

---

*Священник Михаил Юров*

## **Библейская антропология: ветхозаветное учение о сотворении человека из праха земного (Быт 2:7). Истоки, значение, богословская рефлексия в христианской и иудейской традиции**

УДК 27-278:2-18

DOI 10.47132/1814-5574\_2021\_4\_186

*Аннотация:* Статья посвящена рассмотрению библейского учения о сотворении первого человека из праха земного (Быт 2:7). В своем исследовании автор сосредотачивает внимание на четырех различных аспектах, а именно: 1) происхождении указанного учения; 2) его параллелях в культурах народов Древнего мира; 3) его идейном содержании и 4) богословской рефлексии в христианской и иудейской экзегезе. Таким образом, целью работы является составление комплексного и вместе с тем достаточно компактного экзегетического комментария анализируемого сюжета как части одного из наиболее горячо обсуждаемых текстов в истории человечества — библейского Шестоднева (Быт 1–2). Для решения поставленных задач автором применены следующие методы исследования: историко-филологический, сравнительный, богословский, экзегетический. Прделанная работа показывает, что рассматриваемое учение является по своему характеру архетипическим и его генетические корни находятся не в отдельных культурах окружающих Древний Израиль цивилизаций, но уходят в глубокое досемитское общеафразийское прошлое и, вероятно, образуют некую исходную религиозную антропологическую парадигму. Кроме того, данный сюжет имеет важные идейные корреляции в целом ряде ветхозаветных текстов и принципиально по-разному осмысливается в христианской и иудейской традициях, формирующих два совершенно разных взгляда на человека и его природу.

*Ключевые слова:* Адам, сотворение человека, прах земной, библейская антропология, библейское богословие, экзегетика, Священное Писание Ветхого Завета, библеистика.

*Об авторе:* **Священник Михаил Александрович Юров**

Бакалавр теологии, аспирант 3 курса богословского факультета ПСТГУ, заместитель руководителя Отдела религиозного образования и катехизации Архангельской и Холмогорской епархии.  
E-mail: yurovmid@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3253-4640>

*Ссылка на статью:* Юров М. свяц. Библейская антропология: ветхозаветное учение о сотворении человека из праха земного (Быт 2:7). Экзегетический комментарий // Христианское чтение. 2021. № 4. С. 186–197.

**KHRISTIANSKOYE CHTENIYE**  
**[Christian Reading]**

**Scientific Journal**  
**Saint Petersburg Theological Academy**  
**Russian Orthodox Church**

**No. 4**

**2021**

---

*Priest Mikhail Iurov*

**Biblical Anthropology: the Old Testament Teaching  
of Human Creation from the Dust of the Ground (Gen 2:7).  
Origins, meaning, and theological reflection  
in the Christian and Jewish traditions**

UDC 27-278:2-18

DOI 10.47132/1814-5574\_2021\_4\_186

*Abstract:* The article is dedicated to the biblical teaching of human creation from the dust of the ground (Gen 2:7). The author's attention is focused on three different aspects, namely 1) the origin of the mentioned story; 2) its ideological content and 3) theological reflection in Christian and Jewish exegesis. So the purpose of this research is to make a complex yet quite compact exegetical commentary on the analyzed plot as part of one of the most intensively discussed texts in the history of mankind – the biblical Hexameron (Gen 1–2). To solve the posed problem the author applies the following methods of study: historical and philological, comparative, theological, exegetical. The work done shows that the teaching under research is archetypal in its character. Its genetic roots are to be found not in the separate cultures of the civilizations that surrounded the Ancient Israel but go back to the remote pre-semitic Afroasiatic past and probably form some kind of initial religious anthropogonic paradigm. Moreover, the given idea has some important theological correlations in several passages of the Old Testament. It has fundamentally different interpretations in Christian and Jewish tradition. That, in its turn, shapes two radically different perspectives on human and his nature.

*Keywords:* Adam, creation of humans, dust of the ground, biblical anthropology, biblical theology, exegesis, the Holy Scripture of the Old Testament, biblical studies.

*About the author:* **Priest Mikhail Aleksandrovich Iurov**

Bachelor of Theology, Post-graduate student of the Faculty of Theology at St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities, Deputy Head of the Religious Education and Catechization Department of the Arkhangelsk Diocese.

E-mail: yurovmid@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3253-4640>

*Article link:* Iurov M., priest. Biblical Anthropology: the Old Testament Teaching of Human Creation from the Dust of the Ground (Gen 2:7). Origins, meaning, and theological reflection in the Christian and Jewish traditions. *Khristianskoye Chteniye*, 2021, no. 4, pp. 186–197.

## Вступление

Библейское повествование о сотворении человека, встречающееся во второй главе книги Бытия, содержит весьма примечательную и характерную деталь — в нем утверждается происхождение Адама из праха земного: **וַיִּצְרֶה יְהוָה אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם עֹפָר מִן הָאָדָמָה** («И создал Господь Бог человека из праха земного»; Быт 2:7). Эта идея представляет собой не просто единичный проходной эпизод, теряющийся в плотном потоке смыслов текста Шестоднева (Быт 1–2), но отражает определенные антропологические воззрения и образ мирозерцания Древнего Израиля, находя свое развитие в целом ряде других ветхозаветных фрагментов и богословское истолкование в христианской и иудейской традиции. При этом сама по себе данная история не является уникальной отличительной особенностью библейской парадигмы, но, напротив, довольно хорошо вписывается в общий контекст культуры Древнего Ближнего Востока, имея также множественные параллели в верованиях и мифологиях народов по всему миру (Центральная Америка, Африка, Передняя и Юго-Восточная Азия, Восточная Сибирь, Австралия и Океания). Этот факт, однако, вовсе не свидетельствует о тривиальности или несамостоятельности ветхозаветного повествования, как может показаться при рассмотрении отдельно взятых пассажей. Внимательное и тщательное обращение к священному тексту, не говоря уже о его целостном восприятии, позволяет убедиться в творческой силе и самобытности библейских сюжетов.

