

Мартін М. Лінтнер¹

ДУХОВНІСТЬ ШЛЮБУ В РИМО-КАТОЛИЦЬКІЙ ЦЕРКВІ ПІСЛЯ ДРУГОГО ВАТИКАНСЬКОГО СОБОРУ

Побіжного погляду на традицію Латинської Церкви досить, щоб переконатися: протягом багатьох віків Церкві було дуже важко належно оцінити «красу людської любові», а зокрема й сексуальної близькості. Сексуальну любов толерували як конечне зло тільки в контексті вчення про мету шлюбу. Другий Ватиканський собор запровадив під цим оглядом певні зміни і – не в останню чергу завдяки оновленому акцентові на біблійних судженнях про шлюб та подружню любов – дав змогу поновно відкрити й по-новому оцінити значення статевої близькості для християнського розуміння шлюбу, тобто для подружньої духовності. Це дозволило в світлі віри пояснити ціле шлюбне життя як зустріч з люблячим Богом: в духовному аспекті і в чуттєвому вимірі, в його аспектах краси та людського досвіду обмеженостей, зранення та провини. Шлюбні обітниця та подружня вірність служать відлунням Божого фундаментального утвердження кожної людини, Христової вірності Церкві. Це схоже на «смак» обіцяного спасіння: Боже «так» в кінці буде сильніше, ніж будь-яке людське заперечення.

Ключові слова: духовність шлюбу, подружня любов, сексуальна етика, *matrimonium ratum et consumatum*, Тридентський собор і декрети про подружжя, «*Gaudium et spes*», богослов'я тіла.

¹ Тут автор використав низку своїх попередніх публікацій, розвинувши викладені там думки в контексті цієї теми. Йдеться, зокрема, про такі праці, як: M. Lintner. *Den Eros entgiften. Plädoyer für eine tragfähige Sexualmoral und Beziehungsethik*, 2-ге вид. Innsbruck – Brixen 2012, особл. с. 111-116; *Die Morallehre des Konzils: Kontinuität und Diskontinuität am Beispiel der Lehre über Ehe und Familie // Selbstbesinnung und Öffnung für die Moderne: 50 Jahre II. Vatikanisches Konzil* / ред. Jörg Ernesti та ін. Paderborn 2013, с. 95-122; «*Alles an dir ist schön, und schön ist deine Liebe*». Das Ringen um eine neue Sprache in der Sexualmoral: nur eine Frage der Rhetorik? // *Glaube und Moral. Theologische Argumentation in der gesellschaftlichen Debatte der Gegenwart* / ред. Konrad Glombik [= *Colloquia Theologica*, т. 18]. Opole 2013, с. 85-101.

Підготовчий документ Третьої надзвичайної генеральної асамблеї Синоду єпископів², яка відбулася в жовтні 2014 року, підсумовує вчення Церкви про шлюб та сім'ю і нагадує про його основу – біблійну історію та історію спасіння. Йдеться, серед іншого, про те, що «саме надзвичайну красу людської любові, вже звеличену в богонатхненних висловах у “Пісні пісень”, і шлюбний союз, до якого закликали і який боронили такі пророки, як Осія (пор. Ос 1:2, 3:3) та Малахія (пор. Мал 2:13-16), Ісус використав, щоб ствердити первісну гідність подружньої любові чоловіка й жінки».

1. Нове формулювання вчення про шлюб на Другому Ватиканському соборі

Добре відомо, які зміни вніс Другий Ватиканський собор у вчення про шлюб та сім'ю, особливо своєю Душпастирською конституцією «*Gaudium et spes*» (далі – GS, 48-52)³. У цій статті мова піде про три основні аспекти соборового вчення: (1) поновне відкриття особового аспекту шлюбного зв'язку, (2) подолання вузько біологістичного погляду, за яким серед так званих цілей шлюбу на перше місце ставилася функція дітонародження, і (3) позитивна інтерпретація подружньої любові. Цим самим були подолані ті критичні щодо людського тіла, позначені тілесно-духовним дуалізмом тенденції, що були присутні в церковному вченні про сексуальну мораль ще зі святоотцівських часів⁴. Тут треба зазначити, що протягом віків позиція Церкви коливалася між однозначно негативним ставленням до сексуальності, коли сексуальне пожадання та почуття сексуального задоволення трактувалося як щось тваринне та гріховне, – і обороною їх законності й гідності в рамках шлюбу як таїнства. Церква завжди обстоювала онтологічну добрість людського тіла й таїнственний характер подружньої любові на противагу радикальному дуалізму гностиків або катарів. Таку неоднозначність християнської традиції можна було б слушно описати як «прийняття тіла, але неприйняття тілесного задоволення», адже позитивна оцінка людського тіла, без якої була б немислима сама ідея тілесного воскресіння, збереглася в християнстві попри всі застереження щодо тілесних потреб та імпульсів.

