

«ЖІНКИ, КОРИТЬСЯ СВОЇМ ЧОЛОВІКАМ»: 1 ПТ 3:1–6 У ГРЕКО-РИМСЬКОМУ КОНТЕКСТІ

У статті представлено тлумачення 1 Пт 3:1–6 у контексті греко-римського дискурсу про сім'ю та відносини між подружжями. Окреслено поняття римської сім'ї, її структуру, статус і роль дружин у римській родині, суспільні очікування від жінок. Проаналізовано вибрані тексти нехристиянських авторів II ст., які критикували раннє християнство. Зокрема, звернено увагу на негативну оцінку поведінки ранньохристиянських дружин і жінок римськими риторамі, філософами, політичними діячами. Показано, що 1 Пт 3:1–6 – це спроба біблійного автора сформулювати морально-етичні повчання, котрі, з одного боку, відповідають римському дискурсові щодо жінок, а з іншого – подають напрямні, як жінкам-християнкам, заміжнім за чоловіками-нехристиянами, зберегти життя в часи переслідувань і цькувань.

Ключові слова: жінки, Новий Завіт, Перше послання Петра, греко-римський контекст, подружні відносини, раннє християнство.

Вступ

Заклик до жінок коритися своїм чоловікам у 1 Пт 3:1–6 може звучати для сучасних читачів і читачок як підтримка соціальної ерархії та заперечення партнерських стосунків між чоловіками і жінками. Радикальніше прочитання уривка наголошуватиме, що тут підтримується ідея тотального контролю чоловіків над їхніми жінками, і вина в такому разі лежить на Церкві та її підтримці нерівності між статями¹. Мало того, цим закликом можна виправдати домашнє насилля щодо жінок і заохочувати їх продовжувати жити в такому подружжі з метою власного спасіння, а потенційно – і чоловікового. Таке страждання окреслюється як спасенне і праведне. Приклад Христа наводиться як аргумент для оправдання терпеливого сприйняття

¹ R. Radford Reuther. The Western Religious Tradition and Violence against Women in the Home // *Christianity, Patriarchy, and Abuse: A Feminist Critique* / ред. J. Carlson Brown, C. R. Bohn. Cleveland 1989, с. 31–41.

насильницьких стосунків². Покликання на 1 Пт 3:1–6 та подібні уривки з Нового Завіту (Еф 5:22–33; Кол 3:18; Тит 2:5) як пояснення необхідності коритися й терпіти в подружжі вже відходить у минуле, однак жінки все ж ставлять запитання: «Як такий заклик може міститися в богонатхненному тексті?» і «Чи справді саме таким є послання, що його несе цей уривок?»³. Папська біблійна комісія у 2014 р. видала документ «Богонатхненність і правда Святого Письма», у якому наголошується, що певні вислови чи події ввібрали в себе категорії їхньої епохи і що ці вислови «варто сприймати відносно»⁴. Тобто треба брати до уваги історичний контекст і культурно-цивілізаційний розвиток, які залишили відбиток у сакральних текстах. Такі уривки слід не абсолютизувати, а розглядати «в їхньому зв'язку з повнотою об'явлення в особі та справі Ісуса, в рамках канонічного прочитання Святого Письма»⁵.

Перше послання Петра адресоване християнським спільнотам на території Малої Азії, котрі зазнавали насильства різної форми – як словесного, так і фізичного. Оскільки в основі суспільного, політичного та культурного життя римлян лежала релігія, поведінка християн спричиняла негативне ставлення до них: вона здавалася римлянам асоціальною і такою, що підважує суспільні норми життя держави. Християнський апологет Марк Мінуцій Фелікс так переповідає закиди римського середовища християнам: «Ви не ходите на наші вистави, не берете участі в наших процесіях, вас нема на наших публічних бенкетах, ви жахаєтеся наших священних ігор»⁶. Про таке сприйняття свідчать і слова самого автора послання: «*Бо доволі часу минуло на виконуванні волі поган, тих, що віддавалися розпусті, пристрастям, пияцтву, гульні, напійкам та мерзеним службі ідолів. У тому вони дивуються, що ви не рветесь разом із ними до того самого багна розпусти, тож хулять*» (1 Пт 4:3–4). Отож у християнах, яких звинувачували в антисоціалній поведінці, вбачали загрозу для суспільного укладу, їх у різний спосіб цькували й переслідували⁷. Щоби зрозуміти значення заклику в 1 Пт 3:1–6, слід розглянути цей текст у ширшому історичному, суспільному та релігійному контекстах.

² S. R. Tracy. Domestic Violence in the Church and Redemptive Suffering in 1 Peter // *Calvin Theological Journal* 41 (2006) 283–284.

³ C. Reeder. 1 Peter 3:1–6: Biblical Authority and Battered Wives // *Bulletin for Biblical Research* 25/4 (2015) 519–539.

⁴ Папська біблійна комісія. *Богонатхненність і правда Святого Письма*. Львів 2018, с. 164.

⁵ Там само, с. 170.

⁶ Marcus Minucius Felix. *Octavius* 12 (див.: Marcus Minucius Felix. *Octavius*. University of Michigan Library 1910). Див.: R. L. Wilken. *The Christians as the Romans Saw Them*. New Haven 2003, с. 66.

⁷ Див. 1 Пт 2:12, 15; 3:9, 16; 4:14–16; 5:9. Wilken. *The Christians as the Romans Saw Them*, с. 62–67.

Для цього в першій частині статті представимо поняття римської сім'ї, її структуру й відносини в ній, місце цієї сім'ї в державі. Особливу увагу приділимо статусу й ролі дружини у римській родині та проаналізуємо окремі тексти, що містять описи суспільних очікувань від дружини. У другій частині проаналізуємо вибрані тексти нехристиянських авторів II ст., котрі критикували раннє християнство, зокрема поведінку жінок-християнок. Це проллє світло на амбівалентність повчання в 1 Пт 3:1–6, зверненого до дружин у контексті складних відносин між християнською громадою і римським суспільством. У третій частині статті прочитання 1 Пт 3:1–6 з погляду постколоніальних досліджень допоможе показати, з одного боку, занепокоєність автора послання щодо збереження цілісності християнської громади та її становища, а з іншого – його спробу впровадити дискурс, який не викликати застережень у римського суспільства.

Жінки у *familia romana*

Familia romana

Термін «familia» має багато значень, він стосується як власності, так і осіб⁸. Юрист II ст. Ульпіан пропонує низку юридичних визначень цього поняття, зокрема: 1) приватна власність, у тому числі домогосподарство; 2) правові та споріднені стосунки «певного кола осіб»; 3) група людей, які за народженням або законом підпорядковані владі (*potestas*) одного чоловіка, тобто батько, мати, діти, внуки; 4) всі родичі по батьковій лінії, які більше не є під владою голови сім'ї (*paterfamilias*)⁹. Іншими словами, римська *familia*, як і в багатьох інших давніх суспільствах, складалася з подружньої пари й осіб, якими ця пара опікувалася¹⁰. Мова йде про різних членів сім'ї: одружених та/або неодружених, дітей – біологічно пов'язаних та/або всиновлених, рабів, вільновідпущених. Одружені діти, які жили окремо від голови сім'ї, усе ж підпорядковувалися

⁸ Про використання терміна і його значення в латинських джерелах див.: E. A. Andrews. *A Latin Dictionary Founded on Andrews' Edition of Freund's Latin Dictionary*. Oxford 1962, с. 723–724.

⁹ *Digest* 50, 16.195; наведено за: *The Roman Household: A Sourcebook* / ред. J. F. Gardner, Th. Wiedemann. New York, NY 1991, с. 3–4. Приватні записи, як-от щоденники й листи, також допомагають зрозуміти структуру давньої римської сім'ї. Наприклад, приватне листування Ціцерона з Терентією, його першою дружиною, дочкою Туллією, сином Марком та іншими особами, котрих він сприймав як членів своєї родини, включно з друзями й колегами, показує, як функціонувала римська родина. Див.: K. R. Bradley. *Discovering the Roman Family: Studies in Roman Social History*. Oxford 1991, с. 177–178.

¹⁰ Див.: B. Rawson. *The Roman Family* // *The Family in Ancient Rome: New Perspectives* / ред. B. Rawson. Ithaca, NY 1986, с. 8–15; S. Dixon. *The Roman Family*. Baltimore, MD 1992, с. 36–60.

його владі. *Paterfamilias* був найстарішим живим чоловіком в родині; це міг бути прадід, дід або батько для всіх у його *familia*¹¹. Він мав абсолютну владу (*patria potestas*) над членами своєї родини¹².

Яким був тоді статус жінки в цій складній структурі римської сім'ї? Як зауважує Джейн Гарднер: «Усі римські жінки протягом цілого життя підлягали певній мірі обмежень у можливостях діяти незалежно у правовій площині»¹³. Неодружена дочка, наприклад, підлягала *potestas* її *paterfamilias*, проте з його смертю отримувала незалежний статус (*sui iuris*)¹⁴. Ба більше, її шлюб регулювався б її *paterfamilias*, згода якого вважалася суттєвою для правосильності одруження.

