

Київський національний університет імені Тараса Шевченка  
Філософський факультет  
Кафедра релігієзнавства

**ГРІХОПАДІННЯ ТА ПЕРВОРОДНИЙ ГРІХ У СВІТЛІ  
ЕВОЛЮЦІЙНИХ ПОГЛЯДІВ**

Кваліфікаційна робота зі спеціальності

031 «Релігієзнавство»

На здобуття академічного звання магістра релігієзнавства

Студент-виконавець:  
Максименко Ігор Геннадійович

---

2 курс

Науковий керівник:  
Шавріна Ірина Валентинівна  
кандидат філософських наук, доцент

---

(підпис)

Допущено до захисту:  
Зав. кафедри \_\_\_\_\_

Київ-2021

## ЗМІСТ

ВСТУП.....	3
РОЗДІЛ I ЩО СТВЕРДЖУЄ ЕВОЛЮЦІЙНА НАУКА .....	7
1.1. Географічне розповсюдження первісної людини.....	7
1.2. Еволюція та «вузькі місця» у популяції.....	12
РОЗДІЛ II ПЕРВОРОДНИЙ ГРІХ ТА ГРІХОПАДІННЯ У ХРИСТІЯНСТВІ .....	18
2.1. Святоотецькі витоки вчення про первородний гріх.....	18
2.2. Вчення про гріхопадіння та первородний гріх в Католицизмі.....	30
2.3. Вчення про гріхопадіння та первородний гріх у Православ'ї.....	34
2.4. Розуміння сутності гріхопадіння у Протестантизмі .....	37
РОЗДІЛ III ІНАКШИЙ ПОГЛЯД НА ДОКТРИНИ ГРІХОПАДІННЯ ТА ПЕРВОРОДНОГО ГРІХА.....	40
3.1. Символічне читання Книги Буття .....	40
3.2. Розуміння відношення «Адама-Христа» у апостола Павла.....	55
3.3. Перші люди як люди теологічного виду.....	58
ВИСНОВКИ .....	67
Список використаних джерел.....	73

## ВСТУП

Сьогодні еволюційна наука твердо опирається на теорію розвитку людини *Homo sapiens* з людиноподібних мавп. Це доводять як наукові дослідження людських генів, так і археологічні знахідки. Еволюція людини відбувалася у великих групах протягом сотень тисяч років і поява сучасної людини не була раптовою. Такий погляд сильно відрізняється від традиційного уявлення християн, яке, не зважаючи на появу великої кількості теорій і в тому числі еволюційного креаціонізму, все ж таки схиляється до буквального розуміння Книги Буття.

Дослідження в області приматології і соціобіології впливають як на розуміння біблійних Адама і Єви, так і на християнські доктрин гріхопадіння та первородного гріха. Цілий ряд доказів встановлює, що практично всі дії, що вважаються «гріховними» у людей, є частиною природних шаблонів поведінки серед тварин і особливо приматів, але також птахів, комах та інших видів. Ця поведінка включає в себе обман, залякування, злодійство, зґвалтування, вбивство, дітовбивство і «війну» тощо. Загальні шаблони поведінки, як «егоїстичні», так і «альтруїстичні», зобов'язані, принаймні частково, загальній генетичній спадщині всіх істот, і це відслідковується до самого початку життя. І хоча ця поведінка не повністю детермінована генами, вона сильно залежить від них. Таким чином, джерело людської схильності до самозвеличення слід шукати в самій його тваринній природі. Люди не заражають решту тваринного світу егоїстичною поведінкою, але схоже успадковують ці тенденції із тваринного минулого.

Якщо Адам і Єва не були реальними особистостями, то що ж тоді відбудеться з біблійними вченнями про гріх і смерть, які увійшли в світ через їх непослух? Якщо не було одиничного гріховного акту, і якщо біологічна смерть як така не є божественним покаранням за гріх, то що ж відбудеться з вченням про гріхопадіння? І якщо не було гріхопадіння та початкового стану первозданної благодаті і фізичної досконалості, як тоді необхідно розуміти такі поняття як первородний гріх та з потребу спокути у Христі? Наостанок,

як можна поєднати вчення про Адама і Єву як перших людей, якщо прийняти, що людська популяція завжди існувала у досить великих групах? У даній роботі розглядаються варіанти можливих відповідей на ці та деякі інші запитання.

**Актуальність теми.** Розуміння первородного гріха пов'язане з темою походження людини. Богослов'я не може ігнорувати зростаючий обсяг палеонтологічних і генетичних знахідок, що переконливо підтверджують спорідненість людини з іншими приматами і поступовість формування нашого виду.

**Наукова новизна.** Подальший розгляд проблем буквального розуміння Біблії, інтерпретація біблійних подій в еволюційному ключі та розгляд питання історичності перших людей. Аналіз християнських доктрин гріхопадіння у світлі нових відкриттів в еволюційній науці.

**Мета роботи** полягає у дослідженні проблеми символічного тлумачення Книги Буття, аналізі таких християнських понять, як гріхопадіння та первородний гріх, та аналізі способів пояснення деяких церковних доктрин з урахуванням еволюційних теорій походження людини.

**Об'єктами дослідження** є древня людина та біблійні тексти.

**Предмет дослідження:** християнські доктрини первородного гріха та гріхопадіння, вчення отців Церкви щодо первородного гріха та гріхопадіння, тлумачення Книги Буття та наукові статті, що стосуються нових поглядів на походження людини, її гріхопадіння і первородного гріха у світлі еволюційної науки.

**Завдання дослідження:** Розглянути церковні доктрини гріхопадіння та первородного гріха у світлі еволюційної науки; проаналізувати тексти Книги Буття, що стосуються появи Адама і Єви та їх гріхопадіння.

- Розглянути еволюційні теорії походження людини.
- Проаналізувати вчення отців церкви, що стосуються гріхопадіння та первородного гріха.

- Дослідити вчення християнських церков щодо перших людей та їх гріхопадіння.
- Проаналізувати тексти Книги Буття, що стосуються виникнення людини та гріхопадіння.
- Розглянути погляди на церковні доктрини первородного гріха та гріхопадіння у світлі еволюційної науки деяких сучасних дослідників.
- Підбити підсумки та визначити, чи можуть існувати церковні доктрини гріхопадіння у вік еволюційної науки, та у як вони мають бути трансформовані.

**Ступінь наукової розробки.** Спроби поєднати еволюційні процеси та доктрини креаціонізму робилися ще у ХІХ ст. Багато біологів – сучасників Чарльза Дарвіна вбачали вплив вищих сил у зародженні життя на Землі та появі свідомості в людей і тварин.

Один з найбільш відомих американських ботаніків ХІХ ст. Ейза Грей (1810 – 1888) був захисником теорії еволюції і у той же час написав велику кількість есе, присвячених зв'язку теології та природнього відбору. Священник-єзуїт та палеонтолог П'єр Тейяр де Шарден (1881 - 1955) намагався у своїх працях поєднати теорію еволюції та християнське вчення. Рональд Фішер (1890 - 1962) та Феодосій Добжанський (1900 - 1975) розробляли синтетичну теорію еволюції, залишаючись християнами. Відомий американський біолог-неодарвініст та генетик Франсиско Аяла вважає, що між християнством та еволюційною теорією немає суттєвих протиріч.

Неєвангельські богослови вже кілька десятиліть переосмислюють первородний гріх в світлі еволюційної біології. В останні роки особливо корисними стали пропозиції вчених-теологів, таких як Деріл Домнінг (Daryl Domning), Джеррі Корсмейер (Jerry Korsmeyer) і Джордж Мерфі (George Murphy). Вони та інші вчені припустили, що первородний гріх – це біологічно успадкований стан, побічний продукт мільярдів років еволюції.

**Методи дослідження.** У роботі часто використовувався логічний та історичний методи дослідження задля сходження від абстрактного до конкретного. Для поділу предмета дослідження на складові частини для детального вивчення використовувався аналіз, а на етапі формування цілого використовувався синтез. Для визначення нових тверджень на основі інших використовувався метод дедукції. Також використовувались методи узагальнення та аналогії. Методи були ефективними та допомогли досягнути поставлених завдань та мети, сформулювати основну проблему та висновки.

Дипломна робота складається з вступу, трьох розділів, висновків та списку використаних джерел.

## РОЗДІЛ І

### ЩО СТВЕРДЖУЄ ЕВОЛЮЦІЙНА НАУКА

#### 1.1. Географічне розповсюдження первісної людини

Наше походження завжди було предметом багатьох дискусій. Наука стверджує, що сучасні люди виникли в Африці протягом останніх 200 000 років і еволюціонували від свого найімовірнішого спільного предка, *Homo erectus*, що означає на латині «людина прямоходяча». *Homo erectus* – вимерлий вид людини, який жив від 1,9 до 135 000 років тому.

Історично було висунуто дві ключові моделі для пояснення географічного походження *Homo sapiens*. Це модель «із Африки» та «багаторегіональна» модель. На сьогодні модель «із Африки» [3] є найбільш широко прийнятою. У ній передбачається, що *Homo sapiens* еволюціонував в Африці до міграції по всьому світу.

З іншого боку, «мультирегіональна» [4, р. 83] модель передбачає, що еволюція *Homo sapiens* відбувалася в багатьох місцях протягом тривалого періоду часу. Змішання різних популяцій в кінцевому підсумку призвело до виникнення окремих видів *Homo sapiens*, які ми спостерігаємо сьогодні.

Це все ще є сферою активних досліджень, однак, нинішні геномні дані підтверджують єдину міграцію сучасних людей «із Африки», а не «багаторегіональну» модель. Хоча, дослідження геномів вимерлих гомінідів неандертальців та денісівців припускають, що в Європі та Азії відбулося деяке змішування геномів (1-3 відсотки) з людьми. Це схрещування між двома раніше відокремленими популяціями називається «домішкою» і призводить до змішування генів між популяціями.

Генетичні дослідження, як правило, підтримують модель «із Африки», бо найвищі рівні генетичних варіацій у людини зустрічаються саме в Африці. Насправді, в Африці існує більше генетичного різноманіття порівняно з рештою світу взятого разом. Крім того, походження сучасної ДНК в мітохондріях («електростанціях» наших клітин) було відстежено до єдиної

африканської жінки, яка жила від 50 000 до 500 000 років тому – це так звана «Мітохондріальна Єва» [5, р. 740-759].

Наші геноми – це поєднання ДНК як від матері, так і від батька. Однак мітохондріальна ДНК (mtDNA) походить виключно від нашої матері. Це пов'язано з тим, що жіноча яйцеклітина містить велику кількість мітохондріальної ДНК, тоді як чоловічі сперматозоїди містять лише незначну їх кількість. Сперматозоїд використовує свою невелику кількість мітохондрій, щоб взяти енергію на шлях до яйцеклітини перед заплідненням. Як тільки він зливається з яйцеклітиною, всі мітохондрії руйнуються.

В результаті мітохондріальна ДНК описується як матрилінеальна, лише сторона матері виживає з покоління в покоління (хоча існують дослідження, котрі стверджують, що це не зовсім так [6, р. 13039-13044]). Отже, мітохондріальна ДНК людини майже точно така ж, як у її матері та у матері її матері. Мітохондріальна ДНК широко використовується еволюційними біологами, оскільки її легше витягнути, ніж ДНК, що знаходиться в ядрі і є в наявності багато копій для роботи.

Однак на той час мітохондріальна Єва не була першою чи єдиною жінкою на Землі. Вона була просто точкою, з якої, схоже, виростили всі сучасні покоління людей. Якщо більша частина представників якогось виду вимирає (наприклад, внаслідок раптової катастрофи), виникає так зване «вузьке місце» у популяції. Еволюційні біологи вважають, що найбільш імовірною причиною існування мітохондріальної Єви є «вузьке місце» в популяції за часів, коли вона була живою. Якщо мітохондріальна Єва була однією з небагатьох жінок, яка вижила, то це могло б пояснити, чому її «матрилінеальна» мітохондріальна ДНК в кінцевому підсумку передавалась стільком поколінням.

Подібним чином, ДНК з Y-хромосоми передається лише від батьків до синів, а еволюційне дерево, що стосується всіх сучасних особин чоловічої статі, також підтримує модель «із Африки».

Подальші докази на користь моделі «із Африки» можна знайти в розмірах людських черепів. Вивчивши генетику та вимірювання черепа 53 людських популяцій з усього світу, вчені виявили, що із віддаленням від Африки популяції менш різноманітні за своїм генетичним складом. Можливо, це пов'язано з тим, що людські популяції стали меншими, коли вони розповсюджувались у своїх первісних поселеннях в Африці, і тому генетичне різноманіття в цих популяціях було менше. В результаті велика кількість вчених прийшли до висновку, що сучасні люди не могли з'являтися в різних місцях, а натомість повинні були походити з одного регіону, Африки.

Найдавніші відомі рештки анатомічно сучасних людей – це черепи Омо I та Омо II. Вони були знайдені в 1967 році в національному парку Омо на південному заході Ефіопії. Черепи були датовані віком 195 тис. років тому, підкреслюючи, що люди еволюціонували порівняно недавно.

Докази показують, що перша хвиля людей, яка вийшла з Африки, не мала надто великих успіхів у своїх подорожах. Часом здається, що вони опинились на межі зникнення і популяція зменшилась до 10 000 осіб.

Виверження супервулкану гори Тоба на Суматрі 70 000 років тому [7, р. 574-577], можливо, призвело до «ядерної зими», за якою настав 1000-річний льодовиковий період. Подібні події мали б величезний тиск на людей. Можливо, люди змогли вижити в цих екстремальних умовах, лише співпрацюючи між собою. Можливо, це призвело до утворення близьких сімейних груп чи племен та розвитку деяких сучасних звичок поведінки людей, з якими ми знайомі сьогодні, наприклад, співпраці.

Між періодом в 80 000 і 50 000 років тому ще одна хвиля людей мігрувала з Африки. Ці люди, ймовірно, були «сучасними» за своїм зовнішнім виглядом та поведінкою. Завдяки новій співпраці вони успішно вижили і розселились по всьому світу за відносно короткий проміжок часу. Під час міграції вони зіткнулися з первісними людьми, що мігрували раніше, та з часом замістили їх. Генетично шість мільярдів людей сучасного світу

дуже мало відрізняються від цих попередніх *Homo sapiens*, які виїхали з Африки.

*Homo neanderthalis*, або неандертальці, як їх частіше називають, – це вимерлий вид людини, який був широко поширений в Європі льодовикового періоду між 250 000 і 28 000 років тому. Вони характеризувались тим, що мали виступаючий лоб і помітні надбрівні хребти. У 1856 році була виявлена перша скам'янілість неандертальців у долині Неандеру біля Дюссельдорфа, Німеччина. Відтоді дослідники намагаються визначити місце *Homo neanderthalis* в сучасній еволюції людини. *Homo neanderthalis* з'явився в Європі приблизно 250 000 років тому і поширився на Близький Схід та Центральну Азію. Вони зникли з копалин приблизно 28 000 років тому [2, с. 178–206].

Їх зникнення скоріше всього було спричинено конкуренцією з боку сучасних людей, які вийшли за межі Африки щонайменше 125 000 років тому (в Ізраїлі знайдено 100 000-річні останки сучасних людей), що свідчить про те, що існував період співіснування. Чи схрещувались два види? Чи сприяли тому гени неандертальців сучасному геному людини?

Первинні дослідження ДНК з мітохондрій неандертальців показали, що їх мітохондріальна ДНК виглядає зовсім інакше, ніж у сучасних людей, припускаючи, що *Homo neanderthalis* і *Homo sapiens* не схрещувалися.

У 2010 році вчені з Німеччини та США відслідкували ДНК цілого геному неандертальців. Вони також виявили ще одну архаїчну групу людей під назвою «денисівці», названу на честь сибірської печери, в якій був виявлений скам'янілий палець, з якого була отримана ДНК. У 2013 році вони отримали більш чисту послідовність геному неандертальця з 50 000-річної кістки пальця неандертальця, знайденої в тій самій печері на півдні Сибіру.

ДНК може вижити в кістці довго після смерті тварини. З часом ДНК від різних мікробів, які стикаються зі скелетом, також проникає у кістки. В результаті ДНК істоти може бути забруднена ДНК мікробів. Отже, вчені повинні забезпечити виділення послідовності лише геному неандертальців та

позбутися будь-якого матеріалу ДНК, який був внесений мікробами або в результаті забруднення сучасними людьми, які обробляють ці кістки. Як і у випадку з послідовністю геному людини, послідовності геномів денісівця та неандертальця були доступні широкій аудиторії для досліджень. Послідовність геномів наводила на думку, що ранні сучасні неафриканські люди схрещувались із своїми вимерлими давніми двоюрідними братами, коли подорожували уздовж узбережжя та над горами.

Аналіз геному неандертальця показав, що кістка пальця ноги походить від жінки, оскільки вона має дві X-хромосоми. Подальший аналіз показав, що кожна пара хромосом була однаковою за послідовністю. Це говорить про те, що її батьки були в тісному спорідненні, можливо, дядько та племінниця. Інбридинг, як правило, погано впливає на генетичну придатність виду, оскільки зменшує відмінності в популяції, роблячи її більш сприйнятливою до хвороб. Це зменшення генетичних варіацій може пояснити, чому неандертальці вимерли.

Порівнюючи геноми людини з геномом неандертальця, можна сказати, що геноми людини нагадують один одного більше, ніж будь-який з них – геном неандертальця. Деяка неандертальська ДНК схожа на ДНК людей європейського та азіатського походження, але ця схожість не спостерігається в африканській ДНК. Це свідчить про те, що сучасні люди еволюціонували в Африці, а потім поширилися на Азію та Європу, де жили неандертальці. Тоді в цих районах навіть відбулося часткове схрещування між неандертальцями та ранніми *Homo sapiens*. Дослідження, проведене в 2012 році, підрахувало, що це схрещування, мабуть, мало місце приблизно 37 000-85 000 років тому, і передбачається, що частка ДНК, отриманої неандертальцями, у людей за межами Африки становить 1,5-2,1 відсотка [8].

У наш час багато хто з нас несе невелику частку ДНК від наших архаїчних предків неандертальців та денісівців. Ця спільна ДНК могла сформувати нашу індивідуальну сприйнятливність до сучасних захворювань або адаптацію до нових середовищ та клімату. Вчені виявили дев'ять генів

неандертальців у живих людей, про які відомо, що вони пов'язані із сприйнятливістю до таких захворювань, як діабет 2 типу, вовчанка та хвороба Крона. Також було показано, що висотна адаптація у тибетців може бути наслідком архаїчної послідовності денисівської ДНК в області ДНК, пов'язаної з концентрацією гемоглобіну на великих висотах.

