-46.
- <sup>45</sup> Ritzer, *Le manage*, 146-48.
- <sup>46</sup> K. Stevenson, "The Origins of the Nuptial Blessing," *The Heythrop Journal* 21.4 (1980), 412-16.
- <sup>47</sup> *Resp.* 11, RPS, IV, p. 337.
- <sup>48</sup> *Homily on Marriage*, PG 51, col. 211.
- <sup>49</sup> Златоуст говорит ясно о священнике, приглашаемом в дома для благословения (там же.; ср. также *In Gen. Homily* 48, PG 54, col. 443).

<sup>50</sup> Αυτός, Δέσποτα, ἐξαπόστειλον τὴν χεῖρα σου ἐξ ἀγίου κατοικητηρίου σου καὶ ἀρμωσον τῷ δούλῳ σου τὴν δουλην σου. Σύζευξον αὐτοὺς ἐν ὁμοφροσυνῇ. Ἐνωσον αὐτοὺς εἰς σάρκα μίαν, οὓς εὐδόκησας συναφθῆναι ἀλλήλοις. Τίμιον τον γάμιον ἀνάδειξον, ἀμίαντον αὐτῶν τὴν κοίτην διατήρησαν, ἀκηλίδωτον αὐτῶν τὴν συμβίωσιν διαμείναι εὐδόκησον. Теодор Theodore of Stoudios, *Ep.* I, 22, *To Symeon the Monk*, PG 99, col. 973CD; ср. идентичное описание церемонии в *Ep.* I, 31, *To the Monks of Saccoudion*, *ibid.*, col. 1012D. Выражения этой короткой молитвы дословно сохраняются в обряде брака, существующем сегодня.

<sup>51</sup> *Ep.*, I, 50, *to Naukratios*, *ibid.*, col. 1096A.

<sup>52</sup> Он содержится в Barb. gr. 336, изученном Гоаром (J. Goar), *Εὐχολόγιον, sive rituale graecorum*, (Venice, 1730; repr. Hildesheim), и происходит из Калабрии. Позднее был проанализирован G. Baldanze, "Il rito de matrimonio nel'Euchologio Barberini 336," *EphL* 93 (1979), 316-51.

<sup>53</sup> Ср. Sinaitici gr. 957 (9-10 века), 958 (10 век), and 962 (11-12 века) и Coisl. 213 (датирован 1027), в кн. А. Дмитриевского, *Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока*, II, *Εὐχολόγια* (Kiev, 1901; repr. Hildesheim, 1965), сс. 4, 28-32, 73-74, 1016-17. Краткое изложение истории обряда см. в: K. Stevenson, *Nuptial Blessing: A Study of Christian Marriage Rites* (London, 1982), 95-107.

<sup>54</sup> Ср. Сгур. G. b. VII, 2 (10 век), проанализирован G.I. Passarelli, "La cerimonia dello *stefanoma* (Incoronazione) nei riti matrimoniali bizantini secondo il codice Cryptense G. b. VII," *EphL* 93 (1979), 381-91. Очень похожая практика засвидетельствована в *euchologion*'e 1475 (Athon. Lavra-88, в Дмитриевский, цит. соч., с. 441).

<sup>55</sup> *Le Livre des ceremonies*, II, 50 (41), ed. A. Vogt (Paris, 1939), II, p. 20.

<sup>56</sup> Ἡ μὲν ἀκρίβεια τοὺς διγάμους οὐκ οἶδε στεφανοῦν, ἢ δε ἐν τῇ μεγάλῃ ἐκκλησίᾳ συνήθεια τα τοιαῦτα οὐ παρατηρεῖται, ἀλλὰ καὶ τοῖς διγάμοις τοὺς νυμφικοὺς στεφάνους ἐπιτίθησι. . . πλην ὀφείλουσιν ἓνα ἢ καὶ δεύτερον ἐνιαυτὸν κωλυθῆναι τῆς τῶν ἁγίων μυστηρίων μεταλήψεως. RPS, V, p. 441. *Euchologion* 1153 (Sinaiticus gr. 973), предвидит случай, когда только один из партнеров женится второй раз: в этом случае, он или она венчается его или её партнером, в то время как последний - вступающий в первый брак - венчается священником (Дмитриевский, цит. соч., с. 126).

<sup>57</sup> *Against the heresies and on the Divine Temple*, 282, PG 155, cols. 512-13.