

АДАМ КАДМОН ТА АДАМ АФАР: ЩЕ РАЗ ПРО ПЕРШІ ГЛАВИ КНИГИ БУТТЯ

Уданій статті авторка розглядає перші глави книги Буття, аналізуючи текстові "лакуни", котрі уможливають багатозначність інтерпретацій Використання мідрашів та кабалістичних текстів (наприклад, "Зохар ") дозволяє розширити поле традиційних підходів до тексту і водночас поглянути на нього з точки зору співіснування Письмової та Усної Тори, беручи за приклад ставлення до душі та тіла.

Згідно з класичною гіпотезою біблійного критицизму, найяскравіше вираженого німецьким вченим 19 ст. Вельгаузенем (Wellhausen), П'ятикнижжя є результатом тривалого процесу літературної творчості. Ще у 18 ст. один із вчених-гебраїстів, Ж. Аструк (Astruc), вказував на вживання різних імен Бога у тексті Тори, а також стильові та мовні відмінності. Все це вказувало на те, що текст мав декілька авторів, чи редакторів, що працювали протягом 9—5 ст. до н.е.

Вписуючись у загальну модель еволюційного процесу, яка лежить в основі європейського світогляду Нового часу, теорія Вельгаузена (або документальна теорія) зберегла свій визначальний вплив і до нашого часу. Грунтується вона на тому, що текст П'ятикнижжя складається з кількох оповідних традицій або документів: *жрецького* (P) та *епічного* (останній поділяється на два джерела — J та E, відповідно до двох імен Бога, що використовуються у біблійному наративі — *Jahwe* та *Elohim*, а також D (Deuteronomy) — Повторення Закону) [1].

Отже, поглянувши на текст перших частин книги Буття, ми побачимо дві оповідні традиції щодо створення людини Богом. Згідно зі жрецьким документом (Буття 1:26—27), Бог каже: "Створімо людину за образом нашим, за подобою нашою <...> як чоловіка і жінку створив їх." Тут важливими для нас є наступні моменти: чому Бог каже "створімо", вживаючи першу особу множини? Згідно із мідрашами, Бог скликає раду ангелів і створює людину за їхньою допомогою, причому виникає суперечка між ангелами стосовно того, чи варто створювати людину, оскільки вона підпаде під вплив гріха. Врешті-решт, Бог знищує "опозиціонерів", окрім Мі-

хаеля, Габріеля та Рафаеля, котрі підтримали його [2]. Незрозуміло тільки, навіщо була нарада, якщо Бог уже вирішив, що людину він-таки створить. Необхідно також зазначити, що, згідно з текстом єврейської Біблії, у цій оповіді Бог створює власне не чоловіка і жінку, а "чоловіче і жіноче" як принцип (*zahar ve-nekeva*). Звідси виникають інтерпретації цього моменту, які вважають першу людину андрогінною.

Згідно із J-наративом (Буття 2:7), Бог створює людину "з пороку земного" (євр. *adama* — "грунт", "земля"; етимологічно пов'язуються із *adam*). Таким чином, ми маємо фактично двох Адамів, створення яких відбувалося по-різному. В першому випадку використовується дієслово "*bara*", що означає творити *ex nihilo*; у другому — "*asa*", що містить відтінки значення, пов'язані з наданням форми, обробкою. Перший Адам покликаний панувати над землею, а другий — охороняти сад Еден, до того ж він отримує заборону (Буття 2:16,17): "Із кожного дерева в раю ти можеш їсти, але з дерева знання добра і зла — не їж від нього, бо в день їди твоєї від нього ти напевно помреш!"

Згідно із містичною традицією, перша людина, або *Адам Кадмон* ("одвічний"), була абсолютним втіленням божественного, маючи надзвичайну красу, розум, силу, мудрість та духовні якості. Це була справді ідеальна людина. Як зазначає мідраш, тіло людини простиралося від неба до землі, зі сходу на захід [3]. Її мудрість виявляється, зокрема, в епізоді, де Адам дає імена тваринам згідно з їхньою сутністю (Буття 2:19,20).