Виокремлюють два типи подружжя: *cum manu* і *sine manu*. Жінка, одружена *cum manu*, мала підпорядковуватися *potestas* свого чоловіка (або його *paterfamilias*) та отримувала той самий статус, що і її діти¹⁵. Як наслідок,

¹¹ Берил Равсон звертає увагу на низький середній вік римських *paterfamilias* і вказує, що лише незначна їхня кількість доживала до зрілого віку власних дітей. Високий рівень ранньої смертності серед батьків був поширеним явищем, особливо в нижчих класах, тому саме матері ставали тими, хто *de facto* виконував обов'язки голови сім'ї (Rawson. *The Roman Family*, с. 18).

¹² *Patria potestas* охоплює різні юридичні права та види влади: *ius vendendi* (право на продаж або придбання майна, включаючи умовний продаж дітей), *ius noxae dandi* (право видавати будь-кого з підлеглих, хто учинив правопорушення), *ius vitae ac necis* (право засудити власну дитину на смертну кару) та *ius tollendi / ius exponendi* (право (не)визнати народжене немовля за сина чи доньку). Щоб отримати *patria potestas*, чоловік мав бути народженим у законному шлюбі (*matrimonium iustum*) або всиновленим шляхом умовного продажу чи через процедуру *adrogatio* (інша форма всиновлення особи, котра вже має *sui iuris*). Див.: G. Franciosi. *La famiglia Romana: Società e diritto*. Torino 2003, с. 99–113.

¹³ J. F. Gardner. *Women in Roman Law and Society*. Bloomington, IN 1986, с. 5.

¹⁴ На відміну від сина, який після смерті *paterfamilias* також ставав *sui iuris* і набував право на незалежні юридичні дії, у тому числі започаткування власної *familia*, дочка не могла створювати свою *familia* й не могла мати законних спадкоємців. Вона фактично була «початком і кінцем власної *familia*» (див.: *The Roman Household*, с. 4). Втім, римська жінка *sui iuris* усе ж могла мати свою власність, але для цього їй треба було мати опікуна (*tutor*), якого призначив батько, або чоловік, або ж будь-який чоловік по батьковій лінії, чий дозвіл та згода були необхідними для законних угод. Для дочки *sui iuris* це міг бути будь-який чоловік із батькової лінії – брат, дядько чи кузен; для одруженої жінки *cum manu* – чоловік, брат чоловіка або навіть її син. Такий юридичний принцип відображає бажання зберегти родинне майно в межах родини (див.: Dixon. *The Roman Family*, с. 62; Gardner. *Women in Roman Law and Society*, с. 14–22). За правління Августа було прийнято рішення, що вільнонароджена жінка, котра народила трьох дітей, і звільнена жінка, яка народила чотирьох дітей, звільнялися від опікунства (*tutela*). Трохи пізніше, у своєму *lex Claudia*, імператор скасував автоматичну опіку над жінками. Детальніше про юридичне підґрунтя опікунства, його форми та функції див.: W. W. Buckland. *A Text-Book of Roman Law from Augustus to Justinian*. Cambridge 1963, с. 142–163.

¹⁵ Див.: Buckland. *A Text-Book of Roman Law*, с. 118.

власність такої жінки ставала майном її чоловіка¹⁶. Однак до Августа шлюби *sine manu* були рідкістю, оскільки перевага надавалася шлюбом *sine manu*¹⁷. Одружуючись *sine manu*, жінка залишалася під владою власного *paterfamilias*, а в разі його смерті продовжувала жити зі статусом *sui iuris* і могла управляти своєю власністю самостійно.

Іншим важливим аспектом життя римських жінок було питання розлучення і повторного шлюбу. Керолін Осіек і Маргарет Мак-Дональд зауважують, що римські джерела свідчать не лише про зацікавленість в ідеальному подружжі (одруженні тільки раз), а й про високий відсоток повторних шлюбів, які були поширеними в епоху новозавітних писань¹⁸. Цьому явищу сприяли два основні чинники: по-перше, дуже молодий вік дівчат¹⁹ і значно старший вік чоловіків; по-друге, розлучення вважалося приватною справою та вирішувалося в межах *familia*²⁰. Проте вдова, котра одружилася з удівцем або розлученим чоловіком, опікувалася його дітьми з першого й наступних шлюбів. Очевидно, повторно одружена жінка, хоч і переставала бути членом родини попереднього чоловіка, все ж зберігала родинні зв'язки з дітьми з цього шлюбу, виховуючи також дітей зі свого наступного. При цьому діти залишалися *in potestate* батька й жили в його домі. Зазначмо, що з часів імператора Антонія Пія (138–161) матір могла апелювати до влади й отримати дозвіл на проживання разом зі своїми дітьми, навіть якщо вони перебували все ще під *potestas* батька²¹. Такі подружні стосунки сприяли складності структури римської сім'ї та відносин у ній – «між батьками, братами і сестрами, напівбратами/сестрами та зведеними братами/сестрами»²².

¹⁶ Будь-яка власність жінки *sui iuris* також переходила в майно чоловіка. Однак у разі розлучення чи смерті чоловіка власність могла їй повернутися. Див.: Gardner. *Women in Roman Law and Society*, с. 71–72; Franciosi. *La famiglia Romana*, с. 166–207.

¹⁷ Див.: Gardner. *Women in Roman Law and Society*, с. 42; Buckland. *A Text-Book of Roman Law*, с. 118.

¹⁸ Див.: С. Osiek, М. Y. MacDonald, J. H. Tulloch. *A Woman's Place: House Churches in Earliest Christianity*. Minneapolis, MN 2006, с. 20. Детальніше про повторні шлюби в римських сім'ях вищого класу див.: Bradley. *Discovering the Roman Family*, с. 156–176.

¹⁹ Віковий діапазон шлюбів залежав від статусу: дівчата вищого класу виходили заміж у віці від 11 до 17 років (однак соціальні, економічні та політичні ситуації зумовлювали й ранні шлюби, у 12–14 років); дівчата з бідних сімей, а також із рабів чи колишніх рабів одружувалися в 12–18 років. Див.: Rawson. *The Roman Family*, с. 22.

²⁰ Для розриву шлюбу необхідною була згода батька, проте від часів Марка Аврелія голові сім'ї заборонялося розривати гармонійний шлюб. Жінка *sui iuris* у вільному шлюбі могла ініціювати й отримати розлучення. Водночас *lex Julia et Papia* Августа забороняв звільненій жінці розлучатися з її покровителем без його згоди. Див.: Gardner. *Women in Roman Law and Society*, с. 81–87; також: Buckland. *A Text-Book of Roman Law*, с. 117.

²¹ Див.: Gardner. *Women in Roman Law and Society*, с. 146.

²² Osiek, MacDonald, Tulloch. *A Woman's Place*, с. 21.

Очікування й ідеали

Як і в сучасному суспільстві, у римському чоловіки також плекали сподівання мати гармонійне подружнє життя і доброчесну дружину²³. Один із найяскравіших прикладів очікувань щодо подружжя знаходимо у Плутарха²⁴. У творі «Порада нареченій і нареченому» він перераховує численні обов'язки доброчесної дружини та повчає, як через правильну поведінку дружина може підтримувати гармонію в сім'ї. Зокрема, доброчесна дружина мала прийняти релігію свого чоловіка й відмовитися від інших культів:

Дружина не повинна шукати власних друзів, а має насолоджуватися друзями її чоловіка. Боги є першими й найважливішими друзями. Саме тому дружині слід почитати і знати лише тих богів, у яких вірить її чоловік, та щільно закривати двері від усіляких чужих ритуалів і дивних забобонів (*Moralia* 140D).

Ба більше, Плутарх радить: щоб «завоювати чоловіка», жінка має покладатися радше на скромну поведінку²⁵, ніж на майно, красу, макіяж і прикраси. Тому він стверджує:

²³ До теми гармонійних відносин у сім'ї зверталися Платон та Арістотель, а також пізніші філософські школи: середні платоніки, перипатетики, стоїки, епікурейці, елліністичні євреї та неопіфагорійці. Арістотель виокремлював три види стосунків у родині: «господар – раб», «чоловік – дружина», «батько – діти». Він наголошував, що останні мають підпорядковуватися першим:

Зрозуміло, що і владар, і підлеглий повинні мати чесноти, але відмінні, як, скажімо, відрізняються між собою особи, що за своєю природою панують, і ті, хто чинить послух. А такі відмінності проглядають у самій психіці цих осіб, бо саме в ній закладено засади: одне від природи владне, друге – підвладне... Зрозуміло також, що таке співвідношення наявне і в решті форм людських стосунків. Однак найвиразніше воно проступає саме в типі відносин «влада – підлеглисть». Вільна людина застосовує свою владу над рабом інакше, ніж це робить чоловік над жінкою, батько над дітьми. В усіх них є психічні властивості (розумні й нерозумні), однак відмінні між собою. Так, рабові взагалі не притаманно міркувати, жінці ж притаманно, але така здатність не знаходить застосування. У дитини здатність міркувати ще не розвинута (*Політика* I 1260a; чит. за: Арістотель. *Політика* / перекл. О. Кислюк. Київ 2000).

