Вестник ПСТГУ.
Серия I: Богословие. Философия.
Религиоведение.
2023. Вып. 108. С. 34–56
DOI: 10.15382/sturI2023108.34-56

Космарский Артем Анатольевич,
канд. соц. наук,
ст. науч. сотрудник
Института исследований культуры
факультета городского и регионального развития
НИУ «Высшая школа экономики»
Россия, г. Москва
artyom.kosmarski@gmail.com
https://orcid.org/0000-0001-8475-0754

# Другой, ребенок, тринитарность: к новому теологическому обоснованию гетеросексуальности

А. А. Космарский

**Аннотация:** В статье, написанной в контексте общественной дискуссии на тему ЛГБТ, дается попытка богословского объяснения уникальности отношений мужчины и женщины во плоти. Почему именно они в Евангелии и христианской традиции считаются путем к Богу? Нам представляется, что ценность гетеро-отношений, которая в современном обществе больше не считается самоочевидной, требует нового обоснования — что мы и попытаемся сделать, опираясь на интеллектуальные ресурсы современной теологии (православной, католической и протестантской) и философии XX в. Статья начинается с анализа Рим 1. 19–27, описания позиции ап. Павла, как автора наиболее развернутых аргументов о различии двух типов отношений. Затем любовь мужчины и женщины будет истолкована как фундаментальный опыт общения с Другим, опыт, необходимый в том числе для отношений с Богом и жизни в раю. Далее мы рассмотрим глубинную связь гетеросексуальных отношений с рождением ребенка как явлением Бога (непредсказуемым и чудесным) и личным доверием Богу и опыта троичных отношений в треугольнике отец, – мать, – ребенок, с познанием Бога-Троицы. Идеи и аргументы, развернутые в данной статье, опираются не на представления о «нормальности — ненормальности», «естественности — противоестественности» того или иного поведения, но на принципы пути и выбора. Представляется, что они могут быть полезны Церкви, в катехизической и миссиологической перспективе, помогая выработать язык, на котором можно говорить о сексуальности и любви в современном мире.

**Ключевые слова:** богословие пола, брак, воплощение, гетеросексуальность, гомосексуальность, деторождение, Другой, ребенок, Троица.

## Введение

Текущие споры об ЛГБТ (или о «нетрадиционной» сексуальности) в массмедиа, социальных сетях, высказываниях официальных лиц, то есть далеко не на периферии общественного внимания, вызывают бурную реакцию в интеллектуальном поле и экспертном сообществе. В этой ситуации Русской Православной

© Космарский А. А., 2023.

Церкви важно — в катехизической и миссиологической перспективе — выработать язык, на котором можно говорить об этих явлениях, убеждать верующих и неверующих, а не просто ссылаться на запретительные нормы, выраженные в том числе в церковных канонах. Тем более, что, если коснуться богословия, то на Западе всё более распространенной становится ЛГБТ- и квир-теология, принимающая базовые установки современного общества в оправдании и даже восхвалении гомосексуального поведения и идентичности, а также трактующая Писание и церковное предание в про-ЛГБТ свете[1]. Аргументированная полемика с такой теологией (а не ее запрет или игнорирование) также представляется насущной задачей.

В настоящей работе мы попытаемся пойти необычным путем: не объяснять, чем плохи, опасны, греховны гомосексуальные отношения, а, наоборот, подумать, в чем особость, уникальность отношений мужчины и женщины во плоти? Почему они в Евангелии, в христианской традиции, в таинстве Брака считаются путем к Богу? Нам представляется, что именно их ценность, которая в современном обществе больше не считается самоочевидной, требует нового обоснования, — что мы и попытаемся сделать, опираясь на интеллектуальные ресурсы современной теологии (православной, католической и протестантской) и философии XX в.

Мы начнем с ап. Павла (Рим 1. 19–27) как автора наиболее развернутых аргументов о различии двух типов отношений, опишем сильные и слабые стороны его позиции и затем перейдем к описанию любви мужчины и женщины как фундаментального опыта общения с Другим, опыта, необходимого, в том числе, для отношений с Богом. Далее мы рассмотрим тринитарный аргумент: уникальность гетеросексуальных отношений в их глубинной связи с рождением ребенка как явлением Бога (непредсказуемым и чудесным) и связь Св. Троицы с отношениями отец, – мать, – ребенок.

## Апостол Павел и «природа»

В корпусе текстов Нового Завета, признаваемых каноническими — и, следовательно, безусловно авторитетными — всеми конфессиями и церквами, главными (и, пожалуй, единственными), где противопоставляются гомо- и гетероотношения, выступают несколько мест из посланий апостола Павла: достаточно развернутое рассуждение в Послании к Римлянам (1. 19–27) и списки грехов (1 Кор 6. 9; 1 Тим 1. 10).

В списках Павел просто утверждает, без объяснений, что «ни малакии, ни мужеложники... Царства Божия не наследуют»[2], и поэтому Послание к Римлянам, с его аргументацией, приобретает ключевое значение. Напомним, что оно относится не просто к числу бесспорно принадлежащих Павлу текстов, но и к

[1] См., например: McNeil J. J. The Church and the Homosexual. Boston, 1993; Queer Theology. Rethinking the Western Body / G. Loughlin, ed. Oxford, 2007.

[2] Обоснованную текстологическую критику позиции некоторых ЛГБТ-авторов, утверждавших, что Павел здесь имел в виду исключительно тех, кто участвовал в гомосексуальной проституции, см.: Wright D. F. Homosexuals or Prostitutes? The Meaning of ἀρσενοκοῖται (1 Cor. 6:9, 1 Tim. 1:10) // Vigiliae Christianae. 1984. Vol. 38 (2). P. 125–153.

наиболее влиятельным не только среди отцов Церкви, но и среди современных философов[3] — как экспликация сути христианства. Предназначено послание к новообращенным христианам из имперской столицы, т. е. бывшим язычникам, а не иудеям, и для Павла важно подчеркнуть, что и те, и другие равно живут под властью греха, и закон (Тора) от него не спасает. Красота же и правда Бога не закрыты от других народов — они сами от нее отвернулись. Приведем мысль Павла целиком:

> Ибо, что́ можно знать о Боге, явно для них, потому что Бог явил им. Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы, так что они безответны. Но как они, познав Бога, не прославили Его, как Бога, и не возблагодарили, но осуетились в умствованиях своих, и омрачилось несмысленное их сердце; называя себя мудрыми, обезумели, и славу нетленного Бога изменили в образ, подобный тленному человеку, и птицам, и четвероногим, и пресмыкающимся, — то и предал их Бог в похотях сердец их нечистоте, так что они осквернили сами свои тела. Они заменили истину Божию ложью, и поклонялись, и служили твари вместо Творца, Который благословен во веки, аминь. Потому предал их Бог постыдным страстям: женщины их заменили естественное употребление противоестественным; подобно и мужчины, оставив естественное употребление женского пола, разжигались похотью друг на друга, мужчины на мужчинах делая срам и получая в самих себе должное возмездие за свое заблуждение (Рим 1. 19–27).

То есть величие и правда невидимого Бога, видимо, являются в сотворенном Им мире; но люди начиная с Адама по собственной воле и неразумию отказываются от истинного Бога, по образу и подобию которого они были сотворены, в пользу идолов; затем они полностью подпадают (точнее, по характерно павловской мысли, Бог предает их) под власть своих страстей и «превратного ума», ведущего к осквернению тела и самоубийственному поведению. И многие люди «оскверняют» свои тела, вместо естественного секса предаваясь «противоестественным» страстям; в итоге такое поведение («непотребства», не только сексуальные, но и иные формы зла) приводит к смерти (ст. 28–32).

Иными словами, сношения между людьми одного пола (примечательно, что апостол упоминает и женщин, что достаточно редко для античного мира, обычно игнорировавшего мир женщин и их самостоятельность) для Павла выступают ярким примером порабощения людей своими страстями и параллельно отказа от Бога в пользу идолов. В объяснении, почему секс с людьми своего пола — зло, для апостола ключевым понятием выступает «противоестественный» (παρὰ φύσιν) и, парное ему, «естественный», по природе (κατὰ φύσιν).

Природа, фюсис, — с одной стороны, нечто в греческой традиции противоположное «закону» (номос), то есть изменчивым и разнообразным обычаям и установлениям человеческих сообществ (что в современной теории применительно к нашей дискуссии именуется гендерными ролями), нечто универсаль-

[3] См.: Бадью А. Апостол Павел. Обоснование универсализма. М.; СПб., 1999; Агамбен Дж. Оставшееся время: Комментарий к Посланию к Римлянам. М., 2018.

ное. С другой стороны, это нечто очевидное, доступное даже язычникам, не знающим, скажем, об откровении книги Бытия («И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их», Быт 1. 27) или запрете однополого секса в законе Моисея (Лев 18. 22; 20. 13). Естественное для Павла — это уникальная комплементарность мужчины и женщины — анатомическая[4].

Логика Павла в том, что природа, сотворенная Богом (здесь он не противопоставляет фюсис и ктисис, порядок природы и порядок творения), показывает людям и самого Бога («Ибо невидимое Его... через рассматривание творений видимы»), и верный порядок вещей — люди по собственной воле и неразумии отвернулись от этого порядка, от естественной комплементарности половых органов мужчины и женщины[5]. И еще важный момент — к вопросу о «естественности» чувств и сексуального желания к человеку своего пола — Павел проводит тонкое различие между чувствами, страстями, которые могут быть не только темными и обманчивыми, но, что важнее, текучими, непостоянными, и телом, его анатомией: оно есть более стабильный, надежный индикатор истины и природы.

