
Грех Адама как психологическая и этическая проблема

Архимандрит Платон (Игумнов),

архимандрит, магистр богословия, профессор Московской православной духовной академии и семинарии mpda@yandex.ru

В области нравственного умозрения и опыта тревога вины имеет под собой серьезное этическое основание, каким является проблема нравственной ответственности человека перед Богом в ее эсхатологической перспективе. Вина вносит в бытие человека иррациональный элемент страха небытия. Вина переживается личностью как невероятное и ужасное по своим драматическим последствиям событие. Вызванное этим событием крушение надежды заключает разочарование в онтологической гарантии бытия, ибо рушатся и падают экзистенциальные ограждения личностного существования, обнажая угрозу небытия. Тотальная тревога, проистекающая из тревоги вины, оборачивается тоской, несущей на себе отблеск смерти. В прощении вины и преодолении отчужденности инициатива принадлежит нравственной свободе личности.

Ключевые слова: личная вина, тварность, свобода, этико-сотириологический смысл, небытие, тревога, страх, смерть, нравственный опыт.

Предпосылки к преступлению заповеди. Несмотря на усилия богословской мысли реконструировать целостную картину событий человеческой предыстории в раю эта священная предыстория, или, точнее, метаистория, человечества останется до конца не менее загадочной тайной, чем обетование о грядущем новом небе и новой земле. Первый человек носит имя Адама, «но имя еще не образ, или, что то же самое, образ, сведенный к точке, оно обнаруживает его существование и присутствие» [23, с.79]. В книге Бытия явленность образа Адама ограничена его именем и «очень недалеко выходит за его пределы» [там же]. Священное Писание Нового Завета, содержащее концептуальное противопоставление Первого и Второго Адама, представляет миссию Адама в диалектической парадигме его всечеловеческой значимости и личной вины. Для святых отцов Церкви, богословов, религиозных мыслителей и искусствоведов «дело Адама» является исходным пунктом и неисчерпаемым источником для построения догматических, философских и антропологических теорий. «Библия и Гомер суть два облака, из которых любой художественно одаренный взгляд выпекал свои формы» [10, с.323]. Личность Адама

стоит у истоков человеческой истории. Он – родоначальник всего человечества, и его судьба отразилась в судьбе каждого человека. По знаменитому замечанию святого апостола Павла, в Адаме «все согрешили». Адам – новый человек и родоначальник человечества. «Мы держимся за него, – поясняет С.Кьеркегор, – вовсе не силой эстетической красоты; мы причисляем его к себе отнюдь не силой великодушного чувства, чтобы, так сказать, не оставить его на произвол судьбы как того, кто во всем виноват; отнюдь не силой воодушевления симпатии и убеждения благочестия решаем мы разделить с ним вину, подобно тому, как ребенок желает быть виновным вместе с отцом, отнюдь не силой вынужденного сочувствия, которое учит нас обнаруживать себя там, где когда-нибудь придется себя обнаружить; нет, мы крепко держимся за него силой мышления» [16, с.133]. Как первый человек Адам «является моделью и парадигмой для последующих людей» [3, с. 106]. По мысли Ф.Шуона, человек есть «поле манифестации» интеллекта, отражающего космическую тотальность – творение, Божественный Интеллект, универсальный Дух, Бытие Бога [38, с. 260].

В экзистенциальной философии К.Ясперса, испытавшего влияние С.Кьеркегора, улавливается тот же мотив: «Все мы, люди, приходим от Адама, все мы связаны родством, созданы Богом по образу и подобию Его» [41, с.31].

В замысле Бога «человек появился на сцене как потенциальный носитель ценностей» [21, с. 128]. Неактуализованность Адамом Божественного предназначения легла тенью вины и драматических последствий, определившей судьбу всего человечества. Если виновность людей за грех Адама следует понимать в метафизическом смысле, то ответственность за вытекающие из преступления Адама последствия, проявляющиеся во всех людях в очевидной подлинности их злых склонностей и страстей, следует понимать в ее конкретном этико-социологическом смысле. «Осуждение – это падение формы, отрицающей свою сущность» [там же, с. 261].

Основной вопрос, с постановкой которого связывается разрешение загадки Адамова преступления, сводится к выяснению ключевого фактора, сыгравшего роковую роль в пренебрежении Адамом заповеди Творца. Со всей определенностью ясно, что по своему Божественному авторитету и внутреннему нравственному достоинству заповедь Творца совершенно исключала какую-либо альтернативу, в перспективе которой Адам мог определить свой жизненный путь. Предупреждение Творца об угрозе смерти обличало иррациональный характер любого притязания на запретный плод. Если преступление заповеди заключало реальную угрозу смерти, никакая рационализация преступления становилась невозможной. Тот факт, что прародители все-таки преступили заповедь

Творца, указывает на очень существенный момент, а именно на то обстоятельство, что в основе мотивации прародителей был аргумент такой значимости, в сравнении с которым значимость Божественного установления теряла свой прежний смысл. Поэтому рационализация преступления становилась возможной.