Важливо зауважити, що побутова етика субординації розвинулася в класичних грецьких дискусіях, де «місто» і «дім» були ерархічно впорядкованими. Ба більше, згідно з Арістотелем, цей побутовий порядок забезпечить гармонію і стабільність суспільства. Плутарх також стверджував, що гармонійне управління чоловіком власним господарством, себто родиною, – запорука гармонійного правління державою (*Moralia* 144 BC, див.: Plutarch. *Moralia* / перекл. F. Cole Babbitt, 16 т. [= Loeb Classical Library]. Cambridge, MA 1949). Тож інакший порядок у домогосподарстві вважається загрозою для суспільного устрою. Детальне обговорення походження та розробки побутової етики див. у: D. L. Balch. *Let Wives Be Submissive: The Domestic Code in 1 Peter*. Chico, CA 1981, с. 22–59.

²⁴ Грецький історик, біограф, середній платонік (бл. 46 – 120).

²⁵ Цікаво, що цю скромність можна було досягнути і через мовчання. На думку Плутарха, жінці належить мовчати й усвідомлювати, що вона більше промовляє через мовчанку (*Moralia* 142 D). Арістотель у «*Політиці*» також визначає мовчанку як чеснотливу поведінку жінки (*Політика* I 1260a). Див.: Balch. *Let Wives Be Submissive*, с. 99.

Дружина, отже, повинна покладатися не на її посаг, чи народження, чи красу, а на речі, завдяки яким вона здобуває найбільшу прихильність свого чоловіка, а саме: розмову, характер, товариські стосунки, які вона мусить сповняти не вередливо чи з прикрощами день у день, а лагідно, невпинно і сумирно (*Moralia* 141B)²⁶.

У тому ж дусі Мусоній²⁷, детально описуючи ідеальну дружину у творі «Жінкам теж слід вивчати філософію», наголошує, що жінка має бути цнотливою і самоконтрольованою, стримуватися від житейських насолод, не бути рабинею бажань, не бути сварливою, не витрачати даремно кошти, не бути марнотратною в одязі²⁸.

Валерій Максим²⁹, обговорюючи подружні звичаї римлян, звертає увагу на практику відвідування подружньою парою в часі сварок храму богині Віриплаки. Метою таких візитів було заспокоїти чоловіка й повернути пару до гармонійних відносин. Максим пояснює, що гармонія в подружжі, здобута за сприяння Віриплаки, включає повагу, яку жінка заборгувала чоловікові³⁰.

Приватне листування Плінія Молодшого³¹ також відкриває особисте сприйняття чоловіком доброчесної дружини. У листі до Гіспулли, тітки його третьої дружини Кальпурнії³², Пліній вихваляє свою молоду дружину за освіченість, господарську дбайливість, а найбільше – за її відданість йому, чоловікові. На думку Плінія, це найкраща жіноча чеснота³³. Зміст цього листа показує також, яку роль могла відігравати жінка (у цьому випадку – тітка) у вихованні дітей як у своєму домогосподарстві (*familia*), так і в інших. Фактично Пліній стверджує, що Гіспулла займалася його вихованням і саме вона вплинула на його становлення як чоловіка³⁴.

Ще одним важливим джерелом для розуміння образу доброчесної жінки чи жінки, ідеальної в римській системі цінностей, є похоронні епітафії. Ці написи, хоч вони не конче відкривають чесноти, що їх самі жінки вважали

²⁶ Див. також *Moralia* 141E, де Плутарх повчає, що не дорогоцінні камені чи вишукана тканина прикрашають жінку, а її добра поведінка і скромність.

²⁷ Римський філософ-стоїк (нар. бл. 20–30).

²⁸ Наводжу за: Balch. *Let Wives Be Submissive*, с. 101.

²⁹ Латинський письменник та автор збірки історичних анекдотів (бл. 20 до н. е. – бл. 50 н. е.).

³⁰ *Valerius Maximus*, 2, 1.6 (див.: Valerius Maximus. *Memorable Doings and Sayings* / перекл. D. R. Shackleton Bailey, т. 1 [= Loeb Classical Library, 492]. Cambridge, MA 2000).

³¹ Письменник і суспільний діяч (бл. 61 – 112).

³² Пліній одружився з Кальпурнією, маючи більше сорока років, вона ж була тоді в ранньому підлітковому віці. Див.: *The Roman Household*, с. 62.

³³ Лист 4,19.2 (див.: Pliny, the Younger. *Letters, and Panegyricus* / перекл. В. Radice, 2 т. Cambridge, MA 1969).

³⁴ «Nam cum matrem meam parentis loco vererere, me a pueritia statim formare laudare, talemque qualis nunc uxori meae videor, ominari solebas» (*Letters* 4,19.8; взято з <http://www.perseus.tufts.edu>, доступ: 19.12.2020).

відповідними для себе, усе ж виражають ідеали, які чоловіки сподівалися знайти в жінках. *Laudatio Turiae*, найдовша збережена епітафія, що датується I ст. до Р. Х., містить подячно-похвальний текст чоловіка його покійній дружині Турії. В ньому виокремлено «домашні чесноти дружини», серед яких вірність і послух чоловікові, цнотливість, простота в поведінці та одязі, працьовитість, належна побожність без фанатичної релігійності («поклонінням зайвим богам»)³⁵. В інших частини напису йдеться про те, як Турії довелося керувати сімейними справами за відсутності свого чоловіка: після вбивства батьків вона була залучена в судові процеси та мусила боротися за спадщину. Ба більше, як чеснотлива дружина вона довірила власне майно управлінню свого чоловіка (*tutela*); водночас Турія активно опікувалася чоловіковим майном, коли той був відсутнім³⁶. В іншому латинському надгробному написі чоловік коротко й лаконічно підсумовує чесноти померлої дружини: «Тут лежить Амімон, дружина Марка, найкраща й найгарніша, зайнята своєю роботою з вовною, віддана, скромна, хазяйновита, цнотлива, рада залишатися вдома»³⁷.

Отож, підсумовуючи, можна ствердити, що в часи написання новозавітних текстів римські дружини користувалися, хоч і політично та законодавчо обмежено, незалежним статусом *sui iuris*, могли мати власне майно й управляти чоловіковим. Їхня соціальна роль і діяльність асоціювалися з веденням домогосподарства. Скромність, доброзичлива покірність, поміркованість у релігійних справах, лояльність, вірність своєму чоловікові були тими ідеальними очікуваннями, реалізації яких римські чоловіки шукали у своїх дружинах.

Критика на адресу жінок-християнок у нехристиянських авторів

У контексті загальної критики раннього християнства особливо негативним було ставлення до жінок-християнок. Цей феномен, як зазначає Девід Балх, слід розглядати в ширшому релігійному контексті. У римському суспільному дискурсі східні культури, зокрема почитання грецького бога Діонісія, єгипетської богині Ісиди та релігію юдеїв, представляли як релігійні практики, котрі провокують аморальну поведінку серед римських жінок, мало того – навіть підбурюють населення до повстань проти Риму³⁸. Нічні обряди в горах на честь Діонісія, що їх спочатку проводили тільки жінки, а пізніше

³⁵ *Laudatio Turiae* (лат. текст: http://db.edcs.eu/epigr/epi_einzel.php?s_sprache=en&p_belegstelle=CIL+06,+01527, доступ: 19.12.2020; англ. переклад: <http://www.u.arizona.edu/~afutrell/survey/laud%20tur.htm>; доступ: 19.12.2020).

³⁶ *The Roman Household*, с. 50.

³⁷ Там само, с. 52. Докладніше про тексти епітафій, які виражають тодішні ідеали, а також занепокоєння чоловіків щодо дружин, див.: Там само, с. 46–67.

³⁸ Balch. *Let Wives Be Submissive*, с. 74.

до них долучилися й чоловіки, римські чиновники розглядали як політично нестабільну ситуацію. Так само культ Ісиди, котрий зародився з концепції рівності жінок і чоловіків, використовували як засіб пропаганди в політичному змаганні між Октавіаном і Антонієм та вважали перевертанням усталеного соціального порядку (тобто що дружини могли мати покірних їм чоловіків). Що ж стосується критики християнства, то Балх стверджує: «Юдаїзм, а згодом і християнство успадкували критику, яку греки й римляни спочатку спрямовували проти культів Діонісія та Ісиди»³⁹.

Марґарет Мак-Дональд зазначає, що римські джерела, в яких подано інформацію про ставлення до жінок-християнок, написані здебільшого державними чиновниками й інтелектуалами, а тому відображають радше офіційне бачення проблеми й реакцію на неї, аніж суспільне ставлення як таке. Однак вона переконана, що голос громадської думки про дружин-християнок можна віднайти у стереотипах чи в чутках, що збереглися в офіційних і публічних текстах⁴⁰. Ба більше, ці написані нехристиянами тексти допоможуть відчутти емоційно-психологічне тло, на якому формував свої повчання автор 1 Пт, роблячи наголос на збереженні стосунків між жінками-християнками і їхніми невірними чоловіками⁴¹.

Лист Плінія Молодшого до Траяна⁴² є першим раннім документом, який містить явну згадку про жінок-християнок. Зокрема, Пліній повідомляє про численні покарання християн, які відмовлялися почитати богів. Він детально змальовує економічну кризу в державних храмах і на м'ясних ринках через зростання числа навернень до християнства. Він також згадує про двох рабинь-християнок, що ідентифікували себе як *ministrae*, котрих йому довелося допитувати, аби дізнатися, чи анонімні доноси на християн відповідають

³⁹ Там само, с. 67, 65–80.