Що означає "за образом нашим, за подобою нашою" (*be-zalmenuki-dmutenu*)?. Єврейське ето-

во "zelem" є досить багатозначним і пов'язується воно, зокрема, із духовним началом, або тонким тілом людини, а також тінню (від *zel* "тінь") [4]. Згідно з народними повір'ями, тінь людини відображає її долю, і душа власне мешкає у тіні. Від довжини тіні залежить тривалість людського життя. За тридцять днів до смерті й образ, і тінь зникають; саме так витлумачується рядок із "Пісні над піснями"(2:17): "Поки день проходу навіє, а тіні втечуть <...>". Разом із образом, людина також отримала свободу волі, вибору та безсмертя. Тобто, фактично, перша людина була максимально наближеною до творця, як тілесно, так і духовно. Вона була ангелоподібною істотою [5].

Другий Адам, або "Адам Афар" (із праху), складався із двох частин: "*nishmathayim*", тобто "дихання життя", та власне праху земного, тобто тіла. Згідно із "*Зохар*" ір науці датується 12 ст.), людське тіло було створене із чотирьох першоеlementів — неба, землі води та вогню, або із чотирьох частин світу. В іншому уривку зазначається, що прах було взято з місцезнаходження Храму [6]. Давньоруський апокриф "Сказання про те, як створив Бог Адама" також вказує на першоеlementи, використані у процесі творіння: "Створив Господь людину: із землі — тіло, з каменю — кістки, з моря — кров, із сонця — очі, із хмар — думки, із світла — світло, з вітру — дихання"[7]. Слово "*nishmaf*" етимологічно пов'язане із коренем "*nsm*", що означає "дихати", "віяти", "вдмухати".

І тут ми повинні звернутися до так званого *тричленного поділу душі* в єврейській традиції, зокрема, містичній. Слід зазначити, що цей поділ був відомий у грецькій філософії, у Платона та Арістотеля. Платон описує душу як таку, що складається з трьох частин: інтелекту, гніву та бажання. Арістотель вказує на інтелектуальну частину, тваринну та вегетативну. Обидва підходи можна знайти у єврейській філософії в тих чи інших комбінаціях (Саадія Гаон, Маймонід).

У Біблії ми зустрічаємо три слова на позначення душі: "*nefesh*", "*guan*" та "*neshama*". Пізніші тексти, зокрема "Зохар", вказують на взаємопов'язаність усіх трьох частин, котрі підтримують одна одну. "*Nefesh*" прив'язана до тіла і задовольняє його потреби. "*Ruah*" (*Mae* ще одне значення — "вітер") ближча до того, що ми називаємо душею; вона є вмістилищем емоцій та моральних приписів. "*Neshama*" ж виступає найвищою ланкою, божественним духом, що дозволяє людині вивчати Тору, споглядати божественні таємниці. Це є інтелектуальний центр і духовний, що його Бог "вдмухнув" до людини. Зохар також пов'язує появу "*neshama*" із періодом ініціації, або *barmitzva*, у хлопчиків [8]. Деякі дже-

рела називають ще дві частини душі: "*hayya*" (жива) та "*yehida*" (єдина).

Каббала говорить про те, що Адам Кадмон містив у собі "корені" душ усіх людей, які будь-коли існували й існуватимуть. Але в результаті гріхопадіння вони розсіялися по землі. Тому їх необхідно зібрати у процесі "*gilgul*", або переселення душ. Ця ідея також витлумачувалася в моральному значенні, у зв'язку з тим самим гріхопадінням: якщо душа Адама вже містила початки усіх душ людських, таким чином, кожна людина є відповідальною за гріхопадіння (зокрема, у вченні Іцхака Лурії) [9].