² Pastoral Challenges to the Family in the Context of Evangelization, 10 November 2013 // *La Santa Sede* (www.vatican.va).

³ Див., напр.: Lintner. Die Morallehre des Konzils.

⁴ Щоправда, Йозеф Ратцінгер у коментарі до «*Gaudium et spes*» висловлює критичну думку, що справжнього подолання дуалістичних уявлень на соборі так і не досягнуто, див.: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2-ге вид., т. 14 (3-й додатковий), с. 322-325.

1.1. (Не)сприйняття вчення

Триденського собору про шлюб в GS 48-52

Розглядаючи вчення про шлюб, викладене в GS 48-52, цікаво торкнутися також і вчення про таїнство подружжя, сформульованого на Триденському соборі, й розглянути історію його сприйняття аж до XX століття включно та його вплив на Другий Ватиканський собор⁵. 11 листопада 1563 року Триденський собор ухвалив два декрети про таїнство шлюбу. З них краще відомий другий, реформаторський декрет «Tametsi»⁶, який по-новому визначив формальні умови укладення шлюбу. Однак саме перший декрет, змістовніший і вагоміший з богословського погляду, містить досить повний виклад учення про шлюб, структурований у вступі й дванадцятьох канонах⁷. Вступ був доданий до канонів уже на завершальному етапі обговорення. Це досить конденсований текст, що своїм змістом помітно вирізняється на тлі августинівської та схоластично-аристотелівської традиції або канонічного права⁸. Вражає, що в цьому стислому викладі церковного вчення про шлюб відсутні такі «типові» для того часу терміни, як «цілі» й «блага» подружжя, «угода», «matrimonium ratum et consummatum». Натомість тут уживаються такі терміни, як «союз» (nexus, vinculum), «природна любов» (naturalis amor), «єдність/єдиність» (unitas), «подруги» (conjuges). Головну ідею цієї дуже стислої передмови можна підсумувати так: шлюб, у якому двоє подругів поєднуються вічним і нерозривним зв'язком, виправдовується богословським ученням про створення людини й підкріплюється наукою Христовою як виявом спасительної волі Божої. «У стосунках між чоловіком і дружиною (тобто в їх природній любові та нерозривній єдності) діє та сама динаміка, що й у відносинах між Христом і Церквою. Це таїнство благодаті, таїнство любові, яка жертвує собою заради іншого. У Новому Завіті (тобто в lege evangelica) шлюб характеризується цією благодаттю Христовою, а тому є таїнством»⁹. Прикметно, що в передмові йдеться про любов і єдність між чоловіком і дружиною, але не про продовження роду¹⁰. В канонах теж нема мови про дітонародження і його значення для подружжя.

⁵ Про це див.: Benno Malfer. Die Lehre vom Sakrament der Ehe vom Konzil von Trient bis zum II. Vatikanischen Konzil. Eine Überlieferungsgeschichte? // *Patrimonium fidei. Traditionsgeschichtliches Verstehen am Ende? Festschrift für Magnus Löhrer und Pius-Ramon Tragan* [= *Studia Anselmiana*, т. 124]. Rom 1995, с. 749-758.

⁶ *Enchiridion symbolorum* / ред. Н. Denzinger, Р. Hünermann, 1813-1816.

⁷ *Enchiridion symbolorum*, 1797-1812.

⁸ Див.: Malfer. Die Lehre vom Sakrament der Ehe, с. 751.

⁹ Там само, с. 751-752.

¹⁰ Цей документ покликається на Бт 2:23нн, а не на Бт 1:26, де звучить Божий заклик до плідності, який ще з часів Августина мав ключове значення із Старого Завіту для моральної легітимації подружнього акту.

Історія того впливу, який мав цей текст на пізніше богослов'я, поки що накреслена тільки дуже загально. У новочасну епоху ті, хто посилався на цей текст, розглядали його – як показує Бруно Мальфер – під істотно зміненим кутом зору. Наприклад, у «Римському катехизмі» цей текст використано насамперед не як роздуми над суттю шлюбу, а як практичну пастирську інструкцію для священника, що повинен розповідати одруженим парам про шлюб і його природу. Вступ до соборового декрету цитується в енцикліці «*Arcanum divinae sapientiae*» папи Лева XIII, але навіть тут ми бачимо досить специфічне використання цього тексту: папа наголошує на тотожності таїнства і шлюбної угоди, а відтак обстоює виняткові юридичні прерогативи Церкви в тому, що стосується шлюбу, і «відкидає практику обов'язкового цивільного шлюбу як одну з форм незаконного розширення повноважень державної влади». Цим самим він протиставляється претензіям новочасних національних держав та підходам, зорієнтованим на «одержавлення Церкви», як-от галліканізм або йосифінізм. Так був відроджений важливий елемент середньовічної традиції, а саме ідея угоди (*contractum*). У середньовічному вченні наголос на договірному характері шлюбу був пов'язаний із глибоко гуманістичною, емансипаційною ідеєю про те, що шлюб потребує добровільної згоди чоловіка й жінки, тобто укладається як угода між вільними юридичними суб'єктами (пор. учення про *matrimonium ratum*). Натомість новочасний акцент на тотожності шлюбної угоди й таїнства подружжя спричинився до «юридизації» шлюбу, так що його розуміння звузилося до одного з аспектів традиції, а саме до ідеї шлюбу як взаємовигідного партнерства. Така інтерпретація шлюбу націлена насамперед на дітонародження, і в ній консумація шлюбу розглядається насамперед не як вияв любові, а як отримання того права на тіло іншого партнера, що його подруги надають одне одному; здійсненням цього права запечатується нерозривність чинної шлюбної угоди (пор. вчення про «*matrimonium ratum et consummatum*» і традицію «*ius in corpus*»)¹¹.