⁴⁰ M. Y. MacDonald. *Early Christian Women and Pagan Opinion: The Power of the Hysterical Woman*. Cambridge 1996, с. 6.

⁴¹ Там само, с. 8–9. В 1 Кор 7:12–16 Павло звертається до чоловіків-християн і жінок-християнок із закликом не розлучатися з подругами, які не є християнками. Це свідчить про існування мішаних шлюбів, які толерували й заохочували зберігати. Див.: С. Osiek, D. Balch. *Families in the New Testament World. Households and House Churches*. Louisville, KY 1997, с. 148.

⁴² Лист 10.96 «Пліній імператорові Траяну» написано з римської провінції Понту-Вітінії (північно-західна Мала Азія), де Пліній служив губернатором з 111 р. н. е. до смерті в 113 р. н. е. Через розлад у провінції він отримав значну свободу для відновлення порядку та приведення в дію закону. Однак, як зауважує Стівен Бенко, губернатор знав межі своєї влади й потребував поради імператора в кожній важливій справі. Йому довелося мати справу з християнством. Тому цей лист Плінія та відповідь на нього Траяна (10.97) є першими письмовими джерелами про те, як римляни сприймали тоді християнство. До того ж, лист засвідчує, що християнство швидко поширювалося серед громадян і негромадян різних статей і віку, з різних суспільних верств і місцевостей, охоплюючи міста і сільські терени (10.96, 5.9–10) (S. Benko. *Pagan Rome and the Early Christians*. Bloomington, IN 1984, с. 5).

дійсності⁴³. Пліній уже знав, що під час зустрічей християни «співали похвалу Христові як своєму богові й присягалися не вчиняти якихось злочинів, а стримуватися від крадіжок, розбою, чужолобства, віроломства» та мали спільні трапези, «щоб споживати звичайну, невинну їжу»⁴⁴. Фактично губернатор визнав, що після допиту цих двох жінок не дізнався нічого нового про життя і культ ранніх християн, та все ж класифікує християнство як «потворний, непоправний забобон»⁴⁵, що однозначно вказує на негативне сприйняття ним християнства як ще однієї зі східних релігій⁴⁶. Тому, враховуючи стереотипне сприйняття східних релігій, можна припустити, що жінки були безпосередніми об'єктами підозр і критики їхньої поведінки.

Ще одним важливим джерелом для розуміння сприйняття римськими чиновниками християнства назагал і жінок-християнок зокрема є тексти Марка Корнелія Фронтоні (100–166)⁴⁷. Християнство вважали розпусною релігією – з таємними нічними зібраннями, неморальною й антигуманною поведінкою. Ба більше, автор стурбований помітною причетністю жінок і дітей до цих підозрілих нічних обрядів. На думку Фронтоні, слабкодухість жінок дозволяє маніпулювати ними, вони не здатні мислити самостійно. В особливий день жінки збираються на свято з усіма своїми дітьми й сестрами та організують сексуальні оргії⁴⁸. Можна сказати, що, згідно з тодішніми уявленнями, жінки вразливі до аморальних релігійних культів, схильні до надмірних релігійних практик і не вміють раціонально мислити. Якщо добрі римські матері мають обов'язок виховувати дітей належним чином, то жінки-християнки розбещують своїх, дозволяючи їм відвідувати нічні зібрання, де можливі навіть сексуальні стосунки між родичами. Ще одна загроза, яку жінки-християнки несуть своєю поведінкою, – нехтування межами між приватним і публічним⁴⁹.

Апулей⁵⁰ пішов ще далі у стереотипному баченні християнських дружин. У відомому творі «Метаморфози» він описує мірошникову дружину-християнку так:

⁴³ Пліній імператорові Траяну (10.96,5–6) // Пліній Молодший. *Вибрані листи* / перекл. А. Содомора. Львів 2018, с. 179.

⁴⁴ Там само.

⁴⁵ «Nihil aliud inveni quam superstitionem pravam et immodicam» (10.96,8).

⁴⁶ На думку Маргарет Мак-Дональд, такий погляд Плінія є типовим римським дискурсом, що відображає ставлення до східних релігій, у тому числі юдаїзму, в I та II ст. н. е. (MacDonald. *Early Christian Women*, с. 57).

⁴⁷ Римський оратор і вчитель Марка Аврелія, відомий своєю неустанною критикою християнства. Не всі його праці збереглися, однак деякі антихристиянські думки Фронтоні можна віднайти в текстах ранньохристиянського апологета Марка Мінуція Фелікса (150–270). Див.: Benko. *Pagan Rome and the Early Christians*, с. 54–56.

⁴⁸ Marcus Minucius Felix. *Octavius* 8.4; 9.6.

⁴⁹ MacDonald. *Early Christian Women*, с. 67.

⁵⁰ Луцій Апулей (бл. 123 – бл. 180) – ритор, філософ-платонік, родом із Північної Африки.

... всі гидоти спливли в її душу, немов нечисть у смердючу помийну яму: біснувата й дурнувата, волоцюга і п'янюга, сварлива і спесива, на чуже хаплива, щодо свого розтратлива, віроломна і нескромна. Нехтувала і зневажала небесних богів, замість справжньої релігії вірила нібито в єдиного бога, лицемірною й пустою набожністю одурманювала весь світ і затурканого чоловіка. Сама з раннього ранку напивалась до безтями і безугодно розпутничала з ким завгодно.⁵¹

Цей текст є яскравим свідченням того, як римляни могли сприймати змішані подружжя між жінками-християнками і чоловіками-нехристиянами. Дружину нерідко звинувачують у тому, що вона часто відсутня вдома – у відведеному й належному їй місці відповідно до греко-римських норм. Її нечеслива поведінка свідчить про відсутність сорому. Окрім того, вона не почитає богів, яких повинна була б шанувати. Також така поведінка жінки впливає на чоловіка і зводить його зі шляху чеснотливого життя.

Останню ясну критику раннього християнства і жінок-християнок як протагоністок поширення цієї релігії можна віднайти у творах Цельса (II ст.)⁵². Маргарет Мак-Дональд виокремлює в Цельсовому дискурсі три категорії жінок: 1) Марію, матір Ісуса; 2) учениць Христа, що також були свідками воскресіння; 3) різних жінок, які долучалися до поширення християнства⁵³. Про Марію, матір Ісуса, Цельс пише як про жінку-перелюбницю, яка зрадила Йосифові, й тому він вигнав її з дому⁵⁴. Марія продовжувала вести аморальне життя навіть після того, як залишилася без дому. А Ісус – син, що народився від перелюбних стосунків Марії і якогось римського солдата на ім'я Пантера⁵⁵. Фактично в Цельсовому дискурсі Марія служить

⁵¹ *Метаморфози*, кн. 9.14 // Апулей. *Метаморфози, або Золотий осел* / перекл. Й. Кобів, Ю. Цимбалюк. Київ 1982, с. 156–157.

⁵² На жаль, автентична праця Цельса «Істинне слово», написана бл. 170 р. н. е., не збереглася. Він відомий сучасному читачеві саме через численні уривки, віднайдені у творі Оригена «Проти Цельса», див.: Origen. *Contra Celsum* / перекл. Н. Chadwick. Cambridge, MA 1980.

⁵³ MacDonald. *Early Christian Women*, с. 95.

⁵⁴ Origen. *Contra Celsum* 1.28. Цельс звертає увагу також на походження Марії та її приналежність до бідних верств населення.

⁵⁵ Там само, 1.32: της παρθένου και του Πανθήρα αυτήν τέκτονος ελεγχθείσα ἐπὶ μοιχεία, και τίκτουσα ἀπὸ τινος στρατιώτου Πανθήρα τοῦνομα: και ἰδῶμεν εἰ μη τυφλῶς οἱ μυθολοίησαντες την μοιχείαν της παρθένου και του Πανθήρα. Щодо імені цього солдата і його ідентичності є дві найпоширеніші інтерпретації: (1) чоловіче ім'я «Пантера» споріднене зі словом παρθένος («діва») й утворене Цельсом з метою висміяти переконання християн, що Ісус народився від Діви; (2) це ім'я фігурує в різних юдейських джерелах I–II ст., де згадано про Ісуса як сина Пантери (бен Пантера). Себто існує ранньорабинська традиція, в якій Ісуса окреслюють як сина чоловіка на ім'я Пантера. Цельсу могла бути відомою ця полемічна література, і він використовує таке означення Ісуса у своєму антихристиянському дискурсі (M. Smith. *Jesus the Magician*. New York 1978, с. 46–47, 59).

прототипом християнських жінок, які обдурюють своїх чоловіків і живуть аморально⁵⁶.