В данной статье автором будет предпринята попытка разнопланового осмысления означенного учения. В ходе выполнения этой задачи читателю будет предложен филологический анализ др.-евр. понятий *'ādām* (человек), *'ādāmāh* (земля, почва), *'āpār* (прах, персть), краткий обзор ряда древних ближневосточных параллелей исследуемого сюжета, а также разбор его идейных корреляций на страницах ветхозаветных книг. Небезынтересным представляется обращение к богословской рефлексии указанной идеи в христианской и иудейской экзегезе, выводящей из исследуемого текста различные антропологические модели.

### I. Общие древние истоки сюжета

Древнееврейское слово **אָדָם** (*'ādām*) — человек, Адам<sup>1</sup>, в самом себе содержит указание на определенные антропологические представления, характерные не только для ветхозаветного Израиля, но и для ближневосточного мирозерцания в целом. Вполне очевидна его связь с другими лексемами библейского иврита, а именно: 1) сущ. **אָדָמָה** (*'ādāmāh*) — земля, почва<sup>2</sup>; 2) прил. **אָדָם** (*'ādōm*) — красный, коричневатый<sup>3</sup>. Все они образованы при помощи трехконсонантного корня **אָדָם** (*'dm*) со значением «быть красным, иметь красный цвет» [Графов, 2019, 27]. Он, в свою очередь, может быть дериватом двухсогласного корня **אָדָם** (*'dm*) с исходным значением «кровь» [Klein, 1987, 7]. Предлагаются, впрочем, и другие, как кажется, лингвистически менее обоснованные и убедительные версии этимологии [Maass, 1997, 78–79]. Впрочем, некоторые авторы говорят о том, что связь между существительными **אָדָם** (*'ādām*) и **אָדָמָה** (*'ādāmāh*) имеет не этимологический, а стилистический характер и строится на типичном

<sup>1</sup> Данная лексическая единица может выступать как в роли собирательного существительного со значением «человечество», «люди» («человек» как таковой) (Быт 1:26; 2:5; 8:21; Втор 8:3; Иер 47:2), так и означать отдельного представителя человеческого рода (Притч 28:17; Еккл 5:18; Иез 23:17). Наконец, **אָדָם** (*'ādām*) — это еще и имя собственное «Адам» (Быт 4:25; 1 Пар 1:1).

<sup>2</sup> Любопытно, что связь между др.-евр. *'ādām* и *'ādāmāh* такая же, как между лат. homo (человек) и humus (почва). Некоторые англоязычные авторы предлагают буквально перевести существительное *'ādām* как «earthling» («существо из земли», «земляныш». — *Свяц, М. Ю.*) [Hamilton, 2012, 264].

<sup>3</sup> Слово включает в себя самый широкий спектр оттенков красного цвета от рубинового до рыжего, грязно-коричневого или даже розового.

для библейской письменности приеме паронимазии (игре близких по звучанию слов — паронимов) [Wenham, 1987, 129–130].

Эти языковые наблюдения прямым образом коррелируют с хорошо известным повествованием книги Бытия, согласно которому человек был создан Богом из «праха земного» **עָפָר מִן־הָאֲדָמָה** (*'āpār min-hā'ādāmāh*) (Быт 2:7; ср. Сир 33:10). Здесь исследователи обращают внимание на то, что существительное *'ādāmāh* первоначально означало не любую почву или землю, а именно красную [Тантлевский, 2000, 101; Plöger, 1997, 88]<sup>4</sup>. В пользу этого, помимо уже приведенных данных, свидетельствует и лексика некоторых родственных семитских языков, например аккадского (*adamu* — кровь; *adamatu* — темно-красная земля) [Hamilton, 2012, 263]. Предпринимаются попытки проследить общеафразийские истоки этой связи. Вслед за крупным востоковедом И. М. Дьяконовым современный отечественный библеист и гебраист И. Р. Тантлевский указывает на то, что египетское существительное *lnt* (красная кожа<sup>5</sup>), связанное с тем же семитским корнем (*'dm*), вызывает ассоциации с кирпично-красным цветом тел людей<sup>6</sup> в протоафразийской наскальной живописи Сахары и Древнего Египта. Отмечается также, что почвы красного и красноватого цвета гораздо более характерны для африканского континента (вероятной прародины афразийцев), чем для Западной Азии<sup>7</sup>. Из всего этого И. М. Дьяконов делает вывод о том, что история о сотворении человека из красной земли, глины восходит к досемитским общеафразийским временам [Дьяконов, 1992, 52].

В ближневосточных мифологиях она имеет различные изводы. В одном из вариантов древнеегипетского мифа человек был сотворен богом Хнумом из глины на гончарном круге. Интересно, что в библейском тексте Быт 2:7 применительно к созданию человека употребляется др.-евр. глагол **יָצַר** (*yāšār*), который среди прочего используется и как технический термин для обозначения деятельности горшечника [Тантлевский, 2000, 101]; (Пятикнижие и Гафтарот, 1996, 16). Этот образ для Библии является классическим и неоднократно используется при характеристике отношений Бога и человека как Творца и Его творения, где подчеркивается абсолютная власть и могущество Первого (Ис 45:9; 64:8; Иер 18:6; Сир 33:13; ср. Рим 9:20–21)<sup>8</sup>.