Какой же это был аргумент, и мог ли вообще быть какой-либо аргумент, если в мире нет ничего сильнее смерти и нет ничего страшнее зияющей бездны Ничто? Ведь только Бог, приведший весь мир из небытия в бытие, являет свою абсолютную власть над смертью и над Ничто, но созданная из ничего разумная тварь, будучи беззащитной и бессильной в своей онтологической хрупкости перед лицом небытия, должна утверждать над ним свою власть в своей благодатной причастности к источнику абсолютной жизни в Боге. Человек «не является полностью самим собой» [там же], он не владеет источником жизни, он – манифестация становящейся формы, не достигшей своей полноты. Основанием своего бытия человек принадлежит Богу, но он возжелал быть полностью самим собой.

Из всего этого логически следует вывод о том, что в мотивации поведения прародителей единственно возможным аргументом, положенным ими в основание рационализации их дерзновенного акта, могло стать их стремление «отвергнуть нашу тварность» [7, с. 13] в его исключительной претензии на равенство с Богом. Узурпация абсолютной власти сулила человеку новое трансцендентное измерение по другую сторону добра и зла, жизни и смерти. В сознании прародителей богоподобие стояло выше смерти, потому что богоподобие есть абсолютная свобода: «те, кто, желая абсолютной свободы, знают, что тем самым они желают своей смерти» [14, с. 209], находятся в обладании предельного притязания на суверенность своей свободы с ее «трансцендентной властью отрицания, властью, которая ни в чем не зависит от уничтожаемой его реальности» [там же]. Стремление человека к мнимому обожествлению граничит с нигилизмом. «Нигилизм невыносим. Он ищет выхода в демонологии и обожествлении человека. Здесь он обретает опору. Но нигилистическая настроенность остается. Поэтому в сфере демонологии наблюдается как бы стремление к ничто, схватывание сил из ничто» [39, с. 489], или, что то же самое, «это как бы мятеж нуля, восстание небытия, которое стремится стать всем» [36, с. 2007], т.е. универсумом в своем абсолютном значении.

Преступление заповеди. С самого начала воля Творца была открыта Адаму в двойном аспекте. С одной стороны, это щедро простирающееся над первозданной четой благословение Божие и дарование ей права владычества над всем творением на земле и на море; с другой стороны, это видимое ограничение свободы, облеченное в форму запрета вкушать плоды древа познания добра и зла: «От всякого дерева в саду ты будешь есть; а от

дерева познания добра и зла, не ешь от него; ибо день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь» (Быт.2, 16–17). «Человеку свойственно в своих поисках и стремлениях ставить перед собой цели, которые выражают его ценности в частной и социальной жизни» [21, с. 128]. Запрет входит в замысел Творца, предвидящего Свое участие «в существовании и судьбе людей, которые претворяют в жизнь эти ценности» [там же, с. 129].

Вместо того, чтобы увидеть в этом запрете нравственную гарантию своего благоденствия и открывающуюся перспективу актуального достижения бессмертия, жена под влиянием обольщения древнего соблазнителя относит этот запрет на счет ревнивого желания Бога сохранить свое первенство и проявляет непослушание: «плод становится вожделенным, желательным для вкушения как дающий нечто возвышающее для обожения» [9, с.19]. Притязания прародителей на обладание знанием добра и зла возникли, таким образом, под влиянием соблазна дьявола, обещавшего прародителям не только способность морального познания, но и привилегию богоподобного состояния. «Змей говорил Еве, что в тот день, в который они с Адамом вкусят плод с дерева познания, “откроются глаза ваши и вы будете как боги”» (Быт. 3,5) [11, с. 261]. «Этот последний мотив, принятый обольщенным сознанием, склонил человеческую свободу на преступную решимость: плод был вкушен Евой, дан Адаму, нарушение заповеди совершилось» [9, с.19]. Злой искуситель, именуемый «отцом лжи» (Ин. 8:14), обманул прародителей. «Таким образом, способность распознавания добра и зла понадобилась им в первую очередь для того, чтобы различать добро своего прежнего состояния и зло – состояние после грехопадения. Но уже поздно, и познания добра и зла без саморефлексии и покаяния в содеянном грехе хватает лишь на то, чтобы увидеть свою безблагодатность и устыдиться этого. И более того, духовное падение человечества уже началось, и падшее зрение вместе с затуманенным рассудком советуют Адаму и Еве скрыться от всевидящего и всезнающего Бога “между деревьями рая” (Быт.3,8)» [11, с.261]. Поведение Адама выходит в своей иррациональной непредсказуемости за пределы предначертанной свыше парадигмы, поскольку «Адам с самого начала в момент своего появления на свет уже был избран, возвеличен и призван – сверх своих природно-человеческих сил – для любви к вечному Богу и для надприродного завершения, которое отвечало бы масштабу этой любви» [3, с.106]. Николай Гартман отмечает, что вход в царство ценностей окружает тайна «добра и зла»: «Великим обманом были сами речи змия. Грех сделал человека невидящим, он не стал как Бог, он и до сего дня не знает, что есть добро и зло» [6, с. 121]. С.Кьеркегор говорит, что «Адам – первый человек, и он одновременно является собою самим и родом» [16, с. 133].