Щодо другої категорії жінок – свідків воскресіння Ісуса, то Цельс вважає, що християнська віра є вигадкою істеричної жінки:

Проте коли він воскрес і показав знаки свого покарання та як його руки були пробиті цвяхами, то хто це бачив? Навіжена жінка (*mulier fanatica*, Γυνή πάροιστρος), як ви самі стверджуєте, чи ще хтось зі знавців магічних дій.⁵⁷

Найімовірніше, йдеться про Марію Магдалину, бо Оріген заперечує Цельсове твердження, що тільки одна жінка побачила воскреслого Христа, і покликається на Євангеліє Матея, де вказано, що першого дня тижня до гробу пішла Марія Магдалина й інша Марія⁵⁸. Наголос на Марії Магдалині у критиці християнства допомагає Цельсові унаочнити факт, що віра у воскресіння Ісуса ґрунтується на словах жінки, яка діє емоційно, невиважено. Її слова – плід фантазії та бажань⁵⁹, сама ж вона стала жертвою Ісусових чарів⁶⁰. Як зазначає Маргарет Мак-Дональд, у давній греко-римській літературі жінок часто зображали жертвами маніпуляцій магів чи чарівників, оскільки за своєю природою жінки не здатні до раціонального мислення⁶¹. Надання

⁵⁶ Маргарет Мак-Дональд зазначає, що такий опис Марії дуже подібний до опису дружини мірошника в Апулевих «Метаморфозах». Обидві жінки обдурюють чоловіків, ведуть аморальне життя, беруть участь у якихось таємних зібраннях (MacDonald. *Early Christian Women*, с. 99).

⁵⁷ Origen. *Contra Celsum*, 2.55.

⁵⁸ γέγραπται γαρ εν τώ κατά Ματθαίον Ευαγγελίω, ότι σαββάτων της επιφωσκούση εις μιαν σαββάτων ήλθε Μαρία η Μαγδαληνή, και η άλλη Μαρία, θεωρήσαι τον τάφον και (Там само, 2.70).

⁵⁹ Наголошення на особі Марії Магдалини відображає також дискусію в християнських колах щодо ролі цієї жінки – радше контраверсійної, ніж сприйнятої всіма за визначальну – в житті спільноти. Свідчення про дискусію щодо лідерської ролі та місця Марії знаходимо в деяких апокрифічних і гностичних текстах. До прикладу, в апокрифічному «Євангелії від Петра», хоч і розповідається, що Марія Магдалина ініціює похід жінок до гробу, не згадано про її зустріч із воскреслим Ісусом (Gospel of Peter 12.50–54; взято з: <https://archive.org/details/JAMESApocryphalNewTestament1924>, доступ: 03.02.2021). В апокрифічному «Євангелії від Марії» подано дискусію про авторитетність науки Марії та Петра (взято з: <http://gnosis.org/library/marygosp.htm>, доступ: 03.02.2021). Дискусія стосовно ролі Марії Магдалини в ранньохристиянських спільнотах може відображати виклики, з якими стикалися жінки, що були провідницями таких зромаджень. Греко-римське середовище не допускало можливості лідерської ролі жінок у публічних сферах. Див.: MacDonald. *Early Christian Women*, с. 106.

⁶⁰ Цельс часто звинувачує Ісуса в чаклунстві. Мало того, він навіть стверджує, що цю професію Ісус здобув у Єгипті. Цельс прирівнює Ісусові зцілення й чуда до дій єгипетських магів (Origen. *Contra Celsum*, 1.6; 1.68; 1.71; 2.32; 2.49). Мортон Сміт у цьому контексті звертає увагу на грецький термін γόης («чарівник») і зауважує, що в часи Ісуса політичні оратори вживали це слово у значенні «шахрай, чаклун, брехун», тобто ним окреслювали осіб, які своїми словами й діями вміли переконувати людей і надуживали цим задля власної користі (Smith. *Jesus the Magician*, с. 70–71).

⁶¹ MacDonald. *Early Christian Women*, с. 108.

християнству такої тотожності відповідає римському сприйняттю жінок як схильних до релігійного фанатизму.

Третя категорія жінок, яких виокремлює Цельс, – ті, що приймали віру в Христа й поширювали її у своїх колах. Цельс нотує, що християнські проповідники викладали своє вчення передовсім серед «дурних, невігласів, рабів, жінок і дітей»⁶², оскільки лише ці групи слухачів могли прийняти Ісусову науку за істину. Як знаємо з Діянь апостолів, ранньохристиянські спільноти збиралися по приватних домах, і часто саме жінки запрошували апостолів та проповідників до своїх помешкань. Ці жінки не були виключно юдейками, а належали до різних етнічних груп і соціальних класів⁶³. Цельс сприймав таку активність жінок як загрозу суспільному устроєві, бо розмивалися межі між публічним і приватним. До того ж Цельс уважав, що жінки, приймаючи віру в Христа, виявляли цим неповагу до своїх батьків і вчителів, адже християнські проповідники навчали не слухати батьків і вчителів⁶⁴. Він також звертає увагу, що проповідники заохочували потенційних членів громади ходити разом із жінками до помешкань жінок⁶⁵ чи до різних майстерень⁶⁶, де можна було більше почути про науку Христа й розпочати процес входження у спільноту. Факт жіночої активності в поширенні християнства був для Цельса ще одним приводом критикувати християн. Для нього

⁶² ἀγενεῖς καὶ ἀναίσθητους, καὶ ἀνδράποδα, καὶ γύναϊα, καὶ παιδάρια (Origen. *Contra Celsum*, 3.44); див. також: Там само, 3.59.

⁶³ До прикладу, апостол Петро після звільнення із в'язниці йде до дому Марії, матері Йоана Марка, де християни збиралися на молитву («Цілком свідомий, він пішов у дім Марії, матері Йоана, що звався Марком, де досить багато зібрались і молилися» – Ді 12:6–19). Лідія з Тіатир після хрещення її самої та всього її дому приймала Павла у себе в домі («Коли ж охристілася вона і її дім, запросила нас, кажучи: “Як ви мене визнали за вірну Господові, ввійдіть і перебувайте у моїм домі”» – Ді 16:11–40). Подружжя Акили і Прискилли всіляко допомагало Павлові в його діяльності й також мало спільноту у своєму домі («Вітайте Прискиллу та Акилу, співробітників моїх у Христі Ісусі, які за мою душу шию свою клали, яким не лише я один дякую, але також усі Церкви поган; вітайте також їхню домашню Церкву» – Рм 16:3–5; див. також Ді 18:1–28).

⁶⁴ ὡς οὐ χρεῖ προσέχειν τῷ πατρὶ καὶ τοὺς διδασκάλους (Origen. *Contra Celsum*, 5.55).

⁶⁵ εἰς τὴν γυναικωνίτιν, дослівно – «в жіночих кімнатах». Ідеться про окремі частини будинку, – як правило, віддалені, – виділені для жінок (спальні, вітальні), а також для рабинь (J. Potter. *Archaeologia Graeca, or The Antiquities of Greece*, т. 2. Couverture 1832, с. 306–308).

⁶⁶ Роланд Гок зауважує, що Павло під час своїх подорожей працював також фізично, щоб мати кошти на прожиття й місіюну діяльність (Ді 18:3; 20:34; 1 Сл 2:9; 1 Кр 4:12; 9:15–18). Апостол міг використовувати ці майстерні для проповіді й навчання, хоч ні він, ні Лука в Діяннях не згадує про них, на відміну від синагог, приватних домів чи публічних місць. Уривок із 1 Сл 2:1–12 («Ви пам'ятаєте, брати, про наш труд та про працю: вночі і вдень ми працювали, щоб з вас когось не обтяжити, та проповідували вам Божу Євангелію» – в. 9) можна інтерпретувати так, що під час роботи Павло знаходив і моменти для навчання. Зрештою, перебуваючи лівову частку часу в майстернях, апостол міг використовувати їх як місце для проповіді чи пояснення Христової науки. Див.: R. Hock. *The Workshop as a Social Setting for Paul's Missionary Preaching // Catholic Biblical Quarterly* 41 (1979) 438–450.

жінки-християнки, провадячи нечестиве життя, спричиняють розпусту, розлад і суспільну нестабільність. Вплив таких жінок на дітей сприймали як злочинний щодо тогочасного і майбутнього суспільства. Окрім того, жінки-християнки порушували традиційні межі між домом і громадським місцем, дозволяючи християнські зібрання у своїх домівках та будучи часто відсутніми вдома. Маргарет Мак-Дональд підсумовує це так: «Релігія, що усталено була прив'язана до публічного надбання чоловіків, стала приватизованою і фемінізованою»⁶⁷.

Отже, критика нехристиян на адресу ранньохристиянських жінок формується на тлі ідеалізованих образів греко-римських жінок, а також ширших суспільно-політичних цінностей тогочасного римського соціуму. Римські діячі наголошували, що жінки-християнки порушують установлені для них соціальні норми. По-перше, відмовляючись поклонятися традиційним богам, ці жінки здавалися римлянам фанатичними в релігійних питаннях; по-друге, їх звинувачували в аморальній поведінці через участь у незрозумілих суспільству обрядах і часте перебування поза домом; по-третє, жіноча діяльність кидала виклик звичним межам між домом і публічними місцями; нарешті, вплив таких жінок на дітей мав серйозні наслідки для порядку й стабільності в греко-римському суспільстві.

1 Пт 3:1–6: підпорядкування чи руйнівний виклик?

