

Что говорится в Библии о сексе? (обзор литературы)

Катерина Денисова

На протяжении тысячелетий цитаты из Библии использовались как инструмент поощрения или запрета тех или иных сексуальных практик, четко очерчивая границу дозволенного и недозволенного. Тем не менее, ответ на вопрос “Что говорится в Библии о сексе?” не так однозначен, как может показаться на первый взгляд. При ближайшем рассмотрении оказывается, что библейский текст содержит множество противоречивых и неоднозначных высказываний по этому вопросу.

Учитывая эту неоднозначность, Дэвид Дженсен, американский теолог и профессор Остинской пресвитерианской теологической семинарии в статье “Библия и секс” (“*The Bible and Sex*”) выделяет *три основных подхода*, характерных для исследования темы сексуальности в Библии.¹ Согласно *первому, традиционному подходу*, Библию следует рассматривать как некое практическое пособие, учебник правильного сексуального поведения, который определяет что такое “хороший” секс, а что – “плохой”. Моделью “хорошего” секса выступают интимные отношения Адама и Евы до грехопадения. Эти отношения сдержанны, но не стыдливы, а также реализуются строго с человеком противоположного пола и в рамках супружеских уз.

К представителям данного подхода можно отнести американского исследователя Ветхого Завета Ричарда Дэвидсон, который подчеркивает важность супружеских отношений Адама и Евы именно как образца и примера для всех последующих супружеских пар в своей работе “Пламя Яхве: сексуальность в Ветхом Завете”. Он пишет: “Быт. 2:24 черным по белому декларирует, что первоначальный божий замысел о сексуальности и браке в отношениях Адама и Евы является образцом для всех будущих сексуальных отношений”.² Исходя из этого, Дэвидсон выделяет *десять аспектов* сексуального поведения, которые, по его мнению, сформулированы в первых главах Бытия. Первый аспект раскрывает сексуальность как тварную характеристику: люди наделяются ею в процессе творения, однако сам Создатель находится вне половых категорий. Второй аспект нормативен: изначальное разделение полов и половое различие как один из основных компонентов первоначального замысла указывают на гетеросексуальность как

единственно верный путь реализации сексуальных и брачных отношений. Третий аспект – первично установленная моногамность брака. Четвертый аспект заключается в изначально задуманном Богом равенстве полов и отсутствии иерархии в отношениях между мужчиной и женщиной. Пятый аспект рассматривает сексуальность как необходимое условие целостности человека как психофизического существа. Шестой аспект предполагает исключительность и неприкосновенность интимных отношений между мужчиной и женщиной от какого-либо внешнего вмешательства: так, Господь напутствует Адаму “оставить отца своего и мать свою и прилепиться к жене своей” (Быт. 2:24). Седьмой аспект перекликается с третьим, указывая на постоянство духовной, эмоциональной и сексуальной связи между супругами. Восьмой аспект Дэвидсон озаглавил как “сексуальность и интимность”, отмечая важность половых отношений как одного из компонентов слияния, единения и гармонии супругов. Девятый аспект связан с деторождением и напутствием Господа “плодиться и размножаться” (Быт. 1:28). Наконец, десятый аспект связан с восприятием сексуальности как части творения и божественного замысла, где оценка Богом творения “хорошо весьма” (Быт. 1:31) включает в себя и человеческую сексуальность. Таким образом, по мнению Дэвидсона, в книге Бытия представлена строгая система нравственных координат, определяющая и оценивающая любые возможные сексуальные практики человека.

Данный, представленный в работах Дэвидсона традиционный подход, ставится под сомнение в работах ряда современных исследователей-теологов. Так, в статье “Новый Завет, Империя и Гомосексуальность” (“*The New Testament, Empire, and Homoeroticism*”) Уильям Джонсон, профессор Принстонской теологической семинарии, утверждает, что использование Библии для обоснования осуждения гомосексуальных отношений в современных условиях проблематично, поскольку гомосексуальность воспринималась иудеями преимущественно как одно из проявлений римской деспотичной парадигмы господства и подчинения, в рамках которой сексуальные отношения, в том числе и между мужчинами, рассматривались как совершение полового акта свободным римлянином над “низшим” по статусу мужчиной, чаще всего рабом или тем, кто оказывает сексуальные услуги.³

