

ГРЕХ ПЕРВОРОДНЫЙ

[или «прародительский»; лат. peccatum originale], 1) первый грех, совершенный Адамом и Евой; 2) последствия этого греха. Словосочетание peccatum originale было введено в V в. блж. Августином. Для описания греха первых людей вост. отцы Церкви это выражение не употребляли.

Грехопадение прародителей



Грехопадение. Фрагмент барельефа саркофага Юния Басса. 359 г. (Музеи Ватикана)

Грехопадение Адама и Евы описано в 3-й гл. кн. Бытие. Экзегетическая традиция содержит разные варианты толкования этого текста: букв., нравственный (духовный), историко-критический, аллегорический. Последний вариант является наименее удачным, т. к. ведет к произвольному толкованию, при котором грехопадение как событие, совершившееся на заре истории, может даже отрицаться. Аллегорический метод толкования, берущий начало с Филона Александрийского, был использован при объяснении 3-й гл. кн. Бытие Оригеном и Климентом Александрийским. Впосл. с его помощью нек-рые протестант. секты (арминианство, социниане) фактически вернулись к учению Пелагия, не признававшего никакой генетической связи между Г. п. и последующими грехами человечества. В кругах либерального рационализма (Г. Э. Г. Паулус, В. М. Л. Де Ветте, Г. Г. А. Эвальд, Б. Бауэр, Д. Ф. Штраус, Ю. Велльгаузен, Г. В. Ф. Гегель, Ф. В. Й. Шеллинг и др.) аллегорическая произвольность привела к тому, что стал отвергаться сам исторический факт падения первых людей, а описание падения было воспринято как «миф, или символическое выражение идеи культурно-исторического прогресса человечества, поднявшегося от низшей ступени полного умственного и нравственного безразличия к способности различать добро от зла, истину от заблуждения» (Покровский А. Грехопадение прародителей // ПБЭ. Т. 4. С. 776), или как «поворотный, критический момент в истории человечества на пути его эволюции от животного к высшему состоянию» (Грехопадение // Мифы народов мира. М., 1987. Т. 1. С. 321). Др. варианты толкования Быт 3 признают исторический характер библейского сказания, однако воспринимают эту историю не в обычном, совр. смысле слова. «Это скорее духовная история... где события глубокой древности переданы языком образов, символов, наглядных картин» (Мень А., прот. Исагогика: Ветхий Завет. М., 2000. С. 104).

Грехопадение Адама и Евы есть нарушение одной из Божественных заповедей, предписанных первым людям в раю. «И произрастил Господь Бог из земли всякое дерево, приятное на вид и хорошее для пищи, и дерево жизни посреди рая, и дерево

познания добра и зла,- гласит библейское сказание...- И заповедал Господь Бог человеку, говоря: от всякого дерева в саду ты будешь есть, а от дерева познания добра и зла, не ешь от него, ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь» (Быт 2. 9, 16-17). Содержание заповеди бытописатель выражает через образ дерева, характерный для сознания древнего человека. С его помощью, как правило, «воедино сводятся общие бинарные смысловые противопоставления, служащие для описания основных параметров мира» или связи небесного (божественного) и земного (Топоров В. Н. Древо мировое // Мифы народов мира. С. 398-406). Древо жизни, плоды к-рого служили «пищей бессмертия», символизировало единство Бога и человека, благодаря к-рому последний становился причастником вечной жизни. Человеческая природа сама по себе не обладала бессмертием; она могла жить лишь с помощью Божественной благодати, источником к-рой является Бог. В своем существовании она не автономна и может реализовать себя лишь находясь в единстве с Богом и в причастии к Нему. Поэтому символ древа жизни выступает не только в первых главах кн. Бытие. Он находит продолжение в др. древе - «древе крестном», плоды к-рого - Тело и Кровь Иисуса Христа - становятся для христиан новой «пищей бессмертия» и источником вечной жизни.

Наименование др. райского дерева - «древо познания добра и зла» - есть букв. перевод древнеевр. *עֵץ הַדַּעַת טוֹב וָרָע*, где *טוֹב וָרָע* (хорошее и плохое, добро и зло) является идиомой, к-рая переводится как «всё» (напр.: «...не могу преступить повеления Господня, чтобы сделать что-либо доброе или худое по своему произволу» (Числ 24. 13); «...господин мой, царь, как Ангел Божий, и может выслушать и доброе и худое» (2 Цар 14. 17); «...всякое дело Бог приведет на суд, и все тайное, хорошо ли оно, или худо» (Еккл 12. 14)). Поэтому 2-е дерево рая есть «древо познания всего», или просто «древо познания». Запрет вкушать его плоды может вызвать недоумение, поскольку все, что сотворил Бог, «хорошо весьма» (Быт 1. 31). Соответственно «хорошим» было и древо познания, плоды к-рого не содержали в себе ничего пагубного для человека. Разрешить это недоумение помогает символическая функция, какую древо выполняло по отношению к человеку. Воспринимать это древо символически имеются достаточные основания, т. к. оно в древности часто выступало как символ познания мироздания. Однако Бог не запрещает познавать окружающий мир. Более того, «рассматривание творений» (Рим 1. 20) стоит в прямой связи с познанием Самого Творца. О каком запрете в таком случае идет речь? Ответить на этот вопрос помогает древнеевр. глагол «познавать» (*יָדַע*), нередко имеющий значения «владеть», «уметь», «обладать» (ср.: «Адам познал (*יָדַע*) Еву, жену свою; и она зачала...» - Быт 4. 1). Заповедь запрещала не познание мира, а самочинное обладание им, достигаемое путем вкушения запретных плодов, что приводило к узурпации человеком власти над миром, независимой от Бога. С помощью заповеди человек должен был включиться в процесс воспитания, к-рое было для него необходимо, ибо он находился лишь в начале пути своего совершенствования. На этом пути послушание Богу как своему Отцу не только служило залогом верности человека Богу, но и являлось неременным условием, при к-ром только и было возможно всестороннее развитие человека, призванного жить не в эгоистической самоизоляции, а в любви, общении и единстве с Богом и с людьми.

Сказание о грехопадении в Быт 3 начинается с описания искушения змея, обращенного к Еве. Большинство отцов и учителей Церкви, комментировавших падение первых людей, утверждают, что в образе змея перед человеком предстал диавол. Нек-рые из них при этом ссылаются на текст Откровения: «И низвержен был великий дракон, древний змий, называемый диаволом и сатаною, обольщающий всю вселенную, низвержен на землю, и ангелы его низвержены с ним» (Откр 12. 9). Относительно самого змея бытописатель отмечает лишь то, что он «был хитрее всех зверей полевых, которых создал Господь Бог» (Быт 3. 1). Что касается языка как средства общения, к-рым, согласно библейскому тексту, змей воспользовался, библейские комментаторы справедливо отмечают, что дар слова может принадлежать только существу разумному, каковым змей быть не мог. Прп. Иоанн Дамаскин обращает внимание на то, что отношения между человеком и животным миром до грехопадения были более живыми, тесными и непринужденными, чем после него. Используя их, змей, по замечанию прп. Иоанна, «как будто разговаривал с ним (т. е. с человеком.- М. И.)» (*Ioan. Damasc. De fide orth. II 10*).