Так само ви, жінки, коріться своїм чоловікам, щоб, навіть якщо деякі й не вірять слову, були поведженням жінок позискані без слова, коли побачать ваше життя у чистоті й повазі. Нехай ваша окраса буде не зовнішня – заплітання волосся, накладання золотих обручок чи прибирання в шати, але в середині людського серця, в нетлінності душі, лагідної та мовчазної: це багатоцінне перед Богом. Бо колись і святі жінки, які надіялися на Бога, себе приоздоблювали, корившись своїм чоловікам, як от Сара слухала Авраама, «паном» його звала; ви ж її діти, коли добре чините і не лякаєтеся жадних застрашувань (1 Пт 3:1–6).

Цей уривок входить до ширшого літературного тексту – 1 Пт 2:18–3:7, так званого «домашнього кодексу», де даються вказівки щодо поведінки слуг, жінок і чоловіків⁶⁸. Спершу автор повчає слуг коритися своїм панам, навіть жорстоким, у всякому страхі (ὕποτασσομένης ἐν παντί φόβῳ τοῦ δεσπότου). Прикладом для наслідування має бути сам Христос: «бо й Христос страждав за вас також, лишивши вам приклад, щоб ви йшли його слідами» (1 Пт 2:21). Як зазначає Керін Рідер, раби мають прийняти свій соціальний статус, що

⁶⁷ MacDonald. *Early Christian Women*, с. 112.

⁶⁸ Як уже зазначено вище, римська сім'я – *familia romana* – складалася не лише з подругів і їхніх дітей, а й зі слуг, рабів, ширшого кола кровних родичів.

включає також різні форми насильства, однак їм дано ключ для розуміння їхньої соціальної безвиході: страждання – це Божа благодать, до якої їх покликано (1 Пт 2:20–21; 5:10, 12)⁶⁹. Так само (ὁμοίως) жінки повинні коритися своїм чоловікам (1 Пт 3:1). Як і рабам, жінкам слід добре поводитися й навіть невинно страждати, як Христос. Однак між вказівками рабам і вказівками жінкам є кілька відмінностей: ціль жіночої покори – повернути до віри чоловіків-нехристиян (в. 1), вчинки жінок не мають бути зумовлені страхом (в. 6), і, насамкінець, чоловікам дається повчання, що до жінок слід виявляти пошану (в. 7)⁷⁰. Як уже зазначено вище, у заміжжі дружина мала прийняти релігійні практики чоловіка; виняток становили жінки в подружжі *sine mani*, які могли зберігати релігійну традицію свого батька⁷¹. Автор 1 Пт звертається до жінок-християнок, одружених із нехристиянами, які, найімовірніше, мали класичні римські очікування. У такому контексті релігійна «незалежність» жінок становила загрозу для суспільного устрою, тому необхідно було формувати дискурс, де наголос робився б на добродіяннях.

Ще на початку 1980-х років Девід Балх і Джон Елліотт одночасно опублікували свої дослідження Першого послання Петра. Втім, їхні інтерпретаційні висновки діаметрально протилежні. Балх тлумачив 1 Пт як приклад промоціювання соціальної асиміляції з метою зменшити ворожість у ставленні до християн⁷², натомість Елліотт інтерпретував це послання як настанову з протистояння римському середовищу й тотального відокремлення від нього та як заохочення до солідаризації й гуртування всередині самих християнських громад⁷³. Водночас Девід Горрелл стверджував, що у світлі постколоніальних досліджень можна запропонувати більш нюансовану інтерпретацію 1 Пт, без впадання у крайнощі чи то «антиімперського радикалізму», чи то «пристосування до правління інших»⁷⁴. Авторіві 1 Пт доводиться маневрувати між імперським домінуванням і спробою зберегти унікальність християнської громади. Горрелл зазначає: «Постколоніальні студії запрошують нас читати 1 Пт як літературний продукт колоніального/імперського контексту, дослухаючись до того, як автор конструє ідентичність своїх адресатів та пропонує спосіб вижити в імперії, маневруючи між конформізмом і опором»⁷⁵.

⁶⁹ Reeder. 1 Peter 3:1–6: Biblical Authority and Battered Wives, с. 523–524.

⁷⁰ Там само, с. 524.

⁷¹ Там само, с. 525–526.

⁷² Balch. *Let Wives Be Submissive*, с. 81–121.

⁷³ J. H. Elliott. *A Home for the Homeless: A Sociological Exegesis of 1 Peter, Its Situation and Strategy*. Philadelphia, NJ 1981, с. 73–84, 101–150.

⁷⁴ David G. Horrell. *Between Conformity and Resistance: Beyond the Balch – Elliott Debate towards a Postcolonial Reading of First Peter // Reading First Peter with New Eyes: Methodological Reassessments of the Letter of First Peter* / ред. R. L. Webb, B. Bauman-Martin. London 2007, с. 140–141.

⁷⁵ Там само.

Автор 1 Пт окреслює своїх адресатів як *παρεπίδημοι* (1:1; 2:11) – «чужинців, котрі тимчасово відвідують країну» і *πάροικοι* (2:11) – «чужоземців, які постійно проживають» у Понті-Вітинії, Галатії, Каппадокії та Азії⁷⁶. На думку Джона Елліотта, терміни *παρεπίδημοι* і *πάροικοι* вказують не лише на географічне місце проживання адресатів листа, а й на політичні, законодавчі, соціальні та релігійні обмеження, які визначають життя таких соціальних груп⁷⁷. Детальний аналіз термінології в цьому посланні дозволяє ствердити, що спільноти, до яких пише автор 1 Пт, досвідчували різних форм переслідування, а також, як уже зазначалось у вступі, звинувачень у суспільній непокорі, підважуванні суспільного фундаменту держави. Страждання адресатів зумовлені як словесним цькуванням, так і фізичним переслідуванням. Слова *κολαφίζω* – «бити, вдаряти кулаком», *μώλωψ* – «синець, рана», *καταλάλέω* – «говорити про когось погано, лихословити, зводити наклепи» (2:12); *λοιδόρέω* – «ганьбити, ображати» (2:23; 3:9); *ἐπηρεάζω* – «ганьбити, зневажати, погано ставитися» (3:16); *ὀνειδίζω* – «докоряти, ганьбити, ображати» (4:14) вказують на форми знущань. Ба більше, як зазначає Керін Рідер, християни зазнавали цих страждань на різних рівнях, починаючи від держави, громади й аж до родини (1:6; 2:12, 20, 23–24; 3:13–14, 16–17; 4:12–19; 5:8–10)⁷⁸. Переслідування християн не було зумовлене виключно рішеннями влади, найчастіше його ініціювало саме суспільство, яке не толерувало нової релігійної ідентичності. Християни поводитися по-іншому, навіть декларуючи вірність Римові, а їхня відмова поклонитися богам державної релігії виключала можливість спільних трапез із нехристиянами, які споживали м'ясо з жертвоприношень, участі у спільних святкуваннях. Християнські похоронні ритуали теж маркували інакшість. Як указує Райнгард Фельдмаєр, християнські спільноти активно розросталися, і це також мало негативний вплив на економіку держави⁷⁹. Тож, з огляду на небезпечну ситуацію, перед автором листа

⁷⁶ Автор перераховує в посланні п'ять географічних назв, зокрема Понт, Галатію, Каппадокію, Азію та Вітинію. Однак він звертається до чотирьох римських провінцій, об'єднуючи Вітинію і Понт. Див.: Elliot. *1 Peter*, с. 84; P. J. Achtemeier. *1 Peter: A Commentary on First Peter*. Minneapolis, MN 1996, с. 83–85.

⁷⁷ Elliott. *A Home for the Homeless*, с. 48.

⁷⁸ Reeder. *1 Peter 3:1–6: Biblical Authority and Battered Wives*, с. 522. Відсутність точної інформації про історичну ситуацію, відображену в посланні, ускладнює встановлення часу його написання та характеру переслідувань. Назагал ученні датують 1 Пт десь між 70 і 100 рр., що збігається з початками переслідувань християн у Римській імперії. Див.: Elliot. *1 Peter*, с. 138; Achtemeier. *1 Peter*, с. 49–50.

⁷⁹ У листі до Траяна Пліній (10.96,7: *Вибрані листи*, с. 179), описуючи проблеми з християнами, вказує, що їхня поведінка негативно впливає на локальний бізнес, зокрема на продаж м'яса. Про економічні проблеми, спричинені християнами, дізнаємося також із Діянь апостолів: у 19-й главі описується, як виробники ідолів – золотарі – в Ефесі зчинили гвалт, що їхній заробіток занепадає через критику ідолопоклонства і що це матиме негативні наслідки

стоїть подвійне завдання: з одного боку, спонукати свою паству дотримуватися християнських цінностей і принципів, а з другого – навчити її жити по-християнськи у спосіб, який не спричинятиме подальших переслідувань і страждань. Фактично він наполягає на необхідності ἀγαθοποιεῖν – «робити добро», щоби «здобути» тих, хто засуджує і критикує християн (2:12–15, 20; 3:6, 11–17; 4:19)⁸⁰. Як зазначає Стівен Трейсі, автор 1 Пт наголошує на тому, що всяка влада походить від Бога (2:13–14) і що «чинення добра», а це передбачає виявлення пошани до інших і до влади, може посприяти спадові негативного ставлення до християн загалом⁸¹. Тобто авторові 1 Пт треба дати своїм адресатам вказівки, дотримання яких не спричинить ескалації насильства щодо християн. До прикладу, в разі звернення жінки-християнки до владних органів по допомогу, коли її чоловік-нехристиянин не сприймає релігійних переконань своєї дружини, постраждала б сама ця жінка⁸². Мало того, почались би переслідування тих, з ким вона разом молилася та брала участь у християнських зібраннях. Однак, як наголошує Трейсі, це не означає, що сьогодні жінки мають чинити так само й не звертатися по допомогу до відповідних органів⁸³.

