

*Г. В. Сініла*

# БІБЛІЯ

ЯК ФЕНОМЕН  
КУЛЬТУРИ  
І ЛІТАРАТУРИ



*Г. В. Сініла*

# БІБЛІЯ

ЯК ФЕНОМЕН КУЛЬТУРЫ  
І ЛІТАРАТУРЫ

*Частка I*

ДУХОЎНЫ І МАСТАЦКІ СВЕТАТОРЫ  
Кніга Быцця



Мінск «Беларуская навука» 2003



УДК 008:222.1.000.1

ББК 71+86

С 38

Р э ц е н з е н т ы:

кандыдат філалагічных навук,  
загадчык кафедры замежнай літаратуры  
Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта,  
дацэнт В. В. Халіпаў,

кандыдат філасофскіх навук, дацэнт Н. А. Максімава

*Рэкамендавана да друку Вучоным Саветам  
Міжнароднага гуманітарнага інстытута  
пры Беларускам дзяржаўным ўніверсітэце*

**ISBN 985-08-0578-1 (ч. 1)**  
**ISBN 985-08-0581-1**

© Сініла Г. В., 2003

© Афармленне. УП «Выдавецтва  
«Беларуская навука», 2003

## СВЯТЛО БІБЛІ

### Кніга, роўная Сусвету

О Книга Книг! Кто не изведал  
В своей изменчивой судьбе,  
Как ты целишь того, кто предал  
Свой утомленный дух тебе.

*В. Я. Брусаў. Біблія*

Лацінская прымаўка гаворыць: «Habent sua fata libelli» («Кнігі маюць свой лёс»). Гэта так, але ёсць кнігі, якія не толькі маюць свой асаблівы лёс, але і самі становяцца лёсам, вызначаюць шляхі цывілізацыі і культуры. Да такіх найвялікшых кніг у гісторыі чалавецтва належыць Біблія — Першакніга еўрапейскай цывілізацыі. Дакладней, яна з'яднала многія культуры, і значэнне яе больш шырокае, чым толькі быць падмуркам культуры Еўропы. Біблія нездарма атрымала вызначэнне «Кніга кніг». І гэта не толькі прамое ўказанне на тое, што ў яе склад увайшло шмат розных кніг (грэчаскае слова Βιβλία — *biblia* — і значыць, як вядома, «кнігі»), але і падкрэсліванне асаблівага яе статусу, асаблівай ролі ў жыцці мільёнаў людзей розных часоў і народаў: Кніга над усімі кнігамі, найвышэйшая Кніга, найслыннейшая Кніга. Сам выраз «Кніга кніг» склаўся, несумненна, пад уплывам біблейнага стылю, адпаведна якому такое злучэнне-паўтор двух назоўнікаў альбо прыметнікаў, адзін з якіх стаіць у адзіночным, а другі — у множным ліку, азначае найвышэйшую ступень якасці («раб рабоў», «нябёсы нябёсаў», «цар цароў», «Святая Святых», «Песня Песняў», «марнасць марнасцяў» і г. д.). Няма іншай кнігі, якую б столькі разоў перакладалі, так часта выдавалі і так шмат чыталі на працягу стагоддзяў і нават тысячагоддзяў. Біблія перакладзеная амаль што на дзве тысячы моваў свету. Паводле статыстыкі, кожны год з'яўляюцца два-тры новыя пераклады, і кожны раз гэта сур'ёзнае выпрабаванне для той ці іншай мовы: як

здолее яна перадаць духоўнае, мастацкае і — адпаведна — моўнае багацце біблейнага тэксту. Для многіх моваў і культураў пераклад Бібліі быў пачаткам станаўлення і сталення літаратурнай мовы, традыцыі прыгожага пісьменства. Так, напрыклад, адбылося з нямецкім перакладам Марціна Лютэра ці з англійскім так званым каралеўскім перакладам — «перакладам караля Якава (Джэймса)», што быў зроблены англійскімі святарамі і навукоўцамі ў XVII ст. па загаду караля. Вялікае значэнне ў фарміраванні нацыянальнай культуры мелі пераклады і выданні кніг Бібліі, зробленыя Францыскам Скарынам. Біблія нязменна ўзначальвае ў «Кнізе рэкордаў Гінэса» спіс самых высокацэнавых кніг, пакідаючы далёка за сабою найпапулярнейшыя прыгодніцкія раманы і славуць бестселеры, а таксама творы ўсялякіх «класікаў» розных палітычных «ізмаў». І гэта вельмі суцэльна, бо ёсць надзея, што чалавецтва не зойдзе канчаткова ў тупік, знойдзе выйсце ў самай цяжкай сітуацыі, калі будзе вызначаць і выпраўляць свой шлях ў адпаведнасці з вялікімі ідэаламі, што дадзеныя ў Адвечнай Кнізе. Няма больш такой кнігі, да якой звярталіся б так часта людзі ў пошуках суцэльнага і маральнага апоры, як няма больш такой кнігі, якая б на працягу такога доўгага часу натхняла паэтаў, музыкантаў, мастакоў. Нездарма вялікі Гётэ некалі казаў, што мастаку ў гэтым жыцці патрэбныя толькі дзве кнігі — Прырода і Біблія. Рускі паэт Валерый Брусаў, звяртаючыся да Бібліі, пісаў: «Какой поэт, какой художник // к тебе не приходил любя? // Еврей, христианин, безбожник — // все, все учились у тебя...»

Амаль кожнаму вядома, што Біблія — Святое Пісанне хрысціянскай традыцыі. Але Кніга мае дачыненне не толькі да хрысціянскай культуры, і ў гэтым ёсць вельмі важны і высокі сэнс: тое, што адкрыта людзям Самім Усявышнім у Пісанні, павінна не раз'ядноўваць, а аб'ядноўваць людзей — нават людзей розных канфесіяў. Вытокі Бібліі патрэбна шукаць у адной з самых старажытных культураў, што сёння існуюць, — у яўрэйскай (габрэйскай) культуры, якая налічвае ўжо амаль чатыры тысячы гадоў і мае пісьмовую традыцыю даўжынёю ў трыццаць тры стагоддзі. Гэта першая ў свеце культура, якая можа быць вызначаная як культура Слова, культура Кнігі. Тое, што яна

напрацавала на працягу двух тысячагоддзяў да Нараджэння Хрыста, дайшло да сённяшняга часу ў складзе Святога Пісання іўдзейскай (юдэйскай) традыцыі, або яўрэйскай Бібліі, якая стала першай часткай Бібліі хрысціянскай. Сама ж шырока вядомая грэчаская назва «біблія» з'явілася калькаю адной з назваў яўрэйскага Святога Пісання на іўрыце: *Сэфарым*, або *Сфарым* (дакладней, *Сфарім*), — «кнігі». Найчасцей жа яно мянуецца як ТаНаХ (Танах), і гэтая назва ўяўляе сабою абрэвіятуру-акронім, у якім звычайныя паказваюць на тры часткі канона: *Тора*<sup>1</sup> (Закон), *Невіім* (Прарокі), *Кетувім*, або *Ктувім* (Пісанні); пры гэтым напрыканцы слова гук, абазначаны літарай *каф*, пераходзіць у *хаф* і чытаецца як славянскае [х]. Дарэчы, менавіта першыя дзве часткі Святога Пісання, якія ўжо былі кананізаваныя ў Яго час, меў на ўвазе Ісус Хрыстос у сваёй Нагорнай пропаведзі: «Не думайце, што Я прыйшоў парушыць Закон або Прарокаў, не парушыць прыйшоў Я, але здзейсніць» (*Мац 5:17*)<sup>2</sup>. Пытанне ж наконт трэцяй часткі канона, тых кніг, якія ў яе ўвойдуць, канчаткова вырашылася толькі ў II ст. (з гэтых кніг Ісус успамінае толькі Псалмы).

Пад канонам мы разумеем у дадзеным выпадку нарматыўны зборнік, які быў сабраны і адрэдагаваны шматлікімі пакаленнямі яўрэйскіх мудрацоў-кніжнікаў і асвечаны высокім аўтарытэтам рэлігіі. Трэба дадаць, што менавіта рэлігія ў Старажытным свеце акумулявала ў сабе галоўныя духоўныя здабыткі той ці іншай культуры і ў канцэнтраваным выглядзе перадавала гэты вопыт нашчадкам. Да таго ж у старажытных культурах рэлігія, філасофія, права, мараль, паэзія зліваліся ў адно цэлае, якое ядналася тым ці іншым сакральным тэкстам. Вось чаму Мікалай Бярдзьеў справядліва зазначыў: «Уся культура — з культу». Так, культура і пачынаецца тады, калі чалавек ставіць пытанне аб свеце як цэлым, аб яго першапачат-

<sup>1</sup> У ашкеназскай (сўрапейскай) версіі іўрыту адбываліся зрухі націску; таму на славянскіх мовах вымаўляецца *Тора*; на іўрыце — *Тора*.

<sup>2</sup> Тут і далей пры цытаванні Бібліі ў дужках даецца спасылка згодна з міжнароднай навуковай традыцыяй: скарачаныя назва кнігі, нумар раздзела, пасля двукроп'я — нумар верша. Ва ўсіх выпадках, калі няма асобнага ўказання на перакладчыка, пераклад належыць аўтару кнігі.

ках, аб сабе ў гэтым свеце, калі ён пачынае разважаць пра тых сілы, якія рухаюць гэты свет, пра Бога. З другога боку, не трэба здзіўляцца, што ў Святым Пісанні, як і ў рознага кшталту іншых рэлігійных тэкстах, можна знайсці высокую паэзію: без гэтай сваёй якасці яны не выканалі б сваё высокае прызначэнне. Вось чаму ў склад Танаха і — шырэй — Бібліі ўвайшлі старажытныя ўзоры паэзіі самых розных жанраў: філасофская лірыка і лірыка кахання, афарыстыка, гераічны эпас, старажытныя хронікі і інш. Паводле трапнай заўвагі вядомага рускага літаратуразнаўца С. С. Аверынцава, «канон стаўся пабудаваным як маленькі літаратурны “сусвет”, які ўключае самыя розныя тэксты»<sup>1</sup>. Гэта, безумоўна, не азначае, што кнігі Бібліі можна разглядаць толькі як паэзію, як літаратуру. Біблію немагчыма звесці толькі да літаратуры ці толькі да гістарычнай кнігі, бо ў ёй гучыць Слова Божае, дадзенае чалавеку праз яго гістарычны лёс і праз яго здольнасць да творчасці, да Паэзіі ў самым высокім сэнсе гэтага слова. Таму Святы канон уяўляе своеасаблівую мадэль Сусвету і з усёй магчымай паўнатай змяшчае ў сабе свет і чалавека ў іх самых розных станах і праявах, у іх адносінах да Бога, у дыялогу з Ім.

Танах складаўся на працягу амаль што двух тысячагоддзяў да н. э., а на пісьме фіксаваўся з XIII па II ст. да н. э. Канчаткова ж пытанне пра кнігі, якія ўвайшлі ў яго склад, вырашылася ў II ст. н. э. Замацаваўшыся на пісьме (на мове іўрыт, яна ж — яўрэйская<sup>2</sup>, а таксама часткова на арамейскай мове), канон праіснаваў яшчэ дзве тысячы гадоў да нашага часу і жыве зараз як Святое Пісанне іудаізму, як яўрэйская Біблія. І гэтыя ж тэксты, без змяненняў (калі толькі не лічыць змяненнем пераклад на іншыя мовы), увайшлі ў склад хрысціянскай Бібліі, стварыўшы першую яе частку — Стары Завет. Да яго былі дададзеныя ўласна хрысціянскія тэксты — тэксты Новага

---

<sup>1</sup> Аверинцев С. С. Древнееврейская литература // История всемирной литературы: В 9 т. М., 1983. Т. 1. С. 271.

<sup>2</sup> Часта мову найстаражытнейшай часткі Бібліі называюць старажытнай яўрэйскай; гэта правільна, але паміж старажытным іўрытам — *ivrit ga-Mikra* (іўрыт Пісання) — і новым іўрытам няма такіх значных адрозненняў у лексіцы, фанетыцы, граматыцы, як у еўрапейскіх мовах на іх старажытных і сучасных этапах развіцця.



Запавету, якія дайшлі да нас на старажытнагрэчаскай мове і былі запісаныя ў перыяд 50 — 120 г. Ужо з саміх назваў — Стары Завет, Новы Завет — зразумела, што для ўзнікнення ўяўленняў пра неабходнасць Новага Завету патрэбна было, каб яшчэ раней нарадзілася сама ідэя Завету (дакладней — Саюзу) паміж Богам і чалавекам (дарэчы, праз усе старазаветныя тэксты лейтматывам праходзіць думка аб бясконцым узнаўленні Завету на новых этапах гісторыі). Хрысціянская Біблія ў складзе двух Заветаў была кананізаваная ў 395 г. Такім чынам, самыя старажытныя тэксты Бібліі — старазаветныя — жывуць нібыта падвойным жыццём — як яўрэйскае Святое Пісанне і як першая частка хрысціянскага Святога Пісання. Да гэтага на арэне сусветнай культуры прыклалася яшчэ і трэцяе жыццё найстаражытнейшых біблейных тэкстаў і новае жыццё новазаветных: у своеасаблівым «згорнутым» выглядзе (найчасцей у вольным перакладзе) яны прысутнічаюць ў Святым Пісанні ісламу, або мусульманства, — Каране, які быў запісаны на арабскай мове ў VII ст. Адкрыўшы гэтую славетную, як і Біблія, кнігу, мы знойдем знаёмыя сюжэты, вобразы, імёны, хаця апошнія крыху трансфармуюцца і набываюць арабізаваную форму: Аўраам становіцца Ібрагімам, Ёіцхак (Ісаак) — Ісхакам, Ёаакоў (Іакаў, або Якаў) — Ёакубам, Ёсэф (Іосіф) — Юсуфам, Машэ (Майсей) — Мўсаю, Давід — Даўдам, Шэламо (Саламон) — Сулайманам, Эліягу (Ілля) — Іллясам і г. д., а самі сюжэты падпарадкоўваюцца ісламскаму прачытанню (так, у славетным эпізодзе ахвярапрынашэння Аўраама не называецца імя яго сына Ісаака; паводле мусульманскага тлумачэння, на гэтым месцы апынаецца другі сын Аўраама-Ібрагіма — Ісмаіл, продак арабаў, і г. д.). Ёсць у Каране і прарок Ёса (Ісус Хрыстос), сын Мір'ям (Марыі), і прарок Ёах'я (Ян Хрысціцель) і г. д., але найвялікшым прарокам, «пячаццю прарокаў» лічыцца па мусульманскай традыцыі прарок Мухамад (Магамет). Такім чынам, яўрэйская Біблія сталася своеасаблівай «глебай», скрозь якую прараслі магутныя парасткі яшчэ дзвюх сусветных рэлігіяў — хрысціянства і ісламу. Ужо адно гэта сведчыць аб глыбокай еднасці чалавечай культуры, асабліва той, што абапіраецца на монатэізм — Адзінабожжа.

Якія ж кнігі ўвайшлі ў Стары і Новы Запаветы? Што прынцыпова новае выявілася ў іх у параўнанні з акаляючымі культурамі? Што паставіла Біблію ў цэнтр свядомасці чалавека еўрапейскай цывілізацыі?

У склад Старога Запавету ўваходзяць 39 кананічных кніг (ёсць яшчэ некананічныя, або дэйтэракананічныя, ці другаснакананічныя; яны не ўвайшлі ў свой час у склад яўрэйскай Бібліі і былі прызнаныя ў Бібліі хрысціянскай ніжэйшымі па ступені сваёй святасці). У арыгінальным каноне, г. зн. у Танаху, яны лічацца як 24 кнігі (пэўныя з 39 аб'ядноўваюцца разам) і падзяляюцца на тры часткі — своеасаблівы трыпціх, у якім кожны наступны раздзел з'яўляецца лагічным працягам, дапаўненнем папярэдняга і своеасаблівым каментарам да яго. Першы раздзел — Тора (Закон) — складаюць пяць эпічных і заканадаўчых кніг. Згодна з рэлігійнай традыцыяй (як яўрэйскай, так і хрысціянскай), іх аўтарам з'яўляецца прарок Майсей, які запісаў іх з вуснаў Самога Бога (навуковы падыход крыху адрозніваецца, але і з пункту гледжання многіх сучасных біблеістаў менавіта Майсеем запісаная самая старажытная заканадаўчая частка Торы). Таму Тора мае яшчэ адну назву — Пяцікніжжа Майсеева, і ў яго склад уваходзяць наступныя кнігі: *Бэрэшыт* («У-Пачатку»), *Шэмот*, або *Шмот* («Імёны»), *Вайікра* («І заклікаў»), *Бэмідбар* («У пустыні»), *Дварым* («Словы»); у хрысціянскай Бібліі, прынамсі ў славянскай, ім адпавядаюць *Быццё*, *Зыход*, *Левіт*, *Лічбы*, *Другазаконне*. Другі раздзел — Прарокі — пачынаецца таксама з эпічных тэкстаў: гэта Кніга Йегашуа (на іўрыце — *Йегошуа*) бін Нуна (Ісуса Навіна) — своеасаблівы біблейны ваярскі эпас; Кніга Суддзяў — найстаражытнейшая хроніка з элементамі ваярскага эпасу; 1-я і 2-я Кнігі прарока Шэмуэля (Самуіла; у славянскай Бібліі — 1-я і 2-я Кнігі Царстваў); 1-я і 2-я Кнігі Цароў (у славянскай Бібліі — 3-я і 4-я Кнігі Царстваў) — таксама гістарычныя хронікі. Далей ідуць пятнаццаць прароцкіх сачыненняў — кніг, напісаных прарокамі. Гэта адзін з самых арыгінальных і непаўторных жанраў старажытнаяўрэйскага пісьменства, які моцна паўплываў на сусветную культуру, і перш за ўсё — на еўрапейскую. Прароцкія кнігі на-

пісанья ад першай асобы, якая нясе ў сабе асаблівы сэнс: гэта «Я» Бога, якое гаворыць праз «я» прарока, гэта феномен дваадзінай свядомасці, прычым два «я» не зліваюцца, а застаюцца самімі сабою. Прарок нясе людзям Боскую волю, Боскі голас, які, напэўна, гучыць у глыбінях яго духу, дзе толькі і робіцца магчымым, паводле знакамітага нямецкага містыка Майстра Эххарта, спасціжэнне Бога. Традыцыйна прарокі, што пакінулі нашчадкам запісаныя імі кнігі, падзяляюцца на трох вялікіх прарокаў — Йешаягу (Ісаію), Йірмеягу (Іерамію), Йехэзкэля (Іезэкііля) — і астатніх дванаццаць (на іўрыце — *трэй-асар*), альбо, згодна з хрысціянскім вызначэннем, «малых» прарокаў (зразумела, што «малымі» яны завуцца з-за невялікіх памераў іх кніг). У хрысціянскай Бібліі прароцкія кнігі завяршаюць сабою старазапаветны тэкст, і гэта мае асаблівую рацыю, аб чым пойдзе гаворка крыху пазней. У іудзейскім каноне (протаканоне ў адносінах да канона хрысціянскага) за прароцкімі кнігамі ідзе раздзел «Пісанні», і сам множны лік слова, вынесенага ў заглавак раздзела, падкрэслівае, што ён складаецца з больш самастойных, менш звязаных паміж сабою знешнім сюжэтам кніг (але патрэбна памятаць, што гэтая самастойнасць дастаткова адносная). Гэты раздзел — самы цікавы ў сваёй жанравай разнастайнасці, бо ўключае ў сябе самыя філасафічныя і паэтычна дасканалыя творы, натхнёныя, згодна з рэлігійнай традыцыяй — іудзейскай і хрысціянскай, Духам Святым (тады як Тора дадзеная Самім Богам, а прароцкія кнігі замацавалі непасрэдна дадзенае іх аўтарам Адкрыццё Божае). У трэці раздзел уваходзяць шэдэўры лірыкі ў розных яе мадыфікацыях: Псалтыр — вялікая Кніга Псальмаў, зборнік рэлігійна-філасофскай лірыкі; Песня Песняў (Песня Песням) — лірыка-драматычная любоўна-эратычная і рэлігійна-філасофская паэма; Эклесіяст, або Эклезіяст (Кніга Прапаведніка ў сабранні), — лірычная рэлігійна-філасофская паэма; Кніга Плачу (Плач Іераміі) — лірычная жалобная паэма, стылізаваная ў форме народнага плачу. Своеасаблівым сплавам лірыкі і эпасу з'яўляецца Кніга Іёва (Іова) — ліра-эпічная філасофская паэма, у цэнтры якой праблема тэадыцэі — праблема асэнсавання жыцця і апраўдання Самога Бога перад

тварам пакутаў нявінных у свеце, які створаны Богам. Гэтая кніга, як і Эклесіяст, мае дачыненне да так званай літаратуры мудрасці, што ўзнімае найскладанейшыя, нават невырашальныя праблемы быцця і чалавечай свядомасці. Літаратуру мудрасці прадстаўляе таксама вялікая кніга афарыстыкі — Кніга Прыпавесцяў Саламонавых, якая нясе ў сабе парады жыццёвай мудрасці, вучэнне аб тым, як выхаваць чалавека, што будзе размяжоўваць Дабро і Зло, хадзіць шляхамі Бога і выконваць Яго заповедзі. З прыпавесці-афарызма вырастае і іншая мадыфікацыя прыпавесці: аповесць-прыпавесць, у якой сюжэт служыць для ілюстрацыі таго ці іншага рэлігійна-філасофскага і маральнага тэзіса. Гэта Кніга Рут (Руф), Кніга Эстэр (Эсфір). Да гэтага жанру мае дачыненне і Кніга прарока Іоны (Іоны), але яна знаходзіцца сярод прароцкіх кніг. Вельмі важнае значэнне мае Кніга Даніэля (у хрысціянскай Бібліі — Кніга прарока Данііла). Менавіта ў ёй упершыню крышталізуецца рысы жанру апакаліпсісу — Адкрыцця пра фінал гісторыі і пераход яе ў эсхаталогію, пра Найвышэйшы Суд і надыход Царства Месіі (пры гэтым выкарыстоўваецца форма відзежаў з кінематаграфічна нагляднымі, але вельмі цяжкімі для тлумачэння, эзатэрычнымі сімваламі). У хрысціянскім Пісанні Кніга прарока Данііла залічана да кніг вялікіх прарокаў, яе вобразнасць і стылістыка сталіся вельмі важнымі для новазапаветных тэкстаў, асабліва для Апакаліпсісу, або Адкрыцця Іаана (Яна) Багаслова. У трэцюю частку яўрэйскай Бібліі ўвайшлі таксама гістарычныя хронікі, што апавядаюць аб вяртанні іудзеяў з Вавілонскага палону. Яны напісаныя непасрэднымі сведкамі і ўдзельнікамі гэтага працэсу і нясуць у сваіх назвах іх імёны: Кніга Эзры (Ездры), Кніга Нэхэм'і (Нээміі). Завяршаюць канон таксама хронікі, якія так і мянуюцца ў арыгінале: 1-я і 2-я Кнігі Хронік (*Дзіврэй га-ямім*). У славянскай Бібліі за імі замацавалася назва, што прыйшла з грэчаскага перакладу Старога Завету (з Септуагінты), — Кнігі Параліпоменан. Апошнія слова азначае па-грэчаску «запаўненне прабелаў». І сапраўды, гэтыя кнігі апавядаюць пра тыя ж гістарычныя падзеі, што і Кнігі Царстваў, але некаторыя эпізоды і сюжэты падаюць скарачана, адпаведна прынцыпу аналаў, а некаторыя да-

даюць, дапаўняюць, разгортваюць (у хрысціянскай Бібліі яны размешчаны непасрэдна за Кнігамі Царстваў).

У склад Новага Запавету ўвайшлі 27 кніг. Галоўны корпус тэкстаў складаюць чатыры Евангеллі — ад Мацвея, Марка, Лукі, Іаана (Яна). Слова *Евангелле* ў перакладзе з грэчаскай мовы (Euaggelion, або Euangelion) азначае «Дабравесце» — Добрая вестка пра нараджэнне Ісуса Хрыста, Яго жыццё, Яго вучэнне, Яго трагічную смерць і Уваскрэсенне (перадусім апошняе). Абавязковае даданне «ад» (не проста Дабравесце Мацвея, але Дабравесце ад Мацвея) — паказальнік асаблівага аўтарства, непадобнага да нашага сённяшняга: гэта Дабравесце, замацаванае духоўным аўтарытэтам Мацвея або іншых евангелістаў, перададзенае з іх вуснаў і, магчыма, запісанае не толькі імі самімі, але і іх вучнямі. Дабравесце — асаблівы сінкрэтычны жанр, які ўвабраў у сябе рысы і хронікі, і афарыстыкі (напрыклад, найслыннейшая Нагорная пропаведзь Ісуса Хрыста ў 5—7-м раздзелах Дабравесця ад Мацвея), і гамілетыкі (мастацтва прапаведніцтва, гутаркі з народамі), і філасофскай алегарычнай прытчы, і *ма'асэ* (на іўрыце — «дзеянне»; апавед пра жыццё і ўчынкі праведнікаў), і мартыралогіі (апавед пра пакутніцкую смерць праведніка), і інш. Але перш-наперш Евангеллі нясуць вучэнне Хрыста і вялікую і радасную вестку пра Выратаванне для ўсяго чалавецтва. Акрамя таго, у Новаму Запавету уваходзяць Дзеянні Апосталаў, Саборныя Пасланні Апосталаў (асобныя кнігі, хоць і вельмі невялікія па памерах), чатырнаццаць Пасланняў апостала Паўла, з якіх, па сутнасці, пачалася хрысціянская літаратура. Яны працягваюць традыцыі літаратуры мудрасці, павучання (дыдактыкі, афарыстыкі), гамілетычнага жанру. Асаблівае месца займае Адкрыццё апостала Яна Багаслова, што абапіраецца на традыцыі старазапаветнай апакаліптыкі і разважае аб складаных шляхах чалавечай гісторыі, непазбежным сканчэнні няправеднай гісторыі і надыходзе Месіянскай эры — Валадарства Божага. Нягледзячы на ўсе далейшыя разыходжанні іудзейскай і хрысціянскай традыцыяў, Стары і Новы Запаветы, з пункту гледжання хрысціянства, складаюць адзінае непадзельнае семантычнае поле, што вельмі добра сфармуляваў святы Аўгустын: «Новы Запавет хаваецца ў Старым, Стары — адкрываецца ў Новым». Гэта значыць, што без



асэнсавання адкрыццяў Старога Запавету немагчыма паспраўднаму глыбока зразумець змест новазапаветных тэкстаў, а сам Стары Запавет і яго неабходнасць становяцца зразумелымі ў сувязі з падзеямі і ідэямі, якія паўстаюць у Новым Запавеце. Яшчэ ў II ст. Хрысціянская Царква рэзка асудзіла гнастычныя секты за спробу супрацьпаставіць Бога Старога Запавету і Ісуса Хрыста. На справе гэта вяло толькі да адрыву ад хрысціянства наогул. Згодна з хрысціянскай канцэпцыяй, Хрыстос — не «іншы» Бог, Ён ёсць увасабленне Самога Бога, дакладней — Слова Божага, Логаса, Ён — Сын Божы і чалавечы, што нарадзіўся, каб здзейсніць абвешчанае ў Старым Запавеце, адкрытае ўпершыню народу Божаю. Вось чаму Другі Ватыканскі Сабор запісаў у «Дэкларацыі аб адносінах Царквы да нехрысціянскіх рэлігіяў» (1967) асаблівае вызначэнне ў дачыненні да яўрэйскага народа: «Даследуючы таямніцу Царквы, Святы Сабор памятае пра сувязі, што паядналі духоўна народ Новага Запавету з нашчадкамі Аўраама... Царква не можа забыцца, што яна прыняла Адкрыццё Старога Запавету праз народ, з якім Бог, па Сваёй невымоўнай літасці, пажадаў заключыць старажытны Саюз... Паводле апостала, яўрэі і сёння застаюцца, дзеля айцоў, улюбёнымі Бога, чые дарункі і прызванні непарушныя»<sup>1</sup>. Святы Сабор апелюе тут да святога апостала Паўла, які рашуча не прымаў думку пра тое, што Бог мусіць «адвергнуць народ Свой» (*Рым 11:1*). Ён сцвярджаў, што яўрэі, нават тыя, якія не прынялі Хрыста, застаюцца «ў дачыненні да выбарнага ўлюбёнымі Божымі дзеля айцоў. Бо дары і прызванне Божае неадменныя» (*Рым 11:28—29*). Пагэтану перш-наперш патрэбна зразумець, якія вялікія ідэі і адкрыцці звязваюць у адно непарушнае цэлае два Запаветы.

У Бібліі ўпершыню ў чалавечай гісторыі і культуры паўстала карціна свету, вельмі не падобная да той, што малявалі тым ці іншым чынам астатнія культуры Старажытнасці (найстаражытнейшыя культуры, як вядома, узніклі менавіта ў тым рэгіёне, дзе нарадзіліся і біблейныя тэксты — у еўра-афра-азіяцкім геаграфічным арэале, г. зн.

<sup>1</sup> Декларация об отношении Церкви к нехристианским народам. Рим, 1967. С. 5—6.

на Блізкім Усходзе і ў Міжземнамор'і). Старажытна-яўрэйская культура, якая пачала свой шлях на пачатку 2-га тыс. да н. э. у Кенаане (Ханаане) на ўсходнім пабярэжжы Міжземнага мора, выпрацавала асаблівую міфалогію, што кардынальна адрознівалася ад міфалагічных сістэмаў суседніх народаў — ханаанеяў (фінікійцаў), егіпцянаў, акадцаў (вавілонянаў і асірыйцаў), элінаў (грэкаў) і інш. Яна настолькі не падобная да гэтых міфалогіяў, што некаторыя лічаць немагчымым нават выкарыстоўваць гэты выраз — «біблейная міфалогія». Але трэба памятаць, што міф у высокім сэнсе гэтага слова — не тое, чаго не было альбо няма, не нешта прыдуманнае. Міф нясе ў сабе памяць чалавечай культуры, духоўныя здабыткі той ці іншай культуры і цывілізацыі. Міф становіцца канцэнтрацыяй духоўнага вопыту таго ці іншага народа, сістэмай дазволаў і забаронаў, што выпрацавала тая ці іншая культура. Міф — заўсёды пэўная мадэль Сусвету, ён нясе ў сабе вялікую рэальнасць духу, рэальнасць свядомасці, за якой стаіць і рэальнасць быцця. Як пісаў Мікалай Бярдзьеў, «мова духоўнага досведу ёсць непазбежна мова сімвалічная і міфалагічная, і ў ёй заўжды ідзе гаворка пра падзеі, пра сустрэчы, пра лёс»<sup>1</sup>. Калі так, то не будзе некарэктным гаварыць пра біблейны міф, за якім стаіць вялікая рэальнасць гісторыі і адкрыццяў чалавечага духу. Так ці інакш, але патрэбна памятаць, што смердзякоўскае «пра няпраўду ўсё напісана» ў дачыненні да Бібліі з'яўляецца не болей, чым смердзякоўшчынай.

Чым жа кардынальна адрозніваецца біблейны міф ад усіх іншых? Перш-наперш — гэта міф Свяшчэннай гісторыі, у той час як у суседніх старажытных культурах мы бачым тыповы міф Свяшчэннага космасу, Свяшчэннай прыроды, якую абагаўляе язычніцкая (паганская) свядомасць. Паводле словаў Бярдзьева, «яўрэйская рэлігія ёсць Адкрыццё Бога ў гістарычным лёсе народа, тады як язычніцкія рэлігіі былі Адкрыццямі Бога ў прыродзе»<sup>2</sup>. Дададзім толькі, што язычніцкая культура не ўсведамляе гэтага і прымае такія Адкрыцці за розных багоў, атаясамліваючы іх з сіламі прыроды, з прыроднымі стыхіямі, з часткамі света-

<sup>1</sup> Бердяев Н. А. Философия свободы. М., 1911. С. 53.

<sup>2</sup> Бердяев Н. А. Смысл истории. М., 1990. С. 69.

будовы. Такім чынам, самы істотны падзел палягае ва ўспрыманні Бога, у разуменні Яго сутнасці, што і абумоўлівае ўсе іншыя аспекты светапогляду. Для язычніцкай свядомасці багоў шмат, але так ці інакш у цэнтры культуры апынаецца культ (або некалькі культураў) урадлівасці, пладавітасці і — як лагічны працяг — сексуальнасці, культ бога, які памірае і ўваскрасае, увасабляючы вечную мета-марфозу быцця, прыродны цыкл (гэта, напрыклад, егіпецкі Асірыс, шумерскі Думузі, вавілонскі Тамуз, ханаанейскі Баал, грэчаскія Адоніс — дарэчы, узяты з фінікійскай міфалогіі, — Дыёніс, Дэметра і Персефона і г. д.). Ва ўсіх выпадках цэнтральны міф язычніцкіх культураў — міф смерці і ўваскрэсення божышча — увасабляе цыклічнае ўспрыманне часу: усё паўтараецца, рухаецца па вялізным замкнёным коле, як зорнае неба са сваімі знакамі задзяка, якія заўсёды былі і заўсёды будуць. У Бібліі — Старым Запавеце — упершыню паўстае прынцыпова іншы погляд на час, звязаны с адкрыццём гістарычнага часу самога па сабе: час уяўляе сабою не замкнёнае кола, ён мае напрамак, ён накіраваны ад кропкі стварэння свету да нейкай пэўнай мэты. Ён можа ў нейкім дачыненні паўтарацца, але ніколі не замыкаецца ў той жа кропцы і нагадвае дыялектычную спіраль, што ўзыходзіць, рухаецца наперад. Свет упершыню паўстае як адкрытая дынамічная сістэма, і фундаментам такой мадэлі светабудовы з'яўляецца сама ідэя Адзінабожжа. Існуе Адзіны Бог, і няма аніякіх іншых багоў. Гэтую найгалоўнейшую заваёву культуры і замацавала навечна Першая Запаведзь з тых вялікіх Дзесяці, якія былі высечаныя на Скрыжальных — дзвюх каменных табліцах, што прынёс прарок Майсей з вяршыні Сіная: «Няхай не будзе ў цябе іншых багоў перад тварам Маім» (*Зых 20:3*). Гэта сцверджанне — і назаўсёды — прынцыпу монатэізму як галоўнага сімвала веры.

Але сказаць, што Бог адзіны, мала. Да гэтага патрэбна дадаць яшчэ штосьці вельмі істотнае. Бог — гэта маральны Абсалют і абсалютная духоўнасць. Старазапаветныя тэксты зыходзяць з таго, што Бог, і толькі Ён, валодае абсалютнай паўнатай існавання і маральнай дасканаласці, і толькі Ён — кропка адліку ўсяго, Ён, Які да Сваёй дасканаласці і паўнаты жадае далучыць чалавека. Бог аддзеле-

ны ад нашай прыроднай прасторы і гістарычнага часу, але Ён можа сыходзіць у наш час і прастору, усталёўваючы стасункі з чалавекам. Толькі Ён — Святы ў поўным сэнсе гэтага слова (на іўрыце *кадош* — «святы» — дакладней азначае «адзелены»). Такім чынам, Бог мае трансцэндэнтную (не дадзеную нам ні ў нашым адчуванні, ні ў нашым розуме) прыроду, Ён не можа быць лакалізаваны ні ў адной кропцы прыроднай прасторы. Адпаведна Бог не мае ніякай фізічнай, цялеснай (тварнай) формы, наогул — ніякай формы, якую можна было б сабе ўявіць, убачыць, намалюваць, адлюстравачь. Падкрэслім, што гэта быў кардынальны пераварот у поглядзе на Боскую прыроду, зроблены яўрэйскай культурай. Язычнікі так ці інакш уяўлялі і малявалі сваіх багоў, лічылі іх надзеленымі цялеснасцю, формай, якая можа быць даступная чалавечаму зроку. Біблія — у процілегласць гэтаму — сурова папярэджвае і адначасова настойліва напамінае, страсна заклікае: «Цвёрда трымайце ў душах ваших, што вы не бачылі ніякага вобраза ў той дзень, калі гаварыў да вас Гасподзь на Харыве з асяроддзя агню, каб вы не разбэсціліся і не стварылі сабе статуяў, выяваў якога-небудзь куміра...» (*Друг 4:15–16*). Такім чынам, прадметнае, нагляднае ўяўленне Бога, на думку Бібліі, — прамы шлях у цемру язычніцтва. У гэтым сэнс і вядомай запаведзі, выразанай на Скрыжальных Запавету: «Не рабі сабе куміра і ніякай выявы таго, што на небе ўверсе, і што на зямлі ўнізе, і што ў вадзе ніжэй зямлі; не пакланяйся ім і не служы ім...» (*Зых 20:4–5*). Строгая забарона на ўсялякія выявы дыктавалася неабходнасцю захавачь маленькі астравок Адзінабожжа ў шырокім свеце язычніцтва, бо язычніцкія культы ўяўлялі і выяўлялі сваіх багоў у выглядзе людзей і самых розных жывёлаў.

Кожны язычніцкі бог меў сваю біяграфію, сваю цікавую гісторыю жыцця, прыгодаў рознага кшталту — і ваюскіх, і любоўных. Ён, як і чалавек, згодна з язычніцкім светапоглядам, нараджаўся, сталеў, жаніўся, нараджаў дзяцей, уступаў у бойкі ці сяброўскія сувязі з іншымі багамі. Пра Бога Бібліі немагчыма сказаць нічога падобнага. Пра Яго нібыта і няма чаго апавядаць, акрамя таго, як заўважае С. С. Аверынцаў, «што Ён стварыў свет і чалавека, а потым увайшоў са сваімі стварэннямі ў драматычныя пе-

рыпетыі саюзу і спрэчкі»<sup>1</sup>. Даследчык падкрэслівае, што Адзіны Бог не выступае як уладар вялікай патрыярхальнай сям’і, накіраванага таго, як малое Зеўса грэчаскі эпох. У Бога Бібліі «няма сабе падобных, і гэта робіць асабіста матываванай Яго пільную і раўнівую ўвагу да чалавека. Так зразумелыя стасункі Бога і чалавека — новая ступень чалавечай самасвядомасці; тварам да твару з такім вобразам Бога чалавек вастрэй схопліваў свае ўласныя рысы як рысы асобы, што супрацьстаіць са сваёй воляй усяму ладу сусветнага цэлага»<sup>2</sup>.

Не маючы «біяграфіі», Адзіны Бог не мае, як ужо адзначалася, і партрэта. Яго нельга ўбачыць, але можна стаць у дачыненне да Яго, пачуўшы Яго голас: «І гаварыў Гасподзь да вас з асяроддзя агню; голас словаў Яго вы чулі, але вобраза не бачылі, а толькі голас. ...Цвёрда трымайце ў душах вашых, што вы не бачылі ніякага вобраза ў той дзень...» (*Друг 4:12; 15*). Можна сказаць, што ў адрозненне ад элінскай культуры — культуры зроку, культуры пластычных формаў — біблейная культура — гэта культура слыху, культура голасу, культура Слова. Важна таксама, што Бог першым парушае маўчанне і звяртаецца да чалавека (гэта адна з самых істотных рысаў біблейнага светапогляду) — і не таму, што чалавек «прываражыў» Яго ўвагу нейкімі магічнымі сродкамі ці прынясеннем ахвяраў, спаўненнем рытуалаў, а таму, што чалавек усведамляецца як галоўны партнёр Яго па дыялогу, па ўваабленню ў жыццё Яго вялікіх задумаў. Такім чынам, вельмі важна памятаць, што Бог, адкрыты на старонках Старога Запавету, нягледзячы на Яго абсалютную нятварнасць, — не нейкая абстракцыя, не халодны Вярхоўны Розум, не бяздушны Сусветны Закон, не стыхійны безасабісты Першапачатак, але Бог Жывы, жывая Асоба, якая мае жывое дачыненне да чалавека, можа любіць, спадзявацца, цягнець, пакутаваць, радавацца — за чалавека, разам з чалавекам. Магчыма, найвялікшы парадокс, адкрыты тэкстамі Старога Запавету, — парадокс успрымання Абсалюту як жывой Асобы. Толькі тады стане зразумела, як у Новым Запавеце гэты вялікі парадокс свядо-

<sup>1</sup> Аверинцев С.С. Древнееврейская литература. С. 275.

<sup>2</sup> Тамсама.



масці будзе дапоўнены новым, не менш вялікім і цудоўным, — парадоксам увасаблення гэтага Абсалюту, цялеснага Яго з'яўлення сярод людзей у вобразе Богачалавека. Каб хрысціянская свядомасць навучылася ў момант свайго станаўлення, а затым у працэсе свайго сталення не бытаць Богачалавека з язычніцкім чалавекабогам, вучэнне аб выратавальных для ўсяго чалавецтва смерці і Уваскрэсенні Ісуса Хрыста — са шматлікімі культамі багоў, якія штогод паміралі і ўваскрасалі ў старажытных культурах Блізкага Усходу і Міжземнамор'я, патрэбныя былі тыя сэнсы, якія замацавалі на доўгім шляху свайго станаўлення старазапаветныя тэксты.

У самім жа Старым Запавеце вобраз Бога нясе ў сабе рысы прыродных стыхіяў, бо Бог не можа звяртацца да чалавека на зусім незразумелай яму мове. Ён робіць гэта на мове прыроднай прасторы, па-за якой не можа існаваць у зямным свеце чалавек, як не можа існаваць за межамі свайго цела. Гэтая асаблівасць біблейнага светапогляду праяўляецца ў тэафаніях (даслоўна па-грэчаску — «богаз'яўленнях»). Тэафанія — наглядны, адчувальны знак таго, што прынцыпова нельга ўбачыць і адчуць нашымі знешнімі органамі пачуццяў. Гэта метафара Богапрысутнасці, знак (і не больш таго), які Усявышні дае чалавеку, каб той адчуў Яго набліжэнне, Яго прысутнасць сярод людзей. Гэты сэнс і мае наступны выраз ва ўжо цытаваным фрагменце: «І гаварыў Гасподзь да вас з асяроддзя агню...» Паказальна, што для тэафаніяў выбіраюцца толькі стыхіі агню і паветра (ветру) — найбольш дынамічныя і найменш рэчыўныя (і ніколі — зямля, бо яна — вельмі важнае для язычніцкай свядомасці ўвасабленне першароднага пачатку, ніколі — вада, бо яна таксама выступае ў язычніцкіх культурах як атрыбут урадлівасці, пладаноснасці, сексуальнасці). Стыхія вольнага ветру асабліва стасуецца з тым новым вобразам Бога, якім Яго адкрыла чалавечая свядомасць: Ён не можа быць лакалізаваны ні ў якой кропцы прасторы, месца Яго жылля — увесь свет, а дакладней — Ён больш за свет, Ён па-за светам, хоць і сыходзіць у яго. Бог — чыстая духоўнасць, а Дух, паводле словаў апостала, «павявае, дзе хоча». Тады мы лепш зразумеем, чаму так разважае пра Бога герой Кнігі Іова: «Вось Ён пройдзе

перада мною — і не ўбачу Яго; // пранясецца — і не прыкмечу Яго» (Іоў 9:11). Гэта азначае, што, каб адчуць набліжэнне Бога, чалавеку не патрэбны знешні зрок. Спадзеючыся толькі на яго, вельмі лёгка «не ўбачыць», «не прыкмеціць». Дзеля таго, каб «прыкмеціць», патрэбна ўключыць максімальны, абвостраны ўнутраны зрок, а дакладней — слых, і тады нават голасам самой цішыні, ласкавым і ціхім подыхам Бог можа дакрануцца да душы чалавека, як гэта адбылося з прарокам Эліягу (Іллэй; гл. 3 Цар 19).

Самым парадаксальным здаецца наступнае: як пры такім разуменні Бога (абсалютная бесцялеснасць, абсалютная недасягальнасць для чалавека, амаль што абсалютная неадчувальнасць) Ён можа быць бліжкім да чалавека? Здаецца, дзеля гэтага больш прыдатныя антропаморфныя багі элінскага міфу, зробленыя па чалавечым падабенстве. Але менавіта так: Адзіны Бог значна бліжэй да чалавека, бо чалавек, а не іншыя багі, стаўся галоўным Яго партнёрам па дыялогу. Воля Бога можа быць задаволеная толькі цераз добраахвотнае прызнанне яе з боку другой волі. І гэта не воля нейкага іншага бога ці багіні, як у язычніцкіх культурах, а воля толькі чалавека. Так нараджаецца, можа, самы дзёрзкі парадокс, адкрыты старазапаветнымі тэкстамі: толькі праз чалавека Бог як жывая Асоба можа адчуць паўнату Свайго быцця. Пра тое, што багі ці нейкія вышэйшыя сілы неабходныя чалавеку, было вядома і раней, але пра тое, што чалавек неабходны Богу і адчувае сваю неабходнасць, упершыню сказала Біблія. Валодаць светам недастаткова для таго, хто вызначыў сябе наступным чынам: «Я Той, Хто ёсць» (Зых 3:14; больш дакладны пераклад — «Я ёсць Той, Хто буду»). Вялікае і таямнічае невымаўляльнае Імя Бога нясе ў сабе думку аб найвялікшай з магчымых паўнаце існавання, ажыццяўлення. Вось чаму Ён не столькі патрабуе пакорнасці, колькі, дорачы нам Сваю любоў і вернасць, чакае ад нас адказнай любові і вернасці — «любіць Госпада, Бога вашага, прыляпляцца да Яго і служыць Яму ўсім сэрцам вашым і ўсёю душою вашаю» (Ісус Нав 22:5). Адсюль і вынікае яшчэ адзін вялікі парадокс, адкрыты Бібліяй: ідэя Саюзу (Запавету) паміж Богам і чалавекам — Запавету, які прапаноўвае чалавеку

Сам Бог. Саюз-Запавет немагчымы без свабоднай волі, таму і патрэбныя яму «сведкі» аб Ім, «выбраннікі» Яго — тыя, хто адгукнуцца Яму па сваёй добрай волі і рушаць у шлях, каб кардынальна перамяніць сваё жыццё, пераадолеўшы інерцыю ўласнага існавання. Так з ідэяй Запавету злучаецца ідэя Зыходу, які ўсведамляецца не толькі як рух у фізічнай прасторы, але перш-наперш як рух духоўны, як здольнасць нашай душы пераадолець інерцыю існавання і пачаць жыццё спачатку. Напэўна, таму Бог у самя адказныя, пераломныя моманты будзе звяртацца да Сваіх выбраннікаў, на якіх Ён ускладае асаблівую надзею, з адной і той жа формулай — «Устань і ідзі!» А з Запаветам і Зыходам, які становіцца своеасаблівай матэрыялізацыяй Запавету, звязаная і ідэя Абетавання (Абцяання) — высокай узнагароды, якую абяцае Бог, але дасягненне якой залежыць ад нас — нашай маральнай дасканаласці і сілы нашага духу. Праз гэта і набывае сэнс гісторыя, бо кожны наш крок не праходзіць дарэмна, набліжаючы ці аддаляючы нас ад вялікай мэты.

Адным з найвялікшых адкрыццяў Бібліі, як ужо гаварылася, было адкрыццё гістарычнага часу, гісторыі як свядомага працэсу. Наша гісторыя не ёсць толькі блытаніна выпадковасцяў, яна мае высокі сэнс — паступовае набліжэнне свету да ідэалу, трыумф заповедзяў Божых у сусветным маштабе, канчатковая перамога Боскага Добра. Гэтая ідэя непаруўна звязаная з месіянскай ідэяй: пасля доўгіх пакутаў, радасных узлётаў і сумных падзенняў чалавечага духу, напрыканцы нашай адначасова высокай і жудаснай гісторыі павінен з’явіцца Памазанік — Машыя (у грэчаскай трансфармацыі — Месія), які прынясе ўсяму чалавецтву мір і гармонію. Такім бачыць Валадарства Божае вялікі прарок Ісая:

І пойдуць шматлікія народы, і скажуць:  
прыйдзіце, узьдзем на гару Госпада,  
у дом Бога Іакава,  
і навучыць Ён нас шляхам Сваім,  
і будзем хадзіць дарогамі Яго...  
...і перакуюць мячы на аралы,  
і коп’і свае — на сярпы:  
не ўзіме народ на народ меч,  
болей не будуць вучыцца ваяваць...

Тады воўк будзе разам з ягняткам жыць,  
 І ляжа разам з казлянем барс;  
 Будуць разам цяля, малады леў і вол,  
 І малое дзіця будзе іх вадзіць.  
 Немаўля будзе гуляць над нарою аспіда,  
 і дзіця працягне руку сваю да гнязда змяі.  
 Не будуць рабіць зла і шкоды  
 на ўсёй Маёй святой гары,  
 бо ўся зямля напоўніцца веданнем Госпада,  
 як воды напаўняюць мора.

(Іс 2:3,4; 11:6—9)

Прарок уяўляе Валадарства Божае як стан абсалютнай гармоніі ў чалавечым грамадстве, паміж чалавекам і прыродай, як свет, у якім назаўсёды знікне нянавісьць і будзе панаваць любоў. Нягледзячы на ўсе разыходжанні, вялікая месіянская ідэя аб'ядноўвае старазапаветны і новазапаветны свет. Згодна з вызначэннем старажытных прарокаў, Месія павінен быць сынам (нашчадкам) ізраільскага цара і песняра Псальмаў Давіда з калена (племні) Йегуды (Іуды, або Юды). Пагэтаму і для хрысціянскай традыцыі Ісус Хрыстос (*Хрыстос* — пераклад на грэчаскую мову яўрэйскага слова *машых* — «памазанік») з'яўляецца абавязкова нашчадкам Давіда, а праз яго — Іакава, Ісаака, нарэшце — Аўраама. Уяўленні пра Месію (Махдзі) уласцівыя таксама ісламу, і з'явіліся яны там пад уплывам Бібліі. Так пераплятаюцца шляхі розных культураў, паядных агульнымі ідэямі.

Сучасны чалавек павінен памятаць, што менавіта з Бібліі еўрапейская цывілізацыя атрымала вялікую духоўную, маральную спадчыну, без якой не можа існаваць чалавек. З другога боку, ад антычнай (элінскай) культуры яна атрымала ў спадчыну разуменне прыгожага і здольнасць да рацыянальнага філасофскага асэнсавання свету. Так і па сённяшні дзень працягваецца ў жыцці еўрапейскай цывілізацыі саюз і адначасова бясконца спрэчка Іерусаліма і Афінаў — этычнага і эстэтычнага. Сказанае ніякім чынам не азначае, што ў грэкаў не было этычнага пошуку, а ў Бібліі няма нічога прыгожага. Проста сама прыгажосць у асэнсаванні Бібліі, яе эстэтыка — асаблівага кшталту. Прыгожае ў свеце біблейным неаддзельнае ад высокамаральнага і ўзвышанага. Можна нават сцвярджаць,

што эстэтыка Бібліі трымаецца на катэгорыі ўзвышанага, тады як антычная культура — на катэгорыі прыгожага. Дарэчы, гэта адзначана было яшчэ ў позняй антычнасці невядомым аўтарам трактата «Аб узвышаным» (40-я гады I ст. н. э.), напісанага па-грэчаску. Ананімны аўтар не знайшоў больш удалага прыкладу ўзвышанага, чым словы Бібліі, што распавядаюць пра Дні Стварэння: «І сказаў Бог: няхай будзе святло. І сталася святло». (*Быц 1:3*). Разважаючы пра розныя падыходы да свету і чалавека дзвюх старажытных культураў, якія найбольш значна паўплывалі на культуру еўрапейскую, С. С. Аверынцаў піша: «Грэцыя дала ўзор меры, Біблія — узор бязмернасці; Грэцыі належыць “прыгожае”, Бібліі — “узвышанае”, тая асаблівая якасць, якая ў прыродзе ўласцівая не абжытым мясцовасцям, але стромкасцям гораў ды бяздонням мораў. Тэма грэчаскай паэзіі — статьика формы, тэма біблейнай паэзіі — дынаміка сілы. Грэк Пратагор сказаў: “Чалавек ёсць мера ўсіх рэчаў”; але Біблія малюе быццё, якраз непадуладнае чалавечай меры, несумымернае з ёй»<sup>1</sup>. Падкрэслім, што ідэя несумымернасці Бога і створанага Ім быцця з адной, непазбежна абмежаванай, чалавечай мерай, з’яўляецца адной з найважнейшых духоўных, філасофскіх і эстэтычных ідэй біблейнага тэксту. Такі падыход не толькі істотна дапаўняе пратагораўскі індывідуалістычна-антрапацэнтрычны падыход да свету падыходам тэацэнтрычным, але і істотна супрацьстаіць эгацэнтрычнасці і маральнаму рэлятывізму пратагораўскага падыходу, адкрываючы перад чалавекам велічныя гарызонты бясконцага духоўнага росту — пры поўным усведамленні, што немагчыма дарасці да той найвялікшай Духоўнасці, што заклікае нас да гэтага росту, кліча за сабою.

Доўгі час — амаль васемнаццаць стагоддзяў існавання еўрапейскай культуры — тэксты Бібліі не ўспрымаліся як эстэтычны феномен, але інтуітыўна перажываліся ў гэтай якасці. Пацверджанне таму — моцны ўплыў на еўрапейскае мастацтва пачынаючы з Сярэднявечча. Адным з першых, хто адкрыта абвясціў, што ў Бібліі, апроч усяго, ёсць і шэдэўры старажытнай паэзіі, быў выдатны нямецкі мыс-

---

<sup>1</sup> Аверинцев С. С. Арфа царя Давида: У истоков древнейшей лирической традиции // Иностранная литература. 1988. № 6. С. 189.



ляр, філосаф, фалькларыст, паэт і перакладчык, старэйшы сябра Ёгана Вольфганга Гётэ — Ёган Готфрыд Гердэр (1744—1803). Менавіта з яго распачынаецца падыход да Бібліі як да помніка мастацтва слова. Але гэта не азначае, што сам Гердэр успрымаў Біблію толькі як паэзію. Ён быў чалавекам высокай і глыбокай веры, таленавітым прапаведнікам. Можа, таму ён раней за ўсіх зразумеў: каб выканаць сваё прызначэнне, адгукнуцца ў чалавечых душах, Слова Божае павінна быць высокай і прыгожай паэзіяй. Адно непазбежна звязанае з другім. Вось чаму Біблія сталася той вялікай Кнігай, якая не толькі дае нам маральную апору, духоўную падтрымку ў жыцці, але і дорыць асалоду, як заўсёды бывае пры сустрэчы з сапраўды прыгожым і высокім мастацтвам. Без Бібліі не з’явіліся б на свет ні фрэскі Феафана Грэка, ні іконы Андрэя Рублёва, ні шматлікія шэдэўры Рафаэля, Мікеланджэла, Караваджа, Рубенса, Рэмбранта і іншых вялікіх мастакоў, не была б напісаная геніяльная музыка Баха і Гендэля, не ўзніклі б «Боская Камедыя» Дантэ, «Страчаны Рай» Мілтана, «Каін» Байрана і шмат што іншае.

Адчуваючы надыход апошніх дзён свайго зямнога жыцця, вялікі Гётэ разважаў аб тым, што значыць у яго жыцці і ў жыцці ўсяго чалавецтва Біблія: «Наогул жа недарэчна задаваць пытанне, сапраўднае ці несапраўднае тое ці іншае ў біблейных кнігах. Што можа быць больш сапраўднае, чым тое дасканала-прыгожае, што знаходзіцца ў гармоніі з чысцюткай прыродай і розумам, да гэтага часу дапамагаючы нашаму найвышэйшаму развіццю! ... Колькі б ні развівалася наша духоўная культура, як бы ні паглыбляліся і пашыраліся нашы веды ў прыродазнаўчых навукх, прасвятляючы чалавечы розум, — ніколі нам не пераўзысці той вышыні і маральнай культуры, якая свеціць нам добрым сваім святлом са старонак Евангелляў!»<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Цыт. па: Эккерман И. П. Разговоры с Гёте в последние годы его жизни. М., 1981. С.639, 640—641.

## Шляхамі Адвечнай Кнігі, альбо Біблія як увасобленая метагісторыя

Успамінаю пра дзеянні Госпада,  
Успамінаю пра цуды старажытных,  
І разважаю пра ўсе справы Твае,  
І апавядаю пра зробленае Табой.  
Божа, у святасці шляхі Твае!  
Хто бог, што вялікі, як Бог?  
Ты — Бог, што цуды стварыў,  
Ты выявіў сярод народаў сілу Тваю...

*(Пс 77/76:12—15)*

Адно з найвялікшых адкрыццяў Бібліі — адкрыццё гісторыі як асэнсаванага і мэтакіраванага працэсу. Час ужо не паўстае ў выглядзе вялізнага замкнёнага кола, як у язычніцкіх культурах, але набывае сэнс і напрамак: ён рушыць наперад да поўнага трыумфу Боскай дабрыні, да ажыццяўлення ў сусветным маштабе заповедзяў Божых. Сама ідэя Завету-Саюзу паміж Богам і чалавекам — ідэя, якая мае перадумовай свядомую волю, — цягне за сабою ідэю паступальнага руху, магчымага толькі для свабоднай волі, здольнай адгукнуцца на заклік Бога. Так матэрыялізацыяй Завету становіцца Зыход, так гісторыя асэнсоўваецца чалавечай свядомасцю як дыялог паміж чалавекам і Богам, паміж Я і Вечным Ты (паводле вызначэння слыннага іудзейскага філосафа-экзістэнцыяліста XX стагоддзя, стваральніка канцэпцыі філасофскага дыялагізму Марціна Бубера). Пачынаючы са Старога Завету, Біблія ўвасобіла найвялікшую духоўную парадыгму — Адкрыццё Бога ў гісторыі і праз гісторыю. Такім чынам, Біблію немагчыма зразумець па-за кантэкстам гісторыі, і перадусім — яўрэйскай гісторыі.

Паводле словаў Мікалая Бярдзьева, галоўны сюжэт, што назаўжды ўвасоблены ў тэкстах Торы (Пяцікніжка Майсеева), можна вызначыць як «сустрэчу народа з Богам шляхам гісторыі»<sup>1</sup>. Разважаючы пра асаблівы лёс яўрэйскага народа, які нельга растлумачыць аніякімі пазітывісцкімі ці марксісцкімі законамі, вядомы рускі філосаф пісаў: «Яўрэйству належыць абсалютна выключная роля

<sup>1</sup> Бердяев Н. А. Смысл истории. С. 71.

ў нараджэнні свядомасці гісторыі, у напружаным пачуцці гістарычнага лёсу, менавіта яўрэйствам унесены быў у светавое жыццё чалавецтва пачатак гістарычнага»<sup>1</sup>. Так, стрыжань Святога Пісання складае абвостранае пачуццё гісторыі, адчуванне яе недарэмнасці, наканавання Бога ў гістарычным шляху народа. Але пры ўсім гэтым Біблію мала хвалюе гісторыя фактаў, хаця яны там ёсць у вялікім мностве. На старонках вялікай Кнігі паўстае нешта большае за эмпірычную гісторыю — метагісторыя, духоўная гісторыя, гісторыя Адкрыцця, гісторыя пошукаў сэнсу жыцця і ўласнага прызначэння. Менавіта таму гэтая гісторыя стала амаль што вычарпальнаю парадыгмаю гістарычнага быцця ў пошуках Бога і перад тварам Яго, Свяшчэннай гісторыяй і разам з тым засталася самай што ні ёсць сапраўднай гісторыяй народа. Суайчыннік і сучаснік Мікалая Бярдзьева, рускі рэлігійны філосаф, айцец Сяргей Булгакаў пісаў: «Змест міфа датычыцца быцця Боскага, на лініі судакранання з чалавечым. Магчымае пранікненне ў Боскі свет і праз абалонку эмпірычнага, знутры. У такім выпадку чалавечая гісторыя, не пакідаючы быць гісторыяй, у той жа час міфалагізуецца, бо спасцігаецца не толькі ў эмпірычным, часавым выяўленні сваім, але і ноуменальнай, звышчасавай існасці; так званая Свяшчэнная гісторыя, г. зн. гісторыя выбранага народа Бога, і ёсць такая міфалагізаваная гісторыя: падзеі жыцця яўрэйскага народа раскрываюцца тут у сваім рэлігійным значэнні, гісторыя, не пакідаючы быць гісторыяй, становіцца міфам»<sup>2</sup>. Такім чынам, ні яўрэйская, ні хрысціянская Біблія (апошняя, як ужо адзначалася, увабрала ў сябе першую) не можа быць зразуметая без асэнсавання падзеяў гісторыі народа Бога і таго няпростага і таямнічага шляху, што прайшла Кніга, станаўленне якой неадрыўнае ад сталення народа. Біблія сінтэзавала гістарычны досвед яўрэйскага народа і зрабіла яго парадыгмаю гістарычнага лёсу кожнага народа, усяго чалавецтва. Нездарма Гётэ сказаў, што Біблія сапраўды з'яўляецца Кнігаю народаў, бо лёс аднаго народа яна робіць сімвалам лёсу ўсіх астатніх.

<sup>1</sup> Бердяев Н. А. Смысл истории. С. 68.

<sup>2</sup> Булгаков С. Свет невечерний. М., 1994. С. 61.

Калі ж пачалася гісторыя, што ўсведамляецца самой Бібліяй як дыялог паміж Богам і чалавекам? Пры гэтым варта заўважыць, што пачатак дыялога заўсёды належыць Усемагутнаму: гэта Ён, спрадвечна і кроўна зацікаўлены ў чалавеку, выклікае яго на дыялог, прыкладае найвялікшыя намаганні, каб узняць найлепшае і найскладанейшае сваё стварэнне, якому Ён падараваў свабоду волевыяўлення, да вышыняў маральнай дасканаласці. Пасля многіх і многіх няўдалых спробаў Бог шукае таго, хто здолее прыняць цалкам Яго вобраз і Яго слова ў сваю душу, хто стане — добраахвотна і толькі добраахвотна! — носьбітам Запавету з Ім. Яўрэйская гісторыя і пачынаецца прыкладна чатыры тысячы гадоў таму назад (г. зн. на пераломе 3-га і 2-га тысячагоддзяў да н. э.) менавіта з таго, паводле біблейнага тэксту, што першы яўрэй Аўраам (дакладней у арыгінале — *Аврагам*, у перадачы лацінскай Бібліі — *Abraham* (*Абрагам*)) адгукнуўся на голас Божы і рушыў на заклік Усявышняга да зямлі Кенаан (Ханаан), што абяцаная была Аўрааму і яго нашчадкам Самім Богам (адсюль — Зямля Абяцаная, або Зямля Запаветная). Але яшчэ раней бацька Аўраама Тэрах (у славянскай Бібліі — Фара) з не зусім зразумелай прычыны пакінуў са сваім патрыярхальным кланам старажытны горад Ур — былы шумерскі, а потым акадскі (вавілонскі) цэнтр на беразе ракі Еўфрат. Тэрах пераправіўся са сваімі людзьмі і са сваімі статкамі на другі бок Еўфрата і пачаў вандраваць, пераходзячы з аднаго аазіса ў другі. Што паведамляюць наконт гэтага гісторыя і археалогія? Сапраўды, нейкае племя (ці клан) заходніх семітаў на пачатку 2-га тыс. да н. э. выселілася з Паўночнай Месапатаміі, дзе на нагор'і жылі арамейцы, ці арамеяне, мова якіх, як і іўрыт, належыць да семіцкай моўнай групы (заходнесеміцкай падгрупы), у Сірыйска-Аравійскую паўпустыню і пачало весці напаўкачавы лад жыцця. Можа, менавіта гэтае перасяленне цераз Еўфрат і пастаянныя вандроўкі адбіліся ў найстаражытнейшым найменні народа — *іўрым* (дакладней — *іврім*), што значыць на мове *іўрыт* (слова з тым жа каранем) «прышэльцы», «перасяленцы», «тыя, хто прыйшлі з другога боку [ракі]». Адсюль, ад гэтай саманазвы (у адзіночным ліку — *іврі*, «яўрэй»), паходзіць і грэчаскае *ebraios*, і візан-

тыйскае *ebreos* (*эврэос*), ад якога ў сваю чаргу ўтвараныя і рускае *еврей*, і беларускае *яўрэй*; ад гэтай саманазвы — і лацінскае *hebraeus*, ад якога бяруць пачатак італьянскае *ebreo*, іспанскае *Hebreo*, нямецкае *Hebräer*, англійскае *Hebrew*, французскае *Hébreu* і яшчэ адна беларуская форма гэтага слова, што прыйшла менавіта праз лаціну, — *габрэй*; адсюль і *гебраістыка* — навука пра габрэйскую старажытнасць, пра тэксты на іўрыце (яўрэйскаму народу падчас яго доўгай і складанай гісторыі прыйшлося выступаць пад рознымі імёнамі). Але цікава і вельмі шматзначна, што ў Бібліі (у Кнізе Быцця) Аўраам названы ўпершыню яўрэем менавіта пасля таго, як ён паслухаўся голасу Бога, прыйшоў у Ханаан і пасяліўся сярод амарэяў (амарэйцаў) у дуброве Мамрэ: *Аврагам га-Іври* — Аўраам Яўрэй, ці Аўраам Габрэй (*Быц 14:13*). Акрамя таго, у Пяцікніжжы паведамляецца, што Аўраам меў арамейскія карані. Што ж вынікае з гэтага? Напэўна тое, што вызначэнне «яўрэй» мае, на думку самой Торы, не толькі этнічны, але і рэлігійна-этычны сэнс: Аўраам быў названы так менавіта таму, што ён рушыў на Божы заклік, асмеліўся кардынальна змяніць сваё жыццё, перайсці на іншы бераг ужо не толькі ў прамым, але і ў глыбінным сэнсе, пайсці нязведаным шляхам Адзінабожжа. Ад Аўраама — за вялікую яго веру, чысціню душы, геніяльную інтуіцыю — Бог і вырашыў стварыць Свой выбраны народ — выбраны, каб ажыццявіць задуму Усявышняга, якая датычыць лёсу ўсяго чалавецтва, усяго свету (патрэбна заўважыць, што ў сувязі з гэтым з самых даўніх часоў прыналежнасць да яўрэйскага народа, або да народа Ізраіля, як ён яшчэ завецца ў Бібліі, вызначалася і вызначаецца зараз, згодна з рэлігійным яўрэйскім законам, не толькі паходжаннем ад гэтага народа, але перш за ўсё прыняццем заповедзяў Торы, законаў іудаізму, што пацвярджае не толькі нацыянальны, але і універсальны характар гэтай рэлігіі).

Такім чынам, пачаткам Свяшчэннай гісторыі становіцца дыялог паміж Богам і Аўраамам. Згодна з паданнем, гэта адбылося ў горадзе-дзяржаве Харан, дзе Тэрах пасля доўгіх вандровак спыніўся са сваім кланам. Усявышні адкрыўся Аўрааму пад імем *Эль Шадда́й* (*Бог Моцны*; старажытны семіцкі карань *Эль* мае значэнне «сіла, моц»

і ў словазлучэнні *Эль Эльён* можа быць перакладзены як *Усёмагутны*) і прапанаваў яму заключыць з Ім адвечны Запавет. Калі Аўраам і яго нашчадкі будуць верныя Запавету, то яны стануць выбраным народам Божым і атрымаюць у спадчыну Зямлю Запаветную — Кенаан (Ханаан). Могуць узнікнуць пытанні: а ці адбыўся на самой справе той дыялог паміж Богам і Аўраамам? хто можа гэтае пацвердзіць? Адкажам: ніхто, акрамя самой Бібліі. Няма знешніх, «аб'ектыўных» крыніцаў і сведкаў — для тых, хто ставіць Біблію пад сумненне. Але ж ніхто не можа і абвергнуць гэтага. І ў рэшце рэштаў важна тое, што калісьці нарадзілася сама ідэя Запавету паміж Богам і чалавекам, стала набыткам чалавечай свядомасці і пачала крок за крокам пераробліваць свядомасць, а разам з ёю — рэчаіснасць. І важна, што разам з ростам свядомасці, з усё больш глыбокім спасціжэннем Бога, складалася і набывала свае канчатковыя контуры Святое Пісанне.

Найстаражытнейшы этап яўрэйскай гісторыі, адлюстраваны ў Кнізе Быцця, пачынаючы са слаўтага 12-га раздзела, з закліку да Аўраама — *Лэх-лэха!* («Устань і ідзі!»), працягнуўся амаль на чатырыста гадоў — прыкладна з 2000 да 1600 г. да н. э. Ён атрымаў назву «Эпоха Патрыярхаў», бо менавіта ў гэты час жылі першапачынальнікі выбранага Богам народа, патрыярхі (або праайцы, на іўрыце — *авот*): Аўраам, яго сын *Йіцхак* (Ісаак) і сын апошняга *Яакоў* (дакладней — *Яаков*; у беларускай транслітэрацыі — *Іакаў* (*Якаў*), альбо *Якуб*). Ад Іакава, што ад Самога Бога атрымаў сваё другое імя — *Йісраэль* (Ізраіль<sup>1</sup>), паходзіць — праз яго дванаццаць сыноў — увесь яўрэйскі народ, або народ Ізраіля. Імёны дванаццаці сыноў Іакава-Ізраіля зрабіліся эпонімамі дванаццаці каленаў (плямёнаў) Ізраілевых, якія склалі адзіны народ — *ам Йісраэль* («народ Ізраіля»). Чым больш вывучае біблейная археалогія гэты найстаражытнейшы этап Свяшчэннай гісторыі, тым больш упэўніваецца, што ў Кнізе Быцця сапраўды адбіліся рэаліі жыцця людзей менавіта той эпохі — эпохі Сярэдняй бронзы і тэкст Бібліі гаворыць нам толькі праўду. Так, доўгі час гісторыкі, якія вывучалі старажыт-

<sup>1</sup> Гэтае імя мае асаблівую семантыку, аб чым гаворка пойдзе пазней, у раздзелах, прысвечаных патрыярхам, і ў прыватнасці — Іакаву.



нае грамадства, меркавалі, што структура патрыярхальнай сям’і, як яна паўстае ў Бібліі, — «прыдумка» Кнігі Быцця. Маецца на ўвазе той факт, што жанчына, якая страціла надзею нарадзіць дзіця, сама прыводзіць да мужа наложніцу — сваю служанку, каб дзіця, народжанае апошняй, стала яе законным дзіцем і спадчыннікам (славуцая гісторыя Аўраама, Сары і Агар, якая паўтараецца і ў гісторыі Іакава, Рахелі, Леі, а таксама іх служанак). Але гэтак меркаванне было перагледжана ў сярэдзіне XX ст.: падчас раскопак у Нузі (Паўночная Месапатамія) былі знойдзеныя ў вялікай колькасці дакументы эпохі Сярэдняй бронзы і сярод іх — шлюбныя кантракты, дзе абумоўлівалася такое правіла. Тое ж самае адбываецца з усімі рэаліямі жыцця сівой даўніны, што знайшлі адлюстраванне ў Бібліі. Гэта і прымусіла слыннага нямецкага гісторыка і археолага Вільгельма Келера назваць сваю кнігу асаблівым чынам: «Und die Bibel hat doch Recht» — «І ўсё ж такі Біблія мае рацыю»<sup>1</sup>. Так, Біблія заўсёды мае рацыю, бо, як ніводная кніга ў свеце, гаворыць нам пра глыбінную праўду жыцця. І хаця апошняя не можа быць звездзеная толькі да трывіяльнай праўды фактаў, але ж і гэтая праўда фактаў багата пададзеная ў Кнізе Кніг.

Наступны перыяд Свяшчэннай гісторыі і адначасова перыяд рэальнай гісторыі яўрэйскага народа ахоплівае таксама каля чатырох соцень гадоў — з 1600 па 1200 г. да н. э. На пачатку гэтага перыяду (можа, крыху раней — каля 1700 г. да н. э.) *іўрым* — нашчадкі Аўраама — прыйшлі ў сувязі з нейкімі акалічнасцямі ў Егіпет, пэўны час вольна пасвілі там свае статкі на вільготных лугах дэльты Ніла (на зямлі Гошэн; у славянскай Бібліі — Гесэм), а потым ператварыліся ў нявольнікаў. Так пачалося Егіпецкае рабства, якое, згодна з паданнем, цягнулася чатырыста гадоў, пакуль не прыйшоў вялікі прарок Машэ (дакладней — *Мошэ*), альбо Майсей, і не вывёў свой народ з «дому нявольніцтва». Гэта здарылася, паводле навуковых дадзеных, у XIII ст. да н. э., і свята, што ўсталявалася як напамін не толькі аб гэтым гістарычным Зыходзе, але і аб адвечным

---

<sup>1</sup> Keller W. Und die Bibel hat doch Recht. В., 1958; гл. таксама пераклад на рускую мову, які выйшаў пад іншай назвай: Келлер В. Библия как история / Пер. с англ. М., 1998.

дзеянні Промыслу Богага ў гістарычным лёсе народа, было названае *Песах* — ад дзеяслова *pasáx* («прайшоў міма», «прамінуў»), бо Гасподзь прамінуў дамы Сваіх вернікаў і абрынуў страшэнную Дзесятую кару на дамы ўпартага і жорсткага фараона (адсюль і грэка-славянскае *Пасха*). Сорак гадоў Майсей вадзіў свой народ па пустыні, перш чым прывесці яго да Зямлі Абяцанай. Але на пачатку гэтага цяжкага шляху, праз пяцьдзсят дзён пасля Зыходу з Егіпта, у пустыні, пад гарой Сінай, адбылася галоўная падзея старазапаветнай Свяшчэннай гісторыі: Бог «сышоў» на гару ў агні, адкрыўся ўсяму народу (так званае Сінайскае Адкрыццё), заключыў з ім адвечны Запавет і падараваў яму Тору (Закон). Асобна — як найгалоўнейшае — Майсей прынёс са Святой гары Скрыжалі (дзе каменныя таблічкі) з Дзесяццю Запаведзямі. Менавіта гэтыя Дзесяць Запаведзяў, якія сталі галоўным апірышчам маралі іудзейска-хрысціянскай цывілізацыі, чуў з вуснаў Самога Госпада ўвесь народ, які стаяў пад Сінаем. Такім чынам, Дзесяць Запаведзяў (у арыгінале — *Асэрэт га-Дзіброт*, у заходнім ужыванні — *Дэкалог*, ва ўсходнеславянскім — *Дзесятаслоўе*, або *Дзесяціслоўе*) выдзеленыя з усіх Запаведзяў Пяцікніжжа Майсеева, а іх, між іншым, 613 (сума лічбаў ізноў дае дзесяць). Тым самым вялікі тэкст падкрэслівае, што без выканання тых Запаведзяў, што былі выразаныя Божай рукой на Скрыжальных Запавету, страчваюць сэнс астатнія. Яны ж, гэтыя Дзесяць, нясуць у сабе перадусім маральны Закон: ніводная не гаворыць аб пытаннях рытуалу, але толькі аб тым, як быць перад тварам Бога і іншага чалавека чалавекам. Вось чаму Закон Майсееў (прынесены з Сіная Майсеем) справядліва вызначаюць як першыя вядомыя нам па часе *этычны монатэізм*. Без сумневу, дараванне Торы — кульмінацыйны момант аповеду Пяцікніжжа. Менавіта з яго натоўп нявольнікаў атрымлівае шанц стаць сапраўдным народам Божым, несці ў сабе, у сэрцы сваім Запаведзі Божыя. Знакаміты рускі рэлігійны філосаф Уладзімір Салаўёў пісаў: «Аддзяліўшыся ад язычніцтва і ўзняўшыся сваёй верай вышэй за халдзейскую магію і егіпецкую мудрасць, родапачынальнікі і правадыры яўрэяў сталі вартыя Боскага выбарання. Бог выбраў іх, адкрыўся ім, заключыў з імі Саюз. Саюз-

ная дамова, альбо Запавет, Бога з Ізраілем з'яўляецца сэрцам яўрэйскай рэлігіі<sup>1</sup>. Дададзім: гэтая ж, па-новаму асэнсаваная ідэя — ідэя Новага Запавету паміж Богам і ўсімі вернікамі, Запавету, заключаючага праз пакутлівую смерць Хрыста і Яго выратавальную місію, — стане стрыжнем хрысціянскай гісторыі. Першы крок да яе быў зроблены там, ля падножжа Сіная.

Праз заключэнне Запавету, праз свядомае прыняцце Запаведзяў Божых і нараджаяцца народ як сакральная суполка — як *Кнэсэт Ёісраэль* (Сабранне Ізраіля), як Супольнасць Госпада. Але спатрэбіцца яшчэ сорок гадоў блукання па пустыні, пакуль не памрэ апошні, народжаны ў няволі, пакуль не стане яваю новая свядомасць. Такім чынам, увесь шлях народа з «дому нявольніцтва» праз пустыню — пустэчу духоўнай галечы — да Зямлі Абяцанай пераўтвараецца ў парадыгму шляху кожнага народа і кожнага чалавека да сапраўднай свабоды — не толькі знешняй, але і ўнутранай. Апошняя можна дасягнуць толькі тады, калі Запаведзі Божыя стануць для кожнага чалавека і ўсяго народа не чымсьці знешнім, але законам уласнага сэрца. Вось чаму Біблія бясконца нагадвае, што патрэбна напісаць гэтыя запаведзі на скрыжальных свайго сэрца. Саракагадовы шлях праз пустыню асэнсоўваецца як пераадоленне не толькі знешняга, але яшчэ больш страшнага ўнутранага рабства, сваёй звычкі да рабства, як шлях да сапраўднай свабоды, немагчымай без жыцця з Богам, без скіравання ўсёй моцы чалавечай душы на выкананне Яго волі: «І памятай увесь шлях, якім вёў цябе Гасподзь, Бог твой, па пустыні васьмі сорок гадоў, каб утаймаваць цябе і даведацца, што ў сэрцы тваім, ці будзеш захоўваць Запаведзі Яго, ці не. Ён скараў цябе, мучыў цябе голадам, карміў цябе маннаю (у арыгінале *ман* — «дар». — Г. С.), якой не ведаў ты і не ведалі айцы твае, каб паказаць табе, што не хлебам адзіным жыве чалавек, але ўсялякім словам, што зыходзіць з вуснаў Госпада, жыве чалавек» (*Друг 8:3—4*). Згодна з паданнем, прарок Майсей прывёў свой народ да мяжы Зямлі Абяцанай, але сам памёр, так і не ступіўшы на яе. Гэта было

---

<sup>1</sup> Соловьев В. История и будущее теократии // Соловьев В. Сочинения. СПб., 1914. Т. 4. С. 435.

адкрыта яму яшчэ раней Самім Богам, які, спадзеючыся на свайго выбранніка, патрабуе з яго найвышэйшай ме-рай. Смерцю Майсея, якому ў перадсмяротны час быў падараваны апошні погляд на недасягальную для яго *Эрэц Ёісраэль* (Зямлю Ізраіля), што цячэ малаком і мёдам, за-вяршаецца Пяцікніжжа.

Як тлумачаць сёння біблеісты і гісторыкі падзеі, адлюстраваныя ў чатырох апошніх кнігах Пяцікніжжа? Вы-святляецца, што за падзеямі, апісанымі ў Бібліі, у міфа-паэтычным святле паўстаюць пэўныя рэаліі гісторыі. Так, засуха, а за ёю голад прымусілі яўрэяў прыйсці ў дэльту Ніла, каб пазбегнуць смерці. Іх прыход, хутчэй за ўсё, супаў з панаваннем у Егіпце гіксасаў — плямёнаў не вель-мі высветленага азіяцкага паходжання (згодна з адной з гіпотэзаў, яны былі нашчадкамі хурыцкай цывілізацыі). Вядома, што гіксасы прыйшлі ў Егіпет у XVIII ст. да н. э. і ўладарылі каля двух стагоддзяў, усталяваўшы сваю ды-настыю. Але ў XVI ст. да н. э. Яхмас I выгнаў гіксасаў і зноў усталяваў егіпецкую дынастыю фараонаў, за што і быў празваны Вызваліцелем. Верагодна, што на хвалі вы-гнання гіксасаў рэпрэсіі абрынуліся на маленькія плямё-ны, якія прыйшлі падчас іх панавання. Так яўрэі апыну-ліся ў рабстве. Пра тое, што яно не было выдуманым, яскрава сведчыць сам тэкст Кнігі Зыходу, у якім захаваліся шматлікія рэаліі егіпецкага побыту і нават егіпецкая бюракратычна-адміністрацыйная лексіка таго часу, што пацвярджае егіпталогія. Да таго ж асаблівай сведкай стала знойдзеная археалагамі стэла фараона Мернепта (Мерне-птаха), вядомая таксама пад назвай «стэла Ізраіля». На каменнай пліце XIII ст. да н. э. (стагоддзе Зыходу!) фа-раон XIX дынастыі Мернепта загадаў высекчы надпіс пра свае подзвігі і ваенныя перамогі. Сярод іншага там ска-зана, што фараон «ператварыў у пыл» племя Ёісраэль, якое спрабавала ўцячы з яго ўладанняў. Гэта і стала най-галоўнейшай сенсацияй пры даследаванні гэтай стэлы: было дакументальна пацверджана існаванне народа і яго асаблівага імя ўжо ў XIII ст. да н. э., як і самі падзеі, што паўстаюць у Кнізе Зыходу. Дададзім, Мернепта і не зда-гадваўся пра выратаванне «дзіўнага народа» і накіраванне яму Богам асаблівага шляху. Не выклікае зараз у навукоў-

цаў сумневу і гістарычнасць Майсея, бо існавала выбітная асоба, вялікі правадыр і заканадаўца, які вывеў народ з Егіпта і даў яму маральны Закон.

Напрыканцы XIII ст. да н. э., як пра тое сведчаць шматлікія дакументы мясцовых народаў, яўрэй ізноў з'явіліся ў Ханаане, адкуль «зніклі» амаль на чатыры стагоддзі (куды? — няйначай, як у рабства Егіпецкае). Іх прывёў у Зямлю Абяцаную пераемнік прарока Майсея Йегашуа бін Нун (Ісус Навін) і раздзяліў тэрыторыю паміж каленамі Ізраілевымі. Супольнасць дванаццаці каленаў Ізраілевых складаецца канчаткова ў сутычках з мясцовымі ханаанейскімі плямёнамі і ў бойках з *пелішцім* (філістымлянамі), якія ў XII ст. да н. э. прыйшлі з захаду як заваёўнікі (магчыма, гэта былі нашчадкі ахейскай цывілізацыі: іх імя захавалася ў яшчэ адной распаўсюджанай назве Зямлі Абяцанай — Палесціна). Падкрэслім, што найгалоўнейшым стрыжнем, які яднаў народ Ізраіля ў адно цэлае, была вера ў Адзінага Бога. З гэтага часу народ канчаткова прымае імя «Ізраіль», яўрэй становяцца ізраільцамі. Уваход народа ў Ханаан і рассяленне ў ім апісаныя ў Кнізе Ісуса Навіна, дзеянне якой адбываецца на мяжы XIII—XII стст. да н. э. Сама кніга, па сведчаннях бібліеістаў, зафіксаваная на пісьме каля 900 г. да н. э., але няма сумневу, што старажытны храніст апіраўся на яшчэ больш старажытныя рукапісы, што змяшчалі ў сабе народныя эпічныя паданні і песні пра гераічны час Ісуса Навіна. Пры гэтым, як цвёрда ўпэўненыя выбітныя гісторыкі і археолагі (Уільям Олбрайт, Джордж Брайт і інш.), не адбывалася ніякага татальнага знішчэння заходнесеміцкіх ханаанейскіх плямёнаў на той тэрыторыі, дзе рассяліліся сыны Ізраілевы: на працягу некалькіх стагоддзяў ішоў складаны працэс іх асіміляцыі з ізраільцамі ў адзіны этнас.

Пасля заваёвы Ханаана ўсталёўваецца эпоха Суддзяў, якая і адлюстравалася ў кнізе з адпаведнай назвай — Кніга Суддзяў Ізраілевых (у арыгінале — *Шофцім*, «Суддзі», ад *шофэт* — «суддзя»). Справа ў тым, што грамадскі лад ізраільцянаў у гэты час уяўляў сабою нешта выключнае ў параўнанні з суседнімі народамі. Не было адзінай цэнтралізаванай дзяржавы, а існавала канфедэрацыя каленаў, свайго кшталту патрыярхальная дэмакратыя, якую ўзна-

чальвалі суддзі. Суддзя — харызматычны лідэр, які вылучаўся пераважна ў часіну народных пакутаў, абараняў і судзіў народ, несучы пры гэтым адказнасць толькі перад Богам і Законам. Паказальна, што ўсе падзеі гэтага драматычнага часу, калі народ цяпеў ад набегаў розных бедуінскіх плямёнаў (амалекіянаў, мід'яніцянаў і інш.), а таксама філістымлянаў, бачацца старажытнаму летапісцу праз прызму пэўнай тэалагічнай схемы. Яна сведчыць аб вышыні духу народа, гатовага бачыць прычыну ўласных пакутаў і няшчасцяў не ў знешніх ворагах, а ў самім сабе. Паводле гэтай схемы, Ізраіль грашыць, схіляючыся да язычніцтва, і тады Усявышні насылае на яго ворагаў; калі ж пакуты становяцца нясцерпнымі і народ шчыра прыходзіць да пакаяння, Бог пасылае яму правадыроў-выратавальнікаў. Галерэя такіх магутных духоўных лідэраў — суддзяў — і паўстае перад намі ў Кнізе Суддзяў: Дэвора (Дэбора), Гідон (Гедэон), Ёіфтах (Іефай), Шымшон (Самсон)... Дарэчы, менавіта ў гэтую драматычную эпоху, недзе на яе пачатку, нараджаецца такі найважнейшы сродак чалавечай культуры, як алфавіт. Ён нараджаецца як агульная заходнесеміцкая спадчына, як ханаанейска-фінікійскі і адначасова іўрыцкі кансанантны *алефбэт* (алфавіт): на пісьме адзначаюцца толькі зычныя гукі. Да гэтага часу найстаражытнейшыя цывілізацыі на Блізкім Усходзе ведалі толькі іерагліфічнае (егіпецкае) і клінапіснае (шумерскае, а потым акадскае) пісьмо. Цяпер быў вынайзлены новы, самы ашчадны спосаб пісьма: пры мінімуме знакаў (у фінікійска-іўрыцкім алфавіце — дваццаць дзве літары) можна выявіць максімум зместаў. З гэтай пары — прыкладна на рубяжы XIII—XII стст. да н. э. — пачынаюць запісвацца біблейныя тэксты. Нездарма найстаражытнейшы фрагмент яўрэйскай паэзіі, які большасць даследчыкаў вызначае канцом XIII — пачаткам XII ст. да н. э., мы знаходзім у Кнізе Суддзяў: гэта слынная Песня Дэворы (Суд 5) — прарочыцы і суддзі, якая разам са смелым воінам Баракам (Варакам) узначаліла народнае супраціўленне ханаанейскаму цару Іавіну (Іавіну). Калі бойка скончылася перамогай, Дэвора і склала песню, што дыхае грознай, першатворнай сілай, услаўляе Бога ў вобразах касмічнага размаху: «Слухайце, валадары, пачуйце, вяль-



можы: // я, Госпаду пець я буду, // пець буду Госпаду, Богу Ёісраэля. // Госпадзі, калі выходзіў Ты ад Сеіра, // калі крочыў Ты з поля Эдомскага, // зямля дрыжала і неба капала, // і аблокі цяклі вадою, // горы раставалі перад Госпадам, // гэты Сінай — перад Госпадам, Богам Ёісраэля... // Хай загінуць усе ворагі Твае, Госпадзі! // Тыя ж, хто любіць Яго, // хай будуць як сонца, // што ўзыходзіць ва ўсёй моцы сваёй!» (Суд 5:3—5, 31).

І надалей працягваліся сутычкі з ханаанейцамі, аманіціянамі, маавіцямі, філістымлянамі. Вось чаму ў такіх умовах непазбежны быў пераход ад патрыярхальнай вольніцы да цэнтралізаванай дзяржавы, да манархіі. Народ добра разумеў, што моцная дзяржава будзе абараняць яго ад знешніх ворагаў і адначасова пераадолюваць унутраны сепаратызм, супярэчнасці паміж каленамі Ізраілевымі. Таму і Бог пагаджаецца са шматлікімі просьбамі народа, звернутымі да прарока Шэмуэля (Самуіла), — паставіць над імі цара: «І мы будзем, як іншыя народы: будзе судзіць нас цар наш, і хадзіць перад намі, і весці войны нашы» (1 Цар 8:20). Але ў той жа час Бог папярэджвае праз Свайго прарока, што неабмежаваная ўлада звычайнага зямнога ўладара можа прывесці да страшэннага ліха — пабораў, прыгнёту, злачынстваў. І калі ва ўсіх язычніцкіх культурах Старажытнасці (і не толькі) цар (фараон, басілеўс і г. д.) лічыўся чалавекам напалову боскага паходжання, то ў біблейнай культуры ён з'яўляецца звычайным смяротным, які адказвае, як і ўсе астатнія грамадзяне, перад Богам і Законам, прычым гэтая адказнасць узрасце. З біблейнага пункту гледжання сапраўдны беззаганны ўладар — толькі Сам Бог, зямны ж цар можа толькі імкнуцца да гэтай беззаганнасці — і толькі тады, калі ён з'яўляецца выбраннікам Божым.

Складаны пераход ад эпохі Суддзяў да эпохі Царства, а таксама і няпросты лёс Ізраільскага царства, назаўжды адбіліся ў дзвюх Кнігах Самуіла і дзвюх Кнігах Цароў. Першым царом Ізраільскага царства стаў Шаўль (Саул) з калена Біньяміна (Веніяміна), які кіраваў напрыканцы XI ст. да н. э. і загінуў прыкладна ў 1000 г. да н. э., трапіўшы ў акружэнне да філістымлянаў і кінуўшыся на ўласны меч. Пераемнікам Саула і сапраўдным прафесійным уладаром

стаў Давід (каля 1000—961 гг. да н. э.) з калена Йегуды (Іуды). Само яго імя значыць «любёнец» — любёнец Бога і людзей. Менавіта Давід пашырыў і ўмацаваў Ізраільскае царства і, галоўнае, дасягнуў міру. У гады яго царавання скончыліся набегі філістымлянаў, усталяваўся грамадзянскі мір. Давід праявіў сябе як вельмі талерантны і верацярпімы чалавек: ён даў роўныя правы з ізраільцамі іншародцам, важныя пасады ў яго войску і дзяржаве займалі хеты, ханаанейцы і нават філістымляне. Цар паймаў пераадолюваць сепаратызм каленаў Ізраілевых, імкнуўся да народнага адзінства. Разумеючы, што аб'яднаць людзей у першую чаргу дапаможа вера, ён вырашыў стварыць адзіны рэлігійны цэнтр, агульнаізраільскую сталіцу, і перанесці туды галоўную Майсееву святыню — Каўчэг Запавету, у якім захоўваліся Скрыжалі Запавету і скруткі Торы. Выкупіўшы на схіле Цыёнскай (Сіёнскай) гары ўчастак зямлі ў цара ханаанейскага племені іевусеяў (евусеяў), Давід пачаў будаваць там сваю новую сталіцу — Іерусалім (Іерусалім, Ерусалім). Асаблівы сэнс мае імя Святога горада: «горад міру», а таксама «горад дасканаласці», «горад беззаганнасці», «горад гармоніі». Святым Іерусалім стаў пасля пераносу ў цытадэль Каўчэга Запавету (гэта адбылося прыкладна ў 995 г. да н. э.). Так узнікла святая біблейная сталіца — горад, у якім пераплятуцца лёсы розных культураў і народаў, горад трох сусветных рэлігіяў — іудаізму, хрысціянства і ісламу. На працягу сваёй трохтысячагадовай гісторыі горад каля трыццаці разоў заваёўваўся ворагамі, тры разы яго разбуралі ўшчэнт, але ён заўсёды адраджаўся, як фенікс з попелу, — горад, не менш вечны, чым Рым. Адначасова Давід задумаў пабудаваць асаблівы Дом Божы — Іерусалімскі Храм (да гэтага часу Каўчэг Запавету знаходзіўся ў паходным шатры — у Скініі). Але здзейсніў гэтую задуму яго сын Шэламо (Саламон).