Древние шумеры верили, что первые люди были созданы из комьев сырой глины богом мудрости Энки (Эа) и его супругой богиней Нинмах (Ки). В более поздних месопотамских сказаниях утверждалось, что человечество образуется из глины, замешенной на божественной крови. Согласно аккадской литургической поэме «Энума Элиш», это была кровь бога Кингу, чудовищного детища праматери Тиамат, а в изложении вавилонского жреца Бероса (III в. до Р. Х.) — божества по имени Бэл (Бел)<sup>9</sup>.

Впрочем, означенная параллель выходит далеко за пределы ближневосточных цивилизаций и встречается в культурах народов практически по всему миру. Ограничимся здесь их кратким перечислением. Итак, в греческой мифологии первые люди были вылеплены из глины титаном Прометеем в долине, расположенной к югу

<sup>4</sup> На это в своем труде «Иудейские древности» указывает уже Иосиф Флавий. Он вообще переводит существительное «Адам» как «красный», т. е. происходящий из красной глины (Иосиф Флавий, 2011. *Иудейские древности*, 8. 1:1:2).

<sup>5</sup> Ср. с араб. *'adam(a)*, *'adamat* — кожа, *'addam* — дубильщик, кожевник; геэз *'adim* — кожа красноватого цвета; др.-евр. омон. *'ādām* — кожа? (Ос 11:4).

<sup>6</sup> Цвет тел мужчин, кстати, резко контрастировал с желтым цветом женских фигур.

<sup>7</sup> Это наблюдение не столь важно, т. к. и в самой Палестине встречается данный тип почв, обнажающих свою красноту в особенности на вспаханных участках [Фрэзер, 1989, 29].

<sup>8</sup> Мятаж человека против Создателя, отказ признавать Его верховный суверенитет над всей тварью изображается как нежелание гончарных сосудов служить своему изготовителю, в результате чего следует их сокрушение (Пс 2:9; Ис 29:16; Иер 19:11; ср. Откр 2:27). Фатальность кары Божьей, совершаемой над непреклонным гордецом, усиливается осознанием того, что однажды разбитый глиняный сосуд уже не подлежал восстановлению (Иер 19:11) и мог употребляться лишь в качестве мелкого подручного материала, как, например, черепки, которыми скреб свою гниющую плоть многострадальный Иов (Иов 2:9).

<sup>9</sup> Позднее обозначение Мардука.

от Панопейского холма. У ирокезов (североамериканское индейское племя) человек был сотворен божеством Йоскехой из глины по собственному его отражению в воде. В эпосе мезоамериканской культуры «Пополь-Вух» человек выходит из рук Великого отца и Великой матери, сделавших его из все того же материала. В преданиях индейцев кауилла мы встречаем историю о том, как демиург Мукат вынул из своего сердца черную землю и слепил тела людей. У алтайцев первые семь человек были созданы Ульгеном на этот раз из глины (тело) и камыша (кости). У африканского племени догонов божество Амма делает первую человеческую пару также из сырой глины. В иранской мифологии праотец всех индоарийских народов Гайомарт был сотворен Ахурамаздой из земли на берегу реки Дайтья. В фольклоре австралийских туземцев встречается версия, согласно которой первые люди были созданы божеством Бунджилом из древесной коры и красной глины. Аборигены Новой Зеландии верят в то, что бог Ту вылепил их из добытой на дне реки красной глины, замесив ее на собственной крови. На Таити и других островах Полинезии также встречаются очень похожие предания. По китайским легендам, первым человеком на земле была женщина, но и она была вылеплена из глины руками богини Нюйва, смотревшей в процессе работы на собственное отражение в воде.

В некоторых культурах мы находим любопытное указание на выбор материала для сотворения человека, сделанный в пользу земли по причине непригодности некоторых других веществ. Например, малайзийский народ даяков доносит до нас свое предание, согласно которому первый человек по имени Танна-Кумпок («сформированная земля») создается чудесными птицами сначала из древесины, затем из камня и в конце концов из сырой земли, т. к. предыдущие попытки не увенчались успехом. В другом варианте того же мифа первочеловек обязан своим появлением богу Салампандаи, образовавшему его из глины после двух неудач (изготовления из камня и железа), когда произведение оказывалось немым.

Приведенного хотя и далеко не полного<sup>10</sup> перечня параллелей интересующей нас антропогонической мифологемы<sup>11</sup> вполне достаточно, чтобы показать, что рассматриваемый сюжет (Быт 2:7) по своему характеру является подлинно архетипическим. При этом столь широкая география его распространения свидетельствует скорее не о банальном его заимствовании<sup>12</sup> авторами Пятикнижия из культур окружающих Израиль народов и даже не о взаимном проникновении идей, но о том, что перед нами, по всей видимости, какая-то исходная<sup>13</sup> (религиозная) модель происхождения человека, которая по мере развития человечества и дифференциации отдельных цивилизаций видоизменялась от региона к региону и от народа к народу, не утрачивая своего смыслового ядра.

Здесь же подчеркнем, что на страницах Еврейской Библии происходит ее весьма заметная демифологизация [Cassuto, 2005, 82–83]. В тексте Быт 2:7, в отличие от многих перечисленных выше эпических повествований, мы не встречаем никаких прямых указаний на «технологию» или процесс создания человека, как в упомянутом египетском мифе. Подобие же Адама своему Создателю утверждается не посредством радикальных антропоморфизмов вроде божественной крови, на которой замешивается глина, или отражения лика божества в воде, а через краткую и емкую формулу

<sup>10</sup> Подр. см., напр.: [Фрезер, 1989, 13–29].