В обращении к очевидности, к природе, к анатомической комплементарности мужчины и женщины — сила Павла, так как этот аргумент воистину универсален, не зависит от религиозных и культурных установок аудитории. Но в нем же — и слабость, по крайней мере с тех пор, как обращение к природе перестало быть чем-то авторитетным. А перестало благодаря критике очевидности в современной философии и социальной теории как риторического приема, уловки власти, применяемой для оправдания не естественного, но утверждаемого в чьих-то интересах порядка[6]. Более того, само понятие природы как независимого от человека мира со своими объективными законами оказалось порождением человеческой культуры, то есть историческим, переменчивым, зависящим от установок конкретного общества и, главное, вовсе не универсальным[7]. И важно, что критическое отношение к аргументам «от природы» не ограничивается

[4] См.: Hays R. B. Relations Natural and Unnatural: A Response to John Boswell's Exegesis of Romans 1 // The Journal of Religious Ethics. 1986. Vol. 14 (1). P. 184–215; Gagnon R. A. J. The Bible and Homosexual Practice: Texts and Hermeneutics. Nashville, 2001. P. 253–255. Труд Роберта Гэгнона можно рекомендовать как наиболее всеохватывающее и глубокое исследование гомосексуальной проблематики в Библии, затрагивающее и филологию, и историю, и теологию, и современные дебаты.

[5] «Анатомические подсказки указывают на замысел Бога: что человеческая сексуальность означает сношения между людьми противоположного пола, а не одного пола» (Gagnon R. A. J. Op. cit. P. 365).

[6] М. Фуко, наверное, остается наиболее влиятельным сторонником этой позиции (хорошее введение в тему см. в: Wilkin P. Chomsky and Foucault on Human Nature and Politics: An Essential Difference? // Social Theory and Practice. 1999. Vol. 25 (2). P. 177–210).

[7] В качестве введения в бурную историю понятия природы (начиная с греческого φύσις и римской natura) см.: Ducarme F., Couvet D. What Does 'Nature' Mean? // Palgrave Communications. 2020. 14: 6. URL: https://www.nature.com/articles/s41599-020-0390-y (дата обращения: 24.07.2023). Наиболее подробный и развернутый анализ того, как «природа» возникла в европейском сознании и практике см.: Латур Б. Нового Времени не было. Эссе по симметричной антропологии. СПб., 2006.

узким кругом философов, и уже стало общим местом в учебниках, СМИ, интеллектуальных блогах и т. п.[8]

Но еще более глубокая уязвимость вести Павла — она негативная, так как прежде всего говорит про грех (и его ограничение), а не про любовь. Он говорит о том, что **не** делать, чтобы быть с Богом. Вероятно, причина в том, что Павел не выделяет уникальность союза мужчины и женщины во плоти (Мф 19. 4–6), для него сопоставимы отношения мужа и жены, родителя и ребенка, господина и раба. Но, какие бы причины ни стояли за «негативной», запретной аргументацией Павла, она, при всей авторитетности и убедительности, имеет свои пределы и в некотором смысле не дает сил, как «негативные» заповеди Декалога без Благой Вести.

## Мужчина и женщина как Другие

Но возможно ли говорить о телесных отношениях между мужчиной и женщиной, их ценности и уникальности не на языке греха и запрета иных отношений, а принципиально по-другому, в положительном ключе — на языке любви, фокусируясь на объяснении этой уникальности? Думаю, что да, и опорой тут выступает Книга Бытия, впоследствии процитированная в Евангелии: «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их» (Быт 1. 27).

То есть существует Замысел (не случайность) в том, что внутри человечества есть фундаментальное различие — два пола. И это различие, уже на личном, индивидуальном уровне, разрешается, каждый раз по-новому, через брачный союз мужчины и женщины: «Потому оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей; и будут [два] одна плоть» (Быт 2. 24, опять же, цитируется Христом — Мф 19. 5, Мк 10. 7–8). Но в чем смысл этого различия-и-соединения, **зачем** оно — об этом стали активно размышлять уже в XX в., когда, с одной стороны, безальтернативность брака и разделения людей на мужчин и женщин перестала быть очевидной, и, с другой стороны, возникла чувствительность к проблематике Другого, коммуникации.

Поскольку это слово не раз будет встречаться ниже и имеет большое значение для текста, поясню: Другой — не Я, но и не стихия/энергия/начало (Иное), но так же, как Я, личность. В целом это интуиция феноменологии, экзистенциализма и психоанализа: человек — не самодостаточная рациональная сущность, чистый разум, но находящаяся изначально в мире, в теле, направленная на других и обретающая свое Я через другую личность[9]. И в этом ландшафте нам ближе не гегелевско-сартровская (Другой как сила, определяющая и порабощающая Я), а скорее буберовская линия: «Диалог для Бубера есть радикальный опыт инаковости Другого, “узнавание” его. Другой из чуждого, “постороннего”, не-Я становится Ты. Суть отношения Я — Ты есть любовь... Главное в человеческом

[8] В феминистски настроенной интернет-среде существует даже мем «#паприроде», ироническая фигура, которой высмеивают тезисы типа «мужчина по природе добытчик, а женщина должна сидеть в пещере и вынашивать детей».

[9] Ключевые имена тут — Э. Гуссерль, М. Хайдеггер, М. Бубер, Э. Штайн, М. Мерло-Понти, Ж.-П. Сартр, Ж. Лакан, Э. Левинас.

существовании — взывать к Другому и отвечать на его зов... В отношении Я и Ты нет мистического единения, каждый остается собой»[10].

Богословское — православное — завершение эта линия обретает в трудах Иоанна Зизиуласа: «Личность есть идентичность, возникающая через отношение (σχέσις, схесис, в терминологии греческих отцов); это Я, которое существует лишь постольку, поскольку оно находится в отношении к Ты, утверждающем его существование и его инаковость. В случае изоляции Я от Ты исчезает не только инаковость Я, но и само его бытие; Я попросту не может существовать без иного»[11]. Более того, даже вне философии, еще в Евангелии присутствуют отношения с Другим: это и дружба равных вместо отношений господина и раба (Ин 15. 15), и проблематика «ближнего своего», и слова Иисуса о равносильности нашего отношения к ближним отношению к Нему (Мф 25. 34–45).

И драма отношений с Другим самым глубинным образом связана с полом. Для православного богослова Ф. Хопко «Бог сотворил человека мужчиной и женщиной, поэтому наличие двух полов является неотъемлемым качеством человеческой природы, сотворенной по образу Божию... Различие между полами есть особый драгоценный дар, не сводимый лишь к физическому или биологическому устройству, они — как бы два различных “образа существования” в одном человечестве, так же, как, например, можно сказать, что Сын и Святой Дух — различные “образы существования”, вместе с Богом Отцом, единого Бога»[12].

Для протестанта К. Барта различие полов выступает на горизонтальном уровне «репетицией» вертикального завета между Богом и людьми; это различие раскрывает диалектику Я–Другой, фундаментальную для человеческого бытия — более того, половое различие есть первичная форма инаковости, т. е. мужчина есть первичный Другой для женщины, и наоборот. Далее, человек конституируется как Я именно в отношениях с Другим — в браке[13].

Для католика Г. У. фон Бальтазара ключевую роль играет понятие диастазиса (διάστασις) — расстояния (или инаковости, различения) как необходимого условия для отношений[14]; диастазис между Богом и сотворенным миром, делающий возможной свободу человека, вытекает из диастазиса между лицами Троицы, и подобное расстояние-различие, делающее возможной любовь, пролегает между мужчиной и женщиной. Вообще, его богословие — это богословие драматической Встречи с другим, и эта драма развертывается через серию глубинных различий: Бог, — мир (теологическое), Бытие, — бытие (онтологическое) и мужское, — женское (половое)[15] — последнее определяет нечто самое важное в

[10] См.: Лифинцева Т. П. Я и Не-Ты. Оглушительное молчание мира // Вопросы философии. 2016. № 11. С. 17.

[11] Зизиулас И. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви. М., 2012. С. 49.

[12] Хопко Ф. Основы Православия. Минск, 1991. С. 310.

[13] См.: Barth K. Church Dogmatics / G. W. Bromiley, T. F. Torrance, eds. 4 vols. Edinburgh, 1936–1975. III/1, §41.3; III/2, §45.3; III/4, §54.1 (в русский перевод труда Барта, насколько мне известно, эти параграфы не вошли).

[14] См.: Papanikolaou A. Person, Kenosis and Abuse: Hans Urs von Balthasar and Feminist Theologies in Conversation // Modern Theology. 2003. Vol. 19. P. 50–52.

[15] См.: Moss D., Gardner L. Difference — The Immaculate Concept? The Laws of Sexual Difference in the Theology of Hans Urs von Balthasar // Modern Theology. 1998. Vol. 14. P. 378.

человеке, указывая одновременно на его (ее) неполноту и на способность выйти из себя к Другому[16].