Менавіта Давід застаўся ў свядомасці нашчадкаў царом, які слухаўся голасу Божага, раіўся з прарокамі (вялікім яго дарадчыкам быў прарок Натан, або Нафан) і тым самым набліжаўся да высокага эталона, зададзенага Бібліяй. Але нават Давід — і ў гэтым веліч і глыбіня тэксту — не ва ўсім супадае з ідэалам. І паступова ўяўленне аб

ідэальным цары, асаблівым Памазаніку Божым — Машыяху (Месіі) — усё больш адсоўваецца народнай свядомасцю да канца часоў, да канца нашай, паводле азначэння, няправеднай гісторыі. Гэты канец настане менавіта тады, калі прыйдзе Месія, каб ажыццявіць Найвышэйшы Суд над усімі народамі зямлі і ўвесці ўсё чалавецтва ў Месіянскую эру. Падкрэслім, што з самога пачатку месіянская ідэя мела не вузка-нацыянальны, а універсальны характар, і гэта асабліва падкрэслівалі прарокі. Так, прароку Йешаягу (Ісаі) Месіянская эра бачыцца, як гэта ўжо ўзгадвалася раней, як час вечнага міру паміж усімі народамі, вечнай гармоніі і ў чалавечым грамадстве, і ў прыродзе, калі знікнуць не толькі войны, але і сама навука вайны, навука нянавісці, калі не толькі «народ на народ не ўздыме меч», але «воўк будзе разам з ягнём жыць» (Іс 2:4; 11:6). Сама месіянская ідэя назаўжды звязалася з імем Давіда, з асаблівым благаслаўненнем яму ад Госпада. Менавіта з «дому Давідава» (г. зн. з роду Давіда) павінен выйсці Машыях — Месія. Веру ў Месію як сына (нашчадка) Давідава ўспрыняла ад іудаізму хрысціянства. Таму ў Евангеллях радавод Ісуса Хрыста (нагадаем, што *Хрыстос* — пераклад на грэчаскую мову іўрыцкага слова *машыях* — «памазаны») абавязкова ўзводзіцца да Давіда, а праз яго — да Аўраама, а ў канчатковым выглядзе — да Адама і Самога Бога (Мац 1:1–17; Лук 3:23–38). Першыя хрысціяне і былі яўрэямі, якія палічылі, што Месія ўжо прыйшоў — у абліччы Йешуа га-Ноцры (Ісуса з Назарэта).

Пераемнікам Давіда на троне становіцца яго сын ад Бат-Шэвы (Вірсавіі) Саламон (кіраваў прыблізна ў 961—926 г. да н. э.). Яго імя азначае «мірны», «міратворца». Сапраўды, цараванне Саламона было вельмі мірнае і шчаслівае: у Ізраільскім царстве назіраўся росквіт рамёстваў, будаўніцтва, паэзіі. Саламон пабудаваў Іерусалімскі Храм, куды перанёс Каўчэг Запавету (каля 955 г. да н. э.). Ён атрымаў у спадчыну ад свайго бацькі, вялікага Псальмаспеўцы Давіда, і як дар Божы паэтычны талент і талент мудрасці сэрца. З вобразамі і аўтарствам Саламона звязаныя ў каноне самыя па-філасофску глыбокія і самыя паэтычна дасканалыя кнігі: Песня Песняў, Прыпавесці, Эклесіяст, а па-за канонам — другакананічная Мудрасць Саламонава і

апакрыфічныя Псалмы Саламонавы і Запавет Саламонаў. Менавіта ў X ст. да н. э., падчас царавання Давіда і Саламона, былі ў асноўным запісаныя Кнігі Быцця і Зыходу.

Пасля смерці Саламона Ізраільскае царства ў выніку цэнтрабежных тэндэнцыяў, супярэчнасцяў паміж каленамі, барацьбы за ўладу раздзяляецца на дзве няроўныя часткі. На поўначы ствараецца Паўночнае Ізраільскае царства са сталіцаю спачатку ў Шэхеме (Сіхеме), а потым у Шамероне (Самарыі). Да яго адышлі дзесяць каленаў Ізраілевых. На поўдні ўзнікла маленькае Іудзейскае царства, або Іудзея. Да яго адышлі толькі два калены — Йегудá (Іуда, або Юда) і Біньямін (Веніямін). Ад імя першага калена, самага моцнага і шматлікага, з якога паходзіў Давід, царства і атрымала сваю назву. З каленам Йегуды, само імя якога значыць «няхай праславіцца [Бог]» або «будзе праслаўлены [Бог]», звязанае, паводле Бібліі, асаблівае прызначэнне. Ад яго ж бярэ пачатак яшчэ адна саманазва старажытнага народа — *йегудзім* (іудзеі). Першапачаткова яна тычылася толькі людзей з калена Йегуды, потым, калі загінула Паўночнае Ізраільскае царства, паступова распаўсюдзілася на ўсіх яўрэяў. Дагэтуль у яўрэйскай культуры гэтае слова значыць у роўнай ступені і «яўрэі», і «іудзеі» — і прыналежнасць да народа, і канфесію: той, хто прыняў іудаізм, той і ўвайшоў у сям'ю яўрэяў, бо менавіта адчуванне сямейнага, роднаснага, сваяцкага адзінства адрознівае яўрэйскую рэлігію. Ад самавызначэння *йегудзім* (адзіночны лік — *йегудзі* [«іудзей»], *йегудзія* [«іудзейка»]) паходзяць і шматлікія трансфармацыі ў еўрапейскіх мовах — старажытных і новых: грэчаскае *iudaios* («іудзей») і лацінскае *iudaeus* з тым жа значэннем, а ўжо ад іх — нямецкае *Jude*, англійскае *Jew*, французскае *Juif*, польскае *żyd*; ад апошняга паходзяць рускае *жид* і беларускае *жыд*<sup>1</sup> (яўрэі прыйшлі на тэрыторыю Беларусі і Літвы, дакладней, Вялікага княства Літоўскага, у XVI ст., калі ім

<sup>1</sup> Заўважым, што ў царскай Расіі Кацярына II увяла стылістычнае размежаванне слоў «евреи» і «жиды», таму што апошнія набыло рэзка негатыўны, абразлівы сэнс (і мела яго яшчэ раней у Польшчы). Тое ж тычыцца і беларускай мовы, дзе гэтае слова не з'яўляецца прыродна-беларускім, а толькі адбіткам польскага і рускага антысемітызму.

даў прывілею князь Вітаўт, менавіта з Польшчы; пасля раздзелаў апошняй у XVIII ст. яны апынуліся ў складзе Расійскай імперыі). Сталіцай Іудзеі заставаўся Іерусалім, дзе працягвалі цараваць спадчыннікі Давіда.

Тым часам міжусобіцы аслаблялі абодва царствы, а гэта было вельмі небяспечна з-за пастаяннай пагрозы экспансіі з боку магутных суседзяў, што не раз парываліся ўсталяваць гегемонію над Ханаанам і ўсім Блізкім Усходам, — Егіпта, Асірыі, Вавілоніі. Прадчуваючы бяду, у чаканні хуткай катастрофы, у VIII ст. да н. э. выступаюць першыя «пісьмовыя» прарокі, аўтары прароцкіх кніг — Амос, Гошэа (Осія), Йешаягу (Ісаія), далей прыйдуць Ёірмеягу (Іерамія, або Ерамія), Йехэзкэль (Іезэкііль, або Езэкііль) і інш. Галоўнае, што аб'ядноўвае прарокаў, — абсалютнае ўсведамленне прымата этыкі над культам. Богу патрэбныя не знешнія рытуалы, абрады, пасты, ахвяраванні, але дзейснае дабро, справядлівасць, міласэрнасць, любоў да Бога і чалавека. Прарокі асуджаюць рэзкую сацыяльную дыферэнцыяцыю грамадства, выступаюць як паборнікі сацыяльнай справядлівасці. Яны прапануюць этычны ідэал як выйсце з крызісу: калі кожны стане на шлях ісціны, вернасці Запавету, Бог не дапусціць катастрофы, гібелі народа, бо рэальная воля Божая, але не менш рэальная і воля чалавека. Як скажа пазней вельмі аўтарытэтны рабі<sup>1</sup> Аківа (II ст. н. э.), «усё вызначана, але свабода дадзеная» (талмудычны трактат *Пірке Авот* — «Выказванні Айцоў»<sup>2</sup>). Прарокі распрацоўваюць высокую канцэпцыю віны і пакаяння, прапануюць шукаць тлумачэнне ўсім наступствам у саміх сабе. Тым самым яны гартуюць народ для будучых выпрабаванняў на вернасць Запавету.

Нягледзячы на тытанічныя намаганні прарокаў, катастрофа прыйшла. Першым пала Паўночнае Ізраільскае

---

<sup>1</sup> Рабі (у славянскай версіі — рабі) — ад іўрыцкага слова *рав* («настаўнік» і адначасова «вялікі») — літаральна значыць «настаўнік мой» і з'яўляецца ў іўдзейскай традыцыі формай ветлівага і паважлівага звароту да настаўніка-заканавучыцеля, равіна, або рабіна (ад таго ж караня); так звярталіся вучні, паводле евангельскіх тэкстаў, і да Ісуса Хрыста (у рускім перакладзе перадаецца як *равви*).

<sup>2</sup> Талмуд — у іудаізме звод трактатаў-каментараў да Танаха; складаўся на працягу V ст. да н. э. — V ст. н. э.; запісаны на дзвюх мовах — іўрыце і арамейскай.

царства — у 722 г. да н. э. пад ударамі асірыйцаў. Цар Саргон II зруйнаваў Самарыю і загадаў адвесці ў палон амаль усё насельніцтва Ізраільскага царства, а на гэтае месца прыгнаць новае з глыбіняў імперыі (гэта была новая тактыка анэксавання тэрыторыяў, уведзеная асірыйскімі валадарамі). Так «канулі ў Лету», у асірыйскі палон, перасталі існаваць дзесяць каленаў Ізраілевых. Іудзея пакуль што плаціла даніну Асірыі і заставалася цэлай. Аднак у 605 г. да н. э. Асірыя была заваяваная Вавілонам. Настаў час новаму ўзлёту Вавілона — Новававілонскага царства, якое таксама называлася Халдзейяй. Хутка паўстала Іудзея, якая не магла выплаціць непамерную даніну. Вавілонскі цар Нэвухаднэцар (Навухаданосар) II накіраваў свае атрады на падаўленне паўстання. На яго здзіўленне, паўстанцы асмеліліся не вельмі ветліва з імі абысціся: вавілоняне былі адкінутыя ад Іерусаліма. Тады Навухаданосар вырашыў асабіста ўзначаліць паход. Амаль тры гады цягнулася асада Іерусаліма, і ў 596 г. да н. э. знясілены горад адчыніў браму. Паводле загаду Навухаданосара ў палон пайшлі васемнаццаць тысяч іудзеяў (першая хваля Вавілонскага палону; сам гэты выраз стаў метафарай вялікіх пакутаў і выпрабаванняў людзей, адарваных ад роднай зямлі, ад сваіх святыняў). Гэта былі арыстакраты, у тым ліку і царская сям'я на чале з царом Йегаяхінам, дакладней — *Йегояхінам* (Ехоніям), святары, адукаваныя людзі, выдатныя майстры-рамеснікі. Марыянетачным кіраўніком Навухаданосар назначыў цара з роду Давідава Цыдкіягу (Сэдэкію), які падаўся яму чалавекам уражлівым, слабым, няздольным узначаліць супраціўленне. Але не паспеў вавілонскі цар вывесці сваё войска з Іудзеі, як там пачала складвацца антывавілонская змова, да якой далучыліся Егіпет і невялічкія арамейскія княствы. Паказальна, што цэнтрам стаў менавіта Іерусалім: у ім збіраецца нарада краінаў, што ўвайшлі ў антывавілонскую кааліцыю. Дарэчы, у залу, дзе праходзіла нарада, прыйшоў, хоць яго і не чакалі, прарок Іерамія, уяўляючы сабою матэрыялізаваную метафару. Не гаворачы ні слова, ён стаяў з ярмом на шыі, і гэта значыла, што Іудзеі давядзецца надзець на сябе ярмо Навухаданосара, бо ён — толькі сродак Боскай кары. Хутка спраўдзілася слова прарока: у 586 г. да н. э.



Навухаданосар ізноў захапіў Іерусалім і на гэты раз ушчэнт разбурыў яго. Быў зруйнаваны Храм, пабудаваны Саламонам. Новая партыя выгнаннікаў пацягнулася ў Вавілонскі палон. Гэтыя трагічныя падзеі знайшлі адлюстраванне ў дзвюх Кнігах Цароў (або Каралёў; у грэчаскай, лацінскай, славянскай Бібліі — 3-я і 4-я Кнігі Царстваў), у Кнізе прарока Іераміі, у Кнізе Плачу, у асобных Псальмах, асабліва ў 137/136<sup>1</sup> — «На рэках вавілонскіх...», які стаў для вернікаў і паэтаў розных часоў і народаў парадыхмаю горычы расстання з радзімай, вернасці ёй і Богу, вернасці святому мастацтву і немагчымасці прафанаваць яго перад ворагамі: «Як спяваць нам песню Госпада на зямлі чужой? // Калі я забуду цябе, Іерусалім, забудзь [пакінь] мяне [адсохні] правая рука мая...» (Пс 137/136:4—5). Здавалася, усё было скончана. Але наўздагон яшчэ першай партыі палоннікаў прарок Іерамія паслаў прарочтва суцяшэння, якое гаварыла аб вяртанні на радзіму праз семдзесят гадоў. Таму — «будуйце дамы і жывіце ў іх, і разводзьце сады і ешце плады з іх; бярыце жонак і нараджайце сыноў і дачок...» (Іер 29:5—6). Праз семдзесят гадоў — сярэдні тэрмін чалавечага жыцця, сярэдні гістарычны цыкл — яны вярнуліся і адбудавалі Храм.

Каб зразумець феномен вяртання палоннікаў і аднаўлення краіны, патрэбна памятаць, што ў палоне няшчасце ўсведамляецца яўрэйскім народам як абсалютна справядлівае пакаранне Божае. Гэта значыць, што калі кожны вернецца на шлях праўды, Бог зменіць лёс народа, дазволіць яму вярнуцца ў Іерусалім, адбудаваць Храм. Гэтай марай жыве народ у палоне. Менавіта ў Вавілонскім палоне былі знойдзеныя абсалютна новыя формы рэлігіянага жыцця, такія, як дом малітвы (тое, што назавуць пасля грэчаскім словам *synagoge* — сінагога, літаральна — «месца, дзе збіраюцца разам», «дом сабрання»). Пры адсутнасці Храма і ўрачыстага рытуалу ў ім стала зразумела, што сапраўдны храм Божы — душа чалавека, што Бог там,

---

<sup>1</sup> Два нумары славутай Псальмы ўказаныя таму, што ў масарэцкай Бібліі (кананізаванай яўрэйскай Бібліі), як і ў пратэстанцкай Бібліі, нумары адрозніваюцца ў асноўным на адзін нумар ад славянскай Бібліі (нумарацыя ў ёй даецца паводле Септуагінты і Вульгаты, г. зн. грэчаскага і лацінскага, каталіцкага, перакладаў).

дзе збіраюцца людзі, якія звяртаюцца да Яго, моляцца Яму і спадзяюцца на Яго. Без сумневу, першай вядомай нам сінагогай стаў дом прарока Іезэкііля ў пасёлку перасяленцаў пад Ніпурам — пасёлку, які быў названы *Тэль-Авіў* — «узвышша вясны». Сапраўды, ён стаў — у эпіцэнтры бяды, адарванасці ад радзімы — месцам, дзе нарадзілася надзея на новую вясну, на аднаўленне жыцця. У Вавілонскім палоне складаецца Кніга прарока Іезэкііля, дзейнасць якога была вельмі важная для духоўнага сталення народа. Да таго ж асабліваю ролю адыграла Кніга, якая ўжо пачала свой шлях як кананічнае Святое Пісанне. Так, вядома, што яшчэ ў 621 г. да н. э. была кананізаваная Кніга *Дварым* (Другазаконне). Важна, што яе ўзялі з сабою ў палон іудзейскія выгнаннікі. Кніга, як і пропаведзь прарокаў (не толькі Іезэкііля, але і іншых — напрыклад, невядомага прарока, якога ўмоўна называюць *Дэўтэраісая*, г. зн. «Другаісая», або Ісая Вавілонскі), стала сродкам ратавання ад страты аўтэнтэчнасці, залогам вяртання. І яно адбылося.

У 538 г. да н. э. маладая і вельмі ваяўнічая дзяржава — Ахеменідская Персія — нанесла смяротны ўдар Вавілоніі. У тым жа годзе персідскі цар Кір II падпісаў эдыкт, які дазваляў яўрэям вярнуцца на радзіму і аднавіць Іерусалім і Храм. З вялікай радасцю сустрэла гэтую вестку іудзейская рэлігійная суполка, і ў 538 г. да н. э. першая хваля рэпатрыянтаў на чале з нашчадкамі Давіда царэвічам Зэрубавэлем (Зарававэлем) пацягнулася на радзіму. Так пачаўся новы Зыход. У 458 г. да н. э. новую яго хвалю ўзначаліў выдатны духоўны лідэр — святар і пісар, знаўца і перапісчык святых тэкстаў *Эзра* (Ездра). Праз некаторы час у Іерусалім з асаблівай місіяй намесніка прыехаў *Нэхем'я* (Нээмія). У зруйнаваны горад з'явіліся дапамога і суцяшэнне — гэта літаральнае значэнне імёнаў *Эзры* і *Нэхем'я*. Яны кіравалі аднаўленнем горада і Храма. Так пачалася эпоха Другога Храма, што ўзняўся на падмурку Першага. *Эзра* звёў у адно цэлае ўсе кнігі Пяцікніжжа *Майсеева*, канчаткова адрэдагаваў іх і забараніў усялякія змяненні тэксту. У такім кананізаваным выглядзе *Тора* была абнародаваная ў 444 г. да н. э. Далей *Эзра* і *Нэхем'я* ўсталёўваюць вельмі важны звычай, на якім і ў наш час

трымаецца адзінства яўрэйскай рэлігійнай культуры, — чытанне Торы на працягу каляндарнага года перад народам з тлумачэннямі і каментарам. Для гэтага Тора была раздзеленая на штотыднёвыя раздзелы згодна з тыднямі месячнага календара, і кожны тыдзень падчас суботняй службы ў адноўленым Храме і ў малітоўных дамах (сінагогах), што сталі ўзнікаць у гарадах і пасёлках Іудзеі, чытаўся і абмяркоўваўся пэўны тыднёвы раздзел (*параші́т га-шаву́а*) Торы. Так Тора чытаецца і тлумачыцца ўжо дваццаць пяць стагоддзяў. Так вырастае вялікая культура каментара — Вуснай Торы, або Вуснага Закону, які будзе пазней зафіксаваны на пісьме ў выглядзе Талмуда, але традыцыя каментавання Торы працягваецца і па сённяшні дзень. І ў самыя цяжкія часы выгнання, двухтысячагадовага рассяяння Новай эры, яўрэі адчувалі і адчуваюць адзінства культурнай прасторы, бо ведаюць, што ў адзін і той жа момант іх браты ва ўсім свеце чытаюць адзін і той жа фрагмент Святой Торы і разважаюць над ім...

Між тым скончылася гегемонія персаў на Старажытным Усходзе, надышоў час грэкаў: ужо Аляксандр Македонскі выступіў з войскам услед за сваім бацькам Філіпам на заваёву велізарнай імперыі, якая працягнулася ад Індыйскага да Атлантычнага акіяна. У 332 г. да н. э. Іудзея была заваяваная Аляксандрам, а пасля яго смерці, калі імперыя распалася на некалькі царстваў, яна апынулася ва ўладаннях дынастыі Пталемеяў. Упершыню яўрэйская культура блізка сутыкнулася з грэчаскай, і гэта была больш чым значная падзея для еўрапейскай цывілізацыі. Прыкладна ў сярэдзіне III ст. да н. э., пры Пталемеі II Філадэльфе, быў выкананы першы пераклад тэкстаў Танаха, якія амаль усе склаліся да гэтага часу, на першую замежную мову — грэчаскую. Так з'явілася знаная Сэптуагінта (з лаціны *Septuaginta* — «семдзесят») — грэчаская версія тэкстаў Танаха, зробленая вельмі натхнёна і паймаўшэрску яўрэйскімі мудрацамі-*хахамім*<sup>1</sup> у Александрыі,

<sup>1</sup> Множны лік ад слова *хахам* («мудрэц»); ганаровая назва знаўцаў і тлумачальнікаў Торы ў яўрэйскай традыцыі; звычайна, калі яны ўзгадваюцца ў гаворцы, вымаўляецца асаблівая формула: *хахамейну зіхронім ліврахá* («нашы мудрацы, няхай будзе благаслаўлёная іх памяць»).

дзе існавала даволі вялікая яўрэйская рэлігійная суполка. Паданне гаворыць, што мудрацоў было семдзесят два (па шэсць чалавек сімвалічна ад кожнага з каленаў Ізраілевых) і што пераклад, які прызналі боганатхнёным, выкананы быў па просьбе цара Пталемея. Але на самой справе пераклад быў стымуляваны патрэбамі яўрэйскай суполкі ў Александрыі: многія ўжо гаварылі на грэчаскай мове лепш, чым на сваёй роднай. Вельмі хутка народ складзе горкую прыпавесць: і згасла сонца, калі прынеслі мудрацы Талмаю (Пталемею) Тору. «Згасла сонца» — таму што Кнігу хутка «абагулілі», яна стала ўсеагульнай, многія нават забыліся, што тут робяць яўрэі, і ператварылі Кнігу ў нейкі абвінаваўчы акт супраць народа. Але дзякуючы Сэптуагінце Кніга выйшла ў шырокі свет, з ёю змаглі пазнаёміцца іншыя народы. Пачаўся (праз некалькі стагоддзяў) яе моцны ўплыў на заходні (еўрапейскі) свет. Хто можа сказаць, што такі шлях не наканаваны ёй Сам Бог? Менавіта Сэптуагінта разам з тэкстамі Новага Запавету склала першапачаткова хрысціянскі канон, яна застаецца і зараз кананічным тэкстам Грэчаскай Праваслаўнай Царквы. Доўгі час паводле Сэптуагінты выконваліся пераклады Старога Запавету на іншыя мовы. Першым перакладам з арыгінала, з іўрыту, стала слынная Вульгата (у перакладзе з лаціны *Vulgata* — «простанародная», «агульнадаступная») — пераклад св. Іеранімуса (Іераніма), які быў зроблены на мяжы IV—V стст. і стаў кананічным перакладам Каталіцкай Царквы (Каталіцкага Касцёла). Пазней пераклад на жывую еўрапейскую (нямецкую) мову першым зрабіў Марцін Лютэр (XVI ст.), пачынальнік Рэфармацыі ў Германіі і тым самым — пратэстантызму, дакладнай, такой яго формы, як лютэранства. У перакладзе Лютэра Біблія ўвайшла ў кожны нямецкі дом, стала самай выдаваемай і чытаемай кнігай у Еўропе, з яе пачалася сапраўдная нямецкая проза і паэзія.

Час панавання Пталемеяў быў часам адноснай верацярпімасці: Іудзея мела самакіраванне, якое ўзначальваў Першасвятар (*га-Когэн га-гадоль* — Вялікі святар, або *Рош га-когэн* — Галоўны святар) Іерусалімскага Храма. Але ў 198 г. да н. э. Іудзеяй авалодалі Селеўкіды — яшчэ адна дынастычная галіна спадчыннікаў Аляксандра Македон-

скага. Яны пачынаюць гвалтоўную элінізацыю, спрабуюць адмяніць Адзінабожжа і ўвесці ў Іудзеі язычніцтва. Асабліва лютаваў Антыёх IV Эпіфан, які ў 168 г. да н. э. падпісаў указ, паводле якога іудзеі павінныя былі забыцца пра тое, кім яны ёсць. Эдыкт адмяняў усе галоўныя ўстановы веры, забараняў іўрыт і чытанне ў арыгінале Святога Пісання. Але дзеці ўсё роўна вывучалі родную мову, гуляючы на вуліцах з ваўчкамі (цацкамі), на баках якіх былі выразаныя літары роднага алфавіту. Хутка рэпрэсіі абрынуліся на няскораных. У Іудзеі ўпершыню ў гісторыі многія прынялі смерць за веру (*аль кідуш га-Шэм* — «у асвячэнне Імя Госпада»). Апошняя кропляй, што перапоўніла чашу народнага цярдзення, стала ўсталяванне ў Іерусалімскім Храме язычніцкіх ідалаў — статуяў грэчаскіх багоў. Народ адказаў на гэта паўстаннем, якое ўспыхнула ў 167 г. да н. э. і перарасло ў самую сапраўдную вайну супраць войска Селеўкідскага царства — у так званую Макавейскую вайну. Паўстанцаў узначальвалі браты з роду Хашманайім (Хасманеяў), і асабліва выдатную ролю ў паўстанні адыграў таленавіты палкаводзец і мужны чалавек Йегудá Хашманай, або Йегуда Макабі (Іуда Макавэй). Яго мянушка (паводле адной з версіяў, ад слова *макэ-вет* — «молат», бо як молат ён абрынуўся на ворагаў; згодна з другой, *Макабі* — абрэвіятура, у якой зашыфраваны радок Псалмы — «Хто сярод багоў падобны Табе, Госпадзі!») перайшла потым і да яго чатырох братаў. У 164 г. Макабі вызвалілі Іерусалім. Быў ачышчаны ад язычніцкіх ідалаў, нанова асвечаны і прысвечаны Адзінаму Богу Іерусалімскі Храм (у сувязі з гэтым усталявалася свята Хáнукі — свята перамогі духу над грубай матэрыяй, Адзінабожжа над язычніцтвам). Вайна з Селеўкідамі працягвалася ў цэлым дваццаць пяць гадоў. У выніку Селеўкіды ўсё ж такі пайшлі на ганебныя для іх перамовы з апошнім Макабі, які застаўся жывым, — Шымонам, і ўсталявалася Хасманейскае царства. У неспакойную эпоху Макавейскай вайны складаюцца і набываюць канчатковы выгляд некаторыя кананічныя кнігі Старога Запавету, напрыклад Кніга Эстэр, Кніга Даніэля (у ёй вельмі многа ўказанняў на ганенні Антыёха). У гэты ж час ствараюцца сьлыныя Кнігі Макавейскія, якія данеслі да нас трагічнае

дыханне эпохі, яе гераічны пафас, але не былі ўключаныя яўрэйскімі мудрацамі ў канон. Часам Макавеяў мудрацы «падвялі рысу» пад завяршэннем канона: кнігі, створаныя пазней, у яго не трапілі; тыя ж, што ствараліся непасрэдна ў гэтую эпоху, трапілі ў канон толькі часткова. Шмат якія кнігі былі адкінутыя з-за несупадзення з духам Святога Пісання, некаторыя — з той прычыны, што не захаваўся арыгінальны тэкст на іўрыце (так сталася з шэдэўрам яўрэйскай афарыстыкі — Кнігай Мудрасці Йегошуа бэн Сіры, або Ісуса, сына Сірахава, арыгінал якой быў знойдзены толькі ў XX ст.).

У I ст. да н. э. Іудзея была заваяваная рымскім палкаводцам Гнэем Пампеем і ператвораная ў правінцыю (пра-тэктарат) Рымскай імперыі. У наступным стагоддзі, з якога пачынаецца Новая эра ў разуменні заходняй цывілізацыі, тут разгортваецца велічная драма веры: гэта час пропаведзі Іешуа (Іешу) га-Ноцры (Ісуса з Назарэта), прапаведніка з Галілеі (паўночная частка тэрыторыі Ізраіля), час нараджэння хрысціянства. Новая эра і адлічваецца ад Нараджэння Хрыстова. Ён нарадзіўся, згодна з дадзенымі навукі, у 7 або ў 4 г. да н. э., хутчэй за ўсё ў Назарэце. Гэта здаецца парадоксам: нарадзіўся да Нараджэння? Але справа не ў дакладнай даце, якую зараз вельмі складана высветліць, а ў тым, што Ісус сапраўды нарадзіўся, а з ім нарадзіліся вялікае святло і вялікая надзея для мноства людзей і народаў. У самы цяжкі час, калі народ Божы пакутаваў пад гнётам Рыму і марыў аб збавенні, Ісус прыйшоў, каб нагадаць пра Праўду, Міласэрнасць, Любоў — Любоў да Бога і чалавека, каб адкрыць шлях да выратавання душы. Усё лепшае, што было ў пропаведзі Майсея і іншых вялікіх прарокаў Ізраіля, Ісус сканцэнтравав у Сваёй пропаведзі, прадставіў у форме крыштална-празрыстых і адначасова невычэрпна глыбокіх маральна-філасофскіх прыпавесцяў. Слова Яго ішло ад сэрца і запальвала сэрцы іншых людзей. Слова Яго ўспрымалася ў краіне, ахопленай тэрорам, акрываўленай, напоўненай прадчуваннем вялікіх катастрофаў, як глыток халоднай вады ў спякотнай пустыні. Ісус выйшаў на пропаведзь у трыццацігадовым узросце (паводле Бібліі, узрост духоўнай сталасці), і яна працягвалася некалькі гадоў. У 30 або 33 годзе Новай эры Ён прыняў пакутніцкую смерць — быў



распяты рымлянамі на крыжы ў выглядзе літары «Т», на перакладзіне (гэта быў тыпова рымскі спосаб пакарання, у Іудзеі нікога і ніколі так не каралі смерцю). Здавалася, што ўсё загінула з Яго смерцю. Але ўсё выратавала ідэя Уваскрэсення, якая ўжо трывала замацавалася ў іудзейскай культуры. На трэці дзень пасля смерці Ісус, як Ён і прадракаў, уваскрэс, крывёю Сваёю выкупіўшы, згодна з хрысціянскай канцэпцыяй, грахі людзей і адкрыўшы ім шлях да Вечнага Жыцця. І ўжо паводле Яго Слова — «Ідзіце і навучыце ўсе народы!» — выправіліся ў дарогу Яго верныя апосталы (з грэчаскага — «пасланнікі»). Адным з першых панёс Слова Ісуса язычніцкім народам апостал Павел.

Першапачаткова хрысціянства перажывае станаўленне як адна з сектаў унутры іудзейскай традыцыі. Толькі рэформы апостала Паўла (у мінулым — Шауля, або Саула, з Тарса) кладуць пачатак размежаванню дзвюх традыцый, і «рэлігія Сына», калі можна так сказаць, аддзяляецца ад «рэлігіі Айца» (патрэбна толькі памятаць, што Бог Айцец і Бог Сын у хрысціянстве — не розныя багі, а іпастасі Адзінага Бога). Павел не толькі адмяніў для язычнікаў, якія прымалі хрысціянства, абмінаючы іудаізм (раней гэта было немагчыма), такія ўстановы яўрэйскай традыцыі, як заповедзь абразання (дакладней — абрэзання) і законы кашрута (дазволенай і недазволенай ежы), але — самае галоўнае — паставіў на месца Торы постаць Ісуса. І ў той час, і сёння яўрэі лічылі і лічаць, што прыйсці да Бога можна толькі праз вывучэнне Торы і выкананне яе заповедзяў. Павел жа пастанавіў, што наблізіцца да Бога можна толькі праз асабістую любоў і вернасць Ісусу, што выратаўвае чалавека Яго вялікая літасць. Першыя па часе хрысціянскія творы — гэта Пасланні апостала Паўла, якія ён адпраўляе ў розныя хрысціянскія суполкі таго часу і якія ўвайшлі пазней у канон Новага Запавету. І ўжо перадаюць прыхільнікі новага вучэння з вуснаў у вусны і запісваюць па памяці логіі (кароткія выказванні) і прыпавесці Хрыста, якія крыху пазней лягуць у фундамент чатырох кананічных Евангелляў.

У гэты драматычны час яўрэйскі народ адчайна спрабуе скінуць іга Рыма: у 66 г. успыхвае так званая Іудзейская вайна, назаўсёды ўвасобленая ў аднайменным творы Іосіфа Флавія, сведкі і ўдзельніка абароны Іерусаліма, а

потым — гісторыка пры імператарах з дынастыі Флавіяў, які пісаў па-грэчаску. Паўстанне жорстка падаўляюць рымскія палкаводцы, а потым імператары Веспасіян і яго сын Ціт. У 70 г., у цяжкім, спякотным месяцы аве (канец ліпеня — пачатак жніўня), пасля вельмі доўгай і пакутлівай асады, Ціт захапіў Іерусалім. Рымляне ўчынілі ў горадзе самую сапраўдную разню, амаль усё насельніцтва, якое выратавалася, было ўзята ў палон, у тым ліку і Ёсэф бэн Маціцягу — той, хто потым стане Іосіфам Флавіем, аўтарам «Іудзейскіх старажытнасцяў». Быў разбураны і спалены Другі Храм. Захавалася толькі частка заходняй сцяны храмавай агароджы — Сцяна Плачу, галоўная іудзейская святыня, малітва ля якой лічыцца асабліва дзейснай (і сёння, як і дзве тысячы гадоў таму назад, іудзеі, дзе б яны ні знаходзіліся, моляцца, звярнуўшыся тварам у бок Сцяны Плачу, у бок Іерусаліма). Яшчэ тры гады можна абаранялася крэпасць Масада на беразе Мёртвага мора недалёка ад Іерусаліма. Калі рымляне ўсё ж такі захапілі Масаду, то знайшлі ўсіх абаронцаў (некалькі сотняў чалавек) мёртвымі. Кінуўшы жэрабя, яны забілі адзін аднаго, прыняўшы смерць *аль кідуш га-Шэм*, і толькі апошні скончыў жыццё самагубствам. Адчайным актам супраціўлення стала паўстанне пад кіраўніцтвам Бар-Кохбы (132—135 г.). Пасля падаўлення паўстання рымляне выдаюць указ, які забараняў яўрэям жыць на радзіме (большая частка іх загінулі ці апынуліся ў рымскім нявольніцтве).

Такі быў канец старажытнага этапа гісторыі і культуры, але не канец яўрэйскай культуры наогул, бо выратаванае было галоўнае — Кніга. Яшчэ ў час асады Іерусаліма Веспасіянам адзін з выдатных духоўных законавучыцеляў, знаўцаў Торы — Ёханан бэн Закай — цудам пакідае горад, які кантралюецца не толькі рымлянамі звонку, але і ўласнымі «раўніўцамі веры» — зелотамі, якія лічаць, што ўсім патрэбна прыняць смерць у Імя Бога — *аль кідуш га-Шэм*. З'явіўшыся ў шатры Веспасіяна, Ёханан бэн Закай прадвясціў яму лёс імператара Рыма. Веспасіян быў вельмі ўражаны гэтым і паабяцаў выканаць усялякую просьбу мудраца, калі спраўдзіцца яго прадказанне. Стары рабі адказаў: «Дай мне Яўнэ!» Гэта была просьба дазволіць, калі Іерусалім будзе разбураны, адкрыць у невялічкім га-

радку Яўнэ першую духоўную школу — іешыву (ешыбот; іўрыц. *йешывá* — «сядзенне», «паседжанне»), дзе будуць вывучацца святыя тэксты. І сапраўды, у Яўнэ ўзнікла Духоўная Акадэмія, дзе пачаўся непрыкметны і складаны працэс выратавання Кнігі — яе кананізацыі і уніфікацыі.

Менавіта акадэмікі Яўнэ (у славянскай Бібліі — Іамніі) вырашылі ў II ст. пытанне пра канчатковы склад трэцяй часткі Танаха — *Кетувім* (Пісанні). Цікава, што следам за іудзейскімі рабінамі маладая хрысціянская традыцыя перавяла некаторыя адхіленыя імі кнігі ў статус дэйтэракананічных (другакананічных) — Кнігу Іудзіф (Юдзіф), Кнігу Товіта (Тобіта), Кнігу Ісуса, сына Сіраха, Кнігі Макавеяў і інш. Усё гэта сведчыць аб тым, што на той час яшчэ не была перарэзаная жывая пупавіна паміж іудзейскай і хрысціянскай традыцыямі. У гэты ж час, у II ст., пачынаюць запісвацца тэксты Дабравесцяў (Евангелляў), якія апавядалі пра жыццё, смерць і Уваскрэсенне Ісуса Хрыста, а таксама неслі Яго пропаведзь, запісаную вучнямі. З мноства тэкстаў, якія мелі хаджэнне ў розных хрысціянскіх гуртках, паступова адбіраюцца чатыры Евангеллі, што найбольш поўна і адэкватна выяўляюць сутнасць хрысціянскага вучэння. Да іх дадаюцца Пасланні апостала Паўла і іншых апосталаў, кніга Дзеянняў Апосталаў і Апакаліпсіс (Адкрыццё) Яна Багаслова. Прыблізна да 140 г. (паводле некаторых дадзеных — да 120 г.) хрысціянскія суполкі сабралі ўсё, што сёння ўваходзіць у склад Новага Запавету. Заходні Касцёл раней за Усходнюю Царкву прышоў да прызнання канона. Саборы ў Гіпоне (393 г.), у Карфагене (397 г.), у Рыме — пры Інакенціі I (пачатак V ст.), а таксама *Consilium Romanum* пры Геласіі I (493 г.) зацвердзілі ўвесь канон.

Доўгі і цяжкі шлях прайшла Вялікая Кніга. За яе старонкамі — больш за дзве тысячы гадоў жывой гісторыі, надзеяў, пакутаў, парыванняў, пошукаў ісціны, памылак і адкрыццяў розных людзей, цэлага народа і ўсяго чалавецтва. Зноў і зноў людзі схіляюцца над старонкамі Бібліі, каб атрымаць адказ на самыя складаныя пытанні чалавечага жыцця. Паспрабуем і мы ўвайсці ў гэты незвычайны, велічны, дзівосны, напоўнены суровай рэальнасцю і характэрным, ашаламляльным свет.

## ТОРА ЯК АДЗІНЫ РЭЛІГІЙНА-ГІСТАРЫЧНЫ ЭПАС І ЯК МЕТАТЭКСТ

Вялікая ёсць Тора, бо тым, хто выконвае яе, дае яна жыццё і ў гэтым свеце, і ў будучым, як сказана: «Таму што яна — жыццё для таго, хто знайшоў яе, і для плоці яго — вылячэнне». ...І яшчэ: «Дрэва жыцця яна для тых, хто прытрымліваецца яе, і тыя, хто абапіраецца на яе, шчаслівыя». І яшчэ: «...яна — цудоўны вянок на галаве тваёй і каралі на шыі тваёй».

(*Піркэ Авог 6:7*)

На пачатку біблейнага канона стаяць пяць эпічных і заканадаўчых кніг, звязаных з імем вялікага прарока Майсея, — Пяцікніжжа Майсеева, альбо Тора, як яны завуцца ў іўдзейскай традыцыі. *Тора* ў перакладзе з іўрыту значыць «Закон», і гэтая назва як нельга лепей адпавядае сутнасці і прызначэнню Пяцікніжжа: у ім даецца Закон Божы, заповедзі, выконваючы якія, чалавек застаецца чалавекам перад Тварам Усявышняга і перад іншымі людзьмі. Але, акрамя маральнага Закону, тут дадзены і той Закон, што прывёў у рух Сусвет, што даў імпульс жыццю на Зямлі. У самім Пяцікніжжы паняцце *Тора* вызначае не толькі тэкст Торы як часткі яўрэйскай Бібліі — Танаха, але і ў вузкім сэнсе — сукупнасць законаў і пастаноў, якія тычацца таго ці іншага прадмета ці з’явы. Даволі часта як *Тора* ў іўдзейскай традыцыі вызначаецца ўвесь Танах; адрозніваюцца таксама Пісаная Тора, ці Пісьмовы Закон (*Тора шэ-бі-хтэв*), г. зн. уласна Тора, і Вусная Тора, ці Вусны Закон (*Тора шэ-бэ-аль нэ*), які тлумачыць Пісьмовы, з’яўляецца каментарам да яго (звычайна пад апошнім маецца на ўвазе Талмуд). У самым шырокім сэнсе слова *Тора* абазначае ўсю сукупнасць яўрэйскіх рэлігійных тэкстаў, а таксама ўсю Галаху — іўдзейскае рэлігійнае заканадаўства. Але ж найчасцей назва *Тора* ўжываецца ў адносінах да Пяцікніжжа Майсеева.

Назвы *Tora* няма ў хрысціянскай Бібліі, але кожная з першых пяці кніг, што стаяць на яе пачатку, маюць у надзагалоўку ўказанне, што гэта адна з Пяці кніг Майсеевых, напрыклад: *Першая кніга Майсеева. Быццё; Другая кніга Майсеева. Зыход* і г. д.; пар. у лютэраўскай Бібліі: *Das erste Buch Mose (Genesis); Das zweite Buch Mose (Exodus)* і г. д.; адсюль найменне *Пяцікніжжа*, якое ўжываецца не толькі ў яўрэйскай традыцыі (*Хумаш* — Пяць [кніг], або *Хаміша Хумшэй Тора* — Пяць Кніг Торы), але і ў еўрапейскай традыцыі, як багаслоўскай, так і навуковай (напрыклад, англійскае *The Pentateuch*). У арыгінале пяць кніг Торы называюцца па першаму слову, з якога яны пачынаюцца: *Бэрэшыт* («У Пачатку»), *Шэмот* («Імёны»), *Вайікра* («І заклікаў»), *Бэмідбар* («У пустыні»), *Дэварым*, або *Дварім* («Словы» і адначасова «Справы»). Ім адпавядаюць у хрысціянскай традыцыі назвы, якія прыйшлі з грэчаскага перакладу, зробленага ў Александрыі яўрэйскімі мудрацамі, тлумачальнікамі Торы: *Быццё, Зыход (Выход), Левіт, Лічыбы, Друзазаконне*.

У яўрэйскай традыцыі Тора мае асаблівы статус: менавіта яна з’яўляецца Святым Пісаннем паводле азначэння. Калі кнігі астатніх двух раздзелаў Танаха — *Нэвім* (Прарокі) і *Кетувім* (Пісанні) — напісаныя людзьмі, якія непасрэдна чулі голас Божы і трансфармавалі яго праз свой унутраны слых, як і відзежы, ім адкрытыя, — праз свой унутраны зрок (сачыненні прарокаў), ці людзьмі, якія былі натхнёныя Духам Святым (*Рух га-Кодэш*), як аўтары *Агіёграфы* (так па-грэчаску мянуюцца Пісанні: Пісанні Духам Святым), то Тора лічыцца не проста Боганатхнёнай, але **дадзенай Богам**. Яна з’яўляецца, згодна з рэлігійнай традыцыяй (дарэчы, і хрысціянскай таксама), непасрэдным Адкрыццём Бога, дадзеным праз прарока Майсея яўрэйскаму народу і ўсяму свету. З пункту гледжання іўдзейскай рэлігійнай свядомасці, Тора ўяўляе сабою светавое цэлае: у ёй прадстаўлены сакральны план, у адпаведнасці з якім развіваецца свет, у ёй зашыфраваная ўся чалавечая гісторыя (такі падыход прымусяць шмат каго шукаць тут асаблівыя таямніцы, асаблівыя прароцтвы на конт будучага чалавечтва, што будзе асабліва ярка прадстаўлена як у яўрэйскай, так і ў хрысціянскай містыцы).

Тэксты Пяцікніжжа з'яўляюцца апірышчам, фундаментам, на якім стаіць увесь будынак як Бібліі яўрэйскай (Танаха), так і Бібліі хрысціянскай, бо ў ім сфармуляваныя найважнейшыя ідэі, якія працінаюць увесь біблейны тэкст і пра якія гаворка ішла ва «Уводзінах»: ідэя монатэізму, або Адзінабожжа, Саюзу, або Запавету з Адзіным Богам, Зыходу як матэрыялізацыі Запавету, Абяцання Божлага. Тора — адзін з найстаражытнейшых пісьмовых заканадаўчых кодэксаў; яна ўтрымлівае ў сабе найгалоўнейшыя маральна-этычныя нормы і заповедзі, што маюць агульначалавечую каштоўнасць і фундуюць як іудзейскую, так і хрысціянскую і ісламскую цывілізацыі; апрача таго, у ёй прадстаўленыя законы і пастановы, якія тычацца абсалютна ўсіх бакоў жыцця індывідуальнай чалавечай асобы і жыцця соцыума, рэлігійнай суполкі. Нездарма ў свой час англійскі асветнік, навуковец і філосаф Джон Толанд вызначыў Пяцікніжжа як найлепшую грамадзянскую канстытуцыю, якую ён толькі бачыў. Вось чаму назва гэтай часткі Танаха як нельга болей адпавядае яе сутнасці: *Тора* значыць «Закон», прычым менавіта Закон Божы. Закон, дадзены Богам, вызначае ўзнікненне і развіццё свету, існаванне чалавецтва і гісторыю народа, выбранага Богам, народа, які першым заключыў свядомы Саюз з Богам, высокую Дамову ўзаемнай вернасці і любові. У сувязі з гэтым Тора мае адзіны магістральны сюжэт, які немагчыма звесці толькі да непасрэднай фэбульнай гісторыі (у гэтым сэнсе ў ёй вельмі шмат розных сюжэтаў, асобных гісторыяў). Гэты генеральны сюжэт можна вызначыць як рух свету ад хаосу да гармоніі, ад бязладдзя да ладу, ад адпазнення людзей ад Бога, парушэння Яго Закону — да свядомага яго выканання хаця б адным народам, што становіцца своеасаблівым «інструментам» у Божых руках дзеля выпраўлення свету, прывядзення яго ў стан першапачатковых гармоніі і хараства. Гэты сюжэт можна таксама вызначыць, паводле словаў Мікалая Бярдзьева, як «сустрэчу народа з Богам шляхам гісторыі», а яшчэ — як дыялог паміж Богам і чалавекам, чалавецтвам, і перадусім — паміж Богам і народам Ізраіля (на адкрыццях Торы, па сутнасці, трымаюцца ўсе канцэпцыі дыялагізму гісторыі і культуры, у прыватнасці — канцэпцыі



Марціна Бубера, Франца Розэнцвейга, Міхаіла Бахціна, на якога моцна ўздзейнічаў Бубер, Эмануэля Левінаса). У Торы ўпершыню зафіксаваная асаблівая канцэпцыя гісторыі народа, упісанай у сусветную гісторыю: гэта сакральная гісторыя (Свяшчэнная гісторыя), што разгортваецца як праява волі Творцы, як Яго «раскрыццё» праз гісторыю яўрэйскага народа, які нараджаецца, паводле азначэння, у якасці сакральнай аднасці.

Тора ўяўляе сабою унікальны адзіны рэлігійна-гістарычны эпас, цэласнасць якога задаецца генеральнымі ідэямі-матывамі, што праходзяць праз увесь тэкст, выконваючы, акрамя іншых, і формастваральныя, і сюжэтастваральныя функцыі: Запавет, Зыход, Абяцанне. Пры тым, што ўсе кнігі, якія ўваходзяць у Тору, з'яўляюцца эпічнымі, яны маюць розную жанравую прыроду. Кніга Быцця злучае ў сабе рысы міфалагічнага (касмаганічнага, антрапаганічнага, этыялагічнага) і гістарычнага эпасу, а Кніга Зыходу — гістарычны эпас у больш чыстым выглядзе; тры наступныя кнігі — Левіт, Лічбы, Другазаконне — у большай ступені заканадаўчыя, хаця і ўключаюць у сябе шматлікія наратыўныя (апаведальныя) элементы, а таксама ўпісваюцца ў агульную апаведальную «раму»: ад пачатку свету і чалавецтва — да пачатку гісторыі выбранага Богам роду, потым — ад выхаду народа Ізраіля з Егіпта да прыходу яго да межаў Зямлі Абяцанай і смерці Майсея, вялікага прарока і правадыра, які паспявае ўбачыць у апошні свой час неверагодна прыгожую Святую Зямлю і благаславіць народ, што павінен увайсці ў яе.

Усе кнігі Пяцікніжжа напісаныя асаблівай, моцна рытмізаванай прозай, якая вельмі часта пераходзіць у так званую прозіметрыю. Гэта ўзмоцненая рытмічнасць узнікае часцей за ўсё, як здаецца, міжволі, за кошт спецыфічных якасцяў старажытнага біблейнага іўрыту, што захоўваюцца і ў беражлівых, піетэтных рэлігійных перакладах, і тым больш у перакладах філалагічных. Так, на іўрыце займеннікі, асабліва прыналежныя, не толькі стаяць у постпазіцыі, але і зліваюцца з папярэднім словам, ствараючы часта сугуччы на канцах словаў, што ўспрымаецца як спантанны (а можа, свядомы?) рытм, напрыклад: *Вэ-ёмэр: ка-на́ эт-бінхָа, эт-йехідхָа, ашэр-агавтָа, эт Йіцхָак...* («І сказаў

[Бог]: вазмі сына твайго, адзінага твайго, якога ты любіш, Ісаака...» (*Быцц 22:2*). У арыгінале ўсё гучыць (дзякуючы «зрастанню» словаў і іх сцісласці, гранічнай кароткасці) больш рэльефна, больш рытмічна, чым ва ўсялякім перакладзе; у прыведзеным радку (а такіх мноства) увачавідкі бачная асанансная рыфма: *-на, -ха, -ха, -та*. Яшчэ адна прычына моцнай рытмізаванасці тэксту — наяўнасць вялікай колькасці злучнікаў «і» (у арыгінале — *вэ*), якія стаяць літаральна перад кожным дзеясловам: «І ўстаў Аўраам раніцой рана, і асядлаў асла свайго, і ўзяў з сабою двух хлопцаў сваіх і Йіцхака, сына свайго, і накалоў дроў для ахвяры ўсеспалення, і ўстаў, і пайшоў на месца, пра якое сказаў яму Бог» (*Быцц 22:3*). Падобныя сінтаксічныя канструкцыі, якія ўключаюць у сябе своеасаблівы полісіндэтон (шматразовы паўтор злучніка «і»), — можа, самая тыповая стылёвая прыкмета старажытнаўрэйскага тэксту. Але справа ў тым, што *вэ*, якое стаіць у тэксце і гучыць пры яго чытанні (а ён пастаянна чытаецца ў арыгінале вернікамі-яўрэямі індывідуальна і падчас Суботняга богаслужэння ў сінагозе), не заўсёды мае сэнс злучніка, дакладней — часцей за ўсё не мае такога сэнсу. Сапраўды, гэтыя бясконцыя паўторы здаюцца залішнімі: «І благаславіў Бог Ноаха [Ноя] і сыноў яго, і сказаў ім: “Пладзіцеся і размнажайцеся і напаўняйце зямлю”» (*Быцц 9:1*). Тут, можа, толькі два ці тры разы *вэ* мае функцыю злучніка «і». Навошта ён, напрыклад, стаіць на пачатку гэтага верша? Чаму два разы — у словах Бога? Ці нельга абысціся адным разам? Справа ў тым, што ў старажытным тэксце Торы *вэ* (на пісьме — літара, якая завецца ў алфавіце *вав*) найчасцей адыгрывае ролю граматычнага паказчыка пры дзеяслове: гэта так званы «*вав*, які пераварочвае», — «пераварочвае» сённяшні час у мінулы. Таямніца найстаражытнейшых біблейных тэкстаў у тым, што ў іх няма мінулага часу ў нашым сэнсе слова — як катэгорыі і як граматычна выяўленай формы дзеяслова; ёсць толькі сённяшні і будучы час. Але, каб ва ўнутранай логіцы аповеду аддзяліць для чытача падзеі, якія ўжо былі, ад тых, што маюць быць, уводзіцца граматычны паказчык перад дзеясловам — *вэ*. Незалежна ад сэнсу гэта стварае асаблівую ўзвышаную і паэтычную стылістыку тэксту, узмацняе яго

рытмічнасць. Даўно ўжо склалася традыцыя беражліва перадаваць гэтыя *вавы* на розных мовах злучнікамі «і», і здаўна такі ход, як выкарыстанне перад дзеясловамі «і», прымяняўся і прымяняецца пры неабходнасці стылізацыі біблейнага тэксту шматлікімі мастакамі слова. Напрыклад, так робіць Ганна Ахматава ў першых радках сваіх «Біблейных вершаў», каб адразу настроіць слых чытача на пэўны кантэкст, менавіта біблейны фон: «И праведник шел за посланником Бога...»; «И встретил Иаков в долине Рахиль...»; «И отрок играет безумцу царю, // И ночь беспощадную рушит, // И властно победную кличет царю, // И призраки ужаса душит. // И царь благосклонно ему говорит...» Яшчэ раней такі «дзеяслоўны» полісіндэтон выкарыстоўвалі ў сваіх вершах паэты эпохі барока (XVII ст.) — Джон Дон і «метафізікі», Андрэас Грыфіус і нямецкія паэты-містыкі і інш. У XVIII ст. да гэтага прыёму звяртаецца ў сваіх рэлігійна-філасофскіх гімнах Фрыдрых Готліб Клопштак, вялікі наватар і рэфарматар нямецкай паэзіі і наогул паэтычнай мовы (для яго стылістыкі і жанравых формаў яго паэзіі вельмі значнымі былі рысы біблейнай паэтыкі), а пасля яго — і па-свойму, непаўторна — Фрыдрых Гельдэрлін. Прыклады можна працягваць. Дарэчы, важна зазначыць, што стыль, багаты на паўторы злучніка «і», непазбежна адбіўся ў грэчаскім тэксце Евангелляў (самыя старажытныя з іх — Евангеллі ад Марка і ад Мацвея), бо яны абапіраліся на старазапаветны ўзор і мелі ў якасці першавытокаў запісы на іўрыце: «И быў Ён там у пустыні сорок дзён, і спакушаў Яго сатана, і быў [Ён] са звырамі, і Анёлы служылі Яму» (*Мар 1:13*); «И выйшаў [Исус] ізноў да мора, і ўвесь народ пайшоў да Яго, і Ён вучыў іх» (*Мар 2:13*); «И пайшоў дождж, і разліліся рэкі, і падзьмулі вятры, і наляцелі на дом той, і ён упаў, і было падзенне яго вялікім» (*Мац 7:27*) і г. д. Заўважым, што ў той час, калі запісваліся Евангеллі, формы дзеясловаў мінулага часу ўжо даўно былі замацаваныя. Але нават у тым Евангеллі, якое першапачаткова пісалася па-грэчаску, — у Евангеллі ад Лукі — мы знойдзем вялікую колькасць падобных прыкладаў: «И павёў Яго ў Іерусалім, і паставіў Яго на крыле Храма, і сказаў Яму: калі ты Сын Божы, кінься адсюль уніз» (*Лук 4:9*); «И прыйшоў

у Назарэт, дзе быў выхаваны, і ўвайшоў, па звычаі Сваім, у дзень Суботні ў сінагогу, і ўстаў чытаць» (Лук 4:16) і г. д. Дарэчы, чытае Ісус у сінагозе, устаўшы на ўзвышшы — *біме* (правобраз амвона), менавіта Тору і *гафтару* (літаральна — «заканчэнне»; раздзел з прароцкіх кнігаў, які абавязкова завяршае чытанне тыднёвага раздзела Тору): «Яму падалі Кнігу прарока Ісаі, і Ён, раскрыўшы кнігу, знайшоў месца, дзе было напісана... // І закрыўшы кнігу і аддаўшы яе служыцелю, сеў; і вочы ўсіх у сінагозе глядзелі на Яго...» (Лук 4:17, 20).

Вернемся ізноў да самой Тору. Патрэбна памятаць, што слова Тору — сакральнае, літургічнае слова, з самога пачатку прызначанае для рытмічнага вымаўлення ўслых і выканання з асаблівым меладычным распевам (так гэтыя тэксты і чытаюцца, дакладней — пяюцца, паводле сістэмы кантыляцыі, падчас сінагагальнай службы). Усё гэта абумовіла значныя адрозненні біблейнай прозы ад сучаснай: першая больш набліжаецца да вершаванай мовы, часта нагадвае верлібр — свабодны верш, альбо вызвалены верш, — вызвалены не толькі ад рыфмы (яе не было ў літаратурах блізкаўсходняй і міжземнаморскай Старажытнасці; дакладней, яна з'яўлялася спарадычна і спантанна і не адыгрывала асаблівай ролі), але і ад дакладнага рытму: кожны радок мае свой непаўторны рытмічны малюнак, усё трымаецца на вазе аднаго, асобна вылучанага слова, на дынамічным кантрасце доўгіх і кароткіх радкоў. У самых семантычна значных і эмацыянальна напружаных месцах рытмізаваная проза Тору лёгка пераходзіць у вершаваную мову. Старажытнаўрэйскае вершаскладанне, як і ў іншых семіцкіх літаратурах — акадскай (вавілонскай і асірыйскай) і ханаанейскай, было танічным (ад грэч. *tonos* — «націск»). Гэта значыць, што рытм і даўжыня вершаванага радка (верша) трымаліся на пэўнай колькасці націскаў (значыць, і словаў), якая магла быць аднолькавай у вершах (ці паўвершах), а магла і ўяўляць сабою пэўную асіметрыю, якая, тым не менш, паўтаралася, ствараючы той ці іншы рытмічны малюнак: 2 + 2; 3 + 3; 4 + 4; 5 + 5 (сіметрычны танічны верш); 2 + 3; 3 + 2; 3 + 4; 4 + 3 і г. д. (асіметрычны танічны верш). Некаторыя памеры былі асабліва папулярнымі і мелі свае назвы: так, памер

3 + 2 называўся *кіна* («плач»), бо выкарыстоўваўся ў жалобных песнях. Важным сродкам упарадкавання паэтычнай мовы Торы і Бібліі наогул, як і сродкам дыдактычным, з'яўляецца семантычны і сінтаксічны паралелізм: думка часцей за ўсё не гучыць аднойчы, а вар'іруецца (ці даецца па кантрасце) у абсалютна падобнай сінтаксічнай канструкцыі (прамы паралелізм) ці праз хіазм (зваротны паралелізм). Так, семантычныя і сінтаксічныя паралелізмы бачым у «Развігальнай песні прарока Майсея»:

Слухайце, нябёсы, і я гаварыць буду,  
 няхай чуе зямля словы вуснаў маіх.  
 Пальцеца, як дождж, вучэнне маё,  
 закапае, як раса, павучэнне маё,  
 Як дробны дождж на зеляніну  
 і як кроплі на траву.  
 Калі Імя Госпада мовіць буду,  
 ўшануйце славу Бога нашага.  
 Ён — цвярдэныя, дасканалае дзеянне Яго,  
 бо ўсе шляхі Яго праведныя;  
 Бог праўдзівы, і няма крыўды,  
 праведны і справядлівы Ён.

(Друг 31:1—4)

Час запісу гэтага фрагмента датуецца XIII—XII стст. да н. э., і на пісьме дакладна вылучаюцца паловы вершаў, адзеленыя адна ад адной на старонцы вялікімі прабеламі, як некалі на клінапісных вавілонскіх таблічках (напрыклад, у «Эпасе пра Гільгамеша»). Яшчэ больш старажытным вершаваным тэкстам, але запісаным таксама не раней XIII—XII стст. да н. э., з'яўляецца «Благаслаўленне Іакава сваім сынам» (*Быц 49*), у якім таксама выкарыстаныя падкрэсленыя семантычныя і сінтаксічныя паралелізмы: «Ён [Йегуда] прывязвае да вінаграднай лазы аслыня сваё // і да лазы вінаграда сына асліцы сваёй. // Мые ў віне вопратку сваю // і ў крыві гронкаў адзенне сваё. // Чырвоныя вочы яго ад віна // і белыя зубы ад малака» (*Быц 49:11—12*). Разгорнутыя і такія ж старажытныя па часе запісу вершаваныя фрагменты ўяўляюць сабой «Песня на моры», альбо «Песня на пераход цераз Трысняговае мора» (*Зых 15*), і «Благаслаўленне прарока Майсея свайму народу» (*Друг 31—32*). Тора захавала таксама некаторыя найстаражытнейшыя формы фальклорнай паэзіі, якія ўзыхо-

дзяць яшчэ да першабытных часоў, як, напрыклад, працоўная песня, звязаная з архаічнымі магічнымі ўяўленнямі: усялякая справа, каб яна ўдалася, павінна суправаджацца асаблівым магічным словам, песняй. Асколак такой працоўнай песні зафіксаваны ў 21-м раздзеле Кнігі Лічбаў: гаворка ідзе пра капанне калодзежа, на месцазнаходжанне якога ў пустыні паказаў Бог прароку Майсею; капанне калодзежа, крыніцы жыцця, суправаджаецца песняй-заклінаннем: «Ліся, калодзеж! // Спявайце яму! // Калодзеж! — Князі капалі яго, // Старшыні народа рылі яго // Посахамі сваімі, // Жэзламі сваімі!» (Ліч 21:17—18).

Вельмі складаным для навукі з'яўляецца пытанне пра вытокі і станаўленне тэкстаў Пяцікніжжа. Рэлігійная традыцыя (у роўнай ступені іўдзейская і хрысціянская) лічыць гэтыя кнігі вынікам непасрэднага Адкрыцця: яны былі адкрытыя Богам Майсею на гары Сінай і запісаныя прарокам з вуснаў Госпада. Іх таксама разглядаюць як духоўны завет (духоўнае завяшчанне) прарока. Аднак Майсей з'яўляецца адным з цэнтральных герояў Торы, размова пра якога часцей за ўсё ідзе ад трэцяй асобы (што, аднак, не выключае прыналежнасці фрагментаў Майсею, бо падобная рыса ўласцівая старажытным тэкстам) і чыя смерць апісаная ў фінальных раздзелах Кнігі Другазаконня. І хоць сучасная біблейстыка прызнае рэальнае існаванне вялікага заканадаўца, без якога не маглі быць прыведзеныя ў сістэму і запісаныя шматлікія законы, зафіксаваныя ў Торы, асабліва этычныя, аўтарства гістарычнага Майсея ў дачыненні да ўсяго Пяцікніжжа вызывае сумнеў. Яшчэ ў XII ст. выдатны яўрэйскі паэт, філосаф і каментатар Танаха Аўраам Ібн Эзра выказаў думку пра больш позні запіс усяго тэксту Торы ў параўнанні з часам жыцця Майсея. Ён абапіраўся на некаторыя лагічныя супярэчнасці ў тэксце Кнігі Другазаконня. Палажэнні Аўраама Ібн Эзры развіў у XVII ст. Барух (Бенедыкт) Спіноза, які лічыў, што тэксты Торы былі запісаныя праз шмат стагоддзяў пасля смерці Майсея. Потым, у XVIII—XIX стст., дзякуючы намаганням Х. Б. Вітэра, Ж. Аструка, К. Д. Ільгена, Р. Сменда, К. Х. Графа і асабліва нямецкага навукоўца Юліуса Вельгаўзэна, была распрацаваная так званая дакументальная гіпотэза, або «тэорыя крыніцаў».



Паводле гіпотэзы Вельгаўзэна, тэксты Пяцікніжжа з'явіліся вынікам кантамінацыі (ці нават кампіляцыі) чатырох асноўных крыніцаў, якія атрымалі ўмоўныя абазначэнні J (Jahwist — «Ягвіст»), E (Elohist — «Элагіст»), D (Deuteronomist — «Дэўтэранаміст», г. зн. звязаны з Другазаконнем) і P (Priestercodex — Жрэцкі кодэкс). J і E адрозніваюцца ў выкарыстанні Імёнаў Бога: у першай крыніцы ўжываецца Тэтраграматон — сакральнае невымаўляльнае Імя Бога з чатырох зычных літараў — YHWH, якое гіпатэтычна рэканструюецца як *Йагвэ* (*Ягвэ*), а пры чытанні тэкстаў у арыгінале замяняецца словам *Адонái* («Гаспадар мой», «Гасподзь мой»; традыцыйна ў царкоўных перакладах перадаецца па-нямецку як *Herr*, па-англійску — як *Lord*, па-руску — *Господь*, па-беларуску — *Гасподзь*, *Спадар*, *Пан*); у другой крыніцы ўжываецца найменне *Элогім* — «множная вялікасць», традыцыйна перакладаемая як *Бог*. Пры гэтым, паводле J, Бог Ізраіля спрадвечна, яшчэ да з'яўлення на авансцэне яўрэйскага народа і нават яго родапачынальніка Аўраама, шанаваўся пад святым Імем, якое хаваецца за Тэтраграматоном (*Быц 4:26*). Паводле E, гэтае Імя ўпершыню было адкрыта толькі прароку Майсею ў момант яго прароцкага заклікання (*Зых 3:6*). У крыніцы P апошняя пазіцыя сфармуляваная экспліцытна: «З'яўляўся Я Аўрааму, Ёіцхаку і Ыаакову як *Эль Шаддай* («Бог Моцны»), а з Імем Маім *Йагвэ* не адкрываўся ім» (*Зых 6:3*). Розніца паміж J і E дастаткова яскрава прасочваецца ў Кнізе Быцця, але пачынаючы з Кнігі Зыходу гэтае адрозненне становіцца цяжкім ці наогул немагчымым, так што біблеістам прыходзіцца весці гаворку пра крыніцу JE (у E таксама ўжываецца Тэтраграматон). У J Ыаакоў выступае пад сваім першапачатковым імем, у E — як *Ўісраэль* (Ізраіль), у J Бог непасрэдна завязвае стасункі з патрыярхамі, у E Ён адкрываецца ім праз пасланья ім сны ці праз асаблівых Сваіх пасланцаў — анёлаў. Абедзве крыніцы паслядоўнікі Вельгаўзэна паспрабавалі разбіць на некалькі падгрупаў і нават вылучыць уласцівыя ім рысы стылю. Так, лічылі, што менавіта для Ягвіста характэрныя такія рысы, як наіўнасць і канкрэтнасць, свежасць і нават грубасць у выяўленні свету, вялікая колькасць антрапамарфізмаў у дачыненні да Бога; у сваю чаргу для Элагіста

нібыта характэрныя больш фармалізаваны стыль, цікавасць да рытуальнай чысціні і святасці, імкненне пазбегнуць антрапамарфізмаў у дачыненні да Бога. Нямецкі даследчык О. Айсфельдт спрабаваў даказаць, што Ягвісту ўласцівыя «нацыянальна-рэлігійны пафас», «найрадаснейшае сцвярдженне земляробскай культуры, нацыянальна-дзяржаўнай улады і культу», а Элагісту — «духоўны этас, у якім сувязь рэлігійнага і нацыянальнага не такая моцная»<sup>1</sup>. Аднак гэтыя крытэрыі здаюцца занадта хісткімі і расплывістымі, і такі погляд не падзяляе сёння большасць біблеістаў.

Задоўга да Вельгаўзэна, у 1805 г., В. В. М. Л. дэ Ветэ выказаў здагадку, што Кніга Другазаконня (у тэрміналогіі Вельгаўзэна — крыніца D) адлюстроўвае эпоху кіравання іудзейскіх цароў Хізкіягу (Езэкіі) і Ёшыягу (Іосіі), што пазней было прызнана большасцю даследчыкаў. Як мяркуюць, Кніга Закону (Кніга Торы), знойдзеная падчас царавання Ёшыягу ў Іерусалімскім Храме (каля 621 г. да н. э.), была менавіта Кнігай Другазаконня (яе змест добра стасуецца да рэформаў Ёшыягу па ўмацаванні монатэізму і цэнтралізацыі культу ў Іерусалімскім Храме). Да таго ж стылістыка кнігі выяўляе пераклічкі з іншымі творамі, якія датуюцца канцом VII ст. да н. э., у прыватнасці з Кнігай прарока Ёірмеягу (Іераміі). Крыніца D — цэласны літаратурны твор, пабудаваны як духоўнае завяшчанне прарока Майсея. Дэ Ветэ лічыў Другазаконне самым познім па часе складнікам Пяцікніжжа. Аднак Вельгаўзэн вылучыў канцэпцыю, паводле якой «Жрэцкі кодэкс» (Р — асобныя фрагменты кніг Быццё, Зыход, Лічбы і цалкам Кніга Левіт) узнік пазней за D у асяродку святароў эпохі Другога Храма, калі не існавала царства. Гэты пункт гледжання абгрунтавана крытыкавалі многія даследчыкі, і перадусім І. Каўфман, які паказаў, што рэаліі, зафіксаваныя ў Р, і перш за ўсё ідэя Боскай прысутнасці (*Шэхіны*) у асяроддзі народа Ізраіля, сакральная прастора Скініі Запавету, законы святасці і чысціні, больш за ўсё стасуюцца да даманархічнага і ранняга манархічнага перыяду яўрэйскай гісторыі. На думку даследчыкаў, фарміраванне Р доўжылася

<sup>1</sup> Eissfeldt O. Einleitung in das Alte Testament. Tuebingen, 1964. S. 265, 267.

некалькі стагоддзяў, і рэдагаваў гэтую крыніцу той жа, хто рэдагаваў J і E. Навейшыя тэксталагічныя даследаванні Р пацвердзілі, што яе мова і стыль больш старажытныя за мову і стыль Кнігі прарока Йехэзкэля (Езэкііля), якая датуецца пачаткам VI ст. да н. э. і прадстаўляе пераходны этап ад літаратуры дапалоннай эпохі (Першага Храма) да літаратуры пасляпалоннай эпохі (Другога Храма).

Усе спробы разглядаць чатыры крыніцы як самастойныя аўтарскія творы аказаліся няслушнымі (да гэтых тэкстаў наогул нельга прыстасаваць паняцці сучаснага аўтарства). Па сутнасці, усе вылучаныя крыніцы з’яўляюцца крыху рознымі інтэрпрэтацыямі адной і той жа традыцыі, што дазваляе некаторым даследчыкам меркаваць пра існаванне адзінай першакрыніцы, ці пракрыніцы, з якой выйшлі J, E, P і D. Ключавыя моманты такой першакрыніцы — Запавет Бога з Аўраамам; Абяцанне, дадзенае патрыярхам; Зыход з Егіпта; заключэнне Запавету з усім народам ля гары Сінай; заповедзі, дадзеныя прарокам Майсеем; прыход у Зямлю Абяцаную. Так, вядомы гебраіст і біблеіст У. Касута, які крытыкаваў «дакументальную гіпотэзу», лічыў, што існаваў вялікі нацыянальны старажытнаўрэйскі эпас пра Зыход з Егіпта і перамогі Ізраіля і што розныя версіі гэтага эпасу былі аб’яднаныя ва ўнітарны тэкст Пяцікніжжа<sup>1</sup>. Пры ўсіх адрозненнях інтэрпрэтацыяў першакрыніцы, наяўнасці ўнутры крыніцаў аповедаў рознага тыпу, створаных у розных грамадскіх колах (ці, паводле канцэпцыяў фон Рада, Г. Гункеля, Г. Гросмана, у розных «майстэрнях»), існуе безумоўнае ідэнамастацкае адзінства тэксту Торы. Таму мае рацыю даследчык гісторыі і культуры Старажытнага Блізкага Усходу, аўтар апошняга па часе свецкага перакладу Пяцікніжжа з арыгінала на рускую мову, доктар гістарычных навук І. Ш. Шыфман: «“Дакументальная гіпотэза” фактычна разбурае адзінства тэксту, які дайшоў да нас перадусім як цэласны помнік, што склаўся гістарычна, г. зн. так, як ён рэальна існаваў і існуе. Здаецца малаверагоднай і такая “метода” працы складальніка Пяцікніжжа, якую ўяўляе сабе “дакументальная гіпотэза”: ён [складальнік] нібыта

---

<sup>1</sup> Гл. падрабязней: Тантлевский И. Р. Введение в Пятикнижие. М.: РГГУ, 2000.

выхопліваў асобныя кавалкі і фрагменты з розных крыніцаў (іншым разам — абрыўкі фразы, асобныя словы) і іх кампіляваў. Але пры такой “працы” не мог скласціся тэкст таго мастацкага і ідэйнага ўзроўню, таго адзінства, якое ўласцівае Пяцікніжжу<sup>1</sup>. З гэтым нельга не пагадзіцца. Безумоўна, тэксты Торы запісваліся ў розныя часы, пра што сведчаць як моўныя дадзеныя, так і гістарычныя факты, якія ў ёй узгадваюцца. Але гэта не супярэчыць ні канчатковай цэласнасці і адзінству, ні перакананню, што людзьмі, якія гэта рабілі, кіравала Найвышэйшая Воля, што ўвасобілася ў духоўным і гістарычным досведзе народа. Крайнія пункты таго часовага інтэрвалу, у якім ствараліся тэксты Торы, наступныя: па-першае, час прыручэння (адамашнівання) вярблюдаў, у тым ліку выкарыстанне іх для язды (*Быц 12:16; 24:10—11*), што адбылося, на думку даследчыкаў, не раней XIV—XIII стст. да н. э. (гэта якраз супадае з часам Зыходу з Егіпта і пачатку запісу тэкстаў Пяцікніжжа); па-другое, важна тое, што Тора была і застаецца Святым Пісаннем рэлігійнай абшчыны самарыцянаў — той часткі насельніцтва Паўночнага Ізраільскага царства, якая пазбегла асірыйскага палону, а потым часткова асімілявалася з язычнікамі, што былі прыгнаныя на гэтую тэрыторыю асірыйцамі (самарыцяне і цяпер жывуць ізалявана ў горных раёнах Ізраіля, утвараючы асобную рэлігійную суполку); самарыцяне ж маглі прыняць Тору як Святое Пісанне не раней, але і не пазней VII ст. да н. э. (г. зн. пасля гібелі Ізраільскага царства і напярэдадні гібелі Іудзеі ад нашэсця Навухаданосара). Канчаткова, як гаварылася ва «Уводзінах», Тора была адрэдагаваная і кананізаваная пасля вяртання іудзеяў з Вавілонскага палону, перадусім намаганнямі святара і пісца (*сэфэра*) Эзры (каля 444 г. да н. э.).

Такім чынам, Пяцікніжжа адлюстравала велізарны перыяд жыцця яўрэйскага народа, тое, што ён стварыў на працягу XIII—VII стст. да н. э., а таксама паданні мінулых часоў, сівой даўніны, легенды, што распавядаюць і пра быццё іншых народаў, пра вытокі чалавечай культуры і цывілізацыі. Безумоўна, даволі моцна паўплывалі на

<sup>1</sup> Шифман И. Ш. Введение // Учение: Пятикнижие Моисеево / Пер., введ. и коммент. И. Ш. Шифмана. М., 1993. С. 6.

яўрэйскую культуру больш старажытныя магутныя культуры Месапатаміі і Пярэдняй Азіі, асабліва шумерская і акадская культуры. Але ўсё, што атрымлівала яўрэйская культура з агульнай спадчыны культураў старажытнай еўра-афра-азіяцкай, або прыміжземнаморскай, або (спрошчана) блізкаўсходняй, гісторыка-культурнай зоны, дзе культурная актыўнасць народаў зафіксаваная — і ўжо ў пісьмовых крыніцах! — на пачатку 4-га тыс. да н. э.<sup>1</sup>, яна плённа перапрацоўвала, даючы часцей за ўсё сваю арыгінальную інтэрпрэтацыю распаўсюджаным сюжэтным архетыпам і міфалагэмам, кардынальна пераасэнсоўваючы іх у рэчышчы паслядоўнага монатэізму.

Тора стала своеасаблівым Метатэкстам (ці Гіпертэкстам), г. зн. тэкстам, які стымулюе новыя тэксты, спараджае іх, шмат у чым вызначае шляхі наступнай культуры, перадусім для яўрэйскай цывілізацыі і культуры, але ж пэўным чынам і для цывілізацыяў хрысціянскай і мусульманскай (нездарма ў Каране ўзгадваецца *ал-Таура*, якая дадзена была прароку Мусе, г. зн. Майсею). Амерыканскі гісторык і публіцыст Макс Даймант пісаў: «Пасля краху грэчаскай цывілізацыі Еўропе спатрэбілася 16 стагоддзяў, каб усвядоміць, што яе літаратура, навука і архітэктура каранямі паглыбляюцца ў грэчаскую глебу. Можа, спатрэбіцца яшчэ некалькі стагоддзяў, каб усвядоміць, што духоўныя, маральна-этычныя і ідэалагічныя вытокі заходняй цывілізацыі караняцца ў іудаізме»<sup>2</sup>. Даследчык мае на ўвазе перадусім тыя велічныя рэлігійна-філасофскія і этычныя адкрыцці, якія крышталізаваліся ў старажытных тэкстах Торы<sup>3</sup> і сталіся — безумоўна, праз хрысціянскую культуру — духоўным падмуркам еўрапейскай цывілізацыі. Але нельга прымяншаць значэнне старажытных тэкстаў Торы і для еўрапейскіх літаратуры і мастацтва. Каб зразумець гэта, дастаткова прайсціся па залах якога-небудзь буйнога мастацкага музея ці пагартаць старонкі альбома пра еўра-

<sup>1</sup> Гл. падрабязней: Сینیло Г. В. Древние литературы Ближнего Востока и мир Танаха (Ветхого Завета). Мн.: Экономпресс, 1998 (раздзелы, прысвечаныя егіпецкай, шумерскай, акадскай, хета-хурьцкай, фінікійска-ханаанейскай культурам і літаратурам).

<sup>2</sup> Даймонт М. Евреи, Бог и история / Пер. с англ. Иерусалим, 1989. С. 13.

<sup>3</sup> Гл. падрабязней ва «Уводзінах».

пейскі жывапіс — і ўбачыць і Адама з Евай, і сюжэты з Каінам і Авелем, і Патап, і Вавілонскую вежу, і Аўраама з Ісаакам падчас жорсткага выпрабавання веры — ахвярапрынашэння Аўраама, і Лота са сваімі дочкамі, і псіхалагічную і лёсавызначальную драму Аўраама, Сары і Агар, і Іакава з Рахеллю (Рахіллю), і Іосіфа Прыгожага, і Майсея са Скрыжалямі Запавету... І мастацтва, і літаратура працягваюць пераасэнсаванне вечных парадыгмаў духоўнага быцця чалавека, заяўленых у тэкстах Пяцікніжжа. У самой жа яўрэйскай культуры статус Торы абсалютна ўнікальны: яна значыць усё; усе таямніцы свету і чалавечай душы схаваныя на яе старонках, таму яўрэйская культура, па сутнасці, на працягу ўжо амаль дваццаці пяці стагоддзяў чытае Тору і піша каментар за каментарам на яе палях, каментар, які сам становіцца культурай. Тора ўспрымаецца рэлігійнай яўрэйскай свядомасцю як найвялікшая Кніга Жыцця, якая сама дае жыццё чалавеку. Вось чаму рабі Меір гаворыць: «Той, хто займаецца Торай дзеля яе самой, атрымлівае вельмі шмат: увесь свет створаны для яго; ён завецца сябрам, улюбёным, тым, хто любіць Бога, тым, хто любіць людзей, тым, хто радуе Бога, хто радуе людзей; яна дае яму пакорлівасць і страх<sup>1</sup>, праведнасць і набожнасць, шчырасць і вернасць; яна аддаляе яго ад граху і набліжае да дабрадзейнасці; яна дапамагае парадаі і мудрасцю, спасціжэннем і сілай, як сказана: “У мяне парада і мудрасць, я — спасціжэнне, у мяне сіла”<sup>2</sup>. Яна дае яму ўладу і панаванне, пранікліваецца на судзе; адкрываюцца яму таямніцы Торы, ён становіцца падобным крыніцы, што моцна імкне, і рацэ, якая не перасыхае; сціплы ён, доўгацярплівы, даруе крыўду; яна [Тора] узвышае яго і ўзносіць над ўсім, што робіцца» (*Пірке Авот б:І*). Другі слынным мудрэц, які жыў, як і рабі Меір, у II ст., гаворыць пра «шлях Торы», што і ўяўляецца яму адзіным правільным шляхам чалавечага жыцця: «Шлях Торы такі:

---

<sup>1</sup> Маецца на ўвазе «страх Божы», пра які шмат гаворыцца ў Торы і які не роўны вульгарнаму фізічнаму страху, а, наадварот, вызваляе ад апошняга, бо гэты «страх» — трымценне чалавечай душы, што адчувае прысутнасць Бога ў сваім жыцці, і толькі тады чалавек ідзе шляхам Божым і не баіцца знешніх пагроз.

<sup>2</sup> Рабі Меір цытуе *Сэфер Мішлей*, або Кнігу Прыпавесцяў Саламонавых.



хлеб з соллю еш, вады пі няшмат, спі на зямлі; жыццём нялёгкім жыві, але працуй над вывучэннем Торы; калі так паводзіш сябе, то “шчаслівы ты і дабро табе”; шчаслівы ты — у гэтым свеце, дабро табе — у свеце будучым. Не імкніся да велічы і славы не жадай; болей рабі, чым вучыся; не цягніся да царскага стала, бо твой стол важнейшы за гэты стол, і карона твая значнейшая за царскую. Надзейны Гаспадар твой, Які дасць табе плату за работу» (*Пірке Авот 6:4*). Бясспрэчна, пад Гаспадаром тут разумеецца Сам Бог, Які — верыць кожная з монатэістычных (ці аўраамітычных) рэлігіяў — дае справядлівую адплату чалавеку за ўсе справы і ўчынкi яго ў гэтым жыцці, але яшчэ больш — у жыцці пасля смерці, жыцці вечным. Нездарма і Рай (Парадыз), які па-рознаму ўяўляюць сабе розныя рэлігійныя традыцыі і народы, яўрэйскія мудрацы ўяўлялі як неверагодна прыгожы Эдэмскі Сад (*Ган Эдэн*), у якім сядзяць пад Дрэвам Жыцця тыя, хто імкнуўся спасцігнуць таямніцы Торы, і слухаюць іх тлумачэнні з вуснаў Самога Усявышняга. І нават тыя пацалункі, пра якія марыць закаханая ў першых радках славутай Песні Песняў, — «Няхай цалуе ён мяне пацалункамі вуснаў сваіх» (*Песн 1:1*) — інтэрпрэтуюцца як «пацалункі» словаў Торы, як дакрананне Слова Богага да вуснаў і сэрца чалавека... Паспрабуем услухацца і ўдумацца ў гэтае Слова.

## ТАЯМНІЦА СТВАРЭННЯ

(Біблейная касмагонія)

Благаславі, душа мая, Госпада!  
Госпадзі, Божа мой, велічны Ты надзвычайна,  
Прыгажосцю і хараством ахінуўся;  
Агорнуты святлом, як плашчом,  
Распасцёр нябёсы, як заслону;  
Накрывае водамі верхнія пакоі Свае,  
Хмары робіць калясніцаю Сабе,  
Крочыць на крылах ветру...  
Ён усталяваў зямлю на асновах яе,  
Не пахіснецца на вякі вякоў.

(Пс 104 /103:1—3, 5)

Тора распавядае перш-наперш пра пачатак свету і суадносіць яго з пачаткам сапраўднага Саюзу-Запавету паміж Богам і чалавекам: маральныя законы людзей павінны арганічна зыходзіць са светаваго цэлага, з яго першапачатку. Вось чаму Пяцікніжжа адкрываецца падвойным пачаткам — пачаткам свету як цэлага і пачаткам народа, які першым свядома заключыў Запавет з Адзіным Богам. Гэтаму сіметрычна адпавядаюць дзве першыя кнігі біблейнага канона — Кніга Быцця і Кніга Зыходу. Але і сама Кніга Быцця нясе ў сабе два роўнавялікія пачаткі — пачатак свету, усяго чалавецтва і пачатак выбранага роду Госпада. Гісторыя выбранага роду, гісторыя Запавету разгортваецца з 12-га раздзела Кнігі Быцця. У першых жа адзінаццаці раздзелах даецца асаблівае асэнсаванне ўзнікнення свету і чалавека, пачатку драматычнай гісторыі чалавецтва.

Кніга Быцця... У самой гэтай назве ёсць нешта надзвычай важнае, урачыстае, глыбінна звязанае з быццём у філасофскім, анталагічным сэнсе гэтага слова. Адкуль яна з'явілася? Славянская назва прыйшла з грэчаскага перакладу Старога Запавету, або Сэптуагінты, як старажытная калька элінскага слова *genesis* (*génēsis*) — «паходжанне», «нараджанне». Яўрэйскія мудрацы-кніжнікі, што выканалі ў Александрыі гэты пераклад, зыходзілі ўжо з элінскай

традыцыі — называць творы ў адпаведнасці з іх асноўным сэнсам (дарэчы, часта гэта выглядае даволі ўмоўна, асабліва калі тэкст вельмі складаны). Але ў выпадку з Кнігай Быцця інтуіцыя не падманула іх: назва *Генэзіс* добра перадае сутнасць кнігі, якая распавядае пра нараджэнне свету і чалавецтва, іх *генеалогію*, і здабытая яна непасрэдна з тэксту — з радка, што з’яўляецца свайго кшталту рэзюмэ: «Вось паходжанне [нараджэнне] неба ды зямлі пры стварэнні іх...» (*Быц 2:4*). Грэчаскае *генэзіс* дастаткова дакладна адпавядае яўрэйскаму *тольдот* — «паходжанне», «радаслоўе», «нараджэнне». Дарэчы, ужо гэты радок вельмі яскрава выяўляе спецыфіку біблейнай ментальнасці ў параўнанні з суседнімі старажытнымі культурамі: апошнія бачылі паходжанне свету менавіта як нараджэнне (пры гэтым катэгорыі і ўяўленні чалавечага свету аўтаматычна пераносіліся ў Боскую сферу); але Біблія, ідучы нібыта тым жа шляхам — «вось нараджэнне неба ды зямлі», — тут жа ўносіць істотную папраўку: «пры стварэнні іх». Гэта значыць, што ў Кнізе Быцця мы не ўбачым нараджэння свету ў язычніцкім сэнсе, але станем сведкамі яго ўзнікнення ў працэсе Боскага Стварэння.

Такім чынам, Кніга Быцця — Кніга Нараджэння, Радаводу, якая тлумачыць, адкуль пачалі *быць* увесь свет, неба ды зямля, людзі... Але ў першапачатковым (яўрэйскім, або іудзейскім) каноне кніга мела і зараз мае іншую назву — адпаведна першаму значнаму слову, як таго патрабавала старажытная месапатамская традыцыя (яшчэ шумеры называлі свае творы першым радком тэксту). Слова, якое адкрывае сабою тэкст Кнігі Быцця і ўсёй Бібліі, — асаблівае: *Бэрэшы́т*, што літаральна значыць *У-Пачатку* (у арыгінале, на іўрыце, гэта адно слова). Першы верш біблейнага тэксту гаворыць: «*Бэрэшы́т барá Элогім эт-га-шамáім вэ-эт-га-áрэц*» — «У пачатку стварыў Бог неба ды зямлю» (*Быц 1:1*). Дарэчы, на думку большасці яўрэйскіх каментатараў, дакладней усё ж лічыць *бара* назоўнікам, утвораным ад дзеяслова, бо само слова *бэрэшы́т* патрабуе кіравання — «у пачатку чаго-небудзь». І тады больш дакладным перакладам будзе наступны: «У пачатку стварэння Богам неба і зямлі, калі зямля была пустая і хаатычная...» Такім чынам, *Кніга У-Пачатку*, што можа быць

зразумета, прынамсі, траяка: кніга пачынаецца словам «У-Пачатку»; яна стаіць на пачатку Святога Пісання; яна распавядае пра Пачатак свету і чалавецтва. Сам жа Пачатак — вельмі важная катэгорыя нашага мыслення, кожнай міфалагічнай сістэмы. Пачатак заўсёды нясе ў сабе пэўную заканамернасць наступнага, нездарма народ кажа: «Які пачатак, такі і канец». Таму патрэбна вельмі ўважліва ўгледзецца ў гэты Пачатак вялікай Кнігі У-Пачатку.

Безумоўна, першыя раздзелы Кнігі Быцця можна разглядаць як свайго кшталту касмаганічны эпас, бо тут разгортваецца велічная карціна ўзнікнення Сусвету з небыцця, упарадкавання хаосу і ператварэння яго ў космас. Улічваючы, што проза, якой напісаныя старажытныя тэксты Пяцікніжжа, моцна рытмізаваная і ў гэтым сэнсе значна адрозніваецца ад сучаснай, перад намі сапраўдная касмаганічная паэма. Гэты жанр з'яўляецца тыпалагічна агульным, роднасным амаль для ўсіх старажытных літаратураў. Але менавіта на фоне агульнасці выяўляецца феноменалогія біблейнай касмагоніі, яе унікальнасць, яе непадабенства астатнім. Так, практычна ва ўсіх язычніцкіх міфалагічных сістэмах свет нараджаецца з нейкай першароднай бездані, найчасцей воднай. У шумерскіх касмаганічных паданнях Намму — першародная багіня-бездань — нараджае Гару Зямлі і Неба (Ан-Кі), г. зн. багоў Зямлі і Неба, якія аўтаматычна бяруць шлюб і нараджаюць уладара ветру (паветра) Энліля, а ўжо ён падзяляе Неба (Ана) і Зямлю (Кі), забірае сабе апошнюю (ізноў настойліва паўтараецца тыповы для язычніцкай свядомасці матыў касмаганічнага інцэстуальнага шлюбу), і пасля гэтага працягваецца працэс упарадкавання свету — праз нараджэнне новых і новых багоў, адказных за той ці іншы ўчастак светабудовы. Нешта падобнае мы бачым і ў егіпецкай міфалогіі: сусветны акіян — Нун — спараджае вогненны востраў, з якога (альбо з кветкі лотаці, што вырасла на востраве) нараджаецца бог Ра. У тым жа шэрагу, што Намму, Нун, стаіць і элінскае паняцце Хаос, але без спасылкі на ваду, — проста «бездань», «зеўра». У першых радках Кнігі Быцця таксама прафігуруе бездань, але ў зусім іншай якасці, у іншым сэнсе, у іншым кантэксце.

Здаецца, найбольш выяўляе спецыфіку біблейнага падыходу да праблемы паходжання свету параўнанне з акад-

скай (вавілонскай) касмаганічнай «Паэмай аб стварэнні свету», як умоўна называюць яе даследчыкі, ці ў адпаведнасці з пачаткам першага радка тэксту — «Энума эліш...» («Калі ўверсе...»). Гэтае супастаўленне паказальнае па дзвюх прычынах: перад намі дзве лексічна і стылістычна блізкія літаратурныя традыцыі, і на фоне гэтай блізкасці тым больш уражвае розніца ў разуменні сутнасці боскіх сілаў і саміх «механізмаў» стварэння свету і чалавека. У вавілонскай паэме, якая адыгрывала ролю культавага эпасу, услаўляла магутнасць і першынство бога Мардука, заступніка Вавілона, свет пачынаецца таксама з бездані, дакладней, — з касмаганічнага шлюбу: Тыямат (па-акадску «бездань») і Апсу (трансфармаванае шумерскае Абзу — «бездань») «зліваюць у адно свае воды». У выніку нараджаюцца адна за адной новыя пары багоў і працягваюцца касмагенэз. Нарэшце, ад бога мудрасці Энкі нараджаецца Мардук (яму надаецца шумерская генеалогія), які пераўзыходзіць усіх багоў сілаю і розумам. Менавіта ён вырашае ісці на бойку супраць пакалення старэйшых багоў, якія надумалі знішчыць малодшых (традыцыйны для язычніцкіх міфалогіяў матыў — суперніцтва ды бойкі пакаленняў багоў, што яскрава прадстаўлены ў элінскім сюжэце тытанамахіі — бойкі багоў-алімпійцаў з больш старажытнымі тытанамі). Кульмінацыйны момант паэмы — бойка Мардука з Тыямат, якая ўзначальвае полчышча пачвараў і выступае супраць маладых багоў пасля гібелі свайго мужа Апсу. Мардук перамагае Тыямат, а таксама забівае яе візіра Кінгу і завалодвае таямнічымі «табліцамі лёсу», якія даюць уладу над светам. І пасля гэтага пачынаецца вельмі важны акт стварэння зямнога свету і чалавека. Мардук рассякае цэла Тыямат на дзве часткі: з верхняй ён робіць неба і зачыняе яго на засаўку, каб вада з яго не сачылася ўніз, а потым з ніжняй часткі стварае зямлю. Такім чынам, мы бачым тут нешта падобнае аддзяленню неба ад зямлі ў біблейным тэксце, але ў апошнім няма аніякага зоамарфізму, антрапамарфізму і натуралізму, уласцівых язычніцкаму міфу. Пасля аддзялення неба ад зямлі Мардук прымаецца за стварэнне чалавека: ён вылеплівае яго з гліны, змяшанай з крывёю забітага Кінгу. Дарэчы, у паэме сказана, што «Мардук у сэрцы сваім задумаў вобраз», але як далёка гэ-

та па сутнасці ад біблейнага «адпаведна вобразу і падабенству Божаю».