В Адаме находит объяснение каждый человек, и, наоборот, в каждом человеке находит объяснение Адам. В своей экзистенции «человек является индивидом, и, как таковой, он в одно и то же время является самим собой и целым родом таким образом, что целый род участвует в индивиде, а индивид – в целом роде» [там же, с.132]. Адам совершил «преступление (paravasis), преступив волю Творца, в свободном следовании» которой человеку была открыта перспектива достижения верности и любви [24, с.502–503]. Свободу здесь следует понимать «как свободное ориентирование в этом мире, а несвободу как утрату этой способности» [37, с. 79].

«Телеология человека возможна не иначе, как только в форме более высокой детерминации, возвышающейся над уже сплошь онтологически детерминированным миром» [6, с. 244]. Так «одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть» (Рим.5:12). В понятиях греха и смерти выражены деструктивные аспекты реальности, вызывающие переживание вины, тревоги и страха. Происшедшие после Адамова грехопадения драматические перемены в состоянии физической Вселенной указывают на универсальный характер морального зла, которое теперь стало онтологически сплавлено со злом, присутствующим как в физическом мире, так и в парадигме человеческой экзистенции. «Понятие греха можно охарактеризовать как подлинно революционное в христианской этике. Грех – это не только промах, даже не просто вина. Он есть определяющая, соблазняющая сила в жизни» [6, с. 105].

По мысли С.Кьеркегора, «стремиться объяснить приход греха в мир логически – это глупость, это может прийти в голову только людям, которые смехотворно озабочены тем, чтобы всюду находить разъяснения» [16, с.150]. Логическое выявление причины греха предполагает некую логическую имманентность. «Но грех – это как раз такая трансцендентность, такой критический *discrimen rerum* (поворот вещей), в котором грех входит в единичного индивида как единичного. Никак иначе грех в мир не входит и никогда не входил в него иначе» [там же, с.151]. Наука не способна проникнуть в сокровенную область трансцендентного нравственного опыта, поэтому постичь «то, как грех вошел в мир, каждый человек понимает единственно через себя самого» [там же]. Последствия греха в его гедонически и агрессивно окрашенных тенденциях проявляются в жизни людей, которые в своей деятельности «иногда в скрытой, или завуалированной, форме подчинены своим архаическим импульсам» [32, с. 88].

В отношении деструктивного начала в общей структуре бытия наш дискурсивный человеческий разум склоняется к широко распространенному убеждению, что именно тварная человеческая свобода является принципиальной причиной происхождения зла. К

проблеме происхождения зла ближе всего подходили те религиозные мыслители, которые ставили своей задачей обоснование в русской религиозной философии концепций теодицеи и антроподицеи. Здесь следует, прежде всего, указать на Н.А.Бердяева, отвергавшего традиционный взгляд, согласно которому «зло возможно в результате злоупотребления свободой, дарованной человеку Богом» [19, с. 332].

По мысли Н.А.Бердяева, Бог не мог не предвидеть роковых последствий свободы человека, поэтому Его акт человекотворения в лучшем случае был бы трансцендентной игрой. Если исходить из интерпретации события грехопадения как акта злоупотребления свободой, теодицея принципиально становится невозможной. Единственным аргументом оправдания Бога в ключе поставленной проблемы может служить идея «несотворенной свободы», не детерминированной никаким бытием вследствие своей изначальной укорененности в Ничто, из которого Бог создает мир [там же]. Если создание мира *ex nihilo* есть онтологическая победа Творца над абсолютным Ничто, то и нравственная миссия призванного к богоуподоблению человека должна была предполагать в реальной открытости «меонической» свободы также его победу над Ничто, но уже не в онтологическом, а в нравственном смысле. Для первозданного Адама блаженство в раю должно было стать не только абсолютно бескорыстным даром Божественной любви, но и его личной заслугой. Воплощение Божественного замысла о человеке должно было осуществиться через заповедь послушания Адама своему Творцу, в исполнении которой Адам должен был осуществить процесс своего становления. Преодоление человеком в процессе становления меонического начала могло осуществиться лишь в пространстве его несотворенной свободы, имеющей своим истоком Ничто.

Преступив Божию заповедь, Адам отверг вместе с послушанием Богу Его благую и совершенную волю и, поставив себя в зависимость от внушенных диаволом мотивов, потерял свою истинную свободу. С этого момента человек стал в нравственном, экзистенциальном и онтологическом отношениях рабом необходимости, подчиненным воздействию необратимых конечных процессов, ведущих самого человека к смерти и тлению. «Человек по своей природе связан со всем миром. Если бы Адам руководствовался любовью к Богу и всецело отдал себя Богу, он объединил бы весь мир и привел бы его к Богу, тогда как Бог, в свою очередь, отдал бы себя человеку, который получил бы тогда через посредство благодати все, чем обладает Бог по своей природе. Но Адам не выполнил своей задачи вселенского значения...» [17, с. 507]. Каждый человек «как наследник падшего Адама осознает самого себя, свое прошлое и свое будущее, которое есть смерть, он осознает свое ничтожество и бессилие» [32, с.84].