<sup>11</sup> Под мифом в данном случае подразумевается не набор каких-то выдуманных, ложных, буквально интерпретируемых представлений и идей, несовместимых с современным научным знанием, но тип образного, созерцательного, осмысленно-личностного мировосприятия и описания окружающей действительности. В этой связи можно вспомнить слова А. Ф. Лосева, определяющего миф как трансцендентально-необходимую категорию мысли и жизни, в которой нет ровно ничего случайного, ненужного, произвольного, выдуманного или фантастического. Миф, по его мнению, это «подлинная и максимально конкретная реальность» [Лосев, 2001, 31].

<sup>12</sup> Многие исследователи признают, что Бытописатель использовал хорошо известный ему древний сюжет, но в Пятикнижии он приобретает свое неповторимое звучание [Wenham, 1989, 130].

<sup>13</sup> Восходящая, может быть, к эпохе человеческой праистории времен самого Адама.

«по образу Божию» (Быт 1:26–27), взятую из предшествующей главы<sup>14</sup> и оставляющую огромный простор для богословской и философской интерпретации.

## II. Идеиные корреляции исследуемого учения в Ветхом Завете

Перейдем к анализу идейного содержания рассмотренного сюжета. В нем заключена важная идея родства человека с окружающей природой, прежде всего с царством животных<sup>15</sup> (Быт 1:24–25) [Лопухин, 2015, 6]. Обладая чувственным физическим телом, происходящим из земли, Адам является хотя и высшей<sup>16</sup>, но неотъемлемой частью материального мира, связанной тесными узами с другими его элементами. Такое мироощущение отчетливо прослеживается в целом ряде других ветхозаветных фрагментов. Вспомним, к примеру, рассказ о грехопадении и одном из его последствий — проклятии всей земли заслушание человека (Быт 3:6–7, 17–19; 5:29; ср. Рим 8:19–23), повествование о первом человекоубийце Каине и его проклятии от земли, отверзшей свои уста, чтобы вкусить кровь его брата (Быт 4:8, 11–12), или история о всемирном потопе, пришедшем, чтобы истребить все живое на земле за злодеяния человека (Быт 6:5–7; 7). Примечательно, что после завершения бедствия Господь заключает Свой завет не только с семейством Ноя, но и со всеми животными, вышедшими с ним из ковчега. При этом своего рода представителем всей земли в этом договоре является именно человек (Быт 9:8–11). Сюда же отнесем повествование о казнях египетских, поражавших не только население страны фараона-богоборца, но и ее животный мир (Исх 7–12). Наконец, укажем и на тотальное истребление городов Иорданской долины (Содом, Гоморра и др.) за безмерное нечестие их жителей, сопровождавшееся природной катастрофой, истребившей все живое в целом регионе, погрузившемся на дно Мертвого моря (Быт 19; ср. Быт 14:3). Страдания земли за нечестие народа — мотив, не чуждый и пророческой проповеди (Ис 24:1–6; Ос 4:1–3; Зах 5:3; Мал 4:6).

Из указанных отрывков видно, что земля (флора и фауна) в Библии несет на себе бремя человеческих деяний (отноду не только в техногенном смысле), их судьбы — не две параллельные, не пересекающиеся линии, но единая реальность взаимосвязи и взаимозависимости. Иначе говоря, человек, взятый из земли, но сотворенный по образу Божию, мыслится Его сотрудником и соратником, перенявшим в седьмой день эстафету созидания и возделывания материального мира (Быт 1:26–28; 2:2–3) как наместник или домоправитель верховного Владыки всей вселенной (Исх 9:29; Втор 10:14; Пс 23:1; Ис 66:1), нравственно ответственный за все то, что происходит не только с ним, но и с природой.

Помимо этого, анализируемый сюжет (Быт 2:7) имеет и другую важную идейную корреляцию — представление о сущностной несамодостаточности и эфемерности бытия человека в его отрыве от Божественной реальности<sup>17</sup>. Возвращаясь к приведен-

<sup>14</sup> Согласно широкому консенсусу сторонников так называемой документальной гипотезы происхождения Пятикнижия, материал второй главы книги Бытия относится к древнейшему из четырех традиционно выделяемых источников — источнику "J" («Яхвист»), а из первой — к позднему источнику "P" (жреческий кодекс).

<sup>15</sup> Животные также образуются Богом из земли в шестой день. Кроме того, говоря о половом дуализме сотворенного человека, Бытописатель использует сущ. זָכָר (*zākār*) и נִקְבָּה (*nəqēbā*), которые можно перевести как «особи мужского и женского пола» или даже «самец» и «самка».

<sup>16</sup> Иерархическое превосходство человека над всей земной тварью показывается и на композиционном уровне. Так, сотворение человека в шестой день завершает собой всю творческую деятельность Бога по созданию и упорядочиванию вселенной, ее эволюции от хаоса к четко структурированной системе (Быт 1:1–10), от косной и мертвой материи к различным формам жизни (Быт 1:11–13; 20–23), от животного бытия к бытию разумному (от биосферы к ноосфере) (Быт 1:24–27). В рамках такой нетипичной для прочих древнеближневосточных эпических космогоний модели творение человека мыслится как кульминация рождения и становления всего тварного космоса.

<sup>17</sup> Иными словами, религиозность как таковая — исходная черта человеческой природы. Без Бога человек перестает быть человеком в полном смысле этого слова [Леон-Дюфур, 1990, 1247].

ному выше стиху, заметим, что Адам был создан Всевышним не просто из земли, а из «праха земного» («пыли земной», «персть от земли»<sup>18</sup>).