Згідно із "Зохар", перед вселенням до нового тіла, душі проводять тридцять днів у Едені, де вони споглядають велич Господа і навчаються закону. Таким чином, все, чому людина навчається у земному житті, є нічим іншим, як пригадуванням знання вже отриманого раніше (простежується зв'язок із платонівськими ідеями).

Адам Кадмон був безпосередньо пов'язаний із божественним, а, отже, містив "*neshama*". Оскільки при створенні Адама Афар'а Бог вдмухує в нього "*nishmat hayim*", можемо зрозуміти це як натяк на те, що другий Адам отримує такі самі властивості, що й одвічний.

Створення жінки також відбувалося, так би мовити, у декілька етапів: спочатку, як ми вже зазначали, Бог створив жіночу та чоловічу сутність (Буття 1:27). Мідраші вказують на те, що "перша Єва" була створена разом із Адамом із праху земного, й ототожнюють її з *Lilim*, жіночим демоном, паралелі котрому знаходимо ще у вавилонській міфології (Лілу, Ліліту). Пізніше Ліліт фігурує у середньовічних єврейських джерелах — мідрашах, Талмуді, а також грецьких та сирійських, де вона виступає як нічний демон із довгим волоссям та крилами, небезпечний для породіль та маленьких дітей (яких вона душить), а також чоловіків (котрих вона спокушає) [10]. Отже, створена разом із Адамом, Ліліт починає "виборювати" свої права (можемо розглядати це — іронічно — як початки фемінізму) і сперечатися з Адамом, і, врешті-решт, вимовивши сакральне ім'я Бога, летить до Червоного моря. Там, на прохання Адама, її наздоганяють три ангели, котрі загрожують смертю її дітей-демонів (зачатих від Адама), на що Ліліт відповідає, що в цьому і є її функція. Врешті-решт, Ліліт погоджується на те, що амулет із зображенням цих трьох ангелів захищатиме дітей від її влади.

Мотив союзу між демонами чи пропащими ангелами (*nefilim*, від *nafal* — "падати") та людьми є досить поширеним у мідрашах, апокрифах і таргумах (арамейських перекладах Біблії). Скажімо, першим гріхопадінням вважається описаний у Бутті 6:4 шлюб велетнів та людських

дочок. Адам, котрий перестав спілкуватися з Євою після народження Авеля, буцімто мав синів та дочок напівдемонів. Єва ж від спілкування зі змієм (згідно з іншими джерелами — головою пропащих ангелів Самаелем) народжує Каїна.

Так що ж відбулося у райському саду? Єврейський текст у даному випадку є досить неоднозначним. Буття 2:9 говорить однозначно лише щодо дерева життя, посаженого у середині саду. Чи було дерево пізнання добра і зла також у центрі — неможливо стверджувати напевне, виходячи із специфіки синтаксису давньоєврейської мови. Зохар підкреслює, що цього дерева не було посередині (Zohar I, 35a). Дереву життя надається великої ваги, оскільки воно підтримує все існуюче, збирає води творіння, які потім розходяться від нього у різних напрямках і зволожують сад; дерево ж пізнання сприймається як залежне від дерева життя (див. Zohar III, 239a—239b). Далі: Бог забороняє Адамові — саме йому, оскільки жінки тоді ще не існувало, — куштувати плодів з дерева знання добра і зла (2:17).

Змій схарактеризований у тексті словом "*arum*", що перекладається як "хитрий". Етимологічно це слово пов'язане із коренем "*agam*", який має декілька значень: бути розумним, проникливим, проникати (як похідне — "бути видимим наскрізь, тобто оголеним; тому про Адама та Єву сказано у 2:25, що були вони "*agumim*", тобто оголені). Мідраші часто згадують зв'язок між змієм та вже згадуваним Самаелем або Сатаною (від євр. "*satan*" — протидіяти, протистояти) і підкреслюють незвичайний розум цієї істоти. Подібно до людини, змій також був прямоходячим. Причина його підступності полягала в досить-таки людських почуттях: змій, нібито, заздрив Адамові з приводу Єви, і весь епізод у саду дійсно нагадує спокусу — не лише психологічну, а й із сексуальними конотаціями [11].