Однако, «осознав свое убожество, человек мог бы раскаяться в совершенном им нарушении запрета и просить у всеблагого Бога прощения» [9, с.20]. Поэтому не следует думать, что выполнение Адамом Божией заповеди имело ровно столько же шансов, как и ее невыполнение. Когда, по учению одной из Евангельских притч, отец призвал двух своих сыновей трудиться в винограднике, старший сын сначала отказался выполнять распоряжение отца, но затем «раскаялся и пошел» (Мф. 21,29). Следовательно, если Адам даже и преступил волю Творца, он все-таки имел возможность раскаяться и в дальнейшем неукоснительно сохранять свою верность Богу. И безоговорочное послушание и раскаяние могли, однако, гарантировать выполнение заповеди лишь при условии пламенной устремленности Адама вперед, в направлении поставленной перед ним высокой цели. Ибо «никто, – говорит Господь, – возложивший руку на плуг и озирающийся назад, неблагонадежен для Царства Божия» (Лк. 9:62).

Произрастающая своими метафизическими корнями из Ничто, сотворенная человеческая свобода не имела достаточно основательного потенциала для того, чтобы обеспечить ресурсы пламенной целеустремленности Адама. Вследствие этого в свободном самоопределении Адама впервые возобладали те архаические, меональные, регрессивные тенденции, которые на протяжении истории человеческого существования проявлялись и продолжают проявляться в феноменологии деструктивных человеческих действий. Всякий грех есть в этическом смысле регрессия, результат косности, инертности и индифферентности к высшим ценностно-смысловым обязательствам бытия, зовущим человека к нравственному обновлению и преображению. Это значит, что «альтернативой регрессивному, архаическому решению проблемы человеческого существования, тяжести человеческого бытия является ее прогрессивное решение» [32, с. 85]. Падение Адама не было неизбежностью, как не является неизбежностью всякий совершенный в мире грех. Заповедь была дана Адаму в качестве условия формирования его религиозности в стихии свободы и любви, поскольку не существует вынужденной любви. «Запрет и принуждение, угроза и страх могут вынудить у человека только лицемерную “любовь” и лицемерную “веру”» [12, с.166]. Но Бог ждет от человека искренности и «не терпит расчетливого притворства или лицемерия» [там же]. Знаменательны слова Господа Иисуса Христа об огне, который Он пришел «низвести на землю» (Лк. 12:49), что это есть тот огонь, который должен был быть в Адаме и который должен пламенеть в каждой душе. «Божественный огонь в человеке, который в нем любит, верует и творит, – не может быть ни произвольно вынужден, ни произвольно погашен» [там же].

Преступление Адамом Божественной заповеди заключало в себе объективное зло, изгнание Адама из рая заключало в себе объективное благо. Оно открывало перед человеком перспективу его интеллектуального и нравственного совершенства. К.Ясперс цитирует Дж.Мильтона, описывающего счастье людей после изгнания из рая: «Архангел Михаил говорит Адаму: “Присоедини только к изгнанию и дело.../ Тогда ты без всякого сожаления оставишь рай, / Ты понесешь в себе нечто еще более блаженное”» [41, с. 129].

«Трудно сказать, – витийствует митрополит Московский Платон, – когда изобильнейший излился на нас благоденный Божиих источник, в создании ли, или во искуплении. Поистине, более мы приобрели во Христе, нежели сколько погубили в Адаме» [22, с.65]. Святость не является присущей человеческой природе характеристикой, она была дарована человеку при сотворении Адама, люди получили «святость от Бога после сотворения» [29, с.74]. Святой апостол Павел представляет воскресение как воссоздание Адама как творения новой формы жизни. «Воскресший Христос есть прототип и провозвестник такой новой формы жизни: Новый Адам, но больше, чем Адам Ветхого Завета» [35, с. 305].

Несостоятельность надежды и тревога вины. Иллюзорная надежда Адама, обольщенного предлогом бессмертия, «явила свою несостоятельность» [13, с. 717]. Ее крушение обнаружилось незамедлительно после нарушения прародителем заповеди Творца. Вместо обретения богоподобного дара всеведения прародители увидели свою наготу, означающую «лишение первобытной непорочности и благодати», и со страхом и стыдом скрылись от лица Бога [30, с.111].

В грехопадении человек увидел свою обнажившуюся материальность и тварность и пережил тревогу вины «перед космическим порядком» в силу своей «почти тотальной вовлеченности в этот порядок» [25, с. 22].

В метафизическом плане с грехом в мир вошла смерть. «Знаменитые слова Павла о том, что “жало смерти – грех” (1Кор.15,56), указывают на имманентное присутствие тревоги вины внутри страха смерти» [27, с.42].

В судьбе человека произошла катастрофа, подорвавшая метафизические основания первозданной парадигмы творения. «Мир как мир вины возник не с того времени, как в нем начал действовать свободный субъект. А с того, как в нем вообще что-то начало действовать» [25, с. 22]. «Нагота, которую ощутили согрешившие прародители, была и внутренняя, ибо соединена была со страхом и желанием скрыться от Бога, и внешняя, ибо требовала одежды» [30, с.111].