Искушение Евы змием. Роспись Владимирского собора в Киеве. 1885-1896 гг. Худож. В. М. Васнецов

«И сказал змей жене: подлинно ли сказал Бог: «не ешьте ни от какого дерева в раю»?» (Быт 3. 1). Первое обращение диавола к человеку, выраженное в вопросительной форме, показывает, что диавол избирает др. тактику искушения по сравнению с той, какую он использовал, соблазняя ангелов к прямому и открытому восстанию против Бога. Теперь он не призывает к такому восстанию, а пытается ввести человека в обман. Ответ Евы на вопрос диавола свидетельствует, что первым людям было хорошо известно, как они должны пользоваться плодами райских деревьев (Быт 3. 2-3). Вместе с тем содержащееся в этом ответе дополнение - «и не прикасайтесь к ним» (т. е. к плодам дерева познания),- к-рое в самой заповеди отсутствует, вызывает подозрение, что в отношениях с Богом первых людей уже наличествовал элемент страха. А «боящийся,- как отмечает ап. Иоанн Богослов,- несовершен в любви» (1 Ин 4. 18). Диавол не стремится рассеять страх Евы, используя его в целях обмана. «И сказал змей жене: нет, не умрете; но знает Бог, что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло» (т. е. знающие всё) (Быт 3. 4-5). Внушение диавола направлено к одной цели: убедить прародителей в том, что вкушение от дерева познания, плоды к-рого вызовут у них новую и ничем не ограниченную способность обладания, может дать им полную власть над миром, независимую от Бога. Обман удался, и искушение возымело действие. Любовь к Богу меняется у Евы на вожделение к древу. Как зачарованная смотрит она на него и созерцает в нем то, чего раньше не видела. Она увидела, «что дерево хорошо для

пищи, и что оно приятно для глаз и вожделенно, потому что дает знание; и взяла плодов его, и ела; и дала также мужу своему, и он ел» (Быт 3. 6). Далее произошло то, что в ироничной форме диавол предсказывал прародителям: «откроются глаза ваши» (Быт 3. 5). Глаза у них действительно открылись, но всего лишь для того, чтобы увидеть собственную наготу. Если до падения первые люди созерцали красоту своего тела, ибо жили с Богом - источником этой красоты, то, по мысли свт. Андрея Критского, удалившись от Бога (ср.: 1-я песнь Великого канона Андрея Критского), они увидели, насколько слабы и беззащитны они сами по себе. Печать греха сделала природу человека двойственной: не утратив полностью дары Божии, человек отчасти сохранил красоту своего образа и в то же время привнес в свою природу безобразие греха.

Кроме обнаружения собственной наготы прародители ощутили и др. последствия совершенного греха. У них меняется представление о всеведущем Боге, в результате чего, услышав «голос Господа Бога, ходящего в раю во время прохлады дня» они скрылись «между деревьями рая» (Быт 3. 8). По поводу антропоморфизма данного стиха свт. Иоанн Златоуст замечает: «Что говоришь? Бог ходит? Неужели ноги припишешь Ему? Нет, не ходит Бог! Что же значат эти слова? Он хотел возбудить в них такое чувство близости Божией, чтобы повергнуть их в беспокойство, что и было на самом деле» (*Ioan. Chrysost. In Gen. 17. 1*). Слова Господа, обращенные к Адаму: «Где ты?» (Быт 3. 9), «кто сказал тебе, что ты наг? не ел ли ты от дерева, с которого Я запретил тебе есть?» (Быт 3. 11) - и к Еве: «Что ты... сделала?» (Быт 3. 13), создавали благоприятную предпосылку для раскаяния. Однако первые люди не воспользовались этой возможностью, чем еще более осложнили свое положение. Ева слагает ответственность на змея (Быт 3. 13), а Адам - на Еву, «которую,- как он нарочито подчеркивает,- Ты мне дал» (Быт 3. 12), тем самым косвенно обвиняя в совершившемся Самого Бога. Прародители, т. о., не воспользовались покаянием, к-рое могло бы предотвратить распространение греха или в какой-то мере уменьшить его последствия. Ответ Господа Бога на нарушение заповеди первыми людьми звучит как приговор, определяющий наказание за совершенный грех (Быт 3. 14-24). Однако таковым он не является, поскольку его содержание лишь отражает те последствия, какие неминуемо возникают при нарушении норм тварного бытия. Совершая любой грех, человек тем самым, по мысли свт. Иоанна Златоуста, наказывает сам себя (*Ioan. Chrysost. Ad popul. Antioch. 6. 6*).

Божественное определение, вызванное первым грехом, начинается с обращения к змею, посредством к-рого действовал диавол: «...проклят ты пред всеми скотами и пред всеми зверями полевыми; ты будешь ходить на чреве твоём, и будешь есть прах во все дни жизни твоей» (Быт 3. 14). Свт. Иоанн Златоуст предвидит вопрос, неизбежно возникающий в этом случае: «Если совет дал диавол, употребив змия в орудие, то за что же это животное подверглось такому наказанию». Это недоумение разрешается сравнением Небесного Отца с отцом, у к-рого убили любимого сына. «Наказывая убийцу своего сына,- пишет свт. Иоанн,- (отец.- *М. И.*) ломает нож и меч, которыми тот совершил убийство, и разбивает их на мелкие части». «Чадолюбивый Бог», скорбя о падших прародителях, поступает таким же образом и наказывает змия, ставшего «орудием злобы диавола» (*Ioan. Chrysost. In Gen. 17. 6*). Блж. Августин полагает, что Бог в данном случае обращается не к змею, а к диаволу и проклинает

именно его (*Aug. De Gen. 36*). От участи змея бытописатель переходит к человеку и описывает его буд. судьбу в условиях греховного существования. «Жене сказал (Бог.- *М. И.*): умножая умножу скорбь твою в беременности твоей; в болезни будешь рождать детей; и к мужу твоему влечение твое, и он будет господствовать над тобою» (Быт 3. 16). Употребленное в этом стихе выражение «умножая умножу», не свойственное рус. языку, буквально передает древнеевр. *וְהָרַבְתִּי וְהָרַבְתִּי*. Обороты такого рода характерны для библейского иврита. Обычно они используются с целью подчеркнуть или усилить описываемое действие, показать его несомненность или непреложность (ср.: Быт 2. 17). Поэтому «умножая умножу» в Быт 3. 16 может быть понято как указание на особую силу страданий женщины, оказавшейся в мире, лежащем во зле (ср.: 1 Ин 5. 19), и как свидетельство нарушения гармонии человеческой природы, проявляющегося в расстройстве отношений между полами и людьми вообще.



Ева, срывающая запретный плод. Барельеф. Ок. 1130 г. (Музей Ролена, Отён)

Словами Господа, обращенными к Адаму, библейский текст описывает последствия, к-рые имело грехопадение для окружающей природы и взаимоотношений между ней и человеком. Возымев место в душе Адама, «терния и волчцы» греха распространились и по земле (Быт 3. 18). Земля «проклята» (Быт 3. 17), а это значит, что человек будет вынужден добывать себе хлеб «в поте лица», т. е. усиленно трудиться (Быт 3. 19).