Таким чином, з точки зору спорідненості ДНК та походження людини, схоже на те, що первісні Адам та Єва як мінімум мали більш «ранніх» родичів та імовірно не були єдиними людськими істотами, що населяли землю.

## 1.2. Еволюція та «вузькі місця» у популяції

Існують порівняльно-анатомічні, ембріологічні, фізіолого-біологічні, молекулярно-генетичні та палеонтологічні докази виникнення людини з мавпи. Ще Чарльз Дарвін стверджував у книзі «Походження людини і статевий добір», що люди та мавпи мають загального предка [9, р. 11].

Сьогодні фактично неодарвінізм робить ставку на теорію, що людство не могло мати лише одну пару предків. Існують, без сумніву, види, всі представники яких походять від дуже небагатьох особин. У випадку Золотого хом'яка, наприклад, кількість початкових предків судячи з усього була рівна трьом. Тобто ідея походження від кількох предків не відкидається і в цілому має місце в біологічних дослідженнях. Проте, один з відомих генетиків Феодосій Добжанський (Feodosy Grigorevich Dobrzhanskii) наполягає на малоймовірності того, що всього лише одна людина або пара людей еволюціонувала з усієї популяції людиноподібних мавп: *«Так як види мають відмінності у великій кількості генів, нові види не можуть виникнути шляхом мутації в єдиному індивідумі, який народився в конкретний час в конкретному місці. ... Види виникають поступово акумулюючи генетичні відмінності, в кінцевому підсумку набираючи багато послідовних мутацій, що може відбуватися в різних країнах в різні часи. І види виникають не як поодинокі представники, але як популяції що розходяться, суспільства і раси*

*що розмножуються, які не займають конкретну географічну точку, але займають більш-менш великі території» [10, р. 180].*

Походження від однієї пари предків обмежить кількість генетичних варіацій всередині виду. Таким чином, за своїми наслідками це буде схоже на «вузьке місце» в популяції. Хоча «вузьке місце» в популяції це не одне й те ж саме, що походження від одної пари. По-перше, «вузьке місце» означає одночасне існування великої кількості особин, хоча і меншою за кількістю. По-друге, «вузьке місце» стверджує, а походження від однієї пари заперечує існування більш ранньої, більшої популяції. Аргументи про те, що не могло бути «вузького місця», будуть (практично кажучи) заперечувати теорію походження від однієї пари, хоча аргументи на користь існування «вузького місця» також не будуть означати того, що пара перших людей була одна. Таким чином, теорія походження від «Адама» і «Єви» є ще однією версією, а теза про «вузьке місце» – це схожа, але інша ідея про те, що всі живі люди походять від відносно невеликого числа предків. Палеоантропологи, насправді, обговорюють, чи було коли-небудь «вузьке місце» в популяції в ході еволюції гомінідів, і якщо було, коли і якого розміру. Деякі стверджують, що їх не було, в той час як інші схиляються до того, що воно існувало близько 2 мільйонів років тому, приблизно під час поширення *Homo erectus* з Африки, і з тих пір не повторювалось. Є аргументи і на користь вузького місця, як було вище сказано, викликаного виверженням вулкана на горі Тоба близько 71 тис. років тому.

Однак жоден із захисників теорії «вузького місця» не виступає за будь-яку історичність існування перших Адама і Єви. Франсиско Айяла висунув аргумент проти цього, заснований не на загальних припущеннях, які можна застосувати до всіх видів, а на деяких конкретних фактах про генетику людини, які, як він стверджує, визначають мінімальний розмір будь-якого такого «вузького місця» [11, р. 1930–1936].

Цей аргумент заснований на варіації гена DRB1 в людській популяції. Цей ген, один з сотні або близько того, які складають антигенний комплекс

лейкоцитів людини, дуже старий. Той факт, що тридцять два з п'ятдесяти дев'яти варіантів, виявлених у людини, також виявлені (в аналогічній, хоча і не ідентичній формі) у шимпанзе, показує, що ці варіанти виникли до філогенетичної розбіжності шимпанзе і людини, приблизно 6 млн. років тому.

Оскільки жодна особина не може мати більше двох таких варіантів, абсолютний мінімум людської популяції в кожному поколінні після еволюції людини від загального предка людини-шимпанзе становить шістнадцять. У той час як решта двадцять сім варіантів могли виникнути в результаті пізніших мутацій.

Ця генетична різноманітність схоже виключає надто вузькі місця в популяції, а також суттєве зменшення популяції, що тривало досить довго, оскільки такі вузькі місця занадто малі, щоб передавати спостережуваний діапазон різних варіантів наступним поколінням. Підтримка шістдесяти варіантів вимагає довгострокової підтримки середньої людської популяції в 100 000 чоловік. Однак все це не виключає ще один варіант короткострокових вузьких місць, маються на увазі різке зменшення популяції, що тривало досить недовго.

Отже, питання в тому, наскільки маленьким може бути вузьке місце і як довго воно може тривати, якщо воно має підтримувати рівень різноманітності, котрий фактично спостерігається в гені DRB1? За підрахунками Аяла, мінімальне вузьке місце, достатнє для підтримки цього рівня різноманітності (а потім для повернення до середнього розміру популяції), становить близько 4000 особин котрі синхронно відтворюються, або, можливо, трохи менше. Це передбачає, що реальна популяція має становити близько 15 000-20 000 особин [11, р. 1930–1936].

Робота Айали підпала критиці. Деякі вчені заперечували аргументуючи це тим, що антигенний комплекс лейкоцитів людини, схильний до сильного позитивного відбору, погано пристосований до реконструкції історії

людської популяції. Але інші оцінки розміру вузького місця, засновані на інших даних, потрапляють в той же діапазон.

Християнський біолог Денніс Венема пише в книзі 2017 року «Адам і геном» у 3 главі, що три популяційні генетичні дослідження дають незалежні підрахунки, і що чисельність популяції людей ніколи не опускалася нижче приблизно 10000 особин. Венема заявляє, що вузьке місце людської популяції із двох особин неможливе. Він стверджує, що вузьке місце у людському роді із однієї пари призведе до надзвичайного зменшення генетичного різноманіття, що матиме руйнівні наслідки. Венема пише:

*«Якщо вид утворився внаслідок такої події [однією родової пари розмноження] або якщо вид у якийсь момент своєї історії зменшився до однієї розмножувальної пари, це залишило б у його геномі виразний слід, який би зберігався протягом сотні тисяч років - значне зменшення генетичного різноманіття для виду в цілому. Одним з таких видів з глибокою відсутністю генетичної різноманітності є тасманійський диявол, м'ясоїдний сумчастий, колись знайдений по всій Австралії, але тепер виключно на острові Тасманія біля австралійського узбережжя. За останні кілька сотень років тасманійські дияволи мали дуже незначну генетичну різноманітність: більшість із них мають абсолютно однакові алелі з лише рідкісними відмінностями» [12, р. 46].*

Далі Ванема описує, як тасманійських дияволів вражають трансмісивні раки обличчя. Він пояснює їх низьким генетичним різноманіттям. Він робить висновок: *«Наслідки очевидні: тасманійські дияволи проходили через серйозні вузькі місця у популяції в далекому минулому, але люди цього не зробили» [13, р. 52].*

Пізніше він додає: *«... Історія з виснаженим тасманійським дияволом забезпечує хороший спосіб «побачити» те, що ми очікували б, якби насправді людський рід починався лише з двох людей ...» [13, р. 52].*

Хоча здається очевидним, що тасманійські дияволи пройшли через вузьке місце, але не всі вузькі місця є однаковими. Вони можуть відрізнитися

за своєю довжиною, а також за інтенсивністю, і коротке вузьке місце мають менш серйозні наслідки, ніж довге.

Венема натякає на проблему алельного багатства, зазначаючи, що у розпорядженні вчених є багато інших методів, щоб виміряти, наскільки великим стала наша популяція з часом. Один простий спосіб – відібрати кілька генів і виміряти, скільки алелей цього гена є у сучасних людей. Посилаючись на результати наукового міжнародного проекту «Проект геном людини» [14], у якому відстежили ДНК тисяч людей за допомогою комп'ютера та беручи до уваги коефіцієнт мутації людини та математичну ймовірність поширення нових мутацій у популяції або їх втрати, можна зробити висновок про чисельність популяції предків людини приблизно на цифрі в 10 000. Теоретично, щоб генерувати кількість алелей, які ми бачимо сьогодні, з вихідної точки лише двох особин, потрібно було б прийняти швидкість мутації, що значно перевищує те, що ми спостерігаємо для будь-якої тварини.

Слід звернути увагу на дослідження, що вивчає закономірності нерівноважного зв'язку генів (linkage disequilibrium (LD)) у людських популяціях, як доказ того, що чисельність людської популяції ніколи не проходила вузьке місце з двох. Можна прийти до висновків, що ми походимо з популяції предків приблизно 10 000 особин – той самий результат, який можна отримати, використовуючи лише дослідження різноманітності алелів. Цей підхід масштабував свій аналіз для дослідження людського походження від сьогодення, що датується приблизно 200 000 років тому, тобто коли наш вид вперше з'являється у скам'янілостях (якщо не вважати *Homo erectus* людиною). Дослідники виявили, що протягом цього періоду люди, що мешкали в Африці на південь від Сахари, підтримували мінімальну популяцію близько 7000 особин, і що предки всіх інших людей підтримували мінімальну популяцію близько 3000 [13, р. 52].

Таким чином, генетики схиляються до висновку, що, хоча людина, ймовірно, і виникла «в одному місці», розмір цього місця, ймовірно, лише

відносно невеликий (скажімо, Східна Африка) і може досягати (майже) всього Старого Світу. Чисельність популяції могла бути невеликою, але відносно невеликою, кілька тисяч, що вже точно жодна пара.

Для більшої об'єктивності, слід зауважити, що існують дослідження, котрі підтверджують теоретичну можливість збереження досить високого рівня різноманітності навіть при існуванні дуже «вузького місця» в популяції у випадку, якщо воно було дуже коротким [15, р. 200-216]. Але у даній роботі розглядаються доктрини гріхопадіння, якщо прийняти, що такого «вузького місця» не існувало.

Таким чином якщо прийняти що еволюція людини відбувалась поступово у великих групах, це буде суперечити теорії про раптову появу, перших людей Адама і Єви, від яких походять усі інші люди. Поняття гріхопадіння також буде потребувати в такому разі переосмислення, адже еволюція не передбачає втрату божественного стану через гріх, а лише поступовий розвиток людини.

Крім того, немає ніяких наукових доказів на користь раптового походження людського виду; дійсно, оскільки поширення людства характеризується сукупністю генотипічних, поведінкових і культурних рис, проти цього також існує теоретично обґрунтована думка.

## РОЗДІЛ II

### ПЕРВОРОДНИЙ ГРІХ ТА ГРІХОПАДІННЯ У ХРИСТІЯНСТВІ

#### 2.1. Святоотецькі витоки вчення про первородний гріх

Проблема гріхопадіння привертала увагу вже перших апологетів Церкви. Так, Юстин Філософ всупереч поширеним в його час елліністичним уявленнями про безсмертя душі стверджував, що душа *«якщо і живе, то живе не тому, що є життя, а тому, що причетна життя»* [16]. Як християнин, він сповідував Бога єдиним джерелом життя, в причасті якому тільки й може жити все суще. Душа в цьому відношенні не є винятком; сама по собі вона не є джерелом життя, тому що людина володіє нею як даром, отриманим від Бога при його створенні. Юстин майже нічого не говорив про долю душі, яка втратила єдність з Богом. Він лише стверджував, що така душа вмирає. Мертва душа, яка продовжує проте своє існування, не є об'єктом його спостереження.

У той же час з точки зору еволюційних теорій, дуже важко відслідкувати момент переходу від тваринного стану людиноподібних мавп, до стану людського. Теоретично такий перехід можна вважати божественним даром душі.

У Феофіла Антіохійського двояке розуміння гріха перших людей. Дотримуючись широко поширеної екзегетичної традиції, він стверджував, що цей гріх проявився в непослуху Адама і Єви Богу. У той же час говорив про те, що прабатьки скуштували заборонений плід, будучи не готовими до такої їжі. *«За віком, - зауважував він, - Адам був ще немовлям, чому і не міг прийняти належним чином пізнання»* [17]. Подібно до апостола Павла, що розрізняв «тверду їжу» і «духовне молоко» (Євр. 5:12), Феофіл відносив «їжу пізнання», плоди якої перебували на відповідному дереві, до їжі «твердої»: *«Як немовля безпосередньо після народження не може їсти хліб і тому харчується «молоком», так і перша людина, тільки що створена Богом, не могла їсти плоди дерева пізнання»* [17]. Згідно з Феофілом, знання може не

тільки збагачувати, а й підживлювати гординю, пізнання «прекрасно» лише для того, *«хто їм добре користується»* [17].

Несвоєчасне вживання «їжі пізнання» призвело першу людину до гріха, за який Бог засудивши на заслання, вигнав її з раю. Однак це вигнання Феофіл не сприймав як звичайне покарання. У ньому він вбачав очисну дію, завдяки якій людина з часом все ж буде «повернута у рай».

Наслідки гріхопадіння в навколишньому світі Феофіл Антіохійський розглядав на прикладі диких звірів. *«Звірі отримали своє ім'я тому, що вони здичавіли, а не тому, що спочатку нібито були злими і отруйними, бо нічого злого з самого початку не було створене Богом, але все було прекрасно»* [18].

Їх «зіпсував» гріх, який порушив правила і норми не тільки людського існування, але і природного буття. У навколишньому світі, помічав Феофіл, сталося те, що відбувається в будинку, господар котрого починає вести себе негідно, це негативним чином позначається і на поведінці хатньої робітниці.

Такі переконання також можна розглядати в контексті поступового формування самоусвідомлення людини в ході еволюції. Якщо тварина не може розуміти та аналізувати, що таке є «нагота», добро і зло, то людина з розумом вже починає ставити такі питання. Стан, який передує такому самоусвідомленню, можна порівняти зі станом райського забуття.

Оригінальне пояснення гріхопадінню дав Іринеї Ліонський. Проводячи паралель між Дівою Марією і Йосипом, з одного боку, і Євою та Адамом – з іншого, він зазначав, що обидві пари спочатку зближувала незайманість. Перші люди *«були нагі в раю і вони не соромились, так як, незадовго перед тим створені, вони не мали поняття про народження дітей»* [19]. Однак Єва проявила непослух Богу і *«зробилася причиною смерті як себе самої, так і всього роду людського»* [19]. Іринеї прямо не говорив, в чому проявився цей непослух. Однак 2 примітки, які він зробив в зв'язку з цим, дозволяють прийти до висновку, що, на його думку, прабатьки вступили в статеві відносини передчасно, в чому і проявилось гріхопадіння. Він писав: *«Адаму і Єві належало ... спочатку дозріти, а потім множитися»*, а також,

протиставляючи Богородицю Єві, відзначав, що Діва Марія на відміну від Єви дотримала дівоцтво і *«через послух стала причиною порятунку як Себе Самої, так і всього роду людського»* [19].

Описуючи наслідки гріхопадіння, Іринеї не оцінював їх однозначно негативно, оскільки, за його словами, через них людина набуває «двоєке розуміння» добра і зла. *«За великодушності Божії людина пізнала і добро покори, і зло непокори, щоб око розуму, дослідно знаючи те й інше, розумно обирало краще ... А як би вона могла розуміти добро, не знаючи того, що протилежно йому?»* [20]. Цю думку Іринеї висловлює і більш рішуче: *«Хто уникає пізнання того і іншого і двоєкого розуміння, той непомітно вбиває в собі людину»* [19]. оскільки останній стає носієм образу і подоби Божої лише тоді, коли він «отримує пізнання добра і зла» [21].

Однак таке «двоєке розуміння» людина набуває занадто дорогою ціною – через непокору Богу, що проявилось в гріху перших людей. І все ж, на думку Іринея, хоча непокора – це зло і його потрібно відкинути *«через каяття як щось гірке»*, людина що згрішила *«розумом осягає те, що протилежне добру, щоб ніколи вже не намагатися куштувати непокору Богу»* [20]. Позиція Іринея може бути витлумачена таким чином, що прояв гріха має на меті вдосконалення людини, оскільки сприяє розпізнаванню добра і зла.

Тобто для Іринея людина набувала знання, що не є однозначно негативним явищем. З точки зору еволюції людини, поступовий розвиток з «дитячого» стану до «дорослого», поява усвідомлення добра і зла, є нормальним явищем, що частково перекликається з ідеями Іринея Ліонського.

Климент Олександрійський, використовуючи алегоричний метод, пропонував вільне тлумачення Буття 2:8-9. Деревом життя, на його думку, Мойсей називав «божественне розуміння», а раєм - світ, створений Богом [22]. У Климента є також міркування про наслідки гріхопадіння, що носять політичний характер. Климент сперечається з тими, хто провину за перший

гріх покладали не тільки на Адама і Єву, а й на їх нащадків. *«Нехай скажуть нам, де дитя, яке відразу після народження вже в стані було б грішити? І як, нічого не зробивши, може воно підлягати прокляттю Адама?»* – задає він риторичне питання і переходить до пояснення псалму 50:7 *«... я в беззаконні народжений, і в гріху зачала мене мати моя»* [23]. Тут Климент Олександрійський знову вдається до алегоричного методу тлумачення і вказує, що Давид під матір'ю розуміє Єву. Вона дійсно була «мати живих», бо «вона була мати всього живого» (Буття 3:20). Що ж стосується самого Давида, то він, хоча і був зачатий в гріху, не був грішником в момент народження [23].

Климент Олександрійський схильний не перебільшувати значення гріху Адама і Єви, роблячи акцент на загальнолюдській схильності до гріху. Постійний конфлікт між «розумом» і «тілом» людини можна вважати наслідком еволюції людини із тварини. Разом з тим схоже, що Климент Олександрійський хоча і застосовував алегоричний метод, не сумнівався в існуванні історичних Адама і Єви.

Афанасій I Великий стверджував, що природа перших людей до вчинення ними гріха була тлінною, маючи на увазі не реальну тлінність, що з'явилася разом з появою гріха, а тлінність потенційну, яка свідчить про те, що людська природа сама по собі не була ні нетлінною, ні безсмертною. Потенційна ж тлінність могла залишитися нереалізованою взагалі, якби рід людський не був вражений спочатку гріхопадінням, а потім і подальшими гріхами. Для збереження умовного нетління і безсмертя першим людям потрібно було не тільки не грішити, але і користуватися благодатною божественною допомогою, що зміцнювала б і вела до досконалості їх природу [24]. Афанасій вважав, що людині після її створення Богом був даний шанс на самовдосконалення, але вона зробила помилку, внаслідок якої «погіршила» стан своєї природи.