В этих разных теологиях примечательны созвучия, точки пересечения, позволяющие нащупать нечто общее — и это общее обнаруживается даже за пределами христианского богословия. Речь не только о концептуализации любви как героического выхода за пределы себя, собственного страха или удовольствия, ради встречи с Другим[17], но и постулирования различия мужского и женского как абсолютного, неуничтожимого — у светского, левого французского философа А. Бадью «эти позиции полностью разъединены. “Полностью” необходимо понимать в буквальном смысле: в опыте ничто не является одним и тем же для позиции мужчины и позиции женщины»[18], и третьей позиции, метапозиции, не существует, но возможно уникальное Событие любви как встречи полов.

Кто-то даже утверждает, что мужское и женское — это больше, чем пол, это вселенские силы, которые присутствуют в самой Троице (по Бальтазару, пытающемуся описать Бога-Отца и Бога-Сына через «сверхмужественность» и «сверхженственность»[19]), или просто велики и ускользают от понимания; у К. С. Льюиса мужское и женское суть земные образы каких-то та́инственных сил, о которых мы узнаем потом, — «половая идентичность (гендер) имеет намного более важную и сложную природу, чем просто пол животного. Этот материальный мир, в который входит и наша половая идентичность, непостижимым для нас (пока) образом связан с более глубокими реалиями»[20]; идея божественной Женственности мира, как «другого» для Бога у В. Соловьева[21]. Но, как мне кажется, такие «расширения» избыточны. Данных этого мира достаточно для допущения того, что любовь есть путь к Другому и научение быть вместе с Другим[22] в жизни и во плоти, и что биологический пол выступает ключевым (пусть и не единственным) основанием инаковости[23].

[16] См.: Balthasar H. U. Theo-Drama: A Theological Dramatics. Vol. II. San Francisco, 1990. P. 365–382.

[17] Например, в Han B-Ch. The Agony of Eros (Untimely Meditations). Cambridge, MA, 2017.

[18] Бадью А. Что такое любовь? // Новое литературное обозрение. 2011. № 6. С. 40.

[19] См.: Balthasar H. U. Theo-Drama: A Theological Dramatics. Vol. V. San Francisco, 1998. P. 91.

[20] Хамфри Э. М. Ввысь и вглубь: Христианские беседы с К. С. Льюисом. М., 2022. С. 329.

[21] См.: Соловьев В. С. Смысл любви // Сочинения: в 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 534.

[22] С таким, как я сам, проще и легче, и спокойнее, и, кроме того, больше вероятности неразличения Другого как субъекта, превращения его в расширение собственного тела и сети аффектов.

[23] Примечательно, что попытка экспансии парадигмы гендерных исследований, с их вниманием к небинарности и широкому спектру гендерных идентичностей, в биологию скорее провалилась. Здесь я имею в виду тезис Энн Фаусто-Стерлинг, что число «неопределенных» с точки зрения пола при рождении доходит до 2% (см.: Blackless M., Charuvastra A., Derryck A., Fausto-Sterling A., Lauzanne K., Lee E. How Sexually Dimorphic Are We? Review and Synthesis // American Journal of Human Biology. 2000. Vol. 12. P. 151–166), и его опровержение Леонардом Саксом (см.: Sax L. How Common is Intersex? A Response to Anne Fausto-Sterling // The Journal of Sex Research. 2002. Vol. 39. № 3. P. 174–178), показавшим, что число интерсекс-людей в популяции не превышает 0,018%. Что, конечно, не отрицает существования таких судеб на протяжении истории (равно как и людей, лишенных части органов или парализованных

Почему во плоти? Акцент на слове «плоти» потому, что христианство — это религия Воплощения, то есть Бога, рожденного в теле человека; оно не отрицает тело и не считает его бренной оболочкой, источником зла и смерти, чем-то нечистым или плохим — вопреки гностическим уклонам, с их дуализмом духа, запертого в мерзкой темнице материи. Если уж говорить об источнике зла, то это помыслы, желания, нечто, возникающее в сознании и бессознательном, но никак не на уровне тела. «Ангелы не имеют тела, и вместе с тем Господь Иисус Христос стал человеком, а не ангелом. Почему? Потому, что у ангела нет своей Евы, своего Другого, он не может, следовательно, любить во всей полноте, не способен к самопознанию»[24]. И поэтому Быт 1. 27–28 не отрицает, но освящает природу — биологический субстрат человеческого (культурного) бытия, и два пола, как ее элемент.

Почему научение? Глубинный смысл связанного с полом различия, инаковости, можно видеть как минимум в двух вещах. Первая — это изначально встроенная в человеческое бытие неполнота, разделенность, спасающая от самоуспокоенного, самодостаточного одиночества, дающая импульс к общению с Другим и к обретению полноты — в браке. «Пол есть символ актуальной неполноты и разделения и в этом смысле может иметь отрицательное значение. Положительным же содержанием пола является стремление к Жизни, к Благу, выраженное как стремление к своей “половине”, к “другому”... Таким образом, пол — разделяюще-соединяющая реальность... Общение мужчины и женщины возможно в меру общности и в силу привлекательности “другого” в его инаковости... Эта инаковость, взятая в ее тождественности, и есть пол как таковой (без муже-женской спецификации), данный как неполнота и взыскание полноты, как стремление к общению»[25].

Но есть и второй важный смысл. Вопреки гностическому отвращению к «половой дифференциации как следствию метафизического грехопадения»[26] и культу андрогина/гермафродита, божественного Единого/Одного, противопоставленного дроблению, раздельному существованию мужского и женского, жизнь в браке, то есть телесный опыт отдачи себя целиком Другому, есть благо. Причем не только для христиан, а для всех Homo sapiens. Людям свойственно тяготеть к гомогамии (бракам среди людей своего круга)[27] и гомосоциальности

с рождения, и уже по этим причинам неспособных на физическую любовь), но не может служить валидным инструментом отрицания ключевой для Homo sapiens бинарности мужского и женского полов.

[24] Горичева Т. Пол и Эрос // Она же. О священном безумии. Христианство в современном мире: философские эссе. СПб., 2015. С. 26.

[25] Шмалий В. Проблематика пола в свете христианской антропологии (Быт 1. 27) // Сборник материалов международной конференции «Учение Церкви о человеке». М., 2002. С. 300.

[26] Флоренский П. Столп и утверждение Истины. М., 1914. С. 261.

[27] «Конечно, имеются всякие социальные приемы, имеющие целью ограничить поле возможных брачных партий с помощью некоторого рода протекционизма: ралли, балы для избранных, светские собрания и тому подобное. Но самым верным гарантом гомогамии и через это гарантом социального воспроизводства является спонтанное сродство (переживаемое как симпатия), которое сближает агентов, обладающих похожими габитусами или вкусами и сформированных, таким образом, сходными социальными условиями и социальными условностями, а также наличие эффекта замыкания, связанного с существованием таких социаль-

(общению с лицами своего пола[28]), к тому, чтобы держаться похожих на себя и вообще замыкаться на себе, своем теле. Соединение с телесно Другим, общение с ним в слове, брак как опыт жизни с Другим, в реальности плоти и времени противодействует этим склонностям — и неслучайно он вызывает кошмар у андрогина Ивана Федоровича Шпоньки из одноименной повести Гоголя, существующего вне времени и не выносящего слова: «Жить с женою!... непонятно! Он не один будет <...>, но их должно быть везде двое...»[29]

Но в чем смысл такого опыта, кроме разве что воспитания смирения и умения кротко переносить тяготы (многочисленные образы брака как мученического подвига) — тем более, что «в воскресении ни женятся, ни выходят замуж, но пребывают, как Ангелы Божии, на небесах» (Мф 22. 30)? Но именно в свете иного мира опыт жизни с телесно Другим — доступный для всего человечества — обретает новый смысл. После смерти человек попадает с обнаженной душой, без возможности отгородиться и спрятаться в одно пространство с людьми очень разными (ад, по словам Ж.-П. Сартра, — это другие, но ведь и рай — это другие). Более того, ему придется научиться общаться с Богом, который для него тоже совершенно Другой[30].

Конечно, здесь речь идет не об «окончательном» рае и аде после Страшного Суда, а о том, что происходит с душой человека, когда она отделяется от тела после смерти (в православном догматическом богословии это называется частным судом[31]). Согласно православному представлению (разделяемому отчасти и Католической Церковью), ад и рай до Суда — это не столько место, сколько духовное состояние души. После смерти (выхода души из тела, мира материи и времени, где в полной мере возможна свобода воли) это состояние становится окончательной реальностью человека. Опираясь на это представление, не будет слишком смелым предположить, что «рай» и «ад» после смерти парадигмально — одно и тоже: человек попадает к Богу, и там для него — или рай (место любви и

но и культурно гомогенных групп, как группы однокашников (старшие классы школы, специальность на факультете и так далее), которые сегодня дают большую долю браков или связей (см.: Бурдьё П. От правила к стратегиям // Он же. Начала. М., 1994. С. 109–110). О тяготении современных развитых стран к гомогамии см.: Миланович Б. Капитализм и ничего больше. Будущее системы, которая правит миром. М., 2022. С. 32–35, 38.

[28] См.: Lipman-Blumen J. Toward a Homosocial Theory of Sex Roles: An Explanation of the Sex Segregation of Social Institutions // Signs: Journal of Women in Culture and Society. 1976. Vol. 1. № 3. Part 2. P. 15–31.