В «кожаных одеждах», в к-рые первые люди были облечены после грехопадения (Быт 3. 21), экзегетическая традиция, идущая от Филона Александрийского (*Philo. De sacrificiis Abelis et Caini. 139*), усматривает обобщенное представление о последствиях Г. п. «Воспринятое нами от кожи бессловесных,- пишет свт. Григорий, еп. Нисский,- это плотское смешение, зачатие, рождение, нечистота, сосцы, пища, извержение... старость, болезнь, смерть» (*Greg. Nyss. Dial. de anima et resurr. // PG. 46. Col. 148*). В трактовке этого понятия сщмч. Методий, еп. Патарский, более лаконичен: одевая первых людей в «одежды кожаные», Бог облек их «мертвенностью» (*Method. Olymp. De resurrect. 20*). ««Ризы»,- замечает в этой связи В. Н. Лосский,- это нынешняя наша природа, наше грубое биологическое состояние, столь отличное от прозрачной райской телесности» (*Лосский В. Догматическое богословие. С. 247*).

Человек прервал связь с источником жизни, поэтому вкушение от древа жизни как символа бессмертия с этого времени становится для него противоестественным: вкушая плоды бессмертия, смертный лишь усиливал бы свое страдание, перенося его в бесконечность (ср.: Быт 3. 22). Смерть должна положить конец такой жизни. Божественное «наказание воспитывает: для человека лучше смерть, то есть отлучение

от древа жизни, чем закрепление в вечности его чудовищного положения. Сама его смертность пробудит в нем раскаяние, то есть возможность новой любви. Но сохраняемая таким образом вселенная все же не является истинным миром: порядок, в котором есть место для смерти, остается порядком катастрофическим» (Лосский В. Догматическое богословие. С. 253). Первые люди были изгнаны из рая в надежде на обетование «семени» жены (Быт 3. 15), благодаря к-рому, по мысли блж. Августина, на земле появится новый рай, т. е. Церковь (Aug. De Gen. XI 40).

Последствия греха первых людей

В силу генетического единства человеческого рода последствия Г. п. сказались не только на Адаме и Еве, но и на их потомстве. Поэтому болезненность, тленность и смертность человеческой природы прародителей, оказавшихся в условиях греховного существования, не стали лишь их уделом: их наследуют все люди, независимо от того, праведники они или грешники. «Кто родится чистым от нечистого? - вопрошает прав. Иов и сам отвечает: - Ни один» (Иов 14. 4). В новозаветные времена этот печальный факт подтверждает ап. Павел: «...как одним человеком грех вошел в мир, и грехом - смерть, так и смерть перешла во всех человеков...» (Рим 5. 12).

Грех первых людей и его последствия блж. Августин назвал «первородным грехом» - это породило значительные расхождения в понимании того, что совершили Адам и Ева и что унаследовал от них человеческий род. Одно понимание привело к тому, что всем людям стали приписывать преступление прародителей как личный грех, в к-ром они виновны и за к-рый несут ответственность. Однако такое понимание Г. п. входит в явное противоречие с христ. антропологией, согласно к-рой человеку вменяется в вину лишь то, что он, как личность, совершает свободно и сознательно. Поэтому, хотя грех прародителей и оказывает прямое воздействие на каждого человека, личная ответственность за него ни на кого, кроме самих Адама и Евы, не может быть возложена.



Грехопадение. Фрагмент росписи двери в жертвенник. XVII в. (ПЗИХМЗ)

Сторонники этого толкования опираются на слова Рим 5. 12, к-рые ап. Павел заключает: «...потому что в нем все согрешили», понимая их как учение о соучастии всех людей в грехе первозданного Адама. Так понимал этот текст и блж. Августин. Он неоднократно подчеркивал, что в зачаточном состоянии в Адаме находились все люди: «Все мы были в нем одним, когда все были им одним... Мы еще не имели отдельного существования и особой формы, в которой каждый из нас мог бы жить отдельно; но уже была природа семени, от которой нам надлежало произойти» (Aug.

De civ. Dei. XIII 14). Грех первого человека есть одновременно и грех всех и каждого «на основании зачатия и происхождения (per jure seminationis atque germinationis)» (Aug. Op. imperf. contr. Jul. I 48). Находясь в «природе семени», все люди, как утверждал блж. Августин, «в Адаме... согрешили тогда, когда все были тем одним человеком на основании вложенной в его природу способности иметь потомство» (Aug. De peccat. merit. et remiss. III 7). Используя выражение прот. Сергия Булгакова, в основных положениях принимавшего учение Гиппонского епископа о Г. п., можно сказать, что для блж. Августина все человеческие ипостаси лишь «разные ипостасные аспекты некоей многоединой ипостаси целокупного Адама» (Булгаков С. Невеста Агнца. П., 1945. С. 202). Ошибка блж. Августина носит антропологический характер: первый человек как ипостась у него принципиально отличается от любого др. человека, в то время как правосл. антропология выделяет Адама среди проч. людей лишь тем, что он был первым среди них и появился на свет не в акте рождения, а в акте творения.

Однако это толкование Рим 5. 12 не является единственно возможным в силу многозначности употребленной здесь конструкции ἐφ' ᾧ, к-рая может быть понята не только как сочетание предлога с относительным местоимением, т. е. «в нем (ἐφ' ᾧ) все согрешили», но и как союз, вводящий придаточное причины, т. е. «потому что все согрешили» (ср. употребление ἐφ' ᾧ в 2 Кор 5. 4 и Флп 3. 12). Именно так понимали Рим 5. 12 блж. Феодорит, еп. Кирский (Theodoret. In Rom. II 5. 12), и свт. Фотий К-польский (Phot. Ep. 84).



Изгнание из рая. Миниатюра из Венского Генезиса. VI в. (Vindob. Theol. gr. 31. Fol. 2)

Признающие ответственность всех людей за грех Адама для обоснования своего мнения обычно используют кроме Рим 5. 12 и др. библейский текст - Втор 5. 9, в к-ром Бог выступает как «Бог ревнитель, за вину отцов наказывающий детей до третьего и четвертого рода, ненавидящих» Его. Однако букв. понимание этого текста входит в противоречие еще с одним текстом Свящ. Писания - 18-й гл. Книги прор. Иезекииля, в к-рой представлены сразу 2 позиции по проблеме ответственности за чужой грех: иудейская, нашедшая отражение в пословице «Отцы ели кислый виноград, а у детей на зубах оскомина» (Иез 18. 2), и Самого Бога, обличавшего иудеев за их ошибочное понимание последствий греха. Основные положения этого обличения выражены с предельной ясностью: «...если у кого родился сын, который, видя все грехи отца своего, какие он делает, видит и не делает подобного им... (но.- М. И.) исполняет Мои повеления и поступает по заповедям Моим,- то сей не умрет за беззаконие отца своего; он будет жив. ...Вы говорите: «почему же сын не

несет вины отца своего?» Потому что сын поступает законно и праведно, все уставы Мои соблюдает и исполняет их; он будет жив. Душа согрешающая, она умрет; сын не понесет вины отца, и отец не понесет вины сына, правда праведного при нем и остается, и беззаконие беззаконного при нем и остается» (Иез 18. 14, 17-20). Следов., текст Втор 5. 9 не несет в себе букв. смысла. Об этом свидетельствует уже тот факт, что в тексте говорится не о всех детях, а лишь о тех, к-рые ненавидят Бога. Кроме того, текст упоминает о роде, из к-рого происходят нечестивые дети, что дает основание усматривать в нем свидетельство не о наказании детей за грехи родителей, а о последствиях родового греха (см. ст. Грех).