Отці Другого Ватиканського собору свідомо хотіли намітити в цій сфері новий курс, хоча можна сперечатися, яким чином вони це зробили: порвавши з традицією (принаймні недавньою) чи по-новому обмірковуючи біблійні судження про шлюб і зберігши спадкоємність із традицією ранньої Церкви¹². Виразно й свідомо наголосивши на особовому вимірі

¹¹ Див.: Кодекс канонічного права 1917 року, кан. 1081: «§ 1. *Matrimonium facit partium consensus inter personas iure habiles legitime manifestatus; qui nulla humana potestate suppleri valet.* § 2. *Consensus matrimonialis est actus voluntatis quo utraque pars tradit et acceptat ius in corpus, perpetuum et exclusivum, in ordine ad actus per se aptos ad proles generationem.*».

¹² Про це див.: Lintner. *Die Morallehre des Konzils.*

шлюбу, що розуміється як «спільність життя й любові» (GS 48), собор, мабуть, не менш свідомо відкинув ідею угоди й підкреслив, що шлюб є союз¹³. Аналогічно, подолавши вузько біологістичне розуміння статевості, яке ґрунтувалося на вченні про три ерархічно впорядковані мети шлюбу, собор відкрив шлях до позитивної інтерпретації статевої любові.

І хоча деякі з формулювань у GS 48-52 виразно перегукуються зі вступом до дванадцяти канонів Тридентського собору, цей вступ у GS ані не цитується, ані не згадується серед джерел, – і це щонайменше дивно, коли зважити, що отці Ватиканського собору могли підкріпити своє по-новому сформульоване вчення про шлюб з наголосом на союзній природі подружжя й на важливості подружньої любові аргументом від традиції, тобто авторитетною цитатою з тридентського декрету, яку соборова меншість, занепокоєна суворим додержанням традиції, не могла б поставити під сумнів. А твердження на зразок «заборонено заявляти, начебто любов – істотний елемент шлюбу»¹⁴ прямо суперечать декретові Тридентського собору, де йдеться про «досконалість природної любові», а любов між чоловіком і дружиною уподібнюється до любові Христа і Церкви (пор. Еф 5:25-32). Зрештою, саме на цьому й ґрунтується таїнственный характер шлюбу.

Мальфер вважає, що це аж ніяк не простий недогляд. Відсутність у GS будь-яких посилань на передмову до канонів Тридентського собору – це ще один вияв того, що ватиканські отці мали змінений вектор інтересів. Душпастирська конституція повинна була стати відповіддю на нові виклики, хоча треба відзначити, що при цьому соборі отці залишилися в рамках чинного на той час Кодексу канонічного права 1917 року, де була закріплена і тотожність шлюбної угоди й таїнства, і вчення про ерархію цілей шлюбу¹⁵. Ані згадана вище полеміка проти сформульованих у категоріях природного права претензій новочасних національних держав, ані юрисдикційні суперечки між державою і Церквою тепер

¹³ Відповідна соборова комісія не включила термін «угода» в текст GS 48-52, незважаючи на неодноразові вимоги соборової меншості. Див.: Bernhard Häring. Kommentar zum ersten Kapitel des zweiten Teils von GS // *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2-ге вид., т. 14 (3-й додатковий), с. 429.

¹⁴ Саме таке твердження знаходимо у «Схемі про чистоту, дівство, шлюб і сім'ю», див.: Bernhard Häring. *Meine Erfahrung mit der Kirche*, 6-ге вид. Freiburg im Breisgau 1990, с. 94.

¹⁵ Див.: Кодекс канонічного права 1917 року, кан. 1012: «§ 1. Christus Dominus ad sacramenti dignitatem evexit ipsum contractum matrimonialem inter baptizatos. § 2. Quare inter baptizatos nequit matrimonialis contractus validus consistere, quin sit eo ipso sacramentum». Кан. 1013: «§ 1. Matrimonii finis primarius est procreatio atque educatio prolis; secundarius mutuuum adiutorium et remedium concupiscentiae. § 2. Essentiales matrimonii proprietates sunt unitas ac indissolubilitas, quae in matrimonio christiano peculiarem obtinent firmitatem ratione sacramenti».