Характэрна, што ў першых вершах Кнігі Быцця гучыць слова з тым жа каранем і лексічным значэннем, што і *Тыямат*, — *тэ́ом* (дакладней — *тэ́гом*), «бездань», ёсць нават указанне, што гэта вадзяная бездань: «Зямля ж была пустая ды хаатычная, і цемра над безданню; і Дух Божы лунаў над вадою» (*Быц 1:2*). Але вобраз гэты поўнаасцю страчвае свае натуралістычныя рысы: гэта сімвал неўпарадкаванай, неструктураванай стыхіі, якую ўяўляе сабою першапачатковы свет у стане *тэ́огу ва-бо́гу* — ідыёма, якую нельга перакласці дакладна і якая азначае невымоўны і невыразны хаос. Біблія нібыта захоўвае «памяць» пра тое, што вадзяная бездань звязаная з пачаткам свету, але поўнаасцю пераасэнсоўвае язычніцкае ўяўленне пра нейкую першасную, першародную бездань, з якой спантанна нарадзілася ўсё і якая існавала спрадвеку. Пытанне аб тым, што было да бездані, нават не ўздымаецца ў старажытных усходніх міфалогіях. У Кнізе Быцця, наадварот, даецца дакладны адказ на пытанне, што існавала да бездані: ёй папярэднічае Адзіны Бог, Ён і ёсць Першапачатак, Першакрыніца ўсяго, Ён стварае свет (і бездань у тым ліку) з Самога Сябе, з паўнаты Сваіх творчых сілаў. Упершыню ў Бібліі мы бачым Стварэнне **ex nihilo** — «з нічога», а дакладней — са стваральнай энергіі Бога, якую Ён перадае свету. Нездарма першы дзеяслоў, які гучыць у першым радку біблейнага тэксту — *бара* — нясе ў сабе асаблівае лексічнае значэнне, якое не мае адпаведнікаў у іншых мовах: *бара* азначае «стварыў з нічога», «стварыў нешта, чаго не было раней», «стварыў якасна новае» (ён вылучае тры галоўныя моманты касмагенэзу: стварэнне свету як цэлага, потым — жывога жыцця, потым — чалавека). Паводле больш позняга каментарара, Творца, што абдымае Сабою ўсё, прысутнічае ва ўсім, сціскае Сябе (паняцце *цымцум* — «сцісканне [Бога]» — у містычнай кабалістычнай традыцыі), каб вызваліць месца Свайму ўлюбёнаму стварэнню. Дарэчы, Стварэнне «з нічога» найлепей статусецца з сучаснай фізічнай тэорыяй «вялікага выбуху», ці «першапачатковага выбуху», згодна з якой Сусвет, што не існаваў раней, узнік з нейкай першапачатковай кропкі, у



якой патэнцыяльна ўтрымліваліся матэрыя, энергія, час, прастора. Вось чаму сучасная фізіка выяўляе такую вялікую цікавасць да загадкавага тэксту першай кнігі Бібліі, углядаецца ў таямніцы яго, услухоўваецца ў сімвалы, праз якія Творца гаворыць з намі. Нездарма ж і знакаміты Альберт Эйнштэйн казаў у свой час, што чым больш ён углядаецца ў сусвет, тым больш бачыць на ім перст Усявышняга. Само ж таямнічае найменне Усявышняга, якое ўжываецца ў першым апаведзе пра Стварэнне свету (*Быцц 1*), — *Элогім*, найменне, якое мае адценне множнасці (множны лік ад *Eloáh*, ад кораня *El* [*Эль*] — «сіла», «моц»; таму магчымы пераклад *Моцны*, *Магутны*, *Усемагутны*; традыцыйна на славянскіх мовах перадаецца як *Бог*), але выкарыстоўваецца толькі ў сэнсе адзіночнага ліку (так званая множная вялікасць), магчыма, і нясе ў сабе ідэю аб'яднання ў Першакрыніцы свету, г. зн. у Самім Богу, усіх вядомых нам сілаў. Так, сучасны хрысціянскі экзэгет і арыгінальны паэт і мысляр Дзмітрый Шчадравіцкі піша: «Форма множнага ліку паказвае на сукупнасць усіх сілаў і энергіяў, што дзейнічаюць у свеце»<sup>1</sup>. Ужо старажытныя яўрэйскія каментатары пісалі пра тое, што гэтае асаблівае найменне Бога (у іудзейскай традыцыі яно беражліва закрываецца крыху змененай формай — *Элокім*) нясе ў сабе ўказанне на Бога як на выток усіх творчых сілаў, энергіі і прыгажосці ўсяго існага. Так, выдатны яўрэйскі рэлігійны філосаф XX стагоддзя рабі Ёсэф Доў-Бэр Салавейчык піша пра першыя два раздзелы Кнігі Быцця: «У кожным з гэтых раздзелаў Бог завецца рознымі імёнамі. У першым Ён *Элокім*, у другім — *Ашэм Элокім* (*Ашэм*, ці *Гаішэм*, традыцыйная замена невымаўляльнага Тэтраграматона. — Г. С.). Традыцыйныя крыніцы тлумачаць, што гэтая «змена Імя» адлюстроўвае розныя атрыбуты Творцы. *Элокім* выяўляе Бога як канструктара свету і як крыніцу энергіі, што яго жывіць. Іудаізм заўсёды падкрэсліваў незвычайную значнасць Адкрыцця і ідэю, згодна з якой кожны атрыбут Творцы можа адкрыцца чалавеку. Чалавек можа сустрэць *Элокіма* ўсюды, дзе ён адкрывае для сябе прыгажосць і

<sup>1</sup> Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1. Книга Бытия. М.: Теревинф, 1994. С. 25.

жыццё. У кожнай кроплі вады, у кожнай кветцы і ў кожнай травінцы можна знайсці *Элогія*. Ён — у прыродзе, а не ў чалавеку. Псальмаспеўца цудоўна выяўляе гэты момант: “Калі я бачу неба, працу Тваіх пястоў, месяц, зоркі, якія Ты стварыў, я пытаю: што такое чалавек, што Ты павінен памятаць пра яго?”<sup>1</sup>. Паслядоўнік рабі Ё. Д.-Б. Салавейчыка, сучасны ізраільскі даследчык Пінхас Палонскі піша пра Богае найменне *Элогія*, якое ў тэксце Бібліі спалучаецца толькі з дзеясловам у адзіночным ліку: «Гэтая граматычная анамалія сімвалізуе множнасць найвышэйшых сілаў, што дзейнічаюць як адзінае цэлае, гэта значыць гармонію свету; яно сімвалізуе Бога, Які праяўляецца ў гармоніі ўсіх прыродных натуральных сілаў. ...У нейкім (вельмі недакладным) сэнсе *Элогія* з’яўляецца праяўленнем Бога ў катэгорыі “душа свету”, г. зн. узроўні, адказным за натуральны парадак рэчаў»<sup>2</sup>.

Такім чынам, згодна з Кнігай Быцця, з першым жа яе вершам, існуе Найвышэйшая Крыніца быцця, якая папярэднічае і сусвету, і неаформленай бездані, што на нашых вачах трансфармуецца ў цэласны і стройны космас. Гэтая Першакрыніца — Адзіны Бог. Толькі тут, у Кнізе Быцця, мы бачым касмагонію, вольную ад тэагоніі: Бог, паводле вызначэння, не можа спараджаць новых багоў, не можа сысціся з імі ў касмаганічнай бойцы ці ў касмаганічным шлюбе. Не можа быць аніякай іншай, роўнай Яму, боскай сутнасці, з якой Ён можа зліцца, нараджаючы свет, як Апусу з Тыямат, ці выступіць у фізічным сэнсе супраць пачварнай істоты, як Мардук выступае супраць Тыямат, што на акадскіх выявах выглядае як гідра (вадзяная змяя) ці сямігаловы дракон (у «*Энума эліш*» яскрава прадстаўлены так званы драконаборчы архетып, калі бог ці герой перамагае дракона, што ўвасабляе хаос або сусветнае зло). У Бібліі застаўся толькі ўспамін аб міфалагічнай бездані, якой процістаіць Бог, упарадкоўваючы свет, але не можа быць аніякай пачвары, якая раскрывае пашчу, каб загнуць суперніка. Цалкам адкінуты, элімінаваны натуралізм,

<sup>1</sup> Соловейчик Й. Д.-Б. Община Завета. Иерусалим: Швут Ами, 1989. С. 24.

<sup>2</sup> Полонский П. Две истории сотворения мира. Иерусалим: Маханайм, 1999. С. 108.

уласцівы язычніцкаму міфу, нібыта забароненае ўсялякае перанясенне працэсаў і якасцяў нашага цялеснага свету ў сферу Боскага. Дакладней кажучы, перад намі няма і касмагоніі ў непасрэдным сэнсе гэтага слова: свет *не нараджаецца*, як гэта ўяўлялася ў язычніцкіх міфалогіях, а *ствараецца* воляю Бога. У сувязі з гэтым вельмі важна таксама заўважыць яшчэ адно кардынальнае адрозненне ў разуменні ўзнікнення свету язычніцкай і монатэістычнай свядомасцю: згодна з першай, ён *спантанна* нараджаецца з сусветнага акіяну, першароднай бездані ці касмічнага яйка, згодна з другой — свет з’яўляецца вынікам *свядомага* працэсу, вынікам Боскай задумы, свабоднай волі, розуму і любові Творцы.

Касмагенэз паўстае ў Бібліі як паступовае ўзыходжанне ад ніжэйшага да вышэйшага, ад неарганічнай матэрыі да арганічнай — жывога жыцця і да найвышэйшай праявы апошняга — чалавека. Такім чынам, тут можна ўбачыць указанне на пэўны эвалюцыйны працэс, але, вядома, вялікі тэкст нельга лічыць падручнікам па біялогіі ці антрапалогіі. Да таго ж ён не ва ўсім стасуецца да эвалюцыйнай тэорыі, хутчэй — да тэорыі крэацыянізму, якая мае на ўвазе нязменнасць створаных Богам відаў жывых істотаў, бо сказана, што кожную з іх Ён стварыў «адпаведна роду яе». У арыгінале стаіць слова *мін*, што значыць «раздзел», «разнастайнасць», і гэта, бадай, паказвае на немагчымасць трансфармавання аднаго біялагічнага віду ў другі. Пры гэтым Бог не выступае ў якасці дэміурга — непасрэднага творцы ў фізічным сэнсе слова. Паказальна, што дэміургамі ў Старажытнай Грэцыі называлі рамеснікаў, скульптараў, кавалёў — тых, хто фармаваў вырабы сваімі рукамі. Традыцыйна слова *дэміург* стала выкарыстоўвацца для вызначэння галоўных багоў, стваральнікаў свету і людзей у язычніцкіх міфалогіях. У некаторых навуковых працах і ў дачыненні да Бога Бібліі ўжываюць гэтае слова. Але падкрэслім яшчэ раз, што гэта, па сутнасці, вялікая памылка: Ён не дэміург, бо нічога не робіць, як рамеснік, Сваімі рукамі, ды і разважаць пра Яго рукі можна толькі ў метафарычным сэнсе (гэтыя метафары-антрапамарфізмы — «рука Божая», «твар Божы», «вусны Божыя» — даволі часта сустракаюцца ў біблейным

тэксе, але яны з'яўляюцца толькі ўказаннем на Бога як Жывую Асобу). Здаецца, у Кнізе Быцця свядома элімінаваны, забаронены — у вялікай спрэчцы з язычніцкай свядомасцю — усялякі напамін пра фізічную працу Бога, бо Сам Бог — чыстая духоўнасць. Таму і працэс Стварэння выглядае як акт цалкам духоўны, які шматкратна пераўзыходзіць па сваёй важнасці і складанасці работу фізічную.

Як жа адбываецца, паводле Кнігі Быцця, працэс Стварэння? Безумоўна, мы назіраем (калі можна ўжыць падобнае слова ў дачыненні да гэтага тэксту) адну з найвялікшых таямніцаў свету і самой Бібліі — таямніцу Боскай творчай дзейнасці, якую, напэўна, нельга акрэсліць ніякім чалавечым словам, акрамя сімвалічнага. Дарэчы, пазней у іўдзейскай традыцыі (падыход гэты сфарміраваўся даволі рана, у апошнія стагоддзі да н. э.) першыя раздзелы Кнігі Быцця атрымалі асаблівую назву — *Ma'asé Bərešit*, што можна прыкладна перакласці як *Дзеянне У-Пачатку*, і лічыліся адным з самых герметычных месцаў Пісання, звязаных, як і *Ma'asé Merkáva* — *Дзеянне Калясніцы* (першы раздзел у Кнізе прарока Іезэкііля), як і *Шыр га-Шыр'ым* — *Песня Песняў*, з патаемнымі, заповітнымі ведамі, якія Бог адкрывае не кожнаму, да якіх патрэбна цярдлівае і цяжкае духоўнае ўзыходжанне — узыходжанне ў Сад сакральных ведаў. Так нарадзіўся містычны падыход да Святога Пісання, вельмі значны таксама для хрысціянскай традыцыі. Нягледзячы на разыходжанне канфесіяў, што грунтуюцца на Бібліі, сутнасць містычнага падыходу застаецца адзінай — спроба дасягнуць unio mystica, містычнага саюзу з Богам, або, паводле вызначэння Томаса Аквіната (Фамы Аквінскага), — *cognitio Dei experimentalis*, эксперыментальнага (пачуццёвага) спасціжэння Бога. Гаворка ідзе пра тое, што да Яго немагчыма наблізіцца толькі рацыянальным шляхам. Праз рацыянальны пачатак чалавеку не адкрываюцца шляхі Боскага Промыслу, не адкрываецца таямніца Стварэння, застаючыся вялікай таямніцай творчасці.

Ізноў зададзім пытанне: як жа адбываецца працэс Стварэння? Што служыць асноўным яго інструментам? Здаецца, дастаткова Усявышняму сказаць адно слова — *Ig'é!* —

«Будзе!», ці «Хай будзе!» — і нешта ўзнікае: «І сказаў Бог: хай будзе святло. І стала святло» (*Быцц 1:3*); «І сказаў Бог: хай будзе прастора ўнутры вады, і хай аддзяляе яна ваду ад вады. // ...І стала так» (*Быцц 1:6, 7*) і г. д. Такім чынам, тая ці іншая частка Стварэння пачынае быць дзякуючы волевыяўленню Бога, якое выказваецца праз формулу «Хай будзе!» У арыгінале, як ужо было адзначана, гэта адно слова, і не роўнае свайму лексічнаму значэнню: гэта асаблівае Слова, праз якое энергія Творцы перадаецца свету, што на нашых вачах перажывае станаўленне, гэта формула эманцыі («выцячэння») Боскай энергіі ў свет. Канцэпцыю эманцыянізму ўпершыню распрацаваў Філон Александрыйскі, што жыў на мяжы эраў у Александрыі і ўзначальваў александрыйскую яўрэйскую абшчыну. І ён жа першым прапанаваў разумець Боскае «Хай будзе!» як прыналежае да таго свету, які грэчаскі філосаф Платон назваў «светам эйдасаў (ідэяў)», а наступную формулу — «І стала так» — як імгненнае ажыццяўленне Боскага Слова ў свеце канкрэтных з’яваў. Пазней кабалісты назавуць свет, што ўзнікае як ідэя ў Слове Божым, *берыа* — «свет першапачатковага стварэння», а тое, што «стала» («і стала святло»), вызначаць як феноменалізацыю думкі і волі Бога. Ужо ў самых старажытных пісьмовых культурах Месапатаміі (шумерскай, акадскай) боскаму слову надавалася асабліва стваральная моц. Але ў абсалютна чыстым выглядзе Стварэнне свету праз Слова зафіксаванае толькі ў Кнізе Быцця, і Слова гэтае з’яўляецца адначасова самым вялікім Дзеяннем, самаю вялікаю Сілаю. Вялікі прарок Іерамія, разважаючы пра Творцу і таямніцу Стварэння, напісаў: «Ён стварыў зямлю сілаю Сваёю, усталяваў сусвет мудрасцю Сваёю, і розумам Сваім распасцёр нябёсы» (*Іер 10:12*). Так, Слова Божае — Сіла, Мудрасць, Розум (Думка). Усе адценні гэтага незвычайнага, таямнічага Слова даволі добра перадае элінскае *Логас*, што гучыць на пачатку Евангелля (Дабравесця) ад Яна. Евангеліст нібыта вяртае нас на новым вітку спіралі да вялікага Пачатку, углядаецца ў яго, услухоўваецца ў тое Слова, што было У-Пачатку і само было Пачаткам, а разам з тым спрабуе зразумець і ўласныя таямніча-цямныя словы: «У пачатку было Слова, і Слова было ў Бога, і Слова было Богам.

Яно было ў пачатку ў Бога. Усё праз Яго пачало быць, і без Яго нічога не пачало быць, што пачало быць. У Ім было жыццё, і жыццё было святлом людзей, і святло ў цемры свеціць, і цемра не агарнула яго» (*Ян 1:1—5*). Менавіта над гэтымі радкамі Дабравесця ад Яна Ё. В. Гётэ прымусяць упарта біцца свайго Фаўста, каб перакласці іх на нямецкую мову і адшукаць дакладнае значэнне слова *Логас*, каб яно, гэтае значэнне, адпавядала стану Фаўстай душы:

Напісана: «Было спачатку **Слова!**»  
Ці так? Ці ясна? Ці не памылкова?  
Лічу, для **Слова** гонару зашмат, —  
Перакладу я лепш на іншы лад,  
Натхнёны згадкаю магічнай.  
«Была спачатку **Думка!**» — Так лагічнай.  
Але без спеху толькі, з першых фраз  
Каб я ў бяссэнсіцы не ўграз, —  
Бо хіба ж **Думка** што-небудзь тварыла?  
Скажу яснай: «Была спачатку **Сіла!**»  
Пішу, а сэрца кроіць пачуццё,  
Што не, не **Сілай** творыцца быццё.  
Чакай, — мо **Воля, Розум, Дзеянне, Парыў?**  
Так, «**Дзеяннем** сусвет пачаты быў!»<sup>1</sup>

*Пераклад В. Сёмухі*

Безумоўна, гэты радок — «Дзеяннем сусвет пачаты быў!» — спатрэбіўся Гётэ, каб падкрэсліць дзейсную натуру героя, які стаміўся ад безлічы схаластычных і мёртвых словаў, ад таго, што, кажучы словамі другога слыннага класіка, усё — «словы, словы, словы...» Але на самой справе фаўстаўскі (гётэўскі) пераклад знакамитага радка з Дабравесця ад Яна мае рацыю, ды яшчэ якую, бо сцвярджае, што Слова Божае, з якога пачаўся свет, было адначасова і найвялікшым Дзеяннем. Дарэчы, тое ж непарыўнае адзінства Слова-Дзеяння, якое павінна быць парадыгмаю і для чалавека, сцвярджае назва ў іудзейскім каноне пятай з Кніг Майсеевых — *Дэварым*, альбо *Дварым* (множны лік ад *давэр* — «слова» і «дзеянне»), што можна перакласці адначасова як «словы» і як «дзеянні», і нават як «рэчы» (можа, таму, што апошнія нараджаюцца як вынік

<sup>1</sup> Гётэ Ё. В. Выбраныя творы. Мн.: Беларускі кнігазбор, 1999. С. 188.



дзеяння?). Пачынаецца тэкст гэтай вельмі важнай у заканадаўчых адносінах кнігі з радка: «Вось **словы**, якія казаў Майсей усяму Ізраілю за Іарданам у пустыні Арава...» (*Друг 1:1*). Вялікі прарок, вядома, паўтараў і тлумачыў тыя словы, што пачуў ад Самога Бога. Трэба зазначыць, як дзівосна некаторыя мовы перадаюць гэтае непарыўнае адзінства слова і дзеяння: іўрыцкае *давар*, беларускае *дзеяслоў*, рускае высокае *глагол*. Адразу ўсплываюць у памяці радкі славурых паэтаў: «Глаголом жги сердца людей!» (А. С. Пушкін. «Прарок»); «Прорезал тьму Глагол...» (І. А. Бунін. «Самсон»). Апошні напісаны не пра Стварэнне, але дае магчымасць адчуць моц Боскага *Дзеяслова*, які калісьці прарэзаў цемру і змрок першапачатковага хаосу, каб усталявалася святло. Цікава, што менавіта гэты радок — «І сказаў Бог: няхай будзе святло. І стала святло» (*Быц 1:3*), як ужо ўзгадвалася раней, працытаваў невядомы аўтар элінскага трактата «Аб узвышаным» (40-я гады I ст.), прыводзячы яго як найлепшы прыклад узвышанага. Пра гэты ж асаблівы Дзеяслоў і таямніцу Стварэння разважае адзін з буйнейшых паэтаў XX ст. Райнэр Марыя Рыльке:

Из Слова Твоего читаю эту быть,  
из свитка мудрых манований  
твоей руки — она вокруг творений,  
их обтекая, нежно изгибалась.  
Звучало громко — **жить**, а **умирать** — шепталось,  
и слово **быть** гремело, как прилив.  
Но смерти час рожден убийством был.  
И пропасть в мироздании раздалась.  
И прынул взрыв  
и голоса мгновенно раздробил, —  
они едва-едва собрались  
Тебя назвать,  
Тебя позвать,  
мост через пропасти великий —  
намеки в речи их с тех пор остались —  
блики:  
мерцанье древнего Именованья.<sup>1</sup>

*Пераклад Н. Манахава*

Узгадваючы пра крыху больш познія падзеі Кнігі Быцця, якія ўнеслі разлад і раз'яднанасць у дагэтуль гарма-

<sup>1</sup> Рильке Р. М. Новые стихотворения. М.: Наука, 1977. С. 238.

нічны свет, аўстрыйскі паэт лічыць асновай непарыўнай яго еднасці і цэласнасці Божае Слова і Божае Імя, пакладзеныя ў фундамент гэтага свету, хоць нам засталася толькі здагадвацца пра іх значэнне, адчуваць толькі «блікі» і «мігценні» старажытных найменняў. Заўважым, што сам містычны матыў стварэння свету паводле Слова Божага вельмі часта сустракаецца ў сусветнай паэзіі на ўсім працягу яе існавання ў эпоху Новай эры. Пра гэта — і ода Г. Р. Дзяржавіна «Бог» (1780—1784):

Хаоса бытность довременну  
Из бездн Ты вечности воззвал,  
А вечность, прежде век рожденну,  
В Себе Самом Ты основал:  
Себя Собою составляя,  
Собою из Себя сияя,  
Ты свет, откуда свет истек.  
Создавший всё единым Словом,  
В твореньи простираясь новым,  
Ты был, Ты есть, Ты будешь ввек!<sup>1</sup>

На гэтую тэму напісана і ода малодшага сучасніка Г. Р. Дзяржавіна І. П. Пніна «Бог» (1805). Пра моц таго Слова, якім ствараўся свет, як і пра моц таго слова, якое мы чытаем у раздзеле пра тварэнне свету, піша М. М. Карамзін. Ён лічыць гэтае напісанае слова — слова, што апісвае само стварэнне, — найвышэйшым увасабленнем паэзіі: «Святой язык небес нередко унижался, // И смертные, забыв великого отца, // Хвалили вещество бездушных планеты! // Но был избранный род, который в чистоте // Поэзию хранил и ею просвещался. // Так славный, мудрый бард, древнейший из певцов, // Со всею красотой священной сей науки // Воспел, как мир истек из воли Божества» («Паэзія», 1787)<sup>2</sup>. Пра стварэнне свету сілай Божага Слова разважае Гётэ ў сваім познім зборніку «Заходне-ўсходні дыван» (1824), звязваючы гэтае Слова з бязмежнай любоўю Творцы да свайго стварэння, водбліскам якой з'яўляецца і чалавечае каханне (верш «Уз'яднанне»):

<sup>1</sup> Поэзия небес: Бог и человек в русской классической поэзии XVIII—XX веков. СПб., 2000. С. 25.

<sup>2</sup> Жизнь и поэзия — одно: Стихотворения. М., 1987. С. 76.

Так коснел на груди Отчей  
Диких сил бесплодный рой,  
И, ликуя, первый Зодчий  
Дал ему закон и строй.  
«Да свершится!» — было Слово,  
Вопль ответом был — и вмиг  
Мир из хаоса немого  
Ослепительно возник.

...Так меня в твои объятия  
Кинул звонкий зов весны.  
Ночи звездною печатью  
Жизни наши скреплены.  
И теперь не разлучиться  
Нам ни в злой, ни в добрый час,  
И второе: «Да свершится!» —  
Разделить не сможет нас.<sup>1</sup>

*Переклад В. Левіка*

Такім чынам, свет ствараецца, паводле Кнігі Быцця, Словам Божым, але гэты працэс выглядае не толькі як непасрэдны (у адказ на Боскае «Будзе!» узнікаюць найважнейшыя структурныя часткі светабудовы), але і як апасродкаваны: Бог перадае энергію стыхіям — зямлі, вадзе, а тыя ўжо самі спараджаюць жыццё. Напрыклад: «І сказаў Бог: хай вырасціць зямля зеляніну, траву семяносную, дрэва пладаноснае, што ўтварае згодна з родам сваім плод, у якім семя ягонае на зямлі. І стала так» (*Быц 1:11*). Альбо: «І сказаў Бог: хай утвораць зямля істоты жывыя згодна з родам іх, і скаціну, і гадаў, і звяроў зямных згодна з родам іх. І стала так» (*Быц 1:24*). З гэтага можна зрабіць выснову, што ў тэксце Бібліі закладзеная ідэя самаразвіцця свету, які, адказваючы на Божы імпульс, атрымліваючы Боскую энергію, перажывае самастанаўленне. Абсалютна новым у параўнанні з іншымі касмаганічнымі паданнямі з'яўляецца тое, што кожную частку касмагенэзу Бог суправаджае этычнай ацэнкай, якая выказваецца праз простае іўрыцкае слова *тов* — «добра»: «І ўбачыў Бог, што гэта добра» (*Быц 1:10, 12, 18, 21, 25, 31*). Здаецца, гэтае выказванне паўтараецца так настойліва дзеля таго, каб мы не прамінулі яго, абавязкова прыкмецілі. Да

---

<sup>1</sup> Гёте И. В. Собр. соч.: В 10 т. Т. 1. Стихотворения. М., 1975. С. 386, 387.

таго ж «добра» сказана першы раз, калі Бог стварыў святло. Тым самым нам даецца зразумець, што свет ствараецца Усывышнім як абсалютнае дабро, больш таго — Дабро пакладзенае ў фундамент гэтага свету, пранізвае яго, як сусветны закон (заўважым: тым вастрэй найдалей паўстае пытанне аб крыніцах і паходжанні зла). Вельмі важна ўсвядоміць, што найгалоўнейшыя этычныя законы — і перш-наперш дабрыня, імкненне да добрага — пакладзеныя Богам у аснову светабудовы, а гэта значыць — і ў аснову чалавечага жыцця. Таксама і чалавек павінен толькі тады пераходзіць да новай справы, калі ён упэўнены, што ўжо зробленае — не дрэннае, а добрае. Побач з дзеясловамі, звязанымі агульнай семай стварэння, у першым раздзеле Кнігі Быцця настойліва паўтараецца яшчэ адзін дзеяслоў, які абазначае адно з найважнейшых дзеянняў Бога пры Стварэнні: «І ўбачыў Бог святло, што яно добрае; і **аддзяліў** Бог святло ад цемры» (*Быц 1:4*); «І зрабіў Бог купал; і **аддзяліў** ваду, якая пад купалам, ад вады, якая над купалам» (*Быц 1:7*). Такім чынам, свет быў створаны напачатку адзіным і непадзельным, але неструктураваным, аморфным згусткам энергіі, аднак пасля Бог аддзяліў яго істотныя часткі, надаў яму дакладную структуру. Да таго ж у гэтым найістотнейшым дзеянні Бога задаецца найвялікшая парадыгма для чалавека: як Ён «аддзяліў», чалавек павінен будзе бясконца «аддзяляць» — светлае ад змрочнага, чыстае ад нячыстага, добрае ад злага, патрэбнае Богу для здзяйснення Яго задумы ад непатрэбнага, ад агіднага. С. С. Аверынцаў піша: «Пачатак свету з'яўляецца ... сімвалічным правобразам закону; а ў чым сутнасць закону, як не ў аддзяленні патрэбнага ад непатрэбнага, дазволенага ад забароненага, сакральнага ад прафанага? Бог «аддзяліў», і таму чалавек павінен «аддзяляць», павінен «адрозніваць», як гаворыцца ніжэй у заканадаўчым тэксце Торы: «Гэта статут вялікі для пакаленняў вашых, каб вы ўмелі адрозніваць паміж святым і мірскім, і паміж брыдотаю і чыстым» (*Лев 10:9—10*)<sup>1</sup>. Пра тое, што ўжо ў глыбокай старажытнасці славу ты пачатак

<sup>1</sup> Аверинцев С. С. Древнееврейская литература // История всемирной литературы: В 9 т. М., 1983. Т. 1. С. 279.

Кнігі Быцця разумелі не толькі ў прамым сэнсе, але і ў алегарычным, сведчаць Кумранскія рукапісы, або скруткі Мёртвага мора. Духоўныя настаўнікі есейскай секты, якая ўзнікла ў II ст. да н. э. у Іудзеі і погляды якой істотна паўплывалі на фарміраванне ранняга хрысціянства, тлумачылі, што Бог, стварыўшы святло, тым самым стварыў праведнасць, а потым аддзяліў святло ад цемры, г. зн. ад усяго нячыстага, ад граху. Старажытны іўдзейскі каментар да Кнігі Быцця — *Бэрэшыт Раба́* (не пазней III ст.) лічыць, што славуе «*І назваў Бог святло днём, а цемру ноччу*» сказана таму, што Бог злучае Імя Сваё толькі са святлом: толькі светлыя душой людзі, толькі праведнікі ці тыя, хто хаця б свядома імкнецца да святла і дабрыні, любяы Яму. Які ён складаны, чалавек, створаны Богам! Нездарма Давід-Псальмаспеўца, звяртаючыся да Творцы, кажа: «Ухваляю Цябе, таму што адмыслова зроблены я. Дзівосныя справы Твае, і душа мая цалкам ведае гэта» (*Пс 139/138:14*). Вельмі цяжка вызначыць чалавека, апісаць яго (уласна кажучы, гэтым і займаюцца ўвесь час літаратура, мастацтва, філасофія). Але, памятаючы сэнс пачатковага тэксту Кнігі Быцця, мы можам сказаць проста: чалавек — істота, якая можа «аддзяляць», рабіць маральны выбар, адрозніваць дабро ад зла. Гэтая здольнасць чалавека, якая вызначае яго як істоту незвычайную з усіх жывых істотаў, вынікае з дзеянняў Бога на пачатку Стварэння. Безумоўна, невыпадковым з’яўляецца і тое, што свет створаны Дзесяццю Словамі, Дзесяццю Волевыяўленнямі Бога: гэта сіметрычна адпавядае іншым Дзесяці Дзеясловам — тым, што будуць выразаныя на Скрыжальных Запавету. Так сцвярджаецца глыбінны сэнс біблейнага тэксту: маральныя законы людзей арганічна звязаныя з законамi сусвету, вынікаюць з яго пачатку. Як слушна кажа С. С. Аверынцаў, «на дзесяці выказваннях стаіць свет, на дзесяці выказваннях стаіць закон»<sup>1</sup>.

Паводле біблейнага тэксту, свет быў створаны, блага-славёны і прыведзены ў стан найвышэйшай гармоніі за Сем Дзён. Канкрэтна само Стварэнне ўсяго існага адбылося за Шэсць Дзён, а Сёмы Дзень мае асаблівы сэнс. На-

---

<sup>1</sup> Аверинцев С. С. Древнееврейская литература. С. 279.

паўна, немагчыма адзначна разумець гэтыя дні як ідэнтычныя нашым суткам, але, безумоўна, мы падзяляем наш каляндар на тыдні (сядміцы) навечна ў памяць пра тыя самыя Сем Дзён Стварэння, у якіх заключаная асаблівая таямніца. Якія былі яны ў параўнанні з нашым разуменнем часу? Можа, такія ж кароткія, як успышка звышновай зоркі, а можа — такія ж даўжэзныя, як Мезазойская ці Палеазойская эры. Прынамсі, да свайго ўзнікнення ў канцы Шостага Дня чалавек не мог усведамляць час, тым больш што і гэтае ўсведамленне псіхалагічна вельмі адноснае. А што такое Божы час? У Бібліі сказана: «У Госпада адзін дзень, як тысяча гадоў, і тысяча гадоў, як адзін дзень» (2 Пятр 3:8). Нездарма ўжо ў старажытных экзэгетаў існаванне цывілізацыі было вызначанае ў шэсць тысяч гадоў, а пасля — у сёмым — адбудзецца нешта надзвычайнае, як надзвычайным быў Сёмы Дзень. Стварэнне паводле азначэння адбываецца ў часе, але Сам Бог непадуладны часу, Ён па-за часам. Час быў створаны Ім, калі Ён аддзяліў святло ад цемры: «І назваў Бог святло днём, а цемру назваў ноччу. І быў вечар, і была раніца: дзень адзін» (Быц 1:5). Час з'яўляецца, такім чынам, тварным, як і ўсё астатняе, размешчанае ў прасторы. Аб тварнасці часу пісаў апостал Павел: «Ні сённяшняе, ні будучыня, ні вышыня, ні глыбіня, ні іншае якое стварэнне не можа адлучыць нас ад любові Божай» (Рым 8:38—39). Сённяшняе і будучыня — гэта час, вышыня і глыбіня — прастора. Такім чынам, ужо тут сцвярджаецца прысутнае ў Кнізе Быцця адзінства часу і прасторы, што і было адкрыта Эйнштэйнам (паводле тэорыі адноснасці, час — адно з вымярэнняў прасторы). «І быў вечар...» — гэта гучыць як напамін пра тое, што свет пачаўся з пераадолення цемры і вылучэння святла. А як напамін пра менавіта такі парадак слоў Усявышняга — «І быў вечар, і была раніца» — адлік новага дня ў старажытнай іўдзейскай традыцыі пачынаецца з вечара, калі згасаюць апошнія промні сонца і першая зорка выходзіць на небасхіл. Таму і святы прынята адзначаць з вечара. Напэўна, няма нічога больш таямнічага, чым Першы Дзень быцця Сусвету. І, напэўна, каб падкрэсліць, што ніводнага дня яшчэ не было да яго і ніякага іншага на той момант пасля яго, пра гэты дзень



сказана з дапамогай не парадкавага, а якаснага лічэбніка: «Дзень адзін» (*Быц 1:5*). Заўважым, што ў Першы Дзень было створана менавіта святло, бо дакладней перакласці першы радок тэксту наступным чынам: «У Пачатку Стварэння Богам неба і зямлі, калі зямля была пустая і хаатычная, і цемра над безданню, і дух Божы лунаў над вадою, сказаў Бог: хай будзе святло. І стала святло».

Дзень Другі, названы ўжо сваім парадкавым нумарам, стаў часам канчатковага афармлення нябеснага купала (небасхілу) і аддзялення атмасферы, з аднаго боку, ад беспаветранай прасторы, з другога — ад сусветнага акіяна. Сказана пра гэта даволі загадкава: «І сказаў Бог: хай будзе купал унутры вады, і хай аддзяляе ён ваду ад вады. // І зрабіў Бог купал; і аддзяліў ваду, якая пад купалам, ад вады, якая над купалам. І стала так. // І назваў Бог купал небам. І быў вечар, і была раніца: дзень другі» (*Быц 1:6—8*). Словам «купал» (у традыцыйным рускім перакладзе — «твердь») мы дазволілі сабе перакласці тое, што ў арыгінале абазначана як *rakia* — ад дзеяслова *raká* са значэннем «расцягваць», «распасціраць». Такім чынам, *rakia* — «тое, што распасцёрта». Як лічыць Дз. У. Шчадравіцкі, гэта можна перакласці як «прастора». Гэтую «прастору» можна патлумачыць як атмасферу, а ў сваю чаргу воды, што над «прасторай» («верхнія воды») — як абалонку з пары, якая, згодна з навуковымі дадзенымі, аначала першапачаткова Зямлю і не прапускала шкодных для ўсяго жывога выпраменьвання; «ніжнія воды» — як акіян, што пакрываў усю зямлю. На Трэці Дзень паводле волі Усявышняга «ніжнія воды» збіраюцца ў адно месца, і на паверхню выходзіць суша (згодна з навуковымі дадзенымі, кантыненты сапраўды падняліся са дна акіяна). Як можна зразумець з біблейнага тэксту, суша першапачаткова была адзіным кантынентам, які меў круглую форму і толькі пазней распаўся на часткі (ізноў жа, паводле вядомай гіпотэзы, Еўразія злучалася з Амерыкай легендарнай Атлантадай, што ў выніку нейкай катастрофы — можа, патопу — пайшла пад ваду). Цэнтрам сушы з самога пачатку вызначана было быць Святой Зямлі, на якой павінна прагучаць Слова Божае.

Пасля падрыхтоўкі вады і сушы наступае час стварэння жывога жыцця, і ў гэтым працэсе вялікую ролю адыгры-

ваюць самі зямля і вада, якія кіруюцца воляю Бога. Спачатку зямля спараджае раслінны свет. Звяртае на сябе ўвагу, што і тут адзначаныя якасна новыя этапы ўзнікнення гэтага свету: перш-наперш з'яўляецца *дэшэ* — зеляніна, дробная расліннасць (магчыма, самыя прымітыўныя раслінныя формы); потым — *эсэв* — «трава» (магчыма, таксама і першабытная папараць); і нарэшце — *эц* — «дрэва». І толькі пасля стварэння раслінаў апісваецца стварэнне сонца, месяца, зорак. Чаму так? Ужо даўно старажытныя каментатары адзначалі, што Тора часта распавядае той ці іншы сюжэт не ў элементарнай лагічнай паслядоўнасці, але так, каб гэта лепш зразумеў і ўспрыняў чалавек. Як слушна заўважае сучасны каментатар рабі Машэ Вейсман, «мэта Торы не ў тым, каб навучыць нас гісторыі: парадак яе раздзелаў усталяваны Усёмагутным, каб навучыць нас, як нам жыць»<sup>1</sup>. Мы маглі б дадаць: тым меней мэтаю Пісання з'яўляецца навучанне людзей біялогіі, эвалюцыйнай тэорыі, касмалогіі, геалогіі і г. д. Таму і святло ствараецца раней за ўсё, каб мы зразумелі, што жыццё бяздушнаму Сусвету надае толькі Святло Божае, што пачатак Стварэння — духоўнае святло, сэнс. Але ж ёсць і навуковыя падыходы, што тлумачаць магчымасць з'яўлення на небасхіле сонца і месяца менавіта ў Чацвёрты Дзень. Так, вядомы фізік Натан Авіэзэр выказаў наступную думку: гаворка ідзе пра тое, што ў пэўны час, звязаны з нахілам арбіты Зямлі, Сонца і Месяц занялі сваё месца на небасхіле, што Пісанне падкрэслівае каляндарную ролю Сонца і Месяца, а яна ўсталявалася пасля фіксацыі зямной арбіты<sup>2</sup>. Дз. У. Шчадравіцкі лічыць, што пасля таго, як атмасфера дзякуючы вялікай колькасці раслінаў была насычаная кіслародам, сталі бачныя на небасхіле сонца, месяц, зоркі, і таму пра іх стварэнне напісана пазней. Самі нябесныя целы існавалі яшчэ да стварэння Зямлі: так, у Кнізе Іова гаворыцца, што краевугольны камень зямлі быў закладзены пры агульным трыумфанні ранішніх зорак (Іоў 38:4—7). Бог вызначае новую ролю сонца, месяца, зо-

<sup>1</sup> Вейсман М. Мидраш раскажывае: В 5 т. Т. 1. Іерусалім: Швут Ами, 1990. С. 18.

<sup>2</sup> Гл.: Авіэзэр Н. В начале: Сотворение Мира — Тора и наука. Тель-Авив: Изд-во Бар-Иланского ун-та, 1995.

рак — не толькі свяціць на зямлю, але і вызначаць час, «і кіраваць днём і ноччу, і аддзяляць святло ад цемры» (*Быцц 1:18*). Нездарма для апісання стварэння сонца і месяца выкарыстана не першапачатковае *барá* (нагадаем — «стварыў нешта якасна новае»), а больш простае *асá* — «зрабіў адно з другога», «прыстасаваў» да новай ролі.

На Пяты Дзень былі створаныя рыбы, земнаводныя, птушкі (гэта таксама вельмі добра суадносіцца з дадзенымі біялогіі і палеанталогіі). Тэкст падкрэслівае, што ў адрозненне ад раслінаў жывёлы маюць асаблівую «душу» — *нэфеш* (гэтак жа вызначаецца і наогул кожная жывая істота). Менавіта ім — рыбам, земнаводным, птушкам — Бог упершыню дае асаблівае благаслаўленне: *пру у-рву* — «пладзіцеся і размнажайцеся». Гэта значыць, што з кожным відам жывых істотаў будзе воля Божая, якая не дасць яму згаснуць. Ужо старажытныя каментатары так тлумачылі падвойны імператывы Божага благаслаўлення: калі б было сказана толькі «пладзіцеся», то кожная пара жывёлаў змагла б нарадзіць толькі адно дзіця, а «размнажайцеся» дае магчымасць у шмат разоў павялічваць колькасць жывёлаў, падтрымліваць той ці іншы від.

На Шосты Дзень былі створаныя зямныя жывёлы і — як вяршыня Божага Стварэння — чалавек. Пра чалавека сказана, што ён задуманы быў як істота асаблівая, выдзеленая з усяго жывога: «І сказаў Бог: зробім чалавека паводле вобраза Нашага, паводле падабенства Нашага...» (*Быцц 1:26*). Чаму тут стаіць загадкавая форма множнага ліку — «зробім»? Наконт гэтага ёсць розныя меркаванні (гл. падрабязней ніжэй), але ж самае глыбокае і слушнае наступнае: ці не запрашае тым самым Бог сваё найгалоўнейшае стварэнне да сумеснай творчасці, ці не дае ўказанне на свабоду выбару, якую ён падорыць чалавеку? І што азначае «паводле вобраза Божага»? Коротка скажам — гэта ўказанне на асаблівую іскру Божую, на свет духоўны, што дадзены толькі чалавеку і нікому больш з зямных істотаў. Бог дае ў валоданне чалавеку ўвесь свет, ставіць яго панаваць над усёй прыродай. І разам з тым апавед пра стварэнне свету ў першым раздзеле Кнігі Быцця ўключае чалавека ў шэраг усяго жывога, гаворыць аб ім як аб частцы ўладкаванага і гарманічнага космасу. Але звяртае на

сябе ўвагу наступнае: хоць Творца і чалавеку — мужчыне і жанчыне — кажа: «пладзіцеся і размнажайцеся», у дачыненні да чалавека не гучыць славуае *тов* — «добра». Можна толькі сумна ўсміхнуцца: можа, Святы, Благаславёны Ён (*Кадош Барўх Гу<sup>1</sup>*), з самога пачатку разумеў, што не ўсё будзе вельмі добра і гладка з асаблівай істотай, якой Ён — па літасці Сваёй найвышэйшай — падараваў самы каштоўны і ў той жа час небяспечны падарунак — свабоду волі? Зразумела, што толькі чалавек будзе сваімі ўчынкамі парушаць гармонію Боскага Стварэння. Але, з другога боку, менавіта пасля таго, як быў створаны чалавек, Бог і палічыў усю вялікую Сваю працу завершанай, прыведзенай у стан найвышэйшай раўнавагі. Паказальна, што цяпер, аглядаючы створанае, Бог вымаўляе: *тов мэод* — «добра вельмі».

Што ж было на Сёмы Дзень? Сказана, што ў гэты Дзень Бог адпачываў ад сваёй вялікай і таямнічай працы і асобна благаславіў яго. І калі ўсе астатнія дні на іўрыце завуцца парадкавымі іх нумарамі, то Дзень Сёмы атрымаў асаблівую назву — *Шабáт* — «адпачыванне», таму што напісана: «І благаславіў Бог дзень сёмы, і асвяціў яго, бо ў гэты дзень адпачываў ад усёй працы Сваёй (*шавáт міколь мелахто*), якую стварыў» (*Быц 2:3*). *Шабат* — тое ж слова *субота*, вядомае нам праз пасрэдніцтва старажытнагрэчаскай мовы. Вядома, адпачынак Бога не трэба разумець у вульгарным фізічным сэнсе, бо, як памятаем, прырода Яго наскрозь духоўная. Таму і Дню Сёмаму нададзены асаблівы духоўны змест: як тлумачылі старажытныя каментатары, вылучыўшы Суботу з будняў, Усявышні тым самым стварыў само паняцце «святасць», і Субота дадзеная чалавеку дзеля таго, каб ён набліжаўся да святасці, каб ніколі не страчваў сваёй найвялікшай здольнасці «аддзяляць». Вось чаму ў адной з Дзесяці Запаведзяў, што атрымаў Майсей на Сінаі, сказана: «Памятай дзень Суботні, каб свяціць яго. // Шэсць дзён працуй і рабі ўсялякую справу сваю, // а Дзень Сёмы — Субота — Госпаду Богу твайму: не рабі аніякай справы ні ты, ні сын твой, ні

<sup>1</sup> Тыповая формула ў вызначэнні Усявышняга для талмудычных тэкстаў і рабіністычнай літаратуры.

дачка твая, ні раб твой, ні рабыня твая, ні скаціна твая, ні прышэлец твой, які каля варот тваіх. // Таму што ў шэсць дзён зрабіў Гасподзь неба і зямлю, мора і ўсё, што ў іх, і адпачыў у Дзень Сёмы» (Зых 20:8—11). Заўважым, што ўпершыню ў старажытнасці з'явіўся строга фіксаваны на тыдні дзень адпачынку, які да таго ж мае асаблівы духоўны сэнс. З заповедзі Божай на Скрыжалях вынікае вельмі важны ў іўдзейскай традыцыі звычай — бадай што найстаражытнейшы ў культуры гэтага старажытнага народа, пранесены праз бездань больш чым трох тысячагоддзяў — звычай сустрэчы і праводзінаў Суботы. Суботу сустракаюць запальваннем суботніх свечак — у напамін пра тое, што першым было створанае святло, якое разлілося па прасторы сусвету. У Суботу не можа быць аніякіх сварак, мір і згода павінны ўсталявацца ў сям'і, у душы чалавека. Субота — выпачка гармоніі ў свеце чалавечай мітусні, дадзеная Богам магчымасць набліжацца да першапачатковай гармоніі Дня Сёмага. І хаця законы Суботы святыя для кожнага іўдзея, традыцыя гаворыць, што іх можна і нават неабходна парушыць, калі патрэбна прыйсці ў цяжкай сітуацыі на дапамогу чалавеку, выратаваць жыццё. Тут дзейнічае правіла *пiku'ax nefesh* — «выратавання душы (жыцця)». Так і Ісус Хрыстос кажа: «Не чалавек дзеля Суботы, але Субота дзеля чалавека...» Дарэчы, першыя хрысціяне таксама святкавалі Суботу (і сёння ў хрысціянстве існуюць адвентысты Сёмага Дня, якія шануюць Суботу). Толькі пазней дзень адпачынку, звязаны з Уваскрэсеннем Хрыста, быў перанесены на першы дзень іўдзейскага тыдня — на нядзелю, бо, згодна з евангельскімі тэкстамі, Ісус быў раскрыжаваны ў шосты дзень іўдзейскага тыдня і ўваскрэс на трэці дзень пасля смерці. «Вось гэтае і не падзялілі — які дзень лічыць днём адпачынку», — сумна жартаваў калісьці Марк Шагал. Але Субота застаецца — хаця б з прычыны неадменнасці словаў і абяцанняў Божых — паняццем важным і для хрысціянскай свядомасці. Ва ўсведамленні еўрапейскай культуры гэта — амаль недасягальная гармонія, да якой мы несупынна крочым. Рускі паэт Мікалай Гумілёў напісаў: «Смотрю в века, живу в минутах, // Но жду Субботы из Суббот...» Увесь свет чакае гэтай Суботы, што сімвалізуе

Валадарства Божае на зямлі. Вось як піша пра гэта прарок Ісая, гаворачы пра надыход Месіянскай эры — эры любові і літасці, эры вечнай гармоніі: «Бо, як новае неба і новая зямля, якія Я ствару, заўсёды будуць перад тварам Маім, гаворыць Гасподзь, так будзе і семя ваша і імя ваша. // Тады з месяца ў месяц і з Суботы ў Суботу будзе прыходзіць усялякая плоць перад твар Мой на пакланенне, гаворыць Гасподзь» (Іс 66:22—23). Старажытныя экзэгеты пісалі, што менавіта Сёмае тысячагоддзе ад Стварэння свету будзе Суботнім Тысячагоддзем, прынясе ўсяму свету спакой і гармонію. Згодна са старажытным біблейным лічэннем часу, зараз ідзе 5761-шы год. Можа, усё спраўдзіцца?

Чым больш мы чытаем аповед пра Стварэнне, тым больш ён пакідае загадак. Пра стварэнне свету і чалавека апавядаецца двойчы, і кожны раз па-рознаму. І калі ў першым аповедзе чалавек паўстае як частка светабудовы, то ў другім — як яе цэнтр. Чаму так? Як звесці тут канцы з канцамі? Гэта патрабуе асобнага разгляду. Застаецца дадаць, што ў геніяльна кароткую, сціслую і напоўненую неверагодна глыбокімі сэнсамі біблейную паэму пра стварэнне свету будуць услухоўвацца людзі, як услухоўваліся на працягу тысячагоддзяў, будуць захапляцца прыгажосцю і адмысловасцю Божага Стварэння разам з аўтарам Псалмы: «Якія шматлікія справы Твае, Госпадзі! Усё мудрасцю стварыў Ты, поўная зямля стварэннямі Тваімі. // ...Пашлеш Дух Твой — ствараюцца яны, і аднаўляеш Ты твар зямлі» (Пс 104/103:24, 30).



## «ЧЫМ ЁСЦЬ ЧАЛАВЕК?»

*(Два апаведы пра стварэнне чалавека)*

Калі назіраю нябёсы Твае —  
Справу далоняў Тваіх,  
Месяц ды зоркі, што ўсталяваў Ты,  
[Тады думаю я]:  
Чым ёсць чалавек,  
Што Ты памятаеш аб ім,  
І сын чалавечы,  
Што Ты ўспамінаеш аб ім?  
Ты няшмат меншым за анёлаў зрабіў яго,  
Славаю і раскошай каранавану яго.  
Ты ўладаром над стварэннямі рук Тваіх  
Зрабіў яго,  
І ўсё паклаў да ног яго...

*(Пс 8/7:4—7)*

Сярод вялікай колькасці таямніцаў стварэння, безумоўна, таямніцай з таямніцаў застаецца стварэнне чалавека, які з самага пачатку, згодна з задумай Божай, выдзелены з усяго астатняга жывога свету. Чым больш тысячагоддзяў жыве чалавек на зямлі, тым больш углядаецца ён у сябе самога і тым больш разумее: з таго, што існуе паводле волі Божай на зямлі, няма нічога, што пераўзышло б чалавека па сваёй складанасці і дасканаласці, па вышыні яго духу, але ж, з другога боку, і па жудасных безданях яго душы... І парадокс: чым больш спасцігае сябе чалавек, тым больш таямніцаў. Што застаецца? Можа, толькі паглыбляцца ў радкі Вечнай Кнігі, спрабаваць зразумець яе ўрокі, сэнс замацаваных у ёй духоўных парадыгмаў.

Як ужо адзначалася раней, пра стварэнне чалавека ў Кнізе Быцця апавядаецца двойчы, і апаведы гэтыя настолькі розныя, што, здаецца, яны супярэчаць адзін аднаму. З гэтай прычыны ў так званай біблейнай крытыцы ўзнікла гіпотэза, што гэтыя апаведы ўзятыя з розных крыніцаў і механічна злучаныя (гл. першы раздзел). Паспрабуем зразумець, што гэта не так, што два апаведы толькі знешне, для павярхоўнага позірку, уступаюць у спрэчку і

ўтрымліваюць у сабе алагізмы, што на самой справе ўсё гэта мае асаблівы — і вельмі глыбокі — сэнс. Нагадаем: у першым апаведзе (*Быцц 1—2:3*) чалавек створаны на Шосты Дзень разам з усялякімі жывёламі, што насяляюць зямлю, дакладней — пасля іх стварэння. Пра ўзнікненне чалавека тут сказана вельмі лаканічна, але адначасова і вельмі важна: «І сказаў Бог: зробім чалавека паводле вобраза Нашага, паводле падабенства Нашага, і няхай уладараць яны [людзі] над рыбамі марскімі, ды над птушкамі нябеснымі, ды над скацінаю, ды над усёй зямлёй, ды над усімі гадамі, што поўзаюць па зямлі. // І стварыў Бог чалавека паводле вобраза Свайго, паводле вобраза Божага стварыў яго, мужчыну ды жанчыну стварыў іх. // І благаславіў іх Бог, і сказаў ім Бог: пладзіцеся і памнажайцеся, і нападзіце на зямлю, і валодайце ёю...» (*Быцц 1:26—28*). Відавочна, што тут чалавек асэнсоўваецца як арганічная частка велічнага Сусвету, створанага Богам. І хоць чалавек пастаўлены ўладарыць над Прыродаю, ён павінен заўсёды ўсведамляць сваю роднасць з ёй, бо менавіта ад яе — паводле волі Божай — ён атрымаў сваю цялесную абалонку, свае першапачатковыя адчуванні. Нездарма далей будзе сказана: «І стварыў Гасподзь Бог чалавека з праху зямнога...» (*Быцц 2:7*). «З праху зямнога» — «з самой зямлі», хаця старажытны каментар адзначае, што ўсе прыродныя элементы, усе матэрыяльныя стыхіі ўдзельнічалі ў фарміраванні чалавека, але Пісанне паведамляе толькі пра галоўны з іх — пра «зямлю». Але гэтая «зямля» не проста глеба ці гліна ў прамым сэнсе слова, як гэта было ў язычніцкіх антрапаганічных паданнях, асабліва месапатамскіх, — хаця б таму, што Бог паводле вызначэння не можа нічога фармаваць «сваімі рукамі» ў адрозненне ад шумерскага Энкі ці вавілонскага Мардука. У той сістэме каардынатаў, дзе Бог адкрывае Сябе як маральны Абсалют і чыстую духоўнасць, такое разуменне немагчыма. Таму выраз «з пылу зямнога» патрэбна разумець як тое, што чалавек — «дзіця зямлі», г. зн. стварэнне Прыроды, але, не будзем забывацца, — Прыроды, што сама створаная Богам і атрымала ад Яго адпаведны імпульс. Такім чынам, Біблія дае нам магчымасць зразумець, што ў пэўнай ступені чалавек — прадукт эвалюцыі Прыроды, чалавек — істота біялагічная

і не можа жыць па-за межамі прыроднай прасторы. Дарэчы, адсюль вынікае і неабходнасць захоўваць гэтую прастору, берагчы яе. Чалавек створаны, каб клапаціцца пра ўсё жывое, бо ён сам — арганічная частка ўсяго жывога.

Такім чынам, у першым апаведзе даволі яскрава падкрэслены біялагічны, натуральны пачатак у чалавеку: ён створаны разам з жывёламі, адразу за імі (хоць і выдзелены тым загадкавым, што толькі ён — адпаведна вобразу і падабенству Божаю). Старажытны каментар падкрэслівае: чалавек таму створаны апошнім, каб не заносіўся высока, каб памятаў, што які-небудзь камар — і той створаны раней за яго, што ўсе жывыя істоты патрэбныя Богу і служаць агульнай гармоніі. Як і ўсіх жывёлаў, Бог благаслаўляе чалавека і наказвае яму, як і ім, пладзіцца і памнажацца. Першы апавед можна назваць *космацэнтрчным*, бо ў цэнтры ўвагі Госпада — і чытача тэксту — універсум, яго станаўленне, законы яго развіцця, якім падпарадкаваны і чалавек. Хоць ён і пануе над прыродным светам, але адначасова і абслугоўвае прыродны свет.

Другі апавед пра Стварэнне свету (*Быцц 2:4—25*) можна вызначыць як *антрапацэнтрчны*, бо ў дадзеным выпадку менавіта чалавек — і чалавек як асоба — у цэнтры Божай задумы, усё астатняе падпарадкавана асэнсаванню месца чалавека ў сусвеце. Пра Стварэнне свету сказана вельмі сцісла, а галоўная ўвага аддадзеная чалавеку і яго ўнутраным праблемам — праблемам яго экзістэнцыяльнай самоты і яго душэўных супярэчнасцяў. Паводле другога апаведу, чалавек быў створаны яшчэ да ўзнікнення расліннага і жывёльнага свету, а апошні быў аддадзены Госпадам пад асаблівы клопат чалавеку і на карысць яму. Больш таго, менавіта ў другім апаведзе распавядаецца, як чалавек дае назвы-імёны ўсім жывым істотам, г. зн. надае ім сэнс, вызначае лёс і тым самым удзельнічае ў станаўленні тварнага свету. У другім апаведзе чалавек не толькі ўключаны ў прыродную прастору, але і проціпастаўлены ёй: для яго «агароджаная» Богам асаблівая культурная прастора — Эдэмскі Сад, і квіценне гэтага Саду павінен падтрымліваць чалавек. У «культурнай прасторы», проціпастаўленай «прасторы натуральнай», чалавек адчувае сваю непазбыўную самоту, пранізліваю тугу па іншым чалаве-

ку — па Другім, у стасунках з якім наша жыццё набывае сэнс. І тут, у гэтым таямнічым Садзе, з'явіцца жанчына, будзе ўсталяваная Госпадам інстытуцыя шлюбу і сям'і, а потым адбудзецца падзея, якая стане пачаткам і вытокам складанай, амбівалентнай — жахлівай і высокай — гісторыі чалавецтва. Гэтая падзея, пра якую мы даведваемся ўжо за межамі аповеда пра Стварэнне свету і чалавека, — пераход ад няведання да ведаў, пераход, звязаны з парушэннем Запаведзі Божай, так званае грэхападзенне.

Мы пераканаліся, наколькі розныя два аповеды. Дарэчы, самая старажытная экзэгега — іудзейская — лічыць, што яны абсалютна супадаюць у часе: распавядаюць не пра тое, што адбылося адно за адным, але менавіта пра тое самае, толькі па-рознаму. Больш таго, яўрэйскія мудрацы лічаць, што і падзеі, звязаныя з грэхападзеннем, адбыліся ў межах Сямі Дзён Стварэння, дакладней — Адам і Ева паспрабавалі плод з Дрэва Пазнання яшчэ ў Дзень Шосты, за тры гадзіны да надыходу святой Суботы. І да яе надыходу яны былі выгнаныя з Эдэмскага Саду, пасля чаго Бог ужо нічога не перарабляў, не змяняў у Сваёй задуме наконт свету. Вось і адно з магчымых тлумачэнняў наяўнасці двух аповедаў: першы дае агульны план Божай задумы, другі — яе непасрэдную рэалізацыю, звязаную з некаторымі зменамі і ўдакладненнямі. Але, можа, яшчэ больш важна тое, што два аповеды даюць розныя праекцыі аднаго і таго ж працэсу, высвятляюць розныя яго бакі, падпарадкоўваючыся не элементарнай, а духоўнай логіцы. Невыпадкова і Бог выступае тут у розных сваіх праявах, з якімі суаднесеныя розныя Яго імёны: *Элогім* («множная вялікасць») — праяўленне Бога як Творцы і Уладара універсуму — і невымаўляльны Тэтраграматон, які сімвалізуе літасць і міласэрнасць у адносінах Бога да свету, і перадусім — да чалавека (у нашым зямным досведзе адлюстраванне гэтай любові Бога да чалавека можна знайсці толькі ў самаахвярнай любові маці да свайго дзіцяці).

Але і чалавек, як мы ўжо адзначалі, паўстае ў гэтых аповедах у розных сваіх праявах. Вельмі слушна рабі Ё. Д.-Б. Салавейчык вызначыў чалавека першага аповеду як «чалавека фізічнага» («чалавека прыроднага»), а чалавека

другога аповеду — як «чалавека метафізічнага». Мысляр пісаў: «“Фізічны чалавек” вядзе інстынктыўнае біялагічнае існаванне, якое з матэматычнай дакладнасцю абмежавана біялагічнымі законамі. Ён экстрэмальна прагматычны і не здольны да рэзкіх зменаў. Толькі тады, калі чалавек парывае з фізічнай прыродай, адмаўляючыся прызнаваць межы, калі ён марыць, калі ён прагне бязмежнасці, толькі тады ён можа дасягнуць велічы. У другім раздзеле паказаны чалавек “метафізічны”, які цягнецца да бязмежнасці і прагне шчасця. “Фізічны чалавек” самазадаволены, “метафізічны” — заклапочаны»<sup>1</sup>.

Працягваючы разважанні свайго папярэдніка і настаўніка, сучасны каментатар Пінхас Палонскі заўважае: «...з пункту гледжання першага аповеду пра Стварэнне, свет валодае незалежнай каштоўнасцю... З пункту гледжання другога аповеду, каштоўнасцю валодае выключна чалавек, а іншы свет не заслугоўвае нават падрабязнага апісання. ...У сувязі з гэтым адрозненнем у ацэнцы свету парознаму даецца таксама апісанне ролі чалавека: Адам першага аповеду — гэта “валадар”, а Адам другога аповеду — “свет у сабе”»<sup>2</sup>.

Несумненна, два аповеды ўзаемадапаўняюць адзін аднаго. Паспрабуем разабрацца, наколькі гэта магчыма, і ў тым, што іх аб’ядноўвае, і ў тым, што іх адрознівае, і ў тым, як усё гэта разам уплывае на наша разуменне прызначэння і сутнасці чалавека. Па-першае, скажам, што стварэнне чалавека адзначана як трэцяя якасная ступень усяго працэсу велічнай і асаблівай працы Божай: менавіта тут гучыць непаўторны дзеяслоў *бара*, які не мае дакладнага лексічнага адпаведніка ні ў адной з вядомых нам моваў і можа быць перакладзены толькі апісальна: *стварыў тое, што не існавала раней (нешта якасна новае), стварыў з нічога*. Паказальна, што ўпершыню слова *бара* гучыць на пачатку Стварэння, калі свет узнікае як цэлае, другі раз — калі ствараецца жывое жыццё (арганічная матэрыя — у процілегласць неарганічнай), трэці раз — калі ствараецца чалавек. Тым самым біблейны тэкст адзначае для нас

<sup>1</sup> Соловейчик Й. Д.-Б. Община Завета. Иерусалим, 1989. С. 24—25.

<sup>2</sup> Полонский П. Две истории Сотворения мира. Иерусалим, 1999. С. 96.

тры асноўныя моманты касмагенэзу. Больш таго, у другім апаведзе ў дачыненні да чалавека ўжываецца дзеяслоў *ваййіцэр* — «вырабіў» з асаблівым напісаннем — з падвойнай літарай *йод* (*i* кароткім). Згодна са старажытным тлумачэннем, гэта сведчыць, што стварэнне чалавека кардынальна вылучанае з усяго жывога: раслінны і жывёльны свет узнік паводле Слова Бога апасродкавана — са стыхіяў вады і зямлі, чалавек жа быў «выраблены» Самім Богам. Дзве літары *йод* сімвалізуюць тое, што чалавек створаны адразу для двух светаў — для зямнога, матэрыяльнага, а таксама для іншага, будучага свету, дзе ён — і толькі ён у адрозненне ад усіх жывёлаў — паўстане перад Госпадам і будзе трымаць адказ за свае ўчынкі, і набудзе жыццё вечнае. І яшчэ: як ужо адзначалася раней, толькі пасля стварэння чалавека, напрыканцы Шостага Дня Стварэння, было сказана Богам *тов мэод* («вельмі добра», дакладней — «добра вельмі») у дачыненні да ўсяго створанага. Хаця гэтыя словы — і нават простае *тов* («добра») — не вымаўленыя непасрэдна пасля апісання стварэння чалавека, але ж сусвет набывае стан *тов мэод* толькі тады, калі ў ім прысутнічае чалавек. Цікава, што тоячы ў сабе шматмерныя сэнсы, тэкст уключае нас у дзівосную славесную гульню. Так, слова *мэод* на іўрыце складаецца з трох літараў (ад пачатку на гэтай старажытнай мове не пішуцца галосныя): *мэм*, *алеф*, *далет* (так гучаць іх назвы ў *алефбэце* — алфавіце). Але гэта — тыя самыя літары, якія складаюць у арыгінале слова «чалавек»: *адам* — усё тыя ж, хоць і ў іншым парадку, *алеф*, *далет*, *мэм*. Гэта яшчэ раз падкрэслівае, што без Адама — Чалавека — немагчыма дасягненне завершанасці і гармоніі універсуму; толькі ён спараджае асаблівую гармонію, без якой Сусвет не мае сэнсу, але ён жа, чалавек, як пакажа нам далейшы тэкст, можа самым небяспечным чынам парушаць гармонію Боскага быцця. Заўважым, што слова *адам* ужываецца ў тэксце (асабліва ў першым апаведзе) хутчэй не як імя асабістае, а як вызначэнне прынцыпова новага роду, створанага Богам, як радавое імя чалавека. Яно нават пішацца ў тэксце з пэўным артыклем (няпэўнага ў іўрыце няма), які ніколі не ставіцца перад імёнамі ўласна асабовымі: «*Вэйівра́ Элогім га-ада́м...*» («*І стварыў Бог чалавека...*» (Быц 1:27);



*йівра* — асаблівая форма сучаснага часу, звернутага ў мінулае, усё ад таго ж дзеяслова *бара*). Але, вядома, услед за традыцыяй (іудзейскай і хрысціянскай) мы будзем з пашанай пісаць гэтае імя з вялікай літары: *Адам* — наш агульны бацька, родапачынальнік усяго чалавецтва. *Адам Кадмон* (Адам Першапачатковы) — так называе яго Кабала, яўрэйская містычная традыцыя. *Адам Кадмон* — першавобраз усіх рэчаў, увасабленне ўсяго роду чалавечага; ён увабраў у сябе бязмежна добрыя якасці Божыя: мудрасць, веданне, прыгажосць, сілу. Містычная традыцыя дадае, што ў ім ужо існавалі ўсе душы людзей, якія з’явіліся ці з’явяцца на зямлі.

І з першага, і з другога аповеду вынікае, што стварэнне чалавека — галоўная мэта ўсяго Стварэння. І зноў зразумець дзёрзкі, наватарскі погляд Бібліі нам дапамагае параўнанне з навакольнай культурнай прасторай. Усе вядомыя нам старажытныя пісьмовыя культуры Блізкага Усходу асэнсоўвалі чалавека як свайго кшталту падручны сродак для абслугоўвання багоў. Асабліва яскрава гэта выявілася ў шумерскай і акадскай (вавілонскай) культурах. Да нас дайшло некалькі розных паданняў пра ўзнікненне чалавека, але ўсе яны падобныя ў пэўных асноўных момантах: чалавек ствараецца праз фізічныя намаганні божышча з гліны (у шумерскіх паданнях) альбо з гліны, змяшанай з крывёю забітага божышча (у вавілонскай «Паэме пра стварэнне свету»); стварэнне чалавека вынікае з неабходнасці ўзяць каму-небудзь на сябе «цяжкія кашы багоў» (цяжкую, чорную, няўдзячную працу), сачыць за «хлявамі багоў» — іншымі словамі, забяспечваць у першую чаргу багоў ежай і адзеннем, а ўжо потым клапаціцца аб сабе. Так ці інакш, толькі ў Бібліі Чалавек пачынае сапраўды вымаўляцца «з вялікай літары», толькі ў ёй ён становіцца не сродкам, а мэтай, тым, дзеля каго створаны зямны свет.

У аповедзе пра «першага Адама» мы інтуітыўна адчуваем, што ключавымі для разумення Божай задумы наконт чалавека з’яўляюцца наступныя словы: «Зробім чалавека паводле вобраза Нашага, паводле падабенства Нашага...» (*Быцц 1:26*). У такой кароткай фразе — такое мноства загадак! Першая: да каго звернута гэтае «зробім» — *наасэ?* Са-

праўды, дзеяслоў стаіць у арыгінале ў першай асобе і множным ліку. Як сумясціць гэта з нашым веданнем пра Бога Адзінства? Ужо ў сівой старажытнасці на гэтае пытанне шукалі адказы і дзівосна тое, што знаходзілі самыя розныя — яшчэ адно пацверджанне здольнасці Вечнай Кнігі спараджаць розныя прачытання, не вычэрпваючыся да рэшты (на думку слыннага пісьменніка Умбэрта Эка, гэта і ёсць паказчык «мастацкасці» тэксту). Цікава, што адзін з самых старажытных яўрэйскіх каментароў да Кнігі Быцця асабліва вылучае гэтае месца, падкрэслівае яго для нас. Паводле падання, калі прарок Майсей запісваў Тору з вуснаў Усявышняга, ён спыніўся, пачуўшы «зробім чалавека», і спытаў: «Божа, чаму ж ты кажаш “зробім”, калі я ведаю, што Ты — Адзін? Ці не спатыкнуцца на гэтым недасканалыя галовы?» На гэта Бог сказаў Свайму прароку: «Пішы, пішы! Той, каму наканавана спатыкнуцца, спатыкнецца, а людзі разумныя — паразважаюць...» Тым самым старажытны каментар запрашае нас паразважаць і перш-наперш адкінуць недарэчнае і прымітыўнае тлумачэнне гэтага слова як паказальніка «рэліктаў» язычніцкай свядомасці ў біблейным тэксце ці наогул адсутнасці Адзінабожжа: «зробім» — значыцца, шмат багоў рабілі ці «асіставалі» галоўнаму. Такое тлумачэнне прымітыўнае хця б таму, што літаральна ў наступным вершы цвёрда сказана: «І стварыў Бог чалавека...» (*Быц 1:27*). Не «стварылі» — «стварыў»... Яшчэ адзін яўрэйскі каментар сцвярджае, што Бог сказаў так таму, што раіўся з анёламі, якія нябачна прысутнічалі пры стварэнні чалавека. Пры такім падыходзе дзеянне Бога становіцца парадыгмай для кожнага чалавека: перад сур'ёзным крокам у жыцці патрэбна параіцца з іншымі людзьмі, нават з тымі, чые парады табе не вельмі патрэбныя. Дарэчы, згодна з паданнямі, анёлы ўстрымоваліся, калі пачулі пра задуму Бога і асабліва — пра свабоду волі, якую Ён вырашыў даць чалавеку. І нават папярэдзвалі, што гэта можа прывесці да цяжкіх наступстваў і пакутаў Самога Бога. Але Ён — Святы, Благаслаўлены Ён — выслухаў усё гэта і стварыў чалавека.

Безумоўна, хрысціянская экзэгега бачыць у таямнічым «зробім» першае вельмі важнае ўказанне на Тройцу, на трыадзіную прыроду Бога. «Зробім» — гэта гавораць Бог

Айцец, Бог Сын, Які выступае як увасабленне самога Слова Божлага, і Дух Святы. Паводле Дантэ Аліг’еры, які абапіраецца на каталіцкую экзэгузу, гэта «Найвышэйшая Сіла, Паўната Ведання і Любоў» — тая самая Любоў, што «рухае сонца і зоркі» (як вядома, гэтым радком завяршаецца Дантава «Камедыя»). Мы бачым, якія бязмежныя глыбіні адкрываюцца ў кожным слове тэксту. Але ёсць яшчэ адно тлумачэнне — агульнафіласофскага, агульначалавечага плана. Магчыма, гэтае «зробім» звернута да самога чалавека, які павінен свядома адгукнуцца на імпульс волі Божай, *стаць* чалавекам. Здаецца, тэкст падкрэслівае, што працэс станаўлення чалавека, працэс сталення Асобы неажыццяўляльны без намаганняў самога чалавека. Так і ў жыцці кожнага з нас: прыходзячы ў гэты свет, мы атрымліваем вялізны патэнцыял, што даецца нам Богам, але як мы яго рэалізуем — залежыць ад нас. Такім чынам, кожны з людзей так ці інакш паўтарае ў сваім лёсе тое, што адбылося з «першым» Адамам: з Божай дапамогай (усведамляе гэта чалавек ці не) і сваімі намаганнямі кожны становіцца тым, чым ён ёсць. Дарэчы, выхоўваючы нашых дзяцей, дапамагаючы ім пасталець, мы міжволі паўтараем вялікую Боскую формулу — «зробім». Так, збіраючыся пайсці з малым дзіцём на прагулку, маці скажа: «А цяпер *абум* чаравічкі і пойдзем на вуліцу». Настаўнік на ўроку скажа сваім вучням: «А цяпер *зробім* такое практыкаванне...» Чаму яны ўжываюць гэтую форму дзеяслова ў першай асобе і множным ліку? Безумоўна, таму, што гэта формула вучнёўства, навучання, перадачы духоўных і практычных ведаў, формула *сатворчасці*. Да сатворчасці і запрашае Бог чалавека. Цікава, як тлумачыў словы «зробім чалавека» знакаміты пачынальнік хасідызму Баал-Шэм-Тоў («Уладар Добрага Імя») — Бешт, што жыў на Украіне ў XVIII ст. На пытанне сваіх вучняў, чаму Усявышні так гаворыць, ён адказваў: «А гэта Святы, Благаславёны Ён, кажа чалавеку: “Калі ты не дапаможаш мне, як жа Я дапамагу табе? Давай жа аб’яднаемся і створым разам што-небудзь добрае — цябе, чалавек”». Заўважым, што такое разуменне загадкавай формулы «зробім чалавека» дазваляе ўбачыць у ёй вельмі важную для ўсяго біблейнага тэксту ідэю — ідэю свабоды во-

лі, свабоды маральнага выбару, без якога чалавек не можа быць чалавекам.

Не менш важным у вызначэнні чалавека з'яўляецца славутае «паводле вобраза і падабенства Божага». Менавіта гэты выраз часта разумеюць няправільна, пераносячы яго на фізічную, цялесную прыроду чалавека, маючы на ўвазе яго знешняе аблічча. Гэта, відаць, адбываецца амаль несвядома ў тых людзей, якія не вельмі задумваюцца над сутнасцю Божага вобраза ў Бібліі, не разумеюць кардынальнага яго адрознення ў параўнанні з успрыманнем багоў язычніцкай свядомасцю. Язычніцкая міфалогія стварала багоў адпаведна з вобразам чалавека, надзяляла іх цялеснасцю і формай (як жартаваў у свой час знакаміты французскі асветнік Шарль Луі дэ Мантэск'ё, калі б у трохвугольнікаў былі багі, то яны б мелі трохвугольную форму). У межах біблейнага светапогляду ўсё якраз наадварот: Бог стварае чалавека паводле вобраза, які Ён задумаў, і паводле Свайго вобраза. Але — нагадаем самае галоўнае — гэты Вобраз прынцыпова нятварны, няствораны; Бог — абсалютная духоўнасць, Ён не мае аніякай бачнай, выяўнай формы. Ужо вельмі старажытны каментар гаворыць, што слова *цэлем* («вобраз») мае на ўвазе духоўны склад чалавека. Так, толькі ў гэтым сэнсе можна разважаць пра вобраз Божы і падабенства Божае ў чалавеку. Здаецца, гэтае Богападабенства праяўляецца ў трох асноўных якасцях, дадзеных Богам чалавеку, і толькі чалавеку. Першае — *асобасны ўзровень* чалавечага розуму. Чаму мы падкрэсліваем, што ён асобасны? Таму, што розум існуе і ў Прыродзе. Так, Прырода жыве паводле надзіва разумных законаў, і чым больш мы яе пазнаем, тым больш упэўніваемся ў гэтым, як і ў тым, што самі сабой, стыхійна, такія законы не маглі ўзнікнуць. Нагадаем знакамітыя словы Вальтэра, якія заўсёды цытаваліся ў савецкіх падручніках і кнігах у скарочаным выглядзе — нібыта доказ яго «атэізму»: «Калі б Бога не было, Яго трэба было б выдумаць...» Аднак у Вальтэра ёсць працяг, які ўшчэнт знішчае «атэістычны» сэнс выказвання: «...але ўся Прырода крычыць пра Яго існаванне» (варыянт: «...але хто ж, маючы здаровы розум, будзе сумнявацца ў Яго існаванні?»). Так, Прырода сапраўды «крычыць» пра існаванне Творцы. Але розум у

Прыродзе існуе дыфузна, на ўзроўні нейкай праграмы. Разумная Прырода ўсё ж такі не мысліць, не ўсведамляе сябе. І толькі чалавек, як і Бог, з'яўляецца асобай, якая асэнсоўвае свае паводзіны, кантралюе іх, сама стварае «праграму» свайго быцця. Другое — і, здаецца, галоўнае: толькі чалавек з усіх жывых істотаў, створаных Богам, надзелены, як і Ён, свабодаю выбару. Але калі Бог у Яго дасканаласці заўсёды выбірае дабро, то чалавек можа вагацца паміж дабром і злом і выбіраць зло. Больш таго, іудзейская традыцыя дадае, што ў гэтым сэнсе чалавек вальнейшы і складанейшы за анёлаў, бо яны не могуць выбіраць, з'яўляючыся інструментамі ў Божых руках. І, нарэшце, трэцяе, што вынікае з усяго папярэдняга: толькі чалавек здольны да духоўнага самаўдасканалення і да творчасці, ён таксама стварае свае светы, стварае мастацтва, стварае культуру і цывілізацыю, і ў гэтай крэатыўнай здольнасці ён падобны на Бога. Згодна са старажытным каментарам, слова *дмут* («падабенства») ужываецца ў Пяцікніжжы тады, калі патрабуецца вызначыць з'яву, што не мае аналагаў. У дадзеным выпадку маецца на ўвазе духоўны свет чалавека, яго святасць.

Як ужо адзначалася, «першы» Адам створаны як арганічная частка светабудовы, і ў той жа час ён нібыта ўбірае ў сябе гэтую светабудову. Так, менавіта Адам першага аповеду надзелены з самага пачатку сексуальным жыццём: як і іншых жывых істотаў, Бог стварыў яго як мужчыну і жанчыну і наказаў пладзіцца і памнажацца, гэта значыць — нараджаць дзяцей. Ён не ведае самоты і ўнутраных дысанансаў. «Да той пары, пакуль існуе сусвет, ён не будзе самотным», — заўважае рабі Ё. Д.-Б. Салавейчык<sup>1</sup>. Але ёсць пэўны парадокс у тым, як апісана стварэнне «першага» Адама: нічога не гаворыцца пра яго фізічную прыроду, пра яго цялеснасць (акрамя ўказання на сексуальнае жыццё); наадварот, менавіта тут гаворка ідзе пра вобраз і падабенства Божыя. Таму, можа, трэба прыслухацца да думкі выдатнага знаўцы старазапаветных тэкстаў Дз. У. Шчадравіцкага: «“Першы” Адам па ўсіх прыкметах сімвалізуе дух чалавека. Ён азначае чалавека духоўнага, веданням і

---

<sup>1</sup> Соловейчик Й. Д.-Б. Община Завета. С. 26.

сілам якога няма мяжы, які ўладарыць над усёю зямлёю, з'яўляючыся падабенствам і вобразам Божым. Агада, старажытнаяўрэйскі зборнік легендаў, паданняў і тлумачэнняў, шмат увагі аддае падрабязнасцям стварэння Адама. Адзін агадычны каментар кажа: Адам быў створаны «ад краю неба да краю неба» — такі ён быў вялізны (пар. *Друг 4:32*). Гэта трэба, вядома, разумець не літаральна: хутчэй за ўсё гэта тычыцца велічнасці духа чалавечага, што абдымае ўвесь свет»<sup>1</sup>. Можа, і так (у рознасці інтэрпрэтацыяў ізноў адкрываецца бязмежная глыбіня біблейнага тэксту). Але бясспрэчна, на нашу думку, адно: «першы» Адам, суцэльны і гарманічны, не ведае ўнутраных дысанансаў. Ён жыве ў гармоніі з Прыродай і пануе над светам зямным, як Бог пануе над сусветам.

Угледзімся — дакладней, учытаемся, услухаемся — у апісанне стварэння «другога» Адама. Дарэчы, калі ў першым апаведзе ўжываўся для самога працэсу стварэння чалавека перш-наперш дзеяслоў *бара* («стварыў [якасна новае]»), то ў другім — *йацър* (дакладней у тэксце — *ваййіцър*), які таксама можна перакласці як «стварыў», але ён мае асаблівае сэнсавае адценне: «сфарміраваў», «сканструяваў», «вырабіў», «перастварыў [з таго, што ўжо было]»: «І вырабіў Гасподзь Бог чалавека з праху зямнога, і ўдзьмуў у ноздры яго дыханне жыцця, і стаў чалавек душою живою» (*Быц 2:7*). З гэтага вынікае, што, стварыўшы нешта якасна новае (першапачатковага Адама), Бог перастварыў яго, надаў яму больш складаную форму і сутнасць. Калі «першы» Адам — *Адам Кадмон* — быў суцэльны і гарманічны, то «другі» — *Адам Афър* («чалавек з праху») — заяўлены як больш складаны і супярэчлівы. Па-першае, ён мае дыхатамічную прыроду: з аднаго боку — *мін га-адамá* («з зямлі»), з другога — ён мае *нішмáт хайім* («дыханне жыцця», ці «душу жыватворную»). Гэта значыць, што ён злучае пачатак тленны, смяротны, і несмяротны — вечную душу, часцінку *Руах га-Кодэш* — Духа Святога. Чалавек, гаворыць нам Біблія, — істота духоўна-цялесная. Выраз «з праху зямнога», ці з «зямлі», як мы ўжо адзнача-

<sup>1</sup> Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1. Книга Бытия. С. 44.



лі, не трэба разумець літаральна: гэта ўказанне на тое, што чалавек мае матэрыяльнае, рэчыўнае цела, што ён — «дзіця зямлі», што ён таксама ў пэўным сэнсе жыве паводле біялагічных законаў, якім падуладнае ўсё жывое. Невыпадкова *адамá* («зямля») — слова таго ж караня, што і *адам* — «чалавек». Але адначасова гэтае слова блізкае па гучанні да *адамэ* — «стану падобным» (*адамэ ле Эльён* — «стану падобным Усявышняму») — і, магчыма, утрымлівае ў сабе ўказанне на духоўную веліч чалавека. Адпаведна з логікай Бібліі толькі тады, калі біялагічная істота атрымлівае часцінку Богага дыхання — найвышэйшую душу (*нішмат хайім*), чалавек становіцца сапраўды жывым — і таксама ў двух сэнсах. Па-першае, ад найвышэйшай — разумнай — души атрымлівае жыццё душа жывёльная (*нэфеш*), якая ажыўляе цела чалавека праз яго кроў, але пасля смерці не пераходзіць у жыццё вечнае. Апошняе дадзенае толькі той часціне, што завецца *нешамá* — разумны дух, найвышэйшая душа. Гэтае слова — *нешама* — прагучыць у Кнізе Прыпавесцяў Саламонавых: «Свяцільная Госпада — душа чалавека...» (*Прыт 20:27*). Па-другое, толькі ўвабраўшы ў сябе найвышэйшую духоўную сутнасць, чалавек становіцца асобай. «Увесь гэты верш ... апісвае ўздзеянне духа на падуладныя яму сферы і ўзроўні чалавечай істоты дзеля свайго праяўлення на зямным, рэчыўным узроўні», — піша Дз. У. Шчадравіцкі<sup>1</sup>.

Супярэчлівасць чалавека заяўленая ў другім апаведзе не толькі як супярэчлівасць духу і цела. Гаворка ідзе пра супярэчлівасць самой разумнай души, якая можа натхняць чалавека як на дабро, так і на зло (этымалагічна слова *нешама* звязанае з *нашám*, што значыць, акрамя «дзьмуць», «надаваць дыханне», «натхняць»). Нагадаем пра падвойны *йод* у дзеяслове *ваййіцэр* («і вырабіў»). Як кажа старажытны каментар, гэта ўказанне не толькі на прыналежнасць чалавека да двух светаў — матэрыяльнага і духоўнага, але і на дваістасць яго души. П. Палонскі піша: «Само па сабе слова *йецэр* азначае “страсць”, “імкненне”. І таму апісаны ў Торы “падвойны *йецэр* у души чалавека”

<sup>1</sup> Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1. Книга Бытия. С. 45.

патрэбна ўспрымаць перш за ўсё як наяўнасць адначасова імкнення да добра і імкнення да ліха, якія суіснуюць у нашай душы»<sup>1</sup>.

Як бачым, узнікненне чалавека ў сапраўдным сэнсе гэтага слова палягае, на думку Бібліі, за межамі антрапалогіі ў яе біялагічным сэнсе. У чалавеку злучаюцца дзве велічныя сферы — Прырода і Дух, і, магчыма, парадокс першага аповеду, калі чыста духоўнае стварэнне «паводле вобраза і падабенства Божага» тычыцца «фізічнага» чалавека як часткі Сусвету, атрымлівае тлумачэнне ў другім аповедзе: здзейсніць духоўнае прызначэнне чалавек можа толькі ў дваістасці і адначасова адзінстве плоці і духу. Чалавеку ў адрозненне ад усіх жывых істотаў дадзена «іскра Божая» — яго несмяротная душа, яго высокі розум, яго святomasць. Дарэчы, і сёння застаецца найвялікшай таямніцай праца нашага мозгу — пры тым, што добра вывучаны яго рэчыўны склад, тыя хімічныя рэакцыі, што ў ім адбываюцца. Чаму чалавек мысліць і стварае, калі не мысліць і не стварае прымат, у якога мозг такой жа вагі і аб'ёму? Можа, справа ў асяроддзі? Навукоўцы-антрапологі ішлі на дзёрзкія эксперыменты: бралі толькі што народжаная прымата і выходзілі з чалавечым немаўлём (сваім дзіцём). Дзіўна: да трох месяцаў яны супадалі ў сваім развіцці і сваіх рэакцыях, але пасля гэтага тэрміну дзіця чалавечае рабіла такі рэзкі скачок наперад, што назаўжды пакідала ззаду беднага прымата... Сёння навуцы зразумела, што бездань, якая палягае паміж святomasцю чалавека і святomasцю найвышэйшых малпаў, такая ж непераадольная, як паміж святomasцю апошніх і якой-небудзь інфузорый-туфелькай. Зразумела таксама, што святomasць чалавека — вынік грандыёзнага мутацыйнага скачка. Але хто б сказаў, чым (ці кім) ён выкліканы! Застаецца ўслухоўвацца ў біблейныя словы ці прыслухацца да словаў Гілберта Кійта Чэстэртана: «Узнікненне чалавека — гэта не эвалюцыя; гэта, хутчэй, рэвалюцыя».

Асаблівае стаўленне Бога да чалавека падкрэсленае тым, што менавіта для яго, Свайго ўлюбёнца, Гасподзь стварыў асаблівую прастору — дзівосны Сад, *Ган Эдэн* («сад асалоды»), знакамiты Эдэм. Чалавек павінен быў захоўваць і

<sup>1</sup> Полонский П. Две истории Сотворения мира. С. 133.

апрацоўваць яго. Што сімвалізуе гэты Сад? Можа, тую гармонію духу і цела, унутраную гармонію душы, якую не павінен згубіць чалавек ці да якой ён мусіць прыйсці? Адразу ўзгадваецца вальтэраўскае: «Кожны мусіць апрацоўваць свой сад...» Але ж Эдэмскі сад свядома проціпастаўлены астатняй прыроднай прасторы як прастора культурная і як месца асаблівага іспыту, што будзе пасла-ны чалавеку. Эдэм выступае, безумоўна, сімвалам шчаслівага няведання — можа, блажэннага, а можа — блазнаватага. Сапраўды, няведанне дае жыць проста і лёгка, а веды прыносяць страту цэласнасці, даюць адчуць складанасць сябе самога і свету, трагізм быцця. Нездарма мудры Эклесіяст сказаў: «...у шматлікай мудрасці шмат смутку, і той, хто памнажае веданне, памнажае тугу» (*Экл 1:18*). Менавіта ў Эдэме і адбудзецца пераход да ведання, да пазнання — пераход, які, здаецца, наканаваны чалавеку і без якога ён не стане чалавекам, без якога немагчымае яго вечнае жыццё. Нездарма ж Сам Бог пасадзіў там два таямнічыя дрэвы — *Эц га-Хайім* (Дрэва Жыцця) і *Эц га-Да'ят тов вэ-ра* (Дрэва Пазнання добра і зла). Самі іх назвы гавораць пра тое, што іх нельга ўспрымаць толькі як канкрэтныя дрэвы, яны сімвалізуюць таямніцу жыцця і таямніцу пазнання. І Усявышні, як вядома, дазваляе чалавеку есці плады ад усялякага дрэва, акрамя Дрэва Пазнання добра і зла. Чым выкліканая гэтая забарона? Тым больш што яна, магчыма, можа толькі падштурхнуць чалавека яе парушыць. Як вядома, адзін з найстаражытнейшых архетыпаў, вядомых у сусветнай культуры, — забарона і яе парушэнне. Ды і навошта забараняць веды? Мы прывыклі, што гэта паняцце высокае, святое. Як можа чалавек без ведаў? Вядома, не можа. Дзе ж тут логіка? Дробязна і банальна тлумачыць забарону «рэўнасцю» Бога, Які «баіцца», што чалавек, паспытаўшы пладоў з Дрэва Пазнання, стане роўным Яму. Роўным Яму стаць немагчыма паводле азначэння. Больш таго, калі Бог мог гэтага «баяцца», то навошта было ствараць чалавека? Відаць, справа тут у іншым. Бясконца любячы сваё самае дасканалое стварэнне, Усявышні хоча перасцерагчы яго і адначасова даць яму адчуць сваю свабодную волю — свабоду быць верным і свабоду адхіляцца ад веры. Перасцерагчы, бо пазнанне

сапраўды тоіць у сабе небяспеку і можа далёка завесці чалавека і ўсё чалавецтва — нават да самазнішчэння. Здаецца, Бог хоча на пэўны час ахаваць свайго ўлюбёнца ад несвоечасовых ведаў, як мы жадаем абараніць сваіх яшчэ малых дзяцей ад ведання жahlівых і незразумелых ім бакоў жыцця. Душа чалавека павінна была падрыхтавацца да ўспрымання такога няпростага, можа, нават жорсткага спазнання добра і зла. Чалавек жа паспяшаўся... Але пра гэтае — пазней.

Пакуль жа, менавіта ў дзівоснай прасторы Эдэмскага саду, чалавек востра адчуў сваю самоту. «І сказаў Гасподзь Бог: нядобра быць чалавеку аднаму; зраблю яму памочніка да пары яму [памочніка, які адпавядае яму]...» (*Быцц 2:18*). Упершыню прагучала з вуснаў Божых *ло тов* — «нядобра». Чаму ж нядобра, калі раней было сказана *тов мээд* — «добра вельмі»? Верагодна, справа ў тым, што настала пара чалавеку ўсвядоміць сваю самоту, сваю тугу па іншаму чалавеку, перажыць самоту як духоўную прагу. Як тлумачыць рабі Ё. Д.-Б. Салавейчык, «слова *левадо* («самотны») мае два значэнні: аб'ектыўную самоту і суб'ектыўнае адчуванне самоты. Чалавек можа знаходзіцца ў натоўпе ў гарадскім парку і быць самотным. У рэальнасці прысутнасць натоўпу можа толькі ўзмацніць пачуццё самоты. Самотнае існаванне — гэта духоўны стан. Чалавек унікальны ў сваёй самоце — адчуванні, што яго не разумеюць. ...“Фізічны чалавек” ненавідзіць самоту і не спасцігае яе. Людзі, што ўсведамляюць сябе, ведаюць, што такое самота. Гэтае адчуванне ўзнікае з глыбіняў асобы»<sup>1</sup>. Так, можна пагадзіцца, што чалавек становіцца асобаю, калі ўсведамляе сваю самоту, сваю унікальнасць, а гэта значыць — немагчымасць быць зразуметым да канца. Можа, таму ў «метафізічнай» прасторы Саду чалавек першапачаткова унікальна самотны і тым самым адчувае прагу і тугу па такім жа самотным, як ён. І Бог здзяйсняе яго мару.