Отсутствие правовой ответственности потомков за грехи предков не означает, что каждый человек страдает в силу только своих, т. е. личных, грехов, оставаясь при этом абсолютно свободным от духовно-нравственной ответственности за моральное состояние остальных людей. Человечество - это не механизм, состоящий из отдельных индивидов, духовно не связанных между собой. В широком смысле слова оно может быть названо единой семьей, поскольку произошло от одних прародителей - Адама и Евы, что дает основание именовать его также «родом человеческим»: «От одной крови Он произвел весь род человеческий для обитания по всему лицу земли» (Деян 17. 26; ср.: Мф 12. 50; 1 Ин 3. 1-2). Характерная для христ. антропологии идея единства рода человеческого имеет и др. основание: люди рождены (произошли) от Адама и в этом смысле все являются его детьми, но в то же время они были возрождены Иисусом Христом (ср.: «...кто будет исполнять волю Отца Моего Небесного, тот Мне брат, и сестра, и мать» - Мф 12. 50) и в этом смысле являются «детьми Божиими» (1 Ин 3. 1-2).

Антропологическое единство не ограничивается родовым принципом, лежащим в его основе. Др. и при этом более важным фактором, созидającym человеческое единство, является любовь - главный закон существования тварного мира. Этот закон лежит в основе тварного бытия, потому что Сам Бог, вызвавший мир из небытия, есть Любовь (1 Ин 4. 16). Именно любовь, а не правовая ответственность является главной движущей силой для людей великой веры и особой силы духа в их дерзновении спасти своих братьев. Такая любовь беспредельна: движимые ею готовы идти до последней черты. «Народ сей... сделал себе золотого бога,- говорит прор. Моисей, умоляя при этом Господа,- прости им грех их, а если нет, то изгладь и меня из книги Твоей...» (Исх 32. 31-32). Аналогичная скорбь не давала покоя и ап. Павлу: «...великая для меня печаль и непрестанное мучение сердцу моему: я желал бы сам быть отлученным от Христа за братьев моих, родных мне по плоти...» (Рим 9. 2-3). Прор. Моисей и ап. Павел руководствуются не узкоюридическими представлениями о грехе, требующими возмездия, налагаемого на потомков, а дерзновенной любовью к детям Божиим, живущим в едином человеческом организме, в к-ром «страдает ли один член - страдают с ним все члены; славится ли один член - с ним радуются все члены» (1 Кор 12. 26).

В истории христ. Церкви известны случаи, когда отдельные подвижники или даже целые мон-ри в стремлении помочь человеку освободиться от греховного бремени разделяли с ним тяжелую ношу его грехов и несли ее как собственную, умоляя Бога

простить грешника и помочь ему встать на путь духовного возрождения. Высочайшая христ. жертвенность, проявляемая при этом, также свидетельствует о том, что проблема греха и борьбы с ним решается в таких случаях не в категориях права, а через проявление сострадательной любви. Греховная ноша, добровольно воспринятая христ. подвижниками, естественно, не делала их виновными пред Богом. Проблема вины вообще отступала на 2-й план, ибо главной целью при этом было не снятие с грешника виновности, а искоренение самого греха. Грех причиняет человеку двойной вред: с одной стороны, он властно подчиняет его себе, делая своим рабом (Ин 8. 34), а с др.- наносит ему тяжелейшую душевную рану. И то и другое может привести к тому, что человек, закосневший во грехе, хотя и желающий вырваться из его оков, практически уже не сможет сделать это самостоятельно. Помочь ему может лишь тот, кто готов положить «душу свою за друзей своих» (Ин 15. 13). Видя душевные страдания грешника, он проявляет к нему, как к своему собрату, сострадательную любовь и оказывает духовную помощь, входя в его бедственное положение, разделяя с ним его боль и дерзновенно молясь Богу о его спасении. По словам схим. Зосимы (Верховского), «согрешения и преткновения... делаются общими следующим образом: преуспевшие... и утвержденные... в любви, болезнующ, вопиют ко Господу о согрешающем и изнемогающем: Господи, аще его помилуеши, помилуй; аще ли нет, то и меня с ним изгладь из книги жизни. И паки: на нас взыщи, Господи, его падение; брата же немощного помилуй! И того ради прилагают труды к трудам и подвиги к подвигам, всячески... изнуряя себя за погрешности брата, якобы за свои собственные». Любовь иноков мон-ря к немощному духом собрату вызывает у него настолько сильную ответную любовь, что он, как замечает схим. Зосима, готов лишиться собственной жизни, «нежели разлучиться от таковых любодружественных братий» (Старческие советы некоторых отечественных подвижников благочестия XVIII-XIX вв. М., 1913. С. 292-293).

Святоотеческое учение о Г. п.

Проблема греха, являясь составной частью проблемы сотериологии, в святоотеческом наследии занимает центральное место. При этом ее решение, как правило, начинается с обсуждения библейского сказания о Г. п. В контексте этого сказания отцы и учителя Церкви размышляют о добре и зле, о жизни и смерти, о природе человека до и после грехопадения, о последствиях греха в окружающем мире и т. п.

Эта проблема привлекала внимание уже первых апологетов Церкви. Так, мч. Иустин Философ вопреки распространенным в его время эллинистическим представлениям о бессмертии души утверждал, что душа «если и живет, то живет не потому, что есть жизнь, а потому, что причастна жизни» (*Iust. Martyr. Dial. 6*). Как христианин, он исповедовал Бога единственным источником жизни, в причастии которому только и может жить все сущее. Душа в этом отношении не составляет исключения; сама по себе она не является источником жизни, потому что человек обладает ею как даром, полученным от Бога при его сотворении. Мч. Иустин почти ничего не говорил о судьбе души, утратившей единство с Богом. Он лишь утверждал, что такая душа умирает. Мертвая душа, продолжающая тем не менее свое существование, не является объектом его наблюдения.

У свт. Феофила Антиохийского двойное понимание греха первых людей. Следуя широко распространенной экзегетической традиции, он утверждал, что этот грех проявился в непослушании Адама и Евы Богу. В то же время говорил о том, что прародители вкусили запретный плод, будучи не готовыми к такой пище. «По возрасту,- замечал он,- Адам был еще младенцем, почему и не мог принять надлежащим образом познания» (*Theoph. Antioch. Ad Autol. II 25*). Подобно ап. Павлу, различавшему «твердую пищу» и «словесное молоко» (Евр 5. 12; ср.: 1 Петр 2. 2), свт. Феофил относил «пищу познания», плоды к-рого находились на соответствующем древе, к пище «твердой». Как «младенец непосредственно после рождения,- писал Антиохийский святитель,- не может есть хлеб и поэтому питается молоком», так и первый человек, только что сотворенный Богом, не мог вкушать плоды древа познания (*Theoph. Antioch. Ad Autol. II 25*). По свт. Феофилу, как и по ап. Павлу, предупреждавшему, что знание может не только обогащать, но и «надмевать» (1 Кор 8. 1), познание «прекрасно» лишь для того, «кто им хорошо пользуется» (*Theoph. Antioch. Ad Autol. II 25*).