Далі він розгортає перед Євою принади, котрі відкриваються перед людьми після того, як вони куштують плодів дерева: вони зможуть творити світи, панувати над творінням, тобто стати не просто подібними до Бога, а власне як Бог. Стосунки між Богом та першими людьми зводяться до простого суперництва: «Тому Він і забороняє вам куштувати, щоб ви не створили інші світи. Кожен знає, що "майстри однієї гільдії ненавидять один одного» [12]. Але, знову ж таки, про яке дерево йдеться? Коли змій перепитує Єву, вона вказує на дерево, котре посередині раю. Складається враження, що на якомусь етапі відбулося "спотворення" інформації: незрозуміло, з яким із двох дерев вона його ототожнює і хто є джерелом цієї неоднозначності — Адам (котрий, згідно з мідрашем, заборонив Єві торкатися де-

рева, що посередині саду) чи змій. Можливо, останній намагається переконати Єву, що насправді вона не порушує заборону, оскільки не торкається дерева, що посередині саду — тобто дерева життя.

Подальша ситуація складається таким чином: скуштувавши плодів, Єва бачить перед собою ангела смерті. Злякавшись і очікуючи трагічного кінця, вона вирішує нагодувати й Адама (причому, цікава її логіка: якщо він не помре разом із нею, то по її смерті напевне візьме собі іншу дружину), і всіх тварин. Пізнавши сутність добра і зла, люди починають невпинний рух у напрямку до смерті [13].

Яскравою є інтерпретація гріхопадіння у "Зохарі": падіння Адама уподібнюється до випадіння із рук Творця дзеркала, у якому відобразився образ Божий, чому Адам і зветься "створеним за образом та подобою". Дзеркало розкололося на друзки — окремі душі людей. І лише Месія у майбутньому має зібрати їх до купи, аби у дзеркалі знову відбився образ Божий [14].

Перед гріхопадінням тіло людей було огорнуте сянням (можливо, йдеться про вже згадане нами астральне тіло — "*zelem*"); тепер воно зникає, і Адам та Єва помічають свою оголеність, незахищеність, починають замикатися в собі [15]. Звідси — потяг до того, аби накрити себе, приховати свій сором, відокремитися від природного стану. Тому Бог шиє для них "одяг із шкіри" (3:21 — "*ktonet 'of*"), який з того часу стає одягом кожної людини.

Але на цьому екзегетичні проблеми не завершуються. У главі 3:22 читаємо: «І сказав Господь Бог: "Ось став чоловік, немов один із нас, щоб знати добро і зло. А тепер, коли б не простяг він своєї руки, і не взяв з дерева життя, і щоб він не з'їв, — і не жив повік віку"». Адже Бог лише з дерева добра і зла заборонив їсти плоди. Тим більше, що людина вже була безсмертною. Можливо, справа тут у тому, що, згідно з іудаїзмом, Бог наперед знає усі події, котрі відбуватимуться. Тому Він знав про гріхопадіння заздалегідь і зробив так, щоб людина не простягла руки до дерева життя, і таким чином не внесла вічну дисгармонію до саду в Едені.

Рабиністична екзегеза пояснює гріхопадіння існуванням так званого "потягу до зла" ("*jezer ha-ra*") у людині, або ж діяльності "зворотного боку, сторони" ("*sitra ahra*"). Остання є демонічним началом, активізується вночі і спричиняє появу нечистих бажань та помислів. Звідси — багато оповідань у єврейському фольклорі про демонів (або "діббуків"), котрі вночі спокушають жінок. Специфіка цих одвічних принципів, нав'язаних, мабуть, гностичними впливами, полягає у тому, що їх фактично неможливо подола-

ти, можна лише прагнути цього і наблизитися шляхом вивчення Тори, дотримання заповідей, навіть через аскетичні практики, які загалом не є характерними для іудаїзму (наприклад, у німецькому хасидизмі 12—13 ст.) [16].