По мнению Джонсона, в древнеримской культуре гомосексуальные практики ассоциировались скорее с институтом рабства и неравенством, а также с завоевательными политиками Империи, но не с равноправными, взаимными и стабильными однополыми отношениями, против которых используют цитаты из Библии противники гомосексуальных пар сейчас. Те, кто обращаются к Библии с целью критики однополых сексуальных отно-

шений и практики осуждения и исключения гомосексуальных людей, не учитывают, по мнению Джонсона, что не существует гомосексуальности как единого, неизменного и неисторического понятия, и правильнее говорить не о гомосексуальности, но о *гомосексуальностях*.⁴

Главным недостатком указанного подхода является, по мнению Джонсона, что он предполагает, что все библейские нормы сексуальности применимы к современному обществу. В то же время очевидно, что многие библейские нормы сексуального поведения (Лев. 18:19 – запрет на секс с женщиной во время менструации; Лев. 18:22; 20:13 – осуждение гомосексуальности; Быт. 38:9 – осуждение практики прерванного полового акта) не могут строго соблюдаться в современном мире. То, что апостол Павел называл “блудодеянием”, не всегда воспринимается как таковое в этических канонах других исторических эпох. Так, говоря о традиционно осуждаемом церковью сожителе до брака, англиканский теолог Джон Маккуори, отмечает, что “наличие определенной доли обязательств в отношениях делает нежелательным применение к ним слова «блуд»”,⁵ что особенно касается пар в так называемых стабильных, но официально не оформленных отношениях. Вчерашнее блудодеяние часто становится сегодняшней нормой.

По мнению Дженсена, учитывая исторический контекст, в котором формировались те или иные запреты или предписания сексуального характера, можно избежать неверной или некорректной интерпретации. Так, внимательно прочитав Лев. 18 и запреты, содержащиеся в этой главе, мы увидим, что главным обоснованием запретов служит тот факт, что всем запретным “осквернили себя народы [которых Я прогоняю от вас]” (Лев. 18:24). Можно заключить, что данные табу значимы и ценны не столько сами по себе, сколько как маркер отличия иудеев от других ближневосточных племен. Дженсен резюмирует: “Проблема с восприятием Библии как свода непреложных правил сексуального поведения заключается в том, что большинство отрывков, повествующих о сексе, на самом деле посвящены другим вопросам: Рим. 1-2, которое часто цитируется в контексте осуждения гомосексуальности, повествует о необходимости христианской проповеди, история о Содоме и Гоморре (Быт. 19:1-29) – о гостеприимстве и отказе в гостеприимстве. В Книге Левит в первую очередь осуждается идолопоклонничество, а гомосексуальные связи приводятся в качестве свидетельства этого идолопоклонничества”.⁶

Приверженцы *второго* из называемых Дженсеном подходов объявляют Библию устаревшим, жестким и глубоко патриархальным текстом, не являющимся актуальным в вопросах половой жизни и сексуальности в наше время. Согласно этому подходу, фрагменты Библии о сексуальности

следует читать критически, с большой долей сомнения. Основная причина этого – патриархальные установки священного текста. Жесткая патриархальность прослеживается в системе брачных отношений, в рамках которых жена рассматривалась как собственность мужа: заповеди, касающиеся запрета отношения с женой ближнего, сформулированы языком собственности и обладания (Исх. 20:17). Прелюбодеяние рассматривается не столько как угроза браку, сколько как порча собственности другого мужчины. Запрет на интимные отношения с женой брата, отца и т.д. обуславливается тем, что эта женщина принадлежит другим мужчинам, а не другими соображениями: “Наготы жены отца твоего не открывай: это нагота отца твоего” (Лев. 18:8); “Наготы жены брата твоего не открывай, это нагота брата твоего” (Лев. 18:16). Таким образом, женщина оказывается полностью лишённой телесной автономии: права на её тело, а значит и её сексуальность, принадлежат мужчине.

Также важно отметить, что библейские сексуальные запреты чаще адресованы женщинам, нежели мужчинам. Так, в *Первом послании к Тимофею* Павел уделяет особое внимание молодым вдовам (1Тим. 5:11-15). Павел настаивает, что молодая вдова должна выйти замуж вновь, поскольку в ином случае с большей вероятностью впадет в грех и начнет вести безнравственный образ жизни. За этим наставлением скрывается убеждение в том, что женщины более склонны к греху, нежели мужчины, поскольку речь идет только о вдовах, но не о вдовцах. Можно возразить, что в *Первом послании к Коринфянам* брак как вынужденная мера для предотвращения “блуда” приписывается как мужчине, так и женщине (1Кор. 7:1-2), но снова и снова воспроизводимую убежденность в изначальной греховности женщины можно встретить и в других посланиях апостола. Так, во *Втором послании к Тимофею* Павел пишет о женщинах как об “утопающих во грехах, водимых различными похотями, всегда учащих и никогда не могущих дойти до познания истины” (2Тим. 3:6-7).