Свої міркування про гріхопадіння Василь Великий передував питанням про походження і природу зла. Зауважував він, що зло ніколи не походить від

благого Бога. Однак якщо благо зазнає пошкодження, то воно може породити в собі зло. Спочатку це сталося в ангельському світі, де перший по гідності та честі ангел відкинув благодатний зв'язок з Богом і став родоначальником зла. *«Чому злий диявол?»* – запитував Василь і відповідав: *«За своїм волевиявленням»*. З цієї ж причини зло зародилося і в людині, хоча і зі спокушаннями диявола. Щодо природи зла Василь висловлював традиційний погляд: зла як сутності не існує, тому що Бог не створював зла. Точніше, воно *«існує ... не в своєму бутті»* і з'являється від «пошкодження душі». Такий дивний феномен Василь пояснював простим прикладом. У людини, що має хороший зір, немає місця сліпоті. Остання з'являється лише тоді, коли зір втрачається. Причиною сліпоті стала хвороба очей; причиною зла стала хвороба душі [25]. Тобто Василь Великий не розглядав те, що ми називаємо злом як природну складову частину світу.

Василь вступає в полеміку з тими, «хто докоряють Творцю» за те, що Він створив людину, здатну здійснювати гріх. Він спростовував думки опонентів за допомогою порівняння Бога з господарем, в підпорядкуванні у якого знаходяться слуги. Господар може проявити примус і змусити слуг виконувати ту чи іншу роботу. Однак йому хотілося б, щоб вони робили це з бажанням і добровільно. *«Так само і Богу ... приємно ... не то, що з примусу, але те, що - за чесноти. Доброчесність же від волевиявлення, а не від потреби буває, волевиявлення ж ... залежить від нас»* [25]. Ті, що докоряють Творцю, не усвідомлюють того, що істота, не здатна грішити, – це «істота безсловесна», тобто тварина, що не має свободи морального вибору. Однак саме свобода волі робить людину людиною, хоча і пов'язана з ризиком її морального занепаду [25].

Розмірковуючи про наготу, що відкрилася першим людям у результаті гріхопадіння і змусила їх зшити одяг, Василь Великий зазначав, що прабатькам в будь-якому випадку треба було б «вбрання». Однак якби вони залишилися слухняними і вірними Богу, це вбрання було б зовсім іншим. Воно б блищало від благодаті так само як від неї блищать ангельські одежі.

Василь не сприймав смерть лише як наслідок гріхопадіння. Вона має для нього і позитивне значення, визначити яке йому знову допомагає приклад, взятий з повсякденного життя. Порівнюючи занепалу людську природу з розбитим глиняним посудом, він вказував, що посудину потрібно «спалити», за допомогою чого тільки і можливо її відновлення. З цією ж метою «премудрий Промислитель» передає смерті і «посудину» людської плоті [25].

Коментуючи слова пророка Єзекіїля *«Душа, що грішить, вона помре»* (Єз 18:20), Григорій Ніський зазначає, що смерть душі настає тому, що *«гріх є відчуження від Бога - істинного і єдиного Життя»*. Саме це і сталося, коли первозданний Адам проявив непослух: *«в той же день винесено над ним смертний вирок»* [26].

Розмірковуючи про падіння перших людей, Кирило Олександрійський ставив таке питання: якщо людину в раю очікувало «настільки велике нещастя», то чи не краще було б їй взагалі не з'являтися на світ, тобто «не мати буття»? При цьому Кирило посилався на слова Ісуса Христа: *«... Було б краще тому чоловіку не родитись»* (Марк 14:21). Однак, відповідаючи на це питання, Кирило знаходив аргументи на користь появи людини на землі. По-перше, буття як дар життя завжди краще небуття; по-друге, Бог дарує людині не просте буття, а благе буття (перші люди «отримали буття, і до того ж на благо»); по-третє, створену людину очікує велике і славне майбутнє: вона має стати причасником доброти Творця. На шляху до цієї слави гріх є значною перешкодою, однак премудрий Творець знайшов від нього ліки: тлінність людського організму і його подальшу смерть. *«З користю придумана смерть плоті, що не до вічної смерті призводить, але скоріше для поновлення зберігає на час як якийсь розбитий посуд»* [27].

Духовне здичавіння першої людини привело, відзначав Симеон Новий Богослов, і до здичавіння тваринного світу, для якого Адам став «злочинцем». Злочинцеві ж тварини «не хотіли більше коритися». Вони «стали зневажати його» і навіть «готові були напасти на нього» [28].

Досить чітке пояснення гріхопадіння було запропоновано Аврелієм Августиним Гіппонійським у трактаті «Про різні питання до Симпліціану». Крім того, Августиним і було введено словосполучення *peccatum originale*, що згодом стало активно використовуватись в доктрині гріхопадіння та первородного гріха.

На думку Августина, план будівництва Граду Божого враховував падіння перших людей. Тому гріхопадіння не могло примусити Бога змінити Його визначення. Хоча в Писанні можна знайти такі місця: *«...розкаявся Господь, що створив людину...»* (Буття 6:6); *«Жалкую, що Я настановив Саула за царя ...»* (1 Цар 15:11), проте в них *«йдеться ... на що сподівалась людина або що впливало з порядку природних причин»*, а не що *«Всемогутній знав наперед, що Він це зробить»* [29].

Сором прабатьків, викликаний наготою їх тіла, Августин пояснює наступним чином. Сама по собі нагота не могла викликати у Адама і Єви почуття сорому, оскільки до гріхопадіння вони теж були голі, але вони не соромились цього. Це почуття виникло з іншої причини. З появою гріха була порушена ієрархія людської природи, в результаті чого *«душа втратила колишню покору з боку тіла»*. Залишивши Господа *«з власної волі»*, душа вже не мала сили волі утримати в своєму підпорядкуванні *«нижчого слугу»*, тобто тіло, члени якого *«відчули новий рух»*, що викликало сором, тобто похіть. При цьому Августин посилався на слова Павла (Гал 5:17): *«... тіло бажає противного духові, а дух - противного тілу...»* [30].

Августин вбачав 4 різновиди смерті, що з'явилася в результаті гріха перших людей: смерть душі, яка порушила зв'язок з джерелом життя; смерть тіла, що полишається душею і спускається в могилу; *«смерть загальна, коли душа карається, втративши і Бога, і тіло»*; *«друга» смерть, «коли душа, залишена Богом, разом з тілом терпить вічні покарання»* [31]. Відомості про *«другу»* смерть Августин безсумнівно черпав з Одкровення.

Гіппонійський єпископ не тільки пропонував своє пояснення гріхопадіння перших людей, що виразилося в непослуху Адама і Єви, а й

розглядав інші способи розуміння цієї трагедії. Якщо розуміння гріхопадіння таким, *«що перші люди потайки створили свій шлюб і мали статеві відносини раніше, ніж поєднав їх Творець»*, він відкидав, то щодо тлумачення, згідно з яким Адам і Єва *«занадто рано піддалися бажанню знати добро і зло і передчасно захотіли отримати те, що було відстрочено для них до більш сприятливого часу»* він не виносив рішучого судження. Для Августина така версія могла бути прийнятною лише в тому випадку, *«якщо б ми хотіли розуміти древо пізнання добра і зла не у власному значенні, як дерево дійсне з дійсними плодами, а алегорично»* [32].

З особливою силою Августин зображував стан людської природи, ураженої гріхом. Чому, ставив він питання, *«запам'ятовуємо ми насилу, а забуваємо легко, набуваємо знань працею, а перебуваємо невігласами без зусилля, діяльні з зусиллям, а ліниві без нього? Чи не очевидно звідси до чого ... схильна порочна природа, як би своєю власною вагою»* [33].

Отже, багато отців церкви не ставили питання історичності Адама і Єви, і загалом схилились до буквального розуміння частини Книги Буття, присвяченої походженню людини. Разом з тим прослідковуються ідеї, що людина після свого створення повинна була розвиватись далі та вдосконалюватись чи то за допомогою благодаті, чи то шляхом аналізу, що є добро і що є зло. Не всі розглядають гріхопадіння як однозначно негативну подію, але скоріше як етап розвитку людини.

У цьому контексті важливо було б розглянути *Summa theologiae* Фоми Аквінського, де він обговорює кілька важливих в цьому відношенні питань: Фома виразно заявляє, що в стані невинності було б розмноження, і це відбувалося б через статевий акт, як зараз. Адам і Єва породили б дітей, навіть якщо б вони не згрішили і зберегли стан невинності. В якості причини він дивним чином вказує наступне:

*«Повинно було з'явитися потомство для примноження людського роду; в іншому випадку людський гріх був би необхідний, щоб таке велике благословення стало його результатом. [...] Хоча покоління в стані*

невинності могло і не турбуватися про своє збереження як виду [тому що в стані невинності людина жила б вічно], все ж було необхідне розмноження людських істот» [34].

Згодом Фома заявляє, що в стані невинності діти Адама і Єви народилися б без первородного гріха, оскільки «діти були б уподібнені своїм батькам щодо початкової праведності» [35].

Нарешті, Фома стверджує, що, хоча такі діти народилися без первородного гріха, вони були б здатні згрішити, або, іншими словами, «вони не були б народжені затвердженими в праведності» [36].

Цей аналіз має важливе значення: навіть якщо людство походить від єдиної пари (Адама і Єви), до появи гріха могли пройти покоління, і, отже, немає вимоги, щоб «первородний гріх» (*peccatum originale originans*) було скоєно однією парою, від якої біологічно виникли всі люди. Або, іншими словами, чи були перші грішники генетично спільними предками всіх людей чи ні, не має значення для віри в первородний гріх.

Фома вважає за можливе, що спочатку людство могло складатися з двох груп: одна з людей в стані невинності і одна з людей, які пали і втратили цей стан. Однак Фома не розглядає питання про те, як таке населення еволюціонувало в подальшому ході історії.

Важливої уваги заслуговує і принцип, який апостол Павло проголошує в Посланні до Римлян 11:32: «*Бо замкнув Бог усіх у непослух, щоб помилувати їх усіх*». Відносно питання гріхопадіння це твердження апостола Павла можна трактувати, що Бог прив'язав кожного до «стану первородного гріха», щоб потім помилувати усіх.

Головний постулат християнської віри полягає в тому, що люди, що знаходяться в стані гріха, і особливо первородного гріха, потребують спокути, щоб отримати життя вічне. А ось люди в стані початкової праведності не потребували б в такої спокути. Люди в «стані невинності» розділили б дар, імунітет від страждань.

Бог був повністю вільний створювати людство чи ні, і після гріхопадіння Бог залишався повністю вільним викупати людей зі стану гріха чи ні. Однак, як тільки Бог прийняв рішення про спокуту, Він більше не був вільний підтримувати людей в стані початкової праведності разом з людьми, які втратили цей стан. Схоже, це заявляє апостол Павло в Посланні до Римлян 11:32: *«Бог поставив Свою всемогутність і творчість на службу милосердя і винайшов дивний спосіб витягувати добро з гріха»*.

З цієї точки зору можна розуміти, що «гріхопадіння» несе в собі стан первородного гріха, бо це був перший гріх в історії людства: якщо первісні особистості згрішили, їх гріх вилився в стан первородного гріха і якщо до появи першого гріха пройшли покоління, то цей перший гріх був «падінням» і мав стан первородного гріха, навіть якщо він не був здійснений першими людьми. Виходить, що стан первородного гріха – це продукт гордості перших грішників і Божої волі спокутувати грішників. Таким чином, «Адам» є символом першого грішника, який згрішив, як якщо б усі люди були включені в нього. Як тільки трапився перший гріх, щоб зробити можливим спокутування грішників, Бог діяв так, як ніби все людство перебувало в стані гріха і потребувало спокути.

Цей висновок узгоджується із словами апостола Павла в Посланні до Римлян (5:19), що *«через непослух одної людини багато стали грішниками»*. Таким чином, «падіння» є одночасно історичною подією за участю пари або спільноти і загальним досвідом всього людства (Рим. 3:23, 5:12, 11:32). В цьому відношенні, якщо серйозно поставитися до ідеї натхнення Святого Письма, можна припустити, що Павло міг прийти навіть до глибшого розуміння, ніж у більш раннього біблійного автора. Однак слід звернути увагу, що вираз «бо всі згрішили» (Рим. 5:12) не слід тлумачити в тому сенсі, що кожна людина обов'язково грішить справою незалежно від свого бажання і тільки в цей момент входить в стан гріха і має потребу в спокуті, тому що це було б рівносильне твердженням, що люди не можуть вільно вирішувати грішити або не грішити. Відповідно, Послання до Римлян 5:12 і 11:32, з цієї

точки зору, не протирічить ідеї про те, що первородний гріх – це стан нестачі благодаті та викривлення, що передається як наслідок першого гріха.

Це пояснення також добре узгоджується з твердженнями Фоми Аквінського, наприклад, що місцем первородного гріха є не тіло, а душа. І не тільки щодо сили душі (волі, інтелекту), але заражає саму суть душі: *«Душа є предметом первородного гріха головним чином по відношенню до своєї сутності»* [37].

Проти інтерпретації Послання до Римлян 11:32 можна заперечити, що це призводить до думки, що Бог є причиною первородного гріха. Будь-яка дія вимагає «дозволу» і «підтримки» Бога; в іншому випадку дія не могла б статися. Бог не може відмовитися від своєї підтримки, тому що це суперечило б його рішенню створити людину вільною. Проте, *«Він [Бог] не є причиною гріха, тому що він нічого не робить таким що має якісь вади»* [38]. Можна сказати, що Бог діє як вважає за потрібне, однак час від часу погоджується на те, що хоче людина. Бог діє якимось чином в нас, щоб хотіти і діяти, але Він не є винуватцем гріха в нас. Точно так же перше падіння людства «обмежує» Бога (через Його милості) створювати людські особистості в стані первородного гріха, тобто позбавленого стану невинності. Але причина того, що Бог так вчинив, – це не його воля, а людей, які пали.

Саме зло гріха полягає в тому, що грішник спонукає Бога зробити щось проти Його волі, точно так само, як «блудний син» (Луки 15:11-32) «зобов'язує» свого батька віддати йому свою частку майна, тому що батько поважає свободу сина. Це зло було більшим в випадку першого гріха: Бог був зобов'язаний створити людські особистості в стані не-невинності і, таким чином, діяти проти Своєї першої волі, не тільки по причині одиничного гріховного діяння, але кожен раз, коли Він створював нову людську особистість. Проте, створюючи людські особистості в стані не-невинності, Бог робить можливим їх спокутування, і в цьому сенсі стан первородного гріха є наслідком Божої милості і любові: *«Де збільшився гріх, там примножилась благодать»* (Рим. 5:20).

Додатково з Фомою Аквінським можна сказати, що *«спотворення первородного гріха аж ніяк не викликано Богом, а тільки гріхом нашого першого батька через тілесне народження. Отже, оскільки творіння має на увазі відношення душі до Бога, не можна сказати, що душа зіпсована через своє створення. З іншого боку, вливання має на увазі відношення як до вливання Бога, так і до плоті, в яку вливається душа. Отже, що стосується вливання Бога, не можна сказати, що душа заплямована в результаті вливання; але тільки щодо тіла, в яке вона вливається»* [39].

Виходить, що первородний гріх зачіпає всю людську природу не як якийсь генетичне захворювання, а як недолік в душі по відношенню до її єдності з плоттю. Оскільки цей стан належить сутності душі (оскільки вона створена з метою побудови людського тіла), непокора «повелінням» розуму відбувається в самий момент створення кожної душі (тобто зачаття кожної людської особистості) і викликає суперечливе прагнення шукати тимчасове задоволення, зневажаючи вічну радість, схильність досягти щастя самотійно без Божої благодаті.

З іншого боку, точка зору, що заснована на Посланні до Римлян 11:32, дозволяє уникнути складнощів, які виникають, якщо акцент робиться на біологічній функції і зв'язку первородного гріха з самим актом біологічного зачаття, як це робить Фома Аквінський в деяких випадках, як і Аврелій Августин. Так, наприклад, Фома приходять до висновку, що первородний гріх передається тільки батьком, і тоді виходить, якби згрішила Єва, а не Адам, їхні діти не заразилися б первородним гріхом, тоді як якщо б Адам, а не Єва, згрішив, їх діти заразилися б. І якби хтось був зачатий чудесним чином від людської плоті, не було б первородного гріха. Таким чином, можна впевнено зробити висновок, що плоть, з якої складався тіло Ісуса Христа, не була заплямована гріхом, але потрібно також зробити висновок, що Його мати Марія не могла бути зачатою непорочної згідно з католицьким вченням, тому що вона не була зачата так само як Ісус. Дійсно, Фома стверджує, що: *«Згідно католицькій вірі, ми повинні твердо вірити в те, що, за винятком*

*одного Христа, всі люди, що пішли від Адама, заразилися від нього первородним гріхом» [40].*

Такий висновок, що явно має на увазі, що мати Христа заразилася первородним гріхом від Адама, в світлі сьогоденного католицького вчення слід вважати єретичним.

Якщо ж зосередитися на уявленні про те, що первородний гріх впливає на саму сутність душі (як стверджує сам Фома), тому що заради спокути Бог не може робити нічого, крім створення душ, позбавлених дарів, властивих станом невинності, тоді цілком доречно і зручно, що Бог також заради Спокути дає такі дари душі Марії, і очевидно, що тіло Христа не було заплямовано первородним гріхом.

Таким чином, згідно з Рим. 11:32, заради спокути після гріхопадіння в цьому світі залишилися тільки люди, які не мали стану невинності і потребують «викуплення» з гріховного стану.

## **2.2. Вчення про гріхопадіння та первородний гріх в Католицизмі**

Серед християнських конфесій досить чітко вчення про гріхопадіння та первородний гріх оформлено у Католицизмі. Воно було вперше запропоновано св. Августином у трактаті «Про різні питання до Симпліціану» [41] і згодом більш чітко визначено на Тридентському Соборі 1546 року.