[29] Об андрогинизме Шпоньки и гермафродитизме его тетушки, а также, шире, о гностической мистике у раннего Гоголя см.: Гончаров С. А. Неопределенность текста/смысла и определенность интерпретации (тайна «Ивана Федоровича Шпоньки и его тетушки») // Культура и текст. 2005. № 10. С. 3–35; Он же. Сон — душа, любовь — семья, мужское — женское в раннем творчестве Гоголя // Гоголевский сборник / ред. С. Гончаров. СПб., 1993. С. 4–41.

[30] И не просто так авраамические религии, от «Песни песней» до философской теологии XX в. проводят параллель между эросом (любовью мужчины и женщины) и стремлением души к Богу. Идеально это сформулировал Христос Яннарас: «Эрос — это движение экстаза, которое завершается в личной соотнесенности с изначально Другим» (Яннарас Х. Личность и Эрос. М., 2005. С. 104).

[31] См., например: Макарий, митр. Православно-догматическое богословие Макария, митрополита Московского и Коломенского: в 2 т. СПб., 1883. Т. 2. С. 523–537.

общения с Богом и святыми), или ад (невыносимый огонь, от которого хочется любой ценой заслониться)[32].

Если рай — это жизнь с Другим, то ад — это непереносимость Другого (даже святых, Богородицы и самого Христа, ставшего человеком), в предельном случае — полный отказ от Другого и замкнутость в темницу собственной души: «Характеристика погибших душ — их “отказ от всего, что не является ими”... Наш воображаемый эгоист пытается превратить все, что ему попадается, в свое владение или придаток. Вкус к иному, то есть самая способность наслаждаться добром, в нем угас, за исключением случаев, когда его тело все еще втягивает его в какой-то рудиментарный контакт с внешним миром. Смерть устраняет этот последний контакт. Исполняется его желание — жить полностью в себе и обходиться тем, что он там обнаружит. И он обнаруживает там ад»[33].

Можно предположить, что (христианская) реальность посмертного существования — это жизнь с Другими, другими душами и Богом. Разница с этим миром разве что в том, что грехи, страсти, отделяющие человека от Бога и ближних (ревность, жадность, злоба, похоть, обидчивость и т. д.), действуют — и отделяют — там во сто крат сильнее[34], возможностей «выстраивать личные границы» и «заботиться о себе» во сто крат меньше, а материи, в которую можно спрятаться, отвлечься, перевести дух, — нет. И чем больше человек закрывался от Другого — Бога и ближнего — или разрушал его в земном мире, тем тяжелее ему будет в реальности после смерти.

И в этом смысле общение мужчины и женщины в браке, то есть в совместной жизни и в самой интимной телесности, это действительно опыт, в этом мире, события с Другим.

---

[32] Эта мысль развивается в ярком, но спорном тексте А. Каломироса «Река огненная» (М., 2003): «Бог есть любящий огонь, и Он есть любящий огонь для всех — и праведных, и грешных. Однако, различие состоит в том, как сами люди принимают этот огонь любящего Бога. Св. Василий говорит, что “огненный меч был помещен у райских врат, чтобы охранять путь к древу жизни; он был неприступным для неверных, обжигающим их, и, напротив, легко доступным для верных, просвещающим их небесным светом”. Один и тот же любящий огонь просвещает тех, кто отвечает любовью на любовь, и обжигает тех, кто отвечает на любовь ненавистью. Рай и ад — это одна и та же Божия река, один и тот же огонь божественной любви, который пронизывает всех одной и той же благотворной энергией без различия и недостатка. Одна и та же живительная вода становится вечной жизнью для верных и вечной смертью для неверных; для первых — это источник блаженной жизни, для вторых — вечного удушья, вечных мук; рай для одних и ад для других. Не сочтите это странным. Сын, любящий своего отца, будет счастлив в его объятьях, но если сын ненавидит отца, его объятия станут для него мукой. Для исполненного ненависти человека любовь, изливающаяся на него, уподобляется горящим углям, сыплющимся на его голову».

[33] Льюис К. С. Боль / пер. А. Цветков. Chicago, 1987.

[34] «Добровольно сочетавшиеся с грехами и пропитанные ими во время жизни на земле грешные души не могут от них механически освободиться путем выхода из тела или вступления в загробный Мір, а тем более в силу праведного приговора частного Божия суда, на котором ни одна грешная душа насильно не освобождается от любезных ей грехов, которые во время жизни во плоти она претворила как бы в некий состав своего существа. Поэтому состояние грешных душ за гробом — сродни их бывшему состоянию на земле, с тем только различием, что они, лишенные тела, содержат в себе всю ужасную реальность своих грехов, переживают ее как нечто свое собственное, не могут никуда из нее выйти» (Иустин (Попович), прп. Собрание творений. М., 2007. Т. 4. С. 367).

Итак, различие полов, мужчин и женщин, касается не бинарности (принудительная схема из двух единиц), но инаковости[35]. Проблема отношений с Другим (со всеми ее этическими и экзистенциальными следствиями) состоит в том, что мы связываем с инаковостью мужчины и женщины в ее основополагающем библейском значении (Быт 1. 27), и тогда брак (соединение двоих во плоти) оказывается на пересечении: быть вместе с Другим во плоти, в халкидонском смысле, «неслиянно, нераздельно». Наконец, этот опыт приобретает еще одно измерение — подготовки к жизни после смерти и Царствию Небесному как пространству беспредельного взаимодействия с Другими, где отсутствуют материальные вещи и невозможна самоизоляция (ад, напротив, является пространством абсолютного одиночества и непроницаемости для Другого).

## Зачатие как открытость Богу

Поэты, философы, богословы и просто влюбленные описывали, творили и осмысляли опыт любви как абсолютное единение Я и Ты, таинство двоих, где каждый дарит себя другому, где все границы между ними исчезают, и «двое составляют тесный союз... отношение, где взгляд каждого обращен исключительно на другого»[36]. Однако этот романтический образ и идеал любви справедливо подвергают критике за то, что влюбленные замкнуты друг на друге — им хорошо вдвоем, им не нужен ни мир, ни время (которое может их разлучить), ни даже ребенок[37].

И спор о гомосексуальности обнажает и обостряет это противоречие — ведь сказанное о любви как о единении двоих, о встрече с Другим и абсолютном самопожертвовании разве не может относиться к любви двух мужчин или двух женщин? Вполне. Но именно поэтому уникальное свойство соединения мужчины и женщины в теле — в нем есть место для третьего. То есть внутри наиболее глубокой и близкой связи двоих, на пределе интимности возможен Третий. В данном случае речь идет не о примитивном функционализме («секс только ради деторождения», вообще не «для»), а именно об открытости, возможности: возможности/открытости Богу (зачатие может произойти, а может нет, появление новой жизни — в руках Его замысла), возможности/открытости

[35] Инаковость мужчины и женщины не требует обязательной иерархичности, которая, конечно, сильно укоренена в культуре как бинарная оппозиция, где второй член означает нечто подчиненное или неполноценное (разум, – дух, – культура, – мужчина vs иррациональность, – тело, – природа, – женщина), которую описали и подвергли критике С. де Бовуар и Ж. Деррида. Инаковость, напротив, предполагает базовое равенство Я–Ты.

[36] По выражению католического философа-персоналиста Д. фон Гильдебранда, оказавшего большое влияние на философию любви и брака в католицизме XX в., его труды даже легли в основу некоторых решений II Ватиканского собора (см.: Hildebrand D. Marriage: The Mystery of Love. Manchester, NH, 1984). Однако похожие образы и структуры можно увидеть у Новалиса, Фихте, поэтов-романтиков, Бубера, митр. Антония Сурожского и т. д.

[37] Дети у романтиков XIX в. — конкретное воплощение абсолютного единения любящих, но это единение существует не ради детей и независимо от того, есть ли ребенок (этой мыслью я обязан Е. А. Костровой). И даже у теолога любви фон Гильдебранда дети становятся абстракцией, символом единства пары и реализацией социального долга плодовитости (см.: Hanigan J. P. Homosexuality: The Test Case for Christian Ethics. N. Y., 1988. P. 89–112).

ребенку, возможности/открытости будущему (ребенок как не-статичность двоих, как появление нового и движение вперед во времени) и в целом — миру[38]. В зачатии, зарождении новой жизни Бог может вмешиваться напрямую (как и в смерти человека, определяя ее день и час) — и сама заостренная открытость Его воле указывает на сакральное измерение полового акта. Получается, что соитие между людьми одного пола (как и любой контрацептивный половой акт) лишается этого измерения.

Конечно, прямое вмешательство Бога в человеческую жизнь в момент зачатия и смерти — это предмет для теологической дискуссии. Но нет сомнения, что сейчас, в современном мире, «спать без контрацепции» — это личный выбор и акт огромного доверия супругу (супруге) и Богу. И неслучайно веры в Бога стало сильно меньше с тех пор, как люди этот акт перестали совершать[39]. До какого-то момента общество гарантировало, что после рождения ребенка мужчина и женщина будут продолжать заботиться друг о друге, даже усиливать свою заботу. После того, как общественное принуждение становится пренебрежимой величиной, остается чистый акт веры в любовь.