Несвоевременное вкушение «пищи познания» привело первого человека ко греху, за к-рый Бог, «как бы осудив в ссылке, изгнал его из рая». Однако это изгнание свт. Феофил не воспринимал как обычное наказание. В нем он усматривал очистительное действие, благодаря к-рому человек со временем все же будет «возвращен в рай» (*Ibidem*).

Последствия Г. п. в окружающем мире свт. Феофил Антиохийский рассматривал на примере диких зверей. «Звери (θηρία),- писал он,- получили свое имя потому, что они одичали (θηρεύεσθαι), а не потому, что изначально якобы были злыми и ядовитыми, ибо ничего злого изначально не было сотворено Богом, но все было прекрасно» (*Ibid. II 17*). Их «испортил» грех, нарушивший правила и нормы не только человеческого существования, но и природного бытия. В окружающем мире, замечал свт. Феофил, произошло то, что происходит в доме, хозяин к-рого начинает вести себя недостойно,- это отрицательным образом сказывается и на поведении домашней работницы.

Оригинальное объяснение Г. п. дал сщмч. Ириней Лионский. Проводя параллель между Девой Марией и прав. Иосифом Обручником, с одной стороны, и Евой и Адамом - с др., он отмечал, что обе пары первоначально сближало девство. Первые люди «были наги в раю и не стыдились,- цитировал он библейский текст и продолжал: - т. к., незадолго перед тем созданные, они не имели понятия о рождении детей» (*Iren. Adv. haer. III 22. 4*). Однако Ева проявила непослушание Богу и «сделалась причиной смерти как себя самой, так и всего рода человеческого». Сщмч. Ириней прямо не говорил, в чем проявилось это непослушание. Однако 2 примечания, к-рые он сделал в этой связи, позволяют прийти к выводу, что, по его мнению, прародители вступили в брачные отношения преждевременно, в чем и выразился Г. п. Он писал: «Адаму и Еве надлежало... сначала созреть, а затем умножаться», а также, противопоставляя Богородицу Еве, отмечал, что Дева Мария в отличие от Евы соблюла девство и «через послушание стала причиной спасения как Себя Самой, так и всего рода человеческого» (*Ibidem*).

Описывая последствия Г. п., сщмч. Иринея не оценивал их однозначно негативно, поскольку, по его словам, через них человек приобретает «двойное разумение» добра и зла. «По великодушию Божию,- писал он,- человек познал и добро повиновения, и зло неповиновения, чтобы око ума, опытно зная то и другое, разумно избирало лучшее... А как бы он мог разуместь добро, не зная того, что противоположно ему?» Эту мысль сщмч. Иринея высказывает и более решительно: «Кто избегает познания того и другого (т. е. добра и зла.- *М. И.*) и двойного разумения, тот незаметно убивает в себе человека» (Ibid. IV 39. 1), поскольку последний становится носителем образа и подобия Божия лишь тогда, когда он «получает познание добра и зла» (Ibid. IV 38. 4). Однако такое «двойное разумение» человек приобретает слишком дорогой ценой - через неповиновение Богу, проявившееся во грехе первых людей. И все же, по мысли сщмч. Иринея, хотя неповиновение - это зло и его нужно отвергнуть «через раскаяние как нечто горькое», совершивший грех человек «разумом постигает, каково то, что противоположно добру и сладости, чтобы никогда уже не пытаться на вкушение неповиновения Богу» (Ibid. IV 39. 1). Позиция сщмч. Иринея может быть истолкована т. о., что проявление греха служит цели совершенствования человека, поскольку способствует распознаванию добра и зла. Однако такая мысль, что разумение приходит лишь после совершения греха, не соответствует христ. взгляду на процесс познания. Грех лишь помрачает сознание и разум человека и потому не является подобающим путем к различению добра и зла.

У нек-рых христ. авторов (см.: *Мень А., прот.* Истоки религии. Брюссель, 1970. С. 215) приобщение ко злу признается особым способом познания. Однако христ. аскетика не знает утверждения «зло нельзя познать, не оказавшись причастным ему» (Там же). Напротив, она предлагает христ. подвижнику всесторонне разработанную методику противостояния злу и борьбы с ним, видя в ней залог духовного прозрения и трезвения, столь необходимых человеку в его познании, что есть добро, а что - зло. Правильность этой методики находит подтверждение не только среди бесчисленного множества праведников, боровшихся с грехом, но и среди еще большего количества грешников, имевших огромный практический опыт греха, что, однако, не помогло им в борьбе со злом, но лишь ухудшило их духовное состояние. Такие грешники если и возвращались к Богу, то, как правило, с помощью тех же праведников, к-рые научились бороться с грехом не через приобщение к нему, а через противостояние злу.

Климент Александрийский, используя аллегорический метод, предлагал свободное толкование Быт 2. 8-9. Древом жизни, по его мнению, Моисей называл «божественное разумение» (τὴν φρόνησιν θεϊάν), а раем - мир, сотворенный Богом (*Clem. Alex. Strom.* V 11. 72). У Климента имеется также рассуждение о последствиях Г. п., носящее полемический характер. Климент спорит с теми, кто вину за первый грех возлагали не только на Адама и Еву, но и на их потомков. «Пусть скажут нам, где (они встречали.- *М. И.*) дитя, которое тотчас после рождения уже в состоянии было бы грешить? И как, ничего не сделав, может оно подлежать проклятию Адама?» - задает он риторический вопрос и переходит к объяснению Пс 50. 7: «...я в беззаконии зачат, и во грехе родила меня мать моя». Здесь Климент Александрийский снова прибегает к аллегорическому методу толкования и указывает, что прор. Давид под матерью

разумеев Еву. Она действительно была «мать живых», ибо «она стала матерью всех живущих» (Быт 3. 20). Что же касается самого прор. Давида, то он, хотя и был зачат в грехе, не был грешником в момент рождения (*Clem. Alex. Strom. III 16. 5-7*).



Изгнание из рая. Роспись галереи ц. Воскресения Христова в Ростове. 2-я пол. XVII в.

Свт. Афанасий I Великий утверждал, что природа первых людей до совершения ими греха была тленной, имея в виду не реальную тленность, к-рая появилась вместе с появлением греха, а тленность потенциальную, свидетельствующую о том, что человеческая природа сама по себе не была ни нетленной, ни бессмертной. Потенциальная же тленность могла остаться нереализованной вообще, если бы род человеческий не был поражен сначала Г. п., а затем последующими грехами. Для сохранения условного нетления и бессмертия первым людям нужно было не только не грешить, но и пользоваться благодатной Божественной помощью, к-рая укрепляла бы и вела к совершенству их природу (*Athanas. Alex. De incarn. Verbi. 5*).