Подобная установка прослеживается не только в посланиях апостола Павла. В *Первом послании Петра*, апостол призывает мужей обращаться “благоразумно с женами, как с немощнейшим сосудом, оказывая им честь, как сонаследницам благодатной жизни” (1Пет. 3:7). Дженсен делает вывод: “Высказывания и наставления такого рода встречаются на протяжении всего текста Нового Завета и продолжают влиять на восприятие гендера, сексуальности и брака в наши дни. Суть, которую извлекают сторонники буквального восприятия текстов Библии о сексуальности из этих текстов, проста: остерегайтесь секса, и в особенности остерегайтесь женщин, открыто выражающих свою сексуальность”.⁷

Эту точку зрения разделяет Сьюзан Гриффин, американская писательница и теоретикесса радикального феминизма, утверждающая, что основополагающей темой западно-христианской традиции является ненависть к плоти, основанная на представлении о том, что женское тело пробуждает в мужчине его животную природу.⁸ В своей книге “Слова и женщины: новый язык в новые времена”, посвященной исследованию языка, Кейси Миллер и Кейт Свифт пишут: “В то время как духовная природа человеческих существ и их отношение к Богу в западных религиях традиционно выражались в “мужских” терминах, сексуальность преподносилась как “женское”, олицетворение греха, вечно отвлекающее мужчин от добродетели: если сыны – Господа, то дочери – Евы”.⁹

По поводу религиозной традиции определения женщин как более греховных и слабых существ, а женской сексуальности как животной и опасной Андреа Дворкин пишет: “Как в иудейской, так и в христианской традиции женщины нечисты и склонны к греху, не способны к исполнению ни религиозных, ни гражданских обязанностей, должны быть видимы, но не слышимы. Они созданы для сексуального удовлетворения и воспроизведения рода, и больше ни на что не годны. В обеих традициях женская сексуальность воспринимается как внутренне порочная и нацеленная на соблазнение, как провокация, искушение, которому мужчина не может не поддаться”.¹⁰

Множество фрагментов священного писания устанавливает и утверждает мужское господство и подчиненный, вторичный статус женщины. На женщин возлагается вина за грехопадение (Быт. 3:12), что впоследствии воспринимается и используется как аргумент в пользу женского подчинения мужчине (1Тим. 2:12-15). По той же причине женщине надлежит молчать в церкви (1Кор. 14:34). Образ распутной, похотливой женщины используется на протяжении всего Ветхого и Нового Заветов как метафора неверности Израиля Богу (Ос. 2-4; Откр. 17:16). Имя царицы Иезавели, жестоко поплатившейся за свои преступления (4Цар. 9:31-37), одним из которых было идолопоклонничество, стало нарицательным не только как синоним нечестия и неверности Богу (Откр. 2:20), но и как синоним сексуально распущенной, ненасытной женщины, причем в современной культуре второй смысл становится преобладающим.

В качестве альтернативы первым двум подходам Дженсен предлагает рассматривать текст Библии как *нарратив желания*, который помещает сексуальность в центр библейского повествования, распространяя ее на различные фрагменты текста: от любви и желания, сопутствующих сотворению Господом мира, до кульминационной точки – Песни песней. “От начала до самого конца Библия повествует об отношениях: отношениях

творения с Господом, отношениях между людьми, об отношениях Завета между богоизбранной нацией и Богом и распространении этих заветных отношений на весь мир через Иисуса Христа. <...> Как любовник, стремящийся к слиянию с любимым, Господь желает человеческого осуществления в общности с Богом и друг другом. Прочтенные как нарратив желания, библейские тексты, на первый взгляд не относящиеся к теме сексуальности, могут нам многое о ней рассказать”.¹¹