Узнікае пытанне: чаму Бог стварае *аднаго* Адама, а не адразу ўсё чалавецтва? Чаму *аднаго* Адама, а не асобна мужчыну і жанчыну? І хоць у першым апаведзе мы чы-

<sup>1</sup> Соловейчик Й. Д.-Б. Община Завета. С. 26.

таем, што Адам створаны *захáр у-нкевá* («мужчынам і жанчынаю», або «самцом і самкаю»), аднак разумець гэта можна па-рознаму, і ў Эдэме мы бачым толькі *аднаго* Адама. Вельмі важна тое, што чалавецтва, паводле логікі Святога Пісання, паходзіць ад аднаго агульнага продка, ад адных прабацькоў (дарэчы, Біблія была першай кнігай у сусветнай культуры, якая ўказала на агульны выток рода чалавечага). Як гаворыцца ў Агадзе, зробленае гэта для таго, каб ніхто на ўсёй зямлі не гаварыў другому: «Мой продак лепшы за твайго». Тым самым здымаюцца адразу ўсе магчымыя і немагчымыя расавыя тэорыі. З пункту гледжання Бібліі яны не маюць пад сабою аніякай глебы: усе людзі — дзеці Божыя, усе роўныя перад Богам. Немагчыма весці гаворку пра біялагічную ці інтэлектуальную перавагу аднаго народа над другім, а ўсе разыходжанні абумоўленыя шляхамі, якія мы выбіраем, гістарычнымі лёсамі, нашай здольнасцю ці няздольнасцю адгукнуцца на заклік Божы. Немагчыма весці гаворку і пра перавагу мужчынаў над жанчынамі ці наадварот, бо ўсе яны — людзі. Безумоўна, ствараючы аднаго чалавека, Бог падкрэслівае яго унікальнасць і тым самым унікальнасць кожнага з нас. Кожны чалавек — непаўторны свет, няма двух абсалютна падобных людзей, і чалавека немагчыма кланіраваць, немагчыма «штампаваць» ці збіраць на канвееры. Кожны чалавек нясе ў сабе ўвесь род чалавечы, як нёс яго Адам. Пагэтану яўрэйскія мудрацы пасля абмеркавання раздзелаў Торы, якія апісваюць стварэнне чалавека, прыйшлі да высновы: «Чалавек — гэта цэлы свет, і той, хто губіць хаця б адну душу, губіць цэлы свет. Той жа, хто ратуе хаця б адну душу, ратуе цэлы свет».

Ёсць яшчэ адно тлумачэнне таго, чаму ў Эдэме змешчаны *адзін* Адам. Як ужо адзначалася, менавіта таму, каб ён адчуў сваю самоту і тугу па роўным сабе, па другой чалавечай асобе, па такому ж, як ён, але іншаму. Толькі ў стасунках з іншым раскрываецца чалавек і адкрывае самога сябе, у самім сабе знаходзіць здольнасць да самаахвярнай любові, праз любоў да бліжняга вучыцца самааддана і шчыра любіць Бога. Таму Усявышні гаворыць: «Нядобра быць чалавеку аднаму...» Наконт гэтага *ло тов* («нядобра») Дз. У. Шчадравіцкі піша: «...звязанае

яно з самотай, замкнёнасцю, адарванасцю чалавечай асобы, бо ў такім стане душа адлучаецца ад усеагульнай любові Божай, страчвае магчымасць самааддачы і самапаўнення, і ліхія намеры могуць атрымаць да яе доступ. Так і органу цела, якому бракуе крывацёку, пагражае амярцвенне...»<sup>1</sup> Усявышні прыводзіць да Адама ўсіх створаных Ім жывых істотаў, каб той даў ім імёны (г. зн. не толькі стварыў мову, але і класіфікацыю ўсяго жывога), а таксама вырашыў, ці знойдзе ён між імі тую істоту, з якой зазнае паўнату і гармонію быцця. Вядома, што чалавек не знаходзіць яе сярод жывёлаў, бо яму неабходны не толькі фізічны, але і духоўны партнёр. І тады Усявышні стварае жанчыну — як вядома, з рабра Адама.

Як жа зразумець гэта? Як першапачатковую падначаленасць жанчыны мужчыну? Але ці быў Адам Першапачатковы мужчынам у прамым сэнсе гэтага слова? Так, у першым апаведзе сказана, што Бог стварыў Чалавека «мужчынам і жанчынаю». Аднак тое, што стаіць у арыгінале — *захар у-нкева* — хутчэй азначае мужчынскі і жаночы род, злучаныя ў Адаме Першапачатковым (дарэчы, на іўрыце гэтыя словы — *захар і нкева* — і выкарыстоўваюцца для абазначэння граматычнай катэгорыі роду), а таксама наяўнасць у душы кожнага чалавека мужчынскага і жаночага пачаткаў. Як каза старажытны каментар, мужчына і жанчына былі першапачаткова створаныя злітымі ў адно і, вядома, не паводле прынцыпу гермафрадытызму: чалавек меў андрагінную прыроду, гэта значыць, што два пачаткі ў ім былі злучаныя ў недасягальнай цяпер гармоніі. Але гармонія непазбежна павінна была парушыцца, як толькі чалавек усвядоміў сваю адзіноту. Таму Бог ускладняе «праграму» — падзяляе чалавека на мужчыну і жанчыну. Справа ў тым, што слова *цэла*, якое традыцыйна перакладаецца, пачынаючы з Сэптуагінты, як *рабро*, *рабрына*, мае на іўрыце яшчэ некалькі значэнняў: «кант», «старана», «частка», нават «палавіна». У адным з сучасных перакладаў Торы на рускую мову так і сказана: «І стварыў Гасподзь Бог з той часткі, якую [Ён] узяў з

---

<sup>1</sup> Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1. Книга Бытия. С. 50.



[цела] Чалавека, жанчыну...»<sup>1</sup> Такім чынам, можна зразумець, што Бог вылучае жаночую «частку», жаночую «палавіну» з андрагіннага Адама (нездарма муж і жонка часта кажуць адзін пра другога: «мая палавіна»). «І сказаў чалавек: вось, гэта костка ад касцей маіх і плоць ад плоці маёй; яна будзе звацца жонкаю, бо ўзятая ад мужа» (*Быцц 2:23*). У арыгінале глыбінная сувязь — не толькі фізічная, але і духоўная — мужа і жонкі падкрэсленая тым, што гэтыя словы на іўрыце аднаго кораня: *ish* — *ishá*.

Задумваючы падзяленне мужчынскага і жаночага пачаткаў, Гасподзь вымаўляе дзіўныя словы: «...зrabлю яму *эзэр кенэгдб*», літаральна — «памочніка супраць яго», ці «памочніка-праціўніка». Само гэтае вызначэнне ўтрымлівае ў сабе дыялектычную супярэчнасць, якая мае на ўвазе адзінства. Гэта цудоўна выказалі ўжо найстаражытнейшыя каментатары тэксту. Так, у талмудычным трактате «Йевамот» запісана: «Сказаў рабі Эліэзэр: “Што [значыць] сказанае: ‘зrabлю яму памочніка супраць яго’? Будзе ён годны — памочнік, не будзе ён годны — праціўнік”»<sup>2</sup>. Сучасная каментатарка і даследчыца, прафесар Нехама Лейбовіч працягвае гэтую думку: «Толькі калі яны “годныя”, калі яны абодва робяць дабро і чыстыя перад Богам, дзве процілегласці злучаюцца і прыляпляюцца адзін да аднаго, і ствараецца гармонія»<sup>3</sup>. Так, мужчына і жанчына — у пэўным сэнсе дзве процілегласці, што не могуць існаваць адна без другой, яны не могуць спасцігнуць сябе адна без другой і могуць ствараць гармонію, калі адчуваюць у сваім жыцці прысутнасць Трэцяга — Бога. Згодна са старажытнымі тлумачэннямі, Бог прысутнічае ў сапраўднай сям’і, якая жыве паводле законаў Божых. Запаведдзю, што ўсталяўвае шлюб і сям’ю як найважнейшыя ўстановы чалавечага жыцця, завяршаецца апавед пра стварэнне мужчыны і жанчыны і чалавека наогул: «Таму пакіне чалавек баць-

---

<sup>1</sup> Пятікнижжэ Моисеево, или Тора: Ивр. текст с рус. перев. и комментарием, основанным на классич. толкованиях / Под общ. ред. проф. Г. Брановера: В 5 т. М.; Иерусалим: Шамир, 1991—1996. Т. 1. Брейшит. С. 51.

<sup>2</sup> Цыт. па: Лейбович Н. Новые исследования Книги Брейшит в свете классических комментариев. Иерусалим: Амана, 1997. С. 21.

<sup>3</sup> Тамсама.

ку свайго і прылепіцца да жонкі сваёй, і стануць адной плоцю» (*Быцц 2:24*). Дакладней, тут адразу дзве заповедзі: аб неабходнасці шлюбу і сям'і, а таксама аб нараджэнні дзяцей. Сапраўды, толькі ў дзіцяці двое, што пакахалі адзін аднаго, стануць сапраўды *адной плоцю*. Дзівосна, што стасункі ў сям'і, паміж мужам і жонкай, Біблія вызначае як «прыляпленне» — таксама, як і стасункі паміж Богам і чалавекам, бо не аднойчы чытаем мы гэты палкі заклік да душы чалавечай: прыляпляцца да Бога, хадзіць шляхамі Яго...

Такім чынам, у двух аповедах пра стварэнне чалавека сісісла і разам з тым глыбока прадстаўлення найважнейшыя сэнсы чалавечага быцця. Перад намі паўстае Адам як род чалавечы і Адам як асоба, чалавек «фізічны» і чалавек «метафізічны», чалавек самадастатковы і чалавек, які, адчуўшы неверагодную самоту, парываецца да другога чалавека, ірвецца да ведаў пра свет і самога сябе... Здаецца, усё зроблена было Усявышнім для сусветнай і чалавечай гармоніі: «І былі абодва голыя, Адам і жонка яго, і не саромеліся» (*Быцц 2:25*). Як разумець гэтую адсутнасць сораму? Вядома, адсутнасцю граху. У тэксце, на першы погляд такім простым, ізноў ёсць таямніца: *арум* — «голы» — мае агульны карань з дзеясловам *арім* — «прасякаць», «пранікаць», «быць праніклівым». Такім чынам, *арум* можна зразумець як «праніклівы», «мудры», а яшчэ — «бачны наскрозь», «адкрыты для Бога». Сапраўды, першыя людзі былі адкрытыя перад Богам наскрозь, нічога не хавалі ад Яго. Аднак хутка, вельмі хутка, зрабіўшы пэўны крок, яны пачнуць хавацца... Пакінем іх пакуль што ў іх радаснай і шчаслівай гармоніі.

## ПРЫПАВЕСЦЬ ПРА ГРЭХАПАДЗЕННЕ, АБО ПЕРШЫ ДАСВЕД ДАБРА І ЗЛА

Ухіляйся ад зла, рабі дабро,  
І будзеш жыць вечна...

(Пс 37/36, 27)

Бог даў усё першым людзям для гармоніі, адгукнуўшыся на тугу Першачалавека, на яго самоту, яго прагу *Другога* і даўшы яму магчымасць спасціжэння самога сябе і гэтага Другога, каб не быць самотным, каб узнік дыялог паміж *Я* і *Другім*, бо толькі ў ім чалавек пачынае жыць духоўным жыццём і ствараць, але пры адной умове: калі гэты дыялог вядзецца ў прысутнасці *Трэцяга* — *Вечнага Ты*, Бога (мы скарысталі тэрміналогію Марціна Бубера і Франца Розэнцвейга). Першыя людзі ў Эдэме... Яны аголеныя і не ведаюць сораму, і гэта значыць на сімвалічнай мове Пісання, што душы гэтых людзей цалкам адкрытыя перад вачыма Божымі: яны не думаюць захінацца ці хавацца ад Бога, яны абсалютна чыстыя і празрыстыя, яны не ведаюць, што такое зло, тым больш — свядомае зло, яны незнаёмыя з паняццем «грэх». Але хутка, вельмі хутка, сітуацыя зменіцца, і людзі захочуць схавацца ад Твару Божага, і зазнаюць сорам, і зрабяць сабе прымітыўную «вопратку» — апырэзванні (павязкі на сцёгнах) з лісцяў, нібыта так можна схаваць ад Бога «цьмяныя» бакі сваёй душы... Чаму гэта адбываецца? Ці з'яўляецца гэта непазбежнасцю для чалавека? Які сэнс нясе ў сабе слынная прыпавесць пра грэхападзенне, як даўно яна называецца ў еўрапейскай культурнай традыцыі, — прыпавесць, распавяданая ў трэцім раздзеле Кнігі Быцця?

Кніга Быцця, што ў арыгінале, як гэта ўжо ўзгадвалася раней, мае назву *Кніга У-Пачатку*, прадстаўляе нам найгалоўнейшыя парадэгмы духоўнага і гістарычнага досведу чалавека, найважнейшыя *першачаткі* быцця. І адзін з такіх пачаткаў — пачатак досведу дабра і зла, а разам з ім — пачатак гісторыі чалавецтва як супрацьстаяння

добра і зла, і перадусім — у душы чалавека. Разам з тым гэта пачатак спасціжэння свету і самога сябе, пачатак, без якога чалавек не стаў бы Асобай у поўным сэнсе гэтага слова, Чалавекам з трагічным і высокім лёсам, адзінай у свеце, акрамя Бога, істотай, што ўсведамляе свабоду свайго выбару, свабоду волі.

Як адзначалася, яшчэ ў другім аповедзе пра стварэнне чалавека (у другім раздзеле Кнігі Быцця) гаворыцца, што ў Эдэме, Садзе Асалоды, які насадзіў Бог для свайго найвышэйшага стварэння, Ён вырасціў два таямнічыя дрэвы — *Эц га-Хайім* (Дрэва Жыцця) і *Эц га-Даат тов вэ-ра* (Дрэва Пазнання добра і зла). Зразумела, што гэтыя дрэвы — складаныя сімвалы, іх не трэба ўспрымаць толькі канкрэтна, але з самых першых крокаў старажытнай іўдзейскай каментатарскай традыцыі, як і з тых часоў, калі Біблія стала паступова разам з хрысціянствам распаўсюджвацца па свеце, людзі спрабавалі ўявіць іх сабе ў абліччы таго ці іншага дрэва — смакоўніцы, гранатніку, вінаграднай лазы, яблыні, нават нейкай велічэзнай пшаніцы, як фантастычнае дрэва з дзівоснымі пладамі і г. д. Але ўсё ж выявы таямнічага Дрэва Пазнання, як і не менш таямнічага Дрэва Жыцця, паўстаюць большай часткай алегарычнымі і сімвалічнымі ў еўрапейскім мастацтве розных эпохаў. Больш таго, яны аб'ядноўваюцца ў адзінае Дрэва жыцця і смерці, як на мініяцюры Бертальда Фуртмайра ў малітоўніку біскупа Зальцбургскага (Мюнхен, 1481); зліваюцца з Крыжам пакутаў Ісуса Хрыста (карціна італьянскага мастака пачатку XIV ст. Пасіна дэ Банагвіда «Хрыстос, раскрыжаваны на Дрэве Жыцця»); трансфармуюцца ў «алхімічнае» дрэва, якое адлюстроўвае працэс індывідуальнасці (у тэрміналогіі Карла Густава Юнга) і ўвасабляе ініцыяцыю, смерць і адраджэнне (мініяцюра з кнігі Фамы Аквінскага «Аб алхіміі», XVI ст.); паўстаюць як Дрэва чалавечага жыцця, падвойны ствол якога то разыходзіцца, то ізноў пераплятаецца, утвараючы своеасаблівы знак вечнасці, як на гравюры англійскага мастака Джона Годарда «Дрэва чалавечага жыцця» (1649); выступаюць як два розныя дрэвы, што сімвалізуюць дзве спакусы, перад якімі стаіць чалавек, на акварэлі слыннага англійскага паэта-перадрамантыка і мастака Уільяма Блэйка «Падзенне ча-

лавека» (1807), дзе гэтыя два дрэвы злучае Ісус Хрыстос, Які выводзіць Адама і Еву ў свет досведу. Гэты шэраг прыкладаў можна было б працягваць бясконца — такую прастору дае для натхнення і фантазіі чалавека біблейны тэкст. Адметнае адно: і ў шматлікіх выявах, і ў самой Кнізе Быцця два загадкавыя дрэвы не падзяляюцца дастаткова дакладна, маюць здольнасць злівацца адно з адным. Так, у Бібліі чытаем: «І вырасціў Гасподзь Бог ... Дрэва Жыцця пасярод раю і Дрэва Пазнання добра і зла» (*Быц 2:9*); «І зааведаў Гасподзь Бог чалавеку, кажучы: ад усялякага дрэва ў Садзе ты будзеш есці; // але ад Дрэва Пазнання добра і зла, не еш ад яго; таму што ў дзень, у які ты паспытаеш ад яго, смерцю памрэш» (*Быц 2:16—17*); «Толькі пладоў дрэва, якое пасярод Саду, сказаў Бог, не ешце іх...» (*Быц 3:3*). З аднаго боку, дрэвы «блытае» Ева, якой належаць апошнія словы, з другога — ёсць пэўная невыразнасць проціпастаўлення Дрэва Жыцця і Дрэва Пазнання ў самім тэксце Бібліі, і не ў апошнюю чаргу таму, што і першае, і другое ўяўляюць сабою варыяцыі адзінага архетыпу — *arbor mundi* (літаральна — «дрэва свету»). Дазволім сабе невялічкі культуралагічны экскурс у старажытныя культуры і міфалогіі, каб лепш зразумець тое прыныпова новае, што прынесла з сабою Біблія і дадзенае ў ёй Адкрыццё Божае.

«Дрэва свету», або «сусветнае дрэва», «касмічнае дрэва», — адзін з найгалоўнейшых архетыпаў міфапаэтычнай свядомасці, вобраз, што ўвасабляе універсальную канцэпцыю сусвету. Ён вядомы амаль ва ўсіх культурах як у чыстым выглядзе, так і ў шматлікіх варыянтах: «дрэва жыцця», «дрэва ўрадлівасці», «дрэва цэнтру», «дрэва ўзыходжання», «нябеснае дрэва», «шаманскае дрэва», «містычнае дрэва», «дрэва пазнання», «дрэва смерці», «дрэва зла», «дрэва ніжняга свету (падземнага царства)», «дрэва сыходжання» і інш. З дапамогай гэтага вобраза, уключаючы такія ізафункцыянальныя яму вобразы, як «вось свету» (*axis mundi*), «светавы слуп», «светавая гара», «светавы чалавек» («першачалавек»), храм, калона, абеліск, трыумфальная арка, трон, лесвіца, крыж і інш., міфапаэтычная свядомасць ад эпохі бронзы да сучаснасці выяўляе агульныя бінарныя сэнсавыя супрацьпастаўленні, апісвае асноўныя парамет-

ры свету, вызначае агульную структуру розных міфалагічных сістэмаў. Касмаганічныя міфы розных народаў апісваюць станаўленне свету як працэс ператварэння аморфнага бяззнакавага хаосу ў знакава арганізаваны космас — праз увядзенне асноўных бінарных апазіцыяў (неба — зямля, верх — ніз, святло — змрок і г. д.). Пры гэтым касмічным апірышчам свету і становіцца сусветнае дрэва ці яго варыянты. Сусветнае дрэва з'яўляецца свайго кшталту воссю, што звязвае тры асноўныя ярусы свету: падзем'е, зямля, неба. Такую функцыю выконвае, напрыклад, у скандынаўскай міфалогіі ясьень Ігдрасіль, а ў славянскіх казках — боб ці гарох, якія вырастаюць да самага неба. Часта гэтае дрэва мае інвертаваную (перагорнутую) структуру, і тады яно «расце» каранямі ўверх. Напрыклад, у індыйскай «Атхарва-ведзе»: «З неба корань цягнецца ўніз, з зямлі ён цягнецца ўверх»; у індыйскай «Катха-ўпанішадзе»: «Наверсе корань, унізе — галлё, гэта — адвечная смакоўніца»; у рускай замове: «На море на Океане, на острове на Кургане стоить белая береза, вниз ветвями, вверх корнями»; у гэтым шэрагу — шаманскае дрэва ніжняга свету ў эвенкійскай міфалогіі — дрэва кронаю ўніз, што натуральна ставілася ля шаманскага чума, які сімвалізаваў сярэдні свет, побач з дрэвам кронаю ўверх як сімвалам верхняга свету. Сусветнае дрэва найчасцей змяшчаецца ў асаблівай сакральнай кропцы прасторы — у цэнтры светабудовы і, паводле слоў слыннага культуролага Ул. М. Тапарова, «з'яўляецца дамінантай, якая вызначае фармальную і змястоўную арганізацыю сусветнай прасторы»<sup>1</sup>. Даследчык піша: «Асаблівая роля сусветнага дрэва для міфапаэтычнай эпохі вызначаецца, у прыватнасці, тым, што яно выступае як прамежкавае звяно паміж сусветам (макракосмам) і чалавекам (мікракосмам) і з'яўляецца месцам іх перасячэння. Вобраз сусветнага дрэва гарантаваў цэласны погляд на свет, вызначэнне чалавекам свайго месца ў сусвеце»<sup>2</sup>.

Безумоўна, усё сказанае вышэй тычыцца і тых таямнічых дрэваў, што па волі Божай выраслі ў Эдэмскім садзе —

<sup>1</sup> Топоров В. Н. Древо мировое // Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. М., 1991. Т. 1. С. 399.

<sup>2</sup> Тамсама. С. 405.



дзея чалавека і ў перасцярогу яму. І Дрэва Жыцця, і Дрэва Пазнання добра і зла — два варыянты *arbor mundi*, але вельмі спецыфічныя, менавіта ў Бібліі напоўненыя асаблівым зместам. Гэта вобразы, кардынальна пераасэнсаваныя ў рэчышчы Адзінабожжа, у рэчышчы найвышэйшага маральна-філасофскага падыходу. Цікава, што і ў тых культурах, якія заявілі пра сябе раней, чым культура біблейная, існавалі варыянты дрэва пазнання — побач з дрэвам жыцця. Так, яны былі вядомыя ў старажытнаегіпецкай культуры. У «Кнізе мёртвых», галоўным рэлігійным помніку старажытных егіпцянаў (час стварэння і распаўсюджвання — эпоха Новага царства, прыкладна XVI—VIII стст. да н. э.), ёсць запрашэнне да нябожчыка, каб ён у выглядзе птушкі сеў на прыгожую сікамору (егіпецкую смакоўніцу — дрэва, што ўзгадваецца і ў Бібліі) з пладамі жыцця, якія ператвараюць чалавека ў бога (вядома, у бога ў яго язычніцкім разуменні). Згодна з егіпецкімі ўяўленнямі, смерць вяртае чалавека ў боскую краіну, адкуль ён быў выгнаны ў зямным жыцці; нябожчык спасцігае вялікую тайну, сваё паходжанне ад Ра, сваё зліццё з нашчадкамі Ра Асірысам. У акадскай (вавілонскай) культуры таксама былі вядомыя два дрэвы — дрэва ісціны і дрэва жыцця. Мы бачым нешта роднаснае ў розных культурах, бо існуе тыпалогія чалавечай свядомасці, пэўнае адзінства чалавечага мыслення — адзінства, дадзенае нам Богам. Аднак пры ўсім тым чалавеку дадзены яшчэ адзін найвялікшы дар — свабода волі, свабода выбару шляхоў жыцця і ў тым ліку напаўнення розным сэнсам старажытных архетыпаў. Нездарма навукоўцы мяркуюць, што той варыянт дрэва пазнання, дзе само пазнанне скіравана на адрозненне добра і зла, «не з'яўляецца пераважна ні распаўсюджаным, ні архаічным», што ён «набывае змест маральна-ацэнчнага кшталту толькі ў позняй стадыі свайго развіцця»<sup>1</sup>. Патлумачым, што маецца на ўвазе ў рэдакцыйным артыкуле славутай энцыклапедыі пад «позняй» стадыяй развіцця гэтага архетыпу. Тут гаворка ідзе менавіта пра тое ўсведамленне, што было зафіксаванае на старонках Кнігі Быцця ў яўрэйскай культуры — старажытнай,

<sup>1</sup> Гл.: Древо познания // Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. Т. 1. С. 407.

але ўсё ж такі маладой у параўнанні з вялікімі старажыт-  
нымі цывілізацыямі Блізкага Усходу (егіпецкай, шумер-  
скай, акадскай і г. д.).

Тое прынцыпова новае, што ўбачыла біблейная свядо-  
масць у старажытных архетыпах, — гэта магчымасць іх  
скіравання на этычныя веды, на маральную дасканаласць,  
на спасціжэнне Адзінага Бога і свету, Ім створанага.  
Безумоўна, Дрэва Жыцця — сімвал усяго жыцця, створа-  
нага Усявышнім так гарманічна, так дасканала, сімвал са-  
мой несмяротнасці чалавечага духу. Як можна зразумець  
з тэксту Кнігі Быцця, Бог, дазваляючы чалавеку есці ад  
усіх дрэваў, акрамя Дрэва Пазнання добра і зла, дазваляе  
ў тым ліку есці і ад Дрэва Жыцця. У гэтым і заключаецца  
сэнс самага Першага Запавету, заключаанага Богам з чала-  
векам, бо ўсяго такіх заветаў у Бібліі сем — згодна з  
колькасцю Дзён Стварэння, улічваючы Суботу. Першы з  
іх і быў заключаны з Адамам. Гэты Завет адпавядае  
Першаму Дню Стварэння, калі Бог адлучыў святло ад  
цемры. Калі мы памятаем пра гэта, то разумеем, што  
«святло», апрача прамога сэнсу, мае значэнне святла ду-  
хоўнага, адпавядае таму стану чалавечай душы, калі яна  
слухаецца волі Бога, а «цебра» — гэта парушэнне Яго  
волі і ў рэшце рэштаў — духоўная смерць. Людзі не па-  
вінны рабіць толькі адно: есці плады з Дрэва Пазнання,  
але ад усіх астатніх дазволена плады радасці і асалоды  
(нагадаем: сам *Ган Эдэн* — Сад Асалоды, сімвал найвы-  
шэйшага шчасця, гарманічнага стану свету). Далей, зноў і  
зноў прапануючы людзям Свой Саюз-Завет (Аўрааму,  
Майсею, усяму народу Ізраіля, Давіду, усяму чалавецтву),  
Бог будзе абяцаць Зямлю Заветную, Свой клопат аб  
сваіх людзях, будзе патрабаваць выканання вялікай коль-  
касці заповедзяў, каб быць годнымі Яго благаславення і  
любаві. А тут — нічога, акрамя адной забароны, і ніякіх  
асобных абяцанняў. Гэта значыць толькі адно: Бог усё  
даў першым людзям для абсалютнага шчасця, і ўжо ніко-  
му не будзе дадзена столькі адразу — проста з прычыны  
велізарнай любаві Бога да чалавека. Як слушна заўважае  
Дз. У. Шчадравіцкі, «Адам ... ужо меў несмяротнасць і  
райскую асалоду. Завет з ім таму змяшчае ў сабе толькі  
тыя ўмовы, пры выкананні якіх чалавек зможа захаваць,

утрымаць атрыманыя благаславленні. Ад Адама патрабуецца толькі адно: паслухмянасць волі Божай»<sup>1</sup>.

Самыя першыя каментатары Святога Пісання, яўрэйскія мудрацы, ужо даўно разважалі аб тым, што еў Адам у *Ган Эдэн* і ў чым была яго праца, бо яму Бог наказаў апрацоўваць і захоўваць гэты Сад. І яны прыйшлі да высновы, што ежа ў Садзе мела не толькі фізічную, але перадусім і духоўную прыроду: «Ашэм (дакладней — *га-Шэм*; літаральна — «гэтае Імя»; адна з найбольш распаўсюджаных замен *Тэтраграматона* — невымоўнага Імя Бога. — *Г. С.*) дазволіў Адаму есці ад усіх пладоў Саду, бо да таго, як ён саграшыў, ежа не ўзмацняла матэрыяльную прыроду Адама, а ўзвышала яго духоўна. Таму Ашэм хацеў, каб чалавек атрымліваў нічым не абмежаваную асалоду ад усіх пладоў»<sup>2</sup>. Што тычыцца працы Адама, то яна ніяк не магла быць ні падразаннем і падвязваннем вінаградных лозаў, ні аніякай працай на зямлі, бо дрэвы ў Садзе раслі самі сабою. Можа, патрэбна было паліваць Сад? Але сказана, што з Эдэма выходзіла рака, якая давала вадзі ўсім раслінам (*Быц 2:10*). Дык што ж гэта была за праца? Бог запевадаў Адаму берагчы само Слова Божае, Яго Закон, Яго Тору. У самых старажытных тлумачэннях сказана, што Дрэва Жыцця сімвалізуе Тору — Закон, дадзены Богам людзям. Пра Тору, увасабленне найвышэйшай Мудрасці, гаворыцца ў Кнізе Прыпавесцяў Саламонавых: «Яна — Дрэва Жыцця для тых, хто падтрымлівае яе» (*Прын 3:18*). Дарэчы, гэтая экзэгега прывяла да таго, што ў іўдзейскай традыцыі той драўляны валік, на які накручваецца пергамент са святым тэкстам Тору, завецца метафарычна *Эц га-Хайім* — Дрэва Жыцця. Мы яшчэ раз упэўніліся, якое значэнне мае Слова Божае для найстаражытнейшай націнацістичнай традыцыі: без гэтага Слова жыццё — не жыццё, яно страчвае сэнс. Таксама і для хрысціянскай традыцыі сапраўднае жыццё магчымае толькі з Богам, і перадусім з Богам Словам — Ісусам, Які прыйшоў на зямлю ў абліччы чалавека, каб данесці да тысячаў і мільёнаў людзей Божыя Запаведзі.

<sup>1</sup> Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1. М., 1994. С. 49.

<sup>2</sup> Вейсман М. Мидраш рассказывает: В 6 т. Иерусалим, 1990. Т. 1. С. 69.

Калі мы ведаем, якім гарманічным быў чалавек у Эдэме, непазбежна ўзнікае пытанне ці нават серыя пытанняў: навошта там спатрэбілася забароненае Дрэва — Дрэва Пазнання? Што яно сімвалізуе? Што азначае «пазнанне добра і зла»? Чым была абумоўленая забарона есці плады з гэтага Дрэва? Ці можна разумець гэта як забарону ведаў пра добро і зло або ведаў цалкам? І наогул — можа, не патрэбна было б зусім забараняць, тады б людзі не ведалі спакусы? Ці ўсё ж такі іх трэба было перасцерагчы? Тады ад чаго? Што небяспечнага ў ведах, у пазнанні? І чаму нельга было зрабіць так, каб людзі не паспыталі той таямнічы плод? Паспрабуем адказаць на гэтыя пытанні хаця б часткова, усведамляючы яскрава, што аніякія адказы не могуць лічыцца канчатковымі.

Безумоўна, Дрэва Пазнання добра і зла сімвалізуе ўсю чалавечую цывілізацыю, якая будзеца на ведах, усю сукупнасць чалавечых ведаў, а перадусім, як сведчыць сама яго назва, — этычныя веды, здольнасць вылучаць найважнейшыя маральныя катэгорыі, якія складаюць бінарную апазіцыю — добро і зло. Нагадаем, што дзеяслоў *йда́* («ведаць», «спасцігаць»), ад якога і створаны назоўнік *да́ім* («веданне», «спасціжэнне», «пазнанне»), выкарыстаны ў вызначэнні таямнічага Дрэва, мае на іўрыцэ дадатковае лексічнае значэнне, якое не перакладаецца, бадай што, ні на адну мову: гэта значэнне самага цеснага набліжэння, прыналежнасці, дачынення да чаго-небудзь, нават любові (напрыклад, у выразе *Да́ім Элогім* — «пазнанне Бога» — або ў тым выпадку, калі пра мужчыну Біблія гаворыць: «спазнаў жанчыну»). Такім чынам, «пазнанне добра і зла», па сутнасці, азначае такі стан, калі чалавек набывае прыналежнасць і да аднаго, і да другога, дапускае добро і зло ў сваю душу. Заўсёды, калі Біблія гаворыць пра веды, яна перадусім мае на ўвазе веды этычныя. Для нас цяпер, як даўно ўжо і для ўсяго чалавечтва, ясна, што чалавек, не ведаючы, што такое добро і зло, не можа быць сапраўды чалавекам, не можа свядома выбіраць паміж добром і злом. Значыць, чалавек павінен быў даведацца пра гэта? Навошта тады было забараняць веды? І наогул вядома, што адзін з найстаражытнейшых архетыпаў культуры — забарона, якая заўсёды вымагае яе

парушэння. Дык можа Бог свядома выклікае гэтае парушэнне?

Адзначым, што забарона есці плады з Дрэва Пазнання добра і зла не з'яўляецца вынікам нейкай «зайздрасці» Бога да чалавека ці нават Яго «страху», што чалавек стане роўным Яму, як будзе тлумачыць змей у вядомым сюжэце. Тлумачэнне вельмі простае: калі Бог «баяўся» саперніцтва з боку чалавека, то можна было зусім яго не ствараць, бо ўсё ў руцэ Божай. Калі Ён нечага і баяўся, глядзячы, як адбываецца падзенне чалавека, то нечага іншага. Дарэчы, старажытны іудзейскі каментар нагадвае, што анёлы папярэджвалі Бога, калі Ён задумаў стварыць чалавека, — набярэцца Ён гора з гэтым новым Сваім стварэннем, бо чалавек зазнае зло і будзе свядома яго рабіць. Але Бог выслухаў анёлаў і ўсё роўна стварыў чалавека.

Забарону можна патлумачыць толькі адным: Бог папярэджвае сваё ўлюбёнае стварэнне, выпрабоўвае яго і адначасова дае яму адчуць свабоду волі, свабоду маральнага выбару. Ён перасцерагае ад той небяспекі, якую нясуць у сабе веды. А што гэта так, што небяспечныя нават проста навуковыя веды, веданне ў яго спекулятыўным, грэчаскім сэнсе, — пра гэтае сведчыць уся гісторыя цывілізацыі. Чалавек бясконца ставіў і ставіць свае веды на службу разбурэнню, самазнішчэнню. Напэўна, гэта адбываецца таму, што нельга вылучыць навуку ў «чыстым» выглядзе, што ў чалавечым грамадстве яна непазбежна будзе звязаная з этычнымі катэгорыямі, і вельмі страшна — калі са злом. Веды небяспечныя і ў іншым сэнсе: яны прымушаюць пакутаваць, бо ўскладняюць бачанне чалавекам свету і самога сябе, прыводзяць да страты яснай цэласнасці быцця, да балючага ўнутранага разрыву. Пазнанне, паводле азначэння, — трагічнае, хаця б таму, што экзистэнцыяльна абмежаванае. Вось чаму мудры Эклесіяст сказаў: «Бо ад вялікай мудрасці шмат смутку, // І хто памнажае веды, тугу памнажае» (*Экл 1:18*).

Так, ёсць веды, з якімі цяжка, амаль немагчыма жыць, і перадусім гэта веды пра тое ліха, што адны людзі робяць другім, пра чалавечыя пакуты. Вялікі паэт ХХ стагоддзя, што зазнала шмат ліха, Р. М. Рыльке пісаў, што веды пра наш свет і жыццё — заўсёды «ўтрапёныя веды»,

«шалёныя веды», «жорсткія веды» («ein grimmige Einsicht»). Веды, якія лепш не ведаць. Але гэта ўжо немагчыма — напэўна, з таго часу, як першыя людзі зрабілі свой выбар у Эдэме. Гэта не азначае, што Бог не даў бы ім веды пра дабро і зло. Здаецца, Ён якраз хацеў падрыхтаваць іх да гэтых ведаў, як, напрыклад, душа дзіцяці павінна пасталець, каб успрыняць пэўныя бакі жыцця, жорсткую яго праўду. Як сапраўдны Бацька, Бог хацеў ахаваць Сваіх дзяцей, каб падрыхтаваць іх душы да разумення таго, што можа далей сустрэцца ў іх жыцці, да ўсведамлення ўласнага ўнутранага свету. Ён хацеў, каб менавіта разам з Ім, у пэўны час, людзі зрабілі гэты няпросты крок да спасціжэння свету і саміх сябе. Магчыма, тады ўся наша гісторыя пайшла б зусім іншымі шляхамі. Але людзі паспяшаліся. Яны вырашылі, што могуць самі зразумець, што такое дабро і зло. Разважаючы над тым, што такое «пазнанне добра і зла» ў чалавечым разуменні, Дз. У. Шчадравіцкі піша: «Напэўна, гэта такі стан, у якім чалавек жадае сам вырашаць, што для яго з’яўляецца добром, а што злом, не падпарадкоўваючыся волі Божай. Ёсць шмат такіх этычных праблемаў, якія чалавечы розум спрабуе да сённяшняга дня вырашыць уласнымі сіламі і зусім інакш, чым гэта заповедаў Бог. Напрыклад, Бог загадвае: “Не забі” (*Зых 20:13*). Гэта заповедзь тычыцца забойства ўсялякай чалавечай істоты. Аднак розум, які не давярае волі Божай, можа разважаць над пытаннем: чаму б, напрыклад, не забіць дзіця, якое нараджаецца слепаглуханямым і паралізаваным, без надзеі акрыяць, і становіцца цяжарам для грамадства? Як вы ведаеце, у старажытнай Спарце дзяцей кідалі ў раку, пры гэтым кволья танулі, а дужыя выплывалі. Аднак Бог кажа: “Не забі”, і Яму лепш ведаць, чаму той ці іншай душы, што ў плоці з’явілася на зямлі, наканавана прайсці свой шлях менавіта ў тых ланцугах, у якія яна закутая...»<sup>1</sup>

Так, грэхападзенне сталася тым момантам у жыцці чалавека, калі ён упершыню адчуў, што можа рабіць учынкi, кіруючыся толькі сваімі розумам і воляй, забываючы ці ігнаруючы волю Бога. Па сутнасці, у тым і заключаець

<sup>1</sup> Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1. С. 49—50.



ца грэх першых людзей, што яны выказалі недавер Богу і даверыліся першаму сустрэчнаму з яго салодкай і хітрай гаворкай (якая горкая парадыгма для нас, як часта мы ігнаруем тых, хто больш за ўсё любіць нас, клапаціцца пра нас — бацькоў і Самога Бога, і гатовыя ісці ўслед за ненадзейнымі дарадцамі, што часта вядуць нас зусім не туды, куды трэба). Узнікае ізноў пытанне: чаму ж Бог не спыніў чалавека напярэдадні гэтага сапраўды фатальнага, лёсавызначальнага кроку? Адказ на гэта можна даць такі: па-першае, для Бога найгалоўнейшае — вернасць Яму чалавека не па прымусу, не з-пад палкі, а свядомая (нагадаем, што Яго воля можа быць задаволеная толькі праз звернутую да Яго добраахвотную волю чалавека); Богу паводле азначэння «нецікава» мець справу з механічнай лялькай, робатам ці камп'ютэрам, каб цягнуць іх за яровачкі ці націскаць на кнопкі; Бог зацікаўлены ў істоце, надзеленай свабодай выбару; па-другое, што чалавек у сумна вядомым эпізодзе грэхападзення і павінен быў цалкам адчуць у сабе гэтую здольнасць да свабоднага выбару, нават калі апошні стане памылкай. Чалавек не можа не памыляцца. Як афарыстычна сказаў Гётэ ў сваім «Фаўсце» (дарэчы, у «Пралогу на небе», навеяным біблейным кантэкстам), і сказаў менавіта вуснамі Бога, «чалавек памыляецца, пакуль ён імкнецца» («Es irrt der Mensch, solange er strebt») — імкнецца спасцігнуць ісціну і самога сябе. Чалавек павінен свядома выбіраць дабро. Але гэта магчыма толькі тады, калі ён свядома будзе ўхіляцца ад зла. Сітуацыя са спакусай — сітуацыя выпрабавання чалавека, іспыту на трываласць веры і адданасць Богу. Вось чаму Бог глядзіць на тое, што адбываецца ў Эдэме (глядзіць, напэўна, з найвялікшым смуткам), і ніяк да пэўнай пары не ўмешваецца ў падзеі. Паспрабуем уявіць, як усё адбывалася адпаведна вонкавай абалонцы старажытнага падання, а таксама зразумець хоць часткова змешчаныя ў гэтай абалонцы сэнсы.

Таямнічае Дрэва Пазнання дабра і зла красавала недзе ў цэнтры Эдэма, недалёка ад Дрэва Жыцця. Пра забаронну есці плады з першага Адам сказаў, вядома, сваёй жонцы. І можа таму, што яна толькі ў пераказе Адама чула словы Божыя, ці таму, што ад гэтага Дрэва нельга было

есці, яна ўсё часцей углядалася ў дзівосныя плады. Дарэчы, што магло быць на месцы гэтага Дрэва, калі ўяўляць яго канкрэтна? Як і ў выпадку з Дрэвам Жыцця, Біблія нічога не гаворыць пра гэта, хаця само старажытнае ўпрыгожанне скрутка Торы нагадвае, што ўяўляла старажытная свядомасць на месцы Дрэва Жыцця: магчыма, гэта было гранатавае дрэва, бо маленькая галінка гранатніку адначасова з кветкай і плодам упрыгожвае карону, што вянчае скрутак Торы (так званая *Кетэр Тора* — «карона Торы»). Так, гранатнік, які вечна зелянее і несупынна дэманструе несмяротнасць жыцця, вечны працэс яго аднаўлення, таму што побач красуюць плады і новыя кветкі, вельмі стасуецца да ролі Дрэва Жыцця. А Дрэва Пазнання? Як кажа старажытны іўдзейскі каментар, Бог не адкрыў яго прыроду для нас, бо не хацеў, каб дрэвы гэтай пароды абвінавачвалі ў тым, што яны прынеслі ў свет смерць (як убачым далей, грэхападзенне звязанае са смерцю). Тым не менш яўрэйскія мудрацы выказвалі свае думкі наконт пароды Дрэва, і вельмі розныя. Так, адны лічылі, што гэта быў вінаград. Сапраўды, вінаград — дрэва, якое жыве вельмі доўга, шмат стагоддзяў, і патрабуе вялікай працы і пашаны ад чалавека. Вінаград — найстаражытнейшая цывілізацыйная расліна не толькі ў Бібліі, але амаль ва ўсіх старажытных культурах. Сімволіка, звязаная з вінаградом, з'яўляецца вельмі важнай як для Старога, так і для Новага Заветаў. Вінаград сімвалізуе ісціну і ахвяру ў самым высокім сэнсе гэтых словаў, але, на слушную думку тых жа яўрэйскіх мудрацоў, ён нясе ў сабе небяспеку і выпрабаванне: з вінаграду робяць віно, якое разбуральна ўздзейнічае на слабых людзей. На думку другіх, гэта было дзівоснае пшанічнае дрэва: у старажытнай традыцыі менавіта пшаніца сімвалізуе веды, бо дзіця набывае здольнасць называць бацьку і маці ў тым узросце, калі пачынае есці ежу з пшаніцы. Трэція лічылі, што гэта было фігавае дрэва (яно ж — смакоўніца, або інжыр). Гэта вельмі слушная думка, бо, як вядома, пасля грэхападзення людзі, убачыўшы, што яны голыя, зрабілі сабе апярэжанні з фігавых лісцяў (паводле адной версіі, вельмі рэалістычнай, менавіта гэтае дрэва і было побач з людзьмі, што ўсвядомілі сорам, г. зн. яно і было Дрэвам Па-

знання; паводле другой версіі, усе астатнія дрэвы не далі грэшнікам сваіх лісцяў, і прыйшлося іх даваць таму дрэву, праз якое саграшылі людзі). Яшчэ адно тлумачэнне даводзіць да нас, што Дрэва Пазнання было этрогам, бо вялікія залацістыя плады яго — дзівоснага, цудоўнага цытрусавага дрэва — вельмі прыемныя і на выгляд, і на смак. Больш таго, прыемнай на смак з'яўляецца драўніна этрога, яе можна ўжываць у ежу. У Кнізе Быцця сказана: «І ўбачыла жанчына, што дрэва добрае для ежы» (*Быц 3:6*).

Так ці інакш, чым бы там ні было таямнічае Дрэва, каля яго часта спынялася жанчына. І аднойчы побач з Дрэвам у такі момант апынуўся нейкі змей. Дарэчы, ужо ў самых старажытных культурах сусветнае дрэва ў розных яго мадыфікацыях часта «мела» пры сабе змея ці змяю. Так, у шумерскім паданні «Гільгамеш і дрэва хулупу» распавядаецца пра тое, як багіня Інана ўзяла сабе з берагу Еўфрата маленькае дрэўца, што расло над вадою (нешта нахштальт нашай вярбы ці івы), перанесла ў свой сад (ізноў сад!) і вырашыла, калі дрэўца падрасце, зрабіць з яго для сябе святыя рэчы. Але, калі дрэва вырасла, высветлілася наступнае: у кроне яго пасяліўся вялізны арол Анзуд, у ствале — злосны дух у прывабным жаночым абліччы — Ліліт, у каранях жа — змяя, непадуладная замовам. Гільгамеш здзяйсняе некалькі подзвігаў, каб дапамагчы Інана, у прыватнасці выганяе змяю. Як бачым, гэтыя змеі з першых крокаў цывілізацыі суправаджаюць чалавека, «блытаюцца» ў яго пад нагамі, перашкаджаюць, нешта нашэптваюць... Узнікае пытанне: чаму спакуснікам стаў менавіта змей, а не якая-небудзь іншая жывёліна? Так, мы ведаем выраз, што стаў крылатым дзякуючы Бібліі, — «змей-спакуснік». Але чаму — змей? Асэнсавець гэтае пытанне дапамагаюць веды пра старажытныя (і не вельмі) язычніцкія культуры і пра тое, што культура старажытнаяўрэйская несла ў сабе нешта тыпалагічна роднае, нешта запазычвала з іх, а ў нечым — і вельмі прынцыповым — спрачалася з язычніцкімі культурамі, дыстанцавалася ад іх. Бо, пагадзімся, каб успрыняць Адкрыццё Божае, культура павінная ўпарта шукаць новае, павінны намагацца дух чалавечы, павінныя працаваць душа і свядомасць.

Ва ўсіх язычніцкіх культурах да змяі (змея) стаўленне было амбівалентнае. З аднаго боку, змей (дракон, цмок) увасабляў сусветнае зло — можа проста таму, што сустрэча са змяёй заўжды была не вельмі бяспечнай і прыемнай для чалавека. Адным з найстаражытнейшых архетыпаў з'яўляецца барацьба божышча ці героя са змею: егіпецкі Ра ўступае ў бойку з Апопам; шумера-акадскі Гільгамеш — з Хуваваю, або, па-вавілонску, Хумбабаю; бог Мардук — з Тыямат, што на выявах паўстае як сямігаловая гідра — вадзяная змяя; грэчаскі Зеўс змагаецца з Тыфонам, Апалон — з Піфонам, Геракл — з лернейскай гідрай; у шматлікіх казках і эпічных паэмах героі змагаюцца з драконамі, розныя Іванушкі — са Змеямі Гарынычамі... Гэты «змеяборчы» пералік можна працягваць бясконца. Водгукі метафорыкі, звязанай з увасабленнем у змею сусветнага зла, мы чуюм і ў Бібліі, напрыклад у Кнізе Іова, дзе пра Бога сказана: «Духам Яго ўпрыгожаныя нябёсы, рука Яго паразіла Змея...» (Іоў 26:13), заўважым, што ў рускім Сінадальным перакладзе гэта перададзена недакладна: «От духа Его — великолепие неба; рука Его образовала быстрого скорпиона». Такім чынам, даволі ўстойлівая культурная традыцыя нібыта «назначыла» на ролю таго, хто адкрые зло для чалавека, — змея.

Ёсць яшчэ адзін істотны аспект тлумачэння, чаму ў ролі спакусніка выступае змей. Справа ў тым, што ва ўсіх старажытных язычніцкіх культурах змей быў атрыбутам самага значнага для іх культу — урадлівасці, таксама і цесна звязанай з ёй сексуальнасці (напэўна, важную ролю адыграў той момант, што змей — *урэй* — знешне падобны на фалас, які абагаўляўся язычнікамі ў так званых фалічных культых і рытуалах). Так, у егіпцянаў змяя была святой жывёлінай Ісіды, таксама і багіні ўрадлівасці Рэненуцет; крылатая калясніца грэчаскай багіні ўрадлівасці Дэметры ўяўлялася як павозка, якую імчаць змеі, і г. д. Таму да змяі ставіліся з вялікай пашанай, з піетэтам. Вось тут і палягае прынцыповая спрэчка паміж біблейнай і астатнімі культурамі: тое, што ў апошніх было са знакам плюс (дакладней, было амбівалентным), у Бібліі набывае негатыўнае значэнне. Сцэна грэхападзення, калі людзі пакланіліся змею, і напісаная на зразумелай для чалавека ста-

ражытнасці мове — як адпазненне ад Адзінага Бога і ўпазненне ў язычніцтва.

Змей, што з'явіўся ў Эдэмскім садзе, быў, безумоўна, асаблівым — хаця б таму, што меў ногі, хадзіў прама і ўмеў размаўляць. Біблія называе яго *нахаіш* — ад дзеяслова, слоўнікавая форма якога таксама гучыць як *нахаіш* і мае значэнне «шыпець», «шаптаць», «варажыць». *Нахаіш* — той пачатак, што нашэптвае чалавеку, схіляе яго да непатрэбнага, да варажбы, і сам змей у Бібліі ўмее абваражыць, прываражыць, як сапраўдны гіпнацізёр ці нейкі «экстрасэнс»... Сказана пра яго загадкава: «*Нахаіш* быў хітрэйшы за ўсіх звяроў палявых, якіх стварыў Гасподзь Бог» (*Быц 3:1*). Што азначае «хітрэйшы» (у арыгінале — *арум*, што можна зразумець і як «мудры»)? Гэта значыць, што шмат якімі сваімі якасцямі, і перадусім сваім розумам, гэты змей падняўся над астатнімі жывёламі, але не дасягнуў вышыні чалавечага розуму. Тады гэта намёк на суб'ектыўную матывіроўку яго ўчынку — на зайздрасць да чалавека. Як мы памятаем, змей будзе пакараны тым, што страціць свае ногі і будзе адвечна поўзаць (безумоўна, перад намі яшчэ і этыялагічнае паданне, якое тлумачыць, чаму змяя поўзае на жываце). Ён страціць і сваю здольнасць гаварыць, будзе толькі шыпець. Зададзім пытанне: навошта караць таго, хто не валодае свабоднай волі? Безумоўна, змей ёю валодаў. Старажытны яўрэйскі каментар кажа, што змей быў створаны як уладар звяроў і дзеля таго, каб служыць Адаму. Але ён адхіліўся ад волі Божай, стаў збіваць чалавека са шляху праўды і ўзвёў паклёп на Самога Бога. За гэта ён быў жорстка пакараны — і не толькі стратай здольнасці хадзіць прама і здольнасці гаварыць, але і тым, што ён носіць у сваёй галаве смяротны яд, есць прах (не толькі пыл і бруд, але і ўсё сатлелае, мёртвае), у пакутах раз у сем гадоў мяняе скуру, выклікае да сябе агіду і варожасць. З другога боку, *нахаіш* у прыпавесці пра грэхапазненне, безумоўна, выступае як сродак Божага выпрабавання.

Над загадкаю змея-спаскусніка, над яго прыродай будуць думаць шматлікія пакаленні экзэгетаў, навукоўцаў, проста людзей, што ўчытваюцца ў кожнае слова Бібліі. Хто ён усё ж такі? Мы ведаем, што Пісанне размаўляе з

намі не толькі канкрэтнаю моваю, але перадусім сімвалічнаю. І ўжо вельмі старажытныя тлумачэнні пераконваюць нас у тым, што *нахаш* — не проста жывёліна. Гэта — персаніфікацыя, увасабленне таго злога пачатку, які здольны нараджацца ў душы чалавека, — *йеіцэр га-ра́* (літаральна — «злы інстынкт», «злы намер»). Падкрэслім, нараджацца ў выніку свабоднага выбару чалавека, гэтага найвялікшага і ў той жа час небяспечнага, рызыкаўнага дару Богага, без якога чалавек — не чалавек. Гэта нейкі «цъмьяны» бок чалавечай душы, можа — падсвядомае, непадлеглыя розуму інстынкты, але нават думка недапушчальная, што гэтая «цъмьянасць» (дакладней, яе панаванне ў чалавечай асобе) жорстка «запраграмаваная» Богам: чалавек сам спараджае зло, сам нясе за яго адказнасць. Можа, менавіта таму ў Кнізе Быцця, як наогул у старажытных тэкстах Торы, няма аніякага ўспаміну пра сатану, з якім будзе пазней атаясамлены змей-спакуснік. Сатана — антыпод і антаганіст Бога. Заўважым, што гэтай рэзкай палярызацыі, праявы дуалізму быцця звонку, няма ў Торы: зло мае іманентную прыроду, яно — спараджэнне волі чалавека, гэтай воляй яно можа быць і ўтаймаванае.

Але ж менавіта ў той жа іудзейскай традыцыі яшчэ ў глыбокай старажытнасці быў зроблены крок да атаясамлення змея-нахаша з тым анёлам-скептыкам, які ў Кнізе Іова асмельваецца судзіць Богае стварэнне і прапаноўвае Усявышняму выпрабаваць чалавека. Гэты таксама таямнічы персанаж кнігі завецца *сатан*, што ў перакладзе з іўрыту значыць «той, хто супярэчыць», «апанент», «абвінаваўца», «пракурор» (дарэчы, так называлі абвінаваўцу ў судзе). У Кнізе Іова гэта яшчэ не сатана (параўн. мусульманскае *шайтан*) у больш познім кананічным хрысціянскім сэнсе; гэта анёл, у якога сваё, асаблівае меркаванне наконт чалавека. Але ўжо ў Сэптуагінце, перакладзе на грэчаскую мову, выкананым у Александрыі ў III ст. да н. э. яўрэйскімі мудрацамі-тлумачальнікамі, слова *сатан* было перакладзена як *δίαβολος* (*діабалос*, адсюль — *д'ябал*) — «той, хто ўзводзіць паклёп», «паклёпнік». У Дабравесці ад Іаана Ісус Хрыстос назаве яго «бацькаю хлусні» (*Іаан 8:44*), таксама «чалавеказабойцам ад пачатку» (*Тамсама*), бо праз яго першыя людзі страцілі бессмяроцце. Словам *κατηγόρος*



(катэгорас) — «абвінаваўца», «пракурор» будзе вызначаны гэты злы дух у Адкрыцці Іаана Багаслова (12:1). Але шмат стагоддзяў да гэтага ў 28-м раздзеле Кнігі прарока Йехэзкэля (Іезэкііля) распаведзена пра падзенне вельмі вялікага анёла, які быў «памазаным херувімам» Бога, знаходзіўся ў Эдэме і адзенне якога было ўпрыгожана мноствам каштоўных камянёў. Вуснамі прарока Бог кажа пра гэтага херувіма: «...Бездакорным ты быў на шляхах сваіх з дня стварэння твайго датуль, пакуль не выявілася беззаконне тваё. // ...Заганарылася сэрца тваё ад прыгажосці тваёй; раскошай сваёй загубіў ты мудрасць сваю. Я на зямлю абрынуў цябе... // Усе, хто ведаў цябе сярод народаў, жажнуліся з-за цябе, жахам стаў ты, і не будзе цябе на вякі» (Іез 28:15, 17—18, 19). Гэтага анёла-херувіма з ганарыстым сэрцам, які адрынуў Божую любоў і волю, старажытная яўрэйская экзэгега назвала Самаэлем (ад *сам* — «яд», «атрута», *эль* — у дадзеным выпадку «сіла», «моц») і атаясаміла з *сатанам*. У больш позніх тэкстах Самаэль — уладар над усімі сатанамі. Таксама, улічваючы этымалогію імя Самаэля, ён атаясаміўся са змеям-спакуснікам, паводле Мідраша — ператварыўся ў яго. У хрысціянскай экзэгезе (мы бачым, як шчыльна ўзаемазвязаныя гэтыя працэсы) змей таксама зліўся з сатаной, д'яблам, які канчаткова стаў полюсам зла, галоўным антаганістам Бога.

Як бы там ні было (складаныя шляхі і перакрываванні культураў!), змей падсцярог ля Дрэва Пазнання жанчыну. Як сапраўдны псіхолаг, ён пачынае з «апрацоўкі» жаночай свядомасці, ведаючы, напэўна, што менавіта жаночая псіхіка больш рухавая, больш уражлівая, жаночая душа — больш эмацыянальная. І вельмі прыкметныя тыя словы, з якіх ён пачынае сваю ліслівую гаворку, небяспечную тым, што яна — напалову праўда, а напалову — хлусня: «*Аф кі амър Элогім...*» — «Ці так сказаў Бог...» [«Хаця б і сказаў Бог...»] (*Быц 3:1*). Змей пачынае з таго, што ўносіць сумненне ў душу чалавека — сумненне ў справядлівасці і праўдзівасці слова Божага, у мэтазгоднасці Яго заповедзяў. Для злога духа гэта вельмі важна, бо толькі ў слове Божым — несмяротнасць для чалавека. Сеючы сумненне, змей робіць крок, каб адняць вечнае жыццё ў чалавека. І на самой справе гэтая сцэна — парадыгма таго, што будзе

далей адбывацца ў чалавечай гісторыі: зноў і зноў унутры нас будуць узнікаць пытанні (падкрэслім, у наш складаны час — асабліва), спароджаныя *йецэр га-ра* («злым намерам»): ці праўду сказаў Бог? ці справядлівы Ён? ці існуе Ён?

Заўважым далей, што змей вельмі наўмысна перакручвае словы Бога, робячы іх абсурднымі, — можа, дзеля таго, каб хутчэй уцягнуць жанчыну ў размову: «І сказаў змей жанчыне: ці сапраўды сказаў Бог: не ешце ні ад якога дрэва ў садзе?» (*Быц 3:1*). І жанчына адразу абвяргае змея, але і сама кажа праўду толькі напалову: «І сказала жанчына змею: плады з дрэваў мы можам есці, толькі пладоў з дрэва, якое пасярод саду, сказаў Бог, не ешце іх і не дакранайцеся да яго, каб вам не памерці» (*Быц 3:2—3*). Гэта складанае месца выклікала шмат інтэрпрэтацыяў, яно і цяпер прымушае разважаць, і перадусім над такім пытаннем: як разумеем мы словы другога? А калі гэты Другі — Бог? Як небяспечна скажаць Яго словы! Па-першае, жанчына не ўдакладняе, што Бог дазволіў есці плады з Дрэва Жыцця, якое пасярод Саду. Па-другое, Ён не забараняў дакранацца да Дрэва Пазнання, а толькі забараняў есці плады з яго. Чаму так робіць жанчына? Спрабуючы гэта зразумець і шкадуючы жанчыну, яўрэйскія мудрацы некалі падкрэслілі, што яна чула словы забароны не з вуснаў Самога Бога, а ад Адама, на якога спадзяваўся Гасподзь. Напэўна, тады Адам не вельмі добра выканаў сваё даручэнне? І ён жа паводле азначэння нясе адказнасць за жанчыну: яна — частка яго, яна больш слабая... Частка іудзейскіх каментатараў пагадзілася з тым, што Адам крыху заганарыўся сваёй «першасцю» і вырашыў — ад суб'ектыўна добрага намеру — «перавыканаць» заданне Бога: не ва ўсім давяраючы жанчыне, ён забараніў не толькі есці плады з Дрэва Пазнання, але і дакранацца да яго. Як часта мы, думаючы, што робім лепш, прыводзім да горшых вынікаў — і перадусім таму, што дазваляем сабе хоць кроплю эгаізму і ганарлівасці, а галоўнае — лічым, што мы лепш разумеем словы Божыя, чым Сам Бог. Паданне кажа, што змей падштурхнуў жанчыну да Дрэва, яна датыкнулася да яго, а змей усклікнуў: «Бачыш, ты не памерла!» І гэта ізноў хлусня, бо Бог і не

казаў пра імгненную смерць, а толькі пра тое, што людзі спазнаюць смерць (так, мы даведаемся потым, што Адам памёр, пражыўшы 930 гадоў).

Далей змей ужо свядома ўзводзіць паклёп на Бога, і яго словы падаюць на падрыхтаваную глебу: «І сказаў змей жанчыне: не, не памрэце. // Але ведае Бог, што ў той дзень, у які вы паспытаеце ад яго (дрэва. — Г. С.), адкрыюцца вочы вашы, і вы будзеце як багі (можна перакласці як «вялікія», «моцныя». — Г. С.), што ведаюць дабро і зло» (*Быц 3:4—5*). Такім чынам, змей кажа пра зайздасць Бога, перакручвае ў сваіх словах Яго бязмежную любоў да людзей у падазронасць і нянавісць, у страх, што людзі пераўзыхдуць Яго. Змей спакушае людзей ганарыстасцю, раздзімае іх эгаізм і імкненне да самасцвярджэння. Да таго ж, як было сказана вышэй, змей падбівае да язычніцтва: ён нагадвае, што ёсць шмат «сілаў», ці «багоў» (слова *элогім* можа быць зразуметае і як «сілы», і як «багі»), якія не горшыя і не ніжэйшыя за Адзінага Бога, і людзі могуць стаць такімі. Яшчэ адзін нюанс: *Элогім* можна зразумець і як *Бог*, і тады, магчыма, у вуснах змея перад намі першая дактрына атэізму: чалавек ні кропелькі не горшы за Бога, ён наогул можа абысціся без Яго. Што з гэтага вынікае — вядома, і вельмі добра пра гэтае піша Дз. У. Шчадравіцкі: «Змей прыйшоў і зноў задаў сваё пытанне: “Ці праўду сказаў Бог?..” Ён пасеяў сумненне ў веры; ён стаў выкараняць рэлігію; ён стаў ствараць свае філасофскія школы, выбіраць сваіх адэптаў, якія прапаведвалі яго вучэнні — матэрыялізм, прагматызм, цёмныя культы, аж да адкрытага сатанізму. І сказаў ён людзям: “Адкрыюцца вочы вашы”. Паспытайце, маўляў, плод з Дрэва пазнання добра і зла; займіцеся спасціжэннем рэчывага свету, спасціжэннем “прыроды” на шкоду духоўнаму свайму развіццю; займіцеся стварэннем бездухоўнай тэхнічнай цывілізацыі — і “вы будзеце, як багі”. І вось чалавецтва вялізныя сілы страціла на тое, каб спазнаць таямніцы рэчывага свету, паглыбіцца ў атам — і стварыла атамную і вадародную бомбы, хімічную і бактэрыялагічную зброю... І “адкрыліся вочы іх”, але не сталі людзі, як багі: яны толькі “ўбачылі галізну сваю” — убачылі, што зямля знаходзіцца на мяжы знішчэння, што і прырода, і

само чалавецтва можа загінуць ад такога “пазнання”, што яму пагражае новае “выгнанне з раю” — выгнанне з гэтай напоўненай хараством, зялёнай, населенай птушкамі і кветкамі Зямлі... Спосаб дзеяння злога духа праз цэлыя эпохі застаецца тым жа»<sup>1</sup>.

А што ж жанчына? Яна ўжо іншымі вачыма стала ўглядацца ў Дрэва Пазнання: «І ўбачыла жанчына, што дрэва добрае для ежы, і што яно — асалода для вачэй, і жаданае яно для пазнання...» (*Быцц 3:6*). Заўважым, што тут адзначаныя адразу тры галоўныя ўзроўні спакусы: «добрае для ежы» — спакуса для цела, плоці, плоцевыя інстынкты; «асалода для вачэй» — спакуса для душы, спакуса праз прыгажосць, праз эстэтычнае пачуццё, якое можа адарвацца ад этычнага; «жаданае яно для пазнання» — спакуса інтэлектуальная, духоўная, небяспека інтэлектуальная і духоўнага снабізму. Гэта вечна адбываецца і з намі. А першая жанчына не толькі сарвала забаронены плод і ела яго, але і дала мужу свайму. Чаму ж паддаўся спакусе Адам, які сам, непасрэдна, чуў словы Божыя? Наконт гэтага ёсць розныя думкі, і асабліва ў мастацкіх творах, напісаных паводле слыннага сюжэта (пра гэта пойдзе гаворка ў асобным раздзеле). Але ўжо ў Агадзе і Мідрашах, у старажытным яўрэйскім постбіблейным каментары, узніклі, прынамсі, тры тлумачэнні: па-першае, Адам не ведаў, што гэта быў за плод, бо жанчына, якая заразілася хлуснёй ад змея, выціснула сок з плоду і дала мужу (да гэтай версіі вельмі добра стасуецца тая думка, што плод быў вінаградам); па-другое, жанчына, напалохаўшыся свайго ўчынку, моцна крычала, і Адам не вытрымаў і зрабіў так, як яна хацела; па-трэцяе, жанчына ўздзейнічала і на пачуцці, і на розум Адама: яна пераканала яго, што новай жонкі ў яго не будзе, што лепш яму падзяліць з ёю лёс, і тады Адам пагадзіўся ўзяць на сябе частку віны. У Мідрашу і містычнай традыцыі прыпавесць пра грэхападзенне мае і сімвалічны сэнс: Адам сімвалізуе дух і розум чалавечы; Ева — душу, эмацыянальны свет чалавека; змей — «злое памкненне», якое ідзе ад плоці, ад жывёльнай прыроды. Гэты «змей» уздзейнічае спачатку на пачуцці (Еву),

<sup>1</sup> Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1. С. 53—54.

а яны зацямяюць розум (Адама). Усё разам вядзе да смерці — духоўнай і фізічнай.

Першыя людзі, што паспыталі забаронены плод, адчулі сябе неяк інакш: «І адкрыліся вочы ў іх абодвух, і даведаліся яны, што голыя, і сшылі лісты смакоўніцы, і зрабілі сабе апярэзванні» (*Быцц 3:7*). Што значыць гэтая галізна, якую раптам убачылі людзі? Яе не трэба разумець прымітыўна-канкрэтна, як тое, што людзі толькі цяпер заўважылі, што яны — істоты рознага полу, што яны ў гэты момант адкрылі для сябе сексуальнасць, уступілі ў інтымную сувязь. Мы ведаем, што заповедзь «пладзіцца і памнажацца» была дадзеная ім на самым пачатку стварэння чалавека. У чалавечым целе, створаным Богам, няма нічога агіднага, сорамнага. Агідным можа быць толькі стаўленне чалавека да свайго ці іншага цела. Магчыма, справа ў тым, што першыя людзі, даверыўшыся змею, апынуліся пад уладаю сексуальнай стыхіі (на сувязь паміж грэхападзеннем і адкрыццём, што сексуальны інстынкт можа запаланіць чалавечую істоту, паказвае тое, што людзі вырашылі прыкрыць лістамі менавіта органы, звязаныя перадусім з сексуальнасцю). Можа, гэта яшчэ адно пацверджанне, што на старажытнай сімвалічнай мове Святога Пісання грэхападзенне азначала ў тым ліку і звяртанне да культуры сексуальнасці, які сімвалізуе змей.

Але гэтага тлумачэння недастаткова. Безумоўна, Біблія мае на ўвазе перадусім духоўную галізну, няздольнасць захоўваць веру і вернасць Адзінаму Богу. Як сказаў даўным-даўно адзін яўрэйскі рабі, «адна заповедзь у іх была, і тую не ўтрымалі». Людзі ўбачылі сваю слабасць перад абліччам страшэннага зла, сваю здольнасць паддавацца яму, здольнасць спараджаць яго ў сваёй душы. Старажытнае паданне кажа, што ў Эдэме людзі былі агорнутыя святым ззяннем, падобным таму, якое зыходзіць ад анёлаў. Цяпер яны страцілі гэтае ззянне, гэтую святасць і адчулі сябе «голымі», адчыненымі граху. Іудзейскі каментар кажа таксама, што, акрамя ззяння, першыя людзі былі апранутыя ў асаблівую прыродную «вопратку» — празрыстую, вельмі пяшчотную, цвёрдую і адначасова гібкую, якая абараняла іх ад усялякіх хваробаў, холада і спякоты (хаця іх і не было ў Эдэме). А цяпер яны страцілі гэтыя

хараство і абароненасць, і Бог Сам зрабіў ім адзенне са скуры — гэта і ёсць нашыя плоць і скара, не роўныя плоці і скуры першых людзей, прасветленых наскрозь духоўнасцю.

З вялікай скрухаю і горыччу назіраў Бог за тым, што адбылося. Ён, бязмежна любячы Сваё стварэнне, вырашыў не знішчаць яго, не адхіснуцца ад яго, нават, магчыма, не выводзіць з Эдэма адразу. Чаму можа з'явіцца такая думка? Як вядома, Бог уступіў у дыялог з людзьмі, а гэта Ён робіць заўсёды, калі спадзяецца на чалавека. Гэты дыялог — яшчэ адзін іспыт, выпрабаванне на асэнсаванне свайго ўчынку, на здольнасць узяць на сябе адказнасць. Магчыма, каб людзі здолелі гэта зрабіць, усё было б інакш, іншай была б чалавечая гісторыя. Але, пачуўшы ў Садзе голас Бога, Адам, як памятаюць усе, схваўся. Ці не ёсць гэта адвечная спроба людзей у кожным пакаленні бегчы, хавацца ад Твару Божага, бо так цяжка вытрымаць з'яўненне гэтага Твару, адчуваць сябе перад судом найвялікшай ісціны. І ўсё ж немагчыма ўтаіцца ад Бога, няма такога месца на зямлі. Нездарма Псальмаспеўца Давід сказаў: «Куды пайду ад Духа Твайго, і ад Твару твайго пабягу?» (*Пс 139/138: 7*). Адам і жонка яго хаваюцца, а голас Божы заве: «Дзе ты?» Вядома, гэта не патрэбна разумець як імкненне Бога даведацца, за якім дрэвам ці пад якім кустом схваўся Адам. Гэта пытанне не для Бога — для Адама, і азначае яно наступнае: ці разумееш ты, чалавек, што адбылося з тваёй душой? Гэтае пытанне вечна гучыць для кожнага з нас, нашчадкаў Адама. Адам жа, як вядома, адказвае, што схваўся, бо напалохаўся, убачыўшы сябе голым. Ён не можа (ці не хоча) зразумець сутнасць пытання. І тады Бог прама пытаецца: «...хто сказаў табе, што ты голы? Ці не еў ты ад Дрэва, з якога я забараніў табе есці?» (*Быц 3:11*). Замест таго, каб можна і сумленна прызнаць сваю віну, Адам ківае на жанчыну: «... жанчына, якую Ты даў мне, яна дала мне ад Дрэва, і я еў» (*3:12*). Нельга не адчуць у падтэксце і эківок у бок Бога: Ты ж Сам мне яе даў, Сам і вінаваты. Гэтак жа адказвае і жанчына, ва ўсім абвінавачваючы змея. Так першыя людзі прадэманстравалі, можа, самую галоўную сваю слабасць, якая бясконца паўтараецца і ў нас: няздольнасць несці адказнасць. Нам намнога лягчэй, калі вінава-



ты хто-небудзь, увесь свет, Сам Бог, але толькі не мы. І толькі нешматлікія мужныя да канца нясуць адказнасць, часта ўзвальваючы на сябе і чужую віну, адчуваючы сорам за яе як свой сорам.

Дарэчы, пра сорам. Здаецца, сорам узнікае там, дзе ёсць віна. Таму сорам — гэта дрэнна. Першыя людзі не ведалі сораму, і ў свой час у хрысціянскай цывілізацыі ўзнікла секта так званых адамітаў, якія меркавалі, што можна жыць без сораму, патрэбна вярнуцца да стану людзей да грэхападзення, таму неабходна хадзіць без адзення, голымі... Гэта наіўнае разуменне і галізны першых людзей, і сораму. Так, сорам з'явіўся як вынік граху, але ён жа, сорам, стаў выратаваннем для чалавека, бо быў галоўным аргументам у яго абарону ў вачах Бога. Калі чалавек можа адчуваць сорам, ён яшчэ не згублены перад вачыма Божымі. Вось чаму рускі паэт Вячаслаў Іванаў у свой час прамовіць: «Совести хранитель — стыд». Гэта сказана афарыстычна і вельмі дакладна. Што наша жыццё без сораму, неадрыўнага ад сумлення? І як сказаў адзін з яўрэйскіх мудрацоў, можа, там, дзе болей адчування сораму, болей і сумлення, бо толькі скончаны грэшнік сораму не ведае.

Убачыўшы няздольнасць несці адказнасць, няздольнасць да поўнага пакаяння, сумленняга прызнання віны, Бог карае і змея, і людзей. Змею сказана: «...за тое, што ты зрабіў гэта, пракляты ты з усіх жывёлаў і звяроў палявых; на жываце сваім ты будзеш хадзіць і прах будзеш есці ўсе дні жыцця твайго. І палажу варожасць паміж табою і жанчынаю, паміж нашчадкамі тваімі і нашчадкамі яе; яны будуць паражаць цябе ў галаву, а ты будзеш джаліць іх у пяту» (*Быц 3:15*). У гэтых грозных словах ёсць вялікае суцясэнне для чалавека: зло ўздзейнічае на нас праз «пяту» — гэта значыць, праз самую нізкую частку нашай сутнасці, але мы, умацаваўшы свой дух, зможам змагацца са злом, паражаць «змея» ў галаву. І яшчэ больш важнае прароцтва ёсць у гэтых словах Божых: зло ў рэшце рэштаў будзе адоленае, і адна з дачок першай жанчыны, што паддалася на правакацыю змея, народзіць Збавіцеля, Памазаніка Божага — Месію, у хрысціянскім разуменні — Ісуса Хрыста. Ён, Месія, канчаткова пераможа змея-

сатану, выратуе род людскі ад зла, увядзе яго ў Месіянскую эру — эру дабрыні, справядлівасці, гармоніі, дасць людзям ізноў жыццё вечнае. Але доўга, страшэнна доўга будзе працягвацца чалавечая гісторыя, напоўненая пакутамі. Пакуты перадусім зазнае жанчына: «...памнажаючы памножу пакуты твае ў цяжарнасці тваёй; у пакутах будзеш нараджаць дзяцей, і да мужа будзе прыхільнасць твая, і ён будзе ўладарыць над табою» (*Быц 3:16*). Так, тыя пакуты, што церпіць жанчына, нараджаючы дзіця, невядомыя ніякім іншым жывым істотам. Некаторыя біёлагі і фізіёлагі мяркуюць, што гэта сапраўды адплата за тое, што чалавек дазволіў сабе вылучыцца з свету прыроды, проціпаставіць сябе ёй. Прыходзячы ў гэты свет, чалавек прыносіць вялікія пакуты сваёй маці і пакутуе сам, церпячы вялікі боль у самы момант нараджэння. Нарэшце, Адаму сказана: «...проклятая зямля за цябе; у пакутах будзеш карміцца ад яе ўсе дні жыцця твайго. // І калючкі і ваўчкі вырасцець яна табе; і будзеш карміцца палявою травой. // У поце твару твайго будзеш есці хлеб, пакуль не вернешся ў зямлю, бо з яе ты ўзяты; бо прах ты, і вернешся ў прах» (*Быц 3:17—19*).

Пасля гэтага людзі страчваюць Эдэм, бо Гасподзь Бог непакоіцца, што чалавек, які праявіў сябе як няўстойлівы, недасканалы, можа зноў есці плады з Дрэва Жыцця і зрабіць сваю недасканаласць і грэшную сутнасць вечнай. А гэта супярэчыць задуме Божай. Людзі ў Эдэме, якія жылі ў такой духоўнай блізкасці ад Бога, адчувалі Яго дыханне, чулі Яго слова, маглі есці ад Дрэва Жыцця. Зрабіўшы свой выбар, яны страцілі гэтае права: «І выгнаў Адама, і паставіў на ўсходзе каля Саду Эдэнскага керуваў [херувімаў] і вастрыё мяча, што варочаўся, каб ахоўваць шлях да Дрэва Жыцця» (*Быц 3:24*). Слова «вастрыё» на іўрыце гучыць гэтак жа, як слова «полымя», і канец гэтага верша можна прачытаць наступным чынам: «...і палымяны меч, што варочаўся [вярцеўся], каб ахоўваць шлях да Дрэва Жыцця». Згодна з тлумачэннем евангеліста Марка, гэты «палымяны меч» — сімвал пякельнага полымя, што карае грэх. Паводле іншых тлумачэнняў, гэта сонца, якое, як уяўляецца нам, варочаецца вакол зямлі, высвятляючы нашы грахі. Пакуль мы бачым і чуем толькі

знешняе, меч-сонца заслання ад нас шлях да Дрэва Жыцця, да духоўнай неўміручасці.

Калі мы чытаем такія маленькі і такія насычаны глыбокім і шматбаковым зместам трэці раздзел Кнігі Быцця, у нас заканамерна ўзнікаюць складаныя пытанні: чаму ж усе мы падзяляем віну Адама, чаму мы аддадзеныя ў рэшце рэштаў смерці? Калі так, то ці не марныя для кожнага з нас імкненне не рабіць зло, прага жыцця вечнага? Навошта, калі мы асуджаныя разам з Адамам? Калі праклятая Богам уся зямля? Нагадаем, што Біблія шмат дзе ясна гаворыць пра тое, што Бог ніколі не карае чалавека за чужую віну, дзяцей — за грахі бацькоў. Напрыклад, у Кнізе Другазаконня сказана: «Бацькі не павінны карацца смерцю за дзяцей, і дзеці не павінны карацца смерцю за бацькоў; кожны павінен быць пакараны за свае злачынства» (*Друг 24:16*). У Кнізе прарока Іезэкііля чытаем: «...сын не панясе віны бацькі і бацька не панясе віны сына, праўда праведнага з ім і будзе, а грэх грэшніка з ім і будзе!» (*Іез 18:23*; у *арыгінале* — *18:20*). Шэраг такіх цытатаў можна прадоўжыць. Чаму ж тады пакараныя ўсе нашчадкі Адама? Часткова адказ на гэтае пытанне дапамагае нам зразумець адзін з першых «пісьмовых» прарокаў (прарокаў, што напісалі свае кнігі) — Гошэа (Осія). Ад імя Бога ён гаворыць пра людзей, на якіх спадзяваўся Бог: «Яны ж, як Адам, парушылі Запавет і там здрадзілі Мне» (*Ос 6:7*). Бог бачыць наперад усю нашу гісторыю, усе нашы ўчынкi (даючы пры гэтым кожны раз нам свабоду выбару). Таму адказваем мы кожны раз за сваю здраду Богу, за сваё нявер'е, за свае грахі. Грэх першых людзей стаў свайго кшталту горкай парадыгмаю для нас, архетыпам, які, на жаль, паўтараецца ў гісторыі. Але кожны раз Бог дазваляе нам прайсці свой шлях выпрабаванняў і спакусаў, свой шлях пераадолення граху. Антынамічная ісціна Адкрыцця Богага была сфармулявана некалі рабі Аківам: «Усё накіравана [вызначана наперад], але свабода дадзеная; свет судзіцца паводле літасці, але ўсё залежыць ад большасці ўчынкаў» (*Пірке Авот 3:15*). Гэта яшчэ раз падкрэслівае, што выбар — заўсёды за намі, што мы можам і павінны змагацца са злом, што ад кожнага нашага кроку залежыць будучыня свету. Патрэбна дадаць таксама, што іудзейская

традыцыя не падзяляе хрысціянскую дактрыну першароднага граху, лічачы, што кожны чалавек прыходзіць у гэты свет з чыстай душой, перад якой выбар — паддацца злу ці перамагаць яго. Аднак увайшло гэтае зло ў свет, безумоўна, праз грэх Адама і Евы.

Сумны і трагічны для Бога і для чалавека момант, калі адбылося падзенне Адама — таго Адама, які ўвасабляў усё чалавецтва, у якім ужо былі злучаныя душы ўсіх людзей, містычная кабалістычная традыцыя параўноўвае з выпадзеннем з рук Усявышняга люстэрка, у якім адбіваўся Твар Божы. Гэтым адлюстраваннем Твару Божага і быў Адам. Люстэрка, паводле слынай *Сэфэр Зобар* («Кніга Ззяння»), разбілася на шмат маленькіх асколкаў — асобных душаў чалавечых. І толькі Месія зможа сабраць, злучыць іх зноў у адно вялікае люстра, у якім бачны будзе Твар Божы. Але і кожны чалавек, што ажыццяўляе *тиуву* («вяртанне») — вяртанне да Бога, набліжае гэты лёсавызначальны момант. Як лічыць Дз. У. Шчадравіцкі, з кабалістычным вучэннем быў знаёмы ўжо апостал Павел<sup>1</sup>. Ён мог успрыняць яго ад свайго настаўніка — іудзейскага мудраца Гамліэля I (Гамалііла; гл. *Дзеян 22:3*). Гэта паўплывала на разважанні апостала Паўла пра «двух Адамаў» — «з праху» і «нябеснага», прычым маецца на ўвазе, што апошні — Ісус Хрыстос: «Першы чалавек з зямлі, з праху; другі чалавек — Гасподзь з неба. // ...І як мы насілі вобраз таго, хто з праху, так будзем насіць і вобраз нябеснага» (*1 Кар 15:47, 49*). У Пасланні да Рымлянаў Павел піша: «Таму, як адным чалавекам грэх увайшоў у свет, і праз грэх — смерць, так і смерць перайшла ва ўсіх чалавекаў, таму што ў ім усе саграшылі» (*Рым 5:12*). Гэта сапраўды блізка кабалістычнай думцы, што душы ўсіх людзей ужо былі заключаныя ў Адаме і разам з ім перажылі падзенне. І зноў у Першым Пасланні да Карыньянаў: «Бо як смерць праз чалавека, так праз чалавека і ўваскрэсенне мёртвых. // Як у Адаме ўсе паміраюць, так у Хрысце ўсе ажывуць...» (*1 Кар 15:21–22*). Нездарма ж, паводле хрысціянскага падання, на тым месцы, дзе была пахавана галава Адама, і

<sup>1</sup> Гл.: Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1. С. 49–50.

знаходзілася Галгофа — ад іўрыцкага слова *гульголет* — «чэрап». Менавіта на гэтым месцы прыме свае пакуты дзеля людзей Ісус Хрыстос, каб пазбавіць іх ад граху, і Яго кроў, што сцячэ з крыжа, амые чэрап Адама.

Такім чынам, грэхападзенне — складанае, амбівалентнае паняцце ў разуменні Бібліі. Яно прынесла ў свет негатыўны пачатак, і разам з тым яно нясе ў сабе нешта пазітыўнае: яно адкрыла чалавеку самога сябе, тыя глыбіні і бездані, што хаваюцца ў ім, яго моц і яго немач. Праз падзенне з'явілася разуменне неабходнасці свядомага духоўнага самаўдасканалвання чалавека і канчатковага яго прыходу ад страчанага да заслужанага Раю. У сціслым, сімвалічным выглядзе прыпавесць дэманструе і непазбежнасць пераходу ад няведання да ведаў, да пазнання, і горкія плады гэтага пазнання, якое прынесла чалавеку страту былой духоўнай цэласнасці. Прыпавесцю пра грэхападзенне завяршаецца ў Бібліі перадгісторыя чалавечтва і пачынаецца яго сапраўдная гісторыя, асэнсаваная як драматычна-напружаная барацьба добра і зла.

А пакуль што першыя людзі рыхтаваліся сустрэць першую ноч, што пройдзе за межамі Саду. У Кнізе Быцця сказана, што голас Божы яны пачулі «ў прахалодзе дня» (*Быц 3:8*), гэта значыць — калі дзень ужо хіліўся да вечара. Што за ноч чакала іх? Можа, ноч чалавечай гісторыі? Яны яшчэ не ведалі пра гэта, як не ведалі на пачатку Стварэння пра добро і зло. Аб кволай раўнавазе перад тым, як абрынуцца ў цяжкае і жорсткае спасціжэнне свету, у пазнанне, ва ўсведамленне, што ўся гісторыя — вынік ўласнага кроку, разважае паэт Яўген Вінакураў у вершы «Адам»:

Ленивым взглядом обзрев округу,  
Он в самый первый день траву примял,  
И лег в тени смоковницы, и руку  
Заведши за голову, задремал.  
Он сладко спал, он спал невозмутимо  
Под тишиной Эдемской синевы.  
Во сне он видел печи Освенцима  
И трупами наполненные рвы...  
Своих детей он видел... В неге Рая  
Была улыбка на лице светла.  
Дремал он, ничего не понимая,  
Не знающий еще добра и зла.

## «ЧАЛАВЕК ПА ВОЛІ ЎЛАСНАЙ ЗАНЯПАЎ...»

(*Прыпавесць пра грэхападзенне  
ў асэнсаванні літаратуры Новага часу*)

Мы пакінулі першых людзей, нашых агульных прабацькоў — Адама і Еву — тады, калі яны павінны былі правесці першую ноч за межамі назаўжды страчанага Эдэна (Эдэма), згубленага Раю: «І адаслаў яго (Адама. — Г. С.) Гасподзь Бог з Саду Эдэн, каб апрацоўваў зямлю, ад якой быў узяты. // І выгнаў Адама, і паставіў на ўсходзе каля Саду Эдэн керуваў (херувімаў) і палымяны меч, што наўкол варочаўся, каб ахоўваць шлях да Дрэва Жыцця» (*Быцц 3:23—24*). Вось як убачыў гэты момант знакаміты англійскі паэт XVII ст. Джон Мілтан у паэме «Страчаны Рай»:

Оборотясь, они в последний раз  
На свой недавний, радостный приют,  
На Рай взглянули: весь восточный склон,  
Объятый полыханием меча,  
Струясь, клубился, а в проеме Врат  
Виднелись лики грозные, страша  
Оружьем огненным. Они невольно  
Всплакнули — не надолго. Целый мир  
Лежал пред ними, где жилье избрать  
Им предстояло. Промыслом Творца  
Ведомые, шагая тяжело,  
Как странники, они рука в руке,  
Эдем пересекая, побрели  
Пустынною дорогою своей.<sup>1</sup>

*Пераклад А. Штэйнберга*

Настаў час несці адказнасць за тое, што зачараваныя былі салодкімі, але хлуслівымі словамі змея, што паверылі яму больш, чым Богу і, адступіўшы ад Яго, абрынуліся ў цемру язычніцтва. Гэта адказнасць абярнецца ні чым

<sup>1</sup> Мильтон Дж. Потерянный Рай. СПб., 1999. С. 383.



іншым, як чалавечай гісторыяй, і на працягу сваёй гісторыі чалавецтва — прынамсі, тая яго немалая частка, што шануе Біблію, будзе ўглядацца ў фатальны крок сваіх прабацькоў, удумвацца ў яго сэнс. Ужо ў другой палове I ст. да н. э. — першай палове I ст. у Іудзеі складаецца на аснове ранняга агадычнага матэрыялу апакрыфічная «Кніга Адама і Евы», што, як і біблейнае паданне, даволі моцна паўплывала на наступную культурную традыцыю (яўрэйскі арыгінал быў страчаны, дайшлі дзве хрысціянскія апрацоўкі — эфіопская і грэчаская; апошняя ўжо ў IV ст. была перакладзеная на лаціну, а потым — на шматлікія мовы Заходняй Еўропы). У сярэдзіне XII ст. у Еўропе шырокай вядомасцю карысталася англа-нармандскае «Дзеянне пра Адама». Тэма грэхападзення ўвайшла ў шматлікія сярэднявечныя містэрыі, але нанова яе адкрываюць — перадусім з боку яе ўнутранага драматызму і трагізму — драматургі эпохі Рэнэсансу і пачатку Новага часу. Так, у XVI ст. «Трагедыю пра стварэнне Адама і яго выгнанне з Раю» піша нямецкі паэт і драматург Г. Сакс, свае апрацоўкі слыннага сюжэта даюць Я. Руоф («Адам і Ева»), Г. Макрапедзіус («Адам»), Б. Кругер («Дзеянне пра пачатак і канец свету»), І. Штрыкер («Ігрышча пра вартае жалю падзенне Адама і Евы»), Д. Андрэіні («Адам»), Лопэ дэ Вега («Стварэнне свету і першая віна чалавека») і інш. У гэтых парафразах і апрацоўках слыннага сюжэта ўвага ўсё больш засяроджваецца на постаці д'ябла, сатаны, які ператвараецца ў змея і спакушае чалавека. Трагічнае XVII стагоддзе яшчэ больш абвастрае супрацьстаянне Боскага і сатанінскага пачаткаў у свеце і ў душы чалавека, асабліва пільна даследуе матывацыю ўчынку сатаны і фатальнага, але добраахвотнага кроку прабацькоў і праблему адказнасці за яго, гаворыць аб канчатковай перамозе Бога і ўратаванні чалавецтва праз вялікую і самаадданую ахвяру «другога Адама» — Ісуса Хрыста.

Асабліва глыбокія творы на гэтую тэму ўзнікаюць у XVII ст. у Нідэрландах, і невыпадкова менавіта тут. Гэтая маленькая краіна прайшла праз цяжкія выпрабаванні ў XVI — пачатку XVII ст., здаецца, зазнаўшы ўсё: жорсткія калізіі барацьбы за незалежнасць, горыч рабства і радасць свабоды, узлёты і заняпады духу, стабільнасць першай бур-

жуазнай рэспублікі — Галандыі, або Рэспублікі Злучаных Правінцыяў, і супрацьстаянне правінцыялістаў і унітарыстаў, вострыя рэлігійныя канфлікты паміж арміянамі і гамарыстамі (гл. ніжэй) і універсалізм духу, для якога робяцца вузкімі межы дагматыкі той ці іншай канфесіі. Менавіта ў Нідэрландах суседнічаюць як надзвычайны сацыяльны і гістарычны аптымізм, упэўненасць у неабмежаваных магчымасцях чалавека, так і катастрафічнасць мыслення, адчуванне трагізму, хісткасці, ірацыянальнасці рэчаіснасці, якая часам зусім нібыта выслізгвае з-пад улады чалавека. Магчыма, з прычыны такой асаблівай духоўнай і сацыяльна-культурнай сітуацыі Нідэрланды сталі радзімай шмат якіх новых і лёсавызначальных тэндэнцыяў у філасофіі, мастацтве, літаратуры Новага часу (так, менавіта тут раней выяўляюцца тэндэнцыі неаірацыянізму і мастацтва барока, а побач з гэтым — філасофскага рацыяналізму і класіцызму ў мастацтве). Дарэчы, дасягненні нідэрландскай літаратуры дагэтуль недаацэненыя. Але ж нідэрландскае «залатое стагоддзе» — гэта не толькі вялікі жывапіс (Пітэр Паўэл Рубенс і Рэмбрандт Хармэнс ван Рэйн, Франс Халс і Антаніс Ван-Дэйк, Ян Вермеер Дэлфцкі і «малыя» галандцы), не толькі вялікая навука (Крысціян Гейгенс, або Гюйгенс, Антуан Левенгук, Якаб Свамердам, Гуга Гроцый), не толькі вялікая філасофская думка (Урыэль Акоста, Бенэдыкт Спіноза, Юст Ліпсій), але і вялікая літаратура: Гербранд Адрыянс Брэдэра і Самуэль Костэр, Мейдэнскі гурток на чале з Пітэрам Карнэлісам Хофтам і Канстанцінам Гейгенсам, «генцкі салавей» Даніэль Гейнзій і Ёст ван дэн Вондэл — найбольш універсальны з мастакоў слова, што пісалі па-нідэрландску, адзін з найбуйнейшых паэтаў і драматургаў XVII ст., надзелены надзвычайнай творчай моцай. Не ў апошнюю чаргу поспехі нідэрландскай літаратуры былі абумоўленыя новым адкрыццём і прачытаннем Бібліі, асабліва старазапаветных тэкстаў, асэнсаваннем Вечнай Кнігі як свайго кшталту Метатэксту наступнай культуры. На авансцэне літаратуры не толькі ўпершыню з'яўляюцца ў якасці галоўных герояў Іефай, Самсон, Давід, Саламон і іншыя героі Старога Запавету, але актыўна перасэнсоўваюцца і тыя вобразы, да якіх ахвотна звяртаўся сярэднявечны свет: Адам,

Ева, Каін, Авель, Ной — персанажы першатворнага, яшчэ дапатопага свету. І асабліваю цікавасць выклікае сюжэт пра грэхападзенне, да якога звяртаюцца юрыст, філосаф, філолаг, паэт Гуга Гроцый, а таксама яго вучань і сябра Ёст ван дэн Вондэл. Абодва ўглядаліся ў «крушэнне першага свету» (*ondergang der eerste wereld*), спрабуючы асэнсаваць трагічныя калізіі сучаснасці і зазірнуць у будучыню.