Свои рассуждения о Г. п. свт. Василий Великий предварял вопросом о происхождении и природе зла. Само собой разумеется, замечал он, что зло никогда не происходит от благого Бога. Однако если благое претерпевает повреждение, то оно может породить в себе зло. Первоначально это произошло в ангельском мире, где первый по достоинству и чести ангел отверг благодатную связь с Богом и стал родоначальником зла. «Почему зол диавол?» - вопрошал свт. Василий и отвечал: «По своему произволению». По этой же причине зло зародилось и в человеке, хотя и соблазненном диаволом. Относительно природы зла каппадокийский святитель высказывал традиц. для святоотеческой мысли взгляд: зло как сущность не существует, потому что Бог не создавал зла. Точнее, оно «существует... не в своем бытии» и появляется от «повреждения души». Столь странный феномен свт. Василий пояснял простым примером. У человека, имеющего хорошее зрение, нет места слепоте. Последняя появляется лишь тогда, когда зрение утрачивается. Причиной слепоты стала болезнь глаз; причиной зла стала болезнь души (*Basil. Magn. Hom. 9*). Свт. Василий вступает в полемику с теми, «кто укоряют Творца» за то, что Он создал человека, способного совершать грех. Он опровергал мнения оппонентов с помощью сравнения Бога с хозяином, в подчинении у к-рого находятся слуги. Хозяин может проявить принуждение и заставить слуг выполнять ту или иную работу. Однако ему хотелось бы, чтобы они делали это с желанием и добровольно. «Равным образом и Богу... приятно... не то, что (исполняется.- М. И.) по принуждению, но то, что - по

добродетели. Добродетель же от произволения, а не от нужды бывает, произволение же... зависит от нас». Укоряющие Творца не осознают того, что существо, не способное грешить, какое они предпочли бы человеку,- «существо бессловесное», т. е. животное, не имеющее свободы нравственного выбора. Однако именно свобода воли делает человека человеком, хотя и сопряжена с риском его духовного падения (Ibidem).

Рассуждая о наготы, к-рая открылась первым людям в результате грехопадения и вынудила их сшить одежду, свт. Василий Великий отмечал, что прародителям в любом случае потребовалось бы «одеяние». Однако если бы они остались послушными и верными Богу, это одеяние было бы совершенно иным. Оно «просияло бы... от благодати Божией и блистало бы», как «ангельское облачение», превосходящее сияние звезд и красоту цветов (Ibidem).

Свт. Василий не воспринимал смерть лишь как последствие Г. п. Она имеет для него и положительное значение, определить к-рое ему снова помогает пример, взятый из повседневной жизни. Сравнивая падшую человеческую природу с разбитым глиняным сосудом (ср.: «сосуд плоти» - Великий канон свт. Андрея Критского, песнь 4), он указывал, что сосуд нужно «предать огню», с помощью к-рого только и возможно его восстановление. С этой же целью «премудрый Промыслитель» предает смерти и сосуд человеческой плоти (Ibidem).

Комментируя слова прор. Иезекииля «душа согрешающая, она умрет» (Иез 18. 20), свт. Григорий Нисский отмечает, что смерть души наступает потому, что «грех есть отчуждение от Бога - истинной и единственной Жизни». Именно это и произошло, когда «первозданный» проявил непослушание: «в тот же день произнесен над ним смертный приговор». И, хотя смерть тела наступила позже (через «многие сотни лет после преслушания»), «не солгал Бог, сказав: «в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь» (Быт 2. 17)» (Greg. Nyss. Contr. Eun. II 13).

Размышляя о падении первых людей, свт. Кирилл Александрийский ставил такой вопрос: если человека в раю ожидало «столь великоенесчастье», то не лучше ли было бы ему вообще не появляться на свет, т. е., по выражению святителя, «не иметь бытия»? При этом свт. Кирилл ссылался на слова Иисуса Христа: «...лучше было бы тому человеку не родиться» (Мк 14. 21). Однако, отвечая на этот вопрос, Александрийский святитель находил неотразимые аргументы в пользу появления человека на земле. Во-первых, бытие как дар жизни всегда лучше небытия; во-вторых, Бог дарует человеку не простое бытие, а благобытие (первые люди «получили бытие, и притом во благо»); в-третьих, сотворенного человека ожидает великое и славное будущее: он должен соделаться причастником благодати Зиждителя. На пути к этой славе грех является значительным препятствием, однако Премудрый Создатель нашел от него весьма подходящее лекарство: тленность человеческого организма и его последующую смерть. «С пользой придумана смерть плоти,- писал свт. Кирилл,- не к совершенной гибели приводящая (человека.- М. И.), но скорее для обновления сохраняющая [его] на время как некий разбитый сосуд» (Cyr. Alex. Glaph. in Pent. I 3-4).

По мнению блж. Августина, план строительства Града Божия учитывал падение первых людей. Поэтому Г. п. не мог «принудить Бога изменить Его определения». Хотя в Свящ. Писании можно найти такие места: «...раскаялся Господь, что создал человека...» (Быт 6. 6); «жалею, что поставил Я Саула царем...» (1 Цар 15. 11), однако в них «говорится... на что надеялся человек или что вытекало из порядка естественных причин», а не что «Всемогуший знал наперед, что Он это сделает» (*Aug. De civ. Dei. XIV 11. 1*).

Стыд прародителей, вызванный наготой их тела, блж. Августин объясняет следующим образом. Сама по себе нагота не могла вызвать у Адама и Евы чувство стыда, поскольку до грехопадения они тоже были наги, но не стыдились этого (ср.: Быт 2. 25). Это чувство возникло по др. причинам. С появлением греха была нарушена иерархия человеческой природы, в результате чего «душа лишилась прежнего повиновения со стороны тела». Оставив Господа «по собственной воле», душа уже не имела силы воли удержать в своем подчинении «низшего слугу», т. е. тело, члены которого «почувствовали новое движение», вызывавшее стыд, т. е. стали похотливыми. При этом блж. Августин ссылался на слова ап. Павла (Гал 5. 17): «...плоть желает противного духу, а дух - противного плоти: они друг другу противятся...» (*Aug. De civ. Dei. XIII 12*).

Блж. Августин усматривал 4 разновидности смерти, появившейся в результате греха первых людей: смерть души, нарушившей связь с источником жизни; смерть тела, оставляемого душой и погребяемого в могиле; «смерть во всем объеме, когда душа наказывается, лишившись и Бога, и тела»; «вторая» смерть, «когда душа, оставленная Богом, вместе с телом терпит вечные наказания» (*Ibid. XIII 13*). Сведения о «второй» смерти блж. Августин несомненно черпал из кн. Откровение (2. 11; 20. 14; 21. 8).

Гиппонский епископ не только предлагал свое объяснение грехопадения первых людей, выразившегося, как он замечал, в непослушании Адама и Евы, но и рассматривал др. способы понимания этой трагедии. Если 1-е, к-рое сводится к тому, «что первые люди тайком совершили свой брак и имели совокупление раньше, чем соединил их Творец», он отвергал, то относительно 2-го, согласно к-рому Адам и Ева «слишком рано поддались желанию знать добро и зло и преждевременно захотели получить то, что было отсрочено для них до более благоприятного времени», он не выносил решительного суждения. Для блж. Августина такая версия могла иметь место лишь в том случае, «если бы мы хотели понимать древо познания добра и зла не в собственном значении, как дерево действительное с действительными плодами, а иносказательно» (*Aug. De Gen. XI 41, 56*).

С особой силой риторского таланта блж. Августин изображал состояние человеческой природы, пораженной грехом. Почему, задавался он вопросом, «запоминаем мы с трудом, а забываем без труда, приобретаем знания с трудом, а пребываем невеждами без труда, деятельны с трудом, а ленивы без труда? Не видно ли отсюда, к чему... бывает склонна порочная природа, (угнетаемая.- М. И.) как бы своей собственной тяжестью» (*Aug. De civ. Dei. XXII 22. 2*).