уже не мали істотного значення. Натомість соборовим отцям залежало на тому, щоб окреслити основоположну ідею шлюбу. За тло для соборових дискусій були сучасні суспільні тенденції, в результаті яких шлюб стали дедалі більше розглядати вже не як питання вигоди, а як індивідуальний життєвий проект, у якому ключове значення має особиста любов та взаємна прихильність між чоловіком і жінкою (згадаймо тут про романтичний ідеал весілля, натхненого коханням), і як акт заснування сім'ї.

У цьому випадку, коли йдеться вже не так про питання юридичної компетенції, як про саму ідею шлюбу, проблематичні наслідки має та обставина, що вступ до канонів Тридентського собору не знайшов у „*Gaudium et spes*” майже ніякої рецепції, якщо порівнювати з рецепцією канонічної текстуальної й термінологічної традиції, і був немовби забутий. Тим часом спосіб вираження Тридентського собору видається тут кориснішим та доречнішим, аніж мова юридичного кодексу. Про благодать Христову можна говорити в стосунку до шлюбу „природної любові”, „нерозривної єдності” й „подругів” як шлюбних партнерів, а не шлюбу як угоди, союзу чи (метафізичного) нерозривного зв'язку.¹⁶

У контексті критичної дискусії із сучасними уявленнями про шлюб можна також зрозуміти, чому в Кодексі канонічного права 1983 року й далі використовується, в річищі канонічної традиції, термін «угода», – дарма що соборові отці його уникали або й свідомо його відкинули, – і чому канон 1055 §2 включає в себе дослівний текст канону 1012 § 2 з кодексу 1917 року (див. також у ККП 1983 року кан. 1086 §3, 1097 §2, 1121 §1, 1121 §3). Кодекс 1983 року загалом має тенденцію «зберігати давній канонічний конструкт шлюбу як угоди [...] разом з якомога більшою кількістю конкретних положень»¹⁷, однак (повторне) використання терміна «угода» може наголошувати на публічному характері, а отже й на спільнотному, тобто еклезіальному вимірі християнського шлюбу. Навіть якщо допустити, що «юридичний термін „угода” можна прикладати до шлюбу тільки за аналогією»¹⁸, цей термін вказує на обов'язковість і публічне значення шлюбу, а отже, не дає змоги розглядати його як суто приватну справу, обов'язковість або результативність якої залежать від особистих преференцій двох партнерів. Шлюб – це «не тільки особистий союз любові, а й питання публічного права всієї спільноти віруючих»¹⁹.

¹⁶ Malfer. *Die Lehre vom Sakrament der Ehe*, с. 757.

¹⁷ E. Schockenhoff. *Chancen zur Versöhnung? Die Kirche und die wiederverheirateten Geschiedenen*. Freiburg 2011, с. 147.

¹⁸ Walter Kasper. *Zur Theologie der christlichen Ehe*. Mainz 1977, с. 50.

¹⁹ Там само, с. 51.

1.2. Значення подружньої близькості у вченні Другого Ватиканського собору про шлюб

Серед нових акцентів, які з'явилися в ученні про шлюб, викладеному в GS 48-52, є й позитивна інтерпретація статевої любові в подружжі, хоча цей новий підхід до розуміння цінності й краси статевої любові дався соборовим отцям нелегко з огляду на ті богословські засновки, з яких вони виходили, і на вплив традиції:²⁰ «Акти, якими члени подружжя інтимно й цнотливо поєднуються між собою, є чесні та гідні. Коли вони здійснюються справді по-людському, ці акти ознаменують і підтримують взаємне дарування, яким чоловік і жінка радо та вдячно збагачують одне одного» (GS 49). Трохи далі ми читаємо: «Статевий характер людської природи і людська здатність до розмноження дуже перевершують усе те, що існує на нижчих рівнях життя; тому до властивих подружньому життю актів, які здійснюються відповідно до справжньої людської гідності, треба ставитися з великою пошаною» (GS 51). Також наголошується на важливості повноцінного статевого життя, і то не тільки як засобу проти розпусти або способу розрядити статеві пожадання²¹, а як умови добробуту кожного з подругів, їх відданості одне одному та добра їхніх дітей: «Якщо інтимне подружнє життя припиняється, тоді нерідко подружня вірність може наразитися на небезпеку, а благо дітей – зазнати шкоди, бо при цьому під загрозою опиняється як виховання вже наявних дітей, так і відвага народжувати нових нащадків» (GS 51). У світлі цієї останньої цитати й властивого для GS розуміння подружньої любові в особовому ключі слова про те, що не слід занедбувати «інтимне подружнє життя», слід тлумачити не просто як спонуку до статевих зносин, а як вказівку на те, що чоловік і дружина повинні розвивати свою подружню близькість і плекати життя в любові таким чином, щоб це сприяло самореалізації обох подругів і зміцнювати їх взаємну любов та відданість. Тому-то соборові отці визнають, що «статевий потяг і привабливість відіграють важливу роль у заснованих на любові подружніх стосунках»²² і що «еротична прив'язаність між чоловіком і жінкою – це велике благо».