В поддержку своей точки зрения Дженсен приводит интерпретации различных отрывков из Ветхого и из Нового Заветов: он фокусируется на различных проявлениях желания в Книге Бытия (Быт. 1:12, 18, 21, 25, 31 – фраза “и увидел Бог, что это хорошо” как символ желания сотворения Богом, желания, которое возникло не из недостатка, но из избытка, которым Господь хочет поделиться с творением; Быт. 2:23 – восклицание Адама “Вот, это кость от костей моих и плоть от плоти моей” как выражение удовлетворения желания, конца одиночества) и на новозаветных сюжетах исцеления Иисусом страждущих. Так, рассматривая сюжет из Евангелия от Матфея об исцелении женщины, длительное время страдающей от кровотечения (Мф. 9:20-21), Дженсен предлагает следующую его интерпретацию: “В большинстве сюжетов исцеления, Иисус прикасается к людям, не принимая во внимание их социальный статус. Иногда желающие исцелиться сами протягивают свои руки, чтобы прикоснуться к Нему, как в случае с неназванной женщины с кровотечением. Она появляется посреди толпы, подходит к Спасителю сзади и прикасается к краю его одежды, говоря “сама в себе”: “Если только прикоснусь к одежде Его, выздоровею”. Используемый при этом язык двусмыслен, поскольку “край одежды” может служить эвфемизмом для обозначения более интимного прикосновения. Кровотечение женщины так же связано с ее сексуальностью, поскольку, согласно религиозным законам того времени, длительное кровотечение не позволяло женщине жить половой жизнью. Ее прикосновение намекает не только на желание исцеления, но и на некую интимность. Прикосновение Иисуса сообщает исцеление и дар жизни. Прикасаться к Нему значит желать Его”.¹²

Альтернативное прочтение сюжетов о сексуальности в Библии или же прочтение различных сюжетов как сексуально окрашенных разделяется многими современными исследователями. В частности одну из таких интерпретаций предлагает американский теолог и профессор Чикагского университета Марк Уоллас в статье «Раннехристианское презрение плоти и женщина, которая любила слишком сильно в Евангелии от Луки», где он рассматривает эпизод с грешницей и Христом, описанный в Евангелии от Луки (Лк. 7:37-50), как распознавание и благословение Иисусом телеснос-

ти как важнейшего элемента его учения. По мнению Уолласа, несмотря на характерное для учений первоначального христианства требование подавления зова плоти, в Новом Завете присутствуют многочисленные нарративы сексуального и эротического характеров.

Анализируемый Уолласом евангельский сюжет о грешнице и Христе описывает сцену встречи не называемой по имени женщины и Спасителя в доме Симона фарисея. Действия женщины – омовение ног Христа слезами и миром, осыпание поцелуями, произвели шокирующее впечатление на Симона, который про себя подумал: “если бы Он был пророк, то знал бы, кто и какая женщина прикасается к Нему, ибо она грешница” (Лк. 7:39). Иисус, словно услышав его, рассказывает ему притчу о двух должниках, смысл которой в том, что тот возлюбит простившего более, кому больше прощается. Иисус прощает женщине ее грехи, поскольку “она возлюбила много” (Лк. 7:47).

По мнению Уолласа, телесность в данном сюжете присутствует как центральный компонент повествования. Симон фарисей возмущается происходящим, думая про себя, что если бы Иисус и правда был пророком, он бы не позволил «такой» женщине прикасаться к себе. Повествование Луки переворачивает логику Симона: *именно потому*, что Иисус знает, что эта женщина – та, кто она есть, но тем не менее принимает ее любовь, Он и есть истинный пророк. Таким образом, идентичность Христа как пророка утверждается через его принятие «непристойного» поведения грешницы, чей поступок осуждается другими свидетелями происшествия.

Если рассмотреть эту историю сквозь призму феминистской герменевтики, можно увидеть в ней следующее значение: женщина, реализуя собственную сексуальность и телесную автономию, выступает как активный инициатор определенного эротически окрашенного взаимодействия, несмотря на социальные и религиозные запреты своего времени.

Феминистская теологиня Тереза Хорнсби критикует традиционное прочтение этого евангельского сюжета как истории о вызывающей подозрения и опасения в сексуальном плане безнравственной кающейся грешнице, до прощения которой снисходит Иисус. Вместо этого, она предлагает рассматривать эпизод как рассказ о женщине, которая, проявляя себя как сильный и независимый агент, активно удовлетворяет свои собственные духовные и телесные потребности.