Згідно з католицькою антропологією, Бог, який створив людину, в особливому акті наділив її *«вищими природними дарами»*, які *«не є природними властивостями людської природи»*, і дарами *«власне надприродними»*, які *«перевершують все, чого може досягти хоч би яке не було створення»*. Останні дари представляють собою *«освячену благодать»*, що розуміється, не як нетварна божественна сила, а як створений, хоча і надприродний дар [42, с. 167-168]. Ця благодать називається також *«благодаттю первозданної святості»* [43, с. 399], оскільки людина створена *«в стані святості»*. Однак такий стан не є показником стану самої людської

природи, так як благодать в даному випадку не співвідноситься з рівнем духовної досконалості, на якому перша людина перебувала до гріхопадіння, а лише свідчить про те, що до природи, яка перебуває в природному стані (*status purorum naturalium*), додані «власне надприродні» дари «первозданної святості і праведності». Згідно з вченням Фоми Аквінського, «влада первозданної праведності» виконувала лише функцію «стримування»: *«вона тримала разом всі можливості і сили душі в певному ладі і порядку»*, не даючи їм можливості проявлятися автономно, прямуючи до власного відповідного руху [44].

Гріх перших людей, що вилився в непослуху волі Бога і позбавленні як «вищих природних», так і «власне надприродних» дарів. В результаті людина залишилася наодинці з собою. У той же час Православ'ї цей стан кваліфікується не тільки як трагічний, але і як протиприродній, тобто людина порушила зв'язок з джерелом життя, позбавивши тим самим свою природу благодатної допомоги, без якої вона не може жити справжнім життям; вона піддається тлінню та вмирає. Католицьке вчення про наслідки гріхопадіння каже, що занепала людська природа, яка втратила благодатні дари, ніяких змін не зазнала. Коли людина, як писав кардинал Роберт Беллармін, втратила благодатну святість, вона нічого не втратила зі своїх природних здібностей. Якби природа людини взагалі не отримувала божественних дарів, то після здійснення гріха вона залишилася б незмінною. Тому називати її спотвореною можна лише у відносному сенсі: вона позбулася тої гідності, в до якої раніше була піднесена освяченою благодаттю [45, с. 541-544]. Згідно Іоанну Дунсу Скотту, гріх зводить природу людини до природного стану [46, с. 97]. *«Не дивлячись на первородний гріх, людська природа, що розглядається сама по собі, хороша. Правда, що, втративши Вознесіння в надприродне, людина не володіє більше можливістю вступити в безпосереднє єднання свого особистого життя з трьома Божественними Особами і що, втративши вищі природні дари, вона з більшими, ніж в*

*земному раю, труднощами може удосконалювати свої природні схильності. Але внутрішня перевага її природи все ще збереглася» [47].*

З католицької точки зору рішення Магістеріуму, офіційне вчення Соборів і Пап є обов'язковим в питаннях віри. Слід брати до уваги висновки з обов'язкових декларацій, що містяться в Указі про первородний гріх 5-й сесії Собору у Тренті, зокрема з наступним: *«Якщо хтось стверджує, що цей гріх Адама, який за своїм походженням є єдиним і який вливається в усі шляхом поширення, а не шляхом імітації, знаходиться в кожному як його власний, – усувається або силами людської природи, або будь-яким іншим засобом, окрім заслуги єдиного посередника, Господа нашого Ісуса Христа, який примири́в нас з Богом Своєю власною кров'ю, зробив для нас справедливість, освячення і спасіння; [...] Так буде анафема [...]» [48].*

Важливим аспектом цієї декларації є те, що в ній використовується слово «поширення». Цей термін явно не означає, що передача первородного гріха потомству обов'язково має бути результатом біологічного процесу відтворення, і тому це не суперечить припущенню, що первородний гріх також перейшов на людей, які біологічно не виникли від Адама. Сьогодні велика кількість дослідників у спробах поєднати еволюційні відкриття та традиційне католицьке вчення роблять на цьому великий акцент. Вони вважають, що Указ Тридентського собору про первородний гріх не проголошує однозначно, що все людство біологічно походить від однієї пари, і в будь-якому випадку це може узгоджуватися з існуючими догматами.

Враховуючи це, можна сказати, що католицька теологія в своїй традиційній підтримці походження від однієї пари, при бажанні може робити менше акценту на біологічному походженні всіх людей від реально історично існуючих Адама та Єви, як єдиному погляді, що сумісний з доктриною про первородний гріх.

Не зважаючи на це, Папа Пій XII в енцикліці *Humani Generis* писав, що коли мова йде про прийняття іншої гіпотези, яку називають походженням від багатьох людей, чада Церкви не мають такої свободи. Бо вірні не можуть

прийняти вчення, захисники якого стверджують, що або на землі після Адама були справжні люди, які не виникли від нього шляхом природного відтворення, як від праотця всіх людей; або що Адам являє собою сукупність цих численних праотців. Немає способу поєднувати подібне вчення з тим, чого навчають джерела одкровення, і з тим, що пропонують тексти учительства Церкви про первородний гріх, що має своє коріння в особистому гріху Адама і переданому всім через їх походження, і в усякому, що перебуває, як його власний.

Очевидно, що між первородним гріхом та вірою в існування історичних перших людей Адама і Єви, від яких пішли усі інші, можна прослідкувати логіку. Всі люди сьогодні живуть в стані первородного гріха, відчуваючи складнощі у розрізненні доброго і поганого, схильні до несправедливості, слабкості перед обличчям труднощів і поблажливості. Але вчення говорить не тільки це. Бог мав намір, щоб людина жила в первозданному благодатному стані. Перші люди зірвали намір Бога вільним актом, тобто первородним гріхом.

Стан первородного гріха, що розповсюджується, і стан первородного гріха, що розповсюдився, розрізняються по латині термінами *reccatum originale originans* для гріху у розумінні стану, що розповсюджується через прабатьків, і *reccatum originale originatum* для гріху, що розповсюдився у розумінні «виник» через прабатьків.

Таким чином, якщо розуміти розповсюдження гріха як одиничний акт непокори Адама і Єви, а розповсюдження як біологічне розмноження, можна схилитися до висновку, що доктрина первородного гріха та гріхопадіння потребує обов'язкової віри в історичне існування першої пари людей.

Сьогодні «Катехизм Католицької Церкви» так визначає гріхопадіння: «У розповіді про гріхопадіння (Бут. 3) вжито образну мову, але сказано про первісну подію, яка мала місце на початку історії людини» [49] та первородний гріх: «Це – позбавлення первородної святості й праведності; однак людська природа не є цілковито зіпсованою: вона лише поранена у

своїх природних силах, піддана незнанню, стражданню та владі смерті, схильна до гріха» [50]. Передача первородного гріха здійснюється через народження: «Цей гріх передаватиметься через народження всьому людству, тобто через передавання людської природи, позбавленої первородної святості й праведності» [51]. До гріхопадіння людина перебувала в стані праведності: *«Поки людина перебувала у близькості з Богом, вона не повинна була ні вмирати, ні страждати. Внутрішня гармонія людської особи, гармонія між чоловіком і жінкою, врешті, гармонія між першою парою й усім створінням – це той стан, що його називаємо «первородною праведністю»»* [52].

### 2.3. Вчення про гріхопадіння та первородний гріх у Православ'ї

У Православ'ї немає чітко оформленого загального вчення про первородний гріх та гріхопадіння. Вважається, що в той час як кожен несе наслідки першого гріха, головним з яких є смерть, за самий цей гріх винні лише Адам і Єва. У той же час Католицизм вчить, що кожен несе не лише наслідки, але й провину цього гріха.

У якості прикладу можна розглянути розуміння гріху, яке представлено у Православній енциклопедії під редакцією Патріарха московського Кирила. Там сказано, що в силу генетичної єдності людського роду наслідки гріхопадіння позначилися не тільки на Адамі і Єві, але й на їх потомстві. Тому хворобливість, тлінність і смертність людської природи прабабків, які опинилися в умовах гріховного існування, не стали лише їх долею: їх успадковують всі люди, незалежно від того, праведники вони або грішники. *«Хто чистого вивести може з нечистого? Ні один»* (Іов 14:4). У новозавітні часи цей сумний факт підтверджує апостол Павло: *«... як через одного чоловіка гріх увійшов у світ, і гріхом - смерть, так і смерть у всіх людей через ...»* (Рим 5:12). Таким чином можна виділити схильність до буквального розуміння Книги Буття, подібну до тої що є в Католицизмі.

Щодо Православ'я слід виділити його відношення до вчення Аврелія Августина та його вчення про первородний гріх. Оскільки гріх перших

людей і його наслідки Августин назвав «первородним гріхом» – це породило значні розбіжності в розумінні того, що зробили Адам і Єва і що успадкував від них людський рід. Одне розуміння привело до того, що всім людям стали приписувати злочин прабатьків як особистий гріх, в якому вони винні і за котрий несуть відповідальність. Однак таке розуміння у Православній церкві зазвичай не приймається. Прийнято вважати, що воно входить в протиріччя з християнською антропологією, згідно якої людині ставиться в провину лише те, що вона, як особистість, робить вільно і свідомо. Тому, хоча гріх прабатьків і надає прямий вплив на кожну людину, особиста відповідальність за нього ні на кого, крім самих Адама і Єви, не може бути покладена.

Прихильники тлумачення Августина спираються на слова Рим 5:12, де апостол Павло робить висновок: «... бо всі згрішили», розуміючи їх як вчення про співучасть всіх людей в гріху первозданного Адама. Так розумів цей текст і блаженний Августин. Він неодноразово підкреслював, що в зародковому стані в Адамі знаходилися всі люди: *«Всі ми були в ньому одному, коли всі були їм одним ... Ми ще не мали окремого існування і особливої форми, в якій кожен з нас міг би жити окремо; але вже була природа насіння, від якої нам належало виникнути»* [53]. Гріх першої людини є одночасно і гріх всіх і кожного *«на підставі зачаття і походження (per jure seminationis atque germinationis)»* [54]. Перебуваючи в «природі насіння», всі люди, як стверджував блаженний Августин, *«в Адамі ... згрішили тоді, коли всі були тим однією людиною на підставі вкладеної в його природу здатності мати потомство»* [55]. Можна сказати, що для Августина всі людські іпостасі лише «різні іпостасні аспекти якоїсь багатоединої іпостасі сукупного Адама» [1, с. 202], що вважається неприйнятним. Перша людина як іпостась у Августина принципово відрізняється від будь-якого іншого, в той час як православна антропологія виділяє Адама серед інших людей лише тим, що він був першим серед них і з'явився на світ не в акті народження, а в акті творіння.

У той же час, якщо акт творіння розуміти не як «вливання» богом створеної душі в тіло, котре еволюціонувало з тваринного стану, то можна зробити висновок, що і в Православ'ї традиційно прийнято відкидати теорії походження людини від мавпи.

В Православ'ї тлумачення Рим. 5:12 традиційно вважається дещо інакшим в силу багатозначності спожитої там конструкції, що може бути зрозуміло не тільки як поєднання прийменника з відносним займенником, тобто «в ньому всі згрішили», але і як сполучник, який запроваджує підрядну причину, тобто може розумітися «бо всі згрішили».

І хоча для обґрунтування відповідальності всіх людей за гріх Адама зазвичай використовують крім Рим 5:12 й інші біблійні текст, наприклад Другозаконня 5:9, в якому Бог виступає як *«Бог заздрісний, що карає провину батьків дітей до третього і четвертого роду тих, хто ненавидить Його»*. Однак буквальне розуміння цього тексту входить в протиріччя ще з одним текстом Писання – 18-й глави Книги Єзекіїля, в якій представлені відразу 2 позиції з проблеми відповідальності за чужий гріх: іудейська, що знайшла свій відбиток у прислів'ї *«Батьки їли кислий виноград, а у дітей на зубах оскома»* (Єз 18:2), і Бога, який викривав іудеїв за їх помилкове розуміння наслідків гріха. Основні положення цього викриття виражені з граничною ясністю: *«... якщо у кого народився син, який побачив усі гріхи свого батька, які він робить, бачить і не робив, як той ... права Мої чинив уставами Моїми, - такий не помре за провину свого батька, він буде живий. ... Ви говорите: «чому ж син не поніс провину за батька?» Тому що син той чинив право та справедливість, дотримував усі устави Мої й виконував їх, він буде живий. Душа, що грішить, вона помре; Син не понесе карі за батькову провину, а батько не понесе за провину синову, справедливість справедливого буде на ньому, і залишається, і беззаконня беззаконного при ньому і залишається»* (Єз 18:14, 17-20). Тому прийнято вважати, що текст Другозаконня 5:9 не несе в собі буквального сенсу. Крім того, в тексті говориться не про всіх дітей, а лише про тих, які ненавидять Бога. Крім того,

текст згадує про рід, з якого походять нечестиві діти, що дає підставу вбачати в ньому свідчення не про покарання дітей за гріхи батьків, а про наслідки родового гріха.

Розуміння тексту Рим 5:12 не як «в ньому всі згрішили», а як «бо всі згрішили» сприяє тлумаченню «гріховного стану» в еволюційному розумінні, тобто як загальної схильності людини діяти у відповідності до «тваринної природи», котру вона отримала від своїх тваринних предків.

У той же час Православ'я схиляється до колективної відповідальності за гріхи. Людство – це не механізм, що складається з окремих індивідів, духовно не пов'язаних між собою. Людство вважається в широкому сенсі єдиною родиною, оскільки походить від одних прабатьків - Адама і Єви, що дає підставу називати його також «родом людським»: *«Він з одного весь рід людський, щоб замешкати всю поверхню землі»* (Діян. 17:26). Характерна для християнської антропології ідея єдності роду людського має і інші підстави: люди народжені від Адама і в цьому сенсі всі є його дітьми, але в той же час вони були відроджені Ісусом Христом (*«... хто буде виконувати волю Отця мого Небесного, той Мені брат, і сестра, і мати»* Матвія 12:50) і в цьому сенсі є «дітьми Божими» (1 Ін 3. 1-2).

#### 2.4. Розуміння сутності гріхопадіння у Протестантизмі

Розбіжності між вченнями про гріх прабатьків католицизму і протестантизму (в основних його напрямках) починаються з розбіжностей між цими конфесіями в розумінні стану, в якому перша людина перебувала до скоєння гріха. Протестантизм саме в природі людини вбачає її досконалість і первісну праведність. Тому для протестантів наслідок гріхопадіння полягає не у позбавленні людини тварної благодаті, що була додана до її природи, а спотворення самої природи. Однак на відміну від православної традиції протестантські богослови вважають це спотворення абсолютним, стверджуючи, що грішна людина абсолютно не здатна до добра. М. Лютер писав: *«Що таке «стара людина»? Це все те, що народжене в нас*

від Адама: злість, ненависть, заздрість, нецнотливість, скупість, лінь, пиха, та й сама невіра, заражена всіма пороками і яка не містить в природі своїй нічого хорошого» [56]. Тому люди стали неугодні Богу «і були приречені на вічне прокляття, яке цілком заслужили». Лютеранська «Апологія Аугсбурзького віросповідання» визначає сутність гріхопадіння так: «Це поєднання наступних вад: нездатності вірити в Бога, нездатності боятися і любити Бога, а також схильності до хтивості» [57]. Коментуючи Лютера, одна із символічних книг у Лютеранстві, «Формула згоди» звертає увагу на те, що основоположник протестантизму «під термінами «природний гріх», «особистісний гріх», «створіннєвий гріх» ... має на увазі, що не тільки слова, помисли і справи є гріхом, але що вся природа, особистість і сутність людська повністю перекручені від самого кореня первородним гріхом» [58]. Така оцінка людини пояснюється тим, що на відміну від Православ'я, що вбачає в божественному образі людини лише зміни, викликані гріхом, хоча і досить істотні, протестантизм вчить про повну втрату людиною образу Божого, на місці якого «в людині відбувається глибока, порочна, огидна, бездонна, незбагненна і невимовна розбещеність всієї природи і всіх її здібностей і сил ...» [59]. Втім, Протестантизм допускає для людської волі деяку свободу вибору. Однак ця свобода проявляється в світській праведності (civilis justitia) і здійсненні справ, підвладних розуму. Але вона не має сили без допомоги Святого Духа творити праведність Божу, тобто праведність духовну (justitia spiritualis). Під «світською», або «громадянською», праведністю Аугсбурзьке сповідання розуміє ті «зовнішні діяння», які «походять від добра в природі, такі як бажання трудитися в полі, їсти і пити, мати друзів, одягатися (носити одяг), будувати будинок, одружитися, відгодовувати худобу, навчатися різноманітним корисним мистецтвам або творити будь-яку іншу добру справу, що відноситься до цього життя» [60]. Однак перераховані «благі» справи не мають відношення до «духовної праведності», оскільки сили і здібності, за допомогою яких вони відбуваються, настільки ослаблені, заражені і

спаплюжені гріхопадінням, що «в очах Божих вони не мають ніякої цінності» [61]. Позиція, зайнята протестантами щодо наслідків гріхопадіння, спонукає до заперечення синергії Бога і людини в сотеріологічному процесі. Критикуючи Православ'я, «Формула згоди» заявляє: *«Ми відкидаємо вчення синергістів, які стверджують, що людина не є абсолютно мертвою в духовних аспектах, але що вона серйозно пошкоджена і напівмертва. І тому, хоча вільна воля [людини] занадто слабка для того, щоб людина могла започаткувати і звернути себе до Бога власними силами ... проте, коли Святий Дух робить почин, закликає нас за допомогою Євангелія і пропонує Свою благодать ... тоді, немов, вільна воля ... може знайти Бога і в певній, хоча і дуже слабкій, ступені, зробити щось в цьому напрямку ... »* [62].

Кальвінізм довів це вчення про гріхопадіння до логічного завершення. Визнання втрати людиною божественного образу, її повної нездатності до добра і відсутності в ній у цьому ключі вільної волі спричинило за собою істотне переформатування християнської сотеріології в кальвінізмі. Оскільки людина абсолютно пасивна в справі свого порятунку, її долю і майбутнє цілком і повністю визначає Сам Бог. Участь людини вирішена: Бог завбачливо обирає одних людей до спасіння, а інших – до вічної загибелі. Людина ніяк не може вплинути на це обрання.

Проаналізувавши християнські вчення про гріхопадіння, можна дійти до висновку, що загалом вони базуються на буквальному розумінні Книги Буття, а саме тієї її частини, яка стосується створення людини та її гріхопадіння. Це зумовлено в тому числі і святоотецькими поглядами, які в більшості своїй сходяться на думці, що Адам та Єва дійсно існували як історичні персонажі. Через це еволюційні погляди потребують додаткового аналізу та деякого уточнення доктрин гріхопадіння.