Более того, в телесной любви, рождающей детей, человек приближается к Богу. В богословии существует немало догадок о путях обóжения, преодоления человеком разрыва между миром и Богом. Полагаем, что в рождении детей человек со-творит, соучаствует в Божественной любви уже относительно сотворенного мира. Она не статична, не останавливается и не замирает, она движется вперед, как непрестанное животворящее излияние — больше, еще и еще миров, планет, творений, людей. Такое движение можно назвать эпектазом (επέκτασις) — понятие, которое Григорий Нисский противопоставил платонической установке (Бог совершенен и статичен, любое движение и изменение есть искажение и порча). Для него Бог — не ровная бесконечность, но бесконечно экстатически изливающий Себя и ищущий общения[40]. В современном бо-

[38] Ср.: «Когда я опираюсь на плечо любимой женщины и вижу, скажем, покой заката над горными пиками, золотисто-зеленые поля, тени деревьев, черноносых овец, неподвижно стоящих у изгородей, и солнце, которое вот-вот скроется за вершинами, и знаю — не по выражению ее лица, но изнутри мира, как он есть, — что женщина, которую я люблю, видит тот же мир и что это совпадение есть часть мира, и что любовь образует в ту самую минуту парадокс идентичного различия — тогда любовь существует и обещает продолжать существовать. Суть в том, что она и я теперь включены в этот уникальный Субъект, Субъект любви, обозревающий картину мира через призму нашего различия, так, что этот мир является, рождается, а не просто заполняет собой мой личный взор. Любовь — это всегда возможность присутствовать при рождении мира. Рождение ребенка в любви есть еще один пример такой возможности» (Badiou A. Éloge de l'amour. P., 2016. P. 33).

[39] См. исследование Р. Инглхарта (Инглхарт Р. Неожиданный упадок религиозности в развитых странах. СПб., 2022), где показана статистически доказуемая связь между падением веры в Бога и распространением (и нормализацией) абортов, разводов, контрацепции и гомосексуальности. Сам социолог объясняет эту связь тем, что религии поддерживают «архаичные» ценности выживания, а современные общества — ценности самореализации. С этой его мыслью можно не согласиться (полагаю, что дело не в политике той или иной религии или Церкви, но в том, что вышеперечисленные явления так влияют на тело, что опыт Бога становится абстракцией), но факт связи остается фактом.

[40] См.: Mateo-Seco L. F. Epektasis // The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa. Leiden; Boston: Brill, 2010. P. 264–268.

гословии радикальной ортодоксии эпектаз стал рассматриваться не только как свойство человеческой души, ее напряженный порыв к Богу, но и как свойство любви Божественной[41].

Вопреки базовой установке современных социальных наук и медиадискурсу, рождение ребенка менее всего связано с репродуктивностью, «нормами рождаемости»[42], «воспроизводством» как абстрактным демографическим императивом, “archaic procreative end”[43], которым якобы руководствуется общество или к которому принуждает биология с религией. Подобные абстракции, смутные «принуждающие силы» (есть еще более откровенная метафора: «я не инкубатор») возникают, когда опыт ребенка оказывается далеким и нереальным — конкретного ребенка как индивидуальности, не абстракции, личный, неповторимый опыт бытия с ним.

Ловушка функционализма, «ребенок для чего-то», подстерегает всегда, не только в современных идеологиях, но и в христианской традиции, где брак видится негативно, как заслон против похоти, пол и секс — как последствия первородного греха[44], а деторождение — единственное, среднего качества его оправдание; и у глубоко понимающих, что такое любовь, В. Соловьева и В. Розанова, видящих в деторождении и сексе «темный, постыдный, безжалостный путь природы»[45], игру властных сил. Спасает из этой ловушки, как нам кажется, только персонализм — личное узнавание Другого, отношение к нему как к цели, а не как к средству; общение с ним, именно с ним, как с равным и любимым — то же касается и ребенка[46].

---

[41] См.: Hughes J., Bullimore M. What is Radical Orthodoxy? // Telos. 2002. Vol. 123. P. 187.

[42] Термин Р. Инглхарта.

[43] См.: McCarthy D. M. Fecundity: Sex and Social Reproduction // Queer Theology. Rethinking the Western Body / G. Loughlin, ed. Oxford, 2007. P. 86.

[44] «Если бы из-за греха не произошло с нами никакого извращения и отпадения равночестия с ангелами, то таким же образом и мы для размножения не нуждались бы в браке. Но каков способ размножения в природе ангелов — неизреченно и неразумеваемо это человеческими догадками, кроме лишь того, что он непременно существует. Таков же способ мог действовать и у людей, умаленных малым чим от ангел (Пс 8. 6)» (Григорий Нисский, свт. Об устроении человека. СПб., 2000. С. 74). Блж. Августин, надо сказать, считал, что брак был — как самоценная, прекрасная вещь, как первичный союз и форма общества (societas), но и как сексуальная связь — еще в раю, до грехопадения (см.: Августин Гиппонский, блж. О благе супружества. М., 2022. С. 38–39; Reynolds Ph. L. Marriage in The Western Church. The Christianization of Marriage during the Patristic and Early Medieval Periods. Leiden, 1994. P. 265–266).

[45] Соловьев В. С. Оправдание добра. М., 2012. С. 47.

[46] На это можно возразить, что и брак по любви, и любовь к детям — это исторически очень поздние явления, чуть ли не XIX в. (см.: Coontz S. Marriage, A History: From Obedience to Intimacy, or How Love Conquered Marriage. N. Y., 2005. P. 15–23, 145–230; Арьес Ф. Ребенок и семейная жизнь при Старом порядке. Екатеринбург, 1999. С. 363–404), а раньше был только секс в вынужденном браке и производство помощников-слуг в жестко организованных патриархальных хозяйствах. Однако цельная структура воплощенной в теле любви, брака и деторождения существовала как возможность всегда — не как обязательность (нормативность), артикулированная в культуре. Если не признавать такой возможности, то придется считать, что до XIX в. никогда не было любви между мужем и женой, а родители никогда не любили своих детей и только производили себе слуг, что противоречит массиву исторических, этнографических и литературных источников (со всего мира).

## Семья как опыт троичности

Слово «Третий» выше не случайно написано с заглавной буквы. Представление/откровение о том, что Бог есть Троица, — краеугольное для христианства (и отличает его от других монотеизмов).

Мой же тезис состоит в том, что тройственные отношения отец, – мать, – ребенок имеют самое непосредственное касательство к Богу-Троице. Конечно, такая мысль уже возникала в богословии, но явно не была в центре рассуждений о Троице и о семье. Так, прп. Анастасий Синаит (VI в.) писал: «И не являются ли эти три лица пращуров всего человечества, или [три] единосущные ипостаси, отпечатлительно созданными... по некоему образу Святой и единосущной Троицы: беспричинный и нерожденный Адам есть образ и изображение беспричинного Бога и Отца — Вседержителя и Причины всяческих, рожденный сын Адама есть образ предначертанный рожденного [от Отца] Сына и Слово Божие, а исшедшая Ева обозначает исшедшую Ипостась Святого Духа»[47]. Протестантский богослов XX в. Юрген Мольтманн переосмысляет фигуру Бога-Отца: Он не патриарх и властелин, фигура власти, которому можно только подчиниться или поднимать бунт, но любящий Отец, *авва*, в отношениях со своим Сыном; а Святой Дух, по Мольтманну, обладает женскими, материнскими качествами, поддерживает и утешает[48].

Однако такой аллегорический подход, стремление найти точные соответствия (Бог — отец, Дух — мать) всё же несколько наивен, это человеческое упрощение тайны Троицы. Важнее случившийся в XX в. — и у католиков, и у православных, и у протестантов — прорыв к такому пониманию Троицы: Бог — не восседающий на троне монарх, не монолитная сила и не три отдельных лица, а прежде всего живые отношения; троичное сообщество Лиц, пребывающих в перихорезисе[49] взаимной любви. Бог понимается скорее не как субстанция, но как взаимность и отношения Лиц[50]. Более того, Троица справедливо воспринимает-

[47] Цит. по: Адриан (Пашин), иером. Образ Троицы в разделении человечества на ипостаси. URL: https://pravoslavie.ru/2965.html (дата обращения: 01.05.2023). Там же дается интересный анализ этого текста.

[48] Для доказательства своей позиции теолог, правда, обращается не только к роду слова *руах* в древнееврейском и к различным ветхозаветным метафорам духа, но также к неканоническим Евангелию евреев и Деяниям Фомы, к «вытесненной» традиции (см.: Moltmann J. History and the Triune God: Contributions to Trinitarian Theology. N. Y., 1992. P. 116–117; Park M. Jürgen Moltmann's Theology of the Trinity And its Significance for Contemporary Social Questions: A Dialogical Approach. A Ph.D. Dissertation submitted through Knox College to the Department of Theology of the Toronto School of Theology. Toronto, 2000. P. 256–258).

[49] Исходно термин Иоанна Дамаскина, в переводе с греческого означает круговую динамическую связь. Ср. «Отец, Сын и Святой Дух, которые пребывают в вечном перихорезисе, существуя каждый в других, через других, с другими и для других» (Boff L. Trinity and Society. Maryknoll, N. Y., 1988. P. 234–235).

[50] Невозможно не отметить связь этого нового понимания Троицы с революциями XX в. — отношения (в том числе Я–Другой) и динамика важнее (и/или реальнее) статичных сущностей — революциями в физике, философии, психоанализе и т. д. О повороте в целом и об основных его авторах (Л. Бофф, Ю. Мольтманн, П. Евдокимов) см. первую главу прекрасной обзорной работы: Аксенов-Меерсон М., прот. Созерцанием Троицы Святой... Парадигма Любви в русской философии троичности. Киев, 2008.