²⁰ Див.: Christoph Kaiser. Die Ehe als «innige Gemeinschaft des Lebens und der Liebe» // *Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute* / ред. Mariano Delgado, Michael Sievernich. Freiburg 2013, с. 306.

²¹ Згідно з традицією, статеве консумація шлюбу як засіб проти похоті (remedium concupiscentiae) або засіб задовольнити статеве пожадання (concupiscentiae sedatio) належить до другорядних цілей шлюбу. Див.: Кодекс канонічного права 1917 року, кан. 1013, § 1; Пій XI. Casti connubii, 561 (*Enchiridion symbolorum*, 3718).

²² Kaiser. Die Ehe als «innige Gemeinschaft des Lebens und der Liebe», с. 306.

Така оцінка подружнього акту стала можлива завдяки подоланню вузько біологістичного вчення про мету шлюбу та дуалізму душі й тіла. Як говориться в GS 14, тіло теж заслуговує на пошану як частина доброго творіння Божого та з огляду на його роль в остаточному воскресінні. Отже, людина повинна підтримувати своє тіло в доброму й гідному пошани стані (*corpus eius bonum et honore dignum habere*). Звісно, треба сказати, що між цим дещо

незграбним формулюванням і підкресленою вище в тому ж таки документі психосоматичною єдністю людини існує певна напруга [...]. Словесні формули, пов'язані з застосуванням концепції гідності до людського тіла, з одного боку, і до розуму й духу, з іншого, демонструють виразну відмінність між фізичним і духовним (душевним) вимірами людської особи: тіло не сприймається тут як рівноцінний вимір людського існування, а – грубо кажучи – як щось на зразок тваринки-улюбленця, яку хазяїн повинен добре „утримувати”. Традиційний скепсис щодо тілесно-матеріального буття людини й усієї структури її потреб та інстинктів, який був потужним чинником знецінення людського тіла в Церкві та в християнському богослов'ї, судячи з усього, й досі присутній, принаймні на підсвідомому рівні, в соборовій антропології. А втім, треба відзначити, що одна з головних ідей „*Gaudium et spes*” така: гідність особи виявляється, серед іншого, в тому, як особа трактує власне тіло або, інакше кажучи, в тому, як вона інтегрує власну тілесність.²³

1.3. «Довга тінь традиції»

Ці міркування показують, як важко дається вихід із «тіні» багатотисячолітньої традиції. Філософ та богослов Крістоф Кварч, аналізуючи негативні інтерпретації сексуальності у християнстві аж до XX століття включно, говорить про довготривалі наслідки своєрідного «гріхопадіння» раннього християнства: ранні християнські богослови знали Ерос тільки у формі людських статевих стосунків, а тому не могли зрозуміти сексуальність як «невід'ємну частину еротичного прагнення до Бога» і «розбили еротичне серце християнства».²⁴ Відтак християнська любов (*agape*) та служіння милосердя (*caritas*) були з часом очищені від усього, що видавалось еротичним, чуттєвим, пристрасним, а статевість була цілковито відмежована від усього, що пов'язане з любов'ю та духовністю.²⁵ Богослов і пси-

²³ Marianne Heimbach-Steins. *Menschenwürde – Begriff und Bedeutung aus sozioethischer Perspektive // Menschenwürde – Impulse zum Geltungsanspruch der Menschenwürde / Deutsche Kommission Justitia et Pax. Bonn 2013, c. 85*

²⁴ Christoph Quarch. *Mit Gott flirten: Warum Christentum Sinnlichkeit und Leidenschaft braucht. Ein Weckruf. München 2012, c. 19.*

²⁵ Quarch. *Mit Gott flirten, c. 24.*

хотерапевт Вунібальд Мюллер вважає, що цим самим християнство було позбавлене «джерела живої духовності», адже

той досвід, який ми переживаємо при зустрічах, зумовлених еротичною та сексуальною пристрастю, може сприяти формуванню духовності, яка провадить нас у глибини нашого ества [...]. Отже, перетворювати ерос та сексуальність, з одного боку, і духовне життя та духовність, з іншого, на непримиренних ворогів значить розбивати людське серце.²⁶