## РОЗДІЛ ІІІ

### ІНАКШИЙ ПОГЛЯД НА ДОКТРИНИ ГРІХОПАДІННЯ ТА ПЕРВОРОДНОГО ГРІХА

#### 3.1. Символічне читання Книги Буття

Здебільшого біблеїсти прийшли до свого нинішнього розуміння оповіді про Адама і Єву незалежно від розвитку сучасної еволюційної науки. Ця думка має ту перевагу, що вона сумісна з висновками науки, але вона не була продиктована відкриттями самої науки. Найбільш загальна причина, по якій біблеїсти визнають Адама і Єву строго літературними персонажами, пов'язана з жанром оповіді в главах 1-11 книги Буття. Переважна більшість інтерпретаторів сприймають оповідання в цих розділах як легенду, а не переказ історичних подій, тому що портрет протоісторії від створення світу до потопу і Вавилону виглядає дуже стилізованим – з послідовностями, подіями та персонажами, які виглядають більш символічними, ніж «реальні» події і персонажі в «звичайній» історії. Всі ці епізоди в значній мірі покликані пояснити походження чи причину різних аспектів людського життя в світі – шлюб, сексуального бажання і патріархату; важкої праці в сільському господарстві; болю при пологах; зародження матеріальної культури і цивілізації; різноманітності в мові тощо. Розповіді в цих главах дещо відрізняються від древніх близькосхідних міфів. Наприклад, вони не зіштовхують позачасове минуле з сьогоденням, як це зазвичай роблять міфи, а поміщають первісні події у певні часові рамки. Проте, вони черпають свій матеріал з міфів, і вони функціонують в значній мірі так само, як і міфи: щоб пояснити нинішній стан людства і сформулювати особливу концепцію світу і боголюдських відносин.

Стародавні оповіді зазвичай не оголошують свій жанр і не заявляють про свою власну історичність. Вони не супроводжуються передмовами та оголошеннями. У випадку Буття 1-11 ми не можемо напевно знати дуже багато про те, як самі ранні іудейські аудиторії отримували матеріали з цих розповідей. Причина цього в тому, що історія Адама і Єви навіть не

згадується в Старому Завіті за межами Книги Буття або в ранній єврейській літературі до другого століття до нашої ери. Найкраще, що можна зробити, це звернути пильну увагу на підказки в тексті про те, як його слід сприймати, паралельно аналізуючи аналогічні тексти, які приблизно збігаються з ним.

Дослідник Біблії, Деніел Харлоу (Daniel C. Harlow), прийшов до висновку, що оповідання в Книзі Буття 1-11, ймовірно, були написані і сприймалися як парадигматичні і образні зображення реальної епохи в ніколи не повторюваному минулому, що також мають архетипові значення для нинішньої історичної ситуації [63, р. 182-184].

Як можна їх сприймати сьогодні? Сам факт, що ці розділи присвячені доісторичним часам, переконує більшість тлумачів в тому, що вони не переказують історичні події в сучасному розумінні цього слова. Автор надто далекий до описуваних подій, щоб його розповідь була історичною; персонажі мають символічні імена і діють як символічні фігури; епізоди виглядають прототипними; події не мають ніякого відношення до конкретних часів або дат; багато деталей не можуть бути підтвержені висновками багатьох галузей сучасної науки. У біблійній науці, однак, не стільки наукові відкриття останніх двохсот років спонукали визнати розповідний характер книги Буття 1-11, скільки археологічне відновлення літературних текстів з древнього Близького Сходу.

При читанні в ширшому літературному контексті ранні глави Буття здаються натхненним переказом древніх близькосхідних традицій про походження космосу, світу і людини. На відміну від древніх месопотамських міфів, розповіді про створення світу в Бутті 1 і 2 містять кілька особливих теологічних тверджень. Вони проголошують верховенство єдиного Бога, на відміну від войовничих і примхливих божеств інших релігій; утверджують благість, але також і конечність творіння, замість того, щоб розглядати елементи космосу, такі як сонце, місяць і зірки, як божественні і вороже налаштовані по відношенню до людей; достоїнство людства і його центральне місце в Божому плані творіння, а не другорядне та покликане на

те, щоб звільнити богів від роботи. Історії в Книзі Буття 3-11 також носять дещо полемічний характер: замість оптимістичної розповіді про людський прогрес вони розповідають про неухильне погіршення стану людства і його відносин з божественним. Цей жалюгідний стан спричинений не капризами богів або злих сил космосу, а непокорю людства божественній волі. Розглядаючи ці питання, автор Книги Буття, очевидно, знаходив бажаним запозичувати і трансформувати конструкції, теми і мотиви з язичницьких міфів.

Серед численних конкретних деталей, які Буття 2-3 адаптує з месопотамських історій, є наступні:

- райський сад бога (-ів) на Сході (наприклад, Енкі і Нінхурсаг; Епос про Гільгамеша);
- люди, створені з глини для обробки землі (наприклад, Енкі і Нінмах; Епос Атрахасіса; Гільгамеш);
- створення світу шляхом проб і помилок (Бут. 2: 18-22; Атрахасіс);
- «жінка життя» або «жінка ребра» (богиня Нінті в Енкі і Нінхурсаг);
- набуття мудрості як уподібнення Богу (-ам) (Гільгамеш);
- рослина, що дарує безсмертя, і змія (Гільгамеш, Енкіду і підземний світ);
- боги, що зберігають безсмертя від людей (Адапа; Атрахасіс; Гільгамеш);
- нагота як символ первісного життя, а одяг – цивілізованого життя (Гільгамеш).

Едемський сад – це інтерпретація книгою Буття широко поширеного мотиву в стародавній близькосхідній літературі. Найбільш часто цитована паралель зустрічається в шумерському міфі про Енкі та Нінхурсаг (3 тис. до н.е.), в якому описується райський острів під назвою Дільмун. Це була земля, де хижацтво і смерть були невідомі: *«Незаймана земля Дільмун. У Дільмуні ворон не каркає. Птаха-іттіду не кричить. Лев не вбиває, Вовк не загриза*

*ягнати, Дикий собака, поїдаючи козлят, тут не живе ... Вдів тут немає...»*  
[64, р. 12-13].

Образ у Книзі Буття 2, що зображає Яхве в пошуках підходящої пари для первісної людини (2:18-22), має цікаву паралель. Господь Бог розуміє, що людині недобре бути одній, тому Він створює тварин із землі. Але оскільки ні одна з тварин не виявилася відповідним партнером для чоловіка, Господь створив жінку.

Епос про Гільгамеша описує створення первісної людини Енкіду аналогічним чином. Спочатку він живе в дикій природі і більше схожий на тварин, ніж на людей. Він не носить одягу, але покритий волоссям. Він грається, їсть і п'є разом зі звірами. Але боги вирішили, що Енкіду повинен стати конкурентом боголюдині Гільгамешу, чия поведінка в якості царя Урука викликала незадоволення богів. Тому Боги посилають блудницю по імені Шамхат, щоб зробити з Енкіду чоловіка. Його статеві зносини з жінкою протягом шести днів і семи ночей цивілізують його. Жінка вчить його їсти і пити, як людину, і одягає його, щоб завершити його перетворення. Ще більше вражає те, що після того, як Шамхат успішно виконує завдання, вона каже: *«Ти мудрий, Енкіду! Ти став як Бог!»*. Цей коментар нагадує слова змія, звернені до жінки в Книзі Буття 3: *«ви будете, як боги, знаючи добро і зло»* (3:5).

Візьмемо інший приклад: центральна тема в Буття 3 про безсмертя, в якому відмовлено людині, нагадує міф про Адапу. У цій історії, що відноситься до третього тисячоліття до нашої ери, фігурує Адапа (буквально «Людина»), людина першого покоління і жрець бога Еа в місті Ерідуду. Одного разу під час риболовлі Адапа піддається нападу Південного вітру, але йому вдається зламати йому крило, вимовивши прокляття. Через відсутність вітру протягом семи днів дощі не можуть прийти в Ерідуду, і місто страждає від посухи і хвороб. Ану, верховний бог божественного зібрання, реагуючи на ці події, викликає Адапу на небеса. Але замість того, щоб покарати Адапу, Ану врешті-решт пропонує йому хліб і воду безсмертя, які дозволять йому

приєднатися до богів. Однак за порадою Еа, який заздалегідь попередив Адапу, що йому запропонують хліб і воду смерті, Адапа відмовляється від цієї пропозиції і відправляється назад на землю як смертний. У цій історії неясно, хто обманює Адапу, Ану або Еа, або ж Ану змінив свою думку, і Еа просто невірно оцінює наміри Ану. У будь-якому випадку, Адапі не вдається досягти безсмертя. Книга Буття замінює слухняного Адапу неслухняним Адамом, а в якості обманщика вводить змія.

Сюжет в Книзі Буття 3 про безсмертя, яке шукають, але втрачають через змія, має ще більш близьку паралель в месопотамській міфології. В епосі про Гільгамеша однойменний герой вирушає на пошуки безсмертя після смерті свого противника що став йому другом Енкіду. Подорож Гільгамеша приводить його до Утнапіштіму (буквально «він знайшов життя»), що вижив після Великого потопу, котрому боги спеціально дарували вічне життя [65, р. 22-30]. Вислухавши розповідь про потоп і не витримавши ряду випробувань, щоб переконатися, чи гідний він безсмертя, Гільгамеш отримує втішний приз за свої зусилля: йому розповідають про рослину, що відновлює молодість в водах великої безодні. Гільгамеш знаходить рослину і відправляється з нею додому, але по дорозі він зупиняється, щоб освіжитися і скупатися, залишивши рослину на землі. Змія, відчувши аромат рослини, краде її та скидає з себе шкіру.

На додаток до вищесказаного, самі обриси первісної давнини в ранніх главах Книги Буття опираються на давню месопотамську традицію. Це найкраще видно з порівняння книги Буття 2-8 з вавилонським епосом про Атрахасіса. Принципові відмінності між Атрахасісом і Книгою Буття полягають в зображуваних характерах і мотивах божественних сил. Боги Месопотамії здаються примхливими і аморальними: вони посилають потоп, тому що люди порушують їх спокій занадто великим шумом, а після потопу вони обмежують перенаселення людства, вимагаючи самотності для одних жінок, і безпліддя, викидень або мертвонародження для інших. Яхве в Книзі Буття, навпаки, посилає потоп, щоб очистити землю від людського зла, і

після потопу Господь відновлює заповідь, щоб людство *«плодилося і розмножувалося і наповнювало землю»*.

Наведених вище паралелей має бути достатньо, щоб встановити, що практично всі деталі розповіді в Книзі Буття 2-8 запозичені з месопотамської міфології, але трансформовані для створення нових історій з явно іншою теологією. Єдиним винятком є Древо пізнання добра і зла, унікальне для Книги Буття. Розповіді про первісний рай і потоп не обмежуються Книгою Буття і древніми месопотамськими текстами, що спонукало деяких читачів Біблії припустити, що паралелі мають на увазі міжкультурні спогади про реальні древні події.

Однак більш ретельна оцінка отриманих даних дозволяє припустити, що люди в різних культурах стикалися зі схожими екзистенційними проблемами (важка праця, пов'язана з вирощуванням їжі) і переживаннями (руйнівні повені) [66, р. 129]. Ці паралелі не є історичними, і в цьому полягає ключовий момент для визначення, чи є рання книга Буття міфом або історією: сьогодні ніхто не сприймає Гільгамеша, Атрахасіса або Адапу як історичні твори; отже, оскільки рання Книга Буття має той же літературний жанр, що і ці давніші твори, і навіть запозичує з них деталі, її також не слід сприймати як історичну.

Визнання того, що автор працював таким чином, має сформувати наше уявлення про той вигляд божественного натхнення, що виявляють ці глави. Традиційно християнські читачі книги Буття схильні припускати, що автор (зазвичай ідентифікований як Мойсей) передавав суть бачення або слухання, яке він отримав, або ж він записував дуже давню усну традицію. Однак більш доречно і правильно для тексту думати про Бога, що надихає творчий потяг та направляє уяву письменника і використовує його в якості носія теологічної істини. У Книзі Буття ми маємо оповідальну теологію. Однак, подібно до притч Ісуса, розповіді в ранній Книзі Буття не менш натхненні Богом [67, р. 23-70].

Крім стародавніх близькосхідних паралелей, ще одна вагома причина, по якій Деніел Харлоу не розглядає Буття 2-3 як фактичну історію (а Адама і Єву – як реальних людей), полягає в тому, що в книзі представлено не одне, а два оповідання про створення світу. Перше – від Буття 1:1 до 2:3; друге – від Буття 2:4 до 2:25 [68, р. 185]. Така думка не є унікальною для сучасної науки, але сходить до єврейської екзегети першого століття, Філону Александрійському. Цікаво, що Єфрем Сирін, який жив в четвертому столітті, припустив, що друга розповідь, можливо, спочатку стояла на самому початку книги Буття, в більш ранньому варіанті книги, до того, як була додана більш пізня розповідь в Книзі Буття 1 [69, р. 69]. Ці стародавні передбачення сучасних наукових поглядів заслуговують на увагу, оскільки вони демонструють, що критичні погляди на Біблію не виникли раптово слідом за просвітницьким скептицизмом, як іноді стверджують євангельські вчені. У своєму нинішньому контексті другу розповідь доповнює перша, пропонуючи інший погляд на творіння з іншою спрямованістю: антропогонія замість космогонії. Проте, навіть у своїй взаємодоповнюваності між розповідями все ще проявляється кілька очевидних контрастів.

Ці два погляди різняться за описом тривалості творіння, сценарієм попереднього творіння, послідовності, змісту і методу роботи Творця; і по зображенню Бога і людства. Для даної теми ключовим моментом є те, що Буття 1 зображує Бога, що створює невизначене число чоловіків і жінок одночасно – після наземних тварин, на шостий день своєї семиденної «схеми». Буття 2, навпаки, зображує Яхве, що створює одну людину, потім тварин, а потім одну жінку в один день творіння, який він передбачає. Традиційний підхід до вирішення цієї проблеми полягає в тому, щоб читати главу 2 так, як якщо б вона поверталася до шостого дня викладу глави 1.

Дуже часто такі висновки спадають на думку через неточності у перекладах. Нерідко переклади порушують контекст глави 2 і здається, що спочатку Бог насадив сад, а потім помістив туди людину котру створив: *«І насадив Господь Бог рай у Едемі на сході, і там осадив людину, що її Він*

*створив. І зростив Господь Бог із землі кожне дерево, принадне на вигляд і на їжу смачне, і дерево життя посеред раю, і дерево Пізнання добра і зла» (Буття 2:8).*

Якщо ж бути точним, то Буття 2:5 стверджує, що до того, як Яхве створив першу людину, *«жодна ярина польова не росла, бо на землю дощу Господь Бог не давав, і не було людини, щоб порати землю»*. Це твердження робить сумнівним розуміння в 2:8 дієслова «насадив» як дії що була уже задовго до того завершена. Очевидно, що і подібне розуміння дієслова «утворив» в 2:19 не підходить, коли читати вірші 18 і 19 разом: *«І сказав Господь Бог: Не добре бути чоловіку самотнім Створю йому поміч, подібну до нього. І вчинив Господь Бог із землі всю польову звірину, і все птаство небесне, і до Адама привів, щоб бачити, як він назве їх, і щоб, як покличе Адам до них, до живої душі воно ймення їй»*.

І ось в чому суть питання: оскільки в Книзі Буття є два оповідання про створення світу з розбіжностями, жодне з них не може бути прийнято за фактичну історію. Якщо прийняти їх в такому вигляді, то вони будуть суперечити одна одній, а не доповнювати. Але якщо ми визнаємо, що ранні глави Книги Буття не є історичними в нашому сучасному розумінні цього слова, тоді нам не потрібно віддавати перевагу одній з них перед іншою або придумувати теорії їх гармонізації. Ми просто можемо оцінити відмінну теологічну ідею кожної з них.

Якщо навіть залишити в стороні порівняння з Буттям 1, то у в самому тексті Буття 2-3 є кілька деталей, які б підтверджували швидше символічне, ніж історичне прочитання.

- Наявність дерев, річок, золота, дорогоцінних каменів, херувимів і інших атрибутів пов'язує Едемський сад зі скінією в пустелі і більш пізніми ізраїльськими святилищами, включаючи Єрусалимський храм. Пробуджується відчуття присутності і життєдайної сили Божої таким чином, що сад робиться Божим храмом. Оскільки Буття 2-3 в нинішньому вигляді є

відносно пізнім текстом, його символіка, ймовірно, опирається на традиції скінії і храму, що можуть бути знайдені в інших місцях Старого Завіту.

- Самі імена двох людських героїв в цій історії, Адама «людини» і Єви «життя», є символічними назвами, які вказують на репрезентативну роль для пари. Перша людина називається ха-Адам, це загальний єврейський термін для позначення людської істоти. Цей термін вводить в 2:7 з каламбуром, заснованим на народній етимології, тобто схожості написання та звучання слів людина та земля: «тоді Господь Бог створив 'adam з пороку 'adamah», тобто щось типу англійського human from humus. У єврейському тексті слово «адам» не починає використовуватися в якості власного імені до генеалогічних дерев в 5:1-5, після чого Адам більше ніколи не згадується.

- Змія, що вміє розмовляти, яка також вводить за допомогою єврейської гри слів, є фігурою обманщика, знайомої як зі стародавнього, так і з сучасного фольклору. Тільки в більш пізніх іудейських і християнських інтерпретаціях змії ототожнюється із диявольськими силами. З одного боку, змії уособлює хаос в добре організованому творінні Бога; це нелюдське створення, «яке створив Господь Бог» (3:1), що наділено власною свободою волі. На іншому рівні його можна розглядати як втілення автономного і оманливого внутрішнього голосу людського розуму, який виступає проти невинності та послуху. У стародавній близькосхідній міфології змії були символами життя, мудрості та хаосу – тобто саме тих речей, які розглядаються в Книзі Буття 3. Змії не говорить відвертої брехні, але він промовляє і вводять в оману напівправами. Твердження, що він був «*більш хитрий, ніж будь-яка інша дика тварина*» (3:1), очевидно, а фольклорним тропом. Не більш достовірним є уявлення про те, що змії колись ходили прямо, а тепер «їдять прах земний», що згадується в проклятті змія у Бутті 3:14.

- Образ Бога Яхве, що ходить і говорить в саду, явно антропоморфний, як і зображення того, як він створює відповідну пару для людини методом проб і помилок (2:18-22), і як він стривожений перспективою того, що «Адам

скуштує від дерева життя» (3:22), ніби всезнаючий Господь не передбачав результату свого творіння.

Історія Каїна і Авеля в Книзі Буття 4, яка тісно пов'язана зі сценою Едемського саду, також створює проблеми для тих, хто хоче сприймати перші глави книги як фактичну історію. Після того, як Яхве проклинає Каїна (архетип хлібороба, який побудував перше місто, осілий спосіб життя 4:2, 17) за вбивство свого брата Авеля (архетип пастуха), виганяючи його з місця божественної присутності, щоб він був втікачем і блукачем на Землі (4:12), Каїн висловлює страх, що «кожен, хто стріне мене, той вб'є мене» (4:13). У цій історії зображується, що страх Каїна виправданий, тому Господь загрожує семикратною помстою тому, хто вб'є його, і дає йому розпізнавальний знак (4:15).