Духовное одичание первого человека привело, отмечал прп. Симеон Новый Богослов, и к одичанию животного мира, для к-рого Адам стал «преступником». Преступнику

же животные «не хотели больше повиноваться». Они «стали презирать его» и даже «готовы были напасть на него» (*Sym. N. Theol. Eth.* 1. 2).

Католическое учение о Г. п.

Согласно католич. антропологии, Бог, создавший человека, в особом акте наделил его «высшими естественными дарами», к-рые «не являются существенными свойствами человеческой природы», и дарами «собственно сверхъестественными», к-рые «превосходят все, чего может достичь какое бы то ни было создание». Последние дары представляют собой «освящающую благодать», понимаемую, однако, не в правосл. смысле, т. е. не как нетварную божественную силу, а лишь как тварный, хотя и сверхъестественный дар (Христ. вероуч. С. 167-168). Эта благодать называется также «благодатью первоизданной святости» (ККЦ. 399), поскольку человек сотворен «в состоянии святости» (ККЦ. 398). Однако такое состояние не является показателем состояния самой человеческой природы, т. к. благодать в данном случае не соотносится с уровнем духовного совершенства, на к-ром первый человек находился до грехопадения, а лишь свидетельствует о том, что к природе, пребывающей в естественном состоянии (*status purorum naturalium*), добавлены «собственно сверхъестественные» дары «первоизданной святости и праведности». Согласно учению Фоми Аквинского, «власть первоизданной праведности» выполняла лишь функцию «сдерживания»: «она держала вместе все способности и силы души в определенном строе и порядке», не давая им возможности проявляться автономно, направляясь к собственному соответствующему движению (*Thom. Aquin. Sum. Th.* I 2. 82. 4).

Грех первых людей, выразившийся в непослушании воле Бога, повлек за собой лишение как «высших естественных», так и «собственно сверхъестественных» даров. В результате человек остался наедине с самим собой. В Православии это состояние квалифицируется не только как трагическое, но и как противоестественное, т. к. человек нарушил связь с источником жизни, лишив тем самым свою природу благодатной помощи, без к-рой она не может жить подлинной жизнью; она подвергается разложению (тлению) и умирает. Католич. учение о последствиях Г. п. коренным образом отличается от учения православного. Согласно ему, падшая человеческая природа, лишившаяся благодатных даров, никаких изменений не претерпела. Когда человек, как писал кард. Роберт Беллармин, потерял освящающую благодать, «он ничего не потерял из своих природных способностей». Если бы природа человека, отмечает он в др. месте, вообще не получала божественных даров, то после совершения греха она «может быть названа неизменившейся». Поэтому называть ее искаженной можно лишь в относительном смысле: она лишилась того достоинства, в к-рое была возведена освящающей благодатью (DTC. Т. 14. Pt. 1. P. 541-544). Согласно Иоанну Дунсу Скоту, грех низводит природу человека до естественного состояния (*Cross R. Duns Scotus. N. Y.; Oxf., 1999. P. 97*). «Несмотря на первородный грех,- читаем в совр. католич. издании,- человеческая природа, рассматриваемая сама по себе, хороша. Правда, что, потеряв вознесенность в сверхъестественное, человек не обладает больше возможностью вступить в непосредственное единение своей личной жизни с тремя Божественными Лицами и что, потеряв высшие естественные дары, он с большими, чем в земном раю,

трудностями может совершенствовать свои естественные предрасположения. Но внутреннее превосходство его природы сохранилось» (Христ. вероуч. С. 168).

При таком понимании падшей природы в католичестве произошло и переосмысление человеческой смерти. Она уже не трагический финал природы, несущей в себе греховное начало разложения, а только результат того, что природа хотя и не изменилась в самой себе, однако лишилась даров, выполнявших, согласно Фоме Аквинскому, функцию сдерживания. Т. о., католич. Церковь не признает греховной испорченности природы человека и усматривает последствие Г. п. только в лишении ее тварной благодати, приведшем к тому, что человек, по мысли Ансельма Кентерберийского, из господина сделался рабом (*Anselmus. De concept. virg. // PL. 158. col. 461-462*).

В отношении ответственности за Г. п. католич. учение следует мнению блж. Августина, к-рый признавал всеобщую виновность людей в грехе Адама и Евы. «Человек рождается с виной», – со всей определенностью заявлял Ансельм Кентерберийский (*Ibidem*), а Иоанн Дунс Скот называл «виной», к-рую воспроизводят «все страстно зачатые», сам Г. п.: «всякий, кто рождается через похоть плоти, влечет за собой грех» (*I. Scotus Duns. Quaestiones in lib. II Sententiarum. Distinctio 30. F // Opera omnia. Hildesheim, 1968. Т. 6. Ps. 2. P. 931*). В этом высказывании Иоанна Дунса Скота предпринимается одна из многочисленных попыток обосновать всеобщую виновность в Г. п. Такие попытки делал уже блж. Августин (см.: *Кремлевский. С. 8-11, 102-112*).

В одном из своих выступлений против Юлиана Экланского блж. Августин так рассуждал о Божественной справедливости: «Бог справедлив и тогда, когда делает то, что кажется человеку несправедливым и что действительно бывает несправедливым, если это делает человек. За оскорбление Себя Бог наказывает справедливо, а людям не позволяет мстить за обиды... Бог говорит, что вменяет грехи отцов детям; Бог же говорит, что не нужно вменять грехи отцов детям», когда речь идет об отношениях между людьми (*Aug. Contr. secund. Julian. III 12-37*). Здесь блж. Августин дает весьма спорное толкование Свящ. Писания и фактически запутывается в противоречиях.

Иоанн Дунс Скот усматривает в зачатии греховную похоть, заражающую происходящего от него человека Г. п. В результате получается, что и само зачатие становится греховным. Однако такой вывод расходится со словами ап. Павла: «Брак у всех да будет честен и ложе непорочно» (Евр 13. 4) и противоречит смыслу таинства Брака, в к-ром Церковь освящает союз мужа и жены, дабы зачатие и рождение детей у них было «непорочно», а не греховно.

Наличие у всех людей вины за Г. п. Фома Аквинский пытался обосновать с помощью следующего сравнения. Если кто-либо из предков, замечал он, совершил преступление, то его потомок может оказаться «под тенью семейного позора», хотя сам по себе он «не порицается за то, что имеет по своему происхождению» (*Thom. Aquin. Sum. Th. I 2. 81. 1*). Однако такое обоснование не является убедительным, поскольку потомки все же не несут юридической ответственности за преступления предков.

Тридентский Собор не объясняет, почему вина за Г. п. ложится на всех людей, но лишь определяет, что «благодатью Господа нашего Иисуса Христа, даруемой в Крещении, вина первородного греха отпускается» (Христ. вероуч. С. 172-175).