Тревога вины несет угрозу нравственному самоутверждению человека. «В смущении, тревоге и душевной горечи» [31, с.417] человек осознал, что его бытие «во всей непосредственности его реальности, во всем неодолимом его притязании на бесконечность и абстрактную значимость есть лишь сирота, одинокий изгнанник в предметном мире, который со всех сторон ему угрожает и его стесняет» [там же]. В состоянии виновности человек не способен снять с себя вину. «Она обрушивается на человека подобно року ... она грозно поднимается против собственной личности, падает на нее всей своей тяжестью и подавляет ее» [6, с. 634].

Однако тревога вины не ограничивается страхом ущербности бытия, «под ее мрачной сенью витает страх смерти. Вина заключает в себе традицию, враждебную жизни» [там же, с. 636], она – враг жизни, как и смерть. «Смерть есть ковчег Ничто, т.е. того, что ни в каком отношении никогда не есть нечто всегда лишь сущее, но что тем не менее имеет место, и даже – в качестве тайны самого бытия» [33, с. 324].

Переживание тревоги вины и связанной с ней угрозы смерти стало самым трагическим следствием Адамова преступления. Человек осознал, что он как тварь обречен на исчезновение. В этом мире человек исчезает, как тень (Иов.14:2). Образ исчезающей тени – предвестник мрачной тьмы, наступления которой ожидает Иов в своих страданиях (Иов.3:1–6). В шеоле уже нет никакого проблеска надежды, это страна тени смертной – «общий удел всех, которые родились в эту жизнь» [1, с.21]. С момента Адамова преступления смерть как конечность существования становится главным условием жизни. В конце жизни каждого человека ждет то поражение, к которому привело крушение ложной надежды Адама и которое «возникает как ответ на его тягчайшую космическую вину» [2, с.77]. По причине вины Адама уже не как обвинительный приговор, а как констатация совершившегося факта звучит определение Творца: «Земля еси и в землю отыдеши» (Быт. 3,19). «Власть Бога над человеком осуществляется не как молчаливое оперирование с вещью, но как словесно выраженный в “заповеди” приказ – от одной воли к другой; и как раз поэтому человек может послушаться» [2, с.76]. В реальной возможности преступления заповеди таилась угроза отчуждения человека от Бога и всего богоустановленного порядка райской жизни. Адам пережил вину и тревогу отчужденности, подобно тому, как ребенок переживает отторжение отца или матери: каждый «поступок, продиктованный желанием свободы, вызывает в ребенке сильное чувство вины» [39, с.12].

В судьбе каждого человека как наследника падшего Адама всякая активность в мире приобретает «беспокойный статус проблемы» [25, с.9]. Беспокойство как естественное свойство падшего человека обладает парадоксальной функциональной значимостью, оно

отражает тенденцию души к религиозному поиску. «Естественная причина религии – беспокойство о будущем» (Т. Гоббс) [цит. по: 26, с.77].

Преследующее человека неотступное беспокойство выражается в его постоянной неудовлетворенности настоящим, в котором «только вечное искание, вечное движение вперед» [5, с.586] является вожделенным, а «все достигнутое относительно, все это только ступени к чему-либо высшему, все это в водовороте жизни должно быть преодолено» [там же] как в очередной раз обманутая надежда. Великий теоретик вселенского пессимизма Артур Шопенгауэр акцентирует иллюзорность земного счастья. «Жизнь рисуется нам как непрерывный обман, и в малом, и в великом. Если она дает обещания, она их не сдерживает или сдерживает только для того, чтобы показать, как мало желательно было желание» [36, с.63].

Широко распространенное выражение «тяжкое бремя свободы» указывает, однако, не на призрачность недостигаемой надежды, а на тяжелое бремя вины, являющейся результатом иррациональной свободы и источником тревоги перед лицом несостоятельности ложных надежд. Ложная надежда есть порождение иррациональной свободы, осуществленной Адамом в преступлении заповеди, так как «с формальной стороны, сущность грехопадения прародителей заключалась в ложном самоопределении» [9, с.19]. В своей архетипической форме грех Адама стал прообразом ложного самоопределения тех людей, «в которых преобладает желание не пребывать с Богом, а иметь хотя бы обманчивую полноту знания» [28, с.37].

В области нравственного умозрения и опыта тревога вины имеет под собой серьезное этическое основание, каким является проблема нравственной ответственности человека перед Богом в ее эсхатологической перспективе. Тотальная тревога, проистекающая из тревоги вины, оборачивается тоской, несущей на себе отблеск смерти. «Глубокая тоска, бродящая в безднах нашего бытия, словно глухой туман, смещает все вещи, людей и тебя самого вместе с ними в одну массу какого-то странного безразличия. Этой тоской приоткрывается сущее в целом» [34, с.31]. Непостижимость тоски, которая может врываться в периферию жизни и в самый центр бытия, соизмерима с виной Адама. Человека «берет тоска» как «неведомая сила», с тайной которой связывается неизбежность предостереженной еще в раю угрозы смерти. Эта тайна сопровождает человека «в течение всей жизни, следует за ним даже в смерть и далее за нее» [20, с.247]. Неся наследие Адама, его метафизическую вину, и переживая тоску и тревогу, «человек завершает свой путь как человек мистический» [там же].