Заклик до дружин коритися своїм чоловікам у 1 Пт 3:1–6 є прикладом того, що означає «творення добра» в загальному контексті життя християнських громад⁸⁴. Ситуація з жінками, як і зі слугами, використовується парадигматично, для повчання всім членам спільноти, які досвідчують гонінь⁸⁵. Тематично цей уривок можна поділити на дві частини: вв. 1–4 є закликом поводитися відповідно до римських стандартів та очікувань, а вв. 5–6 апелюють

не лише для локального бізнесу, а й для ситуації по всій Азії, бо «оцей Павло переконав і звів багато люду, кажучи, що це не боги, яких зроблено руками» (Ді 19:24–28). Див.: R. Feldmeier. *The First Letter of Peter: A Commentary on the Greek Text*. Waco, TX 2008, с. 6–8.

⁸⁰ Horrell. *Between Conformity and Resistance*, с. 134–135.

⁸¹ Tracy. *Domestic Violence in the Church*, с. 287.

⁸² Керін Рідер зазначає, що в ті часи поняття насилля мало інший сенс; а смерть жінок від чоловічого насильства вкрай рідко розглядали в судах, і вироки були теж радше винятком, аніж нормою (Reeder. *1 Peter 3:1–6: Biblical Authority and Battered Wives*, с. 527).

⁸³ Tracy. *Domestic Violence in the Church*, с. 288.

⁸⁴ «Як от Сара слухала Авраама, “паном” його звала; ви ж її діти, коли добре чините і не лякаєтеся жадних застрашувань» (1 Пт 3:6). Див.: G. Forbes. *Children of Sarah: Interpreting 1 Peter 3:6b* // *Bulletin for Biblical Research* 15/1 (2005) 105–109. Важливо зауважити, що в ситуації небезпеки автор 1 Пт заохочує жінок залишатися одруженими з чоловіками-нехристиянами, попри можливість розлучення. Цікаво, що Павло, навпаки, радить розлучитися із нехристиянином, коли останній цього просить (пор. 1 Кор 7:12–16). На думку Маргарет Мак-Дональд, це визначення у вченні про розлучення в мішаних подружжях сформоване напругою у відносинах між Церквою і суспільством (MacDonald. *Early Christian Women*, с. 194).

⁸⁵ J. W. Aageson. *1 Peter 2.11 – 3.7: Slaves, Wives and the Complexities of Interpretation* // *A Feminist Companion to the Catholic Epistles and Hebrews* / ред. Amy-Jill Levine та Maria Mayo Robbins. London 2004, с. 35.

до біблійних історій і наводять приклад Сари як покірної дружини. Важливо, що автор 1 Пт визнає структуру влади, яка визначає відносини в римській сім'ї. Ба більше, він явно підкреслює владу невіруючих чоловіків над їхніми дружинами-християнками. Дієприкметник $\acute{\upsilon}\lambda\omicron\tau\alpha\sigma\sigma\acute{\upsilon}\mu\epsilon\nu\alpha\iota$ (від дієслова $\acute{\upsilon}\lambda\omicron\tau\alpha\sigma\sigma\omega$ – «підпорядковувати») можна перекласти як «ті, які визнають владу» або «ті, що підпорядковані». Разом із прислівником $\delta\mu\omicron\iota\omega\varsigma$ (подібно, так само), який поєднує дану жінкам вказівку з наказами у 2:17 («поважайте... любіть... Бога страхайтесь... шануйте»), цей дієслівний вираз перекладають «підпорядкуйтеся» чи «коріться»⁸⁶. У чому ж полягає це «коріться»? У дотриманні поведінкових норм: дружини повинні бути лагідними, цнотливими, скромними й не покладатися на одяг і прикраси. Такими були очікування римського суспільства від дружин, і власне брак цих рис у жінок-християнок спричиняв критику християнства. Цікаво, що, закликаючи жінок поводитися відповідно до римських стандартів, автор наголошує, що вони мають чинити так, бо «це багатоцінне перед Богом» (3:46). Себто їхні вчинки визначаються тим, що цінне й важливе з перспективи віри у Христа, а не в чоловічих очах⁸⁷. А це значить, що заклик містить вимогу, яка відповідає римським стандартам добродісної дружини, але водночас підважує ці стандарти. Ба більше, у повчанні не йдеться про повернення жінок-християнок у віру своїх предків чи прийняття релігії чоловіка, тобто автор заохочує жінок зберігати віру в Христа, що суперечить римським очікуванням щодо дружини, віра якої мала би бути суголосою з вірою її чоловіка⁸⁸.

Приклад Сари як ідеальної покірної дружини теж міг би здивувати кожного, хто знає цю розповідь. До того ж, Авраам і Сара є прикладом пари одновірців, а не релігійно мішаного подружжя. Хоч у Бт 18:12 (LXX) можна знайти звертання Сари до свого чоловіка як до пана, літературний зміст Бт 18 усе ж не відповідає 1 Пт 3:1–6⁸⁹. Мало того, у Бт 18 Сара сумнівається в обіцянці, що вона у своїх дев'яносто зможе зачати дитину зі столітнім Авраамом. Зрештою, як влучно зауважує Керін Рідер, у Книзі Буття саме Авраам слухає Сару ($\acute{\upsilon}\lambda\eta\kappa\omicron\upsilon\sigma\epsilon\nu \delta\grave{\epsilon} \text{ Αβρααμ τῆς φωνῆς Σαρᾶς}$), а не вона його (Бт 16:2), як це подає 1 Пт 3:6 ($\acute{\omega}\varsigma \text{ Σάρρα ὑπῆκουσεν τῷ Ἀβραάμ}$)⁹⁰. На думку Фіки ван Ренсбург, автор 1 Пт, можливо, використав як основу для 1 Пт 3:5–6 історії з Бт 12 (Сара в гаремі фараона) і Бт 20 (Сара й Авімелех). У кожному з цих

⁸⁶ Aageson. 1 Peter 2.11 – 3.7: Slaves, Wives and the Complexities of Interpretation, с. 44.

⁸⁷ Reeder. 1 Peter 3:1–6: Biblical Authority and Battered Wives, с. 525.

⁸⁸ Там само.

⁸⁹ «Як от Сара слухала Авраама, “паном” його звала ($\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\nu \alpha\upsilon\tau\omicron\nu \kappa\alpha\lambda\omicron\upsilon\sigma\alpha$); ви ж її діти, коли добре чините і не лякаєтеся жадних застрашувань» (1 Пт 3:6).

⁹⁰ Reeder. 1 Peter 3:1–6: Biblical Authority and Battered Wives, с. 536.

наративів становище й поведінка Сари служать прикладом для дружин, які підкоряються своїм чоловікам у несправедливій, ворожій ситуації⁹¹.

Проте я все ж переконана, що можна інтерпретувати образ Сари в Бт 18 як підривний приклад абсолютно покірної дружини. Окреслюючи жінок-християнок як доньок Сари й водночас заохочуючи їх зберігати встановлені соціальні норми, автор 1 Пт створює гібридну ідентичність, ідентичність у лімінальному просторі, «побудовану на зустрічі колонізатора і колонізованого»⁹². Власне, автор 1 Пт апелює також до інших «святих жінок» (αἱ ἄγιαὶ γυναῖκες) із минулого, на яких слід взоруватися християнкам. Хто ж ці жінки з минулого? Найімовірніше, це Ребека, Рахиль, Лія, Тамара з Бт 38, Яель, Дебора, проте і їх важко означити як покірних. Так, їхні рішення зумовлені стандартами патріархального устрою, але водночас їхні дії підважують цей устрій⁹³. Для того, щоб вижити, треба відповідати панівній культурі, однак, аби не бути абсорбованою нею, необхідно чинити опір у спосіб, який не спричинить критики чи переслідування з боку інших.

Висновок

Заклик до дружин бути покірними в 1 Пт 3:1–6 є виявом не тільки факту релігійної активності жінок-християнок, а й чутливості до негативних оцінок Церкви, що звучали від сторонніх для неї людей. Іншими словами, вчення ранньої Церкви щодо дружин обрамлене офіційною та/або громадською критикою на адресу жінок-християнок. Однак сама ж Церква, приймаючи одружених жінок, релігійні переконання яких відрізнялися від вірувань їхніх чоловіків, вступила в конфлікт із соціальними сподіваннями щодо доброчесної дружини та з ідеалом жінки в тогочасному суспільстві. Тож заклики до покорності в 1 Пт можна розуміти не лише як прийняття офіційної етики, але і як виклик їй. Автор послання наводить приклади «ввічливого опору» імперським нормам та ідеалам⁹⁴. У загальному контексті 1 Пт повчання жінкам суголосне з думкою автора послання, що християни повинні жити згідно із суспільними очікуваннями – і водночас бути нонконформістами. Читачкам послання доводилося маневрувати між суспільними очікуваннями і власними релігійними переконаннями. Звернутися до римських правових інституцій для захисту своїх прав означало би для жінок-християнок наразити себе і ближніх на небезпеку й переслідування. Сучасні жінки, на відміну

⁹¹ F. J. van Rensburg. Sarah's Submissiveness to Abraham: A Socio-historic Interpretation of the Exhortation to Wives in 1 Peter 3:5–6 to Take Sarah as Example of Submissiveness // *Theological Studies* 60/1–2 (2004) 249–260.