Образ земного праха/пепла (персти земли), достаточно часто встречающийся в ветхозаветных текстах (около 110 раз), имеет вполне четкую и прозрачную ассоциативную связь со смертью или смертностью как характеристикой человеческой природы. Так, вышедший однажды из земли, Адам вновь должен в нее возвратиться, поскольку тело его продолжает оставаться хотя и сложно структурированным, но прахом (Быт 3:19; ср. Иов 4:19; 10:9; 34:15; Пс 21:30; 103:29; Еккл 3:20; 12:7).

Указанный образ используется также с целью подчеркнуть слабость человека, его уязвимость и даже ничтожность. Это хорошо видно на примере самоуничижительных формул с устойчивым оборотом: אָפָר וְאֵפֶר (*‘āpār wā’ēper*) — «прах и пепел», букв. «прах и прах» (Быт 18:27; Иов 30:19) или указаний на попираие праха ногами (Мал 4:3; ср. 1 Кор 4:13). Отметим, что глубокое ощущение слабости, уязвимости и ограниченности человека, весьма характерное для ветхозаветной поэзии, следует уже из самого суц. אָדָם (*‘ēnōš*<sup>19</sup> — человек, мужчина, люди), образованного от семитского корня со значением «быть слабым, немощным, болезненным»<sup>20</sup> [Hamilton, 2012, 453–454]. Любопытно и то, что пребывание в прахе нередко метафорически предшествует возведению в царское достоинство. Такая интерпретация следует из продолжения ст. 7, в котором вышедший из персти человек оживляется дыханием Самого Творца. В свете повеления Быт 1:27–28 и возможной параллели с 1 Цар 2:8; 3 Цар 16:2 и Пс 112:7–8 она становится оправданной и довольно убедительной [Hamilton, 1990, 157].

При этом необходимо иметь в виду, что несмотря на то, что персть земли зачастую выступает синонимом тления и распада, сама по себе земля (материя, вещество) в библейской картине мира ни в коем случае не есть причина несовершенства окружающей действительности или источник зла в духе платоновских, гностических или манихейских дуалистических концепций. В своем первоначальном виде она, как и вся совокупность Божьих творений, характеризуется Им как то, что «хорошо весьма» (Быт 1:31). Лишь человек своим произволением и отпадением от Бога в результате грехопадения (Быт 3) обрекает ее, как и само мироздание, на противоположную тленность, косность, распад и умирание — т. е. все то, что стало неотъемлемыми свойствами и характеристиками суетного мира под солнцем, о чем с нескрываемым скепсисом пишет премудрый Екклесиаст (Еккл 1:2–3; ср. Иов 7:16; 38:6; 61:10).

Наконец, добавим, что прах — это еще и яркий символ сокрушенного сердца печального, кающегося и смиряющегося человека, осознающего свою вину перед Творцом (Иов 42:6; Дан 9:3–5; Ион 3:6; ср. Мф 11:21; Лк 10:23). Интересно, что древние христиане, как и участники Ветхого Завета (Нав 7:6; Неем 9:1), практикующие обрядовое посыпание головы пеплом в знак раскаяния, сопровождали это действие цитатой именно из книги Бытия: «Помни, что прах ты, и в прах возвратишься» (Быт 3:19) [СБО, 2016, 763].

### III. Богословская рефлексия библейского учения о создании человека из праха земного.

#### Ключевые идеи христианской и иудейской экзегезы

Означенный сюжет (Быт 2:7) занимает особое место как в христианской, так и в иудейской раввинистической экзегетической традиции. Разумеется, в рамках

<sup>18</sup> Помимо Синодального здесь даны также варианты из Современного русского перевода РБО и Славянской Библии.

<sup>19</sup> Оно зачастую выступает в роли синонима существительного *‘ādām* (человек) и словосочетания *bēn ‘ādām* (сын человеческий).

<sup>20</sup> На память сразу приходят хорошо известные строки из книги Псалмов: «Дней лет наших семьдесят лет, а при большей крепости — восемьдесят лет, и самая лучшая пора их — труд и болезнь» (Пс 89:10).

отдельной статьи обозреть все возможные его интерпретации было бы нецелесообразно, да и попросту невозможно. Однако вполне разумно выделить некоторые стержневые определяющие идеи в потоке церковных и талмудических толкований, лежащие в основе соответствующих доктринальных антропологических идей.

Что касается христианской мысли, здесь основной будет являться типологическая перспектива антагонизма двух Адамов как родоначальников двух типов человечества: земного и небесного, уходящая своими корнями в новозаветные тексты. Так, используя весьма характерный для библейской письменности литературный прием метонимии<sup>21</sup>, апостол Павел противопоставляет друг другу две антропологические модели: ἄνθρωπος χοϊκός (человек земной, перстный, тленный) — все потомство первого Адама, и ἄνθρωπος ἐπουράνιος (человек небесный, духовный, бесстрастный, совершенный) — потомство Второго Адама Иисуса Христа (1 Кор 15:45, 47–49, ср. 3 Езд 3:21). Здесь оппозиция двух Адамов предстает перед нами как типологическая антитеза двух форм существования, или архетипов бытия: жизни по плоти и жизни по духу. При этом подчеркнем, что первозданный человек, представляя собой удивительное двуединство материального тела и сверхчувственной, разумной и свободной души, не был внутренне дуалистичен. Напротив, плоть, иерархически подчиненная духу, а через это имевшая источник жизни в единении с Творцом, не была необходимо тленной и смертной<sup>22</sup>, какой она станет только после грехопадения. В таком свете указание на перстность первого Адама является указанием не на его изначальную ничтожность и испорченность и борющееся его страстное начало, но на грех, обрекающий человечество на все это и открывающий совсем иную эпоху бытия человеческого естества.