Всього через два вірша Каїн вступає у відносини з дружиною (4:17). Його син і внуки теж беруть собі дружин. Читачі Біблії вже давно ламають голову над цим питанням: згідно з попереднім і подальшим контекстом, на землі немає інших чоловіків, які могли б убити Каїна, немає жінок, які могли б дати йому або його нащадкам чоловічої статі дружин, і немає населення, яке могло б побудувати місто. Навіть буквальні інтерпретатори цієї історії не сприймають її досить буквально, вони розглядають ці деталі як прогалини, які повинні бути заповнені. Але заповнити прогалини можна, тільки «прочитавши» те, що винесено за межі наявної оповіді, тобто про «додаткових» синів і дочок Адама, народжених до Каїна і Авеля.

Такі спроби врятувати історичність розповіді йдуть врозріз з простим змістом тексту, деталі якого сильно натякають на те, що він не повідомляє історичні події, а малює парадигмальні. Загальні заперечення проти розгляду Адама і Єви як строго літературних персонажів часто ґрунтуються на генеалогії від Адама до Ноя в Книзі Буття 5. Адже в цьому розділі Адам зображений як реальний, конкретний індивід, і, як і інші фігури в списку, йому призначена тривалість життя. Але серед дослідників Старого Завіту домінує переконання, що генеалогії в ранніх главах Книги Буття (4, 5, 10 та

11) не більше історичні, ніж оповіді, що вони перемежують [70, р. 344-357].

Протоісторичні генеалогії (наприклад, списки шумерських і лагашських царів), це був популярний і в значній мірі вигаданий літературний прийомом на стародавньому Близькому Сході для утвердження культурної значущості народу або політичної легітимності династії. У цьому контексті уявлення про велику тривалість життя стародавніх людей зазвичай використовували для того, щоб показати перевагу первісних часів над нинішніми. Генеалогії в Бутті 5 і 10, де десять поколінь між Адамом і Ноем врівноважуються десятима поколіннями між Ноем і Авраомом, являють собою літературно-богословський прийом, що демонструє ізраїльський релігійний ідеал досконалої упорядкованого творіння. Генеалогія в Книзі Буття 5 фактично заснована на тому, що викладено в книзі Буття 4, і запозичує свою конкретну форму зі списків месопотамських царів.

Крім того, вік допотопних людей, названих в Книзі Буття 5, не є випадковим, як можна було би спостерігати в списку реальних людей, а складений згідно з точною числовою схемою, базовою шістдесятковою системою вавилонського числення. Таким чином, Книга Буття 5 імітує не тільки форму, а й нумерологію вигаданих списків Месопотамії. Тобто це була стратегія, спрямована на те, щоб претендувати на давній родовід єврейського народу на протипагу домаганням месопотамської культури.

Розгалужена або сегментована генеалогія трьох синів Ноя в Книзі Буття 10 – етнографічне «генеалогічне древо», часто зване таблицею народів, – повна анахронізмів: багато з етнічних і національних назв, які вона перераховує (всього 70), навіть не відповідає тій епосі, що зображена в сусідніх текстах, але відображає геополітичну карту першого тисячоліття до н.е., як її тоді вбачали ізраїльтяни. Книга Буття також містить наївне переконання древніх етнографів, що походження міст, націй і народів можна простежити до конкретних імен засновників. Жодне з цих тверджень не дискредитує Біблію, а лише прояснює природу розглянутих уривків.

Стародавні біблійні автори не переписували ці генеалогії, просто сучасні ми невірно їх витлумачили [71, р. 230].

З огляду на те, що Буття 2-3 дає біблійну основу для християнського розуміння того, як гріх і смерть увійшли в світ, дещо дивно, як мало класичні доктрини гріхопадіння і первородного гріха знаходять прямої підтримки в тексті. Вони кореняться швидше в тлумаченнях книги Буття, головним чином Павла і, у Католицизмі, Августина, ніж в самій Книзі Буття. Це не обов'язково означає, що доктрини «невірні» або що від них слід відмовитися, це означає тільки усвідомлення того, звідки вони беруть свою справжню відправну точку. У християнському богослов'ї доктрини засновані на певних інтерпретаціях уривків з Біблії, і часто ці інтерпретації спочатку створювалися як альтернативи конкуруючим інтерпретаціям тих же самих уривків. Лише в рідких випадках доктринальні формулювання створюються з простого повторення або переказу Письма. Замість цього вони зазвичай синтезують окремі уривки канону, намагаються гармонізувати дисонуючі тексти біблійного свідчення і віддають перевагу одним текстам над іншими, застосовуючи їх відповідаючи на питання, які не обов'язково були в порядку денному самих біблійних авторів. Таким чином, перш за все слід не відкидати класичні августинівські і реформаторські доктрини гріхопадіння і первородного гріха, а лише розглянути Буття 2-3 в його власному контексті.

Слід почати з того, що книга Буття сама по собі не вчить, що перші людські істоти були створені безсмертними і що смерть увійшла в світ тільки після і внаслідок їх гріхопадіння. В Бутті 3:22-23 ми читаємо: *«І сказав Господь Бог: Ось став чоловік, немов один із Нас, щоб знати добро й зло. А тепер коли б не простяг він свої руки, і не взяв з дерева життя, і щоб він не з'їв, і не жив повік віку. І вислав його Господь Бог із еденського раю, щоб порати землю, з якої узятий він був. І вигнав Господь Бог Адама. А на схід від еденського раю поставив Херувима і меча полум'яного, який обертався навколо, щоб стерегти дорогу до дерева життя»*. Тут смертність розглядається як законна частина людської природи. Дійсно, історія

передбачає, що чоловік і жінка були створені смертними; в іншому випадку древо життя було б зайвим, а перестороги Бога – безглуздими. В 2:17 Господь каже Адаму, що він помре в той день, коли він скуштує від дерева пізнання добра і зла; людина, проте, вмирає не відразу, а живе до глибокої старості 930 років (5:5). Це не робить Бога брехуном, як і не робить змія правдолюбцем. Попередження Яхве більше схоже на несправджену пересторогу. Якщо це не пуста погроза, то тут не мається на увазі фізична смерть як така. Те, що чоловік і жінка переживають день куштування плоду скоріше означає не фізичну смерть, а свого роду живу смерть-відчуження від Бога, саду та один одного, яке у тому числі приносить з собою усвідомлення власної смертності і її результату.

Примітно, що, коли Бог промовляє суд над людиною в 3:17-19, Він не називає смерть покаранням. Покарання лежить швидше в області роботи, а не в самій роботі (по великому рахунку й догляд за садом був свого роду роботою), але метушня і розчарування від необхідності тягнути існування, обробляючи прокляту землю. Сенс 3:19 *«В поті лиця ти їстимеш хліб, аж поки не вернешся в землю, бо з неї ти взятий, бо ти порох і до пороху вернешся»* не у тому, що людина помре, а в тому, що їй доведеться працювати до самої смерті. Смерть – це не покарання, а тільки спосіб, в якому здійснюється остання стадія покарання [72, р. 9]. Вигнання з саду позбавляє чоловіка і жінку доступу до Древа життя, яке дарувало б їм безсмертя. Таким чином, згідно з Книгою Буття, людська смерть була природною частиною створеного Богом світу, а не частиною наслідків гріхопадіння.

А як же смерть тварин на самому початку? Буття 1:30 передбачає рослин в якості єдиного джерела їжі для тварин і людей. Після потопу, у вигляді поступки злим нахилам людського серця (8:21), Бог допускає вживання м'яса людиною (9:2-3, без згадки про вживання м'яса тваринами), єдиним обмеженням є м'ясо з кров'ю (9:4-6). Все це, ймовірно, краще за все розуміти як ідеалізовану екстраполяцію того, як все повинно було бути

спочатку. Цей висновок здається дещо натягнутим, але слід згадати, що інші місця Писання згадують хижацтво тварин як незаперечний аспект творіння. Псалом 104: *«Леви рикають, шукаючи здобичі і просячи у Бога їжі собі»* (104:21). Аналогічно в Іов 38, де Бог говорить: *«Невже то ти полюєш для левиці здобич і голод левенят заспокоюєш, коли, причаївшись, вони лежать у барлогах, сидять, в гущавині засівши? Хто воронові харч готує, як його діти пищать до Бога, блукаючи без поживи?»* (38:39-41). Правда, в обох цих уривках йдеться про завбачливу турботу Бога про творіння в його нинішньому стані, але в них немає і натяку на те, що хижацтво тварин спричинене будь-якими «падіннями» з безсмертного стану.

Ще один момент, який заслуговує на увагу, полягає в тому, що сама Книга Буття не зображує перших людей, створених в стані духовної зрілості і морального досконалості. Моральна цілісність Адама і Єви займає чільне місце в читанні книги Буття отцями Церкви і реформаторами, але не в православній традиції. Деякі з грецьких отців церкви, які писали до Августина, вважали Адама і Єву персонажами, що були подібні до дітей, які занадто рано скуштували заборонений плід, коли вони ще не були достатньо зрілими, щоб володіти необхідним досвідом добра і зла. Феофіл Антіохійський, наприклад, коментував: *«Адам, будучи ще немовлям у віці, був з цієї причини ще не в змозі отримати гідне знання.»* У тому ж дусі Іриней Ліонський зауважив: *«Ця людина була маленькою дитиною, що ще не мала досконалого обмірковування».* Ці та інші апологети другого століття бачили, що Книга Буття 2-3 може бути прочитана на певному рівні як історія про досягнення повноліття, про «падіння», що було відпадинням від Бога. Відсутність у чоловіка і жінки сорому за свою наготу нагадує самоусвідомлення, характерне не тільки для тварин, але і для дітей. Також для дітей характерний особливий потяг до забороненого. Жінка швидко піддається на натяки змія, а чоловік ще швидше приєднується до неї та куштує заборонений плід. Тобто те, що описує книга Буття, – це процес, відправною точкою якого є не досконалість, а зародження. Людність першої

пари не була дана їм повністю, але була незавершеною роботою. Бог створив їх не смертними і не безсмертними, ще не добрими і не злими (з точки зору моралі), а нейтральними і вільними [73, р. 189].

Можливо, саме дивне для християн, які звикли читати текст подібно до Августина, це те, що Буття 3, прочитане в його безпосередньому контексті, не зображує злочин чоловіка і жінки як акт, який «заразив» все наступне людство. Оповідання не розглядає ні гріхопадіння, ні первородний гріх в традиційному розумінні, але лише як перший приклад загальної людської тенденції до самоствердження, присутньої з самого початку. У біблійному тексті немає ніяких вказівок на те, що перша пара передала своїм нащадкам або свою провину, або набуту схильність до гріха. У Книзі Буття гріх Адама і Єви є ні найбільшим гріхом, ні причиною всіх майбутніх гріхів людства, але тільки першим в ряду гріхів. У розділах з 4 по 11 ми знаходимо ряд історій, що ілюструють зауваження, приписуване Господу в Бутті 8:21, що *«нахил людського серця – зло від юності його»*. Таким чином ми отримуємо вбивство Каїном свого брата Авеля, жагу до крові Ламеха, нечестя покоління потопу і зарозумілість будівельників Вавилону. На тлі цих звірств проступок чоловіка і жінки, звичайно, не тривіальний, але й не особливо важкий.

Більш того, в історії Адама і Єви головними темами є не гріх і смерть, а знання і безсмертя. «Знання добра і зла», яке вони отримують, споживаючи плід, це досвід автономної мудрості, коли вони вирішують, що правильно, не посилаючись на божественну волю, і стикаються з непередбаченими, але неминучими наслідками [74, р. 1-20]. Це знання ще більше віддаляє їх від тварин і різко наближає до прерогатив божественного. Це також приносить неприємне усвідомлення свого становища, тягар дорослої відповідальності і розуміння світу болю, чого вони не очікували.

Древо життя ще більш загадкове, ніж древо пізнання; текст проковує, але не обтяжує себе відповіддю на кілька запитань: чому Господь Бог одразу не заборонив споживати з цього дерева? Чи споживали його плоди чоловік та жінка перед вигнанням з саду? Якщо ні, то чому? І чому тільки після того, як

вони скуштували від іншого дерева, Бог стривожився перспективою того, що вони ще скущують і від цього дерева та стануть безсмертними? Як ставитися до цих дерев? Крім цих питань, часто звертають увагу на те, що термін «гріх» не зустрічається в Книзі Буття 3. Значення цього факту перебільшується – чоловік і жінка дійсно грішать, порушуючи Боже повеління. Але більш вражаючим є інше спостереження: Адам і Єва більше ніде не згадуються в Єврейському Писанні, і решта Старого Завіту (і Новий Завіт, крім Павла) розуміє як даність той факт, що гріха можна уникнути. Це вірно вже в історії Каїна, бо після того, як Бог прийняв лише приношення Авеля, то сказав до Каїна: *«Отож, коли ти добре робитимеш, то підіймеш обличчя своє, а коли недобре, то в дверях гріх підстерігає. І до тебе його пожадання, а ти мусиш над ним панувати.»* (Буття 4:7). Отже, для остаточного формування доктрин про гріхопадіння і первородний гріх також слід підключити вчення Павла та отців Церкви [73, р. 189].

### **3.2. Розуміння відношення «Адама-Христа» у апостола Павла.**

У Новому Завіті Павло – єдиний, хто звертається до історії Адама, Сви і змія. Ні в Євангеліях, ні в Діяннях апостолів, ні в загальних посланнях, ні в Книзі Одкровення ця історія не згадується. Крім Павла, Лука – єдиний автор Нового Завіту, який згадує Адама. Він робить це в генеалогії з 78 імен, яка простежує походження Ісуса до Адама, Сина Божого, маючи на увазі символічну кількість у 77 поколінь (Лк. 3:38). В очах більшості дослідників Нового Завіту генеалогія Луки не може розглядатися як чисто фактична або історична, оскільки, як і всі древні генеалогії, вона включає в себе штучну схематизацію і нумерологічні групування. Сучасні коментатори визнають, що генеалогія Луки (та інша генеалогія Матвія) не опирається на публічні чи сімейні записи. Це більше схоже на літературну теологічну конструкцію, яка служить для утвердження значення універсальності порятунку, яке Бог відкрив в Ісусі в кульмінаційний момент історії Ізраїлю. Аналогічна мета прослідковується у викладі Лукою промови Павла на Ареопазі в Афінах,

коли апостол говорить своїм слухачам-язичникам *«З одного чоловіка Він створив усі народи, щоб вони заселили цілу землю. Він установив для всіх них терміни і кордони проживання»* (Діян. 17:26).

Два відповідних уривка з послань Павла – Рим. 5:12-21 і 1 Кор. 15:21-22, 45-49. У посланні до Римлян 5:12 говориться: *«Тому то, як через одного чоловіка ввійшов до світу гріх, а гріхом смерть, так прийшла й смерть у всіх людей через те, що всі згрішили»*. 1 Кор. 15:21-22 говорить: *«Смерть бо через людину, і через Людину воскресіння мертвих. Бо так, як в Адамі вмирають усі, так само в Христі всі оживуть»*. Євангельські тлумачі схильні наполягати на тому, що якщо Христос був дійсною історичною особою, то таким же повинен бути і Адам. Інші з цим не згодні. У своєму коментарі до Послання до Римлян видатний дослідник Нового Заповіту Джеймс Данн пропонує точку зору, яка більше пов'язана з тим, як може працювати типологія: *«Було б невірно сказати, що теологічна точка зору Павла тут залежить від того, що Адам був «історичним» індивідом або що його непослух був історичною подією як такою. Такий висновок не обов'язково випливає з того факту, що проводиться паралель з єдиним діянням Христа: діяння у міфічній історії можна порівнювати з діянням в живій історії без втрати точки порівняння. До тих пір, поки історія Адама як ініціатора сумної історії людської невдачі була добре відома, таке порівняння мало сенс ... Ефект порівняння двох епохальних фігур, Адама і Христа, полягає не стільки в тому, щоб підкреслити історичність окремого Адама, скільки в тому, щоб акцентувати увагу на більш ніж індивідуальному значенні історичної фігури Христа»* [75, р. 289]

Формулюючи свою типологію, Павло головним чином прагне зобразити Христа у якості репрезентативної фігури, чий вчинок вплинув не тільки на нього самого, а й на весь людський рід. Він вводить Адама не стільки як історичну постать, скільки як прообраз Христа, у якості символу занепаłego людства. Павло, як і Лука, безсумнівно, розглядав Адама як історичну особистість, але в своїх посланнях він приймає історичність Адама

замість того, щоб стверджувати її, і в посланні до Римлян 1-3 він може описати проблему і універсальність гріха дуже докладно, взагалі не звертаючись до Адама. Це, зокрема, значить, що історичність Адама не була необхідною для його вчення. У Павла було мало причин не розглядати Адама як історичну постать, тоді як сьогодні у нас є багато причин визнати його строго літературної фігурою.

Що насправді говорить апостол про зв'язок Адама з гріхом та смертю? Якщо уважно вивчити формулювання в Рим. 5:12, то стане очевидно, що за словами Павла гріх увійшов у світ «через» Адама (а не «по причині»), і що смерть поширилася на всіх, «тому що» всі згрішили. Адам був першим грішником, але відповідальність за гріх людства лежить безпосередньо на людському роді в цілому, як в Рим. 1:18-3:20. Більш того, Павло ніколи не стверджує і навіть не має на увазі, що людська природа зазнала фундаментальних змін з гріхом Адама [76, р. 284]. Таким чином, для Павла вчинок Адама вплинув на людський рід, але не заразив його; він меншою мірою вважає роль Адама у виникненні гріха ключовою, ніж тимчасовою і репрезентативною. Схожої точки зору дотримувався найближчий сучасник Павла, автор іудейського апокаліпсису Варуха 2: *«тому Адам не є причиною, крім як тільки для себе, але кожен з нас став нашим власним Адамом»* (54:19). Такої ж точки зору дотримувалися і ранньохристиянські письменники, такі як Юстин Мученик, який писав, що люди, *«уподібнившись Адаму і Єві, творять собі смерть ... і будуть судимі і засуджені, як Адам і Єва»* (діалог з Трифоном, 124). Якщо це тлумачення вірно, то Павло насправді не є ініціатором вчення про первородний гріх. Ця заслуга скоріше належить Ієронімові, чий латинський переклад у якому говориться в Рим. 5:12, що Адам був тим, «у кому» (in quo) згрішили все людство, був потім узятий і витлумачений Августином [77, р. 187-206].