⁹² Horrell. *Between Conformity and Resistance*, с. 140–141.

⁹³ Reeder. 1 Peter 3:1–6: Biblical Authority and Battered Wives, с. 536.

⁹⁴ Horrell. *Between Conformity and Resistance*, с. 143.

від тодішніх, перебувають уже в інших правових обставинах і в разі насилля щодо них можуть звернутися до відповідних установ по захист.

Бібліографія – Bibliography

Джерела – Sources

- Апулей. *Метаморфози, або Золотий осел* / перекл. Йосип Кобів, Юрій Цимбалюк. Київ: Дніпро 1982.
Apulei. *Metamorphozy, abo Zoloty osel* / tr. Yosyp Kobiv, Yurii Tsymbaliuk. Kyiv: Dnipro 1982.
- Арістотель. *Політика* / перекл. Олександр Кислюк. Київ: Основи 2000.
Aristotel. *Polityka* / tr. Oleksandr Kysliuk. Kyiv: Osnovy 2000.
- Папська біблійна комісія. *Богонатхненність і правда Святого Письма*. Львів: Свічадо 2018.
Papska bibliina komisiia. *Bohonatkhmennist i pravda Sviatoho Pysma*. Lviv: Svichado 2018.
- Пліній Молодший. *Вибрані листи* / перекл. Андрій Содомора. Львів: Апріорі 2018.
Plinii Molodshyi. *Vybrani lysty* / tr. Andrii Sodomora. Lviv: Apriori 2018.
- Apuleius. *Metamorphoses* / tr. and ed. by J. Arthur Hanson, 2 т. [= Loeb Classical Library]. Cambridge, MA: Harvard University Press 1989.
- Marcus Minucius Felix. *Octavius*. University of Michigan Library 1910.
- Origen. *Contra Celsum* / tr. Henry Chadwick. Cambridge, MA: Harvard University Press 1980.
- Pliny, the Younger. *Letters, and Panegyricus* / tr. Betty Radice, 2 т. Cambridge, MA: Harvard University Press 1969.
- Plutarch. *Moralia* / tr. Frank Cole Babbitt, 16 т. [= Loeb Classical Library]. Cambridge, MA: Harvard University Press 1949.
- Valerius Maximus. *Memorable Doings and Sayings* / tr. D. R. Shackleton Bailey [= Loeb Classical Library]. Cambridge, MA: Harvard University Press 2000.

Опрацювання – Studies

- Aageson, James W. 1 Peter 2.11 – 3.7: Slaves, Wives and the Complexities of Interpretation // *A Feminist Companion to the Catholic Epistles and Hebrews* / ed. Amy-Jill Levine, Maria Mayo Robbins. London: T. & T. Clark 2004.
- Achtemeier, Paul J. *1 Peter: A Commentary on First Peter*. Minneapolis, MN: Fortress Press 1996.
- Andrews, Ethan Allen. *A Latin Dictionary Founded on Andrews' Edition of Freund's Latin Dictionary* / ed. Charlton T. Lewis, Charles Short. Oxford: Clarendon Press 1962.

- Balch, David L. *Let Wives Be Submissive: The Domestic Code in 1 Peter*. Chico, CA: Scholars Press 1981.
- Benko, Stephen. *Pagan Rome and the Early Christians*. Bloomington, IN: Indiana University Press 1984.
- Bradley, Keith R. *Discovering the Roman Family: Studies in Roman Social History*. Oxford: Oxford University Press 1991.
- Buckland, William Warwick. *A Text-Book of Roman Law from Augustus to Justinian*. Cambridge: University Press 1963.
- Dixon, Suzanne. *The Roman Family*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press 1992.
- Elliott, John H. *A Home for the Homeless: A Sociological Exegesis of 1 Peter, Its Situation and Strategy*. Philadelphia, NJ: Fortress Press 1981.
- Elliott, John H. *1 Peter: A New Translation with Introduction and Commentary* [= Anchor Bible, 37B]. New York, NY: Doubleday 2000.
- Forbes, Greg. Children of Sarah: Interpreting 1 Peter 3:6b. // *Bulletin for Biblical Research* 15/1 (2003) 105–109.
- Feldmeier, Reinhard. *The First Letter of Peter: A Commentary on the Greek Text* / tr. Peter Davids. Waco, TX: Baylor University Press 2008.
- Franciosi, Gennaro. *La famiglia Romana: Società e diritto*. Torino: G. Giappichelli Editore 2003.
- Gardner, Jane F. *Women in Roman Law and Society*. Bloomington, IN: Indiana University Press 1986.
- Hock, Roland. The Workshop as a Social Setting for Paul's Missionary Preaching // *Catholic Biblical Quarterly* 41 (1979) 438–450.
- Horrell, David G. Between Conformity and Resistance: Beyond the Balch – Elliott Debate towards a Postcolonial Reading of First Peter // *Reading First Peter with New Eyes: Methodological Reassessments of the Letter of First Peter* / ed. R. L. Webb, B. Bauman-Martin. London: T&T Clark 2007, 111–143.
- Kraemer, Ross S. Jewish Mothers and Daughters in the Greco-Roman World // *The Jewish Family in Antiquity* / ed. Shaye J. D. Cohen. Atlanta: Scholars 1993, 89–112.
- MacDonald, Margaret Y. *Early Christian Women and Pagan Opinion: The Power of the Hysterical Woman*. Cambridge: Cambridge University Press 1996.
- Minucius Felix. *Ocativius* / tr. Gerald H. Rendall. Cambridge, MA: Harvard University Press 1960.
- Osiek, Carolyn i Balch, David. *Families in the New Testament World. Households and House Churches*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press 1997.
- Osiek, Carolyn, MacDonald, Margaret Y., Tulloch, Janet H. *A Woman's Place: House Churches in Earliest Christianity*. Minneapolis, MN: Fortress Press 2004.
- Potter, John. *Archaeologia Graeca, or The Antiquities of Greece*, vol. 2. Couverture: Stirling & Kenny 1832.

- Radford Reuther, Rosemary. The Western Religious Tradition and Violence against Women in the Home // *Christianity, Patriarchy, and Abuse: A Feminist Critique* / ed. Joanne Carlson Brown, Carole R. Bohn. Cleveland: Pilgrim 1989, 31–61.
- Rawson, Beryl. The Roman Family // *The Family in Ancient Rome: New Perspectives* / ed. B. Rawson. Ithaca, NY: Cornell University Press 1986, 1–57.
- Reeder, Caryn. 1 Peter 3:1–6: Biblical Authority and Battered Wives // *Bulletin for Biblical Research* 25/4 (2015) 519–539.
- Reinkarz, Adele. Parents and Children: A Philonic Perspective // *The Jewish Family in Antiquity* / ed. Shaye J. D. Cohen. Atlanta: Scholars 1993, 61–88.
- The Roman Household: A Sourcebook* / ed. Jane F. Gardner, Thomas Wiedemann. New York, NY: Routledge 1991.
- Smith, Morton. *Jesus the Magician*. New York: Barnes & Noble 1978.
- Tracy, Steven R. Domestic Violence in the Church and Redemptive Suffering in 1 Peter // *Calvin Theological Journal* 41 (2006) 279–296.
- Van Rensburg, Fika J. Sarah's Submissiveness to Abraham: A Socio-Historic Interpretation of the Exhortation to Wives in 1 Peter 3:5–6 to Take Sarah as Example of Submissiveness // *Hervormde Teologiese Studies* 60/1–2 (2004) 249–260.
- Wilken, Robert L. *The Christians as the Romans Saw Them*. New Haven: Yale 2003.

Halyna Teslyuk

‘WOMEN BE SUBMISSIVE TO YOUR HUSBANDS’:

1 PET 3:1–6 IN THE GRECO-ROMAN CONTEXT

The article offers an analysis of 1 Pet 3:1–6 in the context of Greco-Roman perception of family and relationships within the marriage. The author outlines the concept of the Roman family, its structure, status, and role of the wives in the Roman family, social expectations of women. She analyzes selected of texts of Roman politicians, philosophers and rhetors, showing the difficult situation of early Christian communities in the Roman empire. These texts show particularly negative view on Christian women whose behavior is presented as subversive to Roman societal structure. It is proposed to read the passage in 1 Pet 3:1–6, on the one hand, as an attempt of its author to instruct Christian women of that time along the lines of Roman expectations, and on the other hand, as a nonconformist message how to save life of Christians and avoid further persecution.

Keywords: women, New Testament, 1 Peter, Greco-Roman context, marital relationships, early Christianity, persecution.