Связь вины с тревогой и отчужденностью. Страх, пережитый Адамом в момент осознания вины перед Богом, стал общим уделом всех людей. «Поскольку все человечество произошло от Адама, все будущие поколения людей унаследовали его вину» [18, с.274]. Страх не рождается из необходимости, не рождается он и из свободы; «страх есть скованная свобода, когда свобода не свободна в самой себе» [16, с. 150]. В истории преступления Адама речь идет о страхе-боязни, однако Библия содержит примеры переживания человеком страха-ужаса и страха-тоски. Страх-боязнь Адама перед Богом явился следствием осознания им своей вины. Каким бы горьким не было осознание вины, ибо нет ничего горестнее личной вины в пронзительном переживании ее непоправимости, это осознание указывает на наличие того, что делает человека личностью, а именно на нравственное сознание. До падения Адам пребывал в невинном состоянии. Теперь его нравственное сознание констатирует факт вины. Феномен вины в ее эмпирическом переживании открывается как реальность нравственного события, но сокровенный аспект проблемы – переход от невинности к вине не подлежит эмпирическому исследованию. Никто не может сказать, каким образом личность приходит к оценке сознающего в своей вине сознания. Сокровенная в глубине сознания жгучая тайна вины остается покрытой феноменальным слоем эмоциональных переживаний – страхом, смятением, стыдом, раскаянием, тревогой, отчаянием [41, с.163–164]. Подобно Адаму, скрывшемуся «от лица Господа Бога между деревьями рая» (Быт.3,8), мы пытаемся скрыть перед судом авторитета Божественного установления свою вину, «которая омрачает наше существование, возникая в самых глубинах души, которую мы тщетно пытаемся изгнать и которую в конце концов прячем за другими вещами» [8, с.218]. По мысли М.Хайдеггера, экзистенциальное понятие виновности «лежит в темноте» [33, с. 281].

Вина вносит в бытие человека иррациональный элемент страха небытия. Вина – это вестник этоса, открывающего самосознанию горькую правду о нечестном, недолжном и недостойном деянии. Вина переживается личностью как невероятное и ужасное по своим драматическим последствиям событие. Вызванное этим событием крушение надежды заключает разочарование в онтологической гарантии бытия, ибо рушатся и падают экзистенциальные ограждения личностного существования, обнажая угрозу небытия. В страхе тревоги небытия, в ужасе ее разливающегося зловещего мрака меркнет картина окружающей жизни, мир становится чужим, и человек, подобно Адаму, ощущает себя изгнанником в этом мире. В переживании вины происходит атрофия радости жизни, сознание становится смутным и мрачным, чувства теряют способность эмоционального восприятия событий бытия, воля сковывается косностью и инертностью. Окружающий мир

сторонится своего изгнанника; на зависть ему, не глядя на него и не приглашая его, мир продолжает жить своей жизнью, теперь уже далекой и чуждой, глухо отделенной, как стеною, нравственным барьером вины. И только глубоко под сознанием отчужденный в своей вине от Бога и от всего мира человек ощущает, как скрученную пружину, напряженно дрожащую смутную и непонятную силу, над которой Творец произнес в раю Свой решительный приговор: «За то, что ты сделал это, проклят ты пред всеми скотами и пред всеми зверями полевыми; ты будешь ходить на чреве твоем и будешь есть прах во все дни жизни твоей» (Быт.3,14). Указание на обреченность змея ползать по земле символизирует низменность страстей. Вместе с диаволом низость возносящейся и ниспровергнутой гордости и вместе с ней любой низменной страсти, внушаемой человеку оболещением диавола, заслуживает Божественного осуждения. И, хотя нравственный голос тоже произносит над этой темной и враждебной силой свой осуждающий приговор, эта сила может стать для падшего человека дороже его самого, так что человек в своем ослеплении гордостью или чувственной страстью, в своем пленении и в своей отчужденности бесповоротно отдается этой враждебной, страшной разрушительной силе и с ней идет один против всех. Страсть – это не аффект и не привычка, это плен, и сила страсти кроется не в ней самой, а в ее inferнальном источнике – мрачном царстве тьмы духов злобы поднебесных.