Яка смерть, на думку Павла, увійшла в світ через Адама? Ні в посланні до Римлян 5, ні в 1-му посланні до Коринфян 15 він не думає про смерть просто як про припинення біологічного життя, так само як він не думає, що

воскресіння Христа і вічне життя, що стало можливим в ньому, включає в себе тільки відродження біологічного життя. Оскільки Павло в посланні до Римлян 5:21 протиставляє смерть вічному життю, він, ймовірно, думає в вірші 12 не про фізичну смерть, а про духовну смерть, тобто про відчуження від Бога, яке є результатом гріха. Однак, на думку Павла, духовна смерть і фізична смерть в кінцевому рахунку пов'язані: гріх веде до духовної смерті, а духовна смерть в кінцевому рахунку включає в себе біологічну смерть.

Судячи з листування Павла, він, мабуть, не робив Адама об'єктом богословських роздумів. Він також не робив екзегезу Буття 3 центральним елементом свого теологічного аналізу гріха. Замість того, щоб міркувати в своїй теології в порядку від важкого становища людства до вирішення цієї проблеми Богом у Христі, Павло, мабуть, міркував у зворотному напрямку, «від рішення до важкого становища» – від рятівної роботи Христа до потреби людського роду в спокутуванні. І замість того, щоб вважати Адама зразком для людства або навіть першою біологічною людиною, саме Христос є і тим, і іншим. Христос є перша істинно людська істота, а також Христос є образ Божий і зразок для Адама [78, р. 190].

### 3.3. Перші люди як люди теологічного виду

Два різні способи розуміння, один з яких заснований на даних науки, а інший – на даних одкровення, мабуть, призводять, до суперечливих висновків: висновку на користь теорії про походження людини від одної пари, та про поступову еволюцію великих груп людиноподібних мавп. У Католицтві у християнина виникає серйозна дилема, як відноситися до еволюційних теорій, особливо якщо він не хоче йти врозріз зі знаменитим приписом святого Августина: *«Зазвичай навіть нехристиянин щось знає про землю, небеса і інші елементи цього світу ... і це знання він вважає безсумнівним, виходячи з розуму і досвіду. ... Якщо [нехристияни] виявляють, що християнин помиляється в області, яку вони самі добре знають, і чують, як він дотримується дурних думок про наші книги, як вони повірять цим*

*книгам, що стосуються воскресіння мертвих, надії на вічне життя і Царство Небесне, коли вони думають, що їх сторінки повні брехні про факти, які вони самі дізналися з досвіду і світла розуму?» [79].*

Уже давно існує загальноприйнята думка, що при тлумаченні Книги Буття необхідно повністю враховувати літературний жанр тексту. Той факт, що Буття 2 не є сучасним історичним або науковим трактатом, робить хибним взагалі бачити в ньому будь-які історичні факти і, тим більше, існування першої людської пари, предків всіх нас. Буття 2 підкреслює кілька тем: ставлення людини до Бога (творіння до Творця), єдність походження людини і стосунки чоловіка і дружини. Розглянуті проблеми мають відношення до всього людського роду, і по ряду причин існування історичної першої людини може не бути необхідним.

По-перше, хоча автор, безумовно, хотів розповісти про споконвічну єдність людей, але те, як він про це розповідає, обумовлено не реальними знаннями історичних фактів, а способами вираження найбільш зрозумілими його аудиторії. Сам факт єдності може розумітися по-різному, і спільне походження від вихідної групи є далеко не найкращим поясненням цієї єдності. Наприклад, єдність біологічного виду найприродніше виражається в загальному наборі ген. Акцент на людяності швидше вказує на такі соціальні явища, як культура і мова, які відіграють вирішальну роль в тому, щоб робити людину людиною, і які можуть існувати лише в людській групі. Нарешті, єдність мети (у разі людини спрямованість на Бога) – послужить найкращим джерелом єдності, ніж єдність біологічного походження.

По-друге, розповідь про вигнання Каїна (Буття 4:14-17) передбачає існування інших людей в цьому світі, хоча історія про їх створення опускається оповідачем. Ця невідповідність може тільки підкреслити те, що завдання протоісторії Буття 1-11 не в поданні позитивістської оповідної історії читачеві, а в тому, щоб розповісти міф - історію, в якій складність істини дає можливість виражати її лише у символічних термінах.

Заперечення критиків проти традиційного розуміння доктрини первородного гріха в значній мірі засновані на інших міркуваннях, які можна згрупувати за трьома ключовими ідеями:

- *peccatum originale originatum* – це успадкована вина за *peccatum originale originans*;
- *peccatum originale originans* був одиничним актом;
- *peccatum originale* поширюється через біологічне успадкування.

Заперечення ідей початкової праведності та успадкування провини за гріх тиснуть на саме поняття «первородний гріх». Відмова від реального історичного первородного гріха простежується ще раніше в думках протестантського теолога Рейнольда Нибура. Адам і Єва стали для нього символами людського стану, а не причинами ситуації, у якій опинилось людство. Таким чином, гріхопадіння перестало вказувати на історичну подію в минулому і стало символом, описом нашого вічно зруйнованого стану і тим, що відкриває нам найглибші рівні цього стану [80, р. 180].

Серед католиків Едвард Ярнольд, визначає первородний гріх наступним чином: *«Гріх світу – це колективна воля, в якій я є партнером, тиск на людину, в яке я поділяю і якому сприяю. Гріх світу – первородний гріх»* [81, р. 77].

Католицький Тридентський собор 1545 року вчить, що первородний гріх розповсюджується через «поширення», а не «імітацію», що вимагає проведення розділу між двома концепціями. Традиційна інтерпретація канону, розуміє «поширення» як «біологічне успадкування», а «імітацію» як «засвоєння через соціальні контакти з іншими людьми».

Можна прийняти, що двадцять осіб одночасно вчинили загальний акт непослуху. Але тисячі, ймовірно, не можуть. І навіть якщо б ми розглянули можливість існування меншої кількості предків, ще одна проблема, з якою стикаються теорії колективного первородного гріха, – це проблема маленьких дітей. У групі будь-якого значного розміру знаходиться діти молодше розумного віку, які не здатні на гріх. Як вони пов'язані з

первородним гріхом? Первородний гріх є у всіх людей. Ці діти не могли брати участь в скоєнні первородного гріха. Згідно з Тридентським собором, це не могло бути принесено в них шляхом імітації, коли вони досягли свідомого віку. Але також його і не можна було б передами їм шляхом «поширення», так як вони були б зачаті до гріху.

Такі уявлення про первородний гріх чинять тиск на ортодоксальне розуміння (якщо не на саму практику) хрещення немовлят. Більше неможливо віддавати почесне місце хрещення як чистому переносу від «до», яке абсолютно безблагодатне і грішне, до «після», яке удостоєне і повністю оновлено. Таким чином, в кращому випадку хрещення – це посвята в співтовариство, що створює середовище для розумного і усвідомленого зростання і посилення вже діючих благодатних відносин з Богом [82, р. 620].

Як стверджує Кеннет Кемп, такі переосмислення не обов'язково потрібні для примирення з фактами еволюційної науки. В основі цієї думки лежить відмінність між людиною як богословським видом і людиною як біологічним видом. Слід відрізнити від них обох, ще й те, що можна було б назвати філософським виглядом [83, р. 230-231].

Біологічний вид – це популяція біологічних особин що між собою розмножуються.

Філософський вид – це по суті розумна тварина, тобто вид, що характеризується здатністю до концептуального мислення, суджень, міркувань і з вільним вибором. Фома Аквінський стверджує, що тіло певного рівня розвитку необхідно для раціональної діяльності, хоча тільки його одного недостатньо [84]. Розумна діяльність вимагає, крім присутності розумної душі, чогось більшого, ніж сила будь-якого органу тіла, і що, отже, може виникнути тільки в кожному окремому випадку за допомогою творчого акту Бога.

Теологічний вид – це в більш широкому сенсі сукупність особистостей з вічним існуванням. У Катехизмі Католицької церкви говориться: *«Бог створив людину за своїм образом і затвердив її у своїй дружбі»*. Людський

розум, ймовірно, є необхідною передумовою такої дружби. Однак неясно, чи є пропозиція такої дружби логічним наслідком раціональності. Імовірно, пропозиція (пропозиція, яка сама по собі робить ці види богословськи відмінними) є окремим, вільним актом Бога, можливо, обумовленим Його добротою, але не по якій-небудь іншій необхідності.

Різниця між біологічним і теологічним видом важлива, оскільки ці види не обов'язково збігаються. Двоє людей, один з яких теологічно людина, а інший ні, залишалися б членами одного і того ж біологічного виду до тих пір, поки вони були здатні давати потомство. Хоча, безумовно, було б теологічною помилкою виключати будь-яких представників біологічного виду, що нині живуть, з філософського або теологічного виду (вважати, що їм не вистачало розумних душ або що вони не були серед тих, кому Бог запропонував Свою дружбу), не може бути ніяких теологічних заперечень проти твердження про те, що один (або два) представник доісторичного біологічного людського виду був настільки відмінний від інших, що утворив новий теологічний вид.

Можна було б допустити, що необхідною умовою цього одухотворення була поява відповідного тіла, що виникло в результаті останньої вирішальної мутації. Ця мутація перетнула критичний з філософської або теологічної точки зору поріг, але не створила біологічних бар'єрів для відтворення, тобто не привела до появи нового біологічного виду (нової популяції організмів, нездатних до схрещування з іншою частиною більш великої популяції, серед яких вони з'явилися). Якби ген, який несе нову ознаку, був домінантним, ця ознака швидко поширилася б, і не тільки представники дотеологічного виду, але навіть сам старий алель міг би зникнути. Таким чином, всі теологічні люди, які коли-небудь жили, а також всі біологічні люди, що живуть сьогодні, родилися б від перших (теологічних) чоловіка та жінки і у відповідності до наших знань генетики.

Різниця між біологічним видом (популяцією істот, здатних до схрещування) і філософським та теологічним видом «людська істота» є

ключем до вирішення проблеми, але його акцент на вирішальній мутації можна спростовувати. Адже виникає необхідність не неможливого, але вкрай сумнівного збігу у рівно двох представників виду однієї і тієї ж мутації приблизно в один і той же час.

Розумна душа не може бути в формі тіла риби або навіть мавпи. Проте, розумна душа, будучи більшою, ніж сила будь-якого органу тіла, не може бути необхідною частиною будь-якого тіла, а тим більше не людського. Певна форма тіла (а тим більше певна мутація) може бути необхідна для гомінізації, але цього недостатньо. Гомінізація вимагає наявності створеної розумної душі. Таким чином, мутація насправді не має прямого зв'язку з гомінізацією.

Можна припустити наявність популяції приблизно 5000 гомінідів, істот, які у багатьох відношеннях схожі на людей, але не мають здатності до інтелектуального мислення. З цього населення Бог вибирає двох і наділяє їх інтелектом, створюючи для них розумні душі, одночасно даючи їм ті надприродні дари, володіння якими уособлює стан початкової праведності. Тільки істоти з розумною душею (з надприродними дарами або без них) посправжньому людяні. Однак перші дві теологічні людини зловживають своєю свободою волі, вирішивши скоїти (початковий) гріх, тим самим втрачаючи надприродні дари, але не пропозицію божественної дружби, завдяки якій вони залишаються теологічно (а не тільки філософськи) інакшими від їх чисто біологічно людських предків. У цих перших справжніх людей також є нащадки, які до певної міри продовжують схрещуватися з неінтелектуальними гомінідами, серед яких вони живуть. Якщо Бог наділить кожную людину, у якої є хоча б один інтелектуальний людський предок, власним інтелектом, завдяки вищому рівню репродуктивного успіху та конкурентними перевагами, що дає розум, ця людина і подібні до неї люди легко замінить неінтелектуальну популяцію гомінідів з 5000 особами філософського виду не більше ніж за три століття. Разом з тим у такому разі всі теологічні людські істоти походять від однієї початкової людської пари (в

тому сенсі, що ця людська пара була серед їхніх предків), і при цьому біологічні люди могли ніколи і не мати «вузького місця» у популяції.

У цьому сценарії враховані як генетичні відкриття, так і теологічні доктрини походження від однієї пари. Це можливо завдяки розрізненню справжніх (тобто інтелектуальних) людей і їх генетично людиноподібних, але не інтелектуальних родичів. Теологічні переконання в походженні від однієї пари вимагають тільки, щоб у всіх людей була початкова пара серед своїх предків, а не те, щоб кожна родова лінія в генеалогічному дереві кожної людини вела до єдиної первісної пари. Може бути навіть кілька тисяч предків-гомінідів, чого вимагають генетичні відкриття.

Чи було б несправедливим з боку Бога дати Адаму і Єви дар розумної душі, дар, який зробить їх повністю людьми (і безсмертними) з додатковою перспективою вічного щастя з Богом на Небесах, залишивши в тваринному стані їх братів і сестер, які також мали тілобудову, достатню для підтримання раціональної діяльності? Скоріше всього ні. Теологія, в якій існування «обраного» народу є центральною темою в історії спасіння, безсумнівно, може пристосуватися й до існування «обраної» пари. Бог не був зобов'язаний братам Адама і Єви розумною і тому безсмертною душею. Гомінізація Адама і Єви була безкоштовним подарунком.

Кінцевою точкою буде точка, в якій вперше розвинулося тіло тварини, здатне до мозкової активності, необхідної для раціонального мислення. Без кращого розуміння взаємозв'язку між мозком і розумом важко сказати щонебудь цікаве про те, коли це могло бути. Можна було б припустити, що мозок австралопітеків (при 400 см<sup>3</sup>) занадто малий для раціонального мислення, хоча деякі приписують *Australopithecus garhi* (2,6 млн. років тому) у виготовленні знарядь з гальки. Найбільш ранні представники нашого роду (наприклад, *Homo habilis*) мали мозок трохи більше (400-600 см<sup>3</sup>) і явно виготовляли інструменти з гальки. *Homo erectus*, який з'явився на світ близько 1,8 млн. років тому, мав більший обсяг мозку (850-1100 см<sup>3</sup>) і

розробив більш складні методи виготовлення інструментів, які, схоже, вимагають абстрактного мислення в процесі виробництва.

Визначення часу коли докази розумності з'являються серед археологічних знахідок ускладнюються тим фактом, що не завжди легко визначити, яка поведінка потребує раціональності. Мавпи, морські свинки, папуги і ворони, наприклад, по-своєму демонструють високу майстерність в навчанні і вирішенні проблем, не показуючи, що вони дійсно усвідомлюють концепції та пройшли поріг розумності. Так, наприклад, важко сказати, виробники знарядь з гальки (*Homo habilis* або, можливо, навіть *Australopithecus garhi* 2,6 млн. років тому) чи мали силу розуму або, як мінімум, в виробництві інструментів вони були більше схожі на ворон, які демонструють чудову здатність пристосовувати природні об'єкти до своїх потреб, але яким явно не вистачає сили концептуального мислення.

Також важливо пам'ятати, що перші докази розумності могли бути набагато старшими, ніж дата появи першої розумної людини. Перші розумні люди, можливо, не залишили ніяких фізичних слідів своєї раціональності. Може бути, вони були скоріше базіками, ніж діячами, або, може бути, вони робили свої інструменти з дерева і кістки, а не з кременю. Навіть якби вони і створили довговічні артефакти, немає впевненості в тому, що ці артефакти пізніше дійсно будуть виявлені палеоантропологами.

Вірні докази того, що *Homo erectus* або неандертальці мали здатність до раціонального мислення, дадуть підставу для того, щоб встановити час появи перших богословських людських істот ще перед першою африканською еміграцією (в якій популяція *Homo erectus* покинула Африку, близько 2 млн років тому). Той факт, що палеонтологи виділяють *Homo erectus* як вид, відмінний від *Homo sapiens*, не має відношення до питання про те, чи є вони різними видами з філософської або теологічної точки зору.

Сама остання можлива дата буде часом останньої африканської еміграції близько 60 тисяч років тому. Це точно збігається з появою в археологічних записах безлічі артефактів, які явно потребують

раціональності, і кроманьйонське мистецтво є лише найбільш яскравим прикладом [85, р. 233-235].

## ВИСНОВКИ

Якщо прийняти думку сучасних еволюційних теорій, що еволюція людини відбувалась поступово у великих групах, це буде суперечити теорії про раптову появу, перших людей Адама і Єви, від яких походять усі інші люди. Поняття гріхопадіння також буде потребувати в такому разі переосмислення, адже еволюція не передбачає втрату божественного стану через гріх, а лише поступовий розвиток людини.

Якщо проаналізувати християнські вчення про гріхопадіння, напрошується висновок, що загалом вони базуються на буквальному розумінні Книги Буття, а саме тієї її частини, яка стосується створення людини та її гріхопадіння. Це зумовлено в тому числі і святоотецькими поглядами, які в більшості своїй сходяться на думці, що Адам та Єва дійсно існували як історичні персонажі. Через це еволюційні погляди потребують додаткового аналізу та деякого уточнення доктрин гріхопадіння.

Перш за все слід переглянути відношення до деяких біблійних текстів. Біблійна історія Адама і Єви передає богословські істини про природу людства і його ставлення як до Бога, так і до всього іншого творіння. Скоріше всього Книга Буття не має відношення до знань про людську расу. І з цим можуть погодитися велика кількість християн. Однак залишається відкритим питання: наскільки важливі Адам і Єва для біблійного богослов'я, будь то в якості історичних або строго літературних фігур, і наскільки теологічно необхідна їх історичність для доктрин гріхопадіння та первородного гріха? Як мінімум, судячи з наданої цьому сюжету уваги, вони не є визначальними для фундаментальних біблійних тверджень про гріх і спасіння. Інакше ми повинні були б очікувати, що вони отримають принаймні деяку додаткову увагу в Старому Завіті за межами Буття 2-3, у вченні Ісуса і в апостольській проповіді про Христа, представленій в Книзі Діян. Але ми цього не спостерігаємо. Більш поширеними і суттєвими для біблійного вчення, ніж власне Адам і Єва, є твердження Писання про

реальність і наслідки гріха, єдність людського роду у полоні гріха і загальної потреби в спокуті від гріха в Ісусі Христі.