Розуміння статевої та шлюбної, згідно з яким подружні зносини допускаються як конечне зло й дістають моральне виправдання тільки завдяки сфокусованості на дітонародженні, несумісне з уявленням про те, що статевий акт «може бути таїнством, світлою радістю від краси й творіння. Секс може бути якнайповнішою зустріччю з іншою людською істотою і водночас зустріччю з Богом»²⁷. Негативна інтерпретація сексуальності сягає коренями ще святоотцівської епохи й ствердилася насамперед завдяки Августиновому вченню про первородний гріх²⁸. «Августин тлумачить людське статеве пожадання як кару – наслідок первородного гріха, що тяжіє над усіма людьми. Все, що народжується з подружніх зносин, – це „плоть гріха”, яка причетна до первісного Адамового гріха в силу тілесної похоті, що не зникає навіть після хрещення»²⁹. Поряд із впливом гностичних та маніхейських ідей, які Августин довгий час сповідував, вирішальну роль тут відіграв, мабуть, його власний досвід, який переконував, що статевий потяг можна тільки з дуже великими зусиллями контролювати розумом або спрямовувати силою волі. За Августином, моральна якість людських учинків визначається тими цілями, що встановлює розум як керманіч нашої волі, а тому цілком природно, що досвід статевого пожадання видавався йому гріховним. Крім того, Августин став жертвою помилки в латинському перекладі Біблії – Вульґаті, де в Павловому повчанні про шлюб з 1 Кор 7:6 ужите слово «прощення» (*venia*), а не «поступка» (*indulgentia*), – а якщо за статеве пожадання людина потребує прощення, то в ньому мусить бути щось гріховне. Августинові навряд чи йшлося про те, щоб негативно оцінити сексуальність саму по собі, адже це реалія сотвореного світу й під цим оглядом – річ добра. Його непокоїв досвід статевого задоволення, непідвладного силі людського розуму.

²⁶ Wunibald Müller. *Vom Kusse seines Mundes trunken. Sexualität als Quelle der Spiritualität*. Kevelaer 2012, с. 11.

²⁷ Norbert Beck. *Körperlich leben // «Guter» Sex: Moral, Moderne und die katholische Kirche* / ред. Regina Ammicht Quinn. Paderborn 2013, с. 216.

²⁸ Див.: Eberhard Schockenhoff. *Der lange schatten des Augustinus – oder: was heißt menschenwürdige Sexualität // Die internationale katholische Zeitschrift Communio* 41 (2012) 197-212.

²⁹ Schockenhoff. *Der lange schatten des Augustinus*, с. 198.

Похіть, у його розумінні, – це ота узвичаєна легкість, з якою людина у своїх рішеннях перескакує понад інстанцією розуму, тобто певна розбіжність між розумом і чуттєвістю, між обов'язком і пожаданням. Годі заперечити, що тут Августин помітив певну психічну реалію й певну одвічну спокусу людини, особливо в царині стосунків між статями. Та в чому він не мав рації, то це в надто різкому протиставленні „або-або”, характерному для його розуміння подружньої злуки: на його думку, вона може бути вмотивована або продовженням роду, або прагненням до задоволення.³⁰

Зрештою, Августин був дитиною свого часу. Крім впливів тогочасної світської етики, яка високо цінувала статеvu повздержливість, свою роль відіграло й дедалі поширеніше уявлення про те, що статевість – це тваринна сила. Наприклад, папа Дамас I (366-384) у листі до єпископів Галлії закликав священників утримуватися від статевиx стосунків, бо ж тільки в такому разі вони зможуть із почуттям власної гідності проповідувати вдовам та дівицям цілковиту повздержливість. Шлюб несумісний зі священством через те, що священник має бути повсякчас готовий відправляти таїнства хрещення або Євхаристії, а це вимагає від нього статевої повздержливості, адже «плотська злука оскверняє». З іншого боку, вважав папа Дамас, священник, який не утримується від статевиx стосунків, зводить себе на рівень тварини³¹.

2. Добрість людської сексуальності в Учительському вченні після Другого Ватиканського собору

2.1. Значення тілесності й сексуальної близькості в «богослов'ї тіла» Івана Павла II

Знайомлячись з ученням Церкви про сексуальність, шлюб та сім'ю за період, що минув після Другого Ватиканського собору, ми вже не знайдемо в його офіційних формулюваннях виявів неприязні до тіла або зневаги до сексуальності. Папі Іванові Павлу II навряд чи можна закидати якусь ворожість до людського тіла. Досить згадати його катехитичні повчання, які він виголошував щосереді на загальних авдієнціях у перші роки свого понтифікату і в яких він розвинув своє власне «богослов'я тіла»³². А підґрунтям цього

³⁰ Karl Golser. Vertiefung Ethik der Person: Schwerpunkt Ehe und Familie (неопублікована лекція). Brixen 2007.

³¹ Див.: Denzler Georg. *Das Papsttum und der Amtszölibat*, ч. 1: *Die Zeit bis zur Reformation* [= *Päpste und Papsttum*, т. 5/1]. Stuttgart 1973, с. 13-15.

³² Johannes Paul II. *Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan. Eine Theologie des Leibes* / ред. і передм. Norbert Martin, Renate Martin, 2-ге вид. Kisslegg 2008.