«Вина не чужда свободе, она гнездится внутри моей свободы и именно потому, что я свободен» [4, с. 161]. Вина – это не имманентное качество злодеяния, а осознание его нечестности, недолжности и недостойнства. В пространстве нравственной свободы вина дистанцирована от злодеяния, будучи лишь свидетелем совершенного преступления. Она как вестник является и предстает перед лицом личного нравственного сознания человека. Как вестник вина имеет два крыла – тревогу и страх – символы открывающейся иррациональной реальности небытия. Вина повергает человека в трепет и страх перед реальностью тревоги вечного осуждения. Переживаемая в этой ситуации отчужденность как естественное следствие совершенного преступления, как расплата за содеянное зло, как начало и предвестник вечного мучения может иметь в качестве своей единственной альтернативы обращение к Богу – покаяние, в котором «мертвый, иными словами виновный, выныривает из своего небытия и из своих бездонных глубин» [40, с. 283]. После падения Адама «Господь в каждом поколении милостиво принимал покаяние желавших обратиться к Нему» [15, с. 47]. Преодолевая отчужденность, «раздор и зависть, ведущую к смерти» [там же, с. 48], человек должен в сознании привилегии данной ему свободы решительно и искренно обратиться к Богу в истинной надежде на «Его милосердие, умоляя

Его милость и благодать» [там же]. Тепло покаянных слез способно растопить лед отчужденности, и надежда на милость Бога способна освободить человека из мрачного плена гордости и низменных страстей, ибо, «Он всех Своих возлюбленных хочет сделать участниками покаяния и утвердил это всемогущею Своею волею» [там же].

В онтологическом смысле вина понимается «как изъян, как недостача чего-то долженствующего могущего быть» [33, с. 283]. Изъян выступает как основание «некоей ничтожности», заключает в себе отсутствие полноты, являющейся условием причастности к универсуму. Отсюда проистекает связь вины с отчужденностью. В структуре отчужденности «по сути, заложена ничтожность», но «онтологический смысл... этой экзистенциальной ничтожности остается еще туманным» [там же, с.285]. Непрошенная вина есть онтологический коррелят непреодоленной отчужденности. Если вина и отчужденность в их непрощенности и непреодоленности пребудут «окончательно, определенно, раз и навсегда» [40, с. 295–296], то душа «окаменеет», и ее состояние «станет не чем иным, как адом, адом отчаяния» [там же]. В прощении вины и преодолении отчужденности инициатива принадлежит нравственной свободе личности. «Идея неисправимого зла, за которым последнее слово, разве это не в буквальном смысле “невозможная гипотеза”?» [там же].

Литература

1. *Августин, блаж.* О Граде Божиим // Августин, блаж. Творения: В 10 кн. Кн.1. Киев, 1906.
2. *Аверинцев С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977.
3. *Бальтазар Х.У.* Целое во фрагменте М., 2001.
4. *Бохенский Ю. М.* Современная европейская философия. М., 2000.
5. *Вентцель К.Н.* Этика и педагогика творческой личности: В 2 т. Т.2. М., 1912.
6. *Гартман Н.* Этика. СПб., 2002.
7. *Гильденбранд Д.* Новая Вавилонская башня. СПб., 1998.
8. *Гильдебранд Д.* Этика. СПб., 2001.
9. *Гурий, еп.* Богозданный человек // Гурий, еп. Богословские труды. М., 1974. Сб.12.
10. *Жан-Поль Ф.Р.* Письмо о философии // Историко-философский альманах. М., 2007.
11. *Зенько Ю.М.* Психология религии. СПб., 2009.
12. *Ильин И.А.* Путь к очевидности. М.,1993.
13. *Ириней Лионский, свт.* Против ересей. Кн.3 // Ранние отцы Церкви: Антология. Брюссель, 1988.

14. Керимов Т.Х. Неразрешимости. М., 2007.
15. Климент Римский, св. Первое Послание к коринфянам. Гл. VII // Ранние отцы Церкви: Антология. Брюссель, 1988.
16. Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1998.
17. Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991.
18. Мерфи Н., Эллис Дж. О нравственной природе вселенной. М., 2004.
19. Назаров В.Н. О назначении человека // Этика: Энциклопедический словарь. М., 2001.
20. Нойманн Э. Глубинная психология и новая этика. СПб., 2008.
21. Пикок А. Богословие в век науки. М., 2004.
22. Платон (Левшин), митр. Сочинения. Сергиев Посад, 2010. Т.1.
23. Сапронов П.А. Реальность человека в богословии и философии. СПб., 2004.
24. Свешников В., прот. Очерки христианской этики. М., 2001.
25. Столяров А.А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания. М., 1993.
26. Таранов П. От Монтеня до В.В. Розанова. М., 2001.
27. Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М., 1995.
28. Тихомиров Л.Н. Религиозно-философские основы истории. М., 1997.
29. Фернберн Д. Учение о Христе и благодати в ранней Церкви. М., 2008.
30. Филарет, свт., митр. Московский. Толкование на Книгу Бытия. М., 2004.
31. Франк С.Л. Сочинения. М., 1990.
32. Фромм Э. Душа человека. М., 1992.
33. Хайдеггер М. Бытие и время. СПб., 2002.
34. Хайдеггер М. Что такое метафизика? М., 2007.
35. Хаутелен А. Бог: открытый вопрос. М., 2008.
36. Шопенгауэр А. Избранные произведения. М., 1992.
37. Шпеман Р. Основные понятия морали. М., 1993.
38. Шуон Ф. Очевидность и тайна. М., 2007.
39. Эвальдс Э. Душепопечительство и терапия. СПб., 2004.
40. Янкелевич В. Ирония. Прощение. М., 2004.
41. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1998.
42. Harney J.C. Shame//New Catholic Encyclopedia. 1967. V. XIII.