Важно отметить, что, несмотря на то, что большинство исследователей согласны с мнением, что неназванная женщина в сюжете является проституткой, мы не можем утверждать это категорически. Исследовательница Элизабет Шусслер-Файоренца отмечает, что “грешниками” в культуре

раннего христианства назывались преступники или люди, выполняющие сомнительную, неуважаемую работу: сборщики налогов, слуги, свинопасы, кожевники, проститутки и т.д.¹³ Многие из этих занятий, за исключением прислуживания и проституции, были недоступны женщинам. Так же, мы знаем, что в I в. н.э. проститутки обитали городских публичных домах. Следовательно, вполне возможно, что женщина, которая описывается как “женщина [того] города, которая была грешница”, действительно была проституткой, но утверждать это с полной уверенностью было бы ошибочным. Эта уверенность опасна тем, что может привести исследователей к сомнительному прочтению отрывка как покаяния грешницы, слезы которой вызваны не любовью к Христу, но раскаянием за прошлые грехи. Уоллас резюмирует: “Этот отрывок – не о грешности героини, но о ее сильной любви к Иисусу; не о том, какой недостойной и распутной эта женщина предположительно была, но о том, как ее «чрезмерное» внимание к плоти Спасителя переступает «допустимые» границы и в конечном итоге реализует и делает наглядной божественную любовь; эта история не о постыдном преступлении сексуальных границ, но о Спасителе и его молчаливом разрешении, данном «грешнице» – разрешении заботиться о теле, уделять ему внимание, доставлять ему удовольствие и лечить его”.¹⁴

Таким образом, существует множество ракурсов, исходя из которых мы можем подойти к изучению вопроса сексуальности в Библии. Каждый из них включает как определенные возможности, так и ограничения, что позволяет рассмотреть проблему с разных сторон и продвинуться в прояснении библейского понимания женской телесности и сексуальности. Помещая библейские сюжеты о сексуальности в исторический контекст и рассматривая их сквозь критическую и феминистскую оптику, мы получаем шанс выработать новую, антимизогинную и телесно-ориентированную концепцию библейской сексуальности.

¹ D.H. Jensen. *The Bible and Sex*, in M. Kamitsuka, ed., *The Embrace of Eros: Bodies, Desires and Sexuality in Christianity*. Minneapolis: Fortress Press, 2010, p. 34-64.

² Р. Дэвидсон. *Пламя Яхве: Сексуальность в Библии*. Москва: Эксмо, 2015, с. 28.

³ W.S. Johnson. *The New Testament, Empire, and Homoeroticism*, in M. Kamitsuka, ed., *The Embrace of Eros: Bodies, Desires and Sexuality in Christianity*. Minneapolis: Fortress Press, 2010, p. 93-119.

⁴ Там же, с. 95.

- ⁵ J. Macquarrie, J.F. Childress, eds. *The Westminster Dictionary of Christian Ethics*. Philadelphia: Westminster Press, 1986, p. 237.
- ⁶ D.H. Jensen. *The Bible and Sex*, in M. Kamitsuka, ed., *The Embrace of Eros: Bodies, Desires and Sexuality in Christianity*. Minneapolis: Fortress Press, 2010, p. 40.
- ⁷ Там же, с. 43.
- ⁸ M. Humm. *The Dictionary of Feminist Theory*. Columbus: Ohio State University Press, 1990, p. 188.
- ⁹ C. Miller, K. Swift. *Words and Women: New Language in New Times*. Garden City: Doubleday, 1976, p. 74.
- ¹⁰ A. Dworkin. *Letters from a War Zone: Pornography and Male Supremacy*. Chicago: Lawrence Hill Books, 1993, p. 226.
- ¹¹ D.H. Jensen. *The Bible and Sex*, in M. Kamitsuka, ed., *The Embrace of Eros: Bodies, Desires and Sexuality in Christianity*. Minneapolis: Fortress Press, 2010, p. 46.
- ¹² Там же, с. 51.
- ¹³ E. Schüssler-Fiorenza. *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York: Crossroad, 1994, p. 129.
- ¹⁴ M.I. Wallace. *Early Christian Contempt for the Flesh and the Woman Who Loved Too Much in the Gospel of Luke*, in M. Kamitsuka, ed., *The Embrace of Eros: Bodies, Desires and Sexuality in Christianity*. Minneapolis: Fortress Press, 2010, p. 80.