Предложенная ап. Павлом исконно новозаветная типологическая перспектива получает дальнейшее бурное развитие в многочисленных патристических сочинениях, становясь классической идеей церковной экзегезы. Первым из отцов, в чьих трудах мы отчетливо можем наблюдать ее, был сщмч. Ириней Лионский, сделавший антитезу двух Адамов краеугольным камнем своего сотериологического учения, получившего в науке название «рекапитуляции» (от лат. *recapitulatio* — возглавление)<sup>23</sup>. Св. Ириней расширяет богословские рамки означенной идеи, находя новые истолковательные грани, проводя типологические параллели не только между первым и вторым Адамом, но и между первой и Второй Евой (Девой Марией), из Чьей девственной утробы рождается Христос, подобно тому как из невозделанной земли выходит Его древний прообраз (Ириней Лионский, 2008. *Против ересей*, 308. 3:21:10). Последнюю мысль мы встречаем и у других отцов, в частности у свт. Амвросия Медиоланского (Амвросий Медиоланский, 2000, *Беседы на Евангелие от Луки*, 1. 1:4) и свт. Василия Великого (Василий Великий, 2002. *Толкование на книгу пророка Исаии*, 7:2).

В целом, после сщмч. Иринейя обозреваемая типологическая антитеза становится общим местом святоотеческой традиции. Помимо уже упомянутых авторов, она присутствует у свт. Афанасия Александрийского, свт. Илария Пиктавийского, свт. Иоанна Златоуста, свт. Кирилла Александрийского, блж. Аврелия Августина, прп. Максима Исповедника и мн. др. В патристических комментариях весьма значим и типологический (преимущественно аскетический) аспект истолкования образа праха земного. Рассматривая человека в его падшем состоянии, отцы отталкиваются от сюжета Быт 2:7 и говорят о лежащем перед каждым выбором между двумя путями, приводящими к диаметрально противоположным результатам: пути персти (страсти и зла),

<sup>21</sup> В семитской культуре родоначальник какого-либо народа или племени мыслится как некая «коллективная личность», заключающая «в собственных чреслах» всех своих потомков [Леон-Дюфур, 1990, 1247].

<sup>22</sup> Например, блж. Аврелий Августин довольно точно называет это свойство первозданного человека «малым бессмертием» (*immortalitas minor*), т. е. возможностью не умереть в случае сохранения тесной связи с Богом (Аврелий Августин, 1998. *О граде Божием*, 582. 22:30).

<sup>23</sup> Подр. см., напр.: [Сидоров, 2011, 428–434].



нисходящем в могилу, и пути духа, ведущем к вечной жизни в единении с Создателем. Сознывая, что в итоге произошло с человеком в райском саду, свт. Василий Великий, обращаясь к исследуемому стиху, утверждает, что человек есть «одновременно ничто и нечто великое» (ὄτι οὐδὲν καὶ μέγα) (Василий Великий, 1970. *Беседы о человеке*, 228. 2:2). Так, если он откажется от воли Божьей и решит сам для себя стать мерилом всех вещей, он останется всего лишь перстью земли, из которой и взят, а если сделает шаг в сторону Закона Всевышнего — обретет подлинное величие образа и подобия своего Творца.

Вновь отметим при этом, что перстность человека актуализируется, начинает довлеть над ним и обуславливать его жизнь не по факту происхождения Адама из праха земного, а в результате катастрофы грехопадения, разделившей саму человеческую природу на совершенно различные состояния до и после эмпирического переживания Адамом зла в собственной жизни как состояния естественности и противостоительности.

Наконец, стоит обратить внимание и на аллегорическую дихотомию в церковной экзегезе Быт 2:7, имеющую фундаментальное значение для богословия обожения. Речь идет о пограничном или, как об этом говорит И. Р. Тантлевский, лиминальном<sup>24</sup> положении Адама среди всех Божьих созданий. Адам, заключающий в своей природе физическое тело (плоть), происходящее из земли, и разумную, бессмертную, свободную душу, находится на границе двух миров: видимого, чувственного, и невидимого, сверхчувственного, духовного. Такая позиция обуславливала возложенную на первого человека миссию поистине титанического характера<sup>25</sup> — стать своеобразным звеном, которое бы могло объединить два указанных самостоятельно несочетаемых архетипа бытия, приводимых Адамом в целокупное преображенное единство с Творцом. В таком ракурсе персть земли предстает перед нами как образ всего материального космоса, стремящегося к совершенству как конечной цели своего существования.

При внешней схожести некоторых истолковательных построений все же принципиально иной взгляд на перстного человека предлагает иудейская мистическая экзегеза, сосредотачивающая свое внимание на явных различиях в повествовании о сотворении человека согласно Быт 1 и Быт 2. Здесь также присутствует антитеза двух Адамов, в которой, однако, видится столкновение совершенного Божественного замысла и его конкретной исторической проекции в мире (воплощения). В такой перспективе фрагмент Быт 1:26–31 интерпретируется как описывающий появление некоего подлинного микрокосма, сотворенного «по образу Божию» и венчающего собой все мироздание. В Каббале, например, он получает имя אָדָם קְדוֹמֹן (Адам Кадмон — букв. «первоначальный, первозданный человек»), или אָדָם עֲלִיּוֹן (Адам Элийон<sup>26</sup> — букв. «вышний, превосходный человек»). Отрывок же Быт 2:7–22 в таком случае отражает другой архетип — человека, сотворенного «из праха земного», именуемого אָדָם עֶפְרָי (Адам Афар — букв. «человек перстный»). Впервые саму идею такого противопоставления мы встречаем у Филона Александрийского. Причем он подчеркивает, что существует огромная разница между Адамом, возникшим по образу Божию, и тем, что формируется из земли. Первый — бестелесный, умопостигаемый, нетленный, не отличающийся половым дуализмом (андрогин — ни мужчина, ни женщина), в то время как последний — чувственный, причастный качествами, состоящий из души и тела, разделенный на два пола и смертный по телесной природе (Филон Александрийский, 2000. *О сотворении мира*, 82–83. 46:134–135; Берешит Раба, 2012, 140–159. 8:1–13). Именно этот Адам и является реально существующим во вселенной человеком, активным

<sup>24</sup> Этот термин охотно использует, например, И. Р. Тантлевский [Тантлевский, 2016, 20, 23].