ся не только как нечто далекое, существующее в горнем мире, но и как действующая, проявляющаяся и наставляющая людей здесь, на Земле, в самых разных сферах, от образа человека[51] до устроения семьи и общественной жизни.

Люди рождаются из любви родителей, и они возрастают в ней, она становится для них образом любви бесконечной, и семья подобна Троице: отец, – мать, – ребенок[52]. Эта любовь есть таинство сочетания двоих, Я и Ты, где есть место Третьему[53], когда может возникнуть третий, который воплощает в себе родителей[54].

И любовь родителей — не только к ребенку отдельно (это можно отлично реализовать и после развода), но любовь одновременно друг к другу и к ребенку — «троица единосущная и нераздельная», внутренняя база для ребенка, основа для способности любить и верить в любовь. Тертуллиан точно заметил, что «душа человека — по природе христианка», это можно понять и так, что через отношения в триаде мать, – отец, – ребенок каждый человек получает опыт жизни в Троице. «Триединому Богу соответствует не отдельный человек per se, но первичная ячейка человеческого сообщества... Триединый Бог узнается снова в первоначальном человеческом сообществе мужа, жены и ребенка»[55].

[51] «Во второй половине XX века православные богословы спустя столетия снова обратились к учению о Троице. Это возрождение интереса к тринитарному богословию не ограничилось собственно пониманием Бога: быть может, впервые в истории христианской мысли богословы пришли к выводу, что видение Бога как Троицы имеет важнейшие следствия для богословской антропологии, то есть для ответа на вопрос, что есть человек. Христианские мыслители, конечно, всегда связывали понимание человека с бытием Бога, но только в XX в. было ясно сказано, что поскольку бытие Бога — это *Лица в общении, значит и человеческую "личность" следует определять в терминах соотносительности и общения*» (курсив мой. — *А. К.*) (Папаниколау А. Мистическое как политическое. Демократия и не-радикальная ортодоксия. М., 2021. С. 175).

[52] Симптоматично, что из фигур Нового времени, кто наиболее бескомпромиссно отрицал значимость Троицы для жизни в этом мире и вообще полагал Троицу даже не тайной, а бессмысленной софистикой, был Иммануил Кант — человек, который не имел ни опыта отцовства, ни любовных отношений с женщиной (а брак видел только как квазикоммерческий контракт двух автономных субъектов) (см.: Кант И. Религия в пределах только разума // Собрание сочинений: в 8 т. М., 1994. Т. 6. С. 154–155, 160; Kant I. The Conflict of Faculties. Lincoln, NE, 1979. P. 67).

[53] Ср.: «Святой Дух, бытие Бога состоит в пребывании от Бога к Богу, как связь любви» (Jüngel E. Gott als Geheimnis der Welt. Tübingen, 1986. P. 522–534).

[54] Отчасти на языке категорий своей философии это выразил Гегель, хотя и у него ребенок на грани превращения в абстракцию, недо-Троица, где в ребенке отец и мать видят только друг друга. См.: «Отношение любви между мужем и женой еще не объективно, ибо, хотя чувство и есть субстанциальное единство, оно еще не имеет предметности. Этой предметности родители достигают лишь в своих детях, в которых они видят целое их связи. Мать любит в детях супруга, отец любит в них свою супругу; для обоих в ребенке перед ними предстает их любовь» (Гегель Г. В. Ф. Философия права. М., 1990. С. 219 (§ 173)). Кроме того, независимо от философской традиции, в современной психологической науке уже проведено немало исследований по различным аспектам перехода от супружеской диады к родительской триаде, в парадигме «перехода к родительству» (transition to parenthood), причем используются именно такие термины. Зачинателями этого направления стала американская чета Коэнов. См., например: Cowan C. P., Cowan P. A. When Partners Become Parents. N. Y., 1992; Twenge J. M., Campbell W. K., Foster C. A. Parenthood and Marital Satisfaction: A Meta-analytic Review // Journal of Marriage and Family. 2003. Vol. 65. № 3. P. 574–583.

[55] Moltmann J. Op. cit. P. 60.

Здесь можно возразить: а как же гей-пары с детьми, разве ребенок там не имеет опыта Троицы, не растет в любви родителей друг к другу и к нему? Отчасти да (и живая душа стремится к троичности даже в гомосексуальных отношениях), но нет: любовь есть Крест, где в теле пересекаются два центральных откровения и таинства — Троицы и Воплощения. Бог является в возможности чудесного (непредсказуемого) рождения Третьего из любви двоих: ребенок не покупается от суррогатной матери, не берется из детдома, не производится на фабрике, как нам обещают ученые уже через пять лет[56], не объект по плану людей, не приобретение. Он появляется физически из любви двоих, как ее воплощение; мужчина любит женщину, с ее голосом, характером, образом, вплоть до завитков волос и веснушек, он желает ее еще и еще, и из этого бесконечного «хочу тебя еще» возникает совсем новая вселенная, новый ребенок.

Подытоживая, можно сказать, что человечество исходно получило в дар чудесную, сложную и хрупкую констелляцию: биологический драйв влечения и инстинкта, увенчанный и преображенный исторически даром свободного выбора своей пары и главное узнавания-любви, уникального Ты. И в этом соединении Других, в единстве души и тела, происходит Событие (т. е. нечто непредсказуемое и меняющее мир) зачатия. Это сложная конструкция, которую мы, люди, получили неведомо как уже как целое, пусть и не всегда осознаваемое, а вот разломать на простые элементы ее совсем несложно. Не только редуцировать к «воспроизводству» и «принуждению», но отделить секс от любви, любовь и секс — от детей; растворить мужчину и женщину как Других в плоском множестве N гендерных идентичностей; детей в порядке плана и расчета, вне События, а в идеале вообще в искусственной матке — вне связи с проживанием феноменологически тела, плоти и души, вне соединения с Другим, да и без любви.

## За пределами «нормы»

Идеи и аргументы, развернутые в данной статье, опираются не на представления о «нормальности — ненормальности», «естественности — противоестественности» того или иного поведения, но на принципы пути и выбора — более, с нашей точки зрения, близкие евангельской вести. И это важное решение автора, связанное не только с сугубо академическими интересами.

В наше время Церкви всё сложнее опираться на «естественные» устои общества — и речь даже уже не про гомо- и гетеросексуальность, но про брак и деторождение. Глобальные и, видимо, неотвратимые сдвиги в экономике, технологиях (контрацепция), психологических установках[57] сделали прочный брак (отказ от развода как естественного решения проблем брака) и особенно рождение детей не самоочевидным образом жизни здоровых взрослых людей (как было до XX в. в большинстве стран Земли), а предметом личного, осознанного,

[56] Не преминув отметить, что «беременность — это варварство»: Kleeman J. ‘Parents Can Look at their Foetus in Real Time’: Are Artificial Wombs the Future? // The Guardian. 27.06.2020. URL: https://www.theguardian.com/lifeandstyle/2020/jun/27/parents-can-look-foetus-real-time-artificial-wombs-future (дата обращения: 01.05.2023).

[57] См.:Kaa D. J., van de. Anchored Narratives: The Story and Findings of Half a Century of Research into the Determinants of Fertility // Population Studies. 1996. Vol. 50. № 3. P. 389–432.

ценностного выбора. Если в первые века нашей эры революционно христианским образом жизни, идущим наперекор мирским законам и привычкам, стал аскетизм, монашество и девство, отказ от брака и деторождения ради Бога[58], то сейчас таким путем всё чаще становится брак и деторождение (и отказ от «планирования семьи»). И, напротив, жизнь вне брака или в постразводном браке, жизнь без детей становится естественной и нормальной для общества, в том числе российского.

И именно поэтому, как нам кажется, важно искать богословские ответы на вопросы — зачем жениться? почему нельзя разводиться? зачем вообще нужны дети? что плохого в гей-браках, когда партнеры целомудренны и верны друг другу? Ответы, помимо «так надо», «так заповедано», «так запрещено», отсылок к ветхозаветному Израилю или древней Руси, которые могут питать чувство вины или ностальгии, но мало что дают душе человека и ее вопрошанию о спасении. Ответы, которые аргументированно покажут, чем гетеро-путь приближает к Богу — и, соответственно, чем отказ от него от Бога уводит. Мы попытались наметить некоторые пути поиска таких ответов, осознавая, что это только первое приближение, и надеясь, что намеченные нами ориентиры помогут другим богословам, апологетам и пастырям и просто верующим.

## Список литературы


Августин Гиппонский, блж. О благе супружества. М.: Сибирская Благозвонница, 2022.

Агамбен Дж. Оставшееся время: Комментарий к Посланию к Римлянам. М.: Новое литературное обозрение, 2018.

Адриан (Пашин), иером. Образ Троицы в разделении человечества на ипостаси. URL: https://pravoslavie.ru/2965.html (дата обращения: 01.05.2023).

Аксенов-Меерсон М., прот. Созерцанием Троицы Святой... Парадигма Любви в русской философии троичности. Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2008.

Арьес Ф. Ребенок и семейная жизнь при Старом порядке. Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 1999.

Бадью А. Апостол Павел. Обоснование универсализма. М.; СПб.: Университетская книга, 1999.

Бадью А. Что такое любовь? // Новое литературное обозрение. 2011. № 6. С. 39–54.

Бурдьё П. От правила к стратегиям // Он же. Начала. М.: Socio-Logos, 1994.