Як ужо адзначалася раней, кароткая біблейная прыпавесць не толькі папярэджвае пра страшэнную небяспеку адхілення ад шляху Богага, пра трагічную двухсэнсоўнасць пазнання, але і нясе ў сабе ўказанне на свабоду волі як той пачатак, што закладзены ў чалавека Богам і робіць яго сапраўдным чалавекам. З «падзення» вынікае вялікая думка пра неабходнасць духоўнага ўзыходжання, несупыннага маральнага самаўдасканалення чалавека, сабранасці і бадзёрасці яго волі. Пытанне ж пра свабоду волі і наканаванасць стала цэнтральным для духоўнага жыцця Германіі і Нідэрландаў яшчэ ў эпоху Рэфармацыі, падчас спрэчкі паміж Эразмам Ратэрдамскім і Марцінам Лютэрам. У верасні 1624 г. Эразм надрукаваў трактат «Аб свабодзе волі», скіраваны супраць лютэраўскай дактрыны жорсткага наканавання, паводле якой чалавек пасля грэхападзення страціў здольнасць да добра. Больш таго, ён не здольны самастойна засвоіць ласку Божую і нават не здольны верыць па сваёй волі. Эразм выступіў супраць гэтага жорсткага дэтэрмінізму і выказаў думку, што, адмаўляючы свабоду волі, Лютэр тым самым адмаўляе магчымасць усялякага маральнага ўдасканалення чалавека. Для вялікага нідэрландскага мысляра гэта было раўназначным апраўданню ўсялякага зла, якое робіць чалавек, усялякай разбэшчанасці. Лютэр адказаў трактатам з вельмі паказальнай назвай — «Аб рабстве волі», пасля чаго Эразм выпусціў трактат «Заступнік, або Супраць найшкоднейшага ліста Марціна Лютэра». Праз сто гадоў гэтая палеміка прадоўжылася ў спрэчцы паміж лейдэнскімі тэолагамі Якабам Армініем і Франкам Гамарам і іх паслядоўнікамі — паміж армініянамі і гамарыстамі, толькі цяпер гэта каштавала крыві аднаму з бакоў. Армініяне, памяркоўныя кальвіністы, прыхільнікі «новай тэалогіі» Эразма, падалі ў правінцыяльныя штаты Галандыі «рэманстра-

цыю», дзе, выказваючы сваё крэда, абвесцілі, што ўратаванне чалавека залежыць не толькі ад волі Божай, але і ад самога чалавека. Пад уплывам «вялікага пенсіянарыя» Яна ван Олдэнбарнэвелта правінцыяльныя штаты пагадзіліся з тым, што ў «рэманстрантаў» арміянаў няма нічога ератычнага. Гэтае рашэнне не задаволіла «контррэманстрантаў». Старшыня унітарыстаў статхаўдэр Маўрыц Аранскі абвінаваціў Олдэнбарнэвелта ў дзяржаўнай здрадзе, і той быў пакараны смерцю праз адсячэнне галавы, а адзін з духоўных лідэраў «рэманстрантаў», Гуга Гроцый, быў асуджаны на пажыццёвае зняволенне. Вучэнне «рэманстрантаў» было абвешчана ерассю, больш за дзвесце прапаведнікаў былі пазбаўлены сану, а восемдзсят сталі выгнаннікамі.

Драматычныя падзеі 1619 г., пераломныя для ўсяго ходу гісторыі Нідэрландаў, яшчэ раз пацвердзілі, што гэта краіна не толькі вольнай думкі, але і рэлігійнай неталерантнасці, і вельмі моцна паўплывалі на духоўнае самавызначэнне Вондэла (на прыняцце ім каталіцкай традыцыі), а таксама на яго творчасць. Водгукі трагічных перыпетыяў вельмі адчувальныя ў яго велічнай трылогіі «Люцыпар», «Адам у выгнанні», «Ной». Але яшчэ раней, у прадвесці жорсткіх спрэчак, быў напісаны «Адам выгнаны» Гроцыя, які паслужыў для Вондэла пэўнай парадыгмай і апірышчам у далейшых пошуках.

Хейг дэ Грот, ён жа Гуга Гроцый (Hugo Grotius, 1583—1645), родам з Дэлфта, быў сапраўдны *homo universalis*: юрыст, дыпламат, палітык, гісторык, філолаг-класік, паэт і драматург. Надзелены ўнікальным дарам, ён яшчэ ў васьмігадовым узросце лёгка складаў лацінскія вершы, акрамя таго, ведаў старажытнагрэчаскую, старажытнайўрэйскую, усходнеарамейскую, арабскую, французскую, нямецкую, англійскую мовы. У адзінаццаць гадоў Гроцый ужо вучыўся на факультэце літаратуры Лейдэнскага ўніверсітэта, у васьнаццаць — напісаў на лаціне вершаваную трагедыю «*Adamus Eul*» («Адам выгнаны», 1601). У яго спадчыне таксама трагедыі «Хрыстос-Пакутнік», «Сафампанеас» (пра Іосіфа Прыгожага пры егіпецкім двары; гэтую трагедыю Вондэл пераклаў на нідэрландскую мову). Але менавіта «Адам выгнаны» прымусіў суайчынні-

каў Гроцыя ганарыцца ім. Гэтая трагедыя, што дэманструе вытанчанае веданне лаціны і антычнага вершаскладання, віртуознае валоданне ўсімі тыпамі антычнай строфікі і вельмі глыбокае спасціжэнне Бібліі, вельмі сімптаматычна пачынае сабою літаратуру Новага часу, задаючы тон наступным філасофскім разважанням і духоўным пошукам. У прадмове Гроцый пісаў: «Я бяру першы драматычны эпізод Святога Пісання — катастрофу, гэта значыць падзенне чалавека і пераход яго са стану бязвіннага і шчаслівага ў сённяшні, варты жалю, і трактую мноства філасофскіх пытанняў, у асаблівасці метафізічныя (пра Бога, Анёлаў і душы); акрамя таго — фізічныя (пра стварэнне свету), эпічныя, ...геаграфічныя, іншым часам астранамічныя... Так у адзін і той жа час служыў я набожнасці, мудрасці Боскай і чалавечай, і паэзіі»<sup>1</sup>. Паэт вельмі дакладна адзначае вялікія магчымасці, якія дае яму зварот да біблейнага сюжэта, але адначасова гаворыць аб небяспечнасці такога звароту ў эпоху рэлігійных сварак («у наш час, неабачліва трактуючы святыя тэмы, можна хутчэй абразіць большасць, чым узрадаваць»<sup>2</sup>) і пра сваё імкненне падняцца над бойкамі, выявіць агульнагуманістычны змест слыннай прыпавесці: «Але я больш за ўсё імкнуўся так утаймоўваць пяро, каб не было ў напісаным нічога, што чапляла б каго-небудзь з хрысціянаў»<sup>3</sup>.

Гроцый даволі дакладна ідзе за тэкстам першых раздзелаў Кнігі Быцця. Асобныя фрагменты ўяўляюць сабою пашыраныя за кошт энцыклапедычнай эрудыцыі аўтараці ўзмацнення дыдактызму і псіхалагізму паэтычныя парафразы біблейных вершаў. Але шмат якія матывы адсутнічаюць у Бібліі. Так, безумоўна, няма пачатковага маналога Сатаны (як няма і пэўнага ўказання на гэтую постаць у Кнізе Быцця, але паэт абапіраецца, вядома, на кананічную хрысціянскую экзэגעзу) — разгорнутага філасофскага разважання, поўнага дзёрзкасці, ганарлівасці і моцы халоднага розуму. Сатана кідае выклік Богу і Яго

---

<sup>1</sup> Цыт. па: Шичалин Ю. А. «Гроций — муж от рождения» («Адам изгнанный» — гуманистическая драма на ветхозаветный сюжет) // Вондел Й. ван ден. Трагедии. М., 1988. С. 484.

<sup>2</sup> Тамсама.

<sup>3</sup> Тамсама.

ўлюбёнаму стварэнню: «Так что ж я медлю? — В этот день блистающий // иль с человеком я сравнюсь, иль он со мной» (тут і далей пераклад Ю. Шычаліна)<sup>1</sup>. Потым, несумненна пад уплывам Гроцыя, з маналога Люцыпара пачне сваю трагедыю Вондэл, і таксама з выявы Сатаны і супярэчнасцяў, што раздзіраюць яго знутры, пачне сваю паэму «Страчаны Рай» Джон Мілтан. Ужо ў Гроцыя Сатана паўстае як складаная асоба, якая, хоць і процістаіць Богу, не можа не захапляцца Яго найвышэйшым стварэннем — чалавекам і нават зайздросціць яму:

Из кости мужа созданную женщину  
с немым восторгом мир узрел; Титан младой  
не помнил твари из позднее созданных  
ее чудесней. Ныне и жена и муж  
в Саду цветущем наги: стыд отсутствует  
у не познавших зла; честна, бесхитростна,  
проста их добродетель: благодарными  
устаи Бога славят; непорочные,  
они не знают похоти и дерзостно  
смерть презирают; боль и скорбь Летейская,  
и страх, который всех скорбей ужаснее, —  
их убегает. Доля их насколько с моей  
несхожа долей!

(337)

Ужо ў Гроцыя ўзнікае матыў, які будзе потым геніяльна разгорнуты Мілтанам, — матыў унутранага раздваення Сатаны, асэнсавання ім добраахвотнага падпарадкавання сваёй ганарлівасці як сапраўднага пакарання: «Мчись, Злодейство чуждое, // и ты, пустая Гордость, чьим приказам я, // увы, изведал лихо подчинения» (339). Далей першы хор нагадвае чытачу (гледачу) пра паўстанне Сатаны супраць Бога, пра тое, як быў абрынуты з нябёсаў той, хто калісьці зьяў у вышыні:

Как стремительно был ниспровергнут тот,  
кто прежде блистал в благодатных лучах  
и кто, воссияв, эфирную высь  
от рождения знал. В восточной небес  
стороне таков Денницы свет...

(342)

---

<sup>1</sup> Гроций Г. Адам изгнанный // Вондел Й. ван ден. Трагедии. М., 1988. С. 341. Далей тэкст трагедыі Гроцыя цытуецца паводле дадзенага выдання, у дужках — старонка.



Гэты напамін пра святло, якое захоўваецца ў самім Сатане і якое, на жаль, падпарадкавалася змроку, будзе таксама разгорнута Мілтанам. І калі ў Гроцыя гучыць узятае з грэчаскага тэксту Новага Запавету вызначэнне былога статусу Сатаны — Дзянніца (Зараніца, Ранішня зорка), то ў Вондэла ўпершыню з'явіцца ўзятае з лацінскай Вульгаты імя, паўторанае потым і англійскім паэтам, — Люцыпар («той, што нясе святло»; рус. *Люцифер*).

Першы хор гаворыць таксама — і гэта вельмі значная для Гроцыя думка — пра свабоду выбару, дадзеную чалавеку Богам: «І няхай ЧАЛАВЕК, — ён, каго імкне // да сябе і распуста, і годнасць, што // ў чыстай душы жыве, — хай ён памкне // свой няпэўны крок па сцежцы прамой...» (пераклад наш. — Г. С.). З пункту гледжання мысляра і паэта, чалавек, які не валодае свабодай волі, — не чалавек, ён не адпавядае задуме Божай. Вуснамі Анёла Гроцый гаворыць пра тое, што толькі чалавек з усіх істотаў на зямлі можа розумам усведамляць свае пачуцці, свядома падпарадкавацца волі Божай: «Свидетель славы Божьей, подчиняйся же // Его священной воле, — вот закон Его: // все для тебя Он создал, но тебя — Себе» (345). Менавіта з вуснаў Сатаны ў яго размове з Евай прагучыць акцэнтацыя жорсткага накіравання.

Гроцый таксама ўпершыню ўводзіць эпізод (магчыма, пад уплывам народнага «Дзейства пра Адама») з няўдалым спакушэннем Адама з боку Сатаны, надаючы амаль цалкам статычнай п'есе ўнутраны драматызм, падкрэсліваючы сілу чалавечага духу. Аднак Адам усё-такі саступае Еве, якую спакусіў Сатана, — саступае з-за літасці і кахання (гэты матыў таксама разгорнуць — кожны па-свойму — Вондэл і Мілтан). Сэрца Адама не можа не адгукнуцца на крык душы Евы: «Судьбу любую мы делить обязаны, // беда ли, счастье ль, — ты не оставляй меня...» (384). Калі ўсё здарылася, менавіта Адам горка і цвяроза гаворыць пра страшэнную памылку, не аддзяляючы сябе ад Евы: «Закону Высшей Воли предпочли с тобой // мы нашу алчность, благу душ — страсть плотскую, // и Саду — яблоко. ...Ждет нас горе вечное // и кара скорби: Бога мы оставили, и Бог оставит нас» (392—393). З вялікай паэтычнай сілай Гроцый перадае ўзрушаны стан

Эдэма і чалавечых душаў, якія назаўжды згубілі першаствораную гармонію, але набылі яскравае ўсведамленне адказнасці за кожны свой крок, адчулі прагу самаўдасканалення. Як суцяшэнне гучаць словы Бога пра тое, што пачнецца ад Адама і Евы род чалавечы, а праз яго прыйдзе выратаванне: «...утешение // несу в несчастьях, веру во спасенье дав // святым обетом. И пространство жизни вам // хочу раздвинуть, чтобы человек род, // который ныне в ваших чреслах весь сокрыт, остался» (404). Настае момант развітання з цудоўным Райскім Садам, каб «на прасторы жыцця» пацвердзіць сваю годнасць і дарасці да адпаведнасці задуме Божай.

Разважанні Гроцыя былі працягнутыя Вондэлам, але ўжо на роднай — нідэрландскай — мове. З першых крокаў у літаратуры Ёст ван дэн Вондэл (1587—1679) прадэманстраваў сваю прыхільнасць менавіта да біблейных сюжэтаў: п'еса «Вялікдзень [Пасха<sup>1</sup>], або Вызваленне дзяцей Ізраіля з Егіпта» (1610), напісаная на сюжэт Кнігі Зыходу, гаварыла не толькі пра выратаванне па волі Божай яўрэйскага народа, але і — у алегарычнай форме — пра вызваленне Галанды ад іспанскага прыгнёту. Праз Біблію паэт і драматург імкнецца прабіцца да першапачатковай, непадзельнай, адзінай спадчыны Адзінабожжа. Пры гэтым асабліваю цікавасць у яго выклікаюць псіхалагічна і драматычна вельмі разнастайныя старазапаветныя сюжэты. Паказальна, што напісаная ім у 1620 г. паэма мае назву «Божыя героі Старога Запавету», а з дваццаці чатырох арыгінальных драмаў дванаццаць апіраюцца на сюжэты са Старога Запавету. Вондэл робіць тытанічную працу па адаптацыі біблейных вобразаў і мовы Бібліі на роднай нідэрландскай мове.

Агульнапрызнанай вяршыняй драматургічнага і паэтычнага майстэрства Вондэла стала трылогія «Люцыпар» (1654), «Адам у выгнанні» (1664) і «Ной, або Пагібель першага свету» (1667). У вобразе Люцыпара Вондэл, апярэджаючы Мілтана, прадбачыць рысы бунтаўшчыка-індывідуаліста, бунт якога ўтрымлівае ў сабе адначасова і

---

<sup>1</sup> Грэчаскае і славянскае слова *Пасха* паходзіць ад старажытнаяўрэйскага *П'сах*, якое, у сваю чаргу, утварылася ад дзеяслова *pasach* («прамінаць», «праходзіць міма») у адпаведнасці з аповедам у Кнізе Зыходу.

жудаснае, і пазітыўнае (хаця б разбурэнне самазадаволенасці, парушэнне застою). У ім злучаецца велічнае і агіднае, але апошняе, безумоўна, пераважае. Гэты вобраз нельга звесці ні да аднаго гістарычнага прататыпа (Вільгельма Аранскага Маўклівага ці Маўрыца Аранскага). Ён, паводле словаў Уладзіміра Ошыса, «уабраў шматлікія тыповыя якасці буржуазнага палітыка: карыслівасць, дэмагагізм, уменне іграць на пачуццях натоўпу, схільнасць да ваганняў, да кампрамісу з больш моцным праціўнікам, нарэшце, хлуслівасць і цынiзм»<sup>1</sup>. Гэты ж герой, вызначыўшы, як і Сатана Гроцыя, вельмі значную лінію развіцця далейшай еўрапейскай літаратуры, перайшоў і ў трагедыю Вондэла пра Адама, выгнанага з Эдэма.

Трагедыя «Адам у выгнанні» мае характэрны падзаглавак: «Трагедыя ўсіх трагедыяў». Такім чынам, на думку драматурга, «падзенне» чалавека, адкрыццё ім сваёй здольнасці адпадаць ад Бога і тым самым спараджаць зло, становіцца вытокам дэстабілізацыі гарманічнага свету, створанага Усявышнім, прычынай трагічнага руху гісторыі (нагадаем, што, згодна з Бібліяй, чалавек стаў бы на шлях — але іншы шлях! — пазнання; ён жа, кажучы словамі слыннага рускага паэта, «и жить торопится, и чувствовать спешит», а таму парушае Божы Запавет). Безумоўна, што ўзорам для Вондэла паслужыла п'еса Гроцыя (гэта падкрэсліваецца і амаль поўным супадзеннем назваў), хаця вондэлаўскі «Адам у выгнанні» — гэта ні ў якім выпадку не пераклад з лаціны «Адама выгнанага», пры тым што ў абодвух творах шмат паралельных месцаў. Гэта своеасаблівае асэнсаванне вечнага сюжэта з улікам досведу вялікага папярэдніка, духоўнага настаўніка і старэйшага сябра. Да таго ж перад Вондэлам стаяла нялёгкая задача: упершыню выявіць складаную філасофскую праблематыку, звязаную з асэнсаваннем прызначэння і лёсу чалавека, не сродкамі вучонай лаціны, але на жывой мове. Як і ў Гроцыя, біблейная моц злучаецца ў яго з дыханнем антычнай трагедыі, але не ў абалонцы антычных метраў, а праз выразную, крышталёва-дакладную сілаба-тоніку. У

---

<sup>1</sup> Ошис В. В. «Трагик хороший»: Творчество Вондела и нидерландская литература XVII века // Вондел Й. ван ден. Трагедии. М., 1988. С. 458.

спробе адэкватнага ўвасаблення верша Вондэла па-руску (на жаль, пераклады на беларускую мову адсутнічаюць) знакамітаму перакладчыку Яўгену Віткоўскаму дапамог досвед Аляксандра Сумарокава:

Ты, Вечный, образу чьему  
Являет человек зеркало!  
Тебя мы зрили: создал Ты  
Из чермной глины плоть живую  
И удостоил таковую  
Душою горней чистоты.  
Прещедро нам в удел назначен  
Свободной воли дар живой:  
Вовек бессмертный облик Твой  
Не станет в нас ни тускл, ни мрачен.<sup>1</sup>  
*Тут і далей — пераклад Я. Віткоўскага*

«Свабоднай волі дар жывы...» Гэтыя словы, што вымаўляе Адам, вызначаюць галоўны філасофскі «нерв» трагедыі, галоўныя яе пытанні: што такое свабода волі? ці магчымы чалавек без гэтага прывабнага, але вельмі небяспечнага дара? У прадмове аўтара мы чытаем інвектывы, звернутыя супраць Пелагія, які лічыў, што чалавек не абавязкова грэшны ад нараджэння пасля грэхападзення прабацькоў, што грэх — асабістая справа кожнага чалавека і кожны можа дасягнуць шчасця і гармоніі. Такая пазіцыя ўяўлялася Вондэлу спрошчанай, шлях да гармоніі для яго быў немагчымы без выратавальнага ўдзелу Бога ў лёсе чалавека. У той жа час ён з вялікай павагай піша пра раннехрысціянскага мысляра Арыгена, які ў трактате «Аб пачатках» яскрава сфармуляваў тэзіс аб свабодзе волі: «...душы кіруюцца свабодай волі і як сваё ўдасканаленне, так і сваё падзенне ажыццяўляюць сілаю сваёй волі» (2:8). Адно зразумела: Вондэл верыць і ў тое, што адбітак грэхападзення ляжыць на ўсім чалавецтве і вызначае яго цяжкі шлях, яго шматлікія хібы і падзенні, і ў тое, што чалавек, надзелены свабодай волі, здольны духоўна ўзыходзіць, свядома набліжацца да Бога, сцвярджаць сваё права на ўратаванне.

---

<sup>1</sup> Вондел Й. ван ден. Трагедии. М.: Наука, 1988. С. 125. Далей гэст трагедыі «Адам у выгнанні» цытуецца паводле дадзенага выдання, у дужках — старонка.

У трагедыі Вондэла больш дэталёна распрацаваны як анёльскі, так і дэманалагічны план. Так, у п'есе выступаюць тры архангелы — Гаўрыіл, Міхаіл, Рафаіл (толькі гэтыя анёлы названыя ў Старым Запавеце па імёнах, прычым апошні — у другакананічнай Кнізе Товіта). Затым тыя ж архангелы, якія будуць весці гаворку з першымі людзьмі і выконваць вельмі важныя функцыі аховы і перасцярогі людзей, тлумачэння Божай задумы, з'яўца ў Мілтана. Апрача Люцыпара, у Вондэла дзейнічаюць Асмадэй і Веліял, прычым спакушае Еву менавіта апошні. У трагедыі Вондэла няма нават спробы спаскусіць Адама, хаця Люцыпар лічыць, што на такі фатальны ўчынак — паспытаць забаронены плод — можа адважыцца толькі мужчына. Веліял як тонкі «псіхолаг» вырашае (і гэты план ухваляе Асмадэй) пачаць з жанчыны:

Насильно мужу дать сего плода кусок —  
Нелепо и мечтать, — здесь только хитрость впрок.  
На сердце мужеско чрез женску половину  
Потребно мягко жать. Так лепят воск и глину,  
Жар с влагой в ход пустив, — я в том поруку дам,  
Что утеряет свой земной венец Адам.

(149)

У словах Веліяла гучыць глыбока схаваная і крыху здзіўленая павага да Адама, як і прызнанне, што проста так звесці яго немагчыма: калі гэта і будзе падзенне, то такое, што вынікае з тонкасці пачуццяў, дадзеных чалавеку, з жару яго сэрца. Сімптаматычна і тое, што, паводле задумы Вондэла, дзеянне адбываецца якраз падчас дзівоснага вяселля, назначанага Богам для самай прыгожай пары закаханых, якая калі-небудзь была на свеце, — для Адама і Евы ў Эдэмскім Садзе. Адам (і гэты план распрацаваны ў Вондэла з яшчэ большым псіхалагічным майстэрствам, чым у Гроцыя) не можа пакінуць у няшчасці сваю каханую. Ён дакладна ўсведамляе, якое страшнае пакаранне чакае іх, але знаходіць у сабе сілы прамовіць: «Подай же яблоко. Одна судьба у нас» (173). Такім чынам, абодва драматургі, і перадусім Вондэл, гавораць пра веліч чалавека як улюбёнага стварэння Бога, пра тое, што ў самім падзенні выяўляецца свабодная воля чалавека, пры гэтым у Адаму — не эгаістычная свабода самавольства і ганарлівасці, але свабода самаахвярнай любові.

Трагедыя Вондэла — твор складаны і супярэчлівы, і ў гэтай супярэчлівасці — яго сапраўды барочная раскоша: з аднаго боку, гранічная збянтэжанасць і трывога за лёс чалавека і чалавецтва, з другога — палымянае імкненне ўбачыць надзею. Залог гэтай надзеі — у неверагоднай прыгажосці створанага Богам і дадзенага Ім чалавеку свету, у вялікіх творчых патэнцыях самога чалавека:

Мы плавно движемся вдоль Млечного пути,  
Светило миновав, спешащее взойти  
С восточной стороны, на золотой квадриге,  
В полуденном венце. Уж недалеки миги,  
Когда взойдут лучи от рая на Земли,  
В иной, на Небеси, чтоб там превознесли  
Блаженны Ангелы в несслыханных хоралах  
Брак первых из людей, счастливых небывалых.  
Цель наша — видима: прострем теперь крыла,  
Уподобляя спуск парению орла...

(131)

Магчыма, галоўнае, што адкрыў Вондэл у сваёй трагедыі, — тое, што перад чалавекам заўсёды будзе стаяць праблема маральнага выбару, што для яго няма лёгкіх шляхоў і спрошчаных рашэнняў, што, спадзеючыся на Бога, чалавек павінен нястомна працаваць над уласнай душой, выпраўляючы сябе і ўвесь свет. Нездарма і сам паэт скажа пра сябе ў вершы «Скрабніца»: «Неисправимец, я исправить век хочу, // Век, что себя обрек позорному бичу...» (297). Сапраўды гамлетаўская, невыканальная задача! Але важна, што чалавек адважваецца, рызыкуе, дзейнічае.

Прамыя ніці звязваюць «Адама выгнанага» Гроцыя і «Адама ў выгнанні» Вондэла з самай славутай і глыбокай літаратурнай інтэрпрэтацыяй прыпавесці пра грэхападзенне — з эпічнай паэмай Джона Мілтана (1608—1874) «Страчаны Рай». Цяпер вядома, што вялікі англійскі паэт уважліва чытаў і Гроцыя і Вондэла, вельмі добра ведаючы лацінскую і нідэрландскую мовы (апошняе было рэдкасцю ў Англіі таго часу). Шмат якія дасягненні і наватарскія прачытанні Мілтана зразумелыя толькі ў святле двух папярэдніх «Адамаў». На Мілтана паўплывалі таксама дзве паэмы Вондэла — «Ян Хрысціцель» і «Разважанні пра



Бога і рэлігію» (гэты ўплыў асабліва адчувальны ў другой паэме Мілтана — «Вернуты Рай», дзе галоўным героем з'яўляецца Ісус Хрыстос). Аднак перадусім творчасць найбольш універсальнага паэтычнага генія Англіі XVII ст. народжаная глыбокім асэнсаваннем усёй Бібліі і глыбокім спасціжэннем свайго часу — часу сацыяльных катаклізмаў і рэлігійных войнаў. Як вядома, Мілтан, адзін з самых адукаваных людзей Еўропы таго часу, быў палымным прыхільнікам грамадзянскіх свабодаў і рэспублікі. Ён абараняў Англійскую рэспубліку, яе права на існаванне сваімі слыннымі памфлетамі 40—50-х гадоў, увайшоў ва ўрад Кромвеля і заняў пост Лацінскага сакратара, г. зн. вёў усю міжнародную перапіску Англійскай рэспублікі. Не супадаючы ў сваіх поглядах з Кромвелем па шмат якіх пытаннях, ён папярэджаў яго аб тым, каб не прынесці зло справе свабоды, не здрадзіць рэспубліцы. Але голас Мілтана не быў пачуты. Калі ў 1660 г. усталявалася ізноў манархія Сцюартаў і пачалася эпоха Рэстаўрацыі, калі рэпрэсіі абрынуліся на ўдзельнікаў рэвалюцыйных падзеяў, Мілтан цудам застаўся жывы. Да гэтага часу ён зусім страціў зрок: у яго была глаўкома, якая тады не лячылася, дактары задоўга да трагічнага выніку раілі яму кінуць вельмі цяжкую (асабліва вялікай была нагрузка для вачэй) пасаду Лацінскага сакратара, але Мілтан адказаў: «Калі я на алтар Айчыны паклаў ужо свае вершы, то што значаць вочы?» Паэт меў на ўвазе, што зусім перастаў пісаць вершы ў 40—50-я гады — гады рэвалюцыйных падзеяў. Між іншым, ён пачаў пісаць так рана і так віртуозна — на лаціне, на італьянскай мове, на роднай англійскай. Але цяпер, калі ён жыве пакінуты ўсімі, апрача некалькіх адданных яму душою блізкіх людзей, агорнуты слепатою, над якой смяюцца ворагі, паэзія становіцца выратаваннем: ён дыктуе тое, што паўстае перад яго ўнутраным зрокам, дыктуе «Страчаны Рай» (1667), «Вернуты Рай» (1671), трагедыю «Самсон-змагар» (1671). Дарэчы, і сваю слепату Мілтан разумее не як страшэнную бяду, а — цалкам адпавядаючы духу Бібліі — як вялікі дар Божы. Адняўшы зрок знешні, Бог даў яму сапраўдны зрок унутраны — «каб мог убачыць і распавесці тое, што не можа ўбачыць смяротны зрок». Задума ўзнікла даўно, яшчэ ў

1644 г., калі ў адказ на ўсталяванне ў Англіі жорсткай цензуры Мілтан напісаў свой бліскучы трактат у абарону свабоды слова — «Арэапагітыка» (пад арэапагам іншасказальна разумеецца англійскі парламент). Сярод іншага там было сказана пра немагчымасць у нашым свеце жорсткага, дагматычнага размежавання добра і зла, і, прынамсі, наступнае: «З тых часоў, калі паспыталі ўсім вядомы яблык, у свет прыйшло разуменне добра і зла, гэтых двух неаддзельных адзін ад аднаго блізнятаяў. І магчыма, асуджэнне Адама за пазнанне добра і зла менавіта ў тым і заключаецца, што ён павінен дабро спасцігаць праз зло». Гэтая вельмі глыбокая дыялектычная думка стане потым стрыжнем «Страчанага Раю».

«Страчаны Рай» — безумоўна, адзін з вечных шэдэўраў сусветнай літаратуры і адна з вяршыняў асаблівай візіянерскай літаратуры, карані якой трэба шукаць у прароцкіх кнігах Танаха, або Старога Запавету, у апакаліптычнай літаратуры. Перад намі паўстае шэраг кінематаграфічна-яскравых і адначасова вельмі складаных для прачытання, па-філасофску глыбокіх відзежаў паэта-прарока, які ўглядаецца ў непадуладны розуму ход чалавечай гісторыі, спрабуе спасцігнуць яе сэнс і адпаведнасць ці неадпаведнасць яе задуме Божай. Мілтан, паэт-мыслер, ператварыў і без таго глыбокую біблейную прыпавесць у грандыёзную філасофскую эпічную паэму, якая таксама цалкам з'яўляецца філасофскай прыпавесцю. У цэнтры яе — роздум пра сутнасць чалавека як найгалоўнейшага стварэння Бога, пра прызначэнне чалавека, лёс чалавецтва, яго шлях праз гісторыю, пра сэнс гэтай гісторыі, часта такой жудаснай і крывавай. Дзякуючы свайму таленту, напружанай творчай фантазіі, глыбокай веры ў Бога і любові да Слова Яго, якое гучыць у Бібліі, паэт, беручы маленькі эпизод Святога Пісання і цалкам усведамляючы яго значнасць для ўсяго наступнага аповеду Бібліі, дае, па сутнасці, цэласную парафразу і Старога, і Новага Запаветаў, стварае вакол асноўнага сюжэтнага ядра грандыёзнае рэлігійна-касмічнае абрамленне, уключае ў тэкст і ўсе свае энцыклапедычныя навуковыя веды, і ўсё сваё бачанне чалавечай гісторыі — ажно да яго часу. Мілтан вельмі выразна акцэнтуюе вялікія ідэі, закладзеныя ў біблейнай

прыпавесці, і перадусім — ідэю свабоды волі, дадзенай Богам чалавеку як пацверджанне Яго бязмежнай любові да Свайго стварэння.

Упершыню сюжэт пра грэхападзенне быў апрацаваны сродкамі эпічнай паэзіі, але з захаваннем глыбіннага ўнутранага драматызму, з моцнымі лірычнымі тэндэнцыямі (па сутнасці, геніяльны паэт вельмі добра разумее, што для ўвасаблення такога сюжэта яму бракуе сродкаў аднаго рода паэзіі, яму патрэбен сінтэз усіх трох — эпасу, лірыкі, драмы). Паэма адкрываецца карцінай Пекла, Геены вогненнай, у полымных хвалях якой плаваюць непакорныя анёлы і сам Сатана — Архіволаг, ці проста Волаг, як часцей называе яго паэт. Перад Сатаною праходзіць усё яго войска — язычнікія багі і бажкі, якія, паводле тлумачэння паэта, былі некалі анёламі ў Эмпірэі, а потым адпалі ад Бога, асмеліліся на бунт і былі пакараныя<sup>1</sup>. Збіраецца пандэмоніум — свайго кшталту рада дэманаў, якая абмяркоўвае пытанне: што рабіць далей — ізноў выступіць супраць Бога адкрыта ці нанесці Яму шкоду ўпотаі, хітрасцю? Чытач адразу разумее, што галоўны сюжэт паэмы — не проста грэхападзенне, але глабальная, неверагодна напружаная барацьба добра і зла ў касмічным маштабе, і гэтая барацьба пачалася ўжо даўно. Праносіцца чутка, што Бог стварыў нейкі новы дзівосны свет, дзе паяліў свайго ўлюбёнца — Чалавека. Бязбожны сход вырашае дзейнічаць праз гэтую яшчэ не знаёмую ім істоту: калі яна такая важная і дарагая для Усявышняга, то прынесці Яму боль праз яе, разбэсціць яе, прымусіць пасці. Нялёгкаю справу дазнацца, дзе знаходзіцца створаны Богам новы свет — Зямля, у чым слабасць Чалавека, бярэ на сябе сам Сатана. З дапамогаю хітрасці ён пакідае межы Пекла і нясецца праз жудасны Хаос, праз уладанні вечнай Ночы да Эмпірэя (гэтыя карціны Мілтанавы Пекла могуць паспрачацца з палымнымі фантазіямі вялікага Дантэ). Там, ператварыўшыся ў аднаго з херувімаў, ён даведваецца, дзе знаходзіцца Зямля.

---

<sup>1</sup> Безумоўна, на Мілтана, як і на папярэдніх аўтараў, паўплывала знакамітая Кніга Ханоха (Эноха), дзе даецца менавіта такая канцэпцыя паходжання зла, і адштурхоўваецца яе аўтар ад таямнічага эпизоду ў пачатку 6-га раздзела Кнігі Быцця, аб чым будзе асобная гаворка ў адным з наступных раздзелаў.

Тым часам у Эдэме мірна працуюць, з асалодаю карыстаюцца ўсімі вялікімі дарамі, якімі надзяліў іх Бог, першыя людзі — Адам і Ева. Сатана падслухоўвае іх размову і са здзіўленнем даведваецца пра забарону — есці плады з Дрэва Пазнання добра і зла:

...Здесь роковое где-то есть  
Познания Древо; от него вкушать  
Нельзя. Познание им запрещено?  
Нелепый, подозрительный запрет!  
Зачем ревниво запретил Господь  
Познание людям? Разве может быть  
Познание преступлением или смерть  
В себе таить? Неужто жизнь людей  
Зависит от неведения? Ужель  
Неведение — единственный залог  
Покорности и веры и на нем  
Блаженство их основано? Какой  
Отличный способ им наверняка  
Погибель уготовать! Разожгу  
В них жажду знания. Научу презреть  
Завистливый закон, который Бог  
Предначертал для унижения тех,  
Кого познание бы могло сравнять  
С богами.<sup>1</sup>

*Тут і далей — пераклад А. Штэйнберга*

Як бачым, Сатана памылкова і адначасова цынічна абгрунтоўвае забарону людзям есці плады з таямнічага Дрэва толькі зайздасцю да іх Самога Бога. Аднак з маналага Сатаны відавочная яго ўласная зайздасць да людзей і да Бога, захапленне Яго творчай сілаю, якое ён не можа скрыць. Пытанне пастаўлена ім глыбока і слушна: няўжо вера чалавека — сляпая вера, якая грунтуецца на неразуменні добра і зла і вынікае толькі з тых цудоўных дароў, якімі адарыў яго Бог? Што будзе, калі людзі спасцігнуць ліха, зазнаюць пакуты? Ці захаваюць яны веру? І мы разумеем, што гэта ўжо — пытанне для нас, адно з асноўных пытанняў паэмы.

Між тым Бог, Які бачыць і ведае ўсё і трывожыцца за Свае стварэнні, пасылае архангела Рафаіла, каб той папярэдзіў Адама аб бядзе, што ўжо падсцерагае яго. Заўва-

---

<sup>1</sup> Мильтон Дж. Потерянный Рай. СПб., 1999. С. 112—113. Далей гэты паэмы Мілтана цытуецца паводле дадзенага выдання, у дужках — старонка.

жым, што матыва папярэджання няма ў Бібліі, але ён патрэбны паэту, каб яшчэ раз падкрэсліць бязмежную літасць і любоў Бога да чалавека, а таксама яшчэ больш рэзка акцэнтаваць вольны выбар, які здзейсніць *папярэджаны* чалавек. Адначасова для паэта гэта зручны момант праз велізарную рэтраспекцыю (здзіўлены Адам распытвае, Рафаіл адказвае і тлумачыць) давесці да чытача перадгісторыю непасрэднага сюжэта — распавесці пра адпадзенне Сатаны ад Бога, пра грандыёзную бойку, што ўжо адбылася аднойчы паміж войскам мяцежных анёлаў і войскам Бога, пра Стварэнне свету і самога Адама. Адам папярэджаны і ўстрыжаны, але падкопы Сатаны ўжо ўцягнулі Еву ў яго злосную сетку. Яна паспытала забаронены плод, а ўслед за ёю Адам — і не таму, што ён паддаўся спакусе, а дзеля Евы, каб не пакінуць яе ў бядзе. Пакаранне Божае непазбежнае: Адам і Ева прымушаныя пакінуць Эдэм, страціць Зямны Рай. Так канчаецца перадгісторыя і пачынаецца драматычная гісторыя роду чалавечага.

Змест паэмы не можа быць звязаны толькі да гэтага руху сюжэта, да кампазіцыйнай яе будовы. Уся справа ў глыбокай філасофскай насычанасці вобразаў галоўных герояў — Сатаны і першых людзей. Сатана пад пяром Мілтана — постаць незвычайная. Паэт падкрэслівае, што Архіволаг Бога не можа быць дробязным, і сама барацьба Бога і Яго воінства за ўсталяванне ў свеце добра — гэта барацьба неверагодна цяжкая. Вось чаму Сатана ў паэме не толькі агідны, падобны да вялізнага змея, але адначасова велічны целам і духам. Яго твар з'яе як ранішняя зорка — Люцыпар (так называлі ў антычнасці планету Венеру, якая лічылася ў язычніцкай свядомасці выявай шматлікіх багіняў кахання і ўрадлівасці — шумерскай Інаны, вавілонскай Іштар, ханаанскай Астарты, грэчаскай Афродыты, рымскай Венеры, таму і другая лацінская назва планеты Венеры — *Люцытар-Люцыфер* набыла становача адмоўнае значэнне ў хрысціянскай свядомасці). Мілтан нагадвае гэты парадокс, звязаны з прамым значэннем імя героя: як увасабленне змроку можа з'яць ярка, несці святло? Справа ў тым, што, на думку паэта, нават гэтае зло — не абсалютнае; пад чорнаю абалонкаю зла ўсё роў-

на жыве іскра святла, што мучыць самога Сатану, пячэ яго, не дае перажываць асалоду ад сваёй ганарлівасці, свайго бунту. Ён добра разумее, што страціў навечна вялікую гармонію, выбраўшы пакуты душы, якая не ведае цэласнасці. Часам такая прага да гэтай цэласнасці і шчасця вяртаецца і раздзірае яму душу. Вось Сатана на парозе Эдэма, здзіўлены, зачараваны, глядзіць на прыгажосць Боскага Саду, на прыгажосць людзей, і боль ад страты былой гармоніі шчыміць яму сэрца. Ён гатовы ўжо перамагчы ў сабе нянавісць, палюбіць людзей і Бога, ён расчулены, але... Але галоўнае, жорстка напамінае ён сабе, — выбраны ім шлях непадпарадкавання Богу, паўстання супраць Яго аўтарытэту; галоўнае — яго ўласны гіпертрафаваны гонар. Ён сам асудзіў сябе на гэтыя пакуты:

Куда, несчастный, скроюсь я, бежав  
От ярости безмерной и от мук  
Безмерного отчаянья? Везде  
В аду я буду. Ад — я сам.  
...Ужели места нет в твоей душе  
Раскаянью, а милость невозможна?  
Увы! Покорность — вот единственный путь,  
А этого мне гордость не велит...

(97)

А вось, ужо ў вобразе змея, Сатана глядзіць, як працуе неверагодна прыгожая Ева, падвязваючы гібкімі міртамі пышныя кусты роз, і цэлая віхура пачуццяў праносіцца ў ім:

...Зло на мгновение словно отключилось  
От собственного зла, и Сатана,  
Ошеломленный, стал на время добр,  
Забыв лукавство, зависть, месть, вражду  
И ненависть. Но Ад в его груди,  
Неугасимый даже в Небесах,  
Блаженство это отнял, тем больней  
Терзая Сатану, чем дальше он  
На счастье недостижное глядел;  
Наисильнейшей злобой распался,  
Намеренням губительным успех  
Суля, в себе он ярость горячил:  
«Мечты, куда вы завели! Каким  
Обманом сладким охмеленный, мог  
Забуть — зачем я здесь! Нет, не любовь,  
А ненависть, не чайные сменить



На Рай — Геенну привлекли сюда,  
Но жажда разрушенья всех услад,  
За вычетом услады разрушенья;  
Мне в остальном — отказано»

(261)

Як гэта нагадвае больш позняе лермантаўскае, напісанае пра яго Дэмана: «Забыць? Забвенья не дал Бог, // Да он и не взял бы забвенья!» У французскага пісьменніка-афарыста XVIII ст. Шамфора ёсць такі запіс: «Я бачыў нямала ганарліўцаў, — казаў М., — але ўсе яны мала чаго вартыя. Адзіны, хто сапраўды ганарлівы, — гэта Сатана з Мілтанавы «Страчанага Раю». Так, пад пяром Мілтана ўзнік складаны вобраз бунтара-індывідуаліста, які будзе натхняць далей і Байрана (вобраз Люцыпара ў містэрыі «Каін»), і Лермантава (паэма «Дэман»), і Врубеля з яго серыяй карцінаў, навеяных лермантаўскай паэмай, і інш. Гэты вобраз, безумоўна, адмоўны ў Мілтана: сваёй калінікалі палымянай рыторыкай Сатана прыкрывае ўласныя прэтэнзіі на ўладу, свой чорны эгаізм, сваю няздольнасць да поўнай, несумненнай любові, да пакаяння. Гэта яшчэ і тып чалавека-багаборцы, што спрабуе пабудаваць абязбожаны свет, і гэты свет не мае пад сабою ніякага цвёрдага апірышча, яму наканавана загінуць. Але бунт Сатаны ў разуменні Мілтана нясе і нешта пазітыўнае, канструктыўнае: ён прымушае людзей яшчэ больш поўна ўсвядоміць сваю свабоду волі, разбурае залішні спакой, падштурхоўвае да бясконцага руху і пераадолення саміх сябе. Сатана ў інтэрпрэтацыі Мілтана ўвасабляе яшчэ і філасофскае адмаўленне, якое прымушае шукаць ісціну, якое існуе ў той ці іншай ступені ў душы кожнага чалавека (гэтая інтэрпрэтацыя асабліва паўплывае на Ё. В. Гётэ і створаны ім у «Фаўсце» вобраз Мефістофеля, які, па сутнасці, складае адно цэлае з Фаўстам — увасабленнем чалавека наогул, усяго чалавецтва). Нагадаем, што і з пункту гледжання самай старажытнай экзэгезы змей, сімвал *йецэр га-ра* («злога намеру»), ці атаясамлены з ім *сатан* — гэты інструмент у руках Божых для выпрабавання чалавека.

Вобразы Адама і Евы былі задуманыя англійскім паэтам як увасабленне гуманістычнага ідэалу, і ён не шкадуе самых яркіх фарбаў, каб апісаць прыгажосць чалавека —

знешнюю і ўнутраную. У стасунках першых людзей паэт выявіў сваё разуменне сапраўдных адносінаў паміж мужам і жонкаю, свой ідэал каханьня. Дарэчы, ён робіць іх мужам і жонкаю ў фізічным сэнсе не толькі таму, што каханне для яго — цэласнасць, адзінства духоўнага і фізічнага, але і дзеля таго, каб падкрэсліць для нас, што грэхападзенне зусім нельга звесці толькі да адкрыцця сексуальнасці, спакусу — толькі да пажадлівасці. Да грэхападзення Адам і Ева ў паэме нагадваюць усё-такі хоць і неверагодна прыгожых, захапляльных, але ж статычных, у нечым нават прымітыўных, герояў ідыліяў. Так, яны не ведаюць ніякіх супярэчнасцяў, не ведаюць болю, пакутаў, не ведаюць смерці... Але ці ведаюць яны тады на самой справе жыццё? Ці ведаюць, што такое каханне, калі ім незнаёмае адчуванне магчымасці страты каханага? І вось у гэтую эдэмскую ідылію ўрываецца са сваімі здэрскімі гаворкамі-дыспутамі Сатана, і дыспутуе ён перадусім з Еваю, разумеючы, як тонкі псіхолаг, што жаночая псіхіка больш падуладная ўздзеянню, што жанчына больш тонкая эмацыянальна. Паэт падкрэслівае, што яго Ева свядома — свядома! — выбірае пазнанне, бо яна таксама была папярэджаная Адамам аб пагрозе. Яна шчыра паверыла словам Сатаны і паўтарае за ім:

Что запретил Он? Знанье! Запретил  
Благое! Запретил нам обрести  
Премудрость! Но такой запрет никак  
Вязать не может. Если вяжет смерть  
Нас вервием последним, — в чем же смысл  
Свободы нашей?

(271)

Як часта, разважае з прыкрасцю паэт, у парываннях да свабоды нашага духу, да бязмежных ведаў, мы памылкова лічым Бога нейкім свядомым абмежаваннем на гэтым шляху, мы лічым, што зможам абысціся без Яго... Няма нічога больш горкага, памылковага. Але калісьці чалавек павінен быў усвядоміць і гэтае сваё права на памылку, адчуць свабоду волі. Адбылося тое, што адбылося, і Адам таксама бярэ ў рукі забаронены плод — у імя свайго каханьня да Евы. Ён не можа здрадзіць ёй, падштухнуць таго, хто пахіснуўся, хто спатыкнуўся; да таго

ж ён успрымае ўсё і як сваю велізарную віну, і толькі такая пазіцыя, падкрэслівае Мілтан, не супярэчыць годнасці мужчыны. У вусны Адама паэт укладвае свае самыя запаветныя думкі пра цуд каханна: «...ты — от плоти плоть, // От кости кость моя, и наш удел // Нерасторжим — в блаженстве и в беде!» (277); «Мы — нераздельны, мы — одно, мы — плоть // Единая, и Еву потерять — // Равно что самого себя утратить!» (278); «И если смерть меня с тобой сплотит, // Она мне жизнью будет...» (278). Як ні парадаксальна, дэманструе Мілтан, але менавіта пасля грэхапазнення, нягледзячы на лёгкія расколінкі, сваркі, што ўзнікаюць паміж Адамам і Еваю (заканамернае наступства страчанай цэласнасці), іх каханне становіцца сапраўды чалавечным. Цяпер яны зазнаюць боль, бяdotу, сцюжу, смерць, цяжкая праца стане асновай іх існавання. Паэт стварае моцны дакладны парафраз славурых радкоў Пісання, укладваючы іх у вусны Бога Сына:

...И ты кормиться будешь полевой  
Травой, и в поте твоего лица  
Есть будешь хлеб, пока не отойдешь  
Обратно в землю, из которой взят,  
Зане ты прах и обратишься в прах.

(295)

Але гэта не палохае Адама, ён нават асмельваецца адказаць Богу:

Я должен хлеб свой добывать в трудах.  
Что за беда! Была бы хуже праздность.  
Меня поддержит труд и укрепит.

(325)

Такім чынам, у паэме зліваюцца супярэчлівыя пачуцці і думкі паэта — горыч ад усведамлення таго, што чалавек здольны адпадаць ад Бога, і захапленне годнасцю чалавека, які гатовы несці адказнасць за свае ўчынкi і выпраўляць свае заганы і хiбы. Мілтан услаўляе свабоду волі як найвышэйшы дар Бога чалавеку. Нездарма і Сам Бог кажа — і гэтыя словы могуць разглядацца як пэўны ключ да тэксту: «...Человек // По собственному изволенью пал» (289). Сам Бог ганарыцца Сваім стварэннем, хоць і смуткуе з прычыны яго падзення.

Цяпер шлях людзей, шлях усяго чалавецтва — шлях жорсткіх выпрабаванняў, пастаяннай неабходнасці выбіраць паміж дабром і злом. Надзвычай важныя эпизоды паэмы тычацца так званых відзежаў будучыні — карцінаў чалавечай гісторыі, той, што паўстае ў Бібліі, і той, што ведаў паэт-мысляр за храналагічнымі межамі біблейнага свету. Гэтыя карціны паказаныя Адаму з вяршыні гары перад выгнаннем з Эдэма, калі Ева спіць пасля страшэннага трывожнага дня падзення. Чаму толькі Адаму? Менавіта ён, мужчына, перш-наперш павінен несці адказнасць за гісторыю. У «відзежах гісторыі» Мілтанам сфармуляваная асаблівая, вельмі глыбокая, трагічна-аптымістычная канцэпцыя гісторыі: гэта гісторыя ўзыходжання роду чалавечага, нягледзячы на ўсе шматлікія падзенні. Як і біблейныя прарокі, Мілтан бачыць адразу дзве плыні чалавечай гісторыі — плынь, звязаную з дэградацыяй, з сацыяльным і духоўным тупіком (гэтым шляхам ідзе, на жаль, значная частка чалавецтва), і плынь, што ўзыходзіць, плынь, у якой чалавецтва рухаецца разам з Богам, набліжаючыся да Яго, спасцігаючы Яго. Калі глядзіць Адам на гэтыя, часам такія жудасныя, карціны гісторыі, крывавыя сцэны жыцця сваіх блізкіх і далёкіх нашчадкаў, здаецца, сэрца яго не вытрымае такога страшэннага цяжару тужлівых ведаў, нясцерпнага адчування ўласнай віны. Але ёсць і тое, што суцяшае: светлыя праведнікі, пакутнікі за веру — яны таксама нашчадкі Адама і Евы. І найвышэйшым суцяшэннем для прабацькоў становіцца веданне, што дзякуючы ім на зямлю прыйдзе найвышэйшае ўвасабленне чалавечнасці — Ісус Хрыстос. Сам Бог, увасобіўшыся ў вобразе Сына Свайго, прынясе вялікую ахвяру дзеля шчасця і гармоніі людзей, дзеля іх Уратавання. Аднак усё залежыць не толькі ад гэтага наканавання, падкрэслівае паэт, але і ад свабоднай волі, ад штодзённага выбару кожнага чалавека. Менавіта таму ўручанае Еве Семя Жонкі — сімвал самога жыцця, за якое адказны чалавек, і сімвал Збавіцеля, што народзіцца ад адной з дачок Евы. Гэта так суцяшальна для Прамаці:

...уношу

Одну отраду: по моей вине  
Стряслось несчастье, но произойдет,  
По милости, которою отнюдь

Не по заслугам я награждена,  
Обещанное Семя от меня  
И все потерянное возвратит!

(383)

Як адвечны наказ гучаць чалавецтву словы архангела  
Міхаіла, які перадае напамін Самога Бога:

...Но ты дела,  
В пределах знания твоего, прибавь,  
К ним веру, воздержание, терпенье,  
И добродетель присовокупи,  
И ту любовь, что будет зваться впредь  
Любовью к ближнему; она — душа  
Всего. Тогда не будешь ты скорбеть,  
Утратив Рай, но обретешь иной,  
Внутри себя, стократ блаженный Рай...

(381—382)

Шэдэўр Мілтана, выкліканы да жыцця геніяльнай сілай Слова Богага, што гучыць у Бібліі, спарадзіў свае водгукі ў мастацтве — араторыю Ёзэфа Гайдна «Стварэнне свету», оперу Антона Рубінштэйна «Страчаны Рай». Потым іншыя, новыя і новыя паэты, мысляры, будуць углядацца ў радкі вечнай, сумна-высокай і мудрай прыпавесці, зноў і зноў выяўляючы бязмежнасць сэнсаў біблейнага слова... Але недзе там, пакінуўшы Эдэм, спяць пад трывожным небам неабсяжнага свету нашы прабацькі і хутка пачнецца першы дзень чалавечай гісторыі.

## «ДЗЕ АВЕЛЬ, БРАТ ТВОЙ?»

(*Прытавесць пра Каіна і Авеля*)

Мы разважалі пра тое, як інтэрпрэтавала сюжэт пра грэхападзенне першых людзей — Адама і Евы — пост-біблейная культурная традыцыя, прынамсі — еўрапейская літаратура пачатку Новага часу. А тым часам доўжылася першая ноч, якую павінны былі правесці па-за Эдэмскім Садам нашы Прабацькі, каб надышоў першы дзень чалавечай гісторыі. Старажытны іўдзейскі каментар сцвярджае, што ў *Ган Эдэн* (Садзе Асалоды) — Эдэмскім Садзе — Адам і Ева правялі толькі адну ноч: Сад быў створаны падчас надыходу Дня Сёмага — Шабата (Суботы), і ў гэты ж дзень чалавек саграшыў. Патрэбна было б адразу выгнаць людзей з Эдэма, але Бог злітасцівіўся над імі дзеля святасці Суботы і загадаў ім пакінуць Эдэм толькі тады, калі яна скончылася, г. зн. увечары на пачатку восьмага дня існавання свету (старажытная традыцыя адлічвае новыя суткі з моманту з’яўлення на небасхіле першай зоркі, бо сказана ў Пісанні: «І быў вечар, і была раніца», а не наадварот). Каментар сцвярджае, што Бог пасяліў першых людзей недалёка ад Эдэмскага Саду, на гары Морыя (тое месца, дзе адбудзецца пазней асаблівае выпрабаванне праіцца яўрэйскага народа Аўраама, а яшчэ пазней уздымецца Іерусалімскі Храм). Бог спадзяваўся, што жыццё побач з Садам, які быў увасабленнем гармоніі на зямлі, стане своеасаблівай аховай чалавеку, дапаможа яму ўтрымацца ад іншых нядобрых учынкаў.

Вядома, новае жыццё Адама кардынальна адрознівалася ад жыцця ў Эдэме. Ён страціў, згодна з тлумачэннем, шэсць цудоўных рэчаў, якія даў яму Бог: зьяанне свайго твару, што было адлюстраваннем зьяання Твару Божага; бессмяроцце свайго цела, якое ў Эдэме — да грэха-



падзення — наскрозь было адухоўленае; свой велічны рост; дрэвы сталі даваць значна менш садавіны; зямля стала вырошчваць пустазелле і калючкі; і, нарэшце, галоўнае — той асляпляльны свет, што створаны быў Усявышнім у самы Першы дзень, перастаў зьяць для людзей у сваёй паўнаце. Цяпер чалавека чакала цяжкая праца, нялёгкая выпрабаванні жыцця. Але патрэбна было жыць і несці адказнасць перад гісторыяй, што пачалася з першай чалавечай сям'і і даволі складаных стасункаў у ёй. Дарэчы, дзве традыцыі — іўдзейская і хрысціянская — разыходзяцца ў думках наконт таго, калі з'явіліся першыя дзеці. Згодна з першай, ужо ў час надыходжання Шабата Хавá (Ева) нарадзіла пяцёра дзяцей: спачатку Каіна з сястрой-блізніцай, потым Гэвеля (Авеля), што таксама з'явіўся на свет разам з дзвюма сёстрамі-блізнятамі. Такая думка зыходзіць з таго, што, стварыўшы чалавека, Бог даў яму заповіт пладзіцца і памнажацца разам з усім жывым, а таксама з таго, што ў Эдэме не было яшчэ доўгага тэрміну цяжарнасці ў жанчыны, таму Ева нарадзіла хутка і лёгка; наяўнасць жа сяцёр, пра якіх нічога не гаворыць Тора, вынікае з неабходнасці абгрунтаваць магчымасць першых шлюбаў — інцэстуальных, што было далей сурова забаронена. Хрысціянская ж экзэгега лічыць, што Адам і Ева сталі мужам і жонкаю і нарадзілі дзяцей толькі пасля выгнання з Эдэма, бо ў такой паслядоўнасці гэта распавядае Кніга Быцця: «Адам спазнаў Еву, жонку сваю; і яна зацяжарыла, і нарадзіла Каіна, і сказала: набыла я чалавека з Госпадам. // І яшчэ нарадзіла брата яго, Авеля. І быў Апель пастухом авечак, а Каін быў земляробам» (Быц 4:1—2).

Так ці інакш, але з'яўляюцца на свет першыя дзеці, перадусім сыны, якія, пасталеўшы, працягваюць заняткі свайго бацькі Адама, найстаражытнейшыя прафесіі чалавека — земляробства і пастухоўства. І з імі, з першымі дзецьмі (дзеці заўсёды застаюцца для бацькоў дзецьмі, якога б узросту яны ні былі), звязаная найвялікшая трагедыя першай чалавечай сям'і — сумны вынік адхілення ад шляху Богага. Як памятаюць усе, гаворка ідзе пра першую страшэнную варожасць аднаго чалавека да другога, аднаго брата да другога (а Біблія нагадвае: усе людзі —

браты), варожасць, што скончылася забойствам. Пра гэта і распавядае прыпавесць пра Каіна і Авеля ў чацвёртым раздзеле Кнігі Быцця. Як мы памятаем, першая кніга Бібліі прадстаўляе нам свайго кшталту парадыгмы духоўнага досведу чалавека, першапачаткі гэтага досведу. І цяпер, калі ў святдомасць чалавека (а разам з тым — і ў свет) увайшло зло, унутраная логіка тэксту вымагае даць першавобраз найстрашэннейшага зла, святдомага зла — злачынства, забойства, адняцця жыцця іншага чалавека (з пункту гледжання Бібліі — гэта адзін з найвялікшых грахоў, бо жыццё дае толькі Бог і толькі Ён можа яго забраць; нездарма і Адам створаны напачатку адзін, каб яшчэ больш выразна падкрэсліць абсалютную каштоўнасць жыцця, непаўторнасць і незамяняльнасць кожнай чалавечай асобы). Першавобразам святдомага злачынства і амаль абсалютнага граху і становіцца ў Бібліі Каін, менавіта пра якога яго маці Ева так таямніча і радасна кажа: «...набыла [прыдбала] я чалавека з Госпадам» (можна перакласці і як «набыла я чалавека ад Госпада»). Гэта значыць, што Бог удзельнічае непасрэдна ў нараджэнні новага чалавека: як тлумачыць старажытная традыцыя, ужо ў той момант, калі толькі завязваецца ў целе маці «кропелька» новага жыцця, Бог удзімае ў гэтую плоць новую душу, і гэтая, здаецца, яшчэ зусім неаформленая, аморфная «кропелька» — душа жывая з пункту гледжання рэлігійнай святдомасці, і забіваць яе, нават на самых ранніх стадыях цяжарнасці, — цяжкі грэх перад Богам. Такім чынам, кожнае дзіця, якое з'яўляецца на свет, — у высокім сэнсе дзіця Божае, і кожнаму Бог дае душу, здольную процістаяць злу. Чаму ж, калі гэта так, зноў і зноў праяўляецца ў новых пакаленнях «сіндром Каіна»? Чаму варожасць да падобнага сабе не пакідае чалавека? Чаму ў ім агрэсіўнасць захоўваецца, даволі часта прарываючыся вонкі ў найстрашэннейшай форме — забойстве? Сіндром гэты такі незразумелы, часта такі нематываваны, што нават арнітолагі, што назіраюць, як выштурхоўвае адно птушаня з роднага гнязда другое (пры тым, што абодвум даволі ежы і цяпла), назвалі гэты феномен «сіндром Каіна». Дык можа, ён закладзены ў чалавека? Можа, гэта наканаванне? Адплата за першародны грэх? Над усімі гэтымі пытаннямі

прымушае разважаць прыпавесць пра Каіна і Авеля — адна з самых знакамітых у Бібліі. Прыгадаем часткова яе тэкст, адзначыўшы магчымыя варыянты перакладу найбольш складаных момантаў:

«І быў Апель пастухом авечак, а Каін быў земляробам. // І было: праз нейкі час прынёс Каін ад плёну зямлі дар Госпаду. // І Апель таксама прынёс ад першародных авечак сваіх і ад тлушчу іх [ад тлустых з іх]. І Госпадзь звярнуў увагу на Авеля і на дар яго, // а на Каіна і на дар яго не звярнуў увагі. І вельмі прыкра [крыўдна] стала Каіну [вельмі засмуціўся Каін], і схіліўся долу твар яго. // І сказаў Госпадзь Каіну: “Чаму прыкра табе [чаму засмуціўся ты] і чаму схіліўся долу твар твой? // Калі робіш добрае [калі станеш лепш], то ці не ўзнімаеш твар [то даруецца табе], а калі не — то ля ўваходу грэх ляжыць, і да цябе — жарсць яго [цябе вабіць ён], але ты — пануй над ім”. І сказаў Каін Авелю, брату свайму... // І было: калі яны былі ў полі, падняўся Каін на Авеля, брата свайго, і забіў яго» (*Быц 4:2—8*).

Ужо пры самым першым поглядзе на гэты тэкст выяўляецца яго складанасць для разумення. Мы адчуваем у ім таямнічыя «правалы» і недамоўленасці, напрыклад: незразумела, як прыносілі ахвяру Богу Каін і Апель; які знак даў Бог, што прымае ахвяру Авеля і не прымае ахвяру Каіна (тое, што мы пераклалі як «звярнуў увагу», мае значэнне ў арыгінале «даў бачны знак»; параўн. у рускім Сінадальным перакладзе — «призрел»); незразумела і тое, чаму менавіта дар Авеля прыняты, а дар Каіна адхілены; што сказаў Каін свайму брату, калі былі яны ў полі; калі адбылося забойства — адразу пасля ахвярапрынашэння ці праз нейкі (мажліва, даволі доўгі) час; нарэшце — якім чынам быў забіты Апель? І што канчаткова было прычынай гэтага ўчынку? Як бачым, пытанніў зашмат. Да таго ж тэкст вельмі неадназначны для разумення і перакладу з прычыны асаблівых якасцяў старажытнага біблейнага іўрыту. Так, словы Бога, звернутыя да Каіна, можна перакласці і наступным чынам: «Калі станеш лепшы, памілаваны будзеш, а калі не, то каля ўваходу грэх ляжыць, ён вабіць цябе, але ты будзеш уладарыць над ім» (*Быц 4:7*). Ці так: «Калі робіш добрае, то ці

не ўзнямаеш твар? А калі не робіш добрае, то ля дзвярэй грэх ляжыць; ён вабіць цябе, але ты пануй над ім». І што значыць на мове Бібліі гэтае ўзняцце твару і яго схіленне?

Навукоўцы-біблеісты ў адзін голас сцвярджаюць, што прыпавесць пра Каіна і Авеля — адзін з найстаражытнейшых па паходжанні, найбольш цьмяных па сэнсу, найцяжэйшых для тлумачэння фрагментаў тэксту Пісання. І галоўная цяжкасць тычыцца немагчымасці (або слабай магчымасці) дзеянняў і ўчынкаў галоўных герояў прыпавесці, у тым ліку і Бога, што з'яўляецца пэўным законам для вельмі старажытных тэкстаў, перадусім сакральных (як ужо было адзначана, не зусім ясна з прамога сэнсу тэксту, чаму Бог прымае ахвяру Авеля і не прымае ахвяру Каіна). Безумоўна, у гэтай прыпавесці перад намі паўстае адна са шматлікіх варыяцыяў у сусветнай культуры так званага блізнечнага міфа — бадай што найстаражытнейшага архетыпу, які, як і іншыя архетыпы такога кшталту, згодна з канцэпцыяй К. Г. Юнга, утрымліваюць у сабе найбольш архаічныя абагуленыя мадэлі паводзінаў і ўяўленняў, караняцца ў калектыўнай прапам'яці чалавечтва і, бясконца мадыфікуючыся, праходзяць на ўзроўні рытуалаў, міфалагічных і літаратурных сюжэтаў праз усю культуру. Блізнечны міф мае наступную сюжэтную схему: паміж двума братамі (у найстаражытнейшых версіях — менавіта блізнятамі; у больш позніх — проста братамі і неабавязкова двума) узнікае з той ці іншай прычыны (часцей — з-за зайздрасці) варажасць; дакладней, яе праяўляе той брат, што здольны на падступства і гвалт; два браты паўстаюць як антыподы, як полюсы дабрыні і ліха, і менавіта таму брату, які добры, мяккі, чалавечны, наканавана быць забітым (ці адданым на пакуты) па волі жорсткага і злога. Такім чынам, сам архетып нібыта нясе ў сабе канстатацыю неадмяняльнасці падобнай мадэлі паводзінаў у нашым жыцці, агрэсіўнасці і перамогі жорсткай сілы як нейкага наканавання, ад якога не можа пазбавіцца чалавечтва. Безумоўна, асэнсоўваючы гэты феномен на ўзроўні міфалагічнага мыслення і мастацтва, чалавек імкнецца ўсталяваць справядлівасць, хаця б постфактум: «узнагародзіць» маральна таго брата, які загінуў або прымушаны быў пакутаваць (ажывіць яго, адпомсціць за яго і

г. д.). Так, у знакамітым егіпецкім міфе пра Асірыса і Сэта жорсткі і завідущы Сэт з дапамогай сваіх слугаў забівае брата, але потым жонка Асірыса Ісіда знаходзіць яго цела (згодна з адной з версіяў, збірае яго кавалкі, раскіданыя па ўсім Егіпце па загаду Сэта) і нараджае ад мёртвага мужа (бог урадлівасці, вытворчых сілаў прыроды, Асірыс не можа памерці канчаткова) сына Гора. Ісіда прымушаная хавацца з сынам ад злоснага Сэта, які хоча іх знішчыць. Але надыходзіць час, калі Гор, пасталеўшы, здзяйсняе помсту за бацьку (таксама архетып — «сын — мсцівец за бацьку»): ён забівае ў бойцы Сэта і дапамагае ўваскрэснуць Асірысу. Варыяцыі на тэму блізнецнага міфа мы бачым у егіпецкіх літаратурных казках «Два браты», «Праўда і Крыўда» (паміж XVI—VIII стст. да н. э.). У апошняй Праўда і Крыўда і ёсць два браты, з якіх, як зразумела з іх імёнаў (словы мужчынскага роду ў старажытнай егіпецкай мове), менавіта Крыўда абыходзіцца вельмі жорстка са сваім братам: асляпляе яго (дакладней, асляпляе Энеада — Дзевятка багоў Геліопаля, якую просіць зрабіць гэта Крыўда, і язычніцкія багі выконваюць яго просьбу, ніяк не матывуючы свой учынак) і ставіць ахоўца вароты сваёй хаты. Праўда пакутуе, але потым яго сын помсціць за бацьку. Гэтыя прыклады можна прыводзіць бясконца. Так, безліч сюжэтаў у сусветным казачным фальклоры (у тым ліку і ў славянскім) звязаныя з тым, што малодшы брат апынаецца з-за нядобрых стасункаў у сям’і ў цяжкім становішчы, яму пагражае смерць, але ў фінале ён узнагароджваецца лёсам — атрымлівае жонку-прыгажуню і багацце. У Бібліі, асабліва ў Кнізе Быцця, не раз сустракаецца блізнецны міф: Каін і Абель, Ісаў і Іакаў, Іосіф і яго браты... Але Біблія істотна трансфармуе схему міфа і напаўняе яе перш-наперш этычным зместам. Да таго ж менавіта яна ў кантэксце Старажытнасці першай узнімае пытанне аб тым, ці з’яўляецца здольнасць да агрэсіі і гвалту наканаваннем чалавека, і дае на гэта адмоўны адказ (перадусім у слынным сюжэце пра Іосіфа і яго братоў, гаворка аб якім пойдзе ў асобным раздзеле). Біблія першай ставіць праблему асобнай адказнасці чалавека перад Богам і іншым чалавекам за злачынства, гаворыць пра дадзеную кожнаму (кожнаму!) чалавеку мажлівасць

пазбягаць яго, імкнуцца да дабра і свядома выбіраць яго. І першыя найважнейшыя ісціны выказаныя якраз у прыпавесці пра Каіна і Авеля, дзе менавіта Каін — парадыгма злачынца — становіцца галоўным героем, прыцягвае да сябе максімальную ўвагу.

Чаму ж на ролю злачынца «прызначаны», калі так можна мовіць, Каін? Можа, таму, што ён земляроб? Чаму негатыўным характарам надзелены земляроб, а пазітыўным — пастух? Напэўна, павінная быць таксама нейкая суаднесенасць (карэляцыя) паміж імёнамі братоў і іх характарамі. Калі больш нічога непасрэдна ў тэксце не матывуе іх характары, то гэта павінныя зрабіць іх заняткі і іх імёны, бо вядома, што для старажытнай свядомасці (біблейнай — асабліва) імя — паняцце вельмі важнае і важнае, лёсавызначальнае. Скажам перадусім пра заняткі. Цікава, што апазіцыя «земляроб — пастух», у якой перавага аддаецца менавіта пастуху, вядомая з самай сівой старажытнасці. Так, ад шумераў дайшла паэма «Спрэчка паміж пастухом і земляробам», або «Сватанне да багіні Інаны» (канец 3-га тыс. да н. э; усё гэта — умоўныя назвы твора, які ў шумерскай традыцыі называўся па першым радку — «Размова. Ён сястры гаворыць ласкава...»), дзе вельмі шануемая шумерскай свядомасцю багіня кахання і ўрадлівасці Інана аддае ў рэшце рэштаў перавагу пастуху (дакладней, богу пастухоў) Думузі, пагаджаецца стаць яго жонкай. Спачатку Інана спыніла свой выбар на Энкімду — апекуну арашальных каналаў ды палёў (заўважым, што шумеры раней за ўсіх асвоілі як ірыгацыю, так і асушэнне балотаў). Але Думузі ў славеснай спрэчцы з Энкімду так ухваляе сваю пастухоўскую справу, малюе такую яркую карціну шчасця і багатага жыцця, што пераконвае багіню. Потым, калі, як гаворыцца ў тэксце, «пастух па палях палітых, // Авечак павёў па палях палітых»<sup>1</sup>, да яго падышоў земляроб Энкімду, «гаспадар равоў і каналаў». Паміж героямі ўжо гатовая пачацца нежартоўная сварка, што магла б скончыцца забойствам, але ўсё завяршаецца мірам: Энкімду прапаноўвае Думузі пасвіць яго авечак на сваіх арошаных землях, а Думузі за-

<sup>1</sup> Гл.: От начала начал: Антология шумерской поэзии / Вступ. ст., пер., коммент. В.К. Афанасьевой. СПб., 1997. С. 130.



прашае Энкімду на сваё вяселле з Інанай. Безумоўна, перад намі найстаражытнейшая тыпалагічная паралель да сюжэта пра Каіна і Авеля, толькі з іншым фіналам і, безумоўна, з іншым філасофска-этычным напаўненнем. Але пры ўсіх істотных разыходжаннях відавочнае адно вельмі ўразлівае падабенства: перавага, аддадзеная пастуху. Далей менавіта з пастухом Думузі звязваецца ў шумерскай культуры гістарычна першы матыў нявіннай выкупляльнай (выратавальнай, збавіцельнай) ахвяры.

Даследчыкам найстаражытнейшых культураў зразумела, што менавіта з пастухом і пастухоўствам звязаліся пазітыўныя канатацыі аховы, абароны, ахвяравання, правядырства — нават ў тых культурах, дзе побач з жывёлагадоўляй развівалася актыўна земляробства (як у шумераў), ці нават у тых, дзе апошняе пераважала, і падобнай з'яве няма канчатковага рацыянальнага тлумачэння. Гэтыя пазітыўныя канатацыі яшчэ больш узмацняюцца і набываюць новае асэнсаванне ў старажытнаўрэйскай культуры, сінтэзам якой сталі біблейныя тэксты. Узмоцненая ўвага да вобразы пастуха і яго заняткаў непасрэдна абумоўленая рэаліямі жыцця народа, прабацькі якога былі жывёлаводамі-паўкачэўнікамі і які, нават перайшоўшы да аседлага жыцця ў Ханаане пасля Зыходу з Егіпта ў XIII ст. да н. э., у першую чаргу займаўся жывёлагадоўляй — развядзеннем авечак і козаў, чаму спрыяў сам прыродны ландшафт паўпустыні (у Бібліі *мідбар* — не голая пустыня без усялякіх прыкметаў жыцця, а скалістая паўпустыня, дзе можна пасвіць авечак і козаў). Мы ўбачым і далей, што менавіта пастухі пасля Авеля паўстаюць як пазітыўныя персанажы Бібліі. Пастух надзелены не толькі знешнім вострым зрокам і слыхам, але зрокам і слыхам унутраным: ён можа пачуць тое, што не чуюць іншыя, — заклік Божы. Пастухамі з'яўляюцца патрыярхі Аўраам, Ісаак, Іакаў. І Майсей, які пасвіць статкі свайго цесця Йітро (Іафора), атрымлівае ля падножжа Харыва (Сіная) Адкрыццё Божае і прызванне прарока. Абавязковы атрыбут пастуха — пасах — становіцца сімвалам сапраўднай духоўнай улады, знакам добрага пастыра, які пасланы Самім Богам да людзей (узгадаем цуды, што адбываюцца з пасахамі Майсея і яго брата Аарона — першасвятара і родапачынальніка ўсіх святароў Адзінага Бога). Топіка добрага пастухоўства,

што імпліцытна прысутнічае ў Торы (Пяцікніжжы Майсеевым), потым экспліцытна разгортваецца ў Кнігах Самуіла і Кнігах Цароў (1—4-й Царстваў), у прароцкіх кнігах: пастух Давід, улюбёнец Бога і людзей, памазаны на царства як пастыр народа Божага, пастух Амос, узяты «ад статкаў авечак», каб прарочыць народу Ізраіля... У кнігах прарокаў вобраз пастуха напаяняецца асаблівым сакральным зместам: Сам Бог паўстае як добры пастыр, што збірае і лечыць Сваіх авечак. Так, суцяшаючы свой народ, што апынуўся ў Вавілонскім палоне і пакутуе (падзеі VI ст. да н. э.), прарок Йехэзкэль (Іезэкііль) гаворыць ад імя Бога: «...вось, Я Сам адшукаю авечак Маіх і агледжу іх. // Як пастух лічыць статак свой, калі знаходзіцца сярод статка свайго рассяянага, так і Я перагледжу авечак Маіх і вызвалю іх з усіх месцаў, у якія яны былі рассяненыя ў дзень воблачны і змрочны. // І выведу Я іх з народаў, і збяру іх з краінаў, і прывяду іх у зямлю іх, і буду пасвіць іх на гарах Ізраілевых... // Я буду пасвіць авечак Маіх і Я буду ахоўваць іх, гаворыць Гасподзь Бог. Згубленую адшукаю, і выкрадзеную вярну, і параненую перавяжу, і хворую падсілкую... буду пасвіць іх па праўдзе» (Іез 34:11—13, 15—16). І далей: «...вы — авечкі Мае, авечкі паствы Маёй; вы — чалавекі, а Я — Бог ваш, гаворыць Гасподзь Бог» (Іез 34:31). З пастухоўствам у прароцкіх кнігах неадрыўна звязваецца гармонія будучай Месіянскай эры, калі, адпаведна слову прарока Йешаягу (Ісаі), «воўк будзе побач жыць з ягнём, і барс будзе разам ляжаць з казлянем; будуць разам цяля, леў і вол, і малое дзіця іх павядзе; // і карова пасвіцца будзе з мядзведзіцай, і дзеткі іх будуць ляжаць разам...» (Іс 11:6—7).

Такім чынам, тое, што пазітыўны характар набывае Абель і што Бог прымае яго ахвяру, мае пэўнае абгрунтаванне ў старажытнай культуры наогул і ў духоўным сэнсе Святога Пісання ў прыватнасці. Але чаму такім негатывным становіцца земляроб Каін (пры тым, што даволі мірна паводзіць сябе «гаспадар палёў» Энкімду ў шумерскай паэме)? Тут можа быць толькі адно частковае тлумачэнне: земляробства з самага пачатку звязалася ў яўрэйскай свядомасці з язычніцкімі культурамі, у цэнтры якіх — культуры ўрадлівасці і сексуальнасці, як гэта было ў ханаанеяў. Таму ізраільцяне, пасяліўшыся ў Ханаане — Зямлі Абяца-

най (запаведанай Самім Богам у спадчыну Аўрааму і яго нашчадкаў), адчувалі даволі востра напружанне і варожасць з боку язычніцкіх плямёнаў, яскрава ўсведамлялі *іншасць* свайго светапогляду, сваіх уяўленняў пра Бога. Нездарма вобраз Божы звязаўся ў старажытнайўрэйскай свядомасці не з зямлёй, урадлівай глебай, а са стыхіямі агню і ветру, якія найменш рэчыўныя і сцвярджаюць імпліцытна пазапрыродную дамінанту біблейнай свядомасці. Як піша С. С. Аверынцаў, «цяжкая коснасць зямлі далей ад гэтай дамінанты», таму ў Бога «няма на зямлі месца, з якім Ён быў бы прыродна звязаны, — у адрозненне ад заходнесеміцкіх (ханаанейскіх. — Г. С.) баалаў (ваалаў), самі імёны якіх уключалі вызначэнне мясцовасці, што ім належала (Баал Пэор — “гаспадар Пэора”, Мелькарт — “цар горада”)»<sup>1</sup>. І далей: «Бытавым апірышчам для такіх уяўленняў было вандроўнае жыццё продкаў старажытных яўрэяў, а пазней — шматлікія перасяленні, “паланенні” і выгнанні»<sup>2</sup>. Такім чынам, чаму земляроб (не наогул, а ў прыпавесці пра Каіна і Авеля) набыў адмоўны характар у параўнанні з пастухом, крыху зразумела. Але чаму ён завецца Каін?

Лінгвісты перакананыя: агульнасеміцкі карань \*qjn мае семантыку «каваць», «каваль» (дарэчы, магчыма, гэты карань можна лічыць настратычным, каранем агульначалавечай прамовы). Міфалагі і фалькларысты высветлілі, што амаль ва ўсіх народаў — старажытных і не вельмі — постаць каваля звязваецца з нечым таямнічым і адмоўным, небяспечным, з магіяй і варажбой (вядома, што кузні звычайна будаваліся па-за межамі вёсак). Таму адмоўны характар Каіна «падмацоўваецца» тым негатыўным пачаткам, які нясе ў сабе яго імя. Але чаму, паўторым ізноў, ён, каваль згодна з імем, з’яўляецца земляробам па сутнасці? Можа, Біблія «не ведае» пра семантыку старажытнага караня ці не ўсведамляе гэтага? Не, усведамляе, бо далей мы чытаем аповед пра нашчадкаў Каіна, што становяцца свайго кшталту «культурнымі героямі», родапачынальнікамі асноўных заняткаў людзей, рамёстваў і мас-

<sup>1</sup> Аверинцев С. С. Иудаистическая мифология // Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. М., 1991. Т. 1. С. 588.

<sup>2</sup> Тамсама.

тацтваў: Йаваль (Іавал) — «бацька тых, хто жыве ў шатрах са статкамі» (*Быц 4:20*), г. зн. пастухоў; Йуваль (Іувал) — «бацька ўсіх, хто грае на гусях і жалейках» (*Быц 4:21*), г. зн. музыкантаў, а музычны талент таксама першасна звязваецца з заняткамі пастуха, што збірае статак з дапамогай таго ці іншага музычнага інструмента; нарэшце, Туваль-Каін (Тувал-Каін) — «каваль усіх прыладаў з медзі і жалеза» (*Быц 4:22*). У апошнім выпадку імя вельмі добра адпавядае прафесіі героя; больш таго, яно азначае «памагаты [супольнік] Каіна». Каб растлумачыць хоць неяк гэтае разыходжанне ў выпадку з першым Каінам, ізноў патрабуецца нейкае дапушчэнне: можа, гэта адбылося таму, што «негатыўнасць» кавалёў наогул (так бы мовіць, негатыўнасць на ўзроўні, згодна з Юнгам, «калектыўнага несвядомага») і канкрэтная негатыўнасць ханаанейскіх кавалёў, якія, як паведамляе нам Біблія, напрыклад у Кнізе Ісуса Навіна і Кнізе Суддзяў, валодалі сакрэтам жалеза, а яўрэі, што прыйшлі ў Ханаан — не, звязалася ў старажытнаўрэйскай свядомасці з негатыўнасцю пераважна земляробчай язычніцкай культуры Ханаана. Але дакладнага адказу на складанае пытанне пра разыходжанне семантыкі імя Каіна і яго прафесіі няма.

Дарэчы, вельмі прыблізнай з'яўляецца і навуковая этымалогія імя Авеля. Дакладней, яе няма зусім, і застаецца давяраць этымалогіі народнай, што выводзіць імя *Гэвель* (так яно гучыць у арыгінале) з таго ж кораня, што і слова *гавель* — «подых» (дакладней, пара, што выходзіць з рота падчас дыхання), пазней — «марнасць», «тленнасць» (у гэтым сэнсе яно ўжываецца Эклесіястам). Магчыма, імя Гэвеля-Авеля азначае кароткасць яго жыцця, яго знікненне з зямлі без усялякага следу (гэта значыць — нашчадкаў) пасля сябе. Дарэчы, менавіта гэта ставіцца, згодна з думкай старажытнаўрэйскіх мудрацоў, у найстрашэннейшую віну Каіну: забіўшы брата, ён забіў усіх ненароджаных яго дзяцей і нашчадкаў наогул, знішчыў цэлы свет, бо, як вядома, яшчэ абмяркоўваючы пытанне пра Адама Першапачатковага, пра тое, што ён створаны быў адзін, талмудычныя мудрацы вынеслі вердыкт: «Чалавек — гэта цэлы свет, і той, хто знішчае хоць адну душу (у сэнсе — чалавека. — Г. С.) — знішчае цэлы свет, а той, хто ратуе

хаця б адну душу, ратуе цэлы свет». Ёсць у самім тэксе Кнігі Быцця і народная этымалогія імя Каіна: «набыты [з Богам, ад Бога]», бо па словах Евы, што ўжо ўзгадваліся вышэй, яна «набыла чалавека [разам] з Госпадам» (так чытае іўдзейская традыцыя; магчымае і такое разуменне: «...стварыла я чалавека [разам] з Госпадам»; параўн. рускі Сінадальны пераклад: «...приобрела я человека от Господа», а таксама пераклад Марціна Лютэра: «Ich habe einen Mann gewonnen mit Hilfe des Herrn» — «Я здабыла [атрымала] чалавека ад Госпада»). У арыгінале, у тэксце на іўрыце, стаіць дзеяслоў *каніці* (слоўніковая форма — *канá*), які мае семантыку «набываць [багацце, маёмасць, нешта карыснае]», «купляць». З аднаго боку, гэта можна патлумачыць, як указанне, што дзеці — галоўнае багацце чалавека, якое набываецца толькі разам з Богам, і нават як указанне на асаблівыя спадзяванні Бога на Каіна (бо гэта сказана менавіта пра яго) — спадзяванні, якія той не спраўдзіў. З другога боку, гэта можна разумець як указанне, што асноўнай сутнасцю Каіна і яго роду стане набыццё маёмасці, цяга да ўсяго матэрыяльнага. Апошняя думка з’яўляецца агульнапрынятай у класічным яўрэйскім каментары і падзяляецца хрысціянскай экзэгегай. Вельмі слушна піша выдатны знаўца старазапаветных тэкстаў Дз. У. Шчадравіцкі: «Імя *Кайін*, “Каін”, паходзіць ад старажытнаіўрэйскага дзеяслова *кана*, які азначае “набываць уласнасць”; імя *Гэвель*, “Авель”, — ад дзеяслова *гавáль*, які азначае “дзьмуць”, “дыхаць”. У гэтых імёнах — уся сутнасць абодвух братоў. Каін — чалавек, моцна звязаны з зямлёй, які пасылае ўдзячнасць не столькі Богу, колькі зямлі, які ўпэўнены, што законы прыроды, прыродныя з’явы — гэта аснова яго дабрабыту. Авель жа — чалавек духу, “паветранай лёгкасці”, які не прывязаны да зямлі. Першы брат імкнецца набываць, жыве матэрыяльнымі клопатамі. Акрамя таго, слова “кайін” азначае меднае ці жалезнае кап’ё: гэта чалавек, што нібыта са зброяй у руках ахоўвае сваю ўласнасць і імкнецца да яе павелічэння. Зразумела, Каіна павінен быў з самага пачатку раздражняць яго брат, які жыў духоўнымі імкненнямі. Таму канфлікт паміж імі і першае братазабойства караняцца ўжо ў самой іх прыродзе: чалавек цялесны ненавідзіць чала-

века духоўнага, зайздросціць яму і імкнецца яго знішчыць»<sup>1</sup>.

Такім чынам, канфлікт паміж Каінам і Авелем можна разглядаць як канфлікт паміж чалавекам, які цалкам замкнёны на зямных, матэрыяльных, цялесных турботах, і чалавекам, які жыве перадусім турботамі духоўнымі, ці нават яшчэ шырэй — як канфлікт паміж бездухоўнасцю і духоўнасцю, паміж злом і добром. Старажытнаяўрэйскі каментар сцвярджае, што ў братоў сапраўды былі вельмі розныя характары, і Каін быў зусім не падобны на свайго праведнага брата Гэвеля. Каін нарадзіўся раней, чым яго бацька Адам пакаяўся ў сваім граху, і таму ў Каіна была душа, да якой паспеў прыляпіцца змей — той змей, што спакушаў Адама і Еву і, паводле тлумачэння мудрацоў, увасабляў «злосны намер» у самім чалавеку — намер, якому ў рэшце рэштаў даў волю Каін. Браты і заняткі свае выбралі свядома: Гэвель, чалавек набожны, не хацеў апрацоўваць зямлю, бо яна была праклятая Усявышнім пасля грэхападзення прабацькоў; Каін жа, чалавек упарты, лічыў, што пакаранне Божае — «са смуткам будзеш карміцца ад яе [зямлі]» (*Быц 3:17*) — тычыцца толькі яго бацькі, Адама, а сам ён ні за што не хацеў несці адказнасці. І Каін стаў земляробам, прычым праца настолькі захапіла яго, што ён ужо нічога не заўважаў і ні пра што іншае, нават пра служэнне Богу, не думаў.

Нарэшце настаў час, калі браты павінныя былі прынесці ахвяру Богу ад плёну свайго (старажытная традыцыя кажа, што Бог даў знак зрабіць гэта 14 Нісана, каб ушанаваць той дзень ці, дакладней, ноч, калі далёкія нашчадкі Адама — сыны Ізраіля — будуць выходзіць з рабства Егіпецкага, калі адбудуцца дзівосныя падзеі Пэсаха — іудзейскага Вялікадня). Пры гэтым Каін, згодна з каментарам, прынёс самы горшы плод — ільняное семя, каб паказаць Богу, што зямля амаль нічога не нараджае, а таму ён і не абавязаны Яму служыць; Авель жа выбраў найлепшых ягнятаў для сваёй ахвяры — самых укормленых першародных первагодкаў. У тэксце Бібліі не сказана дакладна, што Каін прынёс дрэнныя плады; гаворыцца

<sup>1</sup> Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. М.: Тервинф, 2001. С. 69.



толькі, што ён прынёс нешта «ад плёну зямлі» («ад пладоў зямлі»). Як заўважае Дз. У. Шчадравіцкі, ён прынёс «хутчэй за ўсё... тое, што найменш патрэбна было яму самому»<sup>1</sup>. Пра ахвяру Авеля сказана больш падрабязна: «І Гэвель таксама прынёс ад першародных авечак сваіх і ад тлустых [ад тлушчу іх]» (*Быц 4:4*). Тут даволі адчувальны акцэнт на асаблівым клопаце менавіта Авеля — прынесці Богу самае лепшае, што ў яго ёсць (потым і ў Іерусалімскі Храм, згодна з указаннем Усявышняга, будуць прыносіцца толькі беззаганныя, чыстыя першародныя жывёліны). Вось чаму старажытная іўдзейская экзэгега мае рацыю. Справа ў тым (і гэта, бадай, галоўнае), што Бог чытае ў душах сыноў Адама, бачыць іх наскрозь. Ён бачыць чысціню намераў Авеля і тое нядобрае, што нараджаецца ў душы Каіна, яго няшчырасць, яго патэнцыяльную схільнасць да зла. Яна праяўляецца хаця б у тым, што Каін перажыў вельмі прыкрае пачуццё, калі ўбачыў, як Бог прыняў ахвяру Авеля (магчыма, праз агонь, які паў з неба на ахвярнік; менавіта так Усявышні адкажа на палымяную малітву прарока Эліягу, або Іллі, калі той будзе адстойваць годнасць Адзінага Бога ў спрэчцы з прыслужнікамі Баала). Гэтае пачуццё, якое спакваля пачынае разбураць асобу, мала-памалу атручвае душу чалавека, — зайздрасць. Так, біблейны тэкст сцвярджае, што асновай, па сутнасці, усіх наўмысных злачынстваў — ад малога да вялікага — з'яўляецца зайздрасць. Можа, гэта і ёсць першая праява *йецэр га-ра* — «злога намеру», які ўвасабляў змей у Эдэме. «Спачатку *йецэр га-ра* — гэта проста тонкая сетка павука ў сэрцы чалавека, прычым чалавек можа з лёгкасцю знішчыць зло ў сабе і вызваліцца ад граху. Аднак, калі супраць гэтага зла нічога не рабіць, то яно набірае моц і становіцца як тоўсты канат, што трымае карабель. А пачалося ж усё з тоненькай павуцінкі. Спачатку *йецэр га-ра* прыходзіць да чалавека ў госці. Калі яго зараз жа не выгнаць, ён стане гаспадаром у доме»<sup>2</sup>, — так распавядае старажытны іўдзейскі каментар.

<sup>1</sup> Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 69.

<sup>2</sup> Вейсман М. Мидраш рассказывает: В 6 т. Т. 1. Берешит. Иерусалим, 1990. С. 89.