<sup>25</sup> Особо ярко эта тема звучит у прп. Максима Исповедника, предложившего учение о преодолении Адамом пяти великих исходных разделений бытия. Подр. см., напр., у В. Н. Лосского [Лосский, 2010, 363–365].

<sup>26</sup> Одно из библейских имен Бога, прекрасно знакомое любому православному читателю, например, по началу 90-го псалма: אֱלֹהֵינוּ יְשׁוּבָה בְּסִתְרֵי עֲלִיּוֹן («Живый в помощи Вышнего»; Пс 90:1).

участником исторического процесса. Он, в отличие от своего идеалистического прототипа, внутренне противоречив и таит в себе противофазу двух начал: духовного, Божественного, и материального, чувственного земного. На первый взгляд, тот же антагонизм признается и отцами Церкви, однако, по мнению иудейских комментаторов Торы, такое разделение происходит не в результате катастрофы грехопадения, но изначально заложено в человеке при его создании как оппозиция двух различных начал или устремлений (Пятикнижие и Гафтарот, 1999, 16). При экзегезе ст. 7 раввинистическая традиция обращает внимание на одну любопытную особенность словоупотребления. Так, глагол **יָצַר** (*yāšār*), использованный для описания создания человека (Быт 2:7), содержит две буквы «йуд» (**י**), в отличие, к примеру, от повествования о сотворении животных (**יָצַק**) (Быт 2:19). Эта нетипичная двойная «йота» талмудическими толкователями рассматривается как прикровенное указание на исходную онтологическую двойственность природы человека, содержащей высшее и низшее начала: горнее духовное и низменное животное устремление (побуждения) (Пятикнижие и Гафтарот, 1999, 16; Яков бен Ицхак, 2012. *Цэна у-Рэна*, 37–38). Низшее материальное устремление обусловлено происхождением тела человека из земли, а высшее — дыханием жизни, исходящим из уст Бога (Берешит Раба, 2012, 203–204. 12:8).

Иными словами, Адам Кадмон (Быт 1:26–27), свободный от плотских животных страстей и каких-либо изъянов, представляет собой идеальное состояние сотворенной по образу Божьему априорной человеческой природы, в которой господствует духовное Божественное устремление. Он, если угодно, — некая идея человека, тот образец и идеал, который был задуман Всевышним в самом начале Его творчества как совершенное цельное существо. Адам Афар (Быт 2:7), напротив, мыслится как существо нецелостное, включающее в себя, как противоположно устремленные, дыхание жизни и прах земной. Он является своего рода воплощением идеи Кадмона в нашем мире. Этот термин здесь вполне уместен, т. к. параллели с платоновской концепцией довольно очевидны.

Итак, с одной стороны, как христианство, так и иудаизм говорит об определенной двойственности человека, заключающего в себе два разнонаправленных начала: перстное земное и духовное небесное. С другой стороны, что и является коренным отличием двух традиций, христианство говорит о первозданном человеке как о совершенном<sup>27</sup> двуединстве плоти и духа, свободном от низменных похотений и ставшем тленным в образ персти земли лишь в результате греха, в то время как иудаизм видит в человеке изначально внутреннюю естественную противоречивость дыхания уст Всевышнего и косности, дебелости земного праха, влекущего Адама идти на поводу у собственных животных инстинктов и страстей<sup>28</sup>.

## Заключение

В данной статье был рассмотрен библейский рассказ о сотворении первого человека из праха земного (Быт 2:7). В фокусе внимания находились следующие аспекты: 1) истоки происхождения указанного сюжета; 2) его параллели в культурах различных народов Древнего мира; 3) осмысление идеи (ее корреляции) в ветхозаветных текстах и 4) фундаментальные смыслообразующие идеи христианской и иудейской экзегезы означенного стиха.

Как было показано, корни исследуемого архетипического сюжета уходят в глубокую древность досемитского общеафразийского прошлого и, по всей видимости,

<sup>27</sup> «Совершенный» в данном случае означает «непорочный (без изъяна)», а не «достигший конечной цели собственного бытия», для чего необходима Богочеловеческая синергия.

<sup>28</sup> В круг задач данного исследования не входит подробный анализ доктринальных различий в области христианской и иудейской религиозной антропологии. Автор лишь хотел показать, как те и другие экзегеты по-разному подходят к осмыслению основополагающих библейских фрагментов, и предложил поэтому краткий обзор ключевых истолковательных идей, лежащих в основе двух богословских систем.

образуют некую исходную общую религиозную антропологическую парадигму, имеющую многообразные параллели в религиях и мифологиях народов по всему миру: Ближний Восток, Африка, Центральная и Южная Америка, Юго-Восточная Азия, Австралия и Океания. Подчеркнем, что столь широкое распространение исследуемой идеи ни в коем случае не говорит о слепом заимствовании бытописателем хорошо известного фольклорного материала, не получившего у древних израильтян никакого творческого осмысления и претворения. Напротив, обращение к различным ветхозаветным текстам показывает, что в Библии происходит его определенная демифологизация и развитие.