Чи можуть і чи повинні доктрини гріхопадіння і первородного гріха бути з упевненістю збережені в століття еволюційної науки? Скоріше за все, що повинні, але вони очевидно будуть потребувати деяких серйозних змін. З одного боку, еволюційна біологія підтверджує ті суттєві компоненти первородного гріха, які входять в число найбільш стійких теологічних висновків Августина: неминучість людського гріха і нездатність людини подолати свою успадковану схильність до нього. У всякому разі, еволюційна біологія підсилює розуміння Павлом і Августином серйозності людського положення. Якщо ж розглядати її з теологічної точки зору, то вона обґрунтовує ще одну з ключових ідей: абсолютну необхідність надприродною благодаті Бога у Христі не тільки для прощення гріхів, але і для перетворення грішних людських істот в нові створіння, життя яких відповідає образу Христа.

З іншого боку, еволюційна біологія дає нам краще пояснення, ніж Августин, чому всі люди поєднані у гріху: не тому, що ми несемо вину і зломлену волю однієї пари предків, яка випала зі стану початкової праведності, а тому, що ми поділяємо надчасову і універсальну біологічну та культурну спадщину, що постійно повертає нас до поняття гріха. Якщо це вірно, то ми повинні бути готові відокремити вчення про гріхопадіння від уявлення про єдину первісну подію, яка призвела до радикальної трансформації людського стану. Усвідомлення того, що сама Книга Буття насправді не зображає на стільки катастрофічну зміну людського стану, повинно зробити відчуженість від ідеалу менш болючою, ніж це було б в іншому випадку. Ми також повинні бути готові відокремити первородний гріх від уявлення про те, що всі люди походять від однієї пари. Це не настільки радикальний крок, якщо врахувати, що первородний гріх зовсім не вимагає віри у історичне існування єдиної першої людської пари, хоча класичні формулювання доктрини і припускають його.

Саме тому останнім часом все більша кількість богословів та дослідників Книги Буття переосмислює первородний гріх в світлі еволюційної біології. Далі вони припускають, що первородний гріх – це біологічно успадкований стан, побічний продукт мільярдів років еволюції. Для процесу еволюції властива схильність до самозбереження за рахунок інших істот. Однак егоїстична поведінка не вважалася гріховною серед людських істот до того часу, поки еволюція їх самосвідомості (і богопізнання) не дозволила подолати вроджену схильність до самоствердження шляхом здійснення своєї волі. Те ж саме вірно і для нас сьогодні, коли в певному віці ми досягаємо моральної свідомості. Таким чином, первородний гріх є результатом не одного гріхопадіння, а повторюваних гріхопадінь в житті кожної людини і їх сукупних системних наслідків в суспільстві і культурі. І постійне падіння людства – це не сходження з якогось початкового стану цілісності, а нездатність жити відповідно до божественно встановлених ідеалів, *«бо всі згрішили і позбавлені слави Божої»* (Рим. 3:23).

Ставити питання подібним чином не означає звинувачувати Бога в людському гріху, адже, Бог не «вбудовував» гріх в природний порядок речей. Швидше за все, що Бог наділив природний порядок свободою «ставати», і в результаті вийшов цікавий, морально складний, духовно багатий, і разом з тим егоїстичний вид, який ми називаємо *Homo sapiens*. Ми повинні вірити, що Бог створив саме такий світ, тому що еволюційний процес, що включає в себе егоїзм, страждання і смерть, був єдиним способом породжувати такі цінності, як новизна, складність і свобода. Як тільки доктрина первородного гріха буде переосмислена, доктрина спокутування також може бути поглиблена. Але нове розуміння гріха вимагає, щоб ми тепер віддавали перевагу теоріям спокути, таким як модель Христа-переможця або теорія морального впливу, а не теорії викупу, виплаченого дияволу, чи компенсації виплаченій Богу. Більш того, щоб належним чином прийняти сотеріологію Павла, ми повинні прийняти істину про нове людство, що було відкрито

Ісусом Христом, якого Бог послав у світ страждань з солідарності із власним творінням, щоб бути початком нового творення створінь, призначених бути залученими до життя і спілкування з триєдиним богом (наприклад, Рим. 8: 18-32; 1 Кор. 15:28; 2 Кор. 3:18; 5:17; Еф. 1:10; 2:15; Кол. 1:20).

Що стосується конкретно католицьких доктрин про створення перших людей та первородний гріх, то теорія, що людство не могло мати тільки двох генетичних предків в будь-який час за останні кілька сотень тисяч років, може гармонічно і з ним уживатися.

Для цього доречно припустити, що Бог створив перших людей, замінивши душі тварин дорослих особин *Homo sapiens* духовними душами людей. Це творіння могло статися в той час, коли *Homo sapiens* вже мав велику чисельність населення, і включало в себе в основному два етапи: спочатку Бог створив пару або невелику спільноту людей, які в якийсь момент дійсно порушили первісну божественну заповідь. Потім Бог перетворив на особистості всіх інших існуючих разом з ними людських тварин.

Поширення первородного гріха в цьому історичному контексті може пояснюватись через «передачу при народженні». Якщо враховувати послання Рим. 11:32, неможливо щоб люди, які потребують помилування, співіснували з людьми, яким це не потрібно. Тому після першого гріха на землі могли тільки існувати люди, котрі потребують помилування, і для забезпечення цього Бог створював кожну нову людину в стані первородного гріха. Те ж саме відбувається як з людськими особистостями, котрих Бог створює, замінюючи тваринну душу людини *Homo sapiens*, духовною людською душею, так і з тими, кого він створює під час запліднення після парування.

Таким чином, враховуючи вищесказане, можливо прийняти католицьку формулу прийняту на Тридентському соборі, що первородний гріх – це стан, який виник з першого гріха і *«передається шляхом поширення, а не шляхом імітації»* всім людям з моменту першого непослуху так, що *«стан первородного гріха в кожному є як його власний»*, хоча і з деякими

уточненнями. Біблійний «Адам» може бути ідентичний першій людині, що згрішила, але не обов'язково має бути ідентичний першій людині, що коли-небудь існувала. І хоча первородний гріх викликаний людьми, його можна розглядати як стан, який дозволяє людству бути «викупленими» Богом, і в цьому сенсі також є справою божественного милосердя. Стан первородного гріха теоретично міг бути викликаний найпершим гріхом, що був особистим проступком однієї людини з теологічної точки зору. У той же час можна розуміти, що цей непослух міг бути здійснений і декількома людьми (подружньою парою або спільнотою), що діють так, як «якби вони були всього лише однією людиною». Передача при «поширенні» пропонує нові інтерпретації, які можуть прояснити частини Буття, які досі вважалися загадковими. Крім того, враховуючи неможливість сказати коли саме мавпа стала людиною, досить важко поставити знак рівності між нашими конкретними древніми предками та точкою старту для опису витоків особистої людяності.

Таким чином, саме по собі Християнство не вимагає, щоб першим гріхом (який викликав стан первородного гріха) був проступок однієї пари людей, чоловіки і жінки, від яких генетично походить все людство. Самі формулювання доктрини можна докорінно не переглядати, але необхідно вкладати в них дещо інші сенси. Первородний гріх міг статися і на зорі цивілізації, коли *Homo sapiens* вже мав велику чисельність населення.

В цілому, щоби Християнство залишалось інтелектуально привабливим та культурно значущим, воно повинно бути готове переглянути і збагатити свої формулювання класичних доктрин, особливо якщо до цього спонукають наукові відкриття. Завдання християнського богослов'я в кожному поколінні полягає не в тому, щоб просто повторити або перефразувати традицію, а в тому, щоб заново представити її так, щоб вона могла продовжувати говорити осмислено. Доктрини можуть бути переглянуті та переформульовані у випадках, коли Церква стикається з новими інтерпретаціями Писання і новим розумінням богословської традиції, з новими прозріннями від самого

творіння і з новими викликами від сучасної інтелектуальної культури. Саме з цієї причини вона потребує більшої кількості євангельських і реформатських вчених, щоб увійти в область еволюційної теології, область, в якій римсько-католицькі та англіканські мислителі досягли успіху. У той же час і католикам, і протестантам було б корисно звернутися до багатих екзегетичних і богословських ресурсів православної традиції, яка надає способи розуміння буття і Павла з точки зору не-августиніанської й не-реформаторської перспективи.

### Список використаних джерел

1. Teresa Rito. Researchers shed new light on the origins of modern humans / Teresa Rito, Daniel Vieira, Marina Silva, Eduardo Conde-Sousa, Luísa Pereira, Paul Mellars, Martin B. Richards // University of Huddersfield – 2019.
2. Milford H. Wolpoff. Modern Homo Sapiens Origins: A General Theory of Hominid Evolution Involving the Fossil Evidence from east Asia / Wolpoff, M. H., Wu Xinzhi, and A. G. Thorne // New York, Liss, The Origins of Modern Humans. – 1984 – 411 – 83 p.
3. Soares P. Correcting for purifying selection: an improved human mitochondrial molecular clock / Soares P., Ermini L., Thomson N., Mormina M., Rito T., Rohl A., Salas A., Oppenheimer S., Macaulay V., Richards M.B.// American Journal of Human Genetics, – 2009 – 84 – P. 740-759.
4. Shiyu Luo. Biparental Inheritance of Mitochondrial DNA in Humans. / Shiyu Luo. C. Alexander Valencia, Jinglan Zhang, Ni-Chung Lee, Jesse Slone, Baoheng Gui, Xinjian Wang, Zhuo Li, Sarah Dell, Jenice Brown, Stella Maris Chen, Yin-Hsiu Chien, Wuh-Liang Hwu, Pi-Chuan Fan, Lee-Jun Wong, Paldeep S. Atwal, Taosheng Huang // Proceedings of the National Academy of Sciences. – 2018 - 115 (51) – P. 13039-13044
5. Ninkovich, D. K-Ar age of the late Pleistocene eruption of Toba, north Sumatra / Ninkovich, D., N.J. Shackleton, A.A. Abdel-Monem, J.D. Obradovich, G. Izett // Nature. – 1978 – 276 (5688) – P. 574-577.
6. Вишняцкий, Л.Б. Неандертальцы: історія несостоявшегося людства (рос.). / Вишняцкий, Л.Б. // Санкт-Петербург, Нестор-Історія. – 2010 - С. 178–206
7. Callaway Ewen. Evidence mounts for interbreeding bonanza in ancient human species. / Callaway Ewen // Nature. – 2016.
8. Charles Darwin. The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex. / Charles Darwin, John Tyler Bonner, Robert M. May // New Haven & London, Princeton University Press. – 1981 – 11 p.
9. Theodosius Dobzhansky. Mankind Evolving: The Evolution of the Human Species // New Haven & London, Yale University Press – 2009 – 180 p.
10. Francisco J. Ayala The Myth of Eve: Molecular Biology and Human Origins / Francisco J. Ayala // Science. – 1995. – 270 – P. 1930-1936.
11. Scot McKnight, Dennis R. Venema. Adam and the Genome: Reading Scripture after Genetic Science // Brazos Press. – 2017 – 46 p.
12. Scot McKnight, Dennis R. Venema. Adam and the Genome: Reading Scripture after Genetic Science // Brazos Press. – 2017 – 52 p.

13. [https://en.wikipedia.org/wiki/Human\\_Genome\\_Project](https://en.wikipedia.org/wiki/Human_Genome_Project)
14. John C. Sanford, Robert W. Carter. Adam and Eve, Designed Diversity, and Allele Frequencies / John C. Sanford, Robert W. Carter // Proceedings of the International Conference on Creationism – 2018 – T. 8, № 8. – P. 200-216.
15. Justin Martyr. – Dialogue 6.
16. Theophilus Antiochenus - Ad Autolyicum – II 25.
17. Theophilus Antiochenus - Ad Autolyicum – II 17.
18. Irenaeus. Against Heresies – III 22:4.
19. Irenaeus. Against Heresies – IV 39:1.
20. Irenaeus. Against Heresies – IV 38:4.
21. Clement of Alexandria. The Stromata – V 11:72.
22. Clement of Alexandria. The Stromata – III 16:5-7.
23. Athanasius of Alexandria. On the Incarnation: De Incarnatione Verbi – 5.
24. Basilii Magni. Hom. – 9.
25. Gregory of Nyssa. Contra Eunomium – II 13.
26. Cyril Of Alexandria. Glaphyra on the Pentateuch – I 3-4.
27. Symeon the New Theologian. – Eth. 1.2
28. St Augustine. De civitate Dei – XIV 11.1
29. St Augustine. De civitate Dei – XIII 12
30. St Augustine. De civitate Dei – XIII 13
31. St Augustine. De Genesi Ad Litteram – XI 41,56
32. St Augustine. De civitate Dei – XXII 22.2
33. Thomas Aquinas. Summa Theologica – I – q.98, a.1
34. Thomas Aquinas. Summa Theologica – I – q.100, a.1
35. Thomas Aquinas. Summa Theologica – I – q.100, a.2
36. Thomas Aquinas. Summa Theologica – I-II ae – q.83, a.2
37. Thomas Aquinas. Summa Theologica – I-II ae – q.79, a.2
38. Thomas Aquinas. Summa Theologica – I-II ae – q.83, a.1
39. Thomas Aquinas. Summa Theologica – I-II ae – q.81, a.3
40. St Augustine. Augustine to Simplicianus – 397. – B. 1, 10
41. Catechism of the Catholic Church – Libreria Editrice Vaticana, 1993 – 167-168
42. Catechism of the Catholic Church – Libreria Editrice Vaticana, 1993 – 399
43. Thomas Aquinas. Summa Theologica – I 2.82.4
44. Robert Bellarmine. Dictionary of Catholic Theology. – T. 14. Pt. 1. – P. 541-544.
45. John Duns Scotus. Cross // New York, Oxford – 1999 – 97 p.

46. Catechism of the Catholic Church — Libreria Editrice Vaticana,1993. — 168.
47. Definition of Council of Trent, 1546.
48. Catechism of the Catholic Church — Libreria Editrice Vaticana,1993. — 390.
49. Catechism of the Catholic Church — Libreria Editrice Vaticana,1993. — 405.
50. Catechism of the Catholic Church — Libreria Editrice Vaticana, 1993. — 404.
51. Catechism of the Catholic Church — Libreria Editrice Vaticana,1993. — 376.
52. St Augustine. De civitate Dei – XIII 14
53. St Augustine. Op. Imperf. Contr. Jul. – I 48.
54. St Augustine. De Peccatorum Meritis Et Remissione Et De Baptismo Parvulorum — III 7.
55. Булгаков Сергій Миколайович. Наречена Агнця. – 1945 – 202 с.
56. Martin Luther. Cath. Maj. – IV 66.
57. Apologia Confessionis Augustanae – II 26.
58. Formula concordiae. – Epit. I 53.
59. Formula concordiae. – Epit. I 11.
60. St Augustine. Confessio Augustana. – XVIII 1,2,5,9.
61. Formula concordiae. – Epit. I 12.
62. Formula concordiae. – Epit. II 7.
63. Daniel C. Harlow. After Adam: Reading Genesis in an Age of Evolutionary Science / Daniel C. Harlow // Perspectives on Science and Christian Faith. – 2010. – 62, 3 – P. 182-184
64. James B. Pritchard. Ancient Near Eastern Texts. / James B. Pritchard // Princeton, NJ: Princeton University Press. – 1969. – P. 12–13.
65. Samuel Noah Kramer; John Maier. Myths of Enki, the Crafty God / Samuel Noah Kramer; John Maier // Oxford, Oxford University Press. – 1989. – P. 22–30.
66. Conrad Hyers. The Meaning of Creation: Genesis and Modern Science / Conrad Hyers // Atlanta, GA: John Knox Press. – 1984. – 129 p.
67. Peter Enns. Inspiration and Incarnation: Evangelicals and the Problem of the Old Testament. / Peter Enns. // Grand Rapids, MI: Baker Academic. – 2005. – P. 23–70.
68. Daniel C. Harlow. After Adam: Reading Genesis in an Age of Evolutionary Science / Daniel C. Harlow // Perspectives on Science and Christian Faith. – 2010. – 62, 3 – 185 p.
69. Edward G. Mathews Jr.; Joseph P. Amar. St. Ephrem the Syrian: Selected Prose Works in Fathers of the Church / Edward G. Mathews Jr.; Joseph P. Amar // Washington, DC: Catholic University of America Press. – 1994. – 69 p.

70. Kenton L. Sparks. *Ancient Texts for the Study of the Hebrew Bible* / Kenton L. Sparks // Baker Academic. – 2005. – P. 344-357.
71. Kenton L. Sparks . *God’s Word in Human Words* / Kenton L. Sparks // Baker Academic. – 2008. – 230 p.
72. James Barr. *The Garden of Eden and the Hope of Immortality.* / James Barr. // Minneapolis, MN: Fortress. – 1993. – 9 p.
73. Daniel C. Harlow. *After Adam: Reading Genesis in an Age of Evolutionary Science* / Daniel C. Harlow // *Perspectives on Science and Christian Faith.* – 2010. – 62, 3 – 189 p.
74. James Barr. *The Garden of Eden and the Hope of Immortality.* / James Barr. // Minneapolis, MN: Fortress. – 1993. – P. 1–20.
75. James D. G. Dunn. *Romans 1–8, Word Biblical Commentary.* / James D. G. Dunn // Dallas, TX: Word. – 1988. – 289 p.
76. James D. G. Dunn. *Romans 1–8, Word Biblical Commentary.* / James D. G. Dunn // Dallas, TX: Word. – 1988. – 284 p.
77. David Weaver. *From Paul to Augustine: Romans 5:12 in Early Christian Exegesis.* / David Weaver // *St. Vladimir’s Theological Quarterly* 27. – 1983. – P. 187-206.
78. Daniel C. Harlow. *After Adam: Reading Genesis in an Age of Evolutionary Science* / Daniel C. Harlow // *Perspectives on Science and Christian Faith.* – 2010. – 62, 3 – 190 p.
79. John Hammond Taylor. *The Literal Meaning of Genesis.* / John Hammond Taylor // New York: Paulist Press. – 1982. – 39, I.19.
80. Langdon Gilkey, *On Niebuhr: A Theological Study* / Langdon Gilkey // Chicago: University of Chicago Press. – 2002, – 134 p.
81. Edward Yarnold. *Theology of Original Sin.* / Edward Yarnold // Fides Publishers. – 1971. – 77 p.
82. Stephen J. Duffy. *Our Hearts of Darkness.* / Stephen J. Duffy // Loyola University, New Orlean. – 1988. – 620 p.
83. Kenneth W. Kemp. *Science, Theology, and Monogenesis* / Kenneth W. Kemp // *American Catholic Philosophical Quarterly.* – 2011 – 85, 2 – P. 230-231.
84. Thomas Aquinas. *Summa Theologica* – I a – q.90.
85. Kenneth W. Kemp. *Science, Theology, and Monogenesis* / Kenneth W. Kemp // *American Catholic Philosophical Quarterly.* – 2011 – 85, 2 – P. 233-235.