Напэўна, так і адбылося з Каінам: *йецэр га-ра* ўзняў галаву ў яго душы тады, калі схіліўся долу яго твар. І менавіта пра гэта спытае яго Бог: «Чаму прыкра табе? І чаму схіліўся долу твар твой?» (*Быцц 4:6*). Дз. У. Шчадравіцкі лічыць, што «схілены твар», акрамя сведчання пра цяжкі душэўны стан чалавека, сімвалізуе «зварот да найніжэйшых сілаў, бо ў міфалогіі ўсіх народаў існуе ўяўленне пра тое, што найвышэйшыя, добрыя сілы духоўнага свету знаходзяцца наверху, на небе, а найніжэйшыя, што перашкаджаюць усяму добраму, — унізе, у апраметнай; таму, звярнуўшы твар уніз, Каін нібыта звяртаецца да сілаў апраметнай і дазваляе ім завалодаць сабою»<sup>1</sup>. Магчыма, што і так. Безумоўна, зло ўмацоўваецца ў душы чалавека менавіта тады, калі ён пачынае сумнявацца ў сіле Адзінага Бога, страчвае сапраўдную веру, звяртаецца да іншых багоў, да ўсялякай варажбы. Зло набірае моц, калі чалавек пачынае сумнявацца ў справядлівасці Бога. Так адбылося і з Каінам, які палічыў, што Бог ставіцца да яго несправядліва. Але пакуль што Каін можа змяніць сітуацыю. Сведчанне гэтага — словы Бога, звернутыя да яго. Дарэчы, тое, што Бог пачынае дыялог з чалавекам, — згодна са старажытнай традыцыяй, знак спадзявання Бога на гэтага чалавека. Але Каін не спраўдзіў гэтага спадзявання, не зразумеў той клопат аб яго душы, які гучаў у словах Божых, не адчуў папярэджання сабе. «Чаму засмуціўся ты?» — пытаецца Бог і раіць Каіну (як і кожнаму чалавеку) даследаваць сваю душу: «Калі робіш добрае, ці не ўзнімаеш твар?» Гэта значыць: калі робіш дабро ад чыстага сэрца, то патрэбна верыць у сябе і не засмучацца, што знешне нешта не так (можа, гэта выпрабаванне, пасланае табе). Гэта значыць таксама, што ўсё добрае ў чалавеку звязанае з імкненнем уверх, са зваротам да неба, да Бога, з самаўдасканаленнем (нагадаем, што працытаваны выраз можна перакласці і як «Калі будзеш рабіць дабро — даруецца табе...», і як «Калі станеш лепш, памілаваны будзеш...»). Бог гаворыць чалавеку, што для яго заўсёды адкрыты шлях пакаяння, вяртання да Яго. «А калі не робіш добрае, то ля дзвярэй грэх ляжыць...» Тут выкарыстаны стара-

<sup>1</sup> Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 70.

жытнаяўрэйскі дзеяслоў *равіц* («ляжаць»), які ўжываецца толькі ў дачыненні да жывёлы, а не чалавека. Тым самым падкрэсліваецца, што сам грэх звязаны з найніжэйшым, жывёльным, пачварным пачаткам у чалавеку, што ён «ляжыць» нібыта ля ўвахода ў свядомасць чалавека, знаходзіцца ў яго падсвядомасці і імкнецца завалодаць і яго розумам, і яго пачуццямі. Розныя спакусы падсцерагаюць нас «ля дзвярэй», але на тое мы і людзі, каб пераадолюваць іх. Здаецца, яшчэ ніколі раней не быў выказаны так магутна, з такой сілай пачуцця заклік да чалавека — быць чалавекам, перамагаць цёмнае ў сабе; ніколі і нідзе яшчэ не сцвярджалася так і здольнасць чалавека ўзвышацца над злом і грахам, і яго адказнасць перад Богам і самім сабою: «...ён (грэх. — *Г. С.*) вабіць цябе, але ты пануй над ім». Тут тлумачэнне і папярэджанне: Бог судзіць нас толькі за нашы ўчынкі; пакуль ты яшчэ нічога не зрабіў, але цьмяныя і дрэнныя думкі пачынаюць адольваць цябе; ты яшчэ можаш выбраць шлях добра, ухіліцца ад зла... Але, як мы казалі, Каін, агорнуты толькі сваёй крыўдай і зайздрасцю, нават не пачуў гэтай перасцярогі, і здарылася тое, што здарылася.

Тора дае нам зразумець, што братазабойства не адбылося адразу. Тым самым выключаны момант дзеянняў Каіна ў стане так званага афекту: не, гэта быў прадуманы, свядомы крок. Напісана так: «І сказаў Каін Авелю, брату свайму. І было: калі яны знаходзіліся ў полі, узняўся Каін на Авеля, брата свайго, і забіў яго» (*Быц 4:8*). Таямнічы момант у тэксце: што мог сказаць Каін Авелю? Здаецца, амаль што свядома ўжыты прыём рэтыцэнцыі — змоўчвання, за якім адкрываецца прастор для роздуму і творчай фантазіі. Згодна з адным з тлумачэнняў, Каін пераказаў брату тое, што пачуў ад Бога, але звярнуўшы гэта павучэнне да Авеля; замест таго, каб пайсці па шляху, указанаму Богам, ён абвінаваціў Авеля. Яшчэ адно тлумачэнне (агульнапрынятае ў іўдзейскай традыцыі): паміж братамі адбылася спрэчка наконт маральных асноваў светабудовы, і Каін сцвярджаў, што Бог несправядлівы, што гэтай справядлівасці наогул нідзе няма... (Ці не гаворым мы часта тое самае, калі жыццё «пакрыўдзіла» ці, як нам здаецца, «абышло» нас сваімі шчодрасцямі? Нам так улас-

ціва скардзіцца на жыццё і на Бога...) Як распавядае Мідраш (іудзейскі каментар, які адшуквае сэнс, што не вельмі выразна, імпліцытна прысутнічае ў Святым Пісанні), Каін сказаў Авелю: «Няма ні справядлівасці, ні суддзі, ні будучага свету!» Апель адказаў: «Ты не маеш рацыі! Справядлівасць існуе. Твая ахвяра засталася непрынятай з-за таго, што ты прынёс яе з няшчырымі памкненнямі»<sup>1</sup>. Але Каін працягваў блюзнерыць, зневажаць Бога. Такім чынам, ужо ў старажытным каментары Каін паўстае як правобраз не проста братазабойства, але блюзнерства, небяспечнага багаборніцтва. Відавочна, што апошняе становіцца лёсавызначальным крокам, які вядзе чалавека па шляху злачынства, зрывагі ды жыцця, створанага Богам, абсалютнай самадазволенасці.

Далей тэкст Пісання дае зразумець, што паміж укараненнем багаборніцтва ў душы Каіна і самім злачынствам таксама прайшоў пэўны час, бо слыннае «І было...» у Бібліі служыць дзеля ўвядзення новага аповеду, распавядання пра тое, што адбылося праз нейкі час. Паводле падання, забойству папярэднічаў даволі доўгі перыяд, калі ахоплены рэўнасцю, прыкрасцю, зайздрасцю, злосцю Каін углядаўся ў наступствы благаслаўлення Божага, якое атрымаў Апель, і адрынутасці яго ўласнай ахвяры. Апель атрымаў вялізны прыплод ад сваіх авечак, а Каін зусім не сабраў ураджаю, што прымусіла яго яшчэ больш умацавацца ў сваёй крыўдзе на ўвесь свет і на Бога, у сваёй рэўнасці да Бога, які клапаціцца толькі пра Авеля, у сваёй злосці да апошняга. Настаў час, калі яны з братам былі адны ў полі. Каін толькі і шукаў нагоды, каб абрынуць сваю злосць і крыўду на брата, каб устараніць яго. Ён прапанаваў Авелю: «Калі мы спадчыннікі Адама, давай падзелім свет! Ты бяры сабе ўсё, што рухаецца, я вазьму сабе сваю зямлю». Апель не хацеў ніякіх сварак і спрэчак і таму згадзіўся. Тады Каін усклікнуў: «Прэч! Ты стаіш на маёй зямлі!» Апель пабег, але Каін бег за ім з крыкам: «Прэч! Зямля належыць мне!» На высокім узгорку ён дагнаў брата і ўжо гатовы быў забіць яго. Паміж братамі пачалася барацьба, але мацнейшы Апель прыціснуў Каіна да зямлі. Той стаў прасіць літасці: «Нас толькі два сыны ў

<sup>1</sup> Гл.: Вейсман М. Мідраш раскажывае: В 6 т. Т. 1. Берешит. С. 90.

бацькі, што скажаш ты яму, калі заб'еш мяне?» І тады Авель, які вельмі любіў бацьку і нават свайго панурага брата, адразу адпусціў яго. Каін падняўся на ногі, узяў з зямлі камень і ўдарыў ім Авеля ў шыю. Брат упаў мёртвы. Так бачыць падзеі, што адбыліся ў полі, Мідраш. Іншыя каментары кажуць, што Каін не ведаў, як забіць брата, а таму шпурляў у яго палкі і камяні, пакуль не трапіў яму ў шыю.

Асэнсоўваючы гісторыю Каіна і Авеля, прычыну сваркі паміж імі, яўрэйскія мудрацы так ці інакш спрабавалі даць абагульненую мадэль (парадыгму) усіх спрэчак, сварак, войнаў паміж людзьмі. Так, яны ўказвалі на тое, што расколіна ў стасунках Каіна і Авеля ўзнікла яшчэ тады, калі яны ажаніліся са сваімі сёстрамі-блізнятамі (гэта было неабходна для працягу роду чалавечага; потым такія шлюбны былі строга забароненыя). Справа ў тым, што Каін абвясціў пра сваю прывілею на адну з дзвюх сясцёр Авеля: «Яна павінна быць маёй, бо я — першынец!» Авель не пагадзіўся, сказаўшы, што сястра належыць яму, бо нарадзілася разам з ім. Такім чынам, адна з самых распаўсюджаных прычын сварак і нават забойстваў і войнаў у свеце — жанчына (прыгадаем хаця б Траянскую вайну, якая, паводле элінскага міфа, адбылася з-за Алены Прыгожай). Другой такой жа распаўсюджанай прычынай з'яўляюцца маёмасныя спрэчкі, эканамічныя інтарэсы (вядома, што вялікая колькасць злачынстваў і войнаў звязаная з імі). Калі браты былі ў полі, Каін сказаў Авелю: «Узлятай з маёй зямлі!» Авель адгукнуўся: «А ты здымай вопратку, бо яна зробленая з воўны і скуры маіх авечак!» Так стаялі адзін супроць аднаго і крычалі: «Узлятай!» — «Здымай!», а потым Каін забіў Авеля. І ўрэшце — прычына рэлігійная, рэўнасць да Бога, высвятленне, каго больш любіць Бог, чыя вера найлепшая. Вядома таксама, колькі гора і крыві гэта прынесла чалавецтву, і, напэўна, няма нічога іншага, што магло б так засмуціць Бога, як «высвятленне стасункаў» паміж Яго дзецьмі, якое прыводзіць да забойстваў.

Адкуль Каін ведаў, як забіваць брата, куды ўдарыць яго? Гэта ж было першае забойства. Якое ні кволае чалавечае жыццё, але ж аднаць яго не так проста, тут таксама, калі можна так мовіць, патрэбна пэўнае «майстэрст-

ва». Мідраш распавядае, што аднойчы Каін бачыў, як Адам пераразаў вену быку, прызначанаму для ахвяры Богу, таму і ўдарыў брата вострым камянём у шыю. Пакінуўшы цела Авеля ў полі (згодна з адной з версій, схаваўшы яго ў полі), Каін вырашыў сам схавацца ад бацькоў і ад Бога. Але немагчыма схараніцца ад вока Усявышняга, Які бачыць свет і кожнага чалавека наскрозь. Бог ізноў распачынае дыялог з Каінам, і на гэты раз у надзеі на пакаянне. Біблія падкрэслівае, што нават калі чалавек саступіў са шляху Богага, здзейсніў страшэнны ўчынак, ён можа пачаць цяжкую працу самавыпраўлення, вызвалення ад граху, можа заслужыць літасць Бога. Ні адзін чалавек не згублены перад Тварам Божым, калі ён здольны пакаяцца (думку пра выратавальную сілу пакаяння будуць асабліва развіваць біблейныя прарокі). Той, хто сапраўды пакаяўся, пацвердзіў гэтае пакаянне сваімі справамі, не загіне. І пачаць патрэбна з сумленнага і поўнага прызнання ўласнай віны. Вось чаму Бог пытаецца ў Каіна: «Дзе Авель, брат твой?» (*Быц 4:9*). Справа не ў тым, што Бог не ведае, дзе Авель (што добра ведае, зразумела з Яго наступных словаў). Гэтае пытанне, безумоўна, мае сэнс, падобны да пытання Адаму: «Дзе ты, Адам?» Гэта пытанне да чалавечай душы, якое настойліва заклікае задумацца над тым, што ў ёй адбываецца. Гэта пытанне, якое заве да адказнасці перад Богам, людзьмі (нашчадкамі, гісторыяй), самім сабою. Выраз «Дзе Авель, брат твой?» нездарма стаў крылатым: гэта формула адказнасці аднаго чалавека за другога, бо ўсе людзі — браты, гэта формула адказнасці за ўсё, што адбываецца навокал. Праз яе выказаны сам дух біблейнай цывілізацыі, яна трымаецца на адказнасці чалавека. А Каін... Каін не хоча несці адказнасці: «Не ведаю! Хіба я вартаўнік брату майму?» (*Быц 4:10*). Гэты выраз таксама стаў крылатым, але з рэзка адмоўным нападзеннем — як цынічнае ўхіленне ад адказнасці наогул і ад адказнасці за ўласнае злачынства ў прыватнасці. Да таго ж у гэтых словах, як і зазначыла ўжо найстаражытнейшая яўрэйская экзэгега, нельга не пачуць здэклівае ўпіканне Самому Богу: Ты — галоўны Гаспадар і Вартаўнік свету, чаму ж Ты не выратаваў Авеля, чаму дазволіў мне забіць яго? Значым, што гэта таксама тыпо-



вая мадэль паводзінаў многіх людзей: ухіліцца ад адказнасці, схавацца за тое, што свет такі недасканалы, што ў рэшце рэштаў ва ўсім вінаваты Сам Бог...

Пачуўшы адказ Каіна, Бог вымаўляе страшныя і жорсткія словы: «Што нарабіў ты?! Голас крыві брата твайго даносіцца да мяне ад зямлі. І цяпер пракляты ты ад зямлі, якая раскрыла вусны свае, каб прыняць кроў брата твайго з рукі тваёй» (*Быцц 4:11*). Цікава, што ў арыгінале слова «кроў» стаіць у множным ліку. Як тлумачыць традыцыя, маецца на ўвазе не толькі кроў Авеля, але і ўсіх яго ненароджаных нашчадкаў. Забіваючы аднаго чалавека, злачынца забівае цэлы свет — вялікую колькасць людзей. «Кроў брата твайго...» Колькі будзе праліта яе, нявіннай крыві! І кожны раз кроў будзе крычаць да Бога, патрабуючы адплаты. Бог праклінае Каіна: «І цяпер пракляты ты ад зямлі [зямлёй]... // Калі будзеш апрацоўваць зямлю, больш не стане яна даваць табе сваёй сілы, выгнаннікам і вандроўнікам будзеш ты на зямлі» (*Быцц 4:11, 12*). Заўважым, што Каін — першы чалавек, пракляты Богам. Адам і Ева не былі праклятыя, бо яны зрабілі памылку, а не злачынства. Пракляты быў змей, праз якога грэх увайшоў у душу чалавека. Каін таксама пракляты як чалавеказабойца, як душагуб. Яму наканавана застацца ў памяці людзей правобразам найстрашэннага злачынства, найвялікшага граху перад Богам.

Узнікае пытанне: чаму Бог адразу не пакараў Каіна па прынцыпу «мера за меру», чаму не адняў у яго жыццё? Адказ адзін: Бог судзіць свет па найвялікшай літасці; тут жа гаворка ідзе пра самых першых людзей, якіх Ён не хоча караць смерцю, прынамсі адразу; Святы, Благаслаўлены Ён, не хоча адняць у Адама і Евы апошняга сына (пакуль што апошняга), бо аднаго яны ўжо страцілі. Магчыма, яшчэ цепліцца надзея, што пакаянне прачнецца ў жорсткай душы Каіна. Мы ізноў маем справу з адным з вельмі складаных фрагментаў старажытнага тэксту. Каін адказвае Богу: «Вялікі грэх мой, недаравальны [невыносны]» (*Быцц 4:13*). Здаецца, Каін прызнае сваю страшэнную віну, і менавіта тады, калі ўсведамляе, наколькі залежыць яго жыццё і ўратаванне ад Бога; таму Усявышні і пакідае яму жыццё, наканаванаўшы несці цяжар недаравальнай віны. Так

чытае гэты біблейны верш іудзейская традыцыя. Дарэчы, Марцін Лютэр, перакладаючы тэкст з арыгіналу, зразумеў яго менавіта так: «Meine Suende ist groesser, denn dass sie mir vergeben werden moege» («Мой грэх большы, чым можна мне дараваць»). «Пакаранне маё большае, чым знесці можна», — так разумее пераважна традыцыя хрысціянская, і гэта звязана з блізкасцю напісання слоў «грэх» і «пакаранне» на іўрыце і з рознасцю перадачы іх у арыгінальным тэксце Танаха і ў Сэптуагінце (перакладзе Танаха на грэчаскую мову). Пры такім прачытанні ў словах Каіна няма пакаяння, ёсць толькі страх перад адплатай. Праўда, і Мідраш кажа, што хоць на словах Каін і выказаў пакаянне, яно не было поўным. Але і ў гэтым выпадку Бог залічыў Каіну нават такое падабенства пакаяння і зрабіў пакаранне мякчэйшым.

Біблейны тэкст вельмі тонка зазначае, што злодзей баіцца пакарання, адэкватнага яго злачынству, бо на самой справе душы ўсіх людзей звязаныя адна з адной, хоць і не заўсёды ўсведамляюць гэта. Яны былі аб'яднаныя ў Адаме Першапачатковым, таму сапраўдны чалавек перажывае смерць другога чалавека як сваё няшчасце, як сваю смерць (узгадаем Джона Дона: «Смерць кожнага чалавека робіць меншым мяне, таму не пытайся ніколі, па кім звоніць звон: ён звоніць па табе»). Менавіта таму і сказана далей у Пісанні: «...любі бліжняга твайго, як самога сябе...» (*Лев 19:18*). Пад гэтым бліжнім як іудзейская, так і хрысціянская традыцыі разумеюць кожнага чалавека. Адпаведна той, хто губіць бліжняга, губіць сябе самога. Напэўна, нават Каін адчуў, што ён сам паставіў сябе ў становішча адрынутага ад Бога і грамадства; само жыццё яму не ў радасць, бо ён баіцца, што кожны, хто сустрэнецца з ім, заб'е яго, бо Бог прысудзіў яму доўгае жыццё з адчуваннем сваёй адрынутасці, адзіноты, віны. Каін скардзіцца Богу: «Вось Ты цяпер зганяеш мяне з твару зямлі, і схаваюся я ад твару Твайго, і буду выгнаннікам і вандроўнікам на зямлі, і першы, хто сустрэнецца са мной, заб'е мяне» (*Быц 4:14*). І тады Бог паставіў нейкі таямнічы знак на Каіну, каб ніхто не забіў яго, і сказаў не вельмі зразумелае: «За тое ўсялякаму, хто заб'е Каіна, адпомсціцца ўсямёра [у сем разоў]» (*Быц 4:15*). Але гэтае

«ўсямёра» — *шыватáйім* — можна прачытаць і як «у сёмым пакаленні», а ўвесь выраз — як забарону забіваць Каіна, бо яму (Каіну) адпомсціцца ў сёмым пакаленні. І хоць выраз «Каінава пячаць» даўно і нездарма разумеецца як адбітак на чалавеку страшэннага граху, віны, што не можа быць змытая, як знак забойцы, усё ж відавочна, што ў вуснах Бога гэты знак меў таксама і сэнс абароны Каіна ад людзей. Чаму так? Па-першае, тым самым Бог дае нам зразумець, што суд чалавечы — заўсёды адносны, часта вельмі павярхоўны і хуткі. Ён рэдка высвятляе ісціну ў поўным яе аб'ёме, даволі часта проста памыляецца, а гэта вельмі небяспечна, калі справа тычыцца жыцця чалавека. Сапраўдны суд — Суд Божы. Толькі Бог можа здзейсніць прынцып «мера за меру» — прынцып адекватнай адплаты злачынцу, і вельмі страшна, калі чалавек бярэ на сябе ролю «апошняй інстанцыі». Яшчэ небяспечнай гэта, калі чалавек асмельваецца на індывідуальную помсту ці вырашае знішчаць «непатрэбных» грамадству, тых, хто «перашкаджае» нармальнаму жыццю. Вось чаму ніхто не можа ўзняць руку на Каіна. Па-другое, гэта робіцца, як мы ўжо адзначалі, дзеля Адама і Евы, а таксама дзеля ўсяго роду чалавечага, для развіцця культуры (сярод нашчадкаў Каіна, як ужо ўзгадвалася, будуць так званыя культурныя героі, заснавальнікі рамёстваў і мастацтваў) — і робіцца з надзеяй, што нашчадкі будуць асэнсоўваць і пераадольваць грэх свайго продка. Кожны раз кожнаму чалавеку, кожнаму пакаленню Бог дае волю выбіраць паміж добром і злом. Па-трэцяе, грэх Каіна такі жудасны, што падлягае толькі Суду Божаю, і Бог карае Каіна непрыкаянасцю (вельмі сімвалічна супадзенне ў гучанні гэтых слоў у славянскіх мовах; а можа, слова «непрыкаяны» і ёсць вытворнае ад «Каін»?), немагчымасцю поўнага пакаяння (бо не захацеў гэтага сам Каін), адсутнасцю душэўнага спакою і гармоніі, адчужанасцю ад людзей. Ці можа быць пакаранне цяжэйшым? Можа, гэта горш за смерць? Можа, таму і наш сучаснік, знакаміты паэт-бард Булат Акуджава, напісаў: «Каіну дай раскаянье и не забудь про меня...»

Але, як мы сказалі, у выніку пакаранне Каіну было крыху мякчэйшае, таму што Бог убачыў пэўныя, хоць і

вельмі нязначныя, зрухі ў яго душы. Мідраш даводзіць да нас, што зямля працягвала не даваць яму харчавання, не нараджала там, дзе сеяў Каін, расчынялася пад ім, ён павінен быў бясконца мяняць месца свайго прытулку, але з цягам часу яму дазволена было выбраць для сябе пэўнае месца, дзе ён мог спыніцца. Асабліва абмяркоўваецца ў Мідрашы і той знак, што зрабіў Каіну Бог. Наконт гэтага існуе некалькі думак. Магчыма, знак, дадзены Каіну, — праказа, якая і не дазваляе людзям падняць на яго руку (ці з прычыны страху перад хваробай, ці таму, што ён ужо атрымаў ад Бога пакаранне, роўнае смерці). Па іншай версіі, Бог даў Каіну асаблівага сабаку, які ахоўваў яго і папярэджваў аб усялякай небяспецы. Была думка, што на лбе Каіна вырас рог (ці рогі), які дазваляў яму змагацца з тымі, хто нападаў на яго. Нарэшце, агульнапрынятым яўрэйскімі каментатарамі стала меркаванне, што Бог паставіў на лбе Каіна адну з літараў Свайго невымаўляльнага Святога Імя (Тетраграматона, бо на пісьме пішуцца толькі чатыры літары, што абазначаюць зычныя гукі гэтага таямнічага Імя).

«І пайшоў Каін ад Твару Госпада, і пасяліўся ў зямлі Нод [зямлі блукання], на ўсходзе ад Эдэма» (*Быцц 4:16*). «Пайшоў... ад Твару Госпада...» Гэта можна растлумачыць па-рознаму: і як усё ж такі праяву сумлення ў цьмянай душы Каіна — сораму, які не дазваляў яму больш бачыць Твар Бога і прыносіць Яму ахвяры (ён лічыў сябе нявартым гэтага), і як адвечнае жаданне чалавека з нячыстым сумленнем хавацца ад Твару Божага, як схаваліся пасля грэхападзення Адам і Ева. Як тлумачыць Мідраш, Каіну дазволена было застацца ў межах адной тэрыторыі, але бясконца блукаць па ёй. Дз. У. Шчадравіцкі лічыць, што зямля (краіна) Нод на ўсходзе ад Эдэма можа быць ідэнтыфікавана са старажытнай Месапатаміяй, дзе ў даліне Тыгра і Еўфрата ўзнікла найстаражытнейшая ў гэтым рэгіёне цывілізацыя — Шумер, які дасягнуў росквіту ў 4—3-м тыс. да н. э. Рака Перат, альбо Прат, г. зн. Еўфрат, сапраўды згадваецца сярод рэк, што выцякаюць з Эдэма; апошні, згодна з уяўленнямі старажытных яўрэяў, знаходзіўся недзе ля вытокаў Тыгра і Еўфрата. Шчадравіцкі лічыць таксама (і гэта вельмі цікавая і слушная думка), што невыпадкова назва аднаго з дапатопных гарадоў (што

існавалі да сусветнага патопу) — Эрэду (Ірыду) — супадае з гучаннем імя ўнука Каіна — Ірада. «І пазнаў Каін жонку сваю, і яна зацяжарыла і нарадзіла Ханоха...» (*Быцц 4:17*). Імя сына Каіна *Ханох* (грэчаская яго версія — Энох) літаральна азначае «выхаванец», бо ён сапраўды выхаванец Каіна. Але якое выхаванне можа даць свайму сыну Каін? Мы паўтараем у той ці іншай ступені ў нашых дзецях, і, магчыма, у тым і справа, што сын Каіна робіцца падобным да Каіна. Чаму ж тады — ізноў узнікае пытанне — Бог дазволіў працягвацца гэтаму роду? Паўторам, хаця няма ніякай упэўненасці ў тым, што мы ведаем дакладны адказ: каб давесці да іх, нашчадкаў Каіна, і да нас, вельмі-вельмі далёкіх нашчадкаў Адама і Евы, што ёсць свабода волі, што чалавек можа, калі прыкладзе ўсе намаганні, стаць іншым. Бог дае шанц гэтаму роду і сцвярджае найвялікшую нашу адказнасць перад дзецьмі, перад гісторыяй, перад абліччам будучага свету.

Каін жа будзе першы горад, які называе імем свайго сына — Ханох. Чаму Каін выступае як пачынальнік горадабудаўніцтва? Ён баіцца людзей і імкнецца адгарадзіцца ад усяго астатняга свету. Здаецца, горад, які будаваў Каін, з самага пачатку становіцца сімвалам няправеднага, тупіковага шляху развіцця цывілізацыі. Нездарма ў тэксце гаворыцца «будаваў», а не «пабудаваў»: гэта азначае, што Каіну не дадзена было давесці да канца ніводнае са сваіх пачынанняў, што створаная ім цывілізацыя была ў рэшце рэштаў асуджаная на пагібель. А пакуль што ў Каіна нараджаюцца дзеці, і іх імёны як адно сведчаць пра дэградацыю: Ірад — «той, хто не дрэмле ў спуску», г. зн. не перастае ўсё больш і больш апускацца ў духоўным сэнсе; Мехіаэль — адначасова і «той, хто забыўся на Бога», і «той, каго выкрэсліў [на каго забыўся] Бог»; Метушаэль — «той, хто просіць смерці». «Вось “духоўная біяграфія” нашчадкаў Каіна, адбітая ў іх імёнах, — піша Дз. У. Шчадравіцкі. — Выхаванец Каіна Энох — духоўна заняпалы Ірад — Мехіаэль, які забыўся на Бога... Нарэшце з’яўляецца Мафусал, што просіць смерці (сабе і іншым?), — чалавек, які цалкам пакінуў Бога, і таму пакінуты Ім. Усё гэта сімвалічна тычыцца і ўнутранага развіцця цялеснага чалавека, які ідзе па слядах Каіна: усё больш апускаючыся ма-

ральна, ён нарэщце ўжо не хоча жыць, ён просіць сабе смерці»<sup>1</sup>.

І вось нараджаецца пятае пакаленне ад Каіна, а гэта значыць — сёмае ад Адама, і ў гэтым пакаленні павінен загінуць Каін (як мы памятаем, яму павінна адпомсціцца ў сёмым пакаленні). Метушаэль (Мафусал) нараджае Лэ-меха (Ламеха), імя якога можна прыкладна перакласці як «да слабасці», г. зн. «прызначаны для слабага, нестаноўчага жыцця». Гэты Ламех ажаніўся з дзвюма жанчынамі — Адай і Цыляй. «І нарадзіла Ада Йаваля — ён быў родапачынальнікам тых, хто жыве ў шатрах са статкамі. // А імя брата яго — Йуваль, ён быў родапачынальнікам усіх, хто грае на гусях і жалейцы. // А Цыля, яна таксама нарадзіла — Туваль-Каіна, [майстра] усялякіх прыладаў з медзі і жалеза; сястра [ж] Туваль-Каіна — Наама» (*Быц 4:20—22*). Як ужо адзначалася, дзеці Ламеха — нашчадкі Каіна — становяцца культурнымі героямі. Але ў гэтым тэксце ёсць пэўны падтэкст, бо справа ў тым, што развіваюць нашчадкі Каіна ўсё тую ж «каінаву» цывілізацыю, пачынаюць у ёй нешта асаблівае. Там, дзе ў перакладзе гучыць слова «статкі», у арыгінале стаіць *мікнэ* — «скаціна», «жывёла» (у сэнсе — «статкі свойскай жывёлы»). Але гэтае слова азначае таксама «маёмасць», «тое, што набыта», «купленае» (той жа карань, што ў імені «Каін»). Такім чынам, магчыма, гэта ўказанне на тое, што ў нашчадкаў Каіна прыныцп служэння багаццю, маёмасці стаў асноўным. Да таго ж, як кажа традыцыйны каментар, Йаваль быў першы, хто пачаў ствараць язычніцкія капішчы, а яго брат Йуваль граў падчас язычніцкага богаслужэння на музычных інструментах. Імя *Туваль-Каін*, як узгадвалася, можна перакласці як «супольнік Каіна», а гэта значыць, што ён удасканаліў «рамяство» Каіна, вырабляючы розныя прылады для забойства, для вайны. Імя *Наама* («прыемная», «прывабная»), магчыма, сімвалізуе пагоню гэтай цывілізацыі за асалодай, сувязь паміж гэтай пагоняй і гвалтам, забойствамі, войнамі (але наконт ролі Наамы ёсць і іншыя меркаванні).

---

<sup>1</sup> Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 74.



Аднойчы Ламех расказаў дзвюм сваім жонкам пра дваіное забойства, якое ён здзейсніў. Дакладней, нават не расказаў, — ён спеў пра гэтае, бо з вуснаў Ламеха мы чуем першую песню (у арыгінале — моцна рытмізаваны тэкст): «Ада і Цыля! Паслухайце голас мой! Жонкі Лэмехавы, пачуйце словы мае. Мужа забіў я ў язву мне і хлапчаня ў рану мне. // Калі Лэмеху адпомсціцца ўсямёра, то Лэмеху — у семдзсят сем разоў» (*Быцц 4:23—24*). Пра што гаворыць гэты зусім незразумелы на першы погляд, сапраўды вельмі цьмяны тэкст? Гэта тлумачыць Мідраш. Пад старасць Лэмех аслеп, але працягваў хадзіць на паляванні. Яго вадзіў уласны сын — Туваль-Каін, які скіроўваў лук і стралу бацькі ў цель. А яшчэ быў жывы іх продак Каін, які чым далей, тым болей адчуваў сваю непрыкаянасць і часта блукаў па лясах, хаваўся ў чароце. І вось аднойчы, калі Лэмех і Туваль-Каін палявалі, нешта мільганула ў чароце, падобнае на звера. Туды скіраваў Туваль-Каін стралу свайго бацькі. Калі Лэмех зразумеў, што забіў Каіна, ён у страшэннай злосці так ударыў сына, што той зваліўся мёртвы. Таму для Лэмеха гэта падвойнае забойства — язва і рана. Ён не хацеў забіваць свайго продка і свайго сына, але «ўключылася» нешта ад Каіна ў ім, і зноў пралілася кроў. Паданне кажа, што пачуўшы гэтую жудасную песню, жонкі Ламеха адмовіліся жыць з ім, але ён угаварыў іх. Ён сказаў ім, што калі пакаранне Каіна, які свядома забіў Авеля, было адкладзенае Богам да сёмага пакалення, то яго пакаранне будзе адцягнутае ажно да семдзсят сёмага. Гэтыя словы маюць сімвалічны падтэкст, бо сам Ламех і яго нашчадкі — нашчадкі Каіна — загінуць намнога раней, падчас сусветнага патопу. На думку Дз. У. Шчадравіцкага, гаворка ідзе пра тое, што як у сёмым пакаленні адпомсцілася той жа мерай Каіну, так у семдзсят сёмым пакаленні будзе выкупленая несвядомая віна Ламеха: «Калі ж, кім і як будзе выкупленая віна Ламеха, яго міжвольны грэх? У Евангеллі ад Лукі знаходзіцца радавод Ісуса Хрыста, што ўзыходзіць да Адама, і ў ім налічваецца роўна 77 імёнаў (*Лук 3:23—38*). Значыць, згодна з дзівосным прасвятленнем Ламеха, у 77-м пакаленні ад Адама будзе выкуплены грэх міжвольнага забойцы. Менавіта Ісус Хрыстос прынёс на Галгофе ахвя-

ру, што выкупіла грахі ўсялякага чалавека, які каецца ў іх перад Богам»<sup>1</sup>.

А як жа Адам і Ева? Як перажылі яны гэтае падвойнае страшэннае гора — смерць аднаго свайго сына і тое, што забойцам стаў другі? Пра гэта маўчыць тэкст, ізноў пакідаючы вялікі прастор для нашай фантазіі. Безумоўна, яны пахавалі Авеля. Мідраш распавядае, што спачатку бацькі, агорнутыя роспаччу, зусім не ведалі, што рабіць з мёртвым целам сына: яны ж ніколі яшчэ нікога не хавалі. Тады Гасподзь Бог даў ім знак. Ён паслаў у поле двух воранаў і зрабіў так, што адзін з іх памёр. Другі ж сказаў: «Я пакажу Адаму, што рабіць далей». Ён выкапаў у зямлі яму і пахаваў у ёй таварыша. Ва ўзнагароду за гэта Бог не даў загінуць птушанятам забітага ворана, і, можа, пра гэта нагадвае адна з Псальмаў: «Ён дае ежу звярам і варанятам, якія гучна скардзяцца» (*Пс 147:9*). Па іншай версіі зямля ўвесь час выштурхвала цела Авеля, бо не хацела прымаць яго раней за Адама, які першы быў створаны з зямлі, і пахавалі Авеля толькі разам з Адамам, а дагэтуль цела яго не падлягала распаду. Відаць, тое, што адбылося ў яго сям'і, вельмі ўразіла Адама, прымусіла яго яшчэ вастрэй адчуць сваю віну (паводле аднаго падання, Авель быў забіты суком, адламаным ад Дрэва Пазнання). Мідраш кажа, што пасля грэхападзення Адам не дакранаўся да Евы, а цяпер ён стаў яшчэ болей пасціцца. І толькі праз 130 гадоў ізноў вярнуўся Адам да Евы, і яна нарадзіла сына, знешне вельмі падобнага да Адама. Так пачнецца новая старонка ў гісторыі чалавецтва. Але пра гэтае — пазней.

Імёны Каіна і Авеля назаўжды ўвайшлі ў святмасць людзей той цывілізацыі (ці нават некалькіх), што пабудаваная на Бібліі. Першы забойца і першая ахвяра... Каін стаў не проста архетыпам забойцы, але перадусім прататыпам чалавека, што жыве пераважна матэрыяльным, чалавека плоцевага, прывязанага залішне да гэтага свету. Авель — прататып чалавека духоўнага, які не ставіць мэтай жыцця набыццё багацця, які імкнецца лепшае аддаць Богу і людзям, для якога апрача зямнога, матэрыяльнага існуе свет будучы, Царства Божае. З трох сыноў Адама

<sup>1</sup> Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 76—77.

менавіта Авель стаў прататыпам Месіі — таго, хто ўвядзе чалавецтва ў Месіянскую эру, эру гармоніі, дабрыні і міласэрнасці. Ужо ў старазапаветных апокрыфах Авель паўстае як першы святы, як першамучанік. Так успрымалі яго і ў эпоху ранняга хрысціянства. У Евангеллі ад Мацвея сказана, што Ісус, выкрываючы грэшнікаў, казаў ім: «Няхай прыйдзе на вас уся кроў праведная, пралітая на зямлі, ад крыві Авеля праведнага да крыві Захарыі...» (*Мац 23:35*). Апостал Павел у Пасланні да Яўрэяў параўноўваў кроў Авеля з Кроўю Хрыста, пралітай за людзей, — Кроўю, «якая гаворыць лепш за Авелеву» (*Яўр 12:24*). Такім чынам, для хрысціянскай свядомасці Авель, першы пастыр, які прынёс ахвяру, пажаданую Богам, які сам стаў першай бязвіннай ахвярай, ахвярным ягнём, выступае як сімвалічны правобраз Хрыста, Ягняці Божага, чья Кроў павінна збавіць людзей ад іх грахоў, прывесці іх да вялікага Уратавання. Сама ахвяра Авеля становіцца сімвалам еўхарыстыі, яго смерць — прадвесцем смерці Укрыжаванага. Пра Каіна ж у апостала Яна гаворыцца, што ён «быў ад лукавага» (*1 Іаан 3:12*). На гэтай падставе некаторыя хрысціянскія гностыкі сцвярджалі, што Каін быў на самой справе не сынам Адама, а сынам Евы ад змея (сатаны). Але гэта супярэчыць тэксту самой Бібліі, тым больш што словы апостала маюць сімвалічны сэнс: у духоўным сэнсе Каін стаў «сынам змея», «сынам д'ябла» (як памятаем, і найстаражытнейшы каментар кажа, што да яго душы прыляпілася змяя).

Вельмі рана сюжэты, звязаныя з Каінам і Авелем, уваходзяць у хрысціянскае мастацтва, прысутнічаюць як павучанне і заклік да роздуму, як сімвалічныя сцэны ва ўбранстве шмат якіх еўрапейскіх касцёлаў. Так, «Ахвярапрынашэнне Авеля» паўстае на мазаіцы базілікі Санта-Апалінарэ ін Класэ ў Равэне (Італія, VII ст.), і размешчанае яно насупраць «Ахвярапрынашэння Аўраама», тады як на мазаіцы касцёла Сан-Вітале (Італія, VI ст.) — паралельна «Ахвярапрынашэнню Малькі-Цэдэка (Мельхісэдэка)». Сцэна, у якой Бог пасылае нябесны агонь на ахвяру Авеля, выяўленая на барэльефе залы капітула касцёла ў Солсберы (Англія, XIII ст.), на вітражы касцёла ў Шалонсюр-Марн (Францыя). На бронзавых дзвярах касцёла Санкт-Міхаэль у Хільдсгейме (Германія) рука Бога паказвае на

ахвяру Авеля. Сцэна забойства Каіна Ламехам адлюстраваная ў Каталанскай Бібліі з Радэза (XI ст.), на капітэлі касцёла ў Атоне (XII ст.), на барэльефе касцёла ў Ліоне (XIII ст.) і г. д. Гэтыя матывы арганічна пераходзяць і ў еўрапейскі жывапіс, прычым мастакоў хвалюе менавіта сцэна забойства Каінам Авеля, якая дае магчымасць перадаць трагізм быцця чалавека, дае прастор для выяўлення мастацкай экспрэсіі і дынамікі (карціны Антоніо Алегры да Карэджа, Тыцыяна, Якопа Тынтарэта, Альбрэхта Дзюрэра, Пітэра Паўэла Рубенса, Рэмбрандта і інш.).

Складанасць лаканічнага біблейнага тэксту, пэўная таямніца (ці нават шэраг таямніцаў) у ім прымушалі шмат якіх мысляроў і паэтаў асэнсоўваць і пераасэнсоўваць прыпавесць пра Каіна і Авеля. Адна з найцікавейшых і найглыбейшых апрацовак гэтага сюжэта ў еўрапейскай літаратуры — філасофска-сімвалічная драма выбітнага англійскага рамантыка Джорджа Гордана Байрана «Каін» (1821), вызначаная самім аўтарам як містэрыя. У ёй Каін паўстае як герой-мысляр, які ўсумніўся ў справядлівасці Бога і створанага Ім свету (як памятаем, гэты матыў прысутнічае ўжо ў вельмі старажытных пластах каментару да Святога Пісання), як бунтар, што выступае супраць «рабскай пакорлівасці» «людскога статку», наогул — супраць усіх устаноў, якія абмяжоўваюць асобу, прыгнятаюць яе. Пад пяром Байрана Каін становіцца ўвасабленнем гіпертрафаванай гордасці, анархічнага бунту дзеля бунту, які прыводзіць героя на край бездані, да гранічнай спустошанасці. І вельмі прыкметна, што свайго кшталту «духоўным настаўнікам», каталізатарам гэтага бунту ў імя нічым не абмежаванай волі, якая становіцца пасткай для чалавека, абарочваецца пакутамі і пагібеллю душы, з'яўляецца, на думку Байрана, Люцыпар (у містэрыі адчувальны ўплыў «Страчанага Раю» Дж. Мілтана). У паэзіі ранняга сімвалізму прыкметная нетрадыцыйная інтэрпрэтацыя біблейных вобразаў у вершы французскага паэта Шарля Бадлера «Авель і Каін» са слыннага зборніка «Кветкі зла»: Авель асэнсоўваецца як родапачынальнік усіх добранадзейных, добрамерных, законапаслухмяных мяшчанаў, якія ўтульна ўладкаваліся ў жыцці, Каін жа — як бацька ўсіх, каго гоніць жыццё, хто збіваецца са шляху, праклятых і адры-

нутых: «А ты, род Каінаў, паўзеш, // І ў брудзе смерць — твая дарога!» (пераклад паводле перакладу Эліса. — Г. С.). Перасэнсоўваючы бадлераўскую тэму і цераз біблейны тэкст выяўляючы метафізічны сэнс чалавечага лёсу, малады беларускі паэт Канстанцін Міхееў у вершы «Шлях Каіна» піша:

Влача за собою мотыгу в бурых кровоподтеках,  
со дня рождения мира упрямым, угрюмым, неприкаянным,  
в обнимку с собственной тенью, ползущей следом в потемках,  
по всем пустырям вселенной бредет одиноко Каин.

...Пока на тшедушных выях ярмо, как велит обычай,  
тащат Адамовы чада на нивах будней тоскливых,  
несет он иное бремя, подобно упряжке бычьей,  
скорбь человеческого рода взвалив на крутой загривок.

Пока следы не поглотит дороги жадная слякоть,  
пока не засохнут язвы, алеющие, как вишни,  
он помнит: дарованы очи смертным не чтобы плакать,  
а чтобы увидеть небо, где ангелы и Всевышний.

...Глядя в заплывшие гноем собачьи глаза окраин,  
скорбя, плутая, петляя, открытый безбрежной тайне,  
по всем пустырям вселенной проходит упрямый Каин,  
и блещут звезды Господни, благословляя скитанье!<sup>1</sup>

Пакуль працягваецца дыялог чалавека з Бібліяй, са Словам Божым, што гучыць у ёй, працягваецца і роздум над прыпавесцю пра Каіна і Авеля. На зямлі не засталася ў прамым, фізічным сэнсе ні нашчадкаў Авеля (яны не нарадзіліся), ні нашчадкаў Каіна (яны загінулі падчас патопу). Але ў сэнсе духоўным у душы кожнага чалавека ёсць нешта ад Каіна і нешта ад Авеля. На жаль, многія ў пэўным сэнсе сталі «добрамі» вучнямі Каіна. Як выкараніць гэта з людзей? Бог спадзяецца на працу душы кожнага з нас.

---

<sup>1</sup> Михеев К. Стихи Мнемозине. М.: Новое знание, 2002. С. 196.

## СУСВЕТНЫ ПАТОП

Хваліце Госпада ад зямлі,  
вялікія рыбы і ўсе бездані,  
Агонь і град, снег і туман,  
бурны вечер,  
што спаўняе слова Яго...

*(Пс 148:7—8)*

Адкрыліся ўсе крыніцы вялікай бездані,  
і вокны нябесныя адчыніліся...

*(Быц 7:11)*

Чалавечая гісторыя, якая ў асэнсаванні Бібліі пачалася з амбівалентнага, супярэчліва-складанага па сваіх наступствах кроку нашых агульных прабацькоў, і надалей ішла няпростымі шляхамі — праз узлёты і падзенні, вялікія адкрыцці і такія ж вялікія блуканні чалавека. Паказальна, што Біблія яскрава бачыць нібыта два рэчышчы ці дзве плыні гісторыі, якія — у тым і складанасць — не існуюць асобна, але цесна пераплятаюцца, — плынь, якая спускаецца, звязаная з духоўным і маральным паніжэннем чалавека, і плынь, што ўзыходзіць, прабіваецца праз завалы грахоў і распусы. Адразу, з самога пачатку, канцэпцыя гісторыі, увасобленая ў Бібліі, паўстае як трагічна-аптымістычная: гэта і яснае бачанне зла, і адначасова вера ва ўсепераможнасць дабра, у тое, што гісторыя не з'яўляецца чымсьці дарэмным. Так, Усявышні ўжо не звязвае амаль ніякіх надзеяў з цывілізацыяй Каіна і яго нашчадкаў: Ён дае ім яшчэ нейкі час, але ўжо бачыць наперад, што гэта шлях тупіковы. Цяпер усе надзеі на сапраўдны сэнс гісторыі, сэнс свайго існавання, які ў рэшце рэштаў знойдуць людзі, звязваюцца з сынам, дадзеным Богам Адаму і Еве як сущышэнне ў страшэннай распачы, — з Шэтам (Сіфам). Яго імя звязанае па сэнсу са словамі «апірышча», «фундамент», як і з дзеясловам «засноўваць», «класці ў аснову», «закладваць падмурак», бо ён быў утвораны ў лоне Евы замест забітага Авеля, нібыта «пакладзены»



замест яго. Тым самым на яго ўскладаецца надзея на аднаўленне праведнага роду, надзея, што чалавецтва будзе ісці шляхамі Божымі, што ўся зямля не будзе населеная толькі нашчадкамі Каіна. Таму ён — яшчэ адно тлумачэнне яго імя — быццам бы «пакладзены ў фундамент» наступнай цывілізацыі. Але і лінія нашчадкаў Шэта ўяўляе сабою трывожна-складаную і не толькі аптымістычную карціну, якая ў рэшце рэштаў канчаецца амаль поўным запаланеннем зямлі злом і вымушанай страшэннай карай Божай — сусветным патопам. Чаму ж гэта сталася магчымым? Як можна зразумець сэнс гэтай жудаснай катастрофы, што была свядома санкцыянаваная Богам? Ці не супярэчыць гэта нашаму ўяўленню пра Яго міласэрнасць і літасць? І якія больш старажытныя прататыпы ці рэальныя факты стаяць за біблейным паданнем пра патап?

На пачатку гісторыі роду Шэта Біблія дае нам зразумець, што Бог вельмі спадзяецца на свядомасць людзей, на тое, што дадзены ім выбар паміж добром і злом яны будуць скіроўваць на добро, на добрыя ўчынкі і процістаянне ліху. Уменне рабіць гэта, а яшчэ — усёй душой імкнуцца спасцігнуць Бога, «прыляпляцца» да Яго — і ёсць, як ужо адзначалася раней, праведнасць у разуменні Бібліі. Згодна з тэкстам Кнігі Быцця, такія «натуральныя» праведнікі (г. зн. тыя, што жылі яшчэ да даравання Торы, Закону Божага, запаведзяў) існавалі: яны былі першапраходцамі, што шукалі шляхоў да Бога, нават апырэджвалі, як каза іўдзейская традыцыя, задумы і пажаданы Усявышняга. Так тлумачыцца слынным біблейным выраз «хадзіў перад Богам», якім карацей за ўсё апісваецца жыццё такіх «натуральных» праведнікаў: Бог толькі падумае, як добра, што ў Яго ёсць такі праведнік, няхай бы ён зрабіў тую ці іншую добрую справу, ды гляне — а той ужо яе зрабіў. Такім чынам, «хадзіць перад Богам» значыць ва ўсім адпавядаць высокай годнасці чалавека як вобраза і падабенства Божага, бясконца імкнуцца да той дасканаласці, якую ўяўляе Сабою Бог. І хоць гэтыя праведнікі жывуць не толькі да Майсея, але і да першага яўрэя Аўраама, з якім Усявышні заключыў Саюз-Запавет, іўдзейская традыцыя ставіцца да іх з велізарнай пашанай, падкрэсліваючы, што кожнаму чалавеку, незалежна ад па-

ходжання, Бог адкрывае шлях да Яго, да духоўнай дасканаласці. Існаванне праведных айцоў свету, якія жылі, на думку Бібліі, тады, калі чалавецтва яшчэ было адзіным і не падзялілася на розныя народы, нясе ў сабе надзею на тое, што яно стане ў рэшце рэштаў на шлях Божы, прыйдзе да адзінства і маральнай дасканаласці, аб'яднае верай у Адзінага Бога.

Адным з найбольш славурых і загадкавых праведнікаў (першаправеднікаў свету) быў Ханох (па-грэчаску — Энох; традыцыйная перадача яго імя ў славянскай Бібліі — Енох), сын Йерэда (у славянскай Бібліі — Іарэд). Пра Ханоха, імя якога можна перакласці як «выхаваны» (верагодна, выхаваны ў добрых традыцыях нашчадкаў Шэта, у любові да Бога), сказана проста і адначасова таямніча: «І хадзіў Ханох перад Богам; і не стала яго, таму што Бог узяў яго» (*Быцц 5:24*). Звяртае на сябе ўвагу, што нічога не сказана канкрэтна пра смерць гэтага чалавека: ён жыў 365 гадоў (*Быцц 5:23*), і гэта надае яму рысы міфалагічнага саярнага героя, які, магчыма, увасабляе сонечны гадавы цыкл; проста яго не стала (можа, менавіта на зямлі не стала?); сказана толькі, што «Бог узяў яго». Шматлікія пакаленні будуць разгадваць: як гэта — «узяў»? Узнікне версія, што Бог узяў Ханоха на неба жывым за яго праведнасць, што там ён ператварыўся ў анёла Метатрона, стаў адным з галоўных памочнікаў Бога і што яму, як ніводнаму са смяротных, былі адкрытыя дзівосныя таямніцы Нябёсаў... Усё гэта складае змест апакрыфічнай Кнігі Ханоха (Эноха), якая была створаная на аснове больш ранніх паданняў прыкладна ў II ст. да н. э. і дайшла да нас у некалькіх версіях. Вачыма легендарнага Ханоха невядомы аўтар-апакаліптык углядаецца ў таямніцы свету тутэйшага, зямнога, і тамтэйшага, нябеснага, спрабуе асэнсаваць шляхі чалавечай гісторыі. Дарэчы, Кніга Ханоха — першы твор у монатэістычнай літаратуры, сюжэтам якога з'явілася падарожжа ў Рай, і гэта даволі моцна паўплывала на еўрапейскую так званую візіянерскую літаратуру, вяршынямі якой сталі «Боская Камедыя» Дантэ і «Страчаны Рай» Джона Мілтана. Фігура Ханоха як уладальніка сакральных ведаў стане, як кажуць зараз, культавай для містыкі — як яўрэйскай, так і хрысціянскай, а таксама для розных плыняў герметызму і эзатэрычнай літаратуры.

Яшчэ адно імя з нашчадкаў Шэта, якое ўрэзалася ў памяць чалавецтва і стала з уласнага агульным, хадзячай назвай, — сын Ханоха Метушэлах, або — праз грэчаскую мову — Мафусал, ці, як яго вымаўляюць найчасцей ва ўсходнеславянскіх мовах, — Мафусаіл. Ён праславіўся як чалавек, якому Бог даў пражыць на зямлі найвялікшы тэрмін — ажно 969 гадоў. І цяпер, калі мы бачым чалавека ці нават жывёліну, якія пражылі шмат больш за той час, што звычайна бывае адлічаны простым смяротным, мы ўсклікаем: «Сапраўдны Мафусаіл!» Адсюль жа паходзіць і выраз «мафусаілаў век». Старажытнай свядомасцю доўгае жыццё ўспрымалася як ласка Боская, як знак прыхільнасці Бога да чалавека, скарачэнне ж тэрміну жыцця — як паказчык незадаволенасці Бога чалавекам і разбэшчанасці апошняга. Мафусаіл быў адным з найвялікшых праведнікаў, і само яго імя паходзіць ад слоў *мот* — «смерць» і *шалáx* — «адсылаць» (або *шэлах* — «меч»). Паданне кажа, што ён сваёй малітвай мог адсылаць смерць, змагацца з ёю (адольваць яе свайго кшталту духоўным мячом), і гэтая малітва, злучаная з малітваю Ноя, унука Мафусаіла, ратавала чалавецтва ад кары Божай. Вось чаму патоп пачаўся толькі пасля смерці Мафусаіла.

Аднак зло, нягледзячы на асобныя «выспачкі» праведнасці і добра, усё больш і больш распаўсюджвалася сярод людзей. Асаблівай яго праявай сталі, паводле аповеду Кнігі Быцця, забароненыя Богам сувязі паміж таямнічымі «сынамі Божымі» і «дачкамі чалавечымі», нараджэнне ад гэтых сувязяў не менш таямнічых асілкаў-волатаў, ад якіх памнажалася зло на зямлі. Гэты кароткі аповед на пачатку шостага раздзела Кнігі Быцця — адзін з найстаражытнейшых і найцяжэйшых для інтэрпрэтацыі ў Бібліі. Хто маецца на ўвазе пад «сынамі Божымі» (ці «сынамі Бога»)? У арыгінале стаіць выраз *бнэй га-Элогім*, што можна перакласці і як «сыны моцных», «сыны магутных». Іудзейская экзэгега даводзіць, што гаворка ідзе пра нейкіх асаблівых людзей, магчыма, найбольш моцных фізічна і найбольш багатых, якія ў сваёй ганарлівасці адышлі ад шляху Божага, супрацьпаставілі сябе Богу, што прывяло да катастрофічных вынікаў. Магчыма, маюцца на ўвазе нашчадкі Каіна, вобраз якога стаў пэўнаю парадыгмаю небяспечна-

га багаборніцтва, як і «сыны магутных». Хрысціянская экзэгега бачыць у «сынах Божых» анёлаў, якія парушылі волю Бога. (Нагадаем, што, паводле іудзейскай традыцыі, анёлы не валодаюць свабодай волі і таму могуць дзейнічаць толькі ў адпаведнасці з загадам Бога.) Але, верагодна, такі падыход не адразу ўсталяваўся ў старажытна-яўрэйскай традыцыі; напэўна, існавала і тая версія, якую наслідавала хрысціянства. Пра гэта сведчыць усё тая ж Кніга Эноха, згодна з якой злу навучылі людзей непаслухмяныя анёлы, што адпалі ад Бога. Дарэчы, менавіта з-за гэтай канцэпцыі паходжання зла, звязанай з падзеннем найвышэйшых іерархіяў, з залішняй дэтэрмінаванасцю зла ў свеце, Кніга Эноха і была ў свой час адхіленая яўрэйскімі мудрацамі і не трапіла ў канон Святога Пісання: монатэістычная думка не хацела пагаджацца з дуальнасцю Боскай сферы. Хрысціянская традыцыя таксама адкінула Кнігу Эноха, але яе вобразы і ідэі зрабілі вялікі ўплыў на хрысціянскую культуру, прынамсі на ўяўленні пра сатану (Люцыпара), які быў улюбёным анёлам Бога і паўстаў супраць Яго, апантаны сваёй бязмежнай гордасцю, а потым падбіў на такія ж бунт людзей. Так ці інакш, выток такога меркавання — гісторыя пра «сыноў Божых» і «дачок чалавечых» у Кнізе Быцця (*Быц 6:1—4*). Цікава, што гэты сюжэт з'яўляецца абсалютнай процілегласцю язычніцкім сюжэтам пра нараджэнне асаблівых людзей — герояў, як яны і зваліся, напрыклад, у элінскай міфалогіі, — толькі ад шлюбавых багоў і людзей, прычым апошнія выконвалі з пункту гледжання язычніцкай свядомасці ролю пасрэднікаў паміж багамі і людзьмі, з'яўляючыся чалавекабарамі. Такія лічыліся ў Старажытным свеце ўсе абагаўленыя ўладары — шумерскія цары-жрацы, егіпецкія фараоны, грэчаскія басілеўсы і інш. Жаданне весці свой род ад якога-небудзь бога ці багіні наслідавалі і рымскія імператары, якія пасля смерці канчаткова абагаўляліся. У гэтым сэнсе Біблія выразна процістаіць усім астатнім культурам Старажытнасці, і сюжэт на пачатку 6-га раздзела Кнігі Быцця можа быць інтэрпрэтаваны як спроба свядома дыстанцавацца ад язычніцкіх культураў. На думку С. С. Аверынцава, у гэтым сюжэце яскрава выяўляецца той «новы тып грамадскай свядомасці, адметны ад міфалагіч-

ных сістэмаў іншых народаў Старажытнасці», які выпрацавала старажытнаяўрэйская культура і які настойліва абвяшчае свае правы «менавіта тады, калі біблейны міф бярэ самыя традыцыйныя міфалагічныя матывы, перабудоўваючы іх унутраную структуру і змяняючы іх сэнс на процілеглы» (тое ж тычыцца і сюжэта пра сусветны патоп)<sup>1</sup>.

Бог жа, бачачы, што Яго загады і парады чалавецтву не выконваюцца, скарачае тэрмін жыцця чалавека, бо занадта шмат ліха можа ён нарабіць за сваё доўгае жыццё: «І сказаў Гасподзь: не вечна Духу Майму быць у загане ў людзей, бо яны — плоць; няхай будуць дні іх сто дваццаць гадоў» (*Быц 6:3*). Такім чынам, Бог не карае адразу, даючы чалавеку (і чалавецтву) час на роздум і выпраўленне грахоў. Больш таго, Ён адпускае ўсё яшчэ даволі доўгі тэрмін чалавеку на зямлі; дарэчы, менавіта адсюль — традыцыйнае яўрэйскае зычэнне чалавеку дажыць да ста дваццаці гадоў: *Ад м'я вэ-эср'ім!* («Да ста дваццаці!»). І сам выраз «няхай будуць дні іх сто дваццаць гадоў» можна разумець не як указанне на жорстка абмежаваны тэрмін жыцця (далей у Кнізе Быцця паўстануць героі, якія будуць жыць значна больш), а як тое, што Бог дае сто дваццаць гадоў чалавецтву для асэнсавання сваіх грахоў і пакаяння. Але, як кажа паданне, пакаяліся толькі праведнікі — Мафусай і Ной. Да таго ж, паводле логікі Кнігі Быцця, нараджэнне волатаў ад «сыноў Божых» і «дачок чалавечых» прыводзіць да такога павелічэння зла, што Бог не вытрымлівае і вырашае вельмі жорстка пакараць «пакаленне патопу» (так завецца яно ў іудзейскіх каментарых), каб амаль усё пачаць спачатку: «І ўбачыў Гасподзь, што вялікая разбэшчанасць чалавека на зямлі і што ўсе думкі і памкненні сэрца яго ёсць ліха ва ўсялякі час. // І раскаяўся Гасподзь, што стварыў чалавека на зямлі, і засмуціўся ў сэрцы Сваім. // І сказаў Гасподзь: знішчу з твару зямлі людзей, якіх Я стварыў, ад чалавека да жывёлаў, і гадаў, і птушак нябесных знішчу, бо Я раскаяўся, што стварыў іх» (*Быц 6:5—7*). Так пачынаецца ўласна аповед пра патоп.

---

<sup>1</sup> Аверинцев С. С. Иудаистическая мифология // Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. М., 1991—1992. Т. 1. С. 585.

Паданне пра патап, даволі вялікае (Быцц 6—9) на фоне папярэдніх кароткіх прыпавесцяў у Кнізе Быцця і адносна самастойнае па сваім паходжанні і сэнсу, але арганічна ўключанае ў цэласную нізку біблейнага сюжэта пра гісторыю чалавецтва, зразуметую як дыялог (ці спроба яго ўсталяваць) паміж Богам і людзьмі, уяўляе сабою самастойную старажытнаўрэйскую апрацоўку агульнасеміцкага ці нават — шырэй — агульнамесапатамскага падання пра патап, якое ў сваю чаргу, безумоўна, узыходзіць да рэальных падзеяў — пэўнай катастрофы, што здарылася калі не ў сусветным маштабе, дык дакладна ў месапатамскім рэгіёне. Так, калі знакамiты англійскі археолаг Леанард Вуллі праводзіў раскопкі на тым месцы, дзе знаходзіўся легендарны горад Ур, адзін з найстаражытнейшых цэнтраў цывілізацыі, ён знайшоў так званыя шахтныя могільнікі шумерскіх цароў, пабудаваныя ў 3-м тыс. да н. э., а пад імі, як падалося яму напачатку, — слой глебы, што на мове археолагаў завецца «дзявоцкім», «некранутым», бо ў ім не было аніякіх прыкметаў прысутнасці чалавека. Вуллі быў вельмі здзіўлены, бо звычайна археолагі не могуць дайсці да гэтага слою. Яго здзіўленне яшчэ больш павялічылася, калі пры даследаванні выявілася, што знойдзены «дзявоцкі» слой з’яўляецца самым сапраўдным ілам. Слой ілу складаў прыкладна восем метраў (як доўга павінен быў трымацца высокі ўзровень вады, каб утварыўся такі слой!), а пад ім — і гэта сталася найбольшай сенсацияй — адкрыўся новы, ужо з наяўнымі прыкметамі нейкай незнаёмай, яшчэ дашумерскай (проташумерскай) цывілізацыі. Так стала зразумела, што сапраўды нейкі свет людскі быў затоплены вадою, занесены ілам, а потым на гэтае месца прыйшлі шумеры, у памяці якіх захаваліся ўспаміны пра страшэнную бяду, што здарылася на зямлі, і склалася паданне пра патап. Міфалагі канстатуюць агульнараспаўсюджанасць сюжэта пра патап<sup>1</sup>, за выключэннем міфалогіяў народаў Афрыкі, Аўстраліі і Японіі, дзе гэты сюжэт адсутнічае ці прадстаўлены выпадкова. Як адзна-

---

<sup>1</sup> Адным з першых звярнуў на гэтае ўвагу і даследаваў тыпалагічныя сыходжанні міфаў пра патап у самых розных культурах знакамiты міфалаг Дж. Фрэзер (Фрэзер Дж. Фольклор в Ветхом Завете / Пер. с англ. М., 1989).



чае У. М. Тапароў, «разнастайныя вырыянты тэмы пато-пу дэманструюць складаную карціну змяшэння звестак аб рэальных патопах з пазнейшымі сюжэтамі, якія ўзніклі ўжо з прычыны чыста міфалагічнай логікі»<sup>1</sup>. Пацверджаннем таго, што нейкае рэальнае стыхійнае бедства велізарнага маштабу спасцігла Зямлю, з'яўляюцца не толькі знаходкі Вуллі (патопа, сляды якога ён адкапаў, датуецца 4-м тыс. да н. э.), але і наяўнасць незалежных версіяў сюжэта ў культурах індзейцаў Амерыкі. У самой жа Месапатаміі, адкуль, паводле агульнапрынятай зараз навуковай канцэпцыі, разыходзіліся разнастайныя версіі сюжэта пра патопа, перадусім у суседнія арэалы — заходнееўрапейскі і паўднёваазіяцкі, падчас археалагічных раскопак былі знойдзеныя сляды катастрафічных паводак на поўдні і ў цэнтральнай частцы, прынамсі ў горадзе Шурупак, дзе жывіў Зіусудра, герой шумерскага «Падання пра патопа», і ў горадзе Кіш (абедзве паводкі датуюцца ХХІХ ст. да н. э.). Пад уплывам шумерскіх паданняў узнікаюць семіцкія варыянты — акадскі, ханаанейскі, яўрэйскі; яны ж у сваю чаргу паўплывалі на элінскі (грэчаскі) міф пра Дэўкаліона і Піру, якія выратаваліся падчас патопа, насланага Зеўсам. Аднак у грэчаскай версіі ў адрозненне ад блізкаўсходніх патопа не мае сусветных рысаў і служыць этыялагічным тлумачэннем пачатку элінскай цывілізацыі. У некаторых культурах сюжэт пра сусветны патопа у адрозненне ад біблейнага мае эсхаталагічны сэнс і звязваецца або з поўнай пагібеллю свету (старажытнаіранская версія, дзе свет знішчаецца не толькі вадою, але і агнём, холадам, снегам), або з яго пагібеллю напрыканцы вялізных светавых цыклаў (як ва ўяўленнях індуізму, дзе ў фінале кожнага з чатырох светавых перыядаў — *юга* — патопа знішчае свет). Да апошняй версіі належыць і пераказаны Платонам міф пра Атлантыду.

Шумерскае паданне пра патопа, такім чынам, з'яўляецца найстаражытнейшай вядомай нам версіяй агульнараспаўсюджанага сюжэта, — версіяй, якая раней за ўсе іншыя была зафіксаваная на пісьме і якая, безумоўна, паўплывала на тое, што мы чытаем зараз у Бібліі. Тое, што

---

<sup>1</sup> Топоров В. Н. Потоп // Мифы народов мира: В 2 т. М., 1992. Т. 2. С. 324.

біблейнае паданне пра патап мае ў сваёй аснове больш старажытную крыніцу, стала зразумела тады, калі Джордж Сміт расшыфраваў адзінаццатую таблічку вавілонскага эпасу пра Гільгамеша («Пра таго, хто ўсё бачыў...»), найстаражытнейшая (старававілонская) версія якога датуецца канцом 3 — пачаткам 2-га тыс. да н. э., а самая поўная (нінэвійская) — сярэдзінай 2-га тыс. да н. э. Але ў 1914 г. слынны шумеролаг, адзін з заснавальнікаў шумералогіі як навукі, Арно Пёбэль надрукаваў ніжнюю частку моцна пашкоджанай шумерскай таблічкі з Ніпурскай калекцыі Музея Пенсільванскага універсітэта, і стала відавочна, што вавілонская версія падання пра патап узыходзіць да шумерскай, якая на добрае тысячагоддзе (а можа, і болей) старэйшая за вавілонскую і была запісаная ў 3-м тыс. да н. э. І сёння гэтая таблічка застаецца унікальнай: археолагі не змаглі знайсці аніводнага, нават маленькага, фрагмента, які б дубліраваў аповед пра патап і дазволіў бы запоўніць лакуны ў таблічцы, знойдзенай А. Пёбэлем.

Шумерская паэма (усе шумерскія тэксты, нават юрыдычныя, медыцынскія, гістарычныя надпісы маюць паэтычны вершаваны характар) пра патап, ці (у адпаведнасці з імем галоўнага героя) «Паэма пра Зіусудру», змяшчае важныя звесткі пра касмагонію і антрапагонію і пачынаецца з аповеду пра тое, як была ўсталяваная светабудова, пра той час, «калі Ан, Энліль, Энкі і Нінхурсага // Чарнагаловых стварылі, // Чатырохногія стварэнні памнажаліся...» (тут і далей — паводле перакладу В. Афанасьевой)<sup>1</sup>. Тут відавочная тыпалогія з біблейным тэкстам: у апошнім таксама аповед пра патап шчыльна звязаны з пачаткам свету і чалавечай гісторыяй; але на фоне гэтай тыпалогіі тым відавочней і прынцыповыя адрозненні ў інтэрпрэтацыі сюжэта (гл. ніжэй). Перагукаючыся з шумерскім жа «Царскім спісам», паэма паведамляе пра тое, што з нябёсаў на зямлю спусцілася *нам-лугаль* (літаральна — «царская ўлада») — згодна з уяўленнямі шумераў, нейкая магічная субстанцыя, якой багі надзяляюць валадароў («карона магутная, трон улады царскай з нябё-

<sup>1</sup> От начала начал: Антология шумерской поэзии / Вступ. ст., перевод коммент., словарь В. К. Афанасьевой. СПб., 1997. С. 295. Далей спасылкі даюцца па гэтым выданні, у дужках — старонка.

саў спушчаны былі»), былі ўсталяваныя *ме* — боскія законы («сутнасці магутныя»), заснаваны гарады (тэкст называе пяць у літаральным сэнсе дапатопных гарадоў: Эрэдуг, Бадцібіра, Лараг, Сіпар, Шурупак). Потым, з прычынаў незразумелых (таблічка ў гэтым месцы моцна пашкоджаная), багі вырашылі знішчыць усё на зямлі і далі клятву нікому не паведамляць пра гэтае рашэнне рады багоў: «Багі нябёсаў і зямлі імем Ана пакляліся, імем Энліля пакляліся». Але, як можна зразумець з тэксту, не ўсе багі былі згодныя з такім жорсткім рашэннем: так, напрыклад, «светлая Інана лямант пачала за сваіх чалавекаў» (Інана — багіня кахання, урадлівасці і вайны; яна вельмі шанавалася шумерамі і стала прататыпам акадскай Іштар; яе пастаянны эпітэт — «светлая»). Больш за ўсіх спачуваў людзям Энкі, бог мудрасці і прэснаводнага акіяна; ён шукаў спосаб папярэдзіць людзей («Энкі сам з сабою раіўся»). А далей на авансцэне з'яўляецца Зіусудра, імя якога літаральна значыць «той, хто знайшоў [доўгае] дыханне», г. зн. несмяроцце; гэта і ёсць першы «месапатамскі Ной». Менавіта Зіусудра апынаецца за сцяной нейкай хаціны і чуе таямнічы голас, звернуты да сцяны, які папярэджвае аб будучай бядзе:

Вугалок сцяны, дай скажу табе слова,  
Мае словы прымі з увагай!  
На тое, што скажу я, звярні ўвагу!  
Патоп пранясецца над усім светам,  
Каб знішчыць чалавекаў семя.  
Такое канчатковае рашэнне рады...

(296)

Таямнічы голас належыць, хутчэй за ўсё, таму ж Энкі (у тэксце гэта нельга зразумець дакладна). Ён раіць пабудаваць вялізны карабель (прататып Ноевага каўчэга), каб уратавацца ад стыхіі (у гэтым месцы, на жаль, вялізная лакуна, якая не дае магчымасці супаставіць параметры каўчэгаў у шумерскай паэме і ў Бібліі, дзе ён апісаны вельмі дакладна). Далей мы бачым ужо гатовы вынік: патоп абрынуўся на зямлю і лютуе сем дзён і сем начэй (у Бібліі таксама будзе ўказаная сакральная лічба, але іншая — сорок):

Сабраліся ўсе злосныя буры ды ураганы,  
Патоп праімчаўся над усімі сталіцамі.  
Сем дзён і сем начэй гэта было,

Калі патап над краінай насіўся,  
А злы вецер у вадзе высокай гойдаў вялізны карабель...

(297)

Толькі на восьмы дзень сціхае патап, і бог Уту — бог сонца — з'яўляецца на гарызонце. Тады Зіусудра прабівае адтуліну ў караблі і прыносіць ахвяры богу сонца:

І сонца ўзышло, асвяціла неба й зямлю.  
Зіусудра ў сваім караблі вялізным зрабіў адтуліну,  
І сонечны прамень прабіўся ў яго карабель.  
Цар Зіусудра перад сонцам Уту прасцёрся,  
Цар быкоў яму закалоў, шмат авец яму закалоў.

(297)

Уражаныя стойкасцю, цярпеннем і пакорлівасцю Зіусудры, багі дораць яму несмяроцце і пасяляюць у «краіне, дзе ўзыходзіць сонца», — шчаслівай краіне Дзільмун, створанай, паводле шумерскай міфалогіі, толькі для багоў. Такім чынам, Зіусудра быў адзіны смяротны, які атрымаў права на жыццё вечнае:

Да жыцця вечнага, як бога, яго абралі,  
Тады яны Зіусудру, цара,  
Усіх стварэнняў, семі чалавецтва ратаўніка,  
У краіну пераходу, у краіну Дзільмун,  
Там, дзе Уту ўстае,  
Там яго пасялілі.

(297)

Шумерскае паданне паслужыла вытокаам дзвюх вавілонскіх версіяў — самастойнай паэмы пра Атрахасіса і аповеду пра патап, уключанага ў эпас пра Гільгамеша. «Паэма пра Атрахасіса» (імя героя перакладаецца з акадскага як «дасведчаны», «надзелены ведамі», «той, хто пераўзыходзіць мудрасцю») упершыню была надрукаваная оксфардскімі навукоўцамі У. Г. Лэмбертам і А. Р. Мілардам у 1969 г. У пачатку паэмы, прысвечаным стварэнню чалавека, шмат агульнага з шумерскім варыянтам гэтага міфа: багі прымушаныя працаваць, капаць равы, цягаць цяжкія кошыкі (як ужо адзначалася ў раздзеле пра стварэнне чалавека, гэта ідыёма ў шумерскай мове, якая азначае цяжкую, чорную працу). Каб зрабіць палёжку багам, Энкі і багіня-маці Мамі-Нінту з гліны і крыві забітага бо-

жышча ствараюць чалавека<sup>1</sup>. Потым прайшло дванаццаць стагоддзяў, і «краіна разраслася, распладзіліся людзі» (гэты рэфрэн суправаджае ўвесь аповед). Чалавечы шум раздражняе Энліля, і на паседжанні рады багоў ён прапануе знішчыць чалавецтва, наслаўшы на яго смяротныя хваробы. Па парадзе Энкі галоўны герой, Атрахасіс, звяртаецца да старшыняў народа з просьбай уласкавіць Намтара, бога лёсу. Намтару прыносяць ахвяры, і ён спыняе пагібель людзей. І зноў — «не прайшло і дванаццаці сотняў гадоў, як краіна разраслася, распладзіліся людзі». Тады Энліль насылае страшэнную засуху, наступствам якой становіцца голад. Дапамагае парада мудрага Энкі: людзі прыносяць ахвяры богу навальніцы і дажджу Ададу, і пасланы ім вялікі дождж збаўляе краіну ад засухі. Тады раззлаваны Энліль вырашае ўтварыць сусветны патап і бярэ з багоў клятву не паведамляць пра гэтае рашэнне нікому з людзей. Але ўсё-такі Энкі, як і ў шумерскай версіі, парушае клятву і паведамляе пра тое, што рыхтуецца патап, «сцяне і трысняговай хаціне», у якой апынаецца ў патрэбны час Атрахасіс. Па ўказанні Энкі герой будзе вялізны карабель — «Судна, якое захоўвае жыццё» — і бярэ на яго сваю сям'ю, а таксама прадстаўнікоў усяго жывёльнага і расліннага свету. Нарэшце пачынаецца патап, які сатрасае зямлю сем дзён і сем начэй:

Взревел Адад в черной туче,  
Взвыли ветры, его приветствуя выход.  
Оборвал канат, сорвал судно.  
[.....]  
Вздымается ветер, несет бурю,  
Адад на ветрах, своих мулах, мчится —  
Восточном, Западном, Северном, Южном.  
[.....]  
Колесницей богов ураган несется,  
Мчится вперед, убивает, молотит.  
Идет Нинурта, открывает плотины,  
Эррагаль якоря и столбы вырывает.  
Анзуд разрывает когтями небо.  
Разум страны, как горшок расколот.  
Поднялись воды, и потоп вышел.

---

<sup>1</sup> Параўн. з версіяй, што паўстае ў акадскай жа “Паэме пра стварэнне свету”, або “Калі ўверсе...” Гл. падрабязней у раздзелах “Таямніца стварэння” і “Чым ёсць чалавек?..”

Его мощь прошла по людям, как битва,  
Один не может увидеть другого,  
Узнать друг друга в уничтоженье.  
Как дикий бык, потоп бушует,  
Как ревуший осел, завывает ветер.<sup>1</sup>

*Пераклад В. Афанасьевой*

З фіналу паэмы, нягледзячы на яго дрэнную захаванасць, можна зразумець, што самі багі напалохаліся таго, што зрабілі, і вырашылі спыніць патап. Пры гэтым яны прымушаныя ізноў звярнуцца да Энкі і Мамі-Нінту з просьбай стварыць род людскі, а Атрахасісу даюць вечнае жыццё.

У эпасе пра Гільгамеша апісанне патапу даецца на XI таблічцы паэмы, і ўкладзенае яно ў вусны непасрэднага ўдзельніка падзеяў, які перажыў патап, — Ут-Напішці (літаральна — «знайшоў дыханне [душу]»); гэтае імя — акадскі эквівалент шумерскага імя *Зіусудра*). Можна, менавіта таму, што гэта аповед відавочцы, ён вылучаецца асаблівай экспрэсіўнасцю і драматычнасцю:

Едва занялось  
С основанья небес  
Адду гремит  
Шуллат и Ханиш  
Идут гонцы  
Эрагаль вырывает  
Идет Нинурта,  
Из-за Адду  
Что было светлым, —  
Вся земля

сияние утра,  
встала черная туча,  
в ее середине,  
идут перед нею,  
горой и равниной.  
жерди плотины,  
гать прорывает...  
цепенеет небо,  
во тьму обратилось,  
расколосась, как чаша.<sup>2</sup>

*Пераклад І. М. Дзяканавы*

<sup>1</sup> Когда Ану сотворил небо: Литература древней Месопотамии / Пер. с акад., сост. В. К. Афанасьевой и И. М. Дьяконова. М., 2000. С. 81—82.

<sup>2</sup> «О все видавшем» со слов Син-леке-уннинни, заклинателя // Поэзия и проза Древнего Востока. М.: Художественная литература, 1973. С. 166—219. Далее текст эпаса пра Гільгамеша цытуецца паводле дадзенага выдання, у дужках — старонка. Пры цытаванні захоўваюцца, як і ў пазначаным вышэй выданні, лакуны паміж паўвершамі ў клінапісных таблічках, на якіх запісаны эпас пра Гільгамеша. Гэтыя лакуны дапамагаюць перадаць рытмічную аснову чатырохнаціскага танічнага акадскага верша: два націскі (два музычныя такты), цэзура, а потым ізноў два націскі (сама наяўнасць гэтых лакунаў, асаблівае графічнае афармленне вершаванага тэксту сведчаць аб новым узроўні паэтычнай свядомасці ў параўнанні з шумерскімі тэкстамі).



Самі багі мярцвеюць ад жаху, бачачы такую вялізную бяdotу. Першая не вытрымлівае Іштар, якая пачынае плач па чалавецтву, што гіне на яе вачах, чалавецтву, за памнажэнне і росквіт якога яна адказвае. Багіня горка дакарае сябе за ўдзел у прыняцці такога неразумнага рашэння:

Иштар кричит,  
Госпожа богов,  
«Пусть бы тот день  
Раз в совете богов  
Как в совете богов  
На гибель людей моих  
Для того ли рожаю  
Чтоб, как рыбий народ,

как в муках родов,  
чей прекрасен голос:  
обратился в глину,  
я решила злое.  
я решила злое,  
войну объявила?  
я сама человекон,  
наполняли море!»

(214)

Услед за Іштар пачынаюць галасіць і іншыя багі. З вялікай эмацыянальнай сілай у паэме выяўленыя пачуцці аднаго-адзінага чалавека, які ўратаваўся са сваёй сям'ёй падчас жудаснай катастрофы, яго страшэннае ўзрушэнне пры поглядзе на свет, што сышоў без звароту, бязмежнае гора ад усведамлення, што «ўсё чалавецтва зрабілася глінай», ад адчування ўласнай самоты:

Ходит ветер  
Потопом буря  
При наступлении  
Буря с потопом  
Я открыл отдушину —  
Я взглянул на море —  
И все человечество  
Плоской, как крыша,  
Я пал на колени,  
По лицу моему

шесть дней, семь ночей,  
покрывает землю.  
дня седьмого  
войну прекратили...  
свет упал на лицо мне,  
тишь настала,  
стало глиной!  
сделалась равнина.  
сел и плачу,  
побежали слезы.

(215)

Каб вызначыць, наколькі сышла вада патопу, Ут-Напішці выпускае трох птушак: голуба, ластаўку і крумкача (таксама тры разы будзе выпускаць птушак Ной, але крыху іншых і ў іншай паслядоўнасці). Крумкач не хоча вяртацца на карабель: ён, як сказана ў тэксе, «каркае, есць і паскудзіць» (215). Гэта і становіцца для Ут-Напішці знакам таго, што можна выйсці на сушу. Ён прыносіць ахвяры багам, і яны злятаюцца на дым курэнняў. Багі вы-

рашаюць не падпускаць да ахвяры галоўнага віноўніка патопу — Энліля. Ён жа страшэнна раз’юшыўся, даведаўшыся, што адзін чалавек выратаваўся: «Увидев корабль, разъярился Энлиль, // Исполнился гневом на богов Игигов<sup>1</sup>: // “Какая это душа спаслася? // Ни один человек не должен был выжить!”» (216). Але мудры Энкі спыняе яго пытаннем, у якім нельга не адчуць кпіны: «Ты — герой, мудрец меж богами! // Как же, как, не размыслив, Потоп ты устроил?» (216). Энліль, якому зрабілася сорамна, вырашае даць Ут-Напішці вечнае жыццё і пасяліць яго ў Краіне жывых (г. зн. несмяротных).

Так выглядаюць у агульных рысах твая версіі падання пра патап, якія, безумоўна, былі знаёмыя старажытна-яўрэйскай культуры і, магчыма, пэўным чынам уплывалі на яе. Але, захоўваючы памяць пра агульны першавыток сюжэта і нават некаторыя дэталі, Біблія дае кардынальна іншае асэнсаванне яго генеральнага зместу. Так, у шумерскай і вавілонскіх версіях ніяк не матывуюцца паводзіны багоў: рашэнне наслаць на зямлю патап з’яўляецца вынікам іх непрадказальнай і невытлумачальнай бязлітаснасці, якая наогул уласцівая язычніцкаму ўяўленню пра багоў (яны не павінныя тлумачыць чалавеку свае ўчынкі і часта дзейнічаюць, як, напрыклад, і ў «Іліадзе» Гамера, падпарадкоўваючыся толькі свайму капрызю). У Бібліі вельмі выразна тлумачыцца, што патап — пакаранне за чалавечыя грахі, і нават падкрэсліваецца, што Бог пакутуе, бачачы зло, якое запаланіла створаны Ім свет. Гэты матыў — цалкам новы і дзёрзкі на фоне старажытных культур: божышча, якое пакутуе з-за людзей, — нонсэнс для язычніцкіх уяўленняў; Біблія ж робіць пакуты за чалавека адметнай прыкметай Бога Жывога. Бог перажывае страшэнны боль ад усведамлення таго, што найлепшае Яго стварэнне, якому Ён падараваў свабоду волі, аказваецца нявартым гэтага высокага дару. Тэкст дэманструе, што Гасподзь таксама ведае моманты горкіх сумненняў і нават распач і раскаянне (нагадаем яшчэ раз у крыху іншым перакладзе): «І ўбачыў Гасподзь, што вялікае зло чалавека на зямлі і што ўся схільнасць думак і памкненняў сэрца

---

<sup>1</sup> Igigi — згодна з акадскай міфалогіяй, нябесныя багі (у адрозненне ад Анунакаў, якія жывуць на зямлі).

яго — толькі зло ва ўсялякі час. // І раскаяўся Гасподзь, што стварыў чалавека на зямлі, і засмуціўся ў сэрцы Сваім» (*Быц 6:6–7*). Гэты вялікі смутак і прыводзіць Бога да думкі пакараць грэшнае чалавецтва, знішчыць яго з твару зямлі разам з усім жывым, бо гэтае жывое было дадзенае пад ахову чалавека і створаная на карысць яму, ён жа ператварыў гарманічны свет у суцэльнае ліха. Тым самым Біблія ізноў нагадвае пра вялізную адказнасць чалавека за навакольны свет, за ўсю прыроду. Больш таго, Біблія папярэджвае, што з-за чалавека могуць сказацца ўсе законы прыроды і ўся зямля можа стаць разбэшчанай: «І разбэсцілася зямля перад Богам, і напоўнілася зямля злачынствам. // І ўбачыў Бог зямлю: і вось, яна разбэшчаная, бо сказала ўсялякая плоць шлях свой на зямлі» (*Быц 6:11–12*). Такім чынам, упершыню ў паданні пра патап дзеянні Божышча атрымліваюць псіхалагічную і этычную матывацыю. Каментуючы прыведзеныя вышэй біблейныя радкі пра раскаянне Самога Бога, Дз. У. Шчадравіцкі піша: «Што ж азначае тут слова “раскаяўся” ў дачыненні да Самога Бога? Згодна з біблейным светапоглядам, Бог, ствараючы свет, заснаваў яго на двух пачатках: “міласэрнасці і судзе”<sup>1</sup>, г. зн. любові і строгасці. Тут слова “раскаяўся” ўжываецца ў сэнсе: “змяніў стаўленне”, “змяніў кіраванне”. Ад кіравання, заснаванага толькі на міласці, любові, Бог перайшоў да кіравання з дапамогаю суда і пакарання»<sup>2</sup>. Як паведамляе Мідраш, пасля ста дваццаці гадоў, дадзеных людзям на выпраўленне, і бачачы, што ніхто не пакаяўся, акрамя Мафусаіла і Ноя, Бог даў чалавецтву яшчэ сем дзён (адначасова гэта час жалобы па Мафусаілу, які памёр перад самым патапам<sup>3</sup>). Але і гэта не мела

---

<sup>1</sup> На іўрыце — *Хэсэд* (Міласэрнасць, Любоў) і *Дзін* (Суд), найважнейшыя атрыбуты Бога, праз якія Ён ажыццяўляе кіраванне светам, і перш-наперш — праз Міласэрнасць; у Кабале — яўрэйскай містычнай традыцыі, якая сфарміравалася ў Сярэднявеччы, — дзве з дванаццаці *сфірот*, эманацияў трансцэндэнтнага Бога ў свет, праяваў Яго трансцэндэнтнай сутнасці, непадлеглай спасціжэнню і адчуванню чалавека.

<sup>2</sup> Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. М.: Тервинф, 2001. С. 87.

<sup>3</sup> Як у старажытнай, так і ў сучаснай іўдзейскай традыцыі тэрмін жалобы складае сем дзён.

ніякага выніку. «Што тычыцца Ашэма<sup>1</sup>, то Ён правёў гэтыя сем дзён у смутку, аплакваючы чалавецтва, якое адмовілася скарыстаць усё тое хараство, якім Ён хацеў яго абдарыць»<sup>2</sup>. Пасля сямі дзён жалобы Бог канчаткова вырашае пакараць чалавецтва. І сказаў Гасподзь: знішчу чалавека, якога Я стварыў, з твару зямлі, ад чалавека да скаціны, да гадаў і да птушак нябесных, бо я раскаяўся, што стварыў іх» (*Быц 6:7*). У незвычайным выразе «...знішчу чалавека... ад чалавека да скаціны, да гадаў і да птушак...», як лічыць Дз. У. Шчадравіцкі, «маюцца на ўвазе і тыя людзі, якія прайшлі нібыта “адваротную” духоўную эвалюцыю: дэградавалі да ўзроўню “скаціны і гадаў”, сталі нявартыя звання чалавека, бо без літасці забівалі і знішчалі сабе падобных; і тыя, хто з-за нядбаласці і няздольнасці весці маральна адказнае жыццё, супраціўляцца ўсеагульнаму злу сталі падобныя на “птушак нябесных”...»<sup>3</sup>

Прыняўшы вельмі жорсткае рашэнне, Бог — яшчэ адно выразнае адрозненне біблейнай версіі ад язычніцкіх — не робіць Сваёю мэтай знішчэнне роду чалавечага: наадварот, Ён свядома ратуе праведніка, спадзеючыся на адраджэнне і духоўнае абнаўленне чалавецтва, аднаўленне — на новым узроўні — Завету з ім: «*Ноах* знайшоў ласку ў вачах Госпада. // *Вось жыццё Ноаха*: Ноах быў чалавек праведны, бездакорны ў пакаленні сваім: Ноах хадзіў перад Богам» (*Быц 6:8—9*). Такім чынам, чалавек ратуецца Богам не выпадкова, як у язычніцкіх версіях, а менавіта за яго праведнасць. Імя *Ноах* азначае на іўрыце «той, хто суцяшае», — магчыма, маецца на ўвазе, што ў разбэшчаным «пакаленні патапу» толькі Ноах разам са сваім дзедам Метушэлахам (Мафусалам) маглі суцешыць Бога. Цікава, што «ласка», або «міласць» (у рускім Сінадальным перакладзе — «благодать»), гучыць на іўрыце як *хен* і складаецца на пісьме з тых жа зычных, што і імя *Ноах*. У гэ-

<sup>1</sup> *Ашэм*, дакладней, *га-Шэм*, — замена ў іўдзейскай традыцыі невымаўляльнага Тэтраграматона — Святога Імя Бога. Гл. падрабязней ва «Уводзінах» (раздзел «Кніга, роўная сусвету»), а таксама ў раздзеле «Таямніца стварэння».

<sup>2</sup> Вейсман М., рабби. Мидраш расказвае: В 6 т. Т. 1. Бершит. Іерусалім, 1990. С. 122.

<sup>3</sup> Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 87.

тым можна ўбачыць сімвалічнае ўказанне на тое, што Ной, які пры нараджэнні атрымаў асаблівае імя, пацвердзіў яго сваёй праведнасцю і ёю заслужыў ласку Божую. Усё тая ж вычарпальна кароткая формула праведнасці — «хадзіў перад Богам» — характарызуе жыццё Ноя, а сам ён вызначаны як праведнік — *цэдзік*, і гэтае слова паходзіць ад дзеяслова *цэдэк* — «быць справядлівым», «апраўдваць». А гэта значыць, што праведнік сваёй праўдаю і духоўнай чысцінёй перад Богам апраўдвае нават грэшнікаў, хадайнічае за іх у малітве перад Богам. Такіх праведнікаў у разбэшчаным «пакаленні патопу» было ўсяго два — Ной і Мафусал. Апошні памёр, калі Ною было шэсцьсот гадоў: Гасподзь чакаў, пакуль не скончыцца доўгі век праведніка Мафусала; Ён цвёрда ведаў, што род Мафусала працягнецца, але не хацеў спрычыніць боль праведніку веданнем найвялікшай катастрофы ў гісторыі чалавецтва. Больш таго, як ужо гаварылася, Бог адцягнуў кару, каб не парушаць жалобу па Мафусалу і яшчэ раз даць шанц людзям апамятацца. Так, загадваючы Ною ўвайсці ў пабудаваны ім каўчэг, Бог кажа: «...увайдзі ты і ўся сям'я твая ў каўчэг, бо цябе ўбачыў Я праведным перада Мною ў гэтым пакаленні. // ...яшчэ праз сем дзён Я буду ліць дождж на зямлю сорок дзён і сорок начэй, і сатру ўсё існае, якое Я стварыў, з твару зямлі» (*Быц 7:1, 4*).

Ужо першыя пакаленні яўрэйскіх мудрацоў, тлумачальнікаў Пісання, чые разважанні былі зафіксаваныя на пісьме ў Талмудзе і Мідрашах, задумаліся над пытаннем: чаму некалькі разоў Бог падкрэслівае, што Ноах быў не проста праведнікам, а «праведнікам у пакаленні сваім»? І на гэтае пытанне былі дадзеныя два амаль дыяметральна розныя адказы (такі плюралізм думак і меркаванняў вельмі характэрны для іудзейскай традыцыі, у якой, па сутнасці, няма дагматыкі ў агульнапрынятым сэнсе слова<sup>1</sup>).