Adam's sin as a psychological and ethical problem

Archimandrite Platon (Igumnov),

Master of theology; professor, the Moscow Orthodox Clerical Academy and Seminary mpda@yandex.ru

In the area of moral speculation and experience guilt anxiety has serious ethical basis, which is the problem of man's moral responsibility before God in its eschatological prospect. Guilt brings an irrational element of non-existence fear into man's being. Guilt is experienced by personality as an event which is impossible and dreadful in its consequences. Collapse of hope caused by this event encloses disappointment in ontological guarantee of being, because existential barriers of personal being crush and fall, uncovering the threat of non-existence. Total anxiety arising from guilt anxiety becomes sorrow which carries a glint of death. Initiative in forgiveness of guilt and overcoming of estrangement belongs to personality's moral freedom.

Keywords: personal guilt, creaturehood, freedom, ethical and soteriological meaning, non-existence, anxiety, fear, death, moral experience.

References

1. *Avgustin, blazh. O Grade Bozhiem // Avgustin, blazh. Tvoreniya: V 10 kn. Kn.1. Kiev, 1906.*
2. *Averincev S. Poetika rannevizantiiskoi literatury. M., 1977.*
3. *Bal'tazar H.U. Celoe vo fragmente M., 2001.*
4. *Bohenskii Yu. M. Sovremennaya evropeiskaya filosofiya. M., 2000.*
5. *Ventcel' K.N. Etika i pedagogika tvorcheskoi lichnosti: V 2 t. T.2. M., 1912.*
6. *Gartman N. Etika. SPb., 2002.*
7. *Gil'denbrand D. Novaya Vavilonskaya bashnya. SPb., 1998.*
8. *Gil'debrand D. Etika. SPb., 2001.*
9. *Gurii, ep. Bogozdannyi chelovek // Gurii, ep. Bogoslovskie trudy. M., 1974. Sb.12.*
10. *Zhan-Pol' F.R. Pis'mo o filosofii // Istoriko-filosofskii al'manah. M., 2007.*
11. *Zen'ko Yu.M. Psihologiya religii. SPb., 2009.*
12. *Il'in I.A. Put' k ochevidnosti. M.,1993.*

13. *Irinei Lionskii, svt.* Protiv eresei. Kn.3 // Rannie otcy Cerkvi: Antologiya. Bryussel', 1988.
14. *Kerimov T.H.* Nerazreshimosti. M., 2007.
15. *Kliment Rimskii, sv.* Pervoe Poslanie k korinfyanam. Gl. VII // Rannie otcy Cerkvi: Antologiya. Bryussel', 1988.
16. *K'erkegor S.* Strah i trepet. M., 1998.
17. *Losskii N.O.* Istoriya russkoi filosofii. M., 1991.
18. *Merfi N., Ellis Dzh.* O npravstvennoi prirode vselennoi. M., 2004.
19. *Nazarov V.N.* O naznachenii cheloveka // Etika: Enciklopedicheskii slovar'. M., 2001.
20. *Noimann E.* Glubinnaya psihologiya i novaya etika. SPb., 2008.
21. *Pikok A.* Bogoslovie v vek nauki. M., 2004.
22. *Platon (Levshin), mitr.* Sochineniya. Sergiev Posad, 2010. T.1.
23. *Sapronov P.A.* Real'nost' cheloveka v bogoslovii i filosofii. SPb., 2004.
24. *Sveshnikov. V., prot.* Ocherki hristianskoi etiki. M., 2001.
25. *Stolyarov A.A.* Svoboda voli kak problema evropeiskogo moral'nogo soznaniya. M., 1993.
26. *Taranov P.* Ot Montenya do V.V. Rozanova. M., 2001.
27. *Tillih P.* Izbrannoe. Teologiya kul'tury. M., 1995.
28. *Tihomirov L.N.* Religiozno-filosofskie osnovy istorii. M., 1997.
29. *Fernbern D.* Uchenie o Hriste i blagodati v rannei Cerkvi. M., 2008.
30. *Filaret, svt., mitr.* Moskovskii. Tolkovanie na Knigu Bytiya. M., 2004.
31. *Frank S.L.* Sochineniya. M., 1990.
32. *Fromm E.* Dusha cheloveka. M., 1992.
33. *Haidegger M.* Bytie i vremya. SPb., 2002.
34. *Haidegger M.* Chto takoe metafizika? M., 2007.
35. *Hautepen A.* Bog: otkrytyi vopros. M., 2008.
36. *Shopenbauer A.* Izbrannye proizvedeniya. M., 1992.
37. *Shpeman R.* Osnovnye ponyatiya morali. M., 1993.
38. *Shuon F.* Ochevidnost' i taina. M., 2007.
39. *Eval'ds E.* Dushepopechitel'stvo i terapiya. SPb., 2004.
40. *Yankelevich V.* Ironiya. Proshenie. M., 2004.
41. *Yaspers K.* Smysl i naznachenie istorii. M., 1998.
42. *Harney J.C.* *Shame*//New Catholic Encyclopedia. 1967. V. XIII.