богослов'я тіла була його, опублікована ще раніше, у 1960 році, праця «Любов і відповідальність»³³.

У цій праці ключове значення для Кароля Войтили має інтеграція статевого інстинкту в особовий вимір любови між подружніми партнерами. І він досягає цього, визнаючи об'єктивну мету сексуальності в тому сенсі, що статевий акт не є простим задоволенням статевого потягу, а екзистенційно спрямований на плідність. Функція дітонародження закладена в статевість як її природна мета, і відповідальність кожної особи полягає в тому, щоб не керуватися виключно інстинктами, не реагувати бездумно на чуттєво-статеві стимули, а інтегрувати в свою статеву активність оцей вимір плідності. Якщо особа не бере на себе під цим оглядом «повну відповідальність» і на перший план виходить аспект задоволення, то цим «немовби перекреслюється внутрішня суть людської особи»³⁴, а людська психіка зводиться, «нехай і мимоволі, на рівень психіки тварини, яка націлена на пошук чуттєво-вітальної приємності й на уникнення такого ж роду неприємностей»³⁵. Тут людська істота зраджує себе саму як особу, бо дозволяє, щоб її визначали й нею керували власні інстинкти. Вона також зраджує свого партнера, який зводиться до статусу простого об'єкта пожадання. Тут майбутній папа виступає як продовжувач довгої традиції католицького вчення про сексуальну мораль – традиції, що розглядає опанування статевого інстинкту за допомогою розуму й заведення його в певні рамки силою волі як спосіб інтегрувати статевий потяг в особову любов, адже у людей, на відміну від тварин, моральна якість їх учинків визначається цілями розуму, який спрямовує їх волю³⁶.

Поряд із розкриттям об'єктивного екзистенційного впорядкування сексуальності, чи то пак її природної мети (а цю мету, за Войтилою, не можна хибно розуміти в суто біологістичному ключі й через те відкидати, адже пізнати її й, відповідно, зважати на неї може тільки людина), ми бачимо у вченні Войтили ще один важливий аспект, який стосується особового виміру людської любові. Людська любов завжди передбачає прийняття коханої особи в її цілісності. У сфері статевої це означає й прийняття плідності іншої особи: чоловік приймає жінку разом з її здатністю зачати, так само як і жінка приймає чоловіка разом з його репродуктивною здатністю. Однак і чоловік, і жінка будуть вірні собі самим тільки

³³ Karol Wojtyła. *Miłość i odpowiedzialność. Studium etyczne*. Lublin 1960; далі цит. за нім. перекладом: Karol Wojtyła. *Liebe und Verantwortung. Eine ethische Studie*. Vatikanstadt – München 1979.

³⁴ Там само, с. 56.

³⁵ Там само.

³⁶ Пор.: Там само.

в тому разі, якщо вони приймуть себе разом зі своєю здатністю стати батьком чи матір'ю. Подружня любов як (1) вияв вірності обох партнерів одне одному й собі самим і як (2) цілісне прийняття партнера може бути убезпечена тільки в тому разі, коли партнери свідомо не виключають з подружнього акту готовність до дітонародження.

Готовність до батьківства в подружніх зносинах оберігає любов і є кінцевою умовою справді особового єднання. Єднання двох осіб у любові не мусить реалізуватися шляхом статевих зносин. Та коли воно реалізується таким чином, то персоналістична цінність статевого акту не може бути забезпечена без готовності до батьківства [...]. Вона служить тут для подолання обопільного (або принаймні одностороннього за потуранням другої сторони) егоїзму, за яким завжди криється використання особи як засобу.³⁷

Якщо зважити, що згідно з такою-от аргументацією проти штучних методів контрацепції свідоме виключення зі статевого акту готовності до зачаття чи дітонародження зводить цей акт до звичайної похоті й – хай навіть мимоволі – принижує партнера до рівня тварини, то цілком виправданим видається критичне запитання: Чи за такими аргументами не криється, по суті, негативне або принаймні редукаціоністське розуміння статевої? Готовність до дітонародження виступає в цій аргументації самодостатнім критерієм того, що статевий потяг скеровується розумом, тоді як інші моменти – наприклад, увага до того, що відчуває партнер, його емоційного життя та його цінностей, яка вимагає не менш високого ступеня самовладання, – відіграють тут тільки другорядну роль.

2.2. Цілковито людський сенс сексуальності

У папських енцикліках, присвячених цій тематиці, як-от «*Humanae vitae*» Павла VI (1968), «*Familiaris consortio*» Івана Павла II (1981) та «*Deus caritas est*» Бенедикта XVI (2005), а також у багатьох публікаціях Папської ради у справах родини³⁸ не раз говориться про високе покликання людської любові і про її гідність. При цьому особливо підкреслюється таїнственный характер шлюбу, образом якого є Божа вірність своєму народові або любов Христа до своєї Церкви, а також подружньої плідності, через яку подружні партнери стають співучасниками творчого діяння Божого. Еротичне пожадання та здатність до статевої насолоди – при згаданих вище умовах, таких як інтеграція статевого потягу в особову любов і при-

³⁷ Там само, с. 198-199.