Иногда основание для вменения вины Г. п. католич. богословы видят в некоей «таинственной солидарности» каждого человека с прародителями (DTC. Т. 12. Pt. 1. P. 275). В нек-рых случаях они вообще отказываются объяснять, почему «мы согрешили в первом человеке», ибо эта «истина таинственная, превышающая наше разумение, но в которой вера запрещает нам сомневаться» (Тышкевич С., свящ. С. 46). Расхождения между правосл. и католич. учениями о Г. п. привели к расхождению и в понимании того, что происходит в таинстве Крещения. Католич. Церковь исповедует Крещение, в к-ром «отпускаются все грехи - грех первородный и все грехи личные...» (ККЦ. 1263). Для правосл. Церкви такое исповедание является неприемлемым, поскольку она не признает всеобщей вины в Г. п. Что же касается грехов личных, то их прощение имеет место лишь в том случае, когда таинство Крещения принимает человек, достигший сознательного возраста. Младенцы же, к-рые, как гласит 110-е (124) прав. Карфагенского Собора 419 г., сами еще не могли совершить никакого греха, принимают Крещение, чтобы через возрождение да «очистится в них то, что они заняли от ветхаго рождения», т. е. то искажение природы, к-рое повлек за собой грех первых людей.

После Ватиканского II Собора в католич. богословии стала проявляться тенденция к смягчению или завуалированию наиболее спорных пунктов учения о Г. п. Документы Собора характеризуют состояние человека, к-рый «злоупотребил свободой с самого начала истории», посредством формулировок, не выявляющих специфики Г. п.: человек стал «склонен ко злу»; «он словно скован цепями»; «князь мира сего» (ср.: Ин 12. 31) удерживает его «в рабстве греху»; «грех умаляет человека» и т. п. (GS. I 13). Двойственность в описании последствий Г. п. проявляется и в утверждениях, содержащихся в Катехизисе Католической Церкви: «Все люди - соучастники греха, совершенного Адамом» (ККЦ. 402); в то же время Г. п. характеризуется как «полученный», а не «совершённый», «состояние, а не деяние» (ККЦ. 404). Однако как можно быть соучастником, а следов., виновным в «несовершённом» грехе? Утверждение Катехизиса, что у потомков Адама «первородный грех не носит характера личной вины» (ККЦ. 405), полностью соответствует пониманию Г. п. правосл. Церковью, однако расходится как с предыдущими определениями Катехизиса, так и с тысячелетней традицией понимания Г. п. католич. Церковью, согласно к-рой именно личная вина за грех прародителей возлагалась на каждого человека.

Та же неоднозначность совр. католич. учения о Г. п. наблюдается и в суждениях о состоянии природы согрешившего человека. Катехизис Католической Церкви признает, что человеческая природа «повреждена в своих природных силах, подвержена невежеству, страданию и власти смерти и склонна ко греху» и что она ослаблена и склонна ко злу (Там же). В то же время католич. богословы, следуя давней традиции своей Церкви, продолжают утверждать, что, «несмотря на первородный грех, человеческая природа, рассматриваемая сама по себе, хороша» и что ее «внутреннее превосходство... сохранилось» (Христ. вероуч. С. 168).

Протестантское учение о Г. п.

Расхождения между учениями о грехе прародителей католицизма и протестантизма (в основных его направлениях) начинаются с расхождений между этими

исповеданиями в понимании состояния, в каком первый человек находился до совершения греха. В отличие от учения католич. Церкви, усматривающей основное достоинство первозданного человека не столько в его природе, сколько в сверхнатуральном даре благодати, протестантизм именно в природе видит совершенство человека и его первобытную праведность. Поэтому для протестантов последствие Г. п. не лишение человека тварной благодати, добавленной к его природе, а искажение самой природы. Однако в отличие от правосл. традиции протестант. богословы считают это искажение абсолютным, утверждая, что падший человек совершенно не способен к добру. М. Лютер писал: «Что такое «ветхий человек»? Это все то, что рождено в нас от Адама: злоба, ненависть, зависть, нецеломудренность, скупость, лень, надменность, да и само неверие, зараженное всеми пороками и не содержащее в природе своей ничего хорошего» (Cath. maj. IV 66). Поэтому люди стали неуютны Богу «и были обречены на вечное проклятие, которое вполне заслужили» (Ibid. II 28). «Апология Аугсбургского исповедания» определяет сущность Г. п. так: «Это сочетание следующих изъянов: неспособности веровать в Бога, неспособности бояться и любить Бога, а также подверженности похотливости» (Apologia. II 26). Комментируя Лютера, «Формула согласия» обращает внимание на то, что основоположник протестантизма «под терминами «природный грех», «личностный грех», «существенный грех»... подразумевает, что не только слова, помыслы и дела являются грехом, но что вся природа, личность и сущность человеческая полностью извращены от самого корня первородным грехом» (Formula concordiae. Epit. I 53). Столь мрачная оценка человека объясняется тем, что в отличие от Православия, усматривающего в божественном образе человека лишь изменения, вызванные грехом, хотя и весьма существенные, протестантизм учит о полной утрате человеком образа Божия, на месте к-рого «в человеке происходит глубокая, порочная, отвратительная, бездонная, непостижимая и невыразимая развращенность всей природы и всех ее способностей и сил...» (Ibid. I 11). Впрочем, протестантизм допускает для человеческой воли нек-рую свободу выбора. Однако эта свобода проявляется только в светской праведности (civilis justitia) и совершении дел, подвластных разуму. Но она не имеет силы без помощи Св. Духа производить праведность Божию, т. е. праведность духовную (justitia spiritualis). Под «светской», или «гражданской», праведностью Аугсбургское исповедание понимает те «внешние деяния», какие «происходят от добра в природе, такие как желание трудиться в поле, есть и пить, иметь друга, одеваться (носить одежду), строить дом, жениться, откармливать скот, обучаться разнообразным полезным искусствам или любое другое благое дело, относящееся к этой жизни» (Confessio Augustana. XVIII 1, 2, 5, 9). Однако перечисленные здесь «благие» дела не имеют никакого отношения к «духовной праведности», поскольку силы и способности, с помощью к-рых они совершаются, настолько ослаблены, заражены и осквернены Г. п., что «в очах Божиих они не имеют никакой ценности» (Formula concordiae. Epit. I 12). Позиция, занятая протестантами в отношении последствий Г. п., привела их к отрицанию соработничества (синергии) Бога и человека в сотериологическом процессе. Критикуя Православие, «Формула согласия» заявляет: «Мы отвергаем учение синергистов, утверждающих, что человек не является абсолютно мертвым в духовных аспектах, но что он серьезно изранен и полумертв. И что поэтому, хотя

свободная воля [человека] слишком слаба для того, чтобы человек мог положить начало, обратить себя к Богу собственными силами... тем не менее, когда Святой Дух совершает начинание, призывает нас посредством Евангелия и предлагает Свою благодать... тогда, мол, свободная воля... может найти Бога и в определенной, хотя и очень слабой, степени, совершить что-то в этом направлении...» (Ibid. II 77).

Кальвинизм довел это учение о Г. п. до логического завершения. Признание утраты человеком божественного образа, его полной неспособности к добру и отсутствия в нем свободной воли повлекло за собой существенное искажение христ. сотериологии в кальвинизме. Поскольку человек абсолютно пассивен в деле своего спасения, его судьбу и его будущее целиком и полностью определяет Сам Бог. Участь человека предрешена: Бог предвечно избирает одних людей к спасению, а других - к вечной гибели. Человек предопределен (см. ст. Предопределение), и он никак не может повлиять на это избрание.