Сюжет Быт 2:7 хорошо отражает некоторые антропологические воззрения и образ миросозерцания Древнего Израиля, имея ряд важных идейных корреляций на страницах книг Ветхого Завета. Наиболее характерны из них следующие: 1) идея сродства человека с царством природы, в особенности с животным миром; 2) идея общности судеб человека и окружающего его универсума, нравственной ответственности первого за все, происходящее во вселенной; 3) представление о сущностной несамодостаточности, слабости, уязвимости и даже ничтожности человека в его отрыве от Божественной реальности; 4) глубокое осознание конечности собственного земного бытия, тленности и смертности человеческого рода.

Обращение к христианской и иудейской экзегезе анализируемого эпизода позволяет убедиться в том, что эти две богословские традиции при всей кажущейся схожести истолковательных интуиций и подходов, в частности типологического или аллегорического антагонизма, предлагают все же принципиально разные взгляды на природу человека, водораздел между которыми необходимо искать в области учения о грехопадении.

## Источники и литература

### Источники

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Канонические. Современный русский перевод РБО: учебное издание. М., 2017.
2. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Канонические и неканонические. М., 2010.
3. Библия. Книги Священного Писания Ветхого Завета на церковнославянском языке. М., 2014. Т. 1.
4. Biblia Hebraica Stuttgartensia / Ed. K. Elliger, W. Rudolph. 5 Aufl. Stuttgart, 1997.
5. Аврелий Августин (1998) — *Августин Аврелий, блж.* Творения. О граде Божием: книги XIV–XXII. СПб., Киев, 1998.
6. Амвросий Медиоланский (2000) — *Амвросий Медиоланский, свт.* Беседы на Евангелие от Луки. Цит. по: *Поликарпов Д., проф.* Толкование святых отцов на мессианские места Библии: книги законоположительные и исторические. [Репринт.] М., 2000.
7. Берешит Раба (2012) — *Мидраш Раба.* Берешит Раба. М., 2012. Т. 1.
8. Василий Великий (1970) — *Василий Великий, свт.* Вторая беседа о человеке // SC 160. P. 228, 280 V. Paris, 1970.
9. Василий Великий (2002) — *Василий Великий, свт.* Толкование на книгу пророка Исаии. М., 2002.
10. Иосиф Флавий (2011) — *Иосиф Флавий.* Иудейские древности // *Иосиф Флавий.* Полное собрание сочинений в одном томе. М., 2011.
11. Иринеи Лионский (2008) — *Иринеи Лионский, св.* Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб., 2008.
12. Пятикнижие и Гафтарот (1996) — *Пятикнижие и Гафтарот: ивритский текст с русским переводом и классическим комментарием «Сончино».* М., 1996.

13. Филон Александрийский (2000) — *Филон Александрийский*. Толкования Ветхого Завета. М., 2000.
14. Яков бен Ицхак (2012) — *Яков бен Ицхак Ашкенази*. Цэна у-Рэна: Пятикнижие Торы с комментариями. Берешит. М., 2012.

## Литература

15. Графов (2019) — *Графов А. Э.* Словарь библейского иврита. М., 2019.
16. Дьяконов (1992) — *Дьяконов И. М.* Праотец Адам // Восток. 1992. № 1. С. 51–58.
17. Леон-Дюфур (1990) — *Леон-Дюфур К.* Словарь библейского богословия. Пер. со 2-го фр. изд. Брюссель, 1990.
18. Лопухин (2015) — Толковая Библия, или Комментарий на все Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета: в 7 т. / Под ред. А. П. Лопухина. Т. 1: Книга Бытие. Изд. 5-е. М., 2015.
19. Лосев (2001) — *Лосев А. Ф.* Диалектика мифа. М., 2001.
20. Лосский (2010) — *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. СТСЛ, 2010.
21. СБО (2016) — *Райкер Л., Уилхойт Д., Лонгман Т.* Словарь библейских образов. СПб., 2016.
22. Сидоров (2011) — *Сидоров А. И.* Святоотеческое наследие и церковные древности. М., 2011. Т. 2.
23. Тантлевский (2000) — *Тантлевский И. Р.* Введение в Пятикнижие. М., 2000.
24. Тантлевский (2016) — *Тантлевский И. Р.* Очерки по истории еврейской религиозно-философской мысли. СПб., 2016.
25. Фрэзер (1989) — *Фрэзер Дж.* Фольклор в Ветхом Завете. М., 1989.
26. Cassuto (2005) — *Cassuto U.* A Commentary on the Book of Genesis. Part I: from Adam to Noah. Illinois, 2005.
27. Hamilton (1990) — *Hamilton V. P.* The Book of Genesis. Part 1: chapters 1–17 // The New International Commentary on the Old Testament Series. Michigan, 1990.
28. Hamilton (2012) — *Hamilton V. P.* אָדָם // The New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis. Michigan, 2012. Vol. 1. P. 262–266.
29. Hamilton (2012) — *Hamilton V. P.* אֲבֹתָם // The New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis. Michigan, 2012. Vol. 1. P. 453–455.
30. Klein (1987) — *Klein. E.* A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English. Jerusalem, 1987.
31. Maass (1997) — *Maass.* אָדָם // Theological Dictionary of the Old Testament. US, 1997. Vol. 1. P. 75–87.
32. Plöger (1997) — *Plöger J. G.* אָדָם // Theological Dictionary of the Old Testament. US, 1997. Vol. 1. P. 88–98.
33. Wenham (1987) — *Wenham G. J.* Genesis 1–15 // A Word Biblical Commentary Series. Dallas, 1987. Vol. 1.