³⁸ Список численних публікацій Папської ради у справах родини можна знайти на її сайті: www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_doc_20031119_publications-list_en.html. Крім того, ця рада ще з 1997 року видає кварталник «*Familia et vita*».

сутність у кожному подружньому акті готовності до зачаття, – розглядаються як частина доброго творіння Божого, а статева близькість визнається «чуттєво найглибшим виявом» любові³⁹. Ми вже не зустрічаємо тверджень про те, що статевість є щось тваринне, негативних оцінок статевої або сумнівів у гідності подружньої любові. Сьогодні панівне розуміння подружньої любові – це те, яке викладене в GS 48-52 й розвинуте в «*Humanae vitae*»: (1) Ця любов «цілковито людська, водночас і чуттєва, і духовна»; (2) в цій любові «чоловік і дружина великодушно розділяють одне з одним геть усе без ніяких несправедливих винятків і без думки про власну вигоду»; (3) «нарешті, ця любов є плідна. Вона не обмежується самим тільки єднанням подругів і повинна знаходити дальший розвиток у породженні нових життів» (п. 9). Церква в своєму вченні особливо наполягає на цьому останньому аспекті, який у «*Humanae vitae*» обґрунтовується природним правом, тоді як при підході, ґрунтованому на богослов'ї тіла, для цього використовуються особові категорії взаємної відданості: «У людини продовження роду має особливі, йому тільки властиві характеристики з огляду на гідність як батьків, так і дітей: Зачаття нової особи, в якому чоловік і жінка співдіють із владою Творця, повинно бути плодом і знаком взаємного самовіддання подругів, їх любові та відданості одне одному»⁴⁰.

3. Завершальні зауваги

Західна Церква з незапам'ятних часів мала клопоти з тим, щоби збагнути подружню любов як місце зустрічі з Богом і надати духовної інтерпретації подружній сексуальності. В рамках класичного вчення про мету шлюбу концепція плідності подружньої любові, – любові, яка «не обмежується самим тільки єднанням подругів і повинна знаходити дальший розвиток у породженні нових життів» (*Humanae vitae*, 9), – відкрила шлях до того, щоби духовно витлумачити статево консумацію шлюбу остільки, оскільки її можна трактувати як співдіяння подругів із творчою силою Божої любові. Вчення про шлюб Другого Ватиканського собору – завдяки новому обмірковуванню біблійних суджень про шлюб і наголосові на особовому характері шлюбу як спільності життя й любові – створило передумови для того, щоби по-новому оцінити значення статевої близькості. З подоланням ерархічно структурованого вчення про цілі шлюбу та біологістично-редукціоністського погляду на статевість стало можливим позитивне трактування еротичного потягу між чоловіком і жінкою та й самого подружнього акту.

³⁹ Див.: *Youcat. Jugendkatechismus der katholischen Kirche*. München 2011, п. 400.

⁴⁰ Конгрегація віровчення. Інструкція «*Donum vitae*» (1987), ч. 2, А1.

Для віруючих подругів досвід еротики та статевої любові може стати тим моментом, коли в їхньому житті присутній і діє сам Бог. Людський досвід, пов'язаний зі статевим єднанням, може бути витлумачений у світлі віри й стати для віруючих подругів підмогою в їхніх особистих і спільних пошуках Бога.

З англійської мови переклав Роман Скакун

Martin M. Lintner

**TRACES OF A SPIRITUALITY OF MARRIAGE
IN THE ROMAN-CATHOLIC CHURCH AFTER THE SECOND VATICAN COUNCIL**

A look at the tradition of the Latin Church reveals how difficult it had found it for centuries to appreciate the “beauty of human love,” which especially includes sexual intimacy. Instead, sexual love was tolerated as a necessary evil only within the context of the doctrine on the purpose of marriage. The Second Vatican Council implemented a change and made it possible to rediscover and re-evaluate the importance of sexual intimacy for the Christian understanding of marriage or for a spirituality of marriage, thanks not the least to the reaffirmation of biblical statements about marriage and conjugal love. This allows an interpretation in the light of faith of the entire marital life as an encounter with the loving God: in its spiritual aspects as well as in the sensual dimension, in its beautiful aspects as well as in the human experiences of limits, brokenness, and fault. The marriage vows and marital faithfulness serve as an echo of God’s fundamental affirmation of every human being, of Christ’s fidelity towards his Church. It is like the “taste” of the promised salvation: God’s “yes” at the end will be stronger than every human denial.

Keywords: spirituality of marriage, conjugal love, sexual ethics, matrimonium ratum et consumatum, Council of Trent and decrees on marriage, *Gaudium et spes*, theology of the body.