Гегель Г. В. Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990.

Гончаров С. А. Неопределенность текста/смысла и определенность интерпретации (тайна «Ивана Федоровича Шпоньки и его тетушки») // Культура и текст. 2005. № 10. С. 3–35.

Гончаров С. А. Сон — душа, любовь — семья, мужское — женское в раннем творчестве Гоголя // Гоголевский сборник / ред. С. Гончаров. СПб.: Образование, 1993. С. 4–41.

Горичева Т. О священном безумии. Христианство в современном мире: философские эссе. СПб.: Алетейя, 2015.

Григорий Нисский, свт. Об устроении человека. СПб.: Axioma, 2000.

Зизиулас И. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви. М.: Изд-во ББИ, 2012.


[58] См.: Brown P. The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Church. N. Y., 1988.

Инглхарт Р. Неожиданный упадок религиозности в развитых странах. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2022.
Иустин (Попович), прп. Собрание творений. М.: Паломник, 2007. Т. 4.
Каломирос А. Река огненная. М.: Сардоникс, 2003.
Кант И. Религия в пределах только разума // Собрание сочинений: в 8 т. М.: ЧОРО, 1994. Т. 6. С. 5–207.
Латур Б. Нового Времени не было. Эссе по симметричной антропологии. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2006.
Лифинцева Т. П. Я и Не-Ты. Оглушительное молчание мира // Вопросы философии. 2016. № 11. С. 15–25.
Льюис К. С. Боль / пер. А. Цветков. Chicago: SGP, 1987.
Макарий, митр. Православно-догматическое богословие Макария, митрополита Московского и Коломенского. СПб.: Типография Р. Голике, 1883. Т. 2.
Миланович Б. Капитализм и ничего больше. Будущее системы, которая правит миром. М.: Изд-во Института Гайдара, 2022.
Папаниколау А. Мистическое как политическое. Демократия и не-радикальная ортодоксия. М.: Медленные книги; ДУХ І ЛІТЕРА, 2021.
Соловьев В. С. Оправдание добра. М.: Институт русской цивилизации; Алгоритм, 2012.
Соловьев В. С. Смысл любви // Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 2. С. 493–547.
Флоренский П. Столп и утверждение Истины. М.: Путь, 1914.
Хамфри Э. М. Ввысь и вглубь. Христианские беседы с К. С. Льюисом. М.: Никея, 2022.
Хопко Ф. Основы православия. Минск: Полифакт, 1991.
Шмалий В. Проблематика пола в свете христианской антропологии (Быт 1. 27) // Сборник материалов международной конференции «Учение Церкви о человеке». М.: Синодальная богословская комиссия, 2002. С. 281–320.
Яннарас Х. Личность и Эрос. М.: РОССПЭН, 2005.
Badiou A. Éloge de l'amour. P.: Flammarion, 2016.
Balthasar H. U. Theo-Drama: A Theological Dramatics. Vol. II. San Francisco: Ignatius Press, 1990.
Balthasar H. U. Theo-Drama: A Theological Dramatics. Vol. V. San Francisco: Ignatius Press, 1998.
Barth K. Church Dogmatics / G. W. Bromiley, T. F. Torrance, eds. 4 vols. Edinburgh: T. & T. Clark, 1936–1975.
Blackless M., Charuvastra A., Derryck A., Fausto-Sterling A., Lauzanne K., Lee E. How Sexually Dimorphic Are We? Review and Synthesis // American Journal of Human Biology. 2000. Vol. 12. P. 151–166.
Boff L. Trinity and Society. Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1988.
Brown P. The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Church. N. Y.: Columbia University Press, 1988.
Coontz S. Marriage, A History: From Obedience to Intimacy, or How Love Conquered Marriage. N. Y.: Viking Press, 2005.
Cowan C. P., Cowan P. A. When Partners Become Parents. N. Y.: Basic Books, 1992.
Ducarme F., Couvet D. What does 'Nature' Mean? // Palgrave Communications. 2020. 14: 6. URL: https://www.nature.com/articles/s41599-020-0390-y (дата обращения: 24.07.2023).
Gagnon R. A. J. The Bible and Homosexual Practice: Texts and Hermeneutics. Nashville: Abingdon Press, 2001.
Han B-Ch. The Agony of Eros (Untimely Meditations). Cambridge, MA: MIT Press, 2017.
Hanigan J. P. Homosexuality: The Test Case for Christian Ethics. N. Y.: Paulist Press, 1988.
Hays R. B. Relations Natural and Unnatural: A Response to John Boswell's Exegesis of Romans 1. // The Journal of Religious Ethics. 1986. Vol. 14 (1). P. 184–215.

Hildebrand D. Marriage: The Mystery of Love. Manchester, NH: Sophia Institute Press, 1984.
Hughes J., Bullimore M. What is Radical Orthodoxy? // Telos. 2002. Vol. 123. P. 183–189.
Jüngel E. Gott als Geheimnis der Welt. Tübingen: Mohr Siebeck, 1986.
Kaa D. J., van de. Anchored Narratives: The Story and Findings of Half a Century of Research into the Determinants of Fertility // Population Studies. 1996. Vol. 50. № 3. P. 389–432.
Kant I. The Conflict of Faculties. Lincoln, NE: University of Nebraska Press, 1979.
Lipman-Blumen J. Toward a Homosocial Theory of Sex Roles: An Explanation of the Sex Segregation of Social Institutions // Signs: Journal of Women in Culture and Society. 1976. Vol. 1. № 3. Part 2. P. 15–31.
Mateo-Seco L. F. Epektasis // The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa. Leiden; Boston: Brill, 2010. P. 264–268.
McCarthy D. M. Fecundity: Sex and Social Reproduction // Queer Theology. Rethinking the Western Body / G. Loughlin, ed. Oxford: Blackwell Publishing, 2007. P. 86–94.
McNeil J. J. The Church and the Homosexual. Boston: Beacon Press, 1993.
Moltmann J. History and the Triune God: Contributions to Trinitarian Theology. N. Y.: Crossroad, 1992.
Moss D., Gardner L. Difference — The Immaculate Concept? The Laws of Sexual Difference in the Theology of Hans Urs von Balthasar // Modern Theology. 1998. Vol. 14. P. 377–401.
Papanikolaou A. Person, Kenosis and Abuse: Hans Urs von Balthasar and Feminist Theologies in Conversation // Modern Theology. 2003. Vol. 19. P. 41–65.
Park M. Jürgen Moltmann's Theology of the Trinity And its Significance for Contemporary Social Questions: A Dialogical Approach. A Ph.D. Dissertation submitted through Knox College to the Department of Theology of the Toronto School of Theology. Toronto, 2000.
Queer Theology. Rethinking the Western Body / G. Loughlin, ed. Oxford: Basil Blackwell, 2007.
Reynolds Ph. L. Marriage in The Western Church. The Christianization of Marriage during the Patristic and Early Medieval Periods. Leiden: Brill, 1994.
Sax L. How Common is Intersex? A Response to Anne Fausto-Sterling. // The Journal of Sex Research. 2002. Vol. 39. № 3. P. 174–178.
Twenge J. M., Campbell W. K., Foster C. A. Parenthood and Marital Satisfaction: A Meta-analytic Review // Journal of Marriage and Family. 2003. Vol. 65. № 3. P. 574–583.
Wilkin P. Chomsky and Foucault on Human Nature and Politics: An Essential Difference? // Social Theory and Practice. 1999. Vol. 25 (2). P. 177–210.
Wright D. F. Homosexuals or Prostitutes? The Meaning of ἀρσενοκοῖται (1 Cor. 6:9, 1 Tim. 1:10) // Vigiliae Christianae. 1984. Vol. 38 (2). P. 125–153.

Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta.
Seriia I: Bogoslovie. Filosofiia. Religiovedenie.
2023. Vol. 108. P. 34–56
DOI: 10.15382/sturI2023108.34-56

Artyom Kosmarski,
Candidate of Sciences in Sociology,
Senior Researcher, Institute of Cultural Studies,
Faculty of Urban and Regional Development,
HSE University
Moscow, Russia
akosmarskii@hse.ru
https://orcid.org/0000-0001-8475-0754

# The Other, the Child, and the Trinitarity: Towards a New Theological Justification For Heterosexuality

A. Kosmarski

**Abstract:** This paper, written in the context of a public debate on LGBT issues, seeks a new theological explanation for the uniqueness of the relationship between a man and a woman in the flesh, and an answer to the question of why heterosexual relations are considered in the Gospel and Christian tradition to be the way to God. The author argues that the value of heterosexual relations, which nowadays is no longer considered self-evident, requires a new justification, which the paper attempts to give, drawing on the intellectual resources of modern theology (Orthodox, Catholic, and Protestant) and on the twentieth-century philosophy. The article begins with an analysis of I Rom. 1:19–27, describing Paul's position on the topic in question. Then the author interprets love between a man and a woman as a fundamental experience of communion with the Other, an experience, which is necessary, among other things, for a relationship with God and life in heaven. Next, the article describes the profound connection of heterosexual relationships with the conception, as an act of God's revelation (unpredictable and miraculous) and of personal trust in God, and the experience of trinitarian relationships, in the father-mother-child triangle, with the knowledge of the Trinitarian God. The ideas and arguments developed in this article are not based on notions of "normality vs. abnormality", "naturalness vs. non-naturalness" of a certain behaviour, but on principles of path and choice. We argue that our approach may be useful for the church, from a catechetical and missionary perspective, helping to develop a language in which to talk about sexuality and love in the contemporary world.