---

<sup>1</sup> Выключэнне складаюць толькі так званыя *іккарім* — «карані», «асновы», альбо прынцыпы, веры; але нават яны вядомыя у розных камбінацыях, у розных рэдакцыях найбольш знакамітых законавучыцеляў-рабінаў. Самы агульнапрыняты варыянт догматаў веры вядомы ў рэдакцыі вялікага рэлігійнага мысляра, філосафа, рабіна — рабэну («настаўнік наш») Машэ бэн Маймона (акронім — РаМбаМ), альбо Майманіда (1135 ці 1138, Кордава, Іспанія, — 1204, Фастат (Стары Каір)). «Трынаццаць

Першы пункт гледжання (і ён стаў агульнапрынятым у класічнай іудзейскай традыцыі) сцвярджае, што Ноах быў праведнікам толькі ў сваім пакаленні, бязбожным і разбэшчаным, а калі б ён жыў у часы прарока Машэ (Майсея) альбо прарока Шэмуэля (Самуіла), то ён не лічыўся б вялікім праведнікам. Ужо традыцыйна яўрэйскія каментатары супастаўляюць і проціпастаўляюць двух праведнікаў, якія ва ўсім слухаліся голасу Бога, — Ноаха і Аўраама. І калі першага вызначаюць як «праведніка ў футры», то другога — як «праведніка без футра». Тлумачыцца гэта наступнай прыпавесцю. Адноўчы два мудрацы-праведнікі апынуліся ў вельмі халодным памяшканні, дзе мусілі жыць і вывучаць Тору. Першы нацягнуў на сябе футра і схіліўся над старонкамі Святога Пісання. Другі ж з вялізнымі намаганнямі знайшоў дровы, затапіў печ, абагрэў і сябе, і «праведніка ў футры» і толькі потым сеў за вывучэнне Торы. Ён — «праведнік без футра», г. зн. адкрыты свету, іншым людзям, той праведнік, які клапаціцца перш за ўсё за іншых, спачувае ўсяму жывому, заступаецца перад Богам нават за грэшнікаў. Такім і быў Аўраам. Гаворка, такім чынам, ідзе пра дзве разнастайнасці праведнасці: пра-

---

прыныцапаў веры» Майманіда ўключаюць веру ў наступнае: 1) існаванне Бога, Які дасканалы, самадастатковы і з'яўляецца прычынай быцця ўсяго астатняга; 2) адзінства Бога, якое адрозніваецца ад усіх астатніх відаў адзінства; 3) Бога нельга мысліць у тэрмінах цялеснага быцця, і антрапамарфізму ў Бібліі патрэбна разумець у метафарычным сэнсе; 4) Бог вечны; 5) толькі аднаму Богу трэба пакланяцца і падпарадкоўвацца, бо не існуе аніякіх пасрэдніцкіх сілаў, якія маглі б па ўласным меркаванні задавальняць людскія маленні, таму ніколі не трэба гэтыя сілы заклікаць; 6) усё, што гаварылі прарокі, — ісціна; 7) Майсей стаіць вышэй за ўсіх прарокаў; 8) уся Тора была дадзенай Майсею; 9) Закон Майсея (Тора) ніколі не будзе адменены ці заменены іншым законам, да Торы нічога не будзе прыбаўлена і з яе нічога не будзе выключана; 10) Богу вядомыя ўсе ўчынкі людзей; 11) Бог узнагароджае тых, хто выконвае заповедзі Торы, і карае тых, хто іх парушае; 12) у канцы часоў абавязкова прыйдзе Машых (Месія); 13) пасля прыходу Месіі адбудзецца ўваскрэсенне з мёртвых. На аснове «Трынаццаці прыныцапаў веры» Майманіда склаўся асаблівы піют (рэлігійны гімн), які ўвайшоў у малітоўнік яўрэяў, — «Ані маамін» («Я веру»). Ён названы так таму, што кожны прыныцп, выкладзены ў паэтычнай вершаванай форме, пачынаецца са словаў «Я веру...» Ва ўсім астатнім іудзейскай традыцыя застаецца плюралістычнай, у падыходзе да тлумачэння Святога Пісання не толькі дазваляе, але і заклікае ставіць самыя дзёрзкія пытанні, выказваць розныя думкі і сумненні.



веднасць сама ў сабе, самадастатковая, і праведнасць, звязаная з клопатам за людзей і імкненнем на справе дапамагчы ім. Безумоўна, праведнасць менавіта ў апошнім разуменні з'яўляецца сапраўднай, несумненнай праведнасцю. Згодна з тэкстам Торы, Ноах у адрозненне ад Аўраама нават не спрабуе падаць голас за грэшнае і асуджанае на смерць чалавецтва. Гэта і ставілася яму ў віну, як і некаторыя іншыя яго памылкі (пра гэта — ніжэй). Таксама традыцыйна паводзіны Ноаха, які не маліў Бога аб літасці да грэшнікаў, супастаўляюцца з паводзінамі прарока Майсея, які адмовіўся жыць, калі будзе знішчаны яго народ і тым самым амаль прымусіў Бога памілаваць яго (*Зых 32:31—32*). Але ў тых жа талмудычных трактатах зафіксаваны і процілеглы пункт гледжання: Ноах — найвялікшы праведнік менавіта таму, што нават у страшэнна разбэшчаным пакаленні патопу ён змог застацца сапраўдным чалавекам, ва ўсім верным Богу. Гэта значыць, што каб ён жыў у пакаленнях Майсея ці Самуіла, то быў бы яшчэ большым праведнікам.

Так ці інакш, але імя Ноя ў нашай свядомасці застаецца як імя праведніка, нібыта новага Адама, з якім Бог звязаў надзею на існаванне больш праведнага чалавецтва, на адраджэнне ўсёй зямлі. Такім ён паўстае і ў іудзейскай, і ў хрысціянскай традыцыі. Менавіта Ною Бог адкрывае ўсю паўнату злачынства, усю бездань ліха, якое стала панаваць на зямлі: «І сказаў Бог Ноаху: канец усялякай плоці прыйшоў перада Мною, бо зямля напоўнілася злачынствам з-за іх. І вось, Я знішчу іх з зямлёю» (*Быц 6:13*). Бог загадвае Ною пабудаваць вялізны каўчэг, на якім уратаюцца праведнік і яго сям'я, а таксама прадстаўнікі ўсяго жывога. Тэкст ізноў падкрэслівае, што Бог не хоча цалкам знішчыць зямны свет і чалавецтва і адразу дае Ною надзею на новы Саюз-Запавет з родам людскім, які пачнецца ад Ноя: «І вось, Я навяду патоп, вадзі на зямлю, каб знішчыць усялякую плоць, у якой ёсць дух жыцця, пад нябёсамі; усё, што на зямлі, сканае. // Але з табою Я ўсталюю Мой Саюз, і ўвойдзеш у каўчэг ты і сыны твае, і жонка твая, і жонкі сыноў тваіх з табою» (*Быц 6:17—18*). Звяртае на сябе ўвагу, што традыцыйна словам «каўчэг» перадаецца іўрыцкае *תֵּבָה*, якім у апаведзе пра Майсея ў

Кнізе Зыходу абазначаны сплечены з трыснягу кош, у які маці паклала немаўля — будучага прарока (*Зых 2:3,5*; пра сэнс гэтага супадзення гаворка пойдзе пазней); у выразе ж «Каўчэг Запавету» ў арыгінале ўжываецца слова *арон* — «скрыня», «куфар». Аднак у паданні пра патап *тэва* — гэта нейкі вялікі карабель з мноствам палубаў, ярусаў і аддзяленняў. Ён быў зроблены з асаблівага дрэва *гофэр* і прасмолены знутры і звонку смалою. У тэксце дакладна ўказаныя яго параметры: «трыста локцяў даўжыня каўчэгу, пяцьдзесят локцяў шырыня яго і трыццаць локцяў вышыня яго» (*Быц 6:15*). Старажытнаўсходні «локаць» — гэта мера даўжыні, якая складала прыкладна 45 см; такім чынам, Ноеў каўчэг меў 135 м у даўжыню, 22,5 м у шырыню і 13,5 м у вышыню. Гэта было гіганцкае збудаванне, бо ў ім адпаведна задуме Божай мусілі ўратавацца не толькі Ной і яго сям'я, але і прадстаўнікі ўсяго жывёльнага свету, наогул — усяго жывога. Вось чаму ў каўчэгу зробленыя тры ярусы: «...з ніжнім, другім і трэцім [жыллём] зрабі яго» (*Быц 6:16*). Згодна з больш познім тлумачэннем, ніжні ярус займалі земнаводныя і паўзуны, сярэдні — найвышэйшыя жывёлы (млекакормячыя), а верхні — людзі (птушкі знаходзіліся на самым версе каўчэга, як на верхняй палубе; паказальна, што гэтая трох'ярусная структура з'яўляецца адбіткам траістага парадка светабудовы ці сусветнага дрэва ў міфалагічных сістэмах амаль усіх народаў). Вельмі важна, што Ноах дэтальна дакладна выконвае ўсё, што загадвае яму Бог, у чым і праяўляецца перш за ўсё яго праведнасць. Нездарма ж у Кнізе Дварым, або Кнізе Другазаконня, будзе сказана: «Не прыбаўляйце да таго, што Я заповедаваю вам, і не адбаўляйце ад таго...» (*Друг 4:2*). Гэта значыць, што сапраўдны праведнік дзейнічае ў адпаведнасці з воляй Божай, не скажаючы Яго заповедзь, нічога не прыбаўляючы і не адбаўляючы па ўласнаму жаданню, таму што ў выніку ўсё можа скончыцца катастрофай. Так, калі б Ной не вытрымаў усе параметры каўчэга, апошні не вытрымаў бы націску вады; калі б ён не зрабіў асобныя аддзяленні на розных ярусах, то драпежныя жывёлы маглі б напасці на іншых і знішчыць іх. Ной таксама павінен быў назапасіць дастатковую колькасць ежы і корму для ўсіх, хто будзе

ратавацца ў каўчэгу. Яму даецца ўказанне ўзяць у каўчэг «ад усялякай плоці па два ... мужчынскага полу і жаночага няхай яны будуць» (*Быцц 6:19*); адсюль у адпаведнасці са старажытным славянскім перакладам распаўсюджаны выраз: «всякой твари по паре». Бог турбуецца аб працягу жыцця, і кожнае стварэнне павінна быць прадстаўленае дзвюма асобінамі — самцом і самкаю. Здаецца, што далей тэкст супярэчыць гэтаму: «І з усялякай скаціны чыстай возьмеш сабе па сямі, самца з самкаю, а са скаціны нячыстай — па два, самца з самкаю» (*Быцц 7:2*; з гэтым месцам звязана таксама шырокараспаўсюджанае і заснаванае на скажэнні біблейнага тэксту «сем пар чыстых і сем нячыстых»; у тым і справа, што сем пар — толькі чыстых). Што гэта значыць, і чаму такое разыходжанне? Гэтую супярэчнасць можна прымірыць, памятаючы, што спачатку Бог дае ўказанне «якаснае» — аб захаванні прадстаўнікоў усяго жывога (таму — *шнайім*, «па два»), а пасля — «колькаснае»: па сем пар ад чыстых і толькі па адной — ад нячыстых. «Чыстыя» ці «нячыстыя» жывёлы ў іўдзейскай традыцыі вылучаюцца па ўказанні Самога Бога ў далейшых кнігах Торы, і справа ў тым, што першыя (парнакапытныя, жвачныя, г. зн. недрапежныя) вартыя для ахвяравання Богу, а астатнія — не; да таго ж менавіта мяса чыстых чалавеку будзе дазволена ўжываць у ежу пасля патапу. Таму «чыстых» павінна быць больш паводле азначэння. Апрача таго, словы Божыя маюць, як заўсёды, глыбінны духоўны сэнс: як падкрэслівае Дз. У. Шчадравіцкі, «дабро для свайго распаўсюджвання патрабуе ў сем разоў больш намаганняў, чым зло»<sup>1</sup>.

І вось выкананыя ўсе наказы Госпада, і Ноах з роднымі (з жонкай, трыма сынамі і трыма жонкамі сыноў — усяго восем чалавек) уваходзіць у каўчэг і шчыльна зачыняе за сабою дзверы. Дакладней, сказана так: «І зачыніў Гасподзь за ім» (*Быцц 7:16*). «І было, праз сем дзён вада патапу прыйшла на зямлю. // На шасцісоты год жыцця Ноаха, у другі месяц, у семнаццаты дзень месяца, у гэты дзень адкрыліся ўсе крыніцы вялікай бездані і вокны ня-

---

<sup>1</sup> Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 91.

бесныя расчыніліся: // І быў дождж на зямлі сорок дзён і сорок начэй...» (*Быц 7:10—13*). Які «другі месяц» маецца на ўвазе? Біблейны каляндар змяняўся некалькі разоў. У Кнізе Зыходу Бог дае Майсею наказ пачынаць адлік месяцаў з вясны, з месяца Авіў (у перакладзе з іўрыту — «колос», бо гэта пара, калі паспявае ячмень; прыкладна адпавядае красавіку). Пазней, пасля Вавілонскага палону, гэты месяц стаў называцца словам, якое было запазычана з акадскай мовы, — *Нісан*. Але раней, да часоў Майсея, новы год пачынаўся з першага асенняга месяца, які спачатку меў назву *Этанім* («моцныя», бо, згодна з паданнем, у першы яго дзень нарадзіліся галоўныя патрыярхі), а пасля Вавілонскага палону стаў звацца *Цішры*, або *Цішрэй* (з яго і зараз пачынаецца новы год у адпаведнасці з яўрэйскім месяцовым календаром; у сонечным еўрапейскім календары адпавядае верасню або другой палове верасня — першай палове кастрычніка). Такім чынам, патап пачаўся ў семнаццаты дзень другога асенняга месяца, які зараз завецца *Хешван* і адпавядае кастрычніку і часткова лістападу. Гэта быў час, калі людзі «пакалення патопу» сабралі ўраджай і былі ўпэўненыя, што іх чакаюць толькі багацце і радасць, гулялі вяселлі (амаль ва ўсіх культурах яны прывязаныя да дажынкаў), пілі і елі, не ўсведамляючы, да якой бездані падышоў свет. Пазней евангельскія тэксты пацвердзяць, што такі погляд на час надыходу патопу ўсталяваўся яшчэ ў глыбокай старажытнасці. Падкрэсліваючы нечаканасць для грэшнікаў прыходу Месіі і Страшнага Суда, Ісус Хрыстос кажа: «...Але, як было ў дні Ноя, так будзе і ў прышэсце Сына Чалавечага, // Бо, як у дні перад патапам елі, пілі, жаніліся і выходзілі замуж, да таго дня, як увайшоў Ной у каўчэг, // І не думалі, пакуль не прыйшоў патап і не знішчыў усіх, — так будзе і прышэсце Сына Чалавечага...» (*Мац 24:37—39*).

Так, патап абрынуўся на грэшнае чалавецтва нечакана — менавіта таму, што яно абсалютна не ўсведамляла сваю разбэшчанасць. Апісанне патопу ў Бібліі сведчыць, што не толькі моцны лівень паліваў зямлю сорок дзён і сорок начэй, але і адчыніліся ўсе падземныя крыніцы, так што выйшаў з берагоў сусветны акіян. Усё ізноў стала той

самай вадзяной безданню, якая ўзгадваецца ў самым пачатку Кнігі Быцця: у выразе «адкрыліся ўсе крыніцы вялікай бездані» выкарыстана тое ж слова — *тэгом* («бездань», «хаос»), што і ў *Быц 1:2*. Двойчы паўтораная лічба «сорак» падкрэслівае, што патап — страшэннае пакаранне чалавецтву, а сам лік «сорак» пры супастаўленні з іншым ужываннем яго (і кратных яму) у тэксце Бібліі (чацтырыста гадоў егіпецкага рабства, сорак гадоў блукання па пустыні, сорак дзён паста, сорак гадоў міру і г. д.) дазваляе выявіць сэнс гэтага сакральнага ліку не толькі як тэрміну пакарання і пакаяння, але і ласкі Божай, у цэлым — як тэрміну канчатковага выяўлення волі Божай. Здаецца ізноў, што далей тэкст супярэчліва кажа пра сто пяцьдзсят дзён патапу (*Быц 7:24; 8:3*). Але гэты знешні алагізм тлумачыцца вельмі лёгка: паводка працягвалася 150 дзён, але толькі першыя 40 дзён узровень вады павышаўся, а астатнія 110 дзён яна стаяла, пакрываючы ўсю зямлю, і пачала спадаць толькі праз 150 дзён. Безумоўна, апісанне патапу ў Бібліі мае не толькі канкрэтны фізічны, але і глыбока метафізічны, духоўны сэнс: «І быў патап на зямлі сорак дзён, і памножылася вада, і панесла каўчэг, і ён падняўся над зямлёю. // І ўзмацнялася вада і вельмі памнажалася на зямлі, і каўчэг пайшоў па паверхні вады. // І вада ўзмацнілася на зямлі надзвычайна, і пакрыліся ўсе высокія горы пад усім небам. // ...І загінула ўсялякая плоць, што рухалася па зямлі, з птушак, з жывёлаў, са звяроў і з усіх гадаў, што поўзаюць па зямлі, і ўсе людзі» (*Быц 7:17–19, 21*). Паказальна, што людзі названыя апошнімі: тэкст падкрэслівае, што чалавек у духоўным і маральным сэнсе апусціўся так нізка, што нават жывёлы і паўзуны вышэй за яго. Сама вада, што заліла ўсю зямлю, сімвалізуе ачышчэнне ад зла, што яе запаланіла (вада — старажытны сімвал чысціні і святасці), а ўзвышэнне каўчэга над зямлёй — узвышэнне праведнікаў, якіх у час страшэннай навалы ратуе Гасподзь. Нездарма ж далей у хрысціянскай традыцыі Ноеў каўчэг становіцца сімвалам Царквы, у якую ўваходзяць пакорныя волі Божай і ратуюцца ад пагібелі душы, а сам Ной успрымаецца як правобраз Месіі — выратавальніка чалавецтва (гл. *1 Пятр 3:20–21*). Апісанне патапу паўстае парадыгмаю ўратаван-

ня ад зла і бяды праз вернасць Богу, чысціню памкнен-  
няў і ўчынкаў, сцвярджае асабістую адказнасць кожнага  
чалавека перад Богам і пакаранне толькі за ўласную віну:  
«І сцёр [Бог] усялякую істоту, што на паверхні зямлі — ад  
чалавека да скаціны, і гадаў, і птушак нябесных, і былі  
сцёртыя яны з зямлі; і застаўся толькі Ноах і тое, што з  
ім у каўчэгу» (*Быц 7:23*). На думку Дз. У. Шчадравіцкага,  
выраз «ад чалавека да скаціны» («ад чалавека да жывёлі-  
ны») ізноў «падкрэслівае дэградацыю людзей, якія быццам  
бы прайшлі зваротны духоўны шлях — ад стану чалавеча-  
га да стану жывёльнага, бо ў іх цалкам стаў валадарыць  
жывёльны пачатак»<sup>1</sup>.

Роўна праз пяць месяцаў па старажытнаяўрэйскім ка-  
лендары вада патапу пачынае спадаць, і паказваецца з-пад  
вады самая высокая вяршыня блізкаўсходняй тэрыторыі,  
дзе і адбываецца дзеянне, — Арарат: «І спыніўся каўчэг у  
сёмы месяц, у семнаццаты дзень месяца, на гарах Ара-  
рацкіх» (*Быц 8:4*). Арарат, само імя якога роднаснае назве  
старажытнай дзяржавы Урарту, стаў сімвалам Арменіі, хоць  
і знаходзіцца зараз па-за яе межамі, на тэрыторыі Турцыі.  
Армянская цывілізацыя мае свае карані ў сівой старажыт-  
насці; яна сапраўды нашчадак цывілізацыяў Урарту і Эла-  
ма ў Месапатаміі; яна ж першай цалкам прыняла хрыс-  
ціянства ў IV ст. н. э.; шмат што звязвае яе і са старажыт-  
най біблейнай цывілізацыяй — яўрэйскай. Сам жа Арарат,  
дзякуючы біблейнаму тэксту, стаў сімвалам (як і Ноеў  
каўчэг, як і вясёлка, што з'явіцца пасля патапу) новага  
пачатку чалавецтва і адзінства чалавечай культуры. Такім  
чынам, каўчэг спыніўся на Арараце ў сёмым месяцы, г. зн.  
у першым вясеннім месяцы — Нісане, але выйсі з каў-  
чэга было яшчэ немагчыма, бо вельмі доўга сыходзіла ва-  
да — ажно да дзесятага месяца, у першы дзень якога па-  
казаліся вяршыні гор (*Быц 8:5*). Праз сорок дзён пасля  
спынення каўчэга Ноах адчыніў акно ўверсе і выпусціў  
крумкача, але той вярнуўся, бо не знайшоў сушы. Тады  
патрыярх выпусціў голуба, але і ён вярнуўся, бо вада яшчэ  
пакрывала ўсю зямлю («не знайшоў голуб месца спакою  
для нагі сваёй» (*Быц 8:9*). Ноах асцярожна ўзяў яго ў руку

---

<sup>1</sup> Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пя-  
тикнижие Моисеево. С. 94.



і занёс у каўчэг, а потым ізноў выпусціў праз сем дзён (у гэксце настойліва абыгрываюцца сакральныя лікі). «І з'явіўся да яго голуб у час вячэрні, і вось — сарваны ліст алівы схоплены дзюбаю яго...» (*Быцц 8:11*). Так Ноах даведаўся, што вада пачала сыходзіць і што паказаліся невялічкія ўчасткі сушы. Здаецца, гэксце сведчыць аб тым, што паказаліся вяршыні дрэваў. Але Мідраш паведамляе, што на самой справе ўсе дрэвы загінулі падчас патопу і што голуб узяў гэты ліст алівы ў *Ган Эдэн* — Эдэмскім садзе, які, безумоўна, не закрануты быў патапам і брама якога расчынілася перад пасланнікам Ноаха. Так Сам Усявышні хацеў падбэдзёрыць патрыярха і ўсё жывое ў каўчэгу і адначасова даць урок ім. Справа ў тым, што ў Эдэме было шмат дзівосных раслінаў, а голуб прынёс горкі ліст алівы. Тым самым ён як бы сказаў Ноаху: «Лепш атрымліваць ежу з рук Самога Усявышняга, нават калі яна горкая, чым карміцца з тваіх рук у каўчэгу, нават калі гэтая ежа салодкая, як мёд». Гэтая прыпавесць падкрэслівае найвялікшае значэнне для чалавека духоўнай ежы — Слова Божлага. Сам жа прылёт голуба стаў для Ноаха весткаю, што з-пад вады паказаліся выпачкі сушы, бо голуб, не адпачываючы, не змог бы даляцець да Эдэма. Яшчэ праз сем дзён Ноах ізноў выпусціў голуба, і цяпер той знайшоў сабе месца для гнязда і не вярнуўся. Голуб гэты сапраўды ўвайшоў у гісторыю духу, у гісторыю культуры, стаўшы назаўжды сімвалам міру, жыватворнага спакою. З лістком ці маленькай галінкай алівы ён паўстае на шматлікіх выявах — ажно да галубкі Пікаса (ці Пікасо), што абвясціла мір пасля страшэннай навалы фашызму і Другой сусветнай вайны ў Еўропе. У біблейнай сімволіцы з самых старажытных часоў голуб — сімвал *Руха га-Кодэш*, Духа Святога, а аліва — асаблівае дрэва, бо менавіта з яе пладоў па ўказанні Бога здабываюць святы алей, якік пазваваюцца святары і цары, выбраннікі Божыя, алей, якік сімвалізуе духоўныя дары, ласку Божую. Для рэлігійнай свядомасці голуб з лістом алівы стаў сімвалам прымірэння чалавецтва з Госпадам, сімвалам яднання ўсіх людзей у Духу Божым — адзін з адным і з Адзіным Богам.

«І было, у шэсцьсот першы год, к першаму дню першага месяца скончылася вада на зямлі. І зняў Ноах страху з каўчэга, і ўбачыў, што вось, абсохла паверхня зямлі»

(*Быц 8:13*). Такім чынам, патап скончыўся канчаткова роўна праз год — к святому святу *Рош-га-Шанá*, Пачатку года, або яўрэйскага Новага года. (Гэта свята будзе далей усталяванае ў Торы Самім Богам і названае «святам Трубаў», бо пачыналася яно з трублення ў святых срэбраных трубы святарамі, што служылі пры Каўчэгу Запавету<sup>1</sup> ў Скініі<sup>2</sup>, а потым у Іерусалімскім Храме.) «І ў месяц другі, у дваццаць сёмы дзень месяца, высахла зямля. І сказаў Бог Ноаху так: // “Выйдзі з каўчэга ты і жонка твая, і сыны твае, і жонкі сыноў тваіх з табою. Усіх жывёлаў, якія з табою, ад усялякай плоці, з птушак, са скаціны, з усіх гадаў, што поўзаюць па зямлі, выведзі з сабою, і няхай разводзяцца яны на зямлі, і няхай пладзяцца і размнажаюцца на зямлі”» (*Быц 8:16–17*). Гасподзь невыпадкова пачынае менавіта з такога наказу: тым самым Ён падкрэслівае, што жыццё на зямлі амаль што пачынаецца нанова (паводле Мідраша, выжылі па-за сценкамі каўчэга толькі рыбы ў акіяне), таму, як у першыя Дні Стварэння, дае жывым істотам і чалавеку запаведзь працягу роду і засялення зямлі. Пакінуўшы каўчэг, Ноах будзе ахвярнік і прыносіць ахвяру ўсеспалення Богу — «ад усялякай скаціны чыстай і ад усіх птушак чыстых» (*Быц 8:20*). Гэта першае апісанае ў Бібліі ахвяраванне ўсеспалення, калі ахвярная жывёліна пасля заклання цалкам спальвалася на ахвярніку (нагадаем, што ў выпадку з ахвяраваннем Авеля і Каіна такога ўдакладнення ў тэксце няма, і невядома, як яны прыносілі свае ахвяры). Такое ахвяраванне было шырока распаўсюджанае ва ўсіх культурах Старажытнага свету. Але Біблія кардынальна пераасэнсоўвае сэнс ахвяры: яна патрэбная не столькі для Бога (тым больш, што Ён у адрозненне ад язычніцкіх багоў не вымагае ні мяса, ні крыві ахвярных жывёлаў), колькі для самога чалавека — як знак яго гатоўнасці да служэння Богу, падпарадкавання Яго волі. Смерць жывёліны сімвалізуе смерць жывёльнага пачатку ў самім чалавеку, яго падпарадкавання па-

<sup>1</sup> Спецыяльнае пераноснае сховішча для Скрыжалю Запавету з Дзесяцю Запаведзямі.

<sup>2</sup> Скінія Адкрыцця, або Скінія Запавету, — паходная палатка, якая ўяўляла сабою пераноснае свяцілішча да збудавання Іерусалімскага Храма; у Скініі захоўваўся Каўчэг Запавету.

чатку духоўнаму. Ахвяраванне — назіральны вобраз пакаяння і выкуплення, без якіх чалавек не можа быць чалавекам у свеце Адзінабожжа, а сама гэтая назіральнасць вельмі неабходная на ранніх стадыях развіцця рэлігійнай свядомасці. Аднак ужо ў VIII ст. да н. э. яўрэйскія прарокі скажуць, што сапраўдныя ахвяры Богу — добрыя справы і малітвы, «ахвяры вуснаў нашых» (Ос 14:3). Акрамя таго, у іўдзейскай традыцыі ўпершыню ў Старажытным свеце ахвяраванне было лакалізаванае ў прасторы і ў часе: яно магло адбывацца толькі перад Скініяй Запавету ці, пазней, ва ўнутраным святым двары Іерусалімскага Храма, дзе стаяў ахвярнік Адзінаму Богу, і сам абрад мог выконваць толькі святар-кагэн з дапамогаю левітаў. Звычайны чалавек ніяк не мог па ўласнай волі забіваць жывёлу і прыносіць яе ў ахвяру. Пасля ж разбурэння Другога Храма ў іўдзейскай традыцыі спыняюцца ўсякія ахвяраванні; іх канчаткова замяняе ў сінагагальным богаслужэнні малітва — шчырая і ўзнёслая падзяка Богу ці пранізілівая, споўненая тугі, скрухі (перадусім з-за сваёй духоўнай недасканаласці) і пакоры просьба аб дапамозе і выратаванні. Такое ж найважнейшае значэнне набывае малітва і ў хрысціянскай традыцыі, якая ў цэнтр сваёй ментальнасці ставіць вялікае ахвяраванне Бога ў імя выратавання людзей. Каментуючы эпізод з ахвяраваннем Ноя, Дз. У. Шчадравіцкі ўзгадвае радок Псалмы — «Ахвяры Богу — дух скрушаны; сэрцам скрушаным і журботным ты, Божа, пагарджаць не будзеш» (Пс 51/50:19) — і піша: «Скрушаны дух — вось ахвяра Богу. Гэтыя словы як нельга больш падыходзяць да Ноя: уявім сабе ўнутраны стан таго, хто перажыў патап і ўбачыў знішчэнне ўсяго чалавецтва. Ной больш за год правёў у каўчэгу, падваргаючыся смяротнай небяспецы, і ўсё ж застаўся цвёрдым у сваёй веры. Ён поўнаасцю спадзяваўся на Бога, бо ніякай іншай дапамогі, ніякай іншай надзеі ў яго не было. Стан Ноя — стан непакіснага ў сваёй веры праведніка. Але ў той жа час Ной — чалавек спагадлівы. Праведнік жа — гэта той, хто шкадуе людзей, моліцца за іх, упрошвае Бога злітавацца над імі; і бачыць яму, як пакаранне спасцігае людзей, няхай сабе нават і грэшнікаў, якія цалкам пакаранне заслужылі, усё роўна вельмі цяжка. І вось гэтая барацьба, гэтае існаванне ў

душы Ноя замілавання перад Богам, Які выратаваў яму жыццё, і спачування, спагады да ўсіх загінуўшых “скрушваюць” яго дух у момант ахвяравання. Ахвяраю Ной ухваляе Бога за выратаванне: “Табе прынясу ахвяру хвалы, і імя Госпада заклічу” (*Пс 115:8*)<sup>1</sup>.

Вельмі важна, што Бог прыхільна прымае ахвяру Ноя, тым самым прымаючы ўзыходжанне яго духу да Сябе. У гэксце Торы сказана: «І адчуў Бог прыемны пах ахвяры, і сказаў у сэрцы Сваім: не буду больш праклінаць зямлю за чалавека, таму што намер сэрца чалавека злосны ад [з-за] юнацтва яго; і не буду больш паражаць усё, што жыве, як Я зрабіў» (*Быц 8:21*). «...адчуў ... пах ахвяры» — безумоўна, метафарычны антрапамарфізм у дачыненні да Бога; да таго ж старажытнаўрэйскае слова *рэйах* («прыемны пах», «духмянасць») мае той жа карань, што і *руах* («вецер» і адначасова «дух»). Таму «адчуванне» Богам «духмянасці» ахвяры — гэта бачанне Ім шчырага духоўнага памкнення Ноаха, узыходжання яго духу. За гэтую шчырую падзяку Бог і дае «ў сэрцы Сваім» клятву не праклінаць зямлю за чалавека і не караць больш так жорстка чалавецтва, тым больш што толькі пачынаецца новы яго шлях; вядома, на гэтым шляху чалавецтва будзе рабіць памылкі, бо яно яшчэ ў юнацкім узросце, яно яшчэ не сцвердзілася ў Законе Божым. Скрытым у словах Божых спадзяваннем, што чалавецтва будзе ўзыходзіць у сваёй сталасці і мудрасці, а таксама ўсталяваннем нармальнага цыркулявання дня і ночы, пораў года, кола жыцця чалавечага завяршаецца аповед уласна пра патап: «Надалей ва ўсе дні зямлі сяўба і жніво, і сцюжа і цяпло, і лета і зіма, і дзень і ноч не спыняцца» (*Быц 8:22*). Новая ж старонка чалавечай гісторыі пачнецца з благаславення Богага Ною і яго нашчадкаў, з усталявання новага Саюзу-Запавету з усім чалавецтвам, пра што і пойдзе гаворка ў наступным раздзеле.

Ной і патап узгадваюцца і ў іншых кнігах Танаха, напрыклад у Псальмах (*Пс 29/28:10*), у кнігах прарокаў. У Кнізе прарока Йешаягу (*Icaі*) гучыць напамін пра абяцанне Бога «не наводзіць больш патапу», якое суадносіцца з

---

<sup>1</sup> Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 96.

благаславеннем Госпада Свайму народу і з абяцаннем надыходу месіянскіх часоў, сапраўднага Валадарства Божага на зямлі. У цяжкі час звяртаючыся да Абшчыны Ізраіля (*Кнэсэт Ёісраэль*) і метафарычна прыпадабняючы Сябе Жаніху і Мужу, а яе — Нявесце і Жонцы, Гасподзь гаворыць: «Не бойся, бо не будзеш ты аганьбаваная, і не саромейся, бо не будзеш абняслаўленая, бо пра сорам юнацтва свайго забудзеш і пра няслаўе ўдаўства свайго ўспамінаць больш не будзеш; // Бо Муж твой — Творца твой, Гасподзь Цэваот — імя Яго, і Збавіцель твой — Святы Ёісраэля, Богам усёй зямлі назавецца Ён; // Бо як жонку пакінутую і духам засмучаную заклікаў цябе Гасподзь, і як жонку юнацтва, якой выракліся, — сказаў Бог твой. // На малое імгненне пакінуў Я цябе і з міласцю вялікаю сабяру цябе. // У запале гневу схаваў Я на імгненне твар Свой ад цябе і міласцю вечнаю памілюю цябе, — сказаў Збавіцель твой, Гасподзь; // Бо гэта ў Мяне воды Ноаха: як кляўся Я, што воды Ноаха не пройдуць болей па зямлі, так пакляўся Я не гнявіцца на цябе і не ўпікаць табе; // Бо горы зрушацца і ўзгоркі затрасуцца, а міласць Мая не адступіць ад цябе, і запавет міру Майго не пахіснецца...» (*Іс 54:4–10*). У Кнізе прарока Ёехэзкэля (Іезэкііля) імя *Ноах* узначальвае тройцу найвялікшых праведнікаў (у іх ліку — Іёў і Даніэль), якія, на думку прарока, сваёй праведнасцю ўратауюць свае душы нават тады, калі Бог з-за грахоў зробіць Зямлю Абяцаную пустэчай (*Іез 14:14–20*). Ноя ўзгадвае і знакаміты Ёегауа бэн Сіра (Ісус, сын Сірахаў) у сваёй Кнізе Мудрасці, якая ўвайшла на правах другакананічнай у хрысціянскую Біблію, — узгадвае як адзін з найвыдатнейшых узораў дасканалай праведнасці: «Ной аказаўся дасканалым, праведным; у час гневу ён быў суцэшэннем; // таму зрабіўся астаткам на зямлі, калі быў патап; // з ім заключаны быў адвечны завет, што ніякая плоць не знішчыцца больш патапам» (*Сір 44:16–18*).

Прыпавесць пра патап у Кнізе Быцця — адзін з самых слынных фрагментаў біблейнага тэксту. Няма дзіцяці, якое б не чула пра патап і пра Ноя, нават ні разу не адкрыўшы Біблію. Таму не трэба здзіўляцца, што гэты сюжэт шырока распрацоўваўся далей у розных рэчышчах

і традыцыях. Па-першае, аповед пра патап стаў прадметам глыбокіх разважанняў яўрэйскіх мудрацоў і стрыжнем, вакол якога складаліся шматлікія яўрэйскія паданні. Агада і Мідраш, з аднаго боку, больш падрабязна і глыбока раскрываюць маральны сэнс сюжэта (і частка гэтых каментараяў ужо прыводзілася), з другога — прыбаўляюць шмат дзівосных, часам нават казачных падрабязнасцяў у жыццяпіс Ноя і ў апісанне падзей, звязаных з патапам. Так, Агада распавядае, што адразу пасля нараджэння Ноаха ўсё цела немаўляці зазяла яркім святлом і асвятліла ўсю хату. Цудоўнае дзіця адразу стала на ногі і пачало маліцца (відавочныя тыпалагічныя сыходжанні з паданнямі пра іншых правядэнцыяльных немаўлятаў — Аўраама, Майсея і інш.). Уражаны гэтым дзед Ноаха, Метушэлах, паводле эфіопскай версіі Кнігі Эноха, ідзе на самы край зямлі для таго, каб сустрэцца з Ханохам (Энохам) і даведацца ў яго пра наканаваанне хлопчыка, а потым дае яму лёсавызначальнае імя *Ноах*. У Мідрашы падкрэсліваецца, што Ноах — адзін з трох праведнікаў-цадзікаў, на праведнасці якіх трымаецца свет, — разам з Адамам і Аўраамам. Мідраш настойвае, што гэта трэба разумець літаральна, бо кожны з трох пералічаных праведнікаў выратаваў свет ад пагібелі. Менавіта да Ноаха, лічаць яўрэйскія мудрацы, мае дачыненне першы слынный радок першай Псалмы: «Шчаслівы муж, які не ходзіць на раду зладзеяў, не стаіць на шляху грэшных і не сядзіць у сабранні глумлівых» (*Пс 1:1*). Насуперак страшэнна грэшнаму, глумліваму, бязбожнаму свайму пакаленню Ноах непакісна захоўваў веру і выконваў усе заповедзі Божыя. (З другога боку, як ужо адзначалася раней, мудрацы паставілі ў памылку Ноаху тое, што ён не хадзіўнічаў актыўна перад Богам за выратаванне людзей.) Агада дадае, што, выразна ўсведамляючы ўсю разбэшчанасць свету, Ноах доўга не хацеў жаніцца, каб не мець дзяцей, якія прымушаныя будуць жыць у такім бязбожным свеце. Але пасля ён усё-такі ўзяў шлюб з праведнай Наамаю, якая і нарадзіла яму трох сыноў — Шэма, Хама і Ёефэта, і яны таксама хадзілі шляхамі Госпада, як вучылі іх бацька і дзед. Нібыта рэабілітуючы сябе за тое, што не папрасіў Бога злітавацца над чалавецтвам, Ноах (а праз яго — Сам Бог) спрабаваў папярэдзіць чалавецтва.



Так, 120 гадоў ён будаваў каўчэг, і шматлікія людзі пыталіся, што гэта будзе Ноах. Але, пачуўшы праўду, людзі толькі кпілі над Ноахам ці пракліналі яго. Вось як распавядае пра гэта Мідраш Танхума: «Рав<sup>1</sup> Гуна са слоў рабі Ёсэ вучыў: “На працягу ста дваццаці гадоў да патопу Гасподзь перасцерагаў род чалавечы і, не бачачы ні ў кім раскаяння, загадаў Ною пачаць збудаванне каўчэга. Стаў Ной саджаць кедравыя дрэвы. “Для чаго табе гэтыя дрэвы?” — пыталіся ў яго людзі. Ной адказаў: “Гасподзь вырашыў паслаць патап на зямлю і загадаў мне пабудаваць каўчэг, каб выратавацца ад патопу мне і сям’і маёй”. Смяяліся з Ноя людзі, здэкаваліся над ім, гледзячы, як рупліва ён палівае свае кедры, клапацячыся аб паспяховым росце іх; не пераставалі смяяцца і тады, калі ён, ссекшы дрэвы, пачаў распілоўваць іх на дошкі. Усе папярэджанні былі марныя — і настаў патап. Бачачы непазбежную пагібель сваю, узлаваныя, звар’яцелыя людзі спрабавалі разбурыць каўчэг, але ён, па ўзмаху рукі Усявышняга, быў акружаны львамі”»<sup>2</sup>. Збудаванне каўчэга было адначасова выпрабаваннем для Ноаха: выконваючы, нягледзячы на кпіны і здзекі, заповедзь Бога, ён становіўся духоўна чысцейшы.

Агада і Мідраш асабліва падкрэсліваюць пяшчотны клопат Ноаха аб усіх жывых істотах, якія апынуліся ў каўчэгу. Ён і яго сыны працавалі дзень і ноч, каб своечасова пакарміць звяроў і птушак, бо ўсе яны патрабавалі ежы ў розны час. Ноах не ведаў адпачынку, і шмат якіх звяроў карміў са сваіх рук. Адноўчы, паведамляе адно з паданняў, ён з жахам усвядоміў, што зусім забыўся на птушку Хул (так у яўрэйскіх паданнях завецца Фенікс), што сядзела ў клетцы, схаванай унутры каўчэга. Калі ён прыбег да яе, то знайшоў яе жывою і, уражаны, усклікнуў: «Табе што, не трэба ежы?» Птушка адказала: «У мяне не хапала сумлення патурбаваць цябе. Я бачыла, што

---

<sup>1</sup> *Рав* (літаральна з іўрыту — «вялікі», а таксама «настаўнік») — ветлівы і паважлівы зварот да законавучыцеля, знаўцы Торы і Талмуда; адсюль — *рабі* («настаўнік мой»), *равін* (бел. *рабін*), а таксама — у хасідскай традыцыі — *рэбэ*.

<sup>2</sup> Агада: Сказання, притчи, изречения Талмуда и Мидрашей / Пер. С. Г. Фруга. М., 1993. С. 19—20.

ты заняты, і вырашыла не прыбаўляць табе работы». «Маё табе благаслаўленне! — усклікнуў Ноах. — Я зычу табе, каб ты жыла вечна!» (трактат *Сангедрын*). Узнікаюць фальклорна-казачныя паданні пра фантастычна вялікага звера Рэгэма, які быў такі вялізны, што не мог увайсці ў каўчэг, і тады Ноах прывязаў яго вельмі моцна звонку і своечасова карміў, як і іншых жыхароў каўчэга; пра волата Ога, таксама прывязанага звонку і выратаванага. Пра сам жа патоп Мідраш паведамляе, што на зямлю падаў не проста дождж, але вада з агнём; кожная кропля даводзілася да кіпення ў Гегіноме (адсюль — Геена), і дождж быў такі гарачы, што з людзей злазіла скура. З усіх крыніцаў і калодзежаў на зямлі білі струмені гарачай вады, і людзі пакалення патопа, якія не ведалі літасці, бралі сваіх малых дзяцей і іх цэламі затыкалі адтуліны. Усе людзі загінулі, ад іх целаў не засталася нічога, нават маленькай пазванковай косткі луз, з якой Бог можа ўваскрэсіць чалавека, бо яны былі нявартыя ўваскрэсення. Катастрофа, якая абрынулася на зямлю, была самай жудаснай у гісторыі чалавецтва. І калі Ноах выйшаў з каўчэга і ўпершыню за год стаў на цвёрдую глебу, ён не вытрымаў і заплакаў: «Валадар Сусвету! Тваё імя — Міласэрны. Чаму ж не пашкадаваў Ты Сваіх стварэнняў?» На гэтае Бог адказаў Ноаху, што маліць за сваіх грэшных сабратаў патрэбна было тады, калі Ён абвясціў пра патоп. І тады Ноах апрагнуў асабліваю нябесную вопратку, зробленую некалі Госпадам для Адама і ўзятую ў каўчэг. У гэтым святочным адзенні — правобразе рызы першасвятара Агарона (Аарона) — Ноах прынёс чатыры ахвяры Богу на месцы будучага Храма ў Іерусаліме. Пры гэтым ён маліў Госпада ніколі больш не пасылаць на зямлю патоп, і Гасподзь прыняў з прыхільнасцю яго малітву, бо Ноах даў добры прыклад усім наступным пакаленням — служыць і маліцца толькі Адзінаму Богу. Менавіта тады, паведамляе Мідраш, Бог і пакляўся ніколі больш не праклінаць зямлю і не знішчаць усё жывое патопам. У цэлым яўрэйская традыцыя разглядае Ноаха як найвялікшага праведніка, як новага Адама, прабацькі ўсяго пасляпатопага чалавецтва, да якога належым і мы. Ён, які заключыў урачысты Запавет з Богам як прадстаўнік усяго чалавецтва, займае

асаблівае пасярэдняе — дзесятае — месца паміж Адамам, з аднаго боку, і Аўраамам — з другога.

Імя Ноя і падзеі патопу былі добра вядомыя і аўтарам Новага Запавету. Вышэй ужо адзначалася, што Евангеллі ўтрымалі ў сабе выказванні Ісуса аб тым, што прышэсце Месіі — Сына Чалавечага — для многіх людзей будзе такім жа раптоўным, як патап у дні Ноя (*Мац 24:37—39; Лук 17:26—27*). У Другім Пасланні апостала Пятра пра патап гаворыцца як пра грозную перасцярогу чалавецтву, у кантэксце думкі пра найвышэйшы Страшны Суд у канцы часінаў: «...У пачатку Словам Божым неба і зямля складзеныя з вады і вадою: // Таму тагачасны свет загінуў, патаплены вадою. // А цяперашнія неба і зямля, якія трымаюцца тым жа Словам, захоўваюцца для агню на дзень Суда і пагібелі грэшных чалавекаў...» (*2 Пятр 3:5—7*). На думку Дз. У. Шчадравіцкага, «гэтыя словы апостала можна зразумець як прароцкае прадбачанне ядзернай пагрозы, якая стала рэальнасцю ў нашы дні»<sup>1</sup>. Цікава, што ўжо ў тыя старажытныя часы было пастаўлена пытанне: а ці будуць хоць калі-небудзь уратаваныя душы грэшнікаў, што загінулі падчас патопу? Ці зазнаюць яны пакаянне і збаўленне? Відзец, на гэтае пытанне існавалі дыяметральна процілеглыя адказы, і адзін з іх зафіксаваны ў равіністычных каментарых, другі — у Новым Запавеце. Так, у Першым Пасланні апостала Пятра сказана, што Хрыстос, «адданы смерці на плоці, але ажыўшы духам», сышоў у «цямніцу духаў» («Сашэсце ў пекла» — кананічны сюжэт у хрысціянскай іканаграфіі) і там прапаведаваў «непакорным Божаю доўгацярпенню, што іх чакала, у дні Ноя, падчас будаўніцтва каўчэга...» (*1 Пятр 3:18—20*). Гэта значыць, што тыя душы, якія не пакаяліся за 120 гадоў, дадзеных чалавецтву для пакаяння перад патапам, знайшлі пакаянне і выкупленне дзякуючы Хрысту.

Для хрысціянскай традыцыі Ной (разам з Даніілам, які кінуты быў у львіны роў, разам з трыма юнакамі, што ўратаваныя былі ў вогненнай печы) уяўляе сабою, паводле словаў С. С. Аверынцава, «ідэальны ўзор бадзёрага даверу да Бога ў самай сярэдзіне непераадольнай катастро-

<sup>1</sup> Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 102.

фы», а каўчэг, «што прымае ў сябе ўратаваных сярод свету, які гіне, — ...выразны сімвал прызначэння Царквы»<sup>1</sup>. Раннімі айцамі Царквы патап прыпадабняўся хрышчэнню — апусканню цалкам у ваду для сімвалічнага ачышчэння ад грахоў (тое, што традыцыйна перакладаецца на славянскія мовы як «хрышчэнне», у грэчаскім тэксе Новага Запавету гучыць як *бапцісмос* — «апусканне [у ваду]»). На выявах у рымскіх катакомбах Ноеў каўчэг, што плыве сярод бурлівых хваляў патапу, увасабляе хрысціянскую канцэпцыю ўваскрэсення; пры гэтым раннехрысціянская традыцыя абапіраецца на шырока распаўсюджаны ў язычніцкіх культурах архетып падарожжа мёртвых на лодцы ці караблі ў іншы свет (напрыклад, пахавальны рытуал у егіпцянаў, уяўленні пра ладзю Харона ў грэкаў і г. д.) і адначасова кардынальна яго пераасэнсоўвае. На самых старажытных выявах каўчэг выглядае як прамавугольная скрыня ці труна, далей паступова пераўтвараецца ў карабель. У іканаграфіі Ной паўстае як сівабароды стары; у руках ён часта трымае ў якасці атрыбута каўчэг, які выглядае як лодка ці карабель (напрыклад, фрэска Феафана Грэка, 1378). У эпоху Сярэднявечча каўчэг ператвараецца ў свайго кшталту плавучы дом, з вокнаў якога выглядаюць розныя жывёлы. У мастацтве эпохі Рэнэсансу каўчэг становіцца сапраўдным караблём, і сыны Ноя будуць яго пад назіраннем бацькі; каўчэг-карабель паўстае сярод бурлівых хваляў патапу, жывёлы стаяць на палубе ці выглядваюць з ілюмінатараў. Вельмі распаўсюджаныя ў хрысціянскім мастацтве сюжэты з Ноем, які выпускае голуба з каўчэга (мазаіка касцёла Сан-Марка ў Венецыі, канец XII — пачатак XIII ст.); з Ноем, да якога ляціць голуб з лістом алівы; з каўчэгам, які спыніўся на Арараце; з ахвярапрынашэннем Ноя (сярод найбольш славурых інтэрпрэтацыяў — фрэска Мікеланджэла на плафоне Сікстынскай капэлы ў Рыме, 1508—1512). У хрысціянскай традыцыі Ной як збавіцель роду чалавечага, які дзейнічае ў адпаведнасці з воляй Божай, разглядаецца і ў якасці аднаго са старазапаветных «прататыпаў» Самога Хрыста. «Прапаведнікам праўды» названы ён у Другім Пасланні апостала Пятра (2 *Пятр* 2:5).

<sup>1</sup> Аверинцев С. С. Ной // Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. М., 1991—1992. Т. 2. С. 226.

Цэлы шэраг паданняў пра Ноя і патап склаўся ў армянскай культуры. Несумненна, гэта абумоўленае тым, што сам армянскі народ глыбокімі каранямі звязаны з жыхарамі біблейнай краіны Арацкай, або дзяржавы Урарту (той жа карань, што *Арарат*, але ў акадскай рэдакцыі), якая ўзгадваецца ў Кнігах прарокаў Ісаі і Іераміі (*Іс 37:38; Іер 51:27*). Як ужо адзначалася, армянскі народ быў першым народам, які цалкам прыняў хрысціянства (Армянская Царква з'яўляецца аўтакефальнай, г. зн. самастойнай хрысціянскай Царквой, якую ўзначальвае Калікос усіх армянаў). Ён вельмі рана пазнаёміўся з Бібліяй, і таму нядзіўна, што тут склалася шмат розных паданняў пра патап. Але многія даследчыкі лічаць, што частка гэтых паданняў мае яшчэ дабіблейныя карані і звязаная з агульнамесопатамскай «памяццю» пра патап. Так, захавалася вельмі старажытная армянская песня пра гару Сіпан, якая знаходзіцца недалёка ад Арарата (уласна армянская назва апошняга — Масіс). У песні гаворыцца, што спачатку Ноеў каўчэг прыстаў менавіта да гары Сіпан і што Ной сказаў: «Сіпан, прымі мяне! Сіпан, прымі мяне!» А Сіпан адказаў: «Ідзі на Масіс, ідзі на Масіс, што вышэй за мяне!» Калі ж Ной выйшаў з каўчэга, то першае паселішча, згодна з паданнем, ён заснаваў у тым месцы, дзе знаходзіцца горад Нахічэван (або Нахічэвань), назва якога этымалагізуецца як «прытулак Ноаха (Ноя)». Паводле аднаго з паданняў, назва горада Ерэван, якая паходзіць ад армянскага слова *ерэвал*, або *ерэвангал* («паказвацца», «з'яўляцца»), звязаная з тым момантам, калі Ной упершыню ўбачыў сушу і ўсклікнуў: «Яна паказалася!» Дайшлі таксама армянскія песні пра гару Сім, якая знаходзіцца на тэрыторыі турэцкай Арменіі. Яе імя захоўвае памяць пра сына Ноя Шэма (Сіма), нашчадкі якога, паводле біблейнай гісторыі, адыграюць асаблівую ролю ў гісторыі чалавецтва. Армянскае царкоўнае паданне распавядае пра тое, як нізібінскі біскуп Іакаў узышоў на Арарат і прынёс адтуль абломак Ноевага каўчэга, што і сёння захоўваецца як святая рэліквія ў Эчміадзінскім манастыры.

Вобраз Ноаха ўвайшоў таксама — пад безумоўным уплывам Бібліі і яўрэйскай агадычнай традыцыі — у Каран. У мусульманскай традыцыі Нух (так трансфармавана імя Ноаха ў арабскай мове) з'яўляецца адным з прарокаў

і пасланнікаў Алаха, як і Ібрагім (Аўраам), Муса (Майсей), Іса (Ісус) і «пячаць прарокаў» — Мухамад. Нух вызначаецца ў Каране як «удзячны раб» (*Каран 17:3*), «верны пасланнік» Алаха (*Каран 26:107*), «угаворшчык ясны» грэшных супляменнікаў (*Каран 11:27; 71:2*). Пра Нуха і патоп ідзе гаворка ў 11-й суры (раздзеле) Карана «Худ», а адна з сураў, 71-я, так і завецца — «Нух». Згодна з ёю, Алах паслаў Нуха да грэшных людзей, каб папярэдзіць іх аб будучым пакаранні, калі яны не адумаюцца: «Сапраўды, Мы паслалі Нуха да яго народа: “Угаворвай твой народ, пакуль не прыйшло да іх пакаранне пакутлівае!”» (*Каран 71:1*; тут і далей — паводле перакладу І. Ю. Крачкоўскага). Нух пачаў гаварыць да народа: «О народ мой! Я для вас угаворшчык ясны: пакланяйцеся Алаху, бойцеся Яго і слухайцеся мяне! Тады даруе Ён вам вашы грахі і адцягне вам да названай мяжы. Сапраўды, мяжа Алаха, калі прыйдзе, — не адтэрміноўваецца. Калі б вы ведалі!» (*Каран 71:2—4*). Але людзі не хацелі слухаць Нуха, і тады Алах загадаў яму будаваць каўчэг (параметры яго не ўдакладняюцца) і абвясціў пра патоп: «І зрабі каўчэг перад Нашымі вачыма і па Нашай намове і не гавары са Мною пра тых, хто несправядлівыя: сапраўды, яны будуць патопленыя!» (*Каран 11:39*). Людзі здзекуюцца з Нуха, назіраючы, як ён будзе каўчэг (несумненны ўплыў агадычнага матэрыялу). А пасля па загаду Алаха «закіпела печ» (*Каран 11:42*; ізноў водгулле агадычнага падання) і абрынуўся на зямлю патоп, які паглынуў нават жонку Нуха і яго сына Канана (*Каран 66:10*; трансфармаваны матыў з пракляццем Хама і Кенаана, або Ханаана, — паводле Бібліі, не сына, а ўнука Ноаха; гл. наступны раздзел). Пасля сканчэння патопу Ноеў каўчэг спыняецца на гары ал-Джудзі (*Каран 11:46*). У Каране пастаянна праводзяцца паралелі паміж гісторыяй Нуха і Мухамада, у іх вусны ўкладаюцца адны і тыя ж словы (ёсць пэўныя паралелі і з гісторыямі Ібрагіма і Мусы). У посткаранічнай мусульманскай традыцыі складаецца шмат паданняў, заснаваных у асноўным на яўрэйскіх матывах.

Прыпавесць пра патоп атрымала шырокае і рознабаковае асэнсаванне ў еўрапейскім мастацтве і літаратуры. У жывапісе гэта не толькі славуця фрэскі плафона Сікстынскай



капэлы, створаныя Мікеланджэла, але і серыя графічных работ Леанарда да Вінчы, карціна Нікала Пусэна «Зіма, або Патоп». Сцэны патопу былі асабліва папулярныя ў мастацтве рамантызму (Тэадор Жэрыко, Уільям Цёрнер, Дж. Марцін, Іван Айвазоўскі). У фальклоры розных народаў узніклі песні і паданні пра патоп, напрыклад у рускай народнай творчасці — духоўныя вершы пра патоп і пра Ноя, якія часта ўяўляюць сабою парафразу біблейнага тэксту:

В страхе смертном находился,  
Когда ветер с водой сразился,  
Ной с семьей.  
Черным враном извещался —  
Вран к ковчегу возвращался:  
Все земли нет...

У літаратуры гэтаму сюжэту прысвечаныя шматлікія творы: трагедыя галандскага драматурга XVII ст. Ёста ван дэн Вондэла «Ной» (1667), якая завяршае яго трылогію пра «гібель першага свету» (другая назва трагедыі «Ной») і з'яўляецца лагічным і ідэйным працягам трагедыяў «Люцыпар» і «Адам у выгнанні» (Вондэл вызначае Ноя як «пасланніка раскаяння», праводзячы паралелі з Янам Хрысціцелем, якому ён прысвяціў аднайменную паэму); эпічная паэма швейцарска-нямецкага асветніка Ёгана Якаба Бодмера «Ной» («Noah», 1750); раман нямецкага пісьменніка шцюрмерскага пакалення Фрыдрыха Максіміліяна Клінгера «Падарожжа перад патопам» («Reisen vor der Sündflutt», 1776), у якім пастух Махаль, муж адной з дачок Ноя, пасля простага і ціхага жыцця ў гарах трапляе ў так званы цывілізаваны мір і назірае яго разбэшчанасць і бесчалавечнасць (біблейны сюжэт становіцца пад пяром Клінгера інструментам сатыры). У гэтым шэрагу павінны быць названыя і драма А. Обэ «Ной», і раман англійскага пісьменніка-постмадэрніста Джуліана Барнса «Гісторыя свету ў дзесяці з паловай раздзелах», дзе прыпавесць пра патоп (і ў цэлым «пралог» біблейнага тэксту, што распавядае пра стварэнне свету і гісторыю чалавечтва да Запавету з Аўраамам) служыць для іранічнага пераасэнсавання ўсёй, і перадусім сучаснай, культуры.

Для многіх аўтараў (асабліва канца XIX — пачатку XX ст.) сюжэт пра патоп стаў сродкам асэнсавання катастрафічнасці свету, непрытульнасці і самотнасці чала-

века ў ім. Так, праз прызму біблейнага сюжэта і звязаных з ім фальклорных матываў, дапаўняючы яго арыгінальнай уласнай міфалогіяй, выказвае сваё «я» і разуменне свайго шляху ў свеце беларускі паэт Максім Багдановіч у вершаваным сказе (невялікай паэме) «Страцім-лебедзь» (1916). Паэт абапіраецца не толькі на тэкст Бібліі, але і на народны сказ пра «Страціма-птушку», змешчаны ў «Беларускім зборніку» Е. Р. Раманава. Змітрок Бядуля ўспамінаў, як Максім Багдановіч паведаміў яму пра задуму «Страціма-лебедзя»: «Я задумаў твор на тэму біблейскага міфа. Гэую тэму навеяла мне вайна, гібель мільёнаў і мой уласны лёс. Да чаго абрыдла мне такое жыццё! Дзень за днём у земстве. Справаздачы. Калонкі лічбаў...» Такім чынам, сам паэт паведаміў, што яго «Страцім-лебедзь» быў народжаны абвостраным адчуваннем бездані, да якой імкліва рушыць свет, усведамленнем хуткасці ўласнага канца і канца свету, а таксама прагай яго ачышчэння. Адсюль — гэты водгук трубы Страшнага Суда, што адкрывае тэкст:

Не анёл у трубу уструбіў —  
З хмары Бог старому Ною гаварыў:  
«Поўна з краем чаша гневу майго  
На людскія грахі ды бячыннасці.  
Вось надойдзе часіна суворая,  
Лінуць з неба залівы бязмерныя  
І абмыюць ад бруду смуроднага  
Ўсю зямлю яны, белы-вольны свет».

Пачынаў тут Ной будаваць каўчэг  
З таго дзерава ліванскага.  
Ўшыркі гэтаму каўчэгу — сто лакцёў,  
А ўдаўжкі — болей тысячы.  
Ды ўзяў туды Ной і птах і звяроў,  
Каб не звёўся іх род з зямлі.  
Ды не плыў к яму з мора сіняга  
Страцім-лебедзь — горды, моцны птах.<sup>1</sup>

Пад пяром Багдановіча Страцім-лебедзь становіцца ўвасабленнем гордай і незалежнай асобы, душы паэта<sup>2</sup>,

<sup>1</sup> Багдановіч М. Збор твораў: У 2 т. Мн.: Навука і тэхніка, 1988. Т. 1. С. 274. Далей спасылкі даюцца па гэтым выданні, у дужках — старонка.

<sup>2</sup> Безумоўна, гэта і асаблівая распрацоўка тэмы лебедзя (і менавіта яго гібелі) як увасаблення фізічнай смерці і адначасова несмяротнасці паэта — тэма, што ідзе ў еўрапейскай паэзіі ад Гарацыя (у гэтым шэрагу — вершы Цютчова, Бадлера, Рыльке і інш.).

што не падуладная бруднаму і агіднаму свету і больш за ўсё цэніць неабсяжны прастор і свабоду:

Яго звычаі — арліныя,  
Яго ўцехі — сакаліныя;  
Пер'і-пер'ечкі бялеюцца  
Ды на золаку агнявеюцца.  
У яго ў крыле — трыста тры пярэ;  
Узмахне крылом — быццам бор шуміць,  
Узмахне другім — што мяцель гудзіць.

(274)

Можа, дужаму і смеламу Страціму-лебедзю і ўдалося б перажыць патоп, ды «населі тут на лебедзя // Птахі дробныя ўсёй стаяю» (275). Гэта выразны вобраз паэта, які гіне пад дробязнымі ўдарамі гэтага свету, прыносіць сябе ў ахвяру, але не скараецца:

Крылі ўрэшце падламаліся,  
Галава ў вадзі апусцілася.  
І пайшоў на дно мора сіняга  
Страцім-лебедзь — моцны, горды птах.

Ад усіх цяпер патомкі ёсць,  
Ды няма адных — Страцімавых.

(275)

У сімвалічнай форме паэт перадаў не толькі задушлівую пераднавальнічную атмасферу «заходу Еўропы», крызіснага часу, але і ўласную трагедыю гранічнай самоты, трагедыю неажыццяўляльнасці сваёй надзеі на шчасце, каханне, сям'ю, працяг роду, працяг жыцця. Нездарма, як успамінае Змітрок Бядуля, Максім Багдановіч, чытаючы яму свой верш, паўтарыў у асаблівай рэдакцыі два апошнія радкі: «Ад усіх цяпер патомкі ёсць, // Ды няма адных — Максімавых...»

Прыклад Багдановіча яшчэ раз пацвярджае, якія сапраўды неабмежаваныя і шматмерныя сэнсы тояцца ў кожным невялічкім фрагменце біблейнага тэксту. Сучасныя паэты працягваюць разважаць над старонкамі прыпавесці пра патоп, над нашай катастрафічнай гісторыяй, над сённяшняй трывожнай сітуацыяй, у якой ізноў апынулася ўсё жывое і сам чалавек па віне чалавека, пра грозны гнеў і горкую справядлівасць Бога, Які чакае на-

шай адказнасці за свае ўчынкі, за ўвесь свет. Напрыклад, верш рускай паэткі Святланы Аксёнавай-Штэйнград, створаны ў Мінску ў 2001 г.:

Слово “потоп” было, конечно, допотопным.  
В нем медленно топали динозавры и мамонты  
Первого мира.  
Но даже если прибавить  
слово — Всемирный,  
все равно невозможно представить  
мощь стихии, сметавшей сушу,  
как пылинку со стола застывшей Вселенной.  
Мощь воды, поглотившей грешных людей  
и безгрешных тварей,  
которых расточительный Бог уничтожил просто так,  
из любви к искусству  
создавать и рушить  
и смертельной скуки  
приговоренного к бессмертию.  
Но Бог дал слово, что второго Потопа  
не будет!  
Он пунктуален, и слово Свое  
не нарушит.  
И потому миллионы других избранных Божьих  
уничтожил огонь и сладкий дым  
печей и камер.  
И снова тоска неподвижна, как серый камень.  
Тоска ненасытной любви.  
Мой праведный Боже  
столько раз упомянут всеу, что, наверно, икает.  
И теперь такие игрушки Его забавляют,  
которые не оставляют сомнений в успехе  
Его самой главной, последней Его потехи.  
На зеленом платье своем  
Земля не латает прорехи.  
Для чего? Если снова огонь. И вода.  
И медные трубы.  
И ожогом предчувствий обуглены наши губы...<sup>1</sup>

Ці спраўдзіў наш, Другі, свет надзею Бога? Ці не пахіснуў яе яшчэ больш? Ці навучыўся ён чаму-небудзь на прыкладзе таго, Першага, што назаўсёды згінуў пад хвалямі патапу? Невядома. Але цяпер на старонках Бібліі гэты малады пасляпатапны свет толькі робіць першыя крокі, і Ной чакае голасу Божага...

---

<sup>1</sup> Мишпоха: Историко-публицистический журнал. 2001. № 9. С. 17.

## НОВЫ ПАЧАТАК ЧАЛАВЕЦТВА І ПЕРШЫЯ ЗНАКІ БЯДЫ

*(Запавет з Ноем, прыпавесці пра Хама  
і Вавілонскую вежу)*

Вось, Я ўсталёўваю Саюз Мой з вамі  
і з нашчадкамі вашымі пасля вас...

*(Быцц 9:9)*

І сказаў: «Пракляты Кенаан,  
раб рабоў будзе ён у братоў сваіх».

*(Быцц 9:25)*

І сышоў Гасподзь паглядзець на горад і вежу,  
што будавалі сыны чалавечыя...

*(Быцц 11:5)*

Патоп стаў вельмі жорсткай, але неабходнай мерай Божай дзеля таго, каб чалавецтва пачало новы, больш свядомы шлях да сваёй дасканаласці. Ноах выступіў як новы Адам, ад якога мусіць пайсці адноўлены род чалавечы. Вось чаму Усявышні пачынае дыялог з Ноем і яго сынамі, літаральна паўтараючы тое, што ўжо гаварылася Адаму: «І благаславіў Бог Ноаха і сыноў яго, і сказаў ім: пладзіцеся і памнажайцеся, і напаўняйце зямлю» *(Быцц 9:1; пар. Быцц 1:28)*. Але адначасова Бог дае людзям зразумець, што цяпер паміж імі і навакольным светам будуць іншыя стасункі, чым гэта было раней, што жыццё чалавека ў чымсьці кардынальна зменіцца, і перш за ўсё таму, каб ён вастрэй адчуваў сваю адказнасць за ўсё жывое на зямлі. І калі першыя людзі, як і было задумана Творцам, знаходзіліся ў абсалютнай гармоніі з прыродай і жывёлы не палохаліся Адама і яго сыноў, то цяпер усё зменіцца: «І боязь і страх перад вамі будуць на ўсякім звяры зямным і на ўсякай птушцы нябеснай, на ўсім, што рухаецца на зямлі, і на ўсіх рыбах марскіх; у вашы рукі аддадзеныя яны» *(Быцц 9:2)*. Гэтыя боязь і страх усяго жывога перад чалавекам часткова прадыктаваныя тым, што цяпер жы-

вёлы даюцца чалавеку ў ежу (*Быцц 9:3*), чаго не было раней, у дапатоным свеце. Але хутчэй тут гучыць іншая думка: у недасканалага чалавека (а гэтая дасканаласць залежыць толькі ад яго самога) пакуль што не можа быць гарманічных стасункаў з усім жывым; каб гэта змянілася, павінен духоўна змяніцца сам чалавек, на што і спадзяецца Бог. Магчыма, як даводзіць да нас Мідраш, такое даволі жорсткае рашэнне Бога было прынятае таму, што дапатопнаму чалавецтву зашмат было падаравана лёгкага і радаснага ў жыцці, з-за чаго яно хутка разбэсцілася. Суровае ж і поўнае адказнасці жыццё павінна стаць асаблівай школай выхавання для новага чалавецтва. Вось як пераказвае гэтую мідрашысцкую думку рабі Машэ Вейсман: «Прычынай, якая ляжала ў падмурку распусты, што пацягнула за сабою патап, было бясклопатнае жыццё, якое праходзіла ў суцэльнай асалодзе і дазваляла людзям хораша існаваць, не звяртаючыся да Ашэма. Яны ніколі не пакутавалі ні ад спякоты, ні ад сцюжы, ні ад хваробаў, ім была невядомая трагедыя заўчаснай смерці, яны ніколі не ведалі болю, а ўраджаю аднаго году ім хапала на сорок гадоў. У выніку людзі вырашылі, што могуць абысціся без Усявышняга. І вось цяпер, пасля патапу, усё змяняецца: людзям з гэтага часу прыйдзеца памятаць пра свайго Творцу і звяртацца да Яго за дапамогай. Яны будуць перажываць трагедыю смерці дзяцей і таму будуць вымушаня звяртаць свой позірк да Неба. Яны будуць пакутаваць ад летняй спякоты, ад зімовай сцюжы, ад хваробаў, выкліканых зменаю пораў года, — і таму скарацца. З года ў год прыйдзеца ім сеяць і жаць, а калі так, то будуць яны залежаць ад дажджу і таму стануць маліцца свайму Творцу. Рабі Шмуэля бар Нахмана стаў мучыць галаўны боль. Ён сказаў: “Паглядзіце, што зрабіла нам пакаленне патапу! Раней жыццё было дасканалым і прыгожым, у ім не было ні болю, ні хваробаў”»<sup>1</sup>. Такім з’яўляецца падыход іўдзейскай класічнай каментатарскай традыцыі. Але яна ж падкрэслівае, як і сам тэкст Торы, што Бог змяняе жыццё чалавека, спадзеючыся на яго духоўнае адраджэнне і ўзыходжанне, і гэта не дазваляе бачыць у змяненні

<sup>1</sup> Вейсман М. Мидраш рассказывает: В 6 т. Т. 1. Берешит. Иерусалим, 1990. С. 133—134.



якасці жыцця і скарачэнні яго тэрміну для чалавека толькі дэградацыю, шлях ад «залатога веку» да «жалезнага», як у грэчаскага паэта Гесіёда. Калі Біблія і звяртаецца тут да агульнараспаўсюджанага архетыпу (уяўленні пра страчаны «залаты век» існавалі яшчэ ў шумераў), то, як заўсёды, кардынальна пераасэнсоўвае яго. На працягу ўсёй біблейнай гісторыі, якая доўжыцца і сёння (у гэтым не сумняваюцца вернікі розных канфесіяў), Бог не пакідае галоўную Сваю задуму: зрабіць чалавека Сваім саўдзельнікам па ўдасканаленні свету і самога чалавека. Вось чаму Ён прапануе чалавеку Саюз, або, як гэта стала ўжо звычайным у славянскай традыцыі, — Запавет.

Пачатак 9-га раздзела Кнігі Быцця прысвечаны Запавету з Ноем і яго сынамі, — Запавету, які суадносіцца ў рэлігійнай традыцыі з Другім Днём Стварэння. Сам Бог настойліва падкрэслівае, што гэты Запавет тычыцца ўсяго чалавецтва, нават больш — усяго жывога на Зямлі: «І скажаў Бог Ноаху і сынам яго з ім так: // “Вось, Я ўсталёўваю Саюз Мой з вамі і з нашчадкамі вашымі пасля вас, // І з усялякай жывою істотаю, што з вамі: з птушак, са скаціны і з усіх звяроў зямных, якія ў вас, з усіх, хто выйшаў з каўчэга, з усіх жывёлаў зямных; // І ўсталёўваю Саюз Мой з вамі, і не будзе болей знішчаная ўсялякая плоць вадою патапу, і не будзе болей патапу на пагібель зямлі”» (*Быц 9:8—11*). У тэксце настойліва гучыць, паўтараючыся шмат разоў, прынцыпова важнае для біблейнага слоўніка слова *Берыт* — Саюз (па-грэчаску, у Сэптуагінце, яно было некалі перакладзенае з крыху змененым сэнсам: *diathēkē* — «запавет», хаця патрэбна было б — *synthēkē* — «дамова», «саюз», бо першае, паводле слухнай заўвагі С. С. Аверынцава, больш падкрэслівае ідэю аўтарытэтнага волевыяўлення Бога, чым ідэю раўнапраўнага саюзнага дагавору двух бакоў<sup>1</sup>). Нагадаем, што ідэя Саюзу паміж Богам і чалавекам (чалавецтвам) — адна з самых вызначальных для Бібліі<sup>2</sup>. І цяпер, для пасляпатапнага свету, яна артыкуляваная больш настойліва і выразна, чым гэта было на пачатку чалавечай гісторыі.

<sup>1</sup> Гл.: Аверинцев С. С. Истоки и развитие раннехристианской литературы // История мировой литературы: В 9 т. М., 1983. Т. 1. С. 504.

<sup>2</sup> Гл. падрабязней ва «Уводзінах» (раздзел «Кніга, роўная сусвету»).

Бог не толькі прамаўляе гэтыя важныя словы — «Вось, Я ўсталёўваю Саюз мой з вамі...», але і дае адвечны, неадмяняльны знак новага Саюзу — вясёлку, з'яўленне якой такое арганічнае на небе пасля страшэннай буры, што пранеслася па зямлі: «...вось знак Саюзу, які Я даю, паміж Мною і вамі, і паміж усялякаю душою жывою, якая з вамі, — на вечныя пакаленні. // Вясёлку Маю даю Я ў воблацы, і будзе яна знакам Саюзу паміж Мною і зямлёю. // І будзе, калі Я навяду воблака на зямлю, то з'явіцца вясёлка ў воблацы, // І Я ўспомню Саюз Мой, які паміж Мною і вамі, і паміж усялякаю душою жывою ва ўсялякай плоці; і не будзе болей вада патопам на пагібель усялякай плоці» (*Быц 9:12—15*). Як вядома, міфалогіі розных культураў давалі сваё тлумачэнне гэтай дзівоснай прыроднай з'явы — вясёлкі. Так, напрыклад, у грэчаскіх міфах *Ірыда* (грэч. «вясёлка») — весніца багіні Геры, жонкі Зеўса. Шмат якія язычніцкія культуры бачылі за вясёлкаю, як і за другімі прыроднымі з'явамі, тых ці іншых дапаможных багоў (багінь). І толькі Біблія дае сваю непаўторную інтэрпрэтацыю, якая рэзка разыходзіцца з язычніцтвам: вясёлка — адвечны напамін для Самога Бога і для нас пра найстрашэннейшую катастрофу на зямлі і яе завяршэнне, пра надзею на аднаўленне ўсяго свету. Як лічыць іудзейская традыцыя, у вясёлцы свету з'яўляецца *Шэхіна* (літаральна з іўрыту — «прысутнасць», «прабыванне») — асаблівая тэафанія — Слава Божая, часцінка Духа Божага, якая сімвалізуе Яго прысутнасць у свеце людзей, Яго спачувальны ўдзел у чалавечай гісторыі, Яго прабыванне ў асяродку верных Яму людзей. Дарэчы, у словах Божых — «І Я ўспомню Саюз Мой... <...> ...і не будзе болей вада патопам на пагібель усякай плоці» — нельга не пачуць Яго болю за грэшнае чалавецтва і адначасова раскаяння: пакаранне было неабходным, але вельмі жорсткім.

Вельмі важна зазначыць, што на гэты раз Запавет Бога з людзьмі суправаджаецца большай колькасцю заповедзяў, якія неабходна выконваць людзям, і яны ў асноўным з'яўляюцца забароннымі, дадзенымі ў негатыўнай форме (праз *negatio* — адмаўленне). Нагадаем, што першыя людзі, па сутнасці, мелі толькі адну забаронную заповедзь: не есці пладоў з Дрэва Пазнання добра і зла (і тую не

ўтрымалі, як сказаў адзін з яўрэйскіх мудрацоў-каментатараў). Асноўныя ж заповедзі, дадзеныя людзям «першага свету», мелі пазітыўны, прадпісальны характар (стварыць сям'ю, нараджаць дзяцей і г. д.). Цяпер забаронныя заповедзі пераважаюць — напэўна, таму, што ў вачах Бога чалавек, які дастаткова выявіў сваю здольнасць спараджаць зло і падпарадкоўвацца яму, мае патрэбу ў большай перасцярозе. Згодна з іудзейскай традыцыяй, Усявышні дае Ноаху і яго сынам сем заповедзяў (*шэва міцвот бнэй Ноах* — «сем заповедзяў сыноў Ноаха»), якія маюць агульначалавечы характар і з'яўляюцца абавязковымі для ўсіх людзей, бо ў рэшце рэштаў усе яны, на думку Бібліі, паходзяць ад Ноаха і яго сыноў. Заповедзі сыноў Ноаха маюць з пункту гледжання мудрацоў Торы цывілізацыйны характар і адрозніваюць чалавека ад жывёлы. Яны ўяўляюць сабою мінімум маральных абавязкаў, якія Біблія ўскладае на ўсё чалавецтва. Безумоўна, у яўрэйскай традыцыі яны ўваходзяць у лік абавязковых 613 заповедзяў Торы, але калі для яўрэя абавязковыя ўсе 613, то для кожнага іншага чалавека — толькі гэтыя сем (*Талмуд, Сангедрын 5ба*). Як мяркуе Мідраш, на колькасць заповедзяў сыноў Ноаха паказвае ўсё тая ж вясёлка, што складаецца з сямі асноўных колераў.

Сем універсальных заповедзяў сыноў Ноаха непасрэдна вынікаюць ці апасродкавана выводзяцца са словаў Усявышняга, калі Ён заключае Заповіт з Ноахам. Так, Бог пачынае з таго, што цяпер дазваляе чалавеку есці жывёльную ежу (*Быц 9:3*), у той час як Адаму было заповедана харчавацца раслінамі і пладамі дрэваў (*Быц 1:29*). Як слушна піша Дз. У. Шчадравіцкі, гэта адбываецца таму, што «чалавек вельмі аддаліўся ад вобраза, уласцівага яму пры стварэнні, стаў больш плоцевай істотай, і таму Бог дапускае, каб ён з гэтага часу харчаваўся мясной ежай. Бог наогул шмат што дапускае, шмат да чаго ў Сваёй міласэрнасці ставіцца паблажліва...»<sup>1</sup> Але, дазваляючы есці мяса жывёлаў, якія знаходзіліся пад аховаю Ноя і яго сыноў у каўчэгу, Бог патрабуе ад людзей: «Толь-

<sup>1</sup> Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. М.: Теревинф, 2001. С. 105.

кі плоці з душою яе [плоці пры жыцці яе], з кроўю яе не ешце» (*Быцц 9:4*). Гэта і ёсць першая з сямі Ноевых заповедзяў, якая мае падвойны сэнс. Па-першае, гэта строгая забарона на ўжыванне крыві ў ежу. Паводле ўяўленняў многіх старажытных культураў, у крыві знаходзіцца душа кожнай жывой істоты (тое, што Тора называе *нэфеш*, маючы на ўвазе жывёльную душу, якая ажыўляе кожны біялагічны арганізм, у тым ліку і чалавека; але чалавеку дадзеная яшчэ і разумная душа — *нешамат*). Таму ўжыванне ў тым ці іншым выглядзе ў ежу крыві разглядаецца, з аднаго боку, як замаха на жыццё, дадзенае Богам кожнай істоце (кроў — паняцце сакральнае, святое), а з другога боку — як прыпадабненне жывёле, як прылучэнне да «жывёльнай душы». Гэтая заповедзь вельмі строга выконваецца ў іудзейскай традыцыі: мяса тых жывёлаў, якія дазволеныя ў ежу чалавеку (а дазволеныя не ўсе, а толькі тыя, што жуюць жвачку і маюць раздвоеныя капыты), павінна быць абяскроўленае; кроў павінна сцячы, і яе трэба прыкрыць зямлёю, г. зн. пахаваць. Далей у Кнізе Левіт будзе сказана ўжо канкрэтна сынам Ізраэля (Ізраіля), г. зн. яўрэйскаму народу: «...ні адзін з вас не павінен есці кроў; і прышэлец, які жыве сярод вас, не павінен есці кроў. // І ўсялякі з сыноў Ізраэлевых і з прышэльцаў, якія жывуць сярод іх, хто на лоўлі зловіць звера ці птушку, якую можна есці, павінен выпусціць кроў яе і пакрыць зямлёю. // Бо душа ўсялякай істоты — гэта кроў яе. Яна душа яе; і сказаў Я сынам Ізраэлевым: крыві аніякай плоці не ешце, бо душа ўсялякай плоці — гэта кроў яе; ўсялякі, хто есць яе, вынішчаны будзе» (*Лев 17:12–14*). Па-другое, выраз «плоць з душою яе» можна зразумець і як «жывая плоць»; таму заповедзь адначасова забараняе адразуць ад яшчэ жывой жывёлы кавалкі і есці іх. Так рабілі многія дзікія плямёны, і гэты атавістычны звычай яшчэ застаецца дзе-нідзе ў тых культурах, што знаходзяцца на архаічнай ступені развіцця, а таксама можа праяўляцца як адхіленне ад нормы ў цывілізаваным грамадстве. У першай Ноевай заповедзі нельга не ўбачыць клопат пра ўсё жывое, якому чалавек павінен прыносіць як мага менш пакутаў — нават тады, калі прымушаны дзеля свайго харчавання забіваць жывёлаў і птушак сабе на ежу. Роздум

яўрэйскіх мудрацоў, як зрабіць, каб жывёла не пакутавала, прывёў да ўзнікнення ў іудзейскай традыцыі асаблівага рытуальнага зарэзу дамашняй скаціны, як мага меней балючага, — так званай *ихіты*, а таксама да з'яўлення асаблівай прафесіі ў яўрэйскай абшчыне: *шохет*, або *шойхет*, — чалавек, які ажыццяўляе шхіту, рэзнік. Ён бярэ на сябе грэх вымушанага забойства жывёлы і замольвае гэты грэх у сінагозе. Але вельмі важна, што ніякі іншы член абшчыны не можа па ўласнай волі забіваць дамашнюю скаціну ці птушку; вельмі важна, каб чалавек наогул як мага менш забіваў. Вось чаму і паляванне на дзікіх жывёлаў лічыцца ў яўрэйскай традыцыі грахам, бо гэта звязана з пакутамі жывой істоты; мяса нават кашэрных (дазволеных Богам у ежу сынам Ізраіля) жывёлаў, забітых на паляванні, нельга ўжываць у ежу, яно становіцца некашэрным. Страшэнны грэх перад Богам — забойства жывёлы без важкай прычыны (неабходнасці ежы ці пагрозы для чалавечага жыцця), а ў іудзейскай традыцыі — і забойства дамашняй скаціны не па правілах шхіты. На аснове першай Ноевай заповедзі і іншых прадпісанняў Торы будзе прынятая ў іудаізме заповедзь, якая забараняе жорстка ставіцца да жывёлаў, наогул да жывых істотаў, загадвае клапаціцца пра іх, спачуваць ім і дапамагаць ім у бядзе, — заповедзь *цаар баалей хайм* («прадухіленне бялітаснасці да жывых істотаў»). Так, у Кнізе Другазаконня сказана, што нельга забіраць з гнязда птушку-маці, якая сядзіць на яйках ці знаходзіцца там з птушанятамі; трэба яе адпусціць (*Друг 22:6*). Славуты Рамбам (Майманід, XII ст.) пісаў, што «боль жывёлаў пры такіх абставінах вельмі вялікі» (*Морэ нэвухім 3:48*). Талмуд забараняе дарослым есці, пакуль не накормленыя жывёлы, і г. д.

Заповедзь неўжывання ў ежу аніякай крыві строга вытрымліваецца ў іудаізме і ісламе, але, на жаль, не вытрымліваецца ў свеце хрысціянскім, бо хрысціянству, якое прыйшло на язычніцкія тэрыторыі ў Еўропе, так ці інакш прыйшлося лічыцца з мясцовымі звычаямі. У цэлым жа ў першай Ноевай заповедзі нельга не ўбачыць больш глыбінны, далёкі сэнс: думку пра тое, што калі-небудзь чалавецтва, якому, як сведчаць біёлагі, неабходна было на пэўным этапе развіцця мясное харчаванне, прыйдзе да думкі

наогул не забіваць братоў нашых меншых, шкадаваць і берагчы ўсё жывое.

Бог працягвае гаварыць з Ноем і яго сынамі, і ў Яго словах гучыць і падбэдзёрванне, і адначасова грознае папярэджанне: «Асабліва ж кроў вашага жыцця спаганю Я: ад усялякага звера спаганю Я яе, і ад рукі чалавека, ад рукі брата яго спаганю душу чалавека» (*Быцц 9:5*). Тым самым Бог напамінае чалавеку, што найвялікшая каштоўнасць у свеце — чалавечае жыццё, на якое ніхто не мае права рабіць замах. Гасподзь пакарае і жывёлу, і чалавека, якія адбіраюць жыццё чалавека, праліваюць яго кроў. Выраз «ад рукі брата яго» нагадвае, што ўсе людзі — браты і павінны заўсёды пра гэта памятаць, а таксама грозна адсылае да горкай гісторыі першага забойства — гісторыі Каіна і Авеля. Гэтыя словы Божыя папярэднячаюць другой Ноевай заповедзі — забароне гвалту над чалавекам, забойства, праліцця крыві чалавека: «Хто праліе кроў чалавека, таго кроў праліецца чалавекам, бо паводле вобраза Бога створаны чалавек» (*Быцц 9:6*). Без сумневу, яшчэ ніколі і нідзе раней так настойліва і з такой сілай не падкрэслівалася каштоўнасць чалавечага жыцця і адказнасць чалавека за ўчыненае злачынства.

З забароны праліцця крыві чалавечай, забароны забойства, якая рыхтуе нас да яшчэ больш лаканічна і патрабавальна сфармуляванай заповедзі «Не забі» на Скрыжальных Запавету, арганічна выцякае і яшчэ адна з Ноевых заповедзяў: неабходнасць справядлівага суда, наогул усталявання жыцця на заканадаўчых пачатках. Гэта важна для выканання ўсіх Ноевых заповедзяў, але, безумоўна, найбольш важна для тых выпадкаў, якія тычацца праліцця крыві, забойства чалавека. Тут суд павінен быць вельмі асцярожны і справядлівы, бо і ў злачынцу, як бы ні зацямялі яго душу грахі, захоўваецца вобраз Божы — той духоўны патэнцыял, які Бог даў кожнаму чалавеку і які нельга знішчыць да канца. Калі падабенства Богу (не ў язычніцкім сэнсе, а ў сэнсе рэалізацыі духоўнага патэнцыялу, набліжэння да духоўнай дасканаласці) чалавек павінен несупынна дасягаць сам, то вобраз Божы нават ён сам не можа вынішчыць у сваёй душы. Вось чаму ніводны, нават самы страшэнны, злачынец не можа быць забіты без суда, хаця сапраўдным судом, які адплаціць яму поўнай мерай, стане толькі Суд Божы.



Запаведаючы Ною і яго сынам пладзіцца і памнажацца (*Быц 9:7*), працягваць род, Бог на гэты раз, як вынікае з агульнай логікі Торы і як даўно ўжо трактавалі яўрэйскія мудрацы, забараняе (і гэта чацвёртая з Ноевых запаведзяў) як незаконны працяг роду пралюбадзейства і інцэст, г. зн. кровазмяшэнне, шлюб паміж самымі блізкімі па крыві людзьмі — напрыклад, роднымі братамі і сёстрамі. Як мы памятаем, на пачатку чалавечай гісторыі такія шлюбы дазваляліся, таму што ўсё чалавецтва ў прамым сэнсе было адной першасям'ёй. Як сцвярджаюць даследчыкі, інцэст быў прыкметай самага архаічнага грамадства; памяць пра гэта захоўваюць амаль усе міфалогіі народаў свету. Цяпер жа Усявышні забараняе інцэст, бо гэта няварта годнасці чалавека і можа прывесці да выроджэння чалавецтва. Усе культуры так ці інакш прыходзілі да такой высновы, але біблейная культура была першай, якая жорстка на пісьме аформіла гэтую забарону (далей заканадаўчыя кнігі Торы шмат увагі прысвяцяць *гілуй арайот*, што літаральна на іўрыце значыць «агаленне цела», «адкрыццё галізны» і абазначае розныя віды інцэсту). Цяпер, пасля патопу, калі чалавецтва пачынаецца на новай і, як спадзяецца Бог, больш маральнай аснове і калі ў кожнага з сыноў Ноаха ёсць свая жонка, калі няма патрэбы ў блізкароднасных шлюбах, чалавецтва павінна памнажацца іншым шляхам. Дарэчы, указанне Бібліі на тое, што ў сыноў Ноаха было толькі па адной жонцы, сведчыць пра іх праведнасць і імкненне да манагамнага шлюбу ў разбэшчаным пакаленні патопу.

Яшчэ адна запаведзь сыноў Ноевых — забарона крадзяжу і рабунку, бо Бог кажа пра ўсіх жывых істотаў, што выйшлі з каўчэга: «...у вашы рукі аддадзеныя яны» (*Быц 9:2*). Тым самым, як памеркавалі яўрэйскія мудрацы, Усявышні стварае інстытут прыватнай уласнасці і не дазваляе яе парушаць. Пазней на Скрыжальных, сярод Дзесяці Запаведзяў, таксама будзе запісана: «Не крадзі» (*Зых 20:15*), «Не дамагайся дома бліжняга твайго... <...>... нічога, што ў бліжняга твайго» (*Зых 20:17*).

З саміх асноваў Запавету, заключанага Богам з Ноем, вынікаюць яшчэ дзве фундаментальныя запаведзі, якія Тора лічыць абавязковымі для кожнага высокамаральнага, цывілізаванага чалавека: 1) вера ў Адзінага Бога і адмаў-

ленне служэння іншым багам, адмаўленне ідалапаклонства; 2) забарона блюзнерства і ганьбавання святога Імя Божага, знявагі да Бога (тое, што ў іудзейскай традыцыі завецца *хилуль га-Шэм* — «ганьбаванне Імя [Божага]», процілегласцю якому з'яўляецца *кідуш га-Шэм* — «асвячэнне Імя [Божага]», перш за ўсё праз міласэрныя справы і самаахвярныя ўчынкі чалавека, а калі патрэбна — нават і праз смерць за веру ў Адзінага Бога<sup>1</sup>).

Яўрэйская традыцыя падкрэслівае, што ў адрозненне ад яўрэяў астатнія сыны (нашчадкі) Ноаха не павінныя ахвяраваць сваім жыццём нават у імя выканання забаронаў ідалапаклонства, кровапраліцця і кровазмяшэння (*Талмуд, Сангедрын 74б*). Згодна з талмудычным заканадаўствам, неяўрэй, які выконвае Запаведзі сыноў Ноевых, мае вялікую пашану і асаблівы статус *гер-тошав* («прышэльца-пасяленца»), пра які гавораць і старажытныя тэксты Торы. Гэтага прышэльца, які жыве сярод народа Божага, патрэбна «любіць, як самога сябе»: «І калі будзе жыць у цябе прышэлец у зямлі вашай, не прыгнятайце яго. // Як тутэйшы сярод вас няхай будзе ў вас прышэлец, які жыве ў вас; любі яго, як самога сябе...» (*Лев 19:33—34*). І яшчэ: «Адзін суд павінен быць у вас як для прышэльца, так і для тутэйшага; бо Я Гасподзь, Бог ваш» (*Лев 24:22*). Так Тора і Біблія ў цэлым процістаяць усялякім формам ксенафобіі і расізму (прыклады можна прыводзіць бясконца). Майманід лічыў, што ўсе народы свету павінны прыняць Запаведзі сыноў Ноевых, а кожны неяўрэй, які іх выконвае, увойдзе ў Царства Нябеснае (*Мішнэ Тора, Гільхот мелахім 8:11*). Запаведзі сыноў Ноевых як нельга лепш акцэнтуюць агульначалавечы, універсальны характар іудзейскай традыцыі, старажытнай біблейнай культуры. Такія буйныя яўрэйскія і адначасова еўрапейскія мыслеры Новага часу, як Мозэс Мендэльсон (1729—1786) і Герман Когэн (1842—1918), падкрэслівалі, што канцэпцыя сямі запаведзяў сыноў Ноевых служыць агульным рацыяналь-

---

<sup>1</sup> Такі від смерці ўпершыню з'явіўся ў Іудзеі падчас праследаванняў Антыёха IV Эпіфана, калі сілком уведзіліся язычніцкія звычай, язычніцкая (грэчаская) рэлігія і многія іудзеі лічылі за лепшае падпарадкаванню загадам Антыёха смерць за веру. Гл. падрабязней раздзел «Шляхамі Вечнай Кнігі».

ным падмуркам як яўрэйскай, так і агульначалавечай маралі. А шмат стагоддзяў да гэтага рабіны-законавучыцелі Талмуда выказалі думку, што гэтыя заповедзі настолькі універсальныя, што амаль усе яны — за выключэннем забароны ўжывання ў ежу крыві і забароны інцэсту — былі дадзеныя яшчэ Адаму і толькі паўтораныя і больш дэталёва растлумачаныя Ною.

Такім чынам, заключаны праз Ноя і яго сыноў новы Завет паміж Богам і чалавецтвам, і пачынаецца новая старонка чалавечай гісторыі. Усе мы, сённяшнія людзі, на думку Бібліі, паходзім ад аднаго з трох сыноў Ноя, ад самога Ноя. Важна падкрэсліць, як захапляюча ўпарта Біблія даводзіць да нас зноў і зноў сваю вялікую, асновавоную думку пра адзінства ўсяго чалавецтва, яго роднасць і еднасць (такім чынам даецца зразумець, што яно калі-небудзь ізноў прыйдзе — на новым узроўні — да гэтай еднасці, перш за ўсё еднасці праз Бога, праз Дух Божы). Але цяпер новае чалавецтва павінна распаўсюдзіцца па зямлі, каб апрацоўваць яе, падняць яе з заняўдбанна. І Біблія дае першую вядомую нам універсальную і — што асабліва дзівосна! — адпаведную ў асноўным погляду сучаснай навукі, і перадусім этналогіі і лінгвістыкі, класіфікацыю народаў і моваў. Як пісаў у свой час слынным рускі ўсходазнаўца Барыс Тураеў, старажытнаяўрэйская культура была першай, якая «дадумалася» да адзінства роду чалавечага і адначасова да першай універсальнай класіфікацыі народаў.