Інший підхід представлений містичними текстами, зокрема "Зохар", де тіло розглядається як таке, що належить до верхнього світу, і члени якого змодельовані на зразок *sefirot*, чи божественних еманцій, так що кожна частина тіла відповідає одній із них (цю лінію продовжує польсько-українсько-білоруський хасидизм 18—19 ст.). Але боротьба між добрими і злими помислами триває, і терези засудження та помилування перебувають у вічному русі [17].

На прикладі перших глав Біблії ми спробували продемонструвати неоднорідність та неоднозначність тексту. Можна пояснювати це, використовуючи концепції біблійного критицизму, який, власне, виходить із існування кількох пластів тексту, створених різними авторами чи редак-

торами у різний час. Хоча слід мати на увазі, що для релігійного типу світосприйняття такий підхід видається штучним, оскільки з точки зору віруючої людини Біблія є творінням божественним. Однак, у межах тієї ж релігійно-екзегетичної традиції виникають тексти, спрямовані на пояснення, додаткову інтерпретацію неоднозначних моментів, заповнення, так би мовити, "лакун" всередині тексту Писання (маємо на увазі мідраші і таргуми), часто-густо додаючи побутовий, повсякденний і деталізований дискурс. Таким чином, за допомогою пізніших інтерпретацій ми можемо реконструювати об'ємну картину біблійного ставлення до душі і тіла. Це стає можливим завдяки існуванню таких понять, як Письмова та Усна Тора, котрі перебувають у постійній взаємодії: Усна Тора доповнює Письмову, але при цьому вона виростає з останньої. Таким чином, гнучкість традиції дозволяє поєднати їх разом.

Biblia Hebraica Stuttgartensia.— Deutsche Bibelgesellschaft, 1990.

The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon.— Hendrickson Publishers, 1997.

1. Тищенко С. Кто написал Тору?// Библия: литературные и лингвистические исследования.— Вып.1.— М., 1998.—С. 11—20.

2. L. Ginzberg. The Legends of the Jews.— Vol. 1.— Baltimore&London, 1998.— P. 52—54.

3. Там само.— P. 58.

4. Scholem G. On the Mystical Shape of the Godhead.— N. Y., Schocken Books, 1991.

5. Eliezer ben Hyrcanus, Rabbi. Pirkei de-Rabbi Eliezer. translated and annotated with introduction and indices by G. Friedlander.— Lnd.,1916.

6. F. Lachower&I. Tishby. The Wisdom of the Zohar: an Anthology of Texts.— Vol.2.— Oxford University Press, 1991.—P. 765.

7. Апокрифы Древней Руси: тексты и исследования.— М., 1997.—С. 202.

8. F. Lachower&I. Tishby. Ibid.— P. 685—687.

9. Шолем Г. Каббала: пер. с англ. К. Бурмистрова (комп'ютерна версія).— С. 295.

10. Там само.— С. 302—303.

11. L. Ginzberg. Ibid.— P. 71—73.

12. Там само.— P. 73.

13. Там само.— P. 73—74.

14. Щедровицкий Д. Введение в Ветхий Завет.— т. 1: Книга Бытия.— М, 1994.— С. 60.

15. L. Ginzberg. Ibid.— P. 74.

16. Scholem G. Major Trends in Jewish Mysticism.— N. Y., Schocken Books, 1995.

17. F. Lachower&I. Tishby. Ibid.— P. 511.

Fedorko O. R.

ADAM KADMON AND ADAM AFAR: ONE MORE TIME ABOUT THE FIRST CHAPTERS OF THE GENESIS

In this article the author is examining the first chapters of the Genesis, analysing the textual "lacunas", which make the existence of multiple interpretations possible. The usage of midrashim and Kabbalistic works (i.e., "Zohar") helps to broaden the traditional approaches to this text, and simultaneously to look at it from the point of view of co-existence of the Oral and Written Torah, taking as an example specific perception of the soul and body.