**Keywords:** child, heterosexuality, homosexuality, incarnation, marriage, the Other, procreation, theology of sex, Trinity.

## References


Agamben G. (2018) *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*. Moscow (Russian translation).

Aksenov-Meyerson M. (2008) *Sozertsaniyem Troitsy Svyatoy... Paradigma Lyubvi v russkoy filosofii troichnosti* [By the contemplation of the Holy Trinity... The paradigm of Love in the Russian philosophy of trinitarity]. Kiev (in Russian).

Ariès Ph. (1999) *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*. Ekaterinburg (Russian translation).

Тут нужно бы указать издателя. Augustinus Hipponensis (2022) *De bono coniugali*. Moscow (Russian translation).

Badiou A. (1999) *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*. Moscow; St. Petersburg (Russian translation).

Badiou A. (2011) "Qu'est-ce que l'amour?". *Novoe literaturnoe obozrenie*, no. 6, pp. 39–54 (Russian translation).

Badiou A. (2016) *Éloge de l'amour*. Paris.

Balthasar H. U. (1990) *Theo-Drama: A Theological Dramatics*. Vol. II. San Francisco.

Balthasar H. U. (1998) *Theo-Drama: A Theological Dramatics*. Vol. V. San Francisco.

Barth K.; Bromiley G. W., Torrance T. F. (eds) (1936–1975) *Church Dogmatics*. 4 vols. Edinburgh.

Blackless M., Charuvastra A., Derryck A., Fausto-Sterling A., Lauzanne K., Lee E. (2000) "How Sexually Dimorphic Are We? Review and Synthesis". *American Journal of Human Biology*, vol. 12, pp. 151–166.

Boff L. (1988) *Trinity and Society*. Maryknoll, New York.

Bourdieu P. (1994) "De la règle aux stratégies", in *Choses dites*, Moscow (Russian translation).

Brown P. (1988) *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Church*. New York.

Coontz S. (2005) *Marriage, A History: From Obedience to Intimacy, or How Love Conquered Marriage*. New York.

Cowan C. P., Cowan P. A. (1992) *When Partners Become Parents*. New York.

Ducarme F., Couvet D. (2020) "What Does 'Nature' Mean?". *Palgrave Communications*, vol. 14: 6, available at: https://www.nature.com/articles/s41599-020-0390-y (accessed 24.07.2023).

Gagnon R. A. J. (2001) *The Bible and Homosexual Practice: Texts and Hermeneutics*. Nashville.

Goncharov S. (1993) "Son – dusha, lyubov' – sem'ia, muzhskoie – zhenskoie v rannem tvorchestve Gogolia" [Dream vs. soul, love vs. family, masculine vs. feminine in Gogol's early works], in S. Goncharov (ed.) *Gogolevskii sbornik* [Gogol miscellany], St. Petersburg, pp. 4–41 (in Russian).

Goncharov S. (2005) "Neopredelennost' teksta/smysla i opredelennost' interpretatsii (tayna 'Ivana Fedorovicha Shpon'ki i ego tetushki')" [Uncertainty of text/meaning and certainty of interpretation (the mystery of "Ivan Fedorovich Shponka and his Aunt")]. *Kul'tura i tekst*, no. 3, pp. 3–35 (in Russian).

Goricheva T. (2015) *O svyashchennom bezumii. Khristianstvo v sovremennom mire: filosofskiye esse* [On sacred insanity. Christianity in the modern world: philosophical essays]. St. Petersburg (in Russian).

Нужен издатель Gregorius Nyssenus (2000) *De homine*. St. Petersburg (Russian translation).

Hays R. B. (1986) "Relations Natural and Unnatural: A Response to John Boswell's Exegesis of Romans 1". *The Journal of Religious Ethics*, vol. 14 (1), pp. 184–215.

Han B-Ch. (2017) *The Agony of Eros (Untimely Meditations)*. Cambridge, MA.

Hanigan J. P. (1988) *Homosexuality: The Test Case for Christian Ethics*. New York.

Hegel G. W. F. (1990) *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Moscow (Russian translation).

Hildebrand D. (1984) *Marriage: The Mystery of Love*. Manchester, NH.
Hopko Th. (1991) *The Orthodox Faith. Vol. 1. Doctrine and Scripture*. Minsk (Russian translation).
Hughes J., Bullimore M. (2002) "What is Radical Orthodoxy?". *Telos*, vol. 123, pp. 183–189.
Humphrey E. M. (2022) *Further Up and Further In. Orthodox Conversations with C. S. Lewis on Scripture and Theology*. Moscow (Russian translation).
Inglehart R. F. (2022) *Religion's Sudden Decline: What's Causing it, and What Comes Next?* St. Petersburg (Russian translation).
Jüngel E. (1986) *Gott als Geheimnis der Welt*. Tübingen.
Justin (Popović) (2007) *Sobranie tvoreniy* [Collection of works], vol. 4, Moscow (Russian translation).
Kaa D. J., van de (1996) "Anchored Narratives: The Story and Findings of Half a Century of Research into the Determinants of Fertility". *Population Studies*, vol. 50 (3), pp. 389–432.
Kalomiros A. (2003) *The River of Fire*. Moscow (Russian translation).
Kant I. (1979) *The Conflict of Faculties*. Lincoln, NE.
Kant I. (1994) "Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", in *Sobranie sochinenii v vos'mi tomakh* [Collected works in 8 vols], Moscow, vol. 6, pp. 5–207 (Russian translation).
Latour B. (2006) *Nous n'avons jamais été modernes: Essai d'anthropologie symétrique*. St. Petersburg (Russian translation).
Lifintseva T. (2016) "Ia i Ne-Ty. Oglushitel'noe molchanie mira" [Me and Not-You. The deafening silence of the world]. *Voprosy filosofii*, vol. 11, pp. 15–25 (in Russian).
Lewis C. S. (1987) *The Problem of Pain*. Chicago (Russian translation).
Loughlin G. (ed.) (2007) *Queer Theology. Rethinking the Western Body*. Oxford.
Mateo-Seco L. F. (2010) "Epektasis", in *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, Leiden; Boston, pp. 264–268.
McCarthy D. M. (2007) "Fecundity: Sex and Social Reproduction", in G. Loughlin (ed.) *Queer Theology. Rethinking the Western Body*, Oxford, pp. 86–94.
McNeil J. J. (1993) *The Church and the Homosexual*. Boston.
Milanović B. (2022) *Capitalism, Alone: The Future of the System That Rules the World*. Moscow (Russian translation).
Moltmann J. (1992) *History and the Triune God: Contributions to Trinitarian Theology*. New York.
Moss D., Gardner L. (1998) "Difference — The Immaculate Concept? The Laws of Sexual Difference in the Theology of Hans Urs von Balthasar". *Modern Theology*, vol. 14, pp. 377–401.
Papanikolaou A. (2003) "Person, Kenosis and Abuse: Hans Urs von Balthasar and Feminist Theologies in Conversation". *Modern Theology*, vol. 19, pp. 41–65.
Park M. (2000) *Jürgen Moltmann's Theology of the Trinity And its Significance for Contemporary Social Questions: A Dialogical Approach*. A Ph.D. Dissertation submitted through Knox College to the Department of Theology of the Toronto School of Theology. Toronto.
Reynolds Ph. L. (1994) *Marriage in The Western Church. The Christianization of Marriage during the Patristic and Early Medieval Periods*. Leiden.
Sax L. (2002) "How Common is Intersex? A Response to Anne Fausto-Sterling". *The Journal of Sex Research*, vol. 39 (3), pp. 174–178.
Shmaliy V. (2002) "Problematika pola v svete khristianskoi antropologii (Byt. 1:27)" [The problems of gender in the light of Christian anthropology (Genesis 1:27)], in *Sbornik materialov mezhdunarodnoi konferentsii "Uchenie Tserkvi o cheloveke"* [Proceedings of the International Conference "The Church's Teaching on Man"], Moscow, pp. 281–320 (in Russian).
Solovyov V. (1988) "Smysl liubvi" [The meaning of love], in *Sochineniia v dvukh tomakh* [Collected works in 2 vols], vol. 2, Moscow, pp. 493–547 (in Russian).

Solovyov V. (2012) *Opravdanie dobra* [The justification of the good]. Moscow (in Russian).
Twenge J. M., Campbell W. K., Foster C. A. (2003) "Parenthood and Marital Satisfaction: A Meta-analytic Review". *Journal of Marriage and Family*, vol. 65 (3), pp. 574–583.
Wilkin P. (1999) "Chomsky and Foucault on Human Nature and Politics: An Essential Difference?". *Social Theory and Practice*, vol. 25 (2), pp. 177–210.
Wright D. F. (1984) "Homosexuals or Prostitutes? The Meaning of ἀρσενοκοῖται (1 Cor. 6:9, 1 Tim. 1:10)". *Vigiliae Christianae*, vol. 38 (2), pp. 125–153.
Yannaras Ch. (2005) *Person and Eros*. Moscow (Russian translation).
Zizioulas J. (2012) *Communion & Otherness: Further Studies in Personhood and the Church*. Moscow (Russian translation).

Статья поступила в редакцию 01.06.2023

The article was submitted 01.06.2023