«І былі сыны Ноаха, што выйшлі з каўчэга, — Шэм, Хам, Йефэт. ...Гэтыя тры былі сыны Ноаха, і ад іх насялілася ўся зямля» (*Быц 9:18, 19*). 10-ты раздзел Кнігі Быцця, што пачынаецца словамі «А вось радавод сыноў Ноаха — Шэма, Хама і Йефэта» (*Быц 10:1*), справядліва называюць «табліцай народаў». Менавіта тут і даецца першая універсальная класіфікацыя адзіных у сваім вытоку народаў, а значыць, і іх моваў, што ўтварыліся пасля «змяшэння» першапачатковай адзінай мовы падчас разбурэння Вавілонскай вежы (гл. ніжэй), а потым яшчэ больш разышліся ў працэсе рассялення па зямлі нашчадкаў Шэма (Сіма), Хама і Йефэта (Іафета, або Яфета). Дарэчы, невыпадкова лінгвісты з таго самага моманту (з XIX ста-

годзя), калі стала зразумела, што шматлікія мовы народаў свету аб'ядноўваюцца ў сем'і, а ўнутры апошніх — у групы, калі нарадзілася параўнальна-гістарычнае мовазнаўства, выкарыстоўваюць у сваёй тэрміналогіі імёны сыноў Ноя і абапіраюцца на біблейную класіфікацыю. Так, паводле Кнігі Быцця, ад Шэма (Сіма), паходзяць семіцкія народы і мовы (семіцкая група ў складзе семіта-хаміцкай моўнай сям'і), што падзяляюцца на ўсходнесеміцкія (акадскую, або вавілона-асірыйскую) і заходнесеміцкія (арамейскую, яўрэйскую, арабскую); ад Хама — хаміцкія мовы (напрыклад, егіпецкая, копцкая, эфіопская і інш.); ад Йефэта (Яфета) — так званыя яфетычныя, г. зн. індаеўрапейскія, народы і мовы (грэчаская, лацінская, іранская, санскрыт, большасць сучасных еўрапейскіх моваў). Як бачым, Біблія ўтрымлівае ў сабе ўказанне на тое, што найстаражытнейшыя культуры і пісьмовыя цывілізацыі на Блізкім Усходзе і ў Міжземнамор'і звязаныя з семіта-хаміцкай і індаеўрапейскай сем'ямі народаў, што пацвярджаецца вывучэннем культураў Старажытнага свету і археалагічнымі раскопкамі. Больш таго, у Бібліі знаходзім і напамін пра адну з найбольш старажытных і загадкавых цывілізацыяў, чья мова дасюль не суаднесена ні з адной моўнай сям'ёй, — найстаражытнейшую ў Месапатаміі шумерскую цывілізацыю, хаця ў «табліцы народаў» яна ўпісваецца ў радавод нашчадкаў Хама — праз яго сына Куша (Хуша), ад якога пайшлі народы Паўночнай Афрыкі: Міцраім — родапачынальнік-эпонім егіпцянаў, Пут (Фут) — лівійцаў, Кенаан (Ханаан) — ханаанеяў, або фінікійцаў. Сярод нашчадкаў Куша называецца і моцны правадыр Німрод (пра яго яшчэ пойдзе гаворка пазней): «І было, царствам яго напачатку былі Бавэль і Эрэх, і Акад, і Кальнэ ў зямлі Шын'ар» (*Быц 10:10*). Бавэль — гэта біблейнае імя Вавілона, больш сугучнае аўтэнтчнай (вавілонскай) назве — Бабілу, або Баб-Ілані; Эрэх, без сумневу, — Урук, адзін з найстаражытнейшых шумерскіх гарадоў-дзяржаваў; Акад — семіцкі горад-дзяржава, пад уладай якога аб'ядналася тэрыторыя Шумера ў канцы 3-га тыс. да н. э. Знойдзены пры археалагічных раскопках і горад Кальнэ (Калнэ; у славянскай Бібліі — Халнэ). І, нарэшце, гучыць вызначэнне «зямля Шын'ар» (у славянскай Бібліі

традыцыйна — Сенаар), і сённяя гісторыкі і лінгвісты не сумняваюцца, што гаворка ідзе пра Шумер — агульную назву той тэрыторыі паміж Тыграм і Еўфратам, населенай шумерамі, якія сябе называлі «чарнагаловым народам» і ўжо ў 4-м тыс. да н. э. стварылі там высокаразвітую гарадскую цывілізацыю, утварылі сістэму гарадоў-дзяржаваў. Пра Ашура (Асура), продка асірыйцаў, сказана, што ён выйшаў з зямлі Шын'ар і пабудаваў Нінэвэ, або Нінвэ (у славянскай традыцыі — Нінэвія; *Быц 10:11*). Сапраўды, семіты-акадцы (вавілоняне і асірыйцы), як вядома, размаўлялі на прынцыпова іншай мове, не шумерскай (хаця менавіта вавілоняне ўвабралі ў сябе вялікую колькасць шумерскіх этнічных і культурных элементаў). Пра Ашура і гаворыцца як пра нашчадка Шэма, а не Хама.

Такім чынам, прасочваючы радавод кожнага з сыноў Ноя, можна ўбачыць яго адпаведнасць навуковым гістарычным і культуралагічным дадзеным. Напрыклад, з сынамі Йефэта, прабацькі ўсіх індаеўрапейцаў, звязваецца паходжанне вядомых у старажытнасці індаеўрапейскіх народаў: ад Гамера — кімры, або кімерыйцы (магчыма, менавіта гэтае імя паўтараецца ў імені вялікага грэчаскага паэта Гамера); ад Магога — скіфы; ад Мадая — мідзійцы; ад Явана (Іавана), імя якога, безумоўна, роднаснае назве *Іонія*, — іанійцы, грэкі; ад Мешэха (у славянскай Бібліі — Масох) — мосхі, старажытны народ Закаўказзя (адсюль — Месхеція, вобласць Грузіі). Існуе паданне, што Масох дайшоў да паўночных межаў зямлі і заснаваў там пасяленне, названае яго імем, — Масква (вядома, гэта толькі паданне, але ў ім ёсць пэўнае рацыянальнае зерне, бо этымалогія назвы *Масква* дагэтуль не растлумачаная канчаткова). Шэм (Сім), «старэйшы брат Йефэта» (*Быц 10:21*), названы «бацькам усіх сыноў Эвера» (*Тамсама*), хаця, паводле генеалогіі, Эвер — праўнук Шэма, а сыны апошняга: Элам (старажытная дзяржава, якая займала частку сённяшняй тэрыторыі Ірана); Ашур (як ужо адзначалася, эпонім асірыйцаў); Арпахшад (Арфаксад; імя не ідэнтыфікавана, але магчыма — указанне на старажытны народ хурытаў), Луд (Лідзія), Арам (арамейцы, якія жылі ў горнай частцы Паўночнай Месапатаміі, у Арам-Нагараім, і чья мова стала першай *lingua franca* — мовай міжнарод-

ных стасункаў; яна была дзяржаўнай мовай Асірыі напрыканцы яе існавання, потым — афіцыйнай мовай персідскай дзяржавы Ахеменідаў; яна шырока распаўсюдзілася — праз розныя свае дыялекты — у Ханаане, Егіпце, Індыі, Закаўказзі; менавіта ад арамейскага алфавіта паходзяць шмат якія іншыя — арабскі, грузінскі). Чаму ж Шэм вызначаны перадусім як «бацька ўсіх сыноў Эверавых»? Безумоўна, гэта ўказанне Святога Пісання на найважнейшую генеалагічную лінію, ад якой пойдзе святы народ, выбраны Богам для ажыццяўлення Яго задумы, — народ Аўраама, яўрэйскі народ, бо сам Аўраам — нашчадак Шэма праз Эвера. Паводле падання, у гонар Эвера, вялікага праведніка, і названы яўрэйскі народ — племя *іўрым*, дакладней — *іўрім*; тут той жа карань, што і ў імені *Эвер* — са значэннем пераходу, прыходу «з іншага боку» (магчыма, з іншага берагу Еўфрата, адкуль Аўраам з яго бацькам прыйшлі ў Ханаан, а магчыма — у духоўным сэнсе — пад «іншым бокам», як ужо ўзгадвалася раней, маецца на ўвазе процістаянне Адзінабожжа язычніцтву). Для рэлігійнай свядомасці неабвержным фактам з'яўляецца тое, што асновы сапраўднага Богапазнання перайшлі ад Ноаха да Шэма, а потым праз Эвера — да Аўраама (дарэчы, калі супаставіць указанні тэксту на ўзрост герояў, прасачыць унутраную біблейную храналогію, то выявіцца, што Шэм і Эвер жылі яшчэ ў дні Аўраама і перадавалі яму сваю мудрасць).

У славунай «табліцы народаў» названыя 70 старажытных народаў, якія потым і атрымалі назву «язычніцкіх», г. зн. тых, якія пачалі гаварыць на розных мовах пасля «змяшэння» Богам моваў падчас разбурэння Ім Вавілонскай вежы. А потым на фоне гэтых сямідзесяці, якія так ці інакш ухіліліся ад шляху Божага, народзіцца народ Аўраама — як «інструмент» у Божых руках для выпраўлення свету, народ свядомага Адзінабожжа. Вядома, што пазней, паводле Закона Божага, дадзенага Майсею, яўрэйскі народ кожны год у старажытнасці прыносіў у Іерусалімскім Храме ў свята Сукот (свята Буданоў, або Шатаў) у ахвяру Адзінаму Богу 70 цяльцоў — па аднаму за кожны народ, які ўзгадвае Тора, каб жылі ў благаслаўненні Божым, у дабрыні і шчасці ўсе нашчадкі Ноаха. Ці не праяўляец-



ца ў гэтым вельмі яркая універсальнасць старажытнай яўрэйскай традыцыі, яе бясконцы клопат за ўсё чалавецтва? Нездарма «табліца народаў» завяршаецца словамі, якія ізноў нагадваюць аб адзінстве роду чалавечага: «Вось сем'і сыноў Ноаха паводле радаводу іх, у народах іх. І ад іх рассяліліся народы па зямлі пасля патопу» (*Быцц 10:32*). Менавіта накіраваны гэтых словаў Дз. У. Шчадравіцкі піша: «Мы мусім з усёй упэўненасцю сказаць, што на Зямлі і ў дадзены момант не існуе ніводнага народа, ніводнага племені, ніводнай сям'і і ніводнага чалавека, якія не паходзілі б ад трох сыноў Ноевых. Ужо адно гэта робіць грэшнымі якія б то ні было расісцкія погляды, шавінізм, узнясенне адных народаў і расаў над іншымі. Усе людзі з'яўляюцца нашчадкамі Ноа, яны роўныя перад Богам ва ўсіх сваіх чалавечых правах. Біблія змяшчае вельмі яркую перасцярогі супраць якога б то ні было расізму, яркага наказ ставіцца да кожнага чалавека як да носьбіта вобраза Бога»<sup>1</sup>.

Адкуль жа тады, можна спытацца, узніклі адрозненні ў культурах і ментальнасці народаў? Чаму адны апынуліся, адпаўшы ад Адзінабожжа, ва ўлонні язычніцтва, а некаторыя пайшлі іншым шляхам? Ці не супярэчыць уяўленню пра адзінства чалавецтва ідэя «выбранага народа Бога»? Хутка мы ўбачым у тэксце Торы, як рэалізуецца і якім сапраўдным зместам напаяняецца паняцце «выбранасці», а цяпер можна толькі сфармуляваць наступнае: Біблія дэманструе, што ўсе разыходжанні паміж народамі і культурамі не маюць пад сабою ніякіх біялагічных падставаў (у адрозненне ад расісцкіх тэорыяў, якія цалкам абапіраюцца на біялагічную і інтэлектуальную перавагу, якая нібыта існуе, адной расы над іншымі). Усе разыходжанні нашчадкаў Ноа, раўнапраўных членаў адной вялікай сям'і народаў, абумоўленыя як гістарычнымі абставінамі, так і шляхамі, якія яны свабодна выбіраюць; гэтыя разыходжанні, на думку Бібліі, залежаць перадусім ад свабоднай волі людзей, ад іх духоўных пошукаў і памкненняў (і перш за ўсё ад ступені Богапазнання, якой яны ў

---

<sup>1</sup> Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 114.

пэўны момант дасягнулі, ступені ўхілення ад Бога ці набліжэння да Яго).

Безумоўна, для Бібліі найгалоўнейшым у падыходзе да гісторыі народаў з'яўляюцца рэлігійна-духоўны і непарыўна звязаны з ім маральны крытэрыі, асобасны выбар чалавека і яго асабістая адказнасць за гэты выбар, што Вялікая Кніга і дэманструе нам у глыбока сімвалічнай форме. У сувязі з гэтым вельмі цікавую інфармацыю да разважання дае сэнс імёнаў сыноў Ноаха (патрэбна памятаць, што імя ў Бібліі ніколі не з'яўляецца выпадковым, заўсёды нясе ўказанне на лёс і прызначэнне чалавека<sup>1</sup>). Шэм на іўрыце значыць «імя», і гэта можна зразумець як указанне на тое, што нашчадкам праведнага Шэма, і перадусім Аўрааму і яго народу, будзе адкрыта Святое Імя Богае, што яны асабліва прасунуцца наперад на шляху Богапазнання, што менавіта ў асяроддзі нашчадкаў Шэма народзяцца тры вялікія монатэістычныя рэлігіі — іудаізм, хрысціянства, іслам. *Хам* — «спякотны», «гарачы», «палкі», і гэта ўказанне не толькі на тое, што нашчадкі Хама будуць жыць у гарачым клімаце Афрыкі і Ханаана, але што ўвесь строй афрыканскай культуры, мастацтва, музыкі і абрадаў звязаны з накалам жарсці, з неўтаймаваным палкім тэмпераментам. Імя *Йефэт* звязанае з каранем *йафэ* — «прыгожы», «поўны хараства», а таксама «распаўсюджаны», і гэта, магчыма, указанне, што нашчадкі Йефэта, перадусім грэкі, будуць шукаць перш-наперш хараство і гармонію, прынцыпы «залатога сячэння» (на гэтым сапраўды будзеца элінскае мастацтва), што індаеўрапей-

<sup>1</sup> Гэта, аднак не лёс і наканаванне (рок) у зычніцкім (напрыклад, грэчаскім) сэнсе; Бог, ведаючы ўсе патэнцыі чалавека, заўсёды дае яму свабоду выбару, свабоду канструявання свайго шляху, а тым самым — і ўплыву на ўласны лёс, дакладней — на стаўленне да сябе Бога, якое, па сутнасці, залежыць ад стаўлення чалавека да Бога, ад учынкаў чалавека. Так, абмяркоўваючы гэтую складаную праблему — суадносінаў наканавання і свабоды волі, яўрэйскія каментатары падкрэслівалі, што ў самы апошні момант, калі, здавалася б, вялікаму грэшніку вынесены смяротны прысуд, яго добры і міласэрны ўчынак можа схіліць Бога да адмены гэтага прысуду. У гэтым жа і сэнс словаў прарока Іезэкііля: «Калі адварочваецца грэшнік ад граху свайго, які ўчыняў, і дзейнічае паводле закону і справядлівасці, — ён душу сваю захаве живою. // І ён убачыў і адхіснуўся ад злчынстваў сваіх, якія ўчыніў; ён будзе жыць, не памрэ» (*Іез 18:27–28*; пар. *Іез 18:21–22*).

скія народы шырока расселяцца па зямлі і будуць дамінаваць на працягу вялікіх этапаў гісторыі чалавецтва, вызначаць развіццё цывілізацыі, навукі і філасофіі.

Нельга не ўбачыць тут і першую класіфікацыю чалавечых тыпаў, тэмпераментаў, указанне на нашчадкаў Шэма, Хама і Йефэта не ў этнічным, а ў духоўным плане, на іх рысы ўнутры кожнага з нас: Шэм — чалавек глыбока духоўны, звернуты да Бога, да пошукаў рэлігійна-маральнага ідэалу, калісьці атрыманага ад Усявышняга; Хам — чалавек, які жыве моцнымі пачуццямі і страсцямі, палкі і тэмпераментны, чалавек плоцеваы, які звернуты да сённяшняга моманту і ўмее цаніць кожнае імгненне жыцця, атрымліваць пачуццёвую асалоду; але існуе небяспека, што плоцевае, пачуццёвае можа ўзяць у ім верх; Йефэт — чалавек эстэтычна вытанчаны, які больш за ўсё шануе прыгажосць і імкнецца да будучага, усталяванага на разумным і прыгожым ладзе жыцця; але ёсць небяспека, што эстэтычнае ў ім выцісне на задні план этычнае. Здаецца, на думку Бібліі, усе тры тыпы, як і ўсе тры галіны дрэва чалавечага, павінныя дапаўняць адзін аднаго і дапамагаць адзін аднаму. І не выпадкова Тора падкрэслівае асаблівую духоўную ролю Шэма, бо без Бога немагчымыя ні паўната жыцця, ні пошукі прыгажосці і разумнага ладу жыцця: «Благаслаўлены Гасподзь, Бог Шэма» (*Быц 9:26*). Йефэту ж выказана пажаданне: «Няхай дасць Бог прастор Йефэту, і няхай жыве ён у шатрах Шэма» (*Быц 9:27*). Гэта значыць, што нашчадкам Йефэта накіравана прыняць у пэўны момант сваёй гісторыі Адзінабожжа, якое адкрыюць сыны Шэма, прыняць духоўныя дары апошніх, толькі тады пошукі прыгажосці сынамі Йефэта і іх распаўсюджванне на зямлі напоўняцца высокім духоўным сэнсам. Гіпертрафаваныя ж эстэтызм і тэнакратызм, пазбаўленыя прысутнасці Бога, могуць прывесці да страшэннай катастрофы (часткова гэта і прадэманстравала гісторыя Еўропы). А вось Хаму, дакладней, яго сыну Кенаану (Ханаану), Бог вуснамі Ноаха дасць страшнае прароцтва: «...пракляты Кенаан; раб рабоў будзе ён у братоў сваіх» (*Быц 9:25*). І за гэтым стаіць не проста ўказанне на гістарычны лёс ханаанеяў і афрыканскіх народаў, не проста абгрунтаванне неабходнасці за-

ваявання Ханаана ізраільцянамі і барацьбы з іх аргіястычнымі культурамі, але і нешта большае, што палягае ў духоўным плане: як вядома, імя Хама стала з уласнага агульным, хадзячым, і з рэзка негатыўным сэнсам. Чаму? І што мае на ўвазе Біблія, распавядаючы пра асаблівае здарэнне з Хамам? І што такое хамства ў біблейным сэнсе гэтага слова?

Прыпавесць пра Хама (умоўная назва ў іўдзейскай традыцыі, а ўслед за ёю і ў хрысціянскай — «Пракляцце Хама», або «Пракляцце Кенаана») цудоўна дэманструе гранічны лаканізм біблейнага тэксту і бязмежныя сэнсы, якія з яго вынікаюць, гранічную прэгнантнасць, што ўключае ў сябе, здаецца, свядома прыём рэтыцэнцыі (змоўчвання), нейкія лагічныя «правалы», эліпсісы, не заўсёды дае такую пажаданую для чытача (каб усё было стройна і лагічна) матывіроўку ўчынкаў, але тым самым адкрывае шырокі прастор для дадумвання, да пошукаў сэнсаў, якія прысутнічаюць у тэксце няяўна, імпліцытна. Гэтым, дарэчы, і займаецца такі своеасаблівы жанр яўрэйскай экзэгетычнай і герменеўтычнай літаратуры, як мідраш (само гэта слова паходзіць ад кораня *драш* са значэннем «настойліва шукаць схаваны сэнс», «дашуквацца»).

Прыпавесць пра Хама пачынаецца, уласна, з таго, што адбылося з Ноем. А што адбылося? Пасля патопу, і гэта цалкам лагічна, нанова прыйшлося ўсё пачынаць на зямлі: апрацоўваць яе, падымаць з запусцення, сеяць збожжа, саджаць сады. Але перадусім Ной, як паведамляе тэкст, пасадзіў вінаграднік: «І пачаў Ноах апрацоўваць зямлю, і насадзіў вінаграднік» (*Быц 9:20*). Частка яўрэйскіх мудрацоў, каментатараў Пісання, будзе пазней упікаць гэтага праведніка за такі ўчынак: мог жа першым пасадзіць нешта іншае, больш важнае для выжывання чалавецтва, — напрыклад, пасеяць пшаніцу ці яшчэ якую-небудзь збожжавую расліну. Але, здаецца, вінаграднік фігуруе ў тэксце Торы зусім невыпадкова. Па-першае, вінаградная лаза — адна з найстаражытнейшых цывілізацыйных раслінаў, сімвал самой чалавечай цывілізацыі, бо патрабуе руплівай чалавечай працы, пастаяннага клопату. Вінаграднік не адразу пачынае даваць плады, але потым жыве вельмі доўга, стагоддзямі. Ён патрабуе вялікіх намаганняў ад чала-

века, але і так адорвае яго, што невыпадкова ў Бібліі і сам выбраны народ, над стварэннем і маральным удасканаленнем якога так доўга працаваў Сам Бог, прыпадабняецца вінаградніку (гл., напрыклад, *Іс 5*). Гронка вінаграду, віно — плод вінаграднай лазы — у разуменні Старажытнага свету ёсць цуд, нешта сакральнае, дзівосная кроў самой зямлі, што цячэ па вінаградных лозах. У Бібліі вінаград і віно сімвалізуюць ісціну Адкрыцця, перадусім у кнігах прарокаў, у Песні Песняў. Невыпадкова і Ісус Хрыстос прыпадабняецца метафарычна Вінаграднай Лазе, а сімволіка асаблівага экстазу, звязанага з сакральнай бяседай, працінае ўскрозь тэкст чацвёртага Евангелля — Евангелля ад Іаана (Яна). Віно — неабходны атрыбут сустрэчы яўрэйскай Суботы, яно асабліва благаслаўляецца; благаславеннем над віном пачынаецца і сакральная цырымонія шлюбу ў яўрэйскай традыцыі. Адначасова і ў самім біблейным тэксце, і ў старажытных каментарых добра ўсведамляецца небяспечнасць для чалавека залішняга захаплення дарамі вінаграднай лазы, віном. Папярэджанне пра гэта мы чытаем у Кнізе Прыпавесцяў Саламонавых, дзе віно выступае як сімвал Мудрасці і Ісціны. «Ідзіце, ешце хлеб мой, і піце віно, мною растворанае» (*Прыт 9:5*), — заклікае сама Мудрасць («растворанае» — маецца на ўвазе, што ва ўсім Старажытным свеце чыстае вінаграднае віно піць лічылася нядобрым, бо яно вельмі моцна ўздзейнічае на чалавека; таму яго разбаўлялі вадой). І тут жа — перасцярога: «Віно — здзеклівае, шэхар<sup>1</sup> — шалёны, і ўсякі, хто імі захапляецца, неразумны» (*Прыт 20:1*). Нагадаем таксама, што вінаградная лаза — адзін з «прэтэндэнтаў» у Агадзе і Мідрашах на «ролю» Дрэва Пазнання.

Такім чынам, вінаграднік і вінаград маюць у Бібліі амбівалентную сімваліку: гэта і асаблівы дар Божы, гэта і выпрабаванне чалавеку. Вось чаму, напэўна, Ной і не мог пасадзіць нічога іншага, апроча вінаградніку. А потым, як зразумела з тэксту, хоць і не гаворыцца ў ім прама, ён атрымаў першы ўраджай і зрабіў маладое віно: «І выпіў віна, і ап'янеў, і адкрыў галізну сваю пасярод шатра свай-

---

<sup>1</sup> Шэхар — разнастайнасць хмельнага напою, які здабываўся са збожжавых (нейкі эквівалент сённяшняга самагону); у славянскай Бібліі традыцыйна перадаецца як *сікера*.

го» (*Быц 9:21*). Зразумець гэта можна у прамым сэнсе як тое, што Ной, радасны ад таго, што нарэшце атрымаў першы ўраджай і першае віно, залішне захапіўся яго «дэ-густацыяй», а вынікі, звязаныя з Хамам і яго сынам Ха-наанам, былі вельмі сумныя. Многія каментатары тлумачылі гэта як «памылку праведніка», а агадычная традыцыя нават схільная была бачыць тут злыя падкопы сатана, або сатаны. Так, Мідраш Танхума паведамляе: «Пасадзіў Ноах першую вінаградную лазу. А сатан прыйшоў і пытаецца: “Што будзе з гэтай пасадкі?” — “Вінаграднік”, — адказаў Ноах. — “А ці не хочаш узяць мяне ў кампаньёны?” — Ной пагадзіўся. Што ж зрабіў сатан? Прывёў да вінаград-ніку авечку, льва, малпу і свінню і, закалоўшы іх, па чар-зе паліў вінаграднік іх крывёю. Чалавек, які п’е віно, так-сама выяўляе па чарзе прыродныя якасці ўсіх названых стварэнняў: спачатку ён ціхі, як авечка, потым становіцца адважным, як леў, паступова пачынае крыўляцца, як мал-па, і, нарэшце, валяецца ў брудзе, як свіння. Усё гэта ад-былося і з праведным Ноахам» (тут і далей — паводле пе-ракладу С. Фруга)<sup>2</sup>. Як бачым, каментатарская традыцыя выкарыстоўвае сітуацыю з Ноем, каб даць урок чалавеку, падкрэсліць небяспеку злоўжывання віном, хаця адразу ж удакладняе, што выпадак з гэтым праведнікам нельга разглядаць як прыклад бытавога п’янства, што выціснутае ім віно сімвалізавала пачатак адраджэння зямлі, якая ляжала ў страшэнным запусценні, таму не трэба судзіць Ноя так сурова. Але, безумоўна, у ап’яненні Ноя можна ўбачыць і нешта іншае, сімвалічнае, звязанае з містыкай вінаграду і віна: асаблівы экстаз духу, узнёслы яго стан, духоўную радасць, містычнае яднанне души чалавечай з Богам. Менавіта так рэлігійная традыцыя інтэрпрэтуе слаўныя радкі Песні Песняў: «...лепш за віно Твае ласкі!» (*Песн П 1:3*); «Ён прывёў мяне ў дом бяседы, нада мною сцяг Яго — любоў!» (*Песн П 2:4*). Дз. У. Шчадравіцкі пі-ша: «...мы павінны памятаць, што Ной — праведнік, адзі-ны, хто са сваёй сям’ёй быў варты выратавання ад пато-пу, святы, прарок, якому былі адкрытыя будучыя падзеі. Таму цяжка ўявіць сабе, што ён у літаральным сэнсе “на-

<sup>2</sup> Агада: Сказанія, притчы, изречения Талмуда и Мидрашей. М., 1993. С. 21.



піўся п'яны". Больш верагодна... меркаваць, што ён перажыў моцны і глыбокі малітоўны экстаз пры зносінах з Богам і знаходзіўся ў той момант у стане прароцтва»<sup>1</sup>.

Можа, гэта і так. Тэкст жа Торы далей паведамляе наступнае: «І ўбачыў Хам, бацька Кенаана, галізну бацькі свайго, і распавёў двум братам сваім на двары. // І ўзялі Шэм і Йефэт вопратку, і паклаўшы яе на плечы свае, пайшлі задам, і накрылі галізну бацькі свайго; а твары іх былі звернутыя назад, і галізны бацькі свайго яны не бачылі. // І праспаўся Ноах ад віна свайго, і даведаўся, што зрабіў над ім меншы сын яго; // І сказаў: пракляты Кенаан: раб рабоў будзе ён у братоў сваіх» (*Быц 9:22—25*). Як бачым, учынку Хама прысвечаныя ўсяго некалькі радкоў, і тут шмат што вельмі незразумелае. Што, уласна кажучы, зрабіў такога страшнага Хам, што пракляты яго род праз сына яго Кенаана? І ў чым тады вінаваты гэты Кенаан? Ці можа Бог караць невінаватых за грахі іншых, дзяцей — за віну бацькоў? Біблія, асабліва прарокі, вучыць нас, што так думаць пра Бога немагчыма. Як жа тады зразумець гэты эпізод? Пры першым чытанні ў ім зразумелае толькі адно: Хам пакараны за непаважлівасць да бацькі, і эпізод, безумоўна, рыхтуе нас да адной з Дзесяці Запаведзяў: «Шануй бацьку твайго і маці тваю, каб прадоўжыліся дні твае на зямлі...» (*Зых 20:12*).

Здаецца, ва ўчынку Хама няма аніякага цяжкага злачынства: ён увайшоў і проста ўбачыў сорам свайго бацькі. Патрэбна памятаць, што, паводле старажытных законаў Торы, назіранне галізны блізкіх па крыві людзей вельмі непажаданае, бо можа прывесці да цяжкага граху — інцэсту. Ужо ў самых архаічных культурах, як сведчаць іх тэксты (напрыклад, шумерскія), агаленне, распрананне сімвалічна суадносілася са смерцю, прыпадабнялася ёй. Тора дае гэтаму старажытнаму архетыпу новае, маральнае напайненне. Але ж, паўторым, у Хама не было, здаецца, аніякага злога намеру. Можа, і так, ды тэкст далей паведамляе, што ён нешта распавёў братам сваім, а тыя былі больш тонкія і паважлівыя да бацькі, таму ўвайшлі задам і беражліва прыкрылі яго. Што такое паведаміў Хам бра-

<sup>1</sup> Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 108.

там? Калі ўзяць на ўвагу тое, што Ной знаходзіўся ў стане прароцкага экстазу, то можна меркаваць, што менавіта ў гэты момант пачатак плоцевы, жывёльны пераважыў у Хаму, і ён убачыў у паводзінах бацькі толькі нешта непрыстойнае. Больш таго, ён дазволіў сабе пасмяяцца з бацькі, пакпіць з яго. Але ўсё роўна, разважалі яўрэйскія мудрацы, ці не залішне суровае пакаранне чакала яго? Таму і нарадзілася наступнае тлумачэнне: прагматычны Хам, які вельмі цаніў зямную раскошу, свядома сачыў за бацькам і зайшоў у яго шацёр невыпадкова. Ён шукаў зручны момант, а ўбачыўшы сорам бацькі, кастрыраваў яго, бо вельмі баяўся, што ў таго, яшчэ здоровага і дужага, народзіцца новы сын і што астатнім менш застанецца спадчыны. Пра гэта нібыта ён і паведаміў братам. Безумоўна, матыў з кастрацыяй тыпалагічна суадносіцца з падобным яму ў хурыцкай міфалогіі, адкуль, як мяркуюць сёння навукоўцы, ён трапіў у грэчаскія міфы (лягчанне Урана Кронам, а Крона Зеўсам у мэтах захопу ўлады над светам). Паказальна, што Мідраш шукае матывацыю і, як у выпадку з Каінам і Авелем, знаходзіць прычыну злачынства перадусім у карыслівасці і зайздрасці. Як тлумачылі яўрэйскія мудрацы, грэх Хама такі страшэнны, што Тора нават не лічыць за магчымае пра гэта гаварыць, а прымушае толькі здагадацца, чытаць між радкоў.

Але як жа зразумець, што пракляты не сам Хам, а Ханаан, хаця агульнараспаўсюджаным адмоўным імем стала не імя *Ханаан*, а *Хам*? Як звесці тут канцы з канцамі? Па-першае, Мідраш кажа, што Хам быў благаслаўлены разам са сваімі братамі, таму Ной не мог яго праклясці, хаця зразумела, што пракляцце Ханаану — найцяжэйшае пакаранне Хаму. Сапраўды, што можа быць горш, чым усведамленне, што ты вінаваты ў пакутах дзяцей? Але, ізноў паўторым, ці можа Бог караць невінаватых? Вядома, не. Старажытная ідэя радавой адказнасці, такая, напрыклад, важная для грэчаскай рэлігійнай свядомасці, інакш асэнсоўваецца ў Бібліі: так, чалавек павінен адчуваць адказнасць перад Богам і гісторыяй, калі ён сумленны чалавек, і не толькі за свае ўчынкі, але і за ўчынкі сваіх блізкіх, сваіх дзяцей, нават свайго пакалення; пры гэтым неабвержнай ісцінай з'яўляецца тое, што кожнага Бог судзіць толькі за яго ўласныя ўчынкі. І калі Бог пака-

раў Ханаана, то справа, верагодна, у тым, што ён сам зрабіў нешта непатрэбнае. Сапраўды, якога сына мог выхаваць Хам? І хаця ўсё залежыць у рэшце рэштаў ад самога чалавека, шмат што ў яго выхаванні вызначаецца бацькамі, атмасфераю ў сям’і. Відаць, тэкст Торы даводзіць да нас слухную і таму вельмі сумную думку: Хам часцей за ўсё выхоўвае хама. Мідраш жа паведамляе, што менавіта Ханаан першы зайшоў у шацёр свайго дзеда і пабег паведаміць пра ўбачанае свайму бацьку. Вось чаму духоўнымі нашчадкамі Хама і Ханаана — незалежна ад паходжання — з’яўляюцца тыя людзі, якія не шануюць сваіх бацькоў, старэйшых, наогул ставяцца зняважліва да чалавечай асобы. Хам — ужо ў агульным сэнсе гэтага слова — чалавек, для якога не існуе нічога святога, які здольны толькі здэкавацца, які разумее толькі сваю карысць і дасягае яе ўсялякімі сродкамі; гэта нахабнік, гранічна разбэшчаны чалавек, які не лічыцца з іншымі людзьмі. Хамства, у рэшце рэштаў, — гэта тое, што процістаіць сапраўднай культуры і годнасці чалавека як вобраза і падабенства Богага.

Дарэчы, рэальнаму Ханаану, сыну Хама, Бог дае шанц змяніць свой лёс. Гэта вынікае з верша, укладзенага ў вусны Ноя: «...благаславёны Гасподзь, Бог Шэма; Кенаан жа будзе рабом яму» (*Быц 9:26*). Узнікае пытанне: рабом каму — Госпаду ці Шэму? (Магчымы таксама пераклад “рабом ім».) Тут схаваны падвойны сэнс: калі Ханаан зможа вярнуцца на шлях Божы, то ён будзе рабом Божым (у арыгінале замест слова «раб» — *эвэд*, што можна перакласці і як «служыцель» у высокім сэнсе слова), а калі не — то будзе рабом Шэма. Ізноў Тора нагадвае пра дадзеную чалавеку свабоду волі і пра адказнасць за кожны зроблены крок.

Ной жыве пасля патопу яшчэ 350 гадоў і памірае ва ўзросце 950 гадоў. Здаецца, крышачку — усяго 50 — не хапае яму да 1000 гадоў, якія па праву мог бы пражыць гэты праведнік. Агадычнае паданне кажа, што гэтыя 50 гадоў Ной вырашыў падараваць Майсею (інакш той пражыў бы толькі абавязковы сярэдні тэрмін жыцця ў 70 гадоў і не змог бы ажыццявіць вялікую справу вызвалення народа Богага з рабства), як раней Адам падараваў свае 70 гадоў Давіду, каб змог з’явіцца і зацвердзіцца на зямлі месіянскі род.

Эпізоды з ап'яненнем Ноя і пракляццем Хама і Ханаана — даволі папулярныя сюжэты еўрапейскага мастацтва; у ліку найбольш славытых ілюстрацыяў — фрэска Мікеланджэла «Ап'яненне Ноя» (1508—1512), якая ўпрыгожвае плафон Сікстынскай капэлы ў Ватыкане. Асобную гравюру эпізоду пракляцця Хама і Ханаана прысвяціў Гюстаў Дарэ. Канфлікт паміж Ноем і Хамам стаў асноўным у п'есе А. Обэ «Ной», дзе Хам паўстае як чалавек цалкам рацыяналістычны і цынічны. Матыў пракляцця Хама апрацаваны ў вершах рускіх паэтаў XIX ст. Н. Грыгаровіча («Однажды Ной, разведши виноградник...») і А. Красніцкага («Отныне проклят я среди времен грядущих!»). Верш апошняга прадыктаваны роздумаў над цяжкім лёсам нашчадкаў Хама ў этнічным сэнсе — афрыканцаў, якія на працягу шматлікіх стагоддзяў былі нявольнікамі белых плантатараў, уласнасцю сапраўдных — у духоўным сэнсе — нашчадкаў Хама. Паэт марыць пра сапраўднае братэрства людзей, якое абвешчанае, як вялікі ідэал Бібліяй:

«Рабами у рабов страстей ничтожных будут  
Моих сынов сыны отныне и вовек,  
Под рабским игом все надолго позабудут,  
Что каждому из них все ж имя: человек!..»  
Прошли века веков — сбылося предсказанье —  
Над Хамом тяготит проклятия туман,  
Везде, как жалкий раб, ничтожное созданье,  
Презретен для людей в потомках Ханаан,  
Но кто-же может знать — рассеяты проклятья:  
Постигнут, наконец, и малые умы,  
Что люди на земле — родимые все братья,  
И даже Ханаан такой же, как и мы!<sup>1</sup>

Усё было зробленае Богам, каб людзі спакон якоў адчувалі сябе братамі, але складаная гэта істота — чалавек, заўсёды ён так ці інакш ухіляецца ад шляхоў Божых. Так і ўчынак Хама і Ханаана стаў першым трывожным знакам парушэння гармоніі ў новым, пасляпатоўным свеце. Другім жа, можа, яшчэ больш грозным знакам, які сведчыў пра тое, што чалавецтва можа зайсці ў тупік, стала будаўніцтва Вавілонскай вежы.

<sup>1</sup> Біблейскіе мотывы: Ветхий Завет. Вып. I—II. М., 1991. Вып. I: От сотворения мира до царствования Давида. С. 18. (Рэпрынт выдання 1897 г.)

Прыпавесць пра Вавілонскую вежу, ці, як ужо стала звыклым у царкоўнаславянскім варыянце, пра Вавілонскае стоўпастварэнне — *Вавилонское столпотворение* (літаральна — *творение столпа*, г. зн. вежы), — адна з самых славытых у Торы і наогул у Бібліі. Цікава, што ў масавай свядомасці крылаты выраз *Вавилонское столпотворение* часцей за ўсё ўжываецца ў сітуацыі агульнай мітусні і штурханіны вялікай колькасці людзей, натоўпу. Народная этымалогія «рэагуе» на словы *толпа* — «натоўп», *столпиться* — «стоўпіцца»; натоўп, уласна кажучы, ні пры чым, хаця, застаецца пагадзіцца, у збудаванні гэтай вежы была занятая велізарная колькасць людзей.

Як гэта не раз дэманструе Біблія, перад намі тэкст гранічна кароткі, лапідарны і ў той жа час насычаны глыбокім і шматбаковым сэнсам, шматлікімі падтэкстамі: «І была на ўсёй зямлі мова адна і словы адны [агульныя словы, нешматлікія словы]. // І было: рушыўшы з усходу, яны знайшлі даліну ў зямлі Шын'ар і пасяліліся там. // І сказалі адзін аднаму: давайце наробім цаглінаў і абпалім агнём. І сталі ў іх цагліны замест камянёў, а горная смала — замест гліны. // І сказалі яны: пабудуем сабе горад і вежу, галавою да неба; і зробім сабе імя, каб мы не рассяліся па твары ўсёй зямлі. // І сышоў Гасподзь паглядзець на горад і башню, якія будавалі сыны чалавечыя. // І сказаў Гасподзь: вось, народ адзін і мова ва ўсіх адна; і вось што пачалі яны рабіць, і не адступяць яны ад таго, што пачалі рабіць. // Сыдзем жа і змяшаем там мову іх так, каб яны не разумелі гаворкі адзін аднаго. // І рассяў іх Гасподзь адтуль па ўсёй зямлі; і яны пакінулі будаваць горад. // Таму названае яму імя Бавэль, бо там змяшаў Гасподзь мову ўсёй зямлі, і адтуль рассяў іх Гасподзь па твары ўсёй зямлі» (*Быц 11:1–9*).

На першы погляд у гэтай прыпавесці шмат чаго няяснага, і перадусім наступнае: што дрэннага ў адзінай мове, калі ўсе разумеюць адзін аднаго? навошта было «змешваць» мову? і за што Бог карае будаўнікоў «горада і вежы»? што дрэннага ў гэтым дзеянні? ці не валодае ў нашай свядомасці будаўніцтва цалкам пазітыўнымі канатацыямі («бурыць — не будаваць»)? ці не з'яўляецца горад і велічныя помнікі ў ім сімваламі цывілізацыі, магутнасці чала-

вечага генію і духу? што небяспечнага ў Вавілонскай вежы? што ў рэшце рэштаў яна сімвалізуе? чаму вежа менавіта Вавілонская, а не якая-небудзь іншая?

Як відавочна, прыпавесць мае, апроч іншыхсэнсаў, этыялагічны<sup>1</sup> характар: па-першае, тлумачыць з'яўленне розных моваў, па-другое — паходжанне імя горада Бавэля (Вавілона): паводле прынцыпу народнай этымалогіі яно выводзіцца ад іўрыцкага дзеяслова *балаль* — «змешваць», «перамешваць», бо гэта месца, дзе Гасподзь «змяшаў мову», г. зн. усталяваў розныя мовы замест адзінай агульнай мовы (на самой справе па-акадску *Бабілу* літаральна значыць «вароты бога»). Дарэчы, уяўленне пра некалі адзіную мову чалавечага роду ўпершыню зафіксаванае на пісьме ў 3-м тыс. да н. э. у шумерскай гераічнай паэме «Энмеркар і жрэц Араты». У гэтым тэксце існаванне адзінай мовы, калі «ўсе славілі Энліля на адной мове», звязваецца са шчаслівым «залатым векам», падчас якога людзі не ведалі войнаў і бяды. Але потым Энкі, шумерскі бог мудрасці, павёў сябе не вельмі мудра і з-за зайздрасці да Энліля «разнамоўе ўсталяваў». У біблейным сюжэце, які, безумоўна, з'яўляецца тыпалагічна роднасным шумерскаму, прычына «разнамоўя» дыяметральна іншая: гэта не амбіцыі і крыўды Бога, але небяспечныя паводзіны чалавека, разбуральныя для яго самога. Цікава, што ў XX ст. узнікла гіпотэза пра так званую настратычную (ад лац. *poster* — «наш») мову, г. зн. адзіную прамову, якая, магчыма, была вытокамі фарміравання буйных моўных сем'яў (перадусім семіта-хаміцкай, індаеўрапейскай, алтайскай, уральскай, картвельскай, дравідзійскай), і гэтая гіпотэза па-ранейшаму знаходзіць прыхільнікаў сярод лінгвістаў. Ёсць меркаванне, што карані настратычнай мовы захоўваюцца глыбока ў падсвядомасці чалавека.

Выраз *софа́ эхат* можна перакласці і як «мова адна», і як «поўная згода», «поўнае ўзаемнае разуменне», а выраз *дварім ахадзім* — не толькі як «словы адны», «словы агуль-

---

<sup>1</sup> Этыялогія (ад грэч. *aetia* — «прычына» і *logos* — «вучэнне») — вучэнне аб прычынах з'яўлення тых ці іншых устаноў цывілізацыі, звычаяў, геаграфічных назваў і г. д. Этыялагічныя паданні — самыя распаўсюджаныя ў міфалогіях розных народаў; шмат іх і ў Бібліі.



няя», але і як «справы агульныя», і як «словы нешматлікія». З гэтага вынікае, што пакаленне Вавілонскай вежы, або пакаленне рассяення (так яно завецца ў класічных яўрэйскіх каментарых), было ўсё яшчэ адоранае вялікім дарам Божым — магчымасцю разумець адзін аднаго, як мы зараз кажам, з паўслова, нават амаль без словаў. Але потым, пасля пакарання Божага, гэта стала немагчыма.

Прыпавесць утрымала ў сабе шэраг цалкам канкрэтных гістарычных асацыяцыяў. Так, вельмі важна, што месца, дзе адбываецца дзеянне, вызначанае як *эрэц Шын'ар* — «зямля [краіна] Шын'ар» (традыцыйна ў славянскім перакладзе — «зямля Сенаар»). Безумоўна, маецца на ўвазе старажытны Шумер, гарады-дзяржавы, што ўтварыліся яшчэ ў 4-м тыс. да н. э. ва ўрадлівай даліне Тыгра і Еўфрата, у Месапатаміі, ці Міжрэччы (Двурэччы). Такім чынам, Біблія нясе ў сабе (і вельмі часта) дакладныя звесткі пра гісторыю культуры на яе найстаражытнейшым этапе. Вавілон — таксама горад-дзяржава ў Месапатаміі, але горад акадскі, семіцкі. Між іншым, вядома, што менавіта вавілоняне найбольш увабралі ў сябе як этнічны, так і культурны шумерскі элемент (ужо ў 3-м тыс. да н. э. у гэтым рэгіёне ішла паступовая асіміляцыя шумераў, якія зліваліся з семітамі-акадцамі). І менавіта тут, у Месапатаміі, пры шумерскіх, а потым і акадскіх валадарах, будаваліся велізарныя культавыя збудаванні ў выглядзе ўступістых вежаў — зікуратаў, на верхняй пляцоўцы якіх размяшчалася свяцілішча, прысвечанае таму ці іншаму язычніцкаму богу (багіні). Безумоўна, такія зікураты былі збудаваныя ў розных гарадах па берагах Тыгра і Еўфрата. Былі яны і ў Вавілоне — зікураты ў гонар Мардука, бога-заступніка Вавілона, і Іштар, культ якой быў такім важным для акадскай культуры (ён таксама быў працягам шумерскага культу багіні Інаны). Цікава, што падчас археалагічных раскопак у 20—30-я гады ХХ ст. на тым месцы, дзе знаходзіўся Вавілон (цяпер гэта тэрыторыя Ірака), былі знойдзеныя рэшткі такога зікурату і — вялікая ўдача для навукоўцаў! — яго даволі падрабязнае апісанне на адной з клінапісных таблічак. Французскі археолаг Андрэ Паро, які праводзіў раскопкі, напісаў пра гэта асобную кнігу пад назвай «Вавілонская вежа», дзе вельмі пераканаўча

даказаў, што менавіта гэты рэальны зікурат і лёг у «падмурак» сімвала, дадзенага ў біблейнай прыпавесці пра Вавілонскую вежу. Выявілася, што Вавілонскі зікурат быў сапраўды велічным збудаваннем: ён меў 90 метраў у вышыню і складаўся з сямі ярусаў, якія сімвалізавалі сем нябёсаў, што фігуруюць у акадскай міфалогіі (на самым верхнім, сёмым, небе знаходзіўся, паводле ўяўленняў вавілонянаў, лазурытавы храм Мардука, а толькі ніжняе неба, зробленае з сіняй яшмы, маглі бачыць людзі). Пры даследаванні развалінаў зікурата высветлілася, што цалкам супадае і будаўнічы матэрыял, апісаны ў Бібліі: абпаленая цэгла і бітум, ці натуральны (прыродны) асфальт, які можна знайсці ў тых мясцінах у расколінах гор ці ў рэчышчах горных рэчак (у Бібліі — «зямельная смала», ці «горная смала»). Дарэчы, навукаю даказана, што менавіта шумеры вынайшлі цэглу як будаўнічы матэрыял, бо той рэгіён бедны на камень (у шумерскай міфалогіі нават быў бог, адказны за цагельную форму, — бог Кабта).

Вобраз Вавілонскай вежы мае ў аснове і канкрэтныя абставіны гісторыі яўрэйскага народа, і найстаражытнейшай, і больш позняй: па-першае, адтуль, з Месапатаміі, з Ура, які знаходзіўся на беразе Еўфрата і ў якім быў, безумоўна, свой зікурат (ці зікураты), выйшаў некалі бацька яўрэйскага народа Аўраам; па-другое, іудзеі былі ў Вавілонскім палоне і сваімі вачыма бачылі вавілонскія зікураты. Археологі знайшлі на сцяне вавілонскага зікурата надпіс цара Набанасара, які кіраваў у VII ст. да н. э. і займаўся яго рэканструкцыяй: «Людзей многіх народаў я прымусіў працаваць над аднаўленнем гэтай вежы». Можна меркаваць, што не толькі Набанасар, але і іншыя вавілонскія валадары перыядычна займаліся рамонтам зікурата і што, магчыма, іудзейскія палоннікі ў Вавілоне былі прыцягнутыя да гэтай працы.

Такім чынам, у вобразе вежы зліліся ўспаміны пра розныя часіны гісторыі, ператварыўшы яе, безумоўна, у сімвал самога язычніцтва, непрымальнага для Бога шляху развіцця цывілізацыі, у сімвал небяспечнага багаборніцтва. Нездарма ж будаўнікі заклапочаныя толькі адным: «...пабудуем сабе горад і вежу, галавою да неба; і зробім сабе імя, каб мы не рассяліся па твары ўсёй зямлі» (*Быц*

9:4). У гэтай фразе вельмі значны сэнс — і, на жаль, нядобры — мае кожны выраз. Па-першае, пасляпатопае чалавецтва (пакуль што адзінае) не хоча выконваць волю Бога і рассяляцца па ўсёй зямлі, каб апрацоўваць яе. Наадварот, людзі хочуць застацца ў адным месцы і пабудаваць — насуперак Богу і без Яго дапамогі — нешта вельмі велічнае, «галавою да неба». Такім чынам, тут ёсць намёк на тое, што будаўнікі вежы мараць узнесці сябе да нябёсаў, даказаць сваю магутнасць, у якасці краевугольнага каменя свету пакласці сваю гордасць і сілу, матэрыяльныя здабыткі («матэрыяльную базу»), а не ідэю Бога. Як лічыць Дз. У. Шчадравіцкі, выраз «і вежу вышынёю [галавою] да нябёсаў» «тычыцца ўжо “збудавання” нейкай асаблівай ідэалогіі, якая прэтэндуе на тлумачэнне ўсіх таямніцаў зямлі і неба» і якая «сумяшчае ў сабе імкненне да дэспатычнай улады чалавека над прыродай, што ажыццяўляецца шляхам развіцця тэхнакратычнай цывілізацыі, і свядомае супраціўленне волі Бога»<sup>1</sup>. Выраз «зрабіць сабе імя» таксама мае асаблівы сэнс у кантэксце старажытных месопатамскіх культураў, як, між іншым, і ў нашай сённяшняй: ён значыць «праславіцца», «сцвердзіць сваё “я”». Так, напрыклад, шумерскі і акадскі Гільгамеш, выпраўляючыся на подзвігі, кажа: «Зраблю сабе імя». У самім жаданні славы, напэўна, няма нічога нядобрага, але Біблія нагадвае, што вельмі небяспечна, калі гэта займае ўсе думкі чалавека, застуде ўсё астатняе, становіцца сэнсам і мэтай жыцця. У будаўнікоў Вавілонскай вежы гэта было менавіта так. Вось чаму яна становіцца шматбаковым сімвалам язычніцтва, чалавечай ганарлівасці, бязбожнай, тэхнакратычнай, арыентаванай толькі на матэрыяльнае цывілізацыі. І вось чаму яна непазбежна павінна абынуцца.

Цікава, што ўжо вельмі старажытныя каментатары добра ўсведамлялі гэты сэнс прыпавесці. Так, Агада і Мідраш кажуць, што кіраваў будаўніцтвам «горада і вежы галавою да нябёсаў» цар Німрод, сын Куша (Хуша) і ўнук сумна вядомага Хама. У Бібліі пра Німрода сказана: «А Куш нарадзіў Німрода; ён быў на зямлі волатам. // Ён быў моцны звералоў перад Госпадам. // І было, яго царства

<sup>1</sup> Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 119—120.

напачатку складалі Бавэль, і Эрэх, і Акад, і Кальнэ ў зямлі Шын'ар» (*Быцц 10:8—10*). Такім чынам, Бавэль (Вавілон) узгаданы першым сярод валадаранняў Німрода, што і паслужыла лагічным абгрунтаваннем для меркавання яўрэйскай каментатарскай традыцыі, што Вавілонскую вежу задумаў будаваць менавіта Німрод. Агада распавядае пра тое, што выдатныя паляўнічыя здольнасці Німрода былі звязаныя з каштоўнай нябеснай вопраткай Адама, зробленай некалі Усявышнім для свайго ўлюбёнца. Гэтая вопратка, як ужо ўзгадвалася, была ўзятая на каўчэг Ноахам, і той прыносіў Богу ахвяры менавіта ў ёй. Але пасля Хам выкраў дзівосную вопратку, перадаў яе свайму ўлюбёнцу Кушу, а той — свайму першынку Німроду. Вопратка Адама надзяляла чалавека, які яе насіў, неверагоднай здольнасцю падпарадкоўваць сабе жывёлаў, таму Німрод, як толькі нацягваў свой лук, трапляў у звера, бо той і так застываў перад ім як укопаны. Але сучаснікі Німрода не ведалі гэтага і верылі, што ўсімі поспехамі Німрод абавязаны толькі самому сабе. У рэшце рэштаў яны абагавілі Німрода (ці не папярэджанне гэта наконт сотняў і сотняў выпадкаў стварэння куміраў з людзей, сотняў і сотняў культаў асобаў у чалавечай гісторыі?). Сам Німрод абвясціў сваю ўладу боскай і загадаў служыць яму як богу (ізноў жа нельга не ўбачыць тут дакладнае ўказанне на рысу язычніцкай свядомасці: цар, валадар ва ўсіх язычніцкіх культурах успрымаўся як паўбог, а пасля смерці прылічваўся да сонму багоў). «Звералоў» Німрод стаў «лаўцом» душаў чалавечых: ён «лавіў» іх, каб людзі страцілі веру ў сапраўднага Бога і верылі толькі ў непераможную моц Німрода. Такім чынам, мудрацы, уважліва, слова за словам чытаючы тэкст Торы, бачаць сапраўдную прычыну злачынстваў пакалення Вавілонскай вежы і прычыну яго няшчасцяў у страце веры ў Адзінага Бога. «Яны павінны былі таксама страціць веру ў бессмяроцце душы, — піша Дз. У. Шчадравіцкі пра людзей, якія ўзводзілі Вавілонскую вежу. — Што чакала іх, паводле іх уласнага меркавання, калі яны “рассеюцца па твары зямлі”? Небыццё, нішто. Апантаныя страхам, баючыся цемры, бездані, небыцця, людзі аб'ядналіся, каб пабудаваць вялізную вежу — “зрабіць сабе імя”, заваяваць славу ў будучых пакаленнях.

Такім чынам, вялікае Імя Божае, якое адно павінна праслаўляцца вышэй за ўсё, няславілася будаўнікамі. Услаўляючы Нірода, яны меркавалі, што тым самым “робяць імя” і сабе»<sup>1</sup>. Мідраш тлумачыць, што пакаленне рассяяння не верыла слову Божаю пра тое, што патоп не паўторыцца, і разважала так: «Праз кожныя тысячу шэсцьсот пяцьдзесят шэсць гадоў апоры нябесныя хістаюцца. Зробім небу падпоры з усіх чатырох бакоў свету. І яшчэ пра Бога казалі: “Паводле якога права Ён выбраў для сябе нябесныя вышыні, а для нас юдоль зямную пакінуў? Пойдзем, пабудуем вежу і на вяршыне яе паставім ідал, які будзе гразіць мячом, паднятым да неба, нібыта выклікаючы Бога на бой”»<sup>2</sup>. Так старажытны каментар яскрава дае зразумець менавіта дэманічную, багаборніцкую сутнасць Вавілонскай вежы.

Калі сачыць за ўнутранай біблейнай храналогіяй, то становіцца зразумела, што ў гэты час ужо жыве асаблівы выбраннік Божы — Аўраам. На той момант, калі пачала будавацца Вавілонская вежа, яму было 48 гадоў. Ён быў чалавек вельмі мудры, і таму яго таксама хацелі прыцягнуць да будаўніцтва вежы. Але Аўраам адмовіўся і пры гэтым сказаў: «Вы выракліся ад Госпада, Які і ёсць Вежа, і вырашылі замяніць Яго вежай, складзенай з цэглы!» Сфармулявана вельмі дакладна: сумная сутнасць гэтага і іншых (шматлікіх) «будаванняў вежы» ў чалавечай гісторыі — у вырачэнні ад Бога, у падмене Яго чымсьці мёртвым, бяздушным, бездухоўным. Апрача Аўраама, гаворыць Мідраш, адцураліся ад удзелу ў збудаванні вежы Ноах, яго сын Шэм і праўнук апошняга Эвер, продак Аўраама. Талмуд распавядае таксама пра тое, як Аўраам, свядомы абаронца Адзінабожжа, быў схоплены людзьмі Нірода, і той сказаў праайцу яўрэйскага народа і ўсіх праведнікаў свету: «Няўжо ты не прызнаеш, што я — бог?» «Не, — бясстрашна адказаў Аўраам. — Гасподзь ёсць Творца ўсяго». «Я — творца ўсяго», — сказаў Нірод. Аўраам запырачыў: «Толькі Гасподзь дае і жыццё, і смерць». «І я, каго захачу, пакідаю жывога, а каго хачу —

<sup>1</sup> Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 121.

<sup>2</sup> Агада... С. 22.

забіваю!» — горда ўсклікнуў Німрод. Тады Аўраам сказаў яму: «Гасподзь уздымае сонца з усходу, а ты ўздымі яго з захаду...» І ўжо няма чаго было прэчыць Німроду, і тады ў лютай злосці ён загадаў кінуць Аўраама ў вогненную печ, адкуль праведніка ўратаваў Анёл Божы. Гэтае паданне трапіла з Агады ў мусульманскую традыцыю і было апрацаванае Аляксандрам Пушкіным у яго «Наследаваннях Карану (IV)» наступным чынам:

С Тобою древле, о Всесильный,  
Могучий состязаться мнил,  
Безумной гордостью обильный;  
Но Ты, Господь, его смирил.  
Ты рек: Я миру жизнь дарую,  
Я смертью землю наказую,  
На все подъята длань Моя.  
Я так же, рек он, жизнь дарую  
И так же смертью наказую:  
С Тобою, Боже, равен я.  
Но смолкла похвальба порока  
От слова гнева Твоего:  
Подъемлю солнце Я с востока,  
С заката подыми его!

Для таго, каб было пабудаванае такое велічнае збудаванне, як зікурат, патрэбна было шмат людзей, працоўных рук, але таксама і шмат тэхнікі, механізмаў, якія б уздымалі цагліны і раствор на вялікую вышыню. Гэта значыць, што цывілізацыя будаўнікоў Вавілонскай вежы была вельмі моцнай тэхнакратычнай цывілізацыяй. Пра гэта ўпершыню таксама задумаліся яўрэйскія мудрацы-каментатары, папрароцку папярэдзваючы аб небяспечнасці такой улады тэхнікі для чалавека і чалавечнасці. Агада і Мідраш распавядаюць пра асаблівы фанатызм будаўнікоў вежы: яны так упарта ішлі да мэты — хутчэйшага заканчэння вялікай будоўлі, што чалавечае жыццё страціла ў іх вачах хоць якую-небудзь каштоўнасць; затое тэхніка і матэрыялы значылі ўсё: «З кожным днём вежа расла ўсё вышэй і вышэй і нарэшце дасягнула такой вышыні, што, каб дабрацца наверх для дастаўкі будаўнічага матэрыялу, патрабавалася не меней за год часу. ...Калі падаў чалавек і забіваўся на смерць, ніхто на гэта не звяртаў увагі, а страта адной цагліны выклікала лямант адчаю: “Гора нам! Колькі прыйдзеца чакаць, пакуль зробіць новую цагліну, калі кожная хві-



ліна каштоўная!»<sup>1</sup>. Якое страшнае, яскравае прадугадванне практыкі таталітарных рэжымаў XX стагоддзя, для якіх чалавечае жыццё — нішто («у нас незамяняльных няма»), а тэхніка — усё («тэхніка вырашае ўсё»), калі чалавек становіцца толькі «прыдаткам» матэрыяльна-тэхнічнай базы грамадства і прымушаны пакласці сваё жыццё ў яе падмурак! Як каза Мідраш, пакаленне рассяяння было пакаранае перш за ўсё за сваю антычалавечнасць.

Для збудавання вялізнай вежы патрэбна было яшчэ, каб людзі разумелі адзін аднаго, каб падначаленыя маглі выконваць загады кіраўнікоў будаўніцтва. Вось чаму, сапраўды, патрэбная была адзіная мова. Сімптаматычна, што сярод надпісаў, пакінутых ваяўнічымі асірыйскімі і вавілонскімі валадарамі, з найбольшай частотнасцю паўтараецца адна і тая ж: «Я зрабіў іх людзьмі адной мовы». Так той ці іншы цар ганарліва паведамляў пра сваю перамогу, пра скарэнне яшчэ аднаго народа, пра ўключэнне яго ў вялізную імперыю. Сапраўды, каб лягчэй кіраваць такой звышдзяржавай, патрэбныя адзінае мысленне, адзіная ідэалогія, адзіная мова. У гэтым святле «змяшэнне» моваў, якое ажыццяўляе Гасподзь, выглядае як акт, жыватворны для чалавецтва: Сам Бог процістаіць гвалту над чалавечай свядомасцю, яе нівеліроўцы, прывядзенню да аднаго назоўніка, да адной роўніцы. Біблія гаворыць нам пра тое, што існуюць розныя шляхі аб'яднання, інтэграцыі: ёсць яднанне праз Бога, яднанне ў Духу, а ёсць — знешняе, гвалтоўнае, у межах вежы-імперыі.

Такім чынам, Вавілонская вежа паўстае ў біблейным тэксце як шматмерны і адначасова вычарпальны ў сваёй паўнаце сімвал імперыі, таталітарызму, гвалту над чалавечай асобай, бесчалавечнай і бязбожнай тэхнакратычнай цывілізацыі, наогул — як сімвал тупіковага шляху чалавецтва. «Ад Саргона, вавілонянаў, фараонаў і асірыйцаў, — пісаў Аляксандр Мень, — ад персаў, македонцаў і рымлянаў ажно да нашага стагоддзя ўзвышаюцца на дарозе гісторыі абломкі гэтых недабудаваных імперскіх вежаў... Ужо не першабытны чалавек, а гадаванец цывілізацыі шукае аўтаноміі і ідзе па шляху самаабагаўлення. Але сутнасць трагедыі застаецца ўсё той жа, што і ў Эдэме. Башня-

<sup>1</sup> Агада... С. 22.

імперыя ёсць сімвал спробы “ўладкавацца без Бога на зямлі”. Зноў і зноў увіхаюцца будаўнікі, зноў і зноў заклапочаныя рашэннем задачы “ўладкавання” грамадства (“каб нам не рассяцца па твары зямлі”), але зноў і зноў сыходзіць Гасподзь “паглядзець на горад і вежу”, і нязменная плён дэманічнай гордасці абвальваецца, як зроблены з пяску...»<sup>1</sup>

Як паведамляе Агада, «змяшэнне» моваў адбылося імгненна: людзі нават не зразумелі, што яны ўжо гавораць на розных мовах. І пачалася поўная блытаніна, якая скончылася забойствам: адзін просіць вады, а другі дае яму гліну; нехта просіць пілу, а атрымлівае вяроўку. Нарэшце той, хто прасіў смалы, а атрымаў цагліну, у раздражненні ўдарыў гэтай цаглінай свайго таварыша па галаве і забіў яго. У Мідрашы *Бэрэшыт Раба* (Вялікім Мідрашы да Кнігі Быцця) прадстаўленая крышачку іншая версія, але тая ж па асноўнаму сэнсу: «Змяшаў Гасподзь мовы іх так, што адзін не разумеў гаворкі другога. Адзін кажа другому: “прынясі вады”, а той нясе пяску; “падай тапор” — падае лапату. Раз’юшыцца той і раскроіць яму чэрап»<sup>2</sup>. Так ці інакш, але пачаўся агульны гвалт, усе сталі забіваць адзін аднаго, і палавіна чалавецтва загінула. Ці не ёсць гэтая горкая парадыгма таго, што бясконца адбываецца ў чалавечай гісторыі? Уся яна — новыя і новыя спробы пабудаваць велізарныя вежы-імперыі, заваяваць, скарыць шмат народаў, стварыць нібыта ўсеагульную агрэсіўную і антычалавечную ідэалогію, якая ўсё можа растлумачыць, паставіць усе кропкі над «і», адкрыць ісціну ў апошняй інстанцыі. Але раптам узнікаюць непаразуменні і сутыкненні паміж народамі, людзі страчваюць узаемаразуменне, і абвальваецца чарговая Вавілонская вежа...

Чаму Бог гаворыць у множным ліку — «...сыдзем жа і змяшаем там мову іх...»? Паводле агадычнага падання, Бог сышоў са Сваім воінствам — анёламі, якія з гэтай пары павінныя былі стаць анёламі- апекунамі, заступнікамі і духоўнымі кіраўнікамі асобных народаў. Напрыклад, згодна з пазнейшымі біблейнымі кнігамі, заступнікам і кі-

<sup>1</sup> Мень А. История религии: В 7 т. Т. 2. Магизм и Единобожие. М., 1991. С. 302—303.

<sup>2</sup> Агада... С. 22.

раўніком — *насі*, князем — яўрэйскага народа з'яўляецца архангел Міхаэль, або Міхаіл; гл. Кнігу прарока Данііла (*Дан 10:20—21*). З гэтага часу разыходзяцца шляхі народаў, знікае агульная мова і з'яўляюцца розныя мовы; таму гэтыя народы (нагадаем, што, згодна з «табліцай народаў», іх першапачаткова семдзесят) і атрымліваюць у славянскіх мовах назву 2язычніцкія» (ад агульнаслав. *язык* — адначасова «мова» і «народ»). Паводле падання, толькі частка нашчадкаў Шэма не ўдзельнічала ў будаўніцтве Вавілонскай вежы, як і сам Шэм: гэта былі Арпахшад (Арфаксад) і яго дзеці, унукі, праўнукі. Як тлумачыць каментар, імя аднаго з праўнукаў Арпахшада — Пэлега (Фалека), старэйшага сына Эвера, — нават паходзіць ад дзеяслова *palág* («раздзяляць»), бо раздзяленне моваў адбылося пры яго нараджэнні. Пры гэтым каментатары абапіраюцца на словы Торы: «У Эвера нарадзіліся два сыны: імя аднаго — Пэлег, таму што ў дні яго раздзялілася зямля...» (*Быц 10:25*). Нашчадкам гэтага Пэлега, як і Арпахшада, як і Шэма, і будзе той, з каго пачнецца прынцыпова новая старонка ў гісторыі Адзінабожжа, — Аўраам. Менавіта гэтыя нашчадкі Шэма, лічыць яўрэйская традыцыя, захавалі святую мову, якая адрознівалася ад язычніцкіх і на якой было запісанае Святое Пісанне, — іўрыт. Сама ж Біблія ў больш позніх кнігах гаворыць пра магчымасць людзей вярнуцца да ўзаемаразумення, да адзінай мовы. Гэта адбудзецца, згодна з біблейным светапоглядам, напрыканцы часоў, калі надыйдзе Месіянская эра, і ўсім будзе адкрыты высокі прароцкі дар (гл., напрыклад, Кнігу прарока *Е́зія*, або *Іаіля* (*Іаіль 3:1—2*)), і ўсе будуць услаўляць Госпада адзінадушна, на адной мове (гл. Кнігу прарока *Цэфанні*, або *Сафоніі* (*Саф 3:8—9*)).

З пункту гледжання хрысціянскай традыцыі, адна асаблівая падзея новазапаветнай гісторыі ўжо адзначыла набліжэнне канца рознагалосся, разнамоўя, варожасці, непаразуменняў паміж народамі і людзьмі, — падзея Пяцідзсятніцы, або сашэсця Духа Святога на апосталаў, вучняў і пасланцоў Ісуса Хрыста. Гэтая падзея апісаная ў новазапаветнай кнізе Дзеянні Апосталаў. У гэты дзень, распавядае Біблія, у Святым горадзе Іерусаліме сабралася вялікая

колькасць людзей — і іудзеяў, якія былі яўрэямі па сваім паходжанні, і іудзеяў-празелітаў, г. зн. тых, хто паходзіў з іншых (язычніцкіх) народаў, але прыняў іудаізм<sup>1</sup>. Яны сабраліся на вялікае свята іудзейскай традыцыі — *Шавуот* (літаральна з іўрыту — «сядміцы», «тыдні»), свята Даравання Торы: паводле самога тэксту Торы і вуснай традыцыі, Дзесяць Запаведзяў, як і ўся Тора, а таксама спосабы яе тлумачэння былі адкрытыя прароку Майсею на гары Сінай на пяцідзесяты дзень (праз сем сядміцаў, сем сакральных тэрмінаў) пасля Зыходу з Егіпта; адсюль яшчэ адна назва свята Шавуот — Пяцідзсятніца, і гэтак свята атрымала новае асэнсаванне ў хрысціянскай традыцыі. Калі апосталы — усе семдзсят, згодна з лікам народаў паводле «табліцы народаў» у Кнізе Быцця, — сабраліся разам у свята Пяцідзсятніцы<sup>2</sup>, на іх сышоў Дух Святы ў выглядзе агнявых языкоў (безумоўна, своеасаблівая ваарыяцыя на тэмы «агнявых» тэафаній Старога Запавету). І тады апосталы «напоўніліся ўсе Духам Святым і пачалі гаварыць на іншых мовах, як Дух даваў ім абвясчаць» (*Дзеян 2:4*; тут і далей пераклад тэкстаў Новага Запавету — паводле рускага Сінадальнага перакладу). Гэтая з'ява атрымала грэчаскую назву *гласалалія* (ад *glōssa* — «мова» і *laleo* — «лепятаць») — несвядомае маўленне на мовах, якія былі раней зусім незнаёмыя чалавеку. І калі людзі пачулі, як апосталы гавораць на розных мовах, яны здзівіліся і сталі пытацца: «Як жа чуем кожны ўласнае маўленне, у якім нарадзіліся?» (*Дзеян 2:8*). І тады апостал Пётр нагадаў прамоўленае некалі прарокам Іаілем як знак надыходу «апошніх дзён»: «...Гэта ёсць прадказанае прарокам Іаілем: // І будзе ў апошнія дні, гаворыць Бог, пралію ад Духу Майго на ўсялякую плоць, і будуць прарочыць сыны вашы і дачкі вашы; і юнакі вашы будуць бачыць відзежы, і старыя вашы снавідзежамі настаўляцца на розум будуць. //

<sup>1</sup> Нагадаем, што з самага пачатку іудаізм маніфестуе сябе як універсальная рэлігія, да якой могуць належаць людзі рознага паходжання; згодна з вызначэннем яўрэйскага рэлігійнага закону — Галахі, яўрэем, або іудзеем, з'яўляецца чалавек, народжаны маці-яўрэйкай, а таксама кожны чалавек, які прыняў запаведзі Торы, Закон Майсеяў.

<sup>2</sup> Акрамя гэтай першапачатковай назвы свята Пяцідзсятніцы завецца ў хрысціянскай традыцыі святам Святой Тройцы.

І на рабоў Маіх і на рабынь Маіх у тыя дні пралію ад Духу Майго, і будуць прарочыць» (*Дзеян 2:16—18*; пар. *Іаіль 3:1—2*). Каментуючы гэтае месца, Дз. У. Шчадравіцкі піша: «З’яднанне людзей і народаў у агульнай веры — гэта вялікае дзеянне сілы і любові Божай, Духу Божага. Калі гордасць і нянавісць падзяляюць людзей, і Вавілонская вежа застаецца заўсёды недабудаванай, то Гасподняя моц, якая сыходзіць на людзей з неба, яднае народы ў адно цэлае, і таму Царква, заснаваная Духам Святым, несакрушальная. Пра яе сказана: “...вароты пекла не адолеюць яе...” (*Мац 16:18*). З’яднанне, заснаванае на плоцевым, нізкім пачатку, распадаецца; адзінства ж, створанае любоўю і духоўным імкненнем, вечнае і непарушнае. Але ёсць у Бібліі і абяцанне таго, што не толькі ўся Царква аб’яднаецца ў агульнай хвале Госпаду, будзе мовіць “адзінымі вуснамі”, “адзінаю моваю”, але і ўсё чалавецтва. Гэтае абяцанне тычыцца апошніх часоў. Чым жа скончыцца гісторыя супраціўлення чалавецтва Богу? Пра гэта сказана так: “Дык вось, чакайце Мяне, гаворыць Гасподзь, да таго дня, калі Я паўстану для спусташэння, бо Мною вызначана сабраць народы, склікаць валадарствы, каб выліць на іх абурэнне Маё, усю лютасць гневу Майго; бо агнём рэўнасці Маёй паглынутая будзе ўся зямля. // Тады зноў Я дам народам вусны чыстыя, каб усе разам заклікалі Імя Госпада і служылі Яму адзінадушна” (*Саф 3:8—9*). “Чыстыя вусны” будуць вярнутыя народам; адзіная мова, якая гучала да раздзялення моваў, вернецца да чалавецтва. Як усялякае абяцанне, запісанае ў Бібліі, сказанае тут неадменна споўніцца, таму што Бог заключыў вечны заповіт з душою кожнай жывой істоты; і душа несмяротная, і абяцанне Божае вечнае»<sup>1</sup>.

Вавілонская вежа — грандыёзны сімвал, створаны біблейнай свядомасцю, — па-ранейшаму застаецца грозным напамінам і перасцярогай чалавецтву аб тупіковым шляху цывілізацыі. Над сімвалай Вавілонскай вежы і самога Вавілона разважала і працягвае разважаць сусветная культура. У самой Бібліі з Вавілонам (і перадусім з-за Вавілонскай вежы) будзе звязаны далей сімвалічны вобраз «гора-

<sup>1</sup> Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 124—125.

да зямнога» — увасаблення марнага жыцця, заснаванага цалкам на зямным, матэрыяльным апірышчы; яму будзе проціпастаўлены «горад нябесны» Іерусалім — як сімвал жыцця вечнага, заснаванага на апірышчы духоўным, як сімвал самой духоўнасці. Пра «горад нябесны» як прыныцып, проціпастаўлены Вавілону, будуць з натхненнем пісаць Аўгустын Блажэнны і іншыя айцы Хрысціянскай Царквы. І нездарма слынны аўтар пікарэскага (шах-райскага) рамана «Кульгавы бес» (1640—1642), іспанскі пісьменнік XVII ст. Луіс Велес дэ Гевара, раздзел сваёй кнігі, прысвечаны панараме сучаснага яму Мадрыда — відовішчу ўсеагульнай мітусні, хлусні і падману, варожасці людзей адзін да аднаго, бездухоўнасці і амаральнасці, — назаве менавіта «Вавілон». А яшчэ раней, у эпоху ранняга Адраджэння, вялікі Дантэ Аліг'еры ў сваёй «Камедыі», якую ўражаныя прыхільнікі празвалі «дзівоснай» (*la divina*, па-руску «божественная», што па-беларуску не вельмі правільна перакладаецца як «боская»), апісаў пакуты ў восьмым коле пекла волатаў, якія стаяць у нейкім велізарным калодзежы, і сярод іх — адзін, хто вымаўляе незразумелыя словы на «змяшаных мовах», але сам нічога не можа зразумець. Гаворка ідзе менавіта пра пакараных Богам будаўнікоў Вавілонскай вежы і асобна — пра Німрода (Пекла, XXXI, 58—81):

Лицом он так широк и длинен был,  
Как шишка в Риме близ Петрова храма;  
И весь костяк размером подходил;

...От места, где обычно человек  
Скрепляет плащ, до бедер — тридцать клалось  
Больших пядей. «*Rafel mai atesch*

*Izabi almi*», — яростно раздалось  
Из диких уст, которым искони  
Нежнее петь псалмы не полагалось.

И вождь ему: «Ты лучше в рог звени,  
Безумный дух! В него — избыток злобы  
И всякой страсти из себя гони!

...И мне: «Он сам явил свой истый лик;  
То царь Немврод, чей замысел ужасный  
Виной, что в мире не один язык.



Довольно с нас; беседы с ним напрасны:  
Как он ничьих не понял бы речей,  
Так никому слова его не ясны».<sup>1</sup>

*Пераклад М. Лазінскага*

Вергілій у інтэрпрэтацыі Дантэ нездарма гаворыць пра рог — маецца на ўвазе паляўнічы рог Німрода, магутнага звералова. Для Дантэ лёс Німрода — яскравы прыклад таго, як Бог карае злосных і грэшных, хоць на нейкі пэўны час і магутных, зямных валадароў.

Пра пакаленне Вавілонскай вежы (яно ж — пакаленне рассяння) распавядае і Джон Мілтан у апошняй, 12-й, кнізе свайго «Страчанага Раю», таксама асаблівую ўвагу аддаючы вобразу Німрода, што паўстае як закончаны тып тырана, парушальніка натуральных (прыродных) правоў чалавека, дадзеных яму Богам:

... верховод  
Восстанет некий, с гордою душой  
Честолюбивой; братский лад презрев  
И равенство прекрасное, он власть  
Над братьями преступно обретет,  
Согласье и законность истребит  
Природные, и, как ловец людей,  
Но не зверей, оружием и обманом,  
Он всех, кто воспротивится ему,  
Как дичь, затравит, и ему дадут  
Прозвание Великого ловца  
Пред Господом, чтоб Небу досадить...  
... С толпой клеветров, честолюбьем с ним  
Объединенных иль к нему в ярмо  
Поддавшихся, чтоб вместе с главарем  
Тиранствовать, на Запад он уйдет  
Из мест Эдемских и в конце концов  
Равнину сыщет, где из-под земли,  
Как будто из бездонных адских недр,  
Клокочущая, черная смола  
Наружу вырывается, кипя.  
Задумают они из кирпичей,  
Скрепленных этой вязкою смолой,  
Построить город, башню возвести  
До неба вышиною, имена  
Свои прославив, чтоб в чужих краях,  
В рассянье, о них не стерлась память,

---

<sup>1</sup> Данте Алигьери. Божественная Комедия / Перевод с итал. М. Лозинского. Мн.: Мастацкая літаратура, 1987. С. 146.

Хорошая, дурная — все равно,  
Но Бог, не раз пристанища людей  
Незримо посещающий, следя  
За их делами, вскоре углядит  
Строителей и в город низойдет;  
И прежде, чем достигнет башня врат  
Небесных башен, посмеется Бог  
Над зодчими, пошлет их языкам  
Различье, не оставит и следа  
Родной, природной речи, заменив  
Разноголосьем непонятных слов.  
Подыметса немедля дикий шум  
Многоязычный; все начнут вопить,  
Но одному другого не понять,  
И каждый думать будет, что сосед  
Его дурачит. Наконец, взъярясь  
От крика и охрипнув, драчуны  
Побоище затеют меж собой.  
Немало посмеются наверху  
Над ними Духи Неба, глядя вниз  
И слыша свалки нестерпимый гам.  
Так здание нелепое навек  
В намешку сохранится, а труды  
Строителей «смешеньем» назовут.<sup>1</sup>

*Переклад А. Штэйнберга*

Прамову архангела Міхаїла, які, паводле задумы Міл-  
тана, адкрывае Адаму пасля грэхападзення ўсю наступ-  
ную гісторыю, перарывае абураны прабацька ўсіх людзей,  
які асуджае Німрода менавіта як узурпатара правоў ча-  
лавека:

С отцовским гневом произнес Адам:  
«О, гнусный сын, что на свободу братьев  
Преступно посягнул, над ними власть  
Присвоив незаконно!..»<sup>2</sup>

*Переклад А. Штэйнберга*

Між іншым, тэкст Мілтана сведчыць аб тым, што  
англійскі паэт, палымяны абаронца свабоды і правоў ча-  
лавека, натхняўся не толькі самім біблейным тэкстам, але  
і старажытным яўрэйскім каментарам да яго, з якім у ас-  
ноўным пагаджаецца хрысціянская традыцыя.

<sup>1</sup> Мильтон Дж. Потерянный Рай / Перевод с англ. А. Штейнберга. СПб., 1999. С. 362—363.

<sup>2</sup> Тамсама. С. 363.

«Так здание нелепое навек // В насмешку сохранит-ся...» Дарэчы, як даводзяць Агада і Мідраш, ніжнюю частку Вавілонскай вежы паглынула зямля, верхняя была спаленая агнём, а сярэдняя засталася стаяць на зямлі як грозны напамін. Шматлікія еўрапейскія мастакі на працягу многіх стагоддзяў спрабавалі ўявіць сабе, як выглядала недабудаваная Вавілонская вежа. Адною з самых знакамітых ілюстрацыяў да біблейнай прыпавесці стала карціна Пітэра Брэйгеля Старэйшага «Вавілонская вежа». Сюжэт пра Вавілонскую вежу апрацавалі па-рознаму рускія паэты Якаў Палонскі («Вавілонскае стоўпастварэнне»), Канстанцін Фафанаў («Вавілонская вежа»), Сямён Надсан («Вавілон») і інш. Але не будзе перабольшаннем сказаць, што складаная сімволіка, якая вынікае з прыпавесці пра Вавілонскую вежу, была нанова адкрытая літаратурай трагічнага XX стагоддзя: менавіта яно, стагоддзе сусветных войнаў і таталітарных рэжымаў, як ніводнае дагэтуль, усвядоміла небяспечнасць, пра якую папярэджвае старажытная прыпавесць. Сімволіка Вавілонскай вежы як выявы бяздушнай, антыгуманнай цывілізацыі працінае творы вядомых пісьменнікаў XX ст. У гэтым шэрагу — прыпавесць Франца Кафкі «Вавілонская вежа» і яго ж раман «Замак», «Вавілонская бібліятэка» Хорхэ Луіса Борхеса, раман Андрэя Платонава «Катлаван» і інш.

Прыпавесць пра стварэнне Вавілонскай вежы завяршае сабою своеасаблівы Пралог унутры біблейнага тэксту, унутры Торы, — велічны, невычарпальны па сэнсу, але ўсё ж такі з боку ўнутранай логікі ўсяго толькі Пралог — гісторыю стварэння свету і пачатковых этапаў яго існавання, выкладзеную надзіва сцісла ў дзесяці з паловай раздзелах Кнігі Быцця; завяршае, каб разгарнулася гісторыя сапраўднага Запавету з Адзіным Богам, гісторыя ўмацавання вобраза і слова Божага ў душы чалавека. Таму ўжо ў тым жа 11-м раздзеле з'яўляюцца на авансцэне біблейнай гісторыі новыя героі, ужо пачынаецца нейкі непрыкметны пакуль, можа, нават несвядомы рух, які прывядзе да велічных зменаў у духоўнай гісторыі чалавецтва: «І ўзяў Тэрах Аўрама, сына свайго, і Лота, сына Арана, унука свайго, і Сарай, нявестку сваю, жонку Аўрама, сына свайго, і выйшлі разам з Ур-Касдзіма, каб ісці ў зямлю

Кенаанскую, і дайшлі яны да Харана, і пасяліліся там» (Быцц 11:31). Тут, у Харане, і пачнецца сапраўдная гісторыя Запавету — гісторыя выбранага роду Госпада, і галоўным яе героем стане сын Тэраха (Фары) Аўрам, імя якога, двойчы паўторанае напрыканцы 11-га раздзела Кнігі Быцця, у пэўны час лёсавызначальна зменіцца паводле волі Божай на *Аўраам*.

## ЭПАС ПРА ПАТРЫЯРХАЎ У КНІЗЕ БЫЦЦЯ — ГІСТОРЫЯ ВЫБРАНАГА РОДУ ГОСПАДА

І Я зраблю цябе народам вялікім,  
і благаслаўлю цябе,  
і ўзвялічу імя тваё,  
і будзеш ты благаслаўленнем.  
І Я благаслаўлю тых,  
хто благаслаўляе цябе,  
а таго, хто праклінае цябе,  
праклянута.  
І благаслаўляю табою  
ўсе плямёны зямныя.

(Быцц 12:2—3)

З 12-га раздзела Кнігі Быцця — Кнігі У-Пачатку, вялікай Кнігі Пачаткаў — пачынаецца прынцыпова новая старонка біблейнай гісторыі: апавед пра выбраны род Госпада, бо Ён не пакідае Сваіх намаганняў знайсці ўзаемаразуменне са Сваім стварэннем, якому даў свабоду волі і якое хоча ўзняць да духоўнай дасканаласці. Пасля шматлікіх расчараванняў Бог выбірае Сабе выбраннікаў, тых, хто будзе несці Яго Імя, хто будзе верны Яго Запавету — не па прымусу, а ў выніку вольнага выбару. Гасподзь вырашае ўтварыць прынцыпова новы народ ад такіх выбраннікаў — народ Божы, народ Запавету, народ, які павінен стаць (у асэнсаванні самога гэтага народа) свайго кшталту «інструментам» — але надзеленым уласнаю воляю — удасканалення, выпраўлення свету, вяртання яго ў стадыю першапачатковай гармоніі (тое, што ў іудзейскай традыцыі завецца *цікун га-олам* — «удасканаленне свету», «гарманізацыя свету»).

Важна адзначыць, што сама «выбранасць» трактуецца біблейным тэкстам не як дараванне прывілеяў, а як асаблівая, часам вельмі цяжкая духоўная місія, як не толькі асаблівыя ўвага, клопат і абарона з боку Бога, але перадусім як найвышэйшая адказнасць перад Ім, як асаблівая Яго патрабавальнасць да сваіх выбраннікаў. Кожны раз далей у тэксце Бібліі ідэя «выбранага народа» ўзгадваецца

ў сувязі з патрабаваннем да яго выконваць заповедзі Божыя, не ісці ўслед за язычніцкімі звычаямі, быць прыкладам у служэнні Адзінаму Богу, услаўленні Яго і асвячэнні Яго Імя (*Кідуш га-Шэм*) перад тварам іншых народаў. Гасподзь не адзін раз гаворыць пра тое, што ад выканання заповедзяў, ад маральнай дасканаласці залежаць дабрабыт ці няшчасці выбранага народа, яго росквіт ці страшэнныя пакуты, але пры гэтым цалкам выключае думку пра вырачэнне Свайго народа: «...І тады, калі яны будуць на зямлі ворагаў сваіх, не занядбаю Я іх і не пагрэбую імі настолькі, каб знішчыць іх, каб парушыць Завет Мой з імі, бо Я Гасподзь, Бог іх» (*Лев 26:44*).

Падкрэслім, што паняцце «выбранасці» і «выбранага народа» (*ам сгула*) у разуменні Торы і Бібліі ў цэлым не мае ніякага біялагічнага, расавага адцення, бо заснавальнікам выбранага яўрэйскага народа, або народа Ізраіля, становіцца арамеянін Аўраам, а прыналежнасць да гэтага народа вызначаецца ў рэшце рэштаў не толькі паходжаннем чалавека, але перадусім прыняццем заповедзяў (*міцвот*) Торы. Тым не менш ідэя выбранага Богам народа стала ў антысеміцкай прапагандзе вытокаам абвінавачванняў яўрэйскага народа і нават самой Бібліі ў «расізме». Аднак такі падыход беспадстаўны і вульгарны, бо расізм ва ўсіх яго праявах варожы біблейным ідэям і часам з'яўляецца толькі злавеснай пародыяй на ідэю выбранасці. Па-першае, Біблія, як і іудаізм і хрысціянства, што абапіраюцца на яе, зыходзіць з уяўлення пра адзінства роду чалавечага, пра паходжанне ўсіх народаў ад адных прабацькоў, пра роўнасць усіх народаў перад Богам. Яўрэйская ідэя выбранага народа мае толькі рэлігійна-духоўны сэнс і не нясе ў сабе нічога, звязанага з «крывёю і глебаю» нацызму. З пункту гледжання белага расіста чалавек з чорнай скурай ніколі не зможа ўвайсці ў суполку белых (роўна як і наадварот); з пункту гледжання нацыста негр, яўрэй ці цыган паводле вызначэння не могуць уключыцца ў грамаду «арыйцаў» — з-за колеру скуры і «складу» крыві (нават калі яна толькі на чвэрць «яўрэйская» ці якая-небудзь іншая «неарыйская»). Але з пункту гледжання Бібліі і іудаізму чалавек з усялякім колерам скуры можа далучыцца да выбранага народа, стаўшы ў адзін шэраг з



яўрэямі па паходжанні. Празеліты, або *геры* (літаральна — «прышэльцы», тыя, што прайшлі *гіёр*, г. зн. прынялі іудаізм), заўсёды разглядаліся ў іудзейскай традыцыі як арганічная частка яўрэйскага народа, а некаторыя з іх, як, напрыклад, рабі Аківа, сталі найбольш аўтарытэтнымі знаўцамі Закону, рабінамі-законавучыцелямі. І сёння ў склад яўрэйскага народа ўваходзяць людзі з белым, чорным, жоўтым колерамі скуры, людзі рознага этнічнага паходжання. Гэтую звышэтнічнасць і універсальнасць менавіта ад старажытнага іудаізму атрымала ў спадчыну хрысціянства<sup>1</sup>.

Вернемся да Кнігі Быцця. Важна зазначыць таксама, што Бог у сваёй задуме, якая мае дачыненне да ўсяго свету, усяго чалавецтва, так бы мовіць, «робіць стаўку» на цэлы народ як суб'ект гісторыі, але гэта не адмяняе прынцып індывідуальнай адказнасці перад Богам, бо і сам народ не пачне свой шлях, калі не зробіць першы крок першы выбраннік, які свядома адгукнецца на заклік Божы. Галоўнымі героямі аповеду з гэтага моманту і становяцца праайцы (на іўрыце — *авот*), або патрыярхі (з грэчаскай мовы — «родапачынальнікі», «заснавальнікі роду [народа]»), яўрэйскага народа: Аўраам, яго сын Ёіцхак (Ісаак) і сын апошняга, праўнук Аўраама, Ёаакоў (Іакаў), ад дванаццаці сыноў якога, паводле падання, паходзяць дванаццаць каленаў (кланаў, плямёнаў) Ізраіля, што ўтварылі адзіны народ. Эпічныя паданні рознага кшталту пра сваіх родапачынальнікаў складалі шматлікія народы, але так сталася, што ніводны з вядомых нам эпасаў такога

---

<sup>1</sup> Хрысціянская Царква таксама ўспрыняла і трансфармавала ідэю Богавыбранасці. Паводле канцэпцыі, якая ўсталявалася ў эпоху Сярэднявечча, місія Ізраіля як выбранага народа скончылася пасля нараджэння ў яго асяроддзі Ісуса Хрыста; «Ізраіль у плоці», г. зн. яўрэйскі народ, адрынута Богам, а «сапраўдным Ізраілем», «Ізраілем у духу», з'яўляецца Хрысціянская Царква. Адмова яўрэяў прыняць гэтую канцэпцыю служыла абгрунтаваннем антысемітызму як у Сярэднявеччы, так і пазней. Толькі ў XX ст., пасля Халакосту, перажытага яўрэйскім народам нацысцкага генацыду і захавання ім веры насуперак усім пакутам, хрысціянскія тэолагі, і перадусім каталіцы, задумаліся над словамі «апостала язычнікаў» Паўла пра тое, што іудзеі, нават тыя, што не прынялі Хрыста, застаюцца «ў дачыненні да выбарнага ўлюбёнага Божыя дзеля айцоў. Бо дары і прызванне Божае непарушныя» (*Рым 11:28–29*); «Дык вось, пытаюся: няўжо Бог выракся народа Свайго? Не» (*Рым 11:1*).

тыпу не набыў той статус, які мае старажытнаўрэйскі эпас пра патрыярхаў.

Перад чытачом з 12-га раздзела (дакладней, з канца 11-га) Кнігі Быцця разгортваецца сапраўднае эпічнае палатно, велічнае па сваіх памерах і ідэях. Змяняюцца жанравыя прыкметы эпасу: перад намі ўжо не міфалагічны і этыялагічны, а легендарна-гістарычны эпас, або, паводле вызначэння С. С. Аверынцава, «гістарычная сага». Мы трапляем у больш-менш дакладна вызначаную гістарычную эпоху — эпоху «сярэдняй бронзы», у пачатак 2-га тыс. да н. э. Апавед насычаецца канкрэтнымі бытавымі рэаліямі той далёкай пары, і гэтыя рэаліі ўсё больш поўна пацвярджаюцца археалагічнымі знаходкамі. Самае дзіўнае ў гэтым старажытным эпасе, які ў асноўным быў запісаны не пазней X ст. да н. э., тое, што героі паўстаюць у ім не як эталонныя гіпербалізаваныя героі, надзеленыя выключнай фізічнай сілай, як, напрыклад, грэчаскі Геракл, прабацька дарыйцаў, ці ірландскі Кухулін і інