

Грехопадение

«грехопадение» («Адам и Ева в раю»), библейское сказание о первой человеческой паре, повествующее о том, как жена, поддавшись искушению змеи («змея»), ест запретный плод и даёт его отведать мужу, за что люди изгоняются из сада эдемского (в древнерусском языке «сад» передан словом «рай»); в христианстве сюжет истолкован как «Г.», «первородный грех». Это сказание, сохранившееся в каноническом тексте Библии (где оно объединено с рядом других сюжетов), представлено в книге Бытия (глава 2, строфы 4, 6, 8—9, 15—17; глава 3, строфы 1—19, 23—24).

Бог Яхве, насадивший в начале времён сад в Эдеме на востоке и поместивший там созданного им человека, чтобы возделывать и охранять его, позволил человеку есть от всякого дерева в саду, кроме древа познания добра и зла, предупредив, что, если запрет будет нарушен, человек умрёт (называется и другое дерево, на чудесных плодах которого лежит запрет, — древо жизни, однако искони речь шла, по-видимому, об одном дереве). Но змей (по-еврейски слово мужского рода), который был «хитрее всех зверей полевых», созданных Яхве, обольщает жену.

Он знает правду о том, что от запретного плода люди не умрут, как угрожал Яхве, а станут лишь как «боги, знающие добро и зло». Змей намеренно искажает содержание запрета, спрашивая жену, действительно ли бог не велел есть «ни от какого дерева в саду?».

Отвечая ему, жена наивно преувеличивает, утверждая, что запрещено даже коснуться древа познания. Немотивированность поведения змея дала повод впоследствии считать его воплощением «зла» и «искусителем».

По агадическим и кораническим легендам змей — это падший ангел, который не хотел подчиниться человеку, завидуя ему; в христианской традиции прочно утвердилось отождествление змея с дьяволом, сатаной, принявшим лишь обличье змея. Агадические рассказы пытаются психологически объяснить поведение персонажей повествования: змей дотронулся до запретного дерева, но остался жить, чем продемонстрировал несостоятельность опасений жены; он толкнул жену так, что она сама коснулась дерева, увидев при этом ангела смерти, но она сказала себе: если я умру, бог создаст

другую жену Адаму, поэтому я дам ему тоже отведать от плода — или умрём вместе, или останемся живы (по одному из преданий, змей сожительствовал с женой Адама).

Жена сама ест плод и даёт мужу. После этого у обоих открываются глаза на собственную наготу, и из чувства стыда (впервые появившегося) люди делают себе опоясания из смоковых листьев («фиговый листок»).

Бог, который изображается вовсе не всевидящим и всезнающим, а строгим, но справедливым судьёй, прогуливается вечером («во время прохлады дня») по саду. Только из ответов человека он узнаёт, что его заповедь нарушена.

Затем следует «наказание по справедливости»: проклятия налагаются на змея, жену, наконец, землю и мужа. Эпилог сказания представлен, по мнению некоторых учёных-библеистов, в двух версиях.

Согласно первой версии, люди изгоняются из сада, а у входа ставится привратник-херувим, чтобы не допустить их возвращения (Быт. 3, 23—24).

Согласно второй версии («и сказал бог Яхве: вот человек стал как один из нас, зная добро и зло; и теперь как бы не простёр он руки своей, и не взял также от дерева жизни, и не вкусил, и не стал жить вечно... [и поставил]... пламенный меч обращающийся, чтобы охранять путь к дереву жизни», 3, 22—24), люди остаются в саду, но чудесный огненный меч охраняет доступ к «древу жизни», чтобы умудрённые знанием добра и зла люди не вкусили также плод (вечной?) жизни и не уподобились бы богу, который ревниво оберегает своё последнее преимущество. Этот эпилог, предполагающий наличие двух запретных плодов, плохо соответствует предшествующему рассказу.

Поздними (или посторонними) вставками надо считать географическое уточнение месторасположения сада (2, 10—14) — на горе, откуда исходят великие реки Месопотамии, что указывает на место возникновения сюжета (ср. шумерский рассказ о «райской стране» — острове блаженных Тильмун). Немотивированным дополнением считают фразу: «И сделал бог Яхве человеку и жене его одежды кожаные, и одел их» (3, 21), этимологическим, поздним пояснением — текст: «И нарёк Адам имя жене своей:

Ева, ибо она стала матерью всех живущих» (3, 20), где автор толкует, по-видимому, новое (и непонятное) имя собственное «жены» как Ева.

Ввиду этой вставки героиня всего рассказа воспринимается как «Ева». Впечатление, что рассказ продолжает предание о сотворении мира и людей, в частности «человека» (Адама), из глины, а жены — от его ребра (см.

Адам), создаётся лишь вследствие композиции библейской книги. В целом повествование носит характер этиологического предания.

В проклятиях бога, произнесённых стилизованной, ритмической прозой, содержится объяснение способа передвижения змеев и загадочности их питания («...ты будешь ходить на чреве твоём, и будешь есть прах во все дни жизни твоей», 3, 14), очевидно, и неприязни людей к этим пресмыкающимся. С момента произнесения проклятий божественным судьёй всё как бы остаётся неизменным: жена будет обольщать мужа, но останется его рабой и будет рожать ему детей в муках, а человек (Адам) будет смертным и будет в поте лица есть хлеб.

Здесь отражается представление автора о тяжёлом труде земледельца, внушается мысль, что земля вообще становится уделом людей в наказание. Тем самым в сказании даётся косвенный ответ на вопросы о причине непонятных, но очень существенных явлений жизни.

Исключительным среди аналогичных преданий с такой же этиологией является «исторический» характер библейского сказания. Именно в силу этого оно, во многом не согласующееся с иудаистической концепцией другого источника Библии (рассказа об Адаме), было включено в канон в качестве назидательного эпизода в изложении «всемирной истории» человечества.

Ветхозаветное предание о «человеке» (Адаме) и «жене» (Еве) в раю, вкусивших запретный плод (основной мотив библейского сюжета) было истолковано христианским богословием (ср. Рим. 5, 19) как причина «грехопадения» или так называемого первородного греха.

И католическая, и православная традиции сходятся в том, что «первородный грех» исказил «исконную природу» человека, созданного вначале невинным и безгрешным, его «богоподобие»; спасение от его последствий видят в акте крещения, устанавливающем причастность крещёного к Иисусу Христу («новому Адаму»), искупившему своей смертью «первородный грех» («первого Адама»). В христианстве библейское предание, изображающее в качестве «прельстившегося» не «мужа», а «жену», используется для подчёркивания особой «греховности» женщины и обоснования её подчинённого положения (ср. 1 Тим.

2, 11—14). Богословские концепции, наслоившиеся в течение многих веков на библейском предании, нашли выражение в общественной мысли, в изобразительном искусстве и литературе.

Жизнь Адама и Евы составила содержание апокрифического «Жития» (ошибочно названо также Апокалипсисом Моисея), созданного на основе раннего агадического материала в Иудее во 2-й половине I в. до н. э. — 1-й половине I в. н. э. и имеющего несколько версий. Христианскими являются эфиопский и арабский переводы, вероятно, непосредственно с еврейского (утраченного) подлинника.

Рано появившаяся греческая версия была уже в IV в. переведена на латинский язык и затем на многие языки Западной Европы. Из средневековых армянских версий, близко примыкающих к эфиопскому и арабскому изводам, большую ценность представляет «Книга об Адаме» епископа Аракела Сюнеци на армянском языке (около 1400), Содержание «Жития Адама и Евы» сводится к следующему.

Адам и Ева после изгнания из рая каются, дав обет стоять порознь 40 (или 37) дней в реках Тигр и/или Иордан (они и в раю обитали отдельно: Адам — среди животных-самцов, а Ева — среди самок); сатана вновь обольщает Еву и тем самым мешает покаянию; рождение Каина и Авеля, смерть последнего; рождение Сифа (Шет) и других детей; Адаму предсказана смерть, он заболевает; Ева посылает Сифа, их сына, за «маслом жизни», которое течёт из «древа милосердия», растущего в раю, но его достать невозможно, и Адам умирает на 930-м году жизни (70 лет он, по еврейской легенде, «уступил» Давиду). Ангелы молят бога об отпущении греха Адама.

Он прощён, ангелы просят дозволения похоронить трупы Адама и Авеля в раю. Через шесть дней после Адама умирает и Ева, успев завещать своим детям высечь на камне

житие первых людей. Адаму и Еве дано заверение в том, что грядущий «сын божий» (Иисус Христос) их спасёт.

В соответствии с христианским пониманием, изгнание из рая ознаменовало начало, а распятие Иисуса — окончание пути к спасению человечества. В средние века предание, воспринятое из Библии и из апокрифического «Жития Адама и Евы», подверглось многочисленным переделкам в прозе, эпической поэзии, а также в драматургии.

Постепенно в образах Адама и Евы (после их изгнания) выявились крестьянские черты, и сильнее зазвучал мотив их трудолюбия, а также идея исконного равенства людей, начавших жизнь на земле как одно сословие земледельцев. На фоне крестьянских войн и Реформации (XVI в.) ещё более обострилась проблематика причин фактического неравенства потомков Адама и Евы и возник вопрос о естественности, т. е. божественности, такого правопорядка.

Для ответа привлекался другой, исконно не связанный с Адамом и Евой, сюжет о Каине и Авеле. В этом братоубийстве находили причину последующей междоусобицы, вообще конфликтов между людьми.

В целом же «корень зла» стали видеть в дьяволе (в образе змея), как извечном сопернике бога (между тем по Библии змей может быть воспринят и как друг человека, заведомо обездоленного богом-творцом). Трагический конфликт получал «оптимистическое» решение: дьявол будет наказан.

Выдающиеся обработки сюжета в XVI в. принадлежали Г. Саксу («Трагедия о сотворении Адама и изгнании его из рая»), И. Штрикеру («Игрище о жалком падении Адама и Евы»), Б. Крюгеру («Действо о начале и конце мира»), Д. Андреини (трагедия «Адам»), Лопе де Вега («Сотворение мира и первая вина человека»), использовавшего также предание о Каине и Авеле и о гибели первого братоубийцы; Й. ван ден Вонделу («Адам в изгнании»), у которого действие обращено на мотивацию злобы «искусителя» (Люцифера), и, наконец, Дж. Мильтону («Потерянный рай»), усилившему заложенную в библейском предании идею о свободе человеческой личности, а следовательно, добровольности греха и потому необходимости ответственности человека за его поступки. Эпос Мильтона лёг в основу либретто оратории Й. Гайдна («Сотворение мира»), а затем оперы А. Г. Рубинштейна («Потерянный рай»).

Библейское сказание было по-новому осмыслено в XIX в.: изгнание из рая стало изображаться как поворотный, критический момент в истории человечества на пути его эволюции от животного к высшему состоянию. В драме И. Мадача («Трагедия человека») сатана демонстрирует Адаму будущее рода человеческого, после чего Адам хочет кончить жизнь самоубийством, однако Ева, воплощение материнства, удерживает мужа от такого поступка и прогоняет искушителя-сатану.

В начале XX в. «грехопадение» проблематизируется (драма «Адам» А. Наделя, роман «Адам и Ева» Дж. Эрскина) как богоборческий конфликт между интеллектом (духом) и страстью (чувством) с тенденцией приоритета чувственного начала. Учащаются опыты сатирического изложения сюжета (например, «Дневник Адама» Марка Твена).

Богословские и историко-философские толкования предания пародировали А. Франс (роман «Остров пингвинов»), Б. Шоу (пятичастная драма «Назад к Мафусаилу»). Сюжет об Адаме и Еве в раю входит в качестве составной части во многие произведения о сотворении мира (пьеса И. В. Штока «Божественная комедия» и др.).

Библейское предание об Адаме и Еве в раю оставило заметный след в мировом фольклоре (изустные записи сюжета в поэтической, прозаической версиях и разных жанрах учтены в справочниках, в частности О. Дэнгардта). Широко представлен сюжет в изобразительном искусстве.

В средние века изображение обнажённого мужского и женского тела было связано с Адамом и Евой. В качестве плода запретного дерева сперва изображали гранат, позднее — яблоко.

Художники подчас следовали установившейся типологии, иногда же сознательно стремились к её преодолению. В «портрете» Евы сказывалось влияние античных образов богинь.

Ближе к сюжету примыкают те картины с изображением Евы (без Адама), где живописцы стремились выразить настроение и характер библейского персонажа. В этой связи привлекаются змей и дерево.

Подразумевается словесный диалог, но изображается только реакция Евы (позой и мимикой). Змей иногда приобретает мужские признаки (иногда имеет лицо мужчины-искусителя).

В зависимости от понимания сюжета Ева изображается «небесной» или «земной», т. е. доступной или недоступной искушению, часто (в соответствии с текстом предания) более активной: стоящей с распростёртой рукой, улыбающейся, тогда как лицо пассивно сидящего Адама оставалось безмятежным. В XVIII в.

Ева обычно наделялась кокетливой позой и изображалась воплощением любви. К концу XIX в. учащаются картины, на которых Адама приближали к Еве: они обнимаются, находясь в состоянии порыва доселе неизведанных ими страстей.

На некоторых картинах Ева наделена «змеиными» чертами, она стоит рядом со змеем, обвивающим древо познания, и оба как бы воплощают один образ дьявола. Частый сюжет — «изгнание из рая»: людская пара спускается на неудобную землю. Литература: Eissfeldt O., *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen, 1964; Gunkel H., *Die Urgeschichte und die Patriarchen*, Gött., 1911; Miksch G., *Der Adam- und Evastoff in der deutschen Literatur*, W., 1954; Röhrich I., *Adam und Eva*, Stuttg., 1968; Schwarz P., *Die neue Eva*, Göppingen, 1973; Hatz M., *Frauengestalten des Alten Testaments*, Hdlb., 1972; Dähnhardt A. O., *Natursagen*, Bd 1—4, Lpz.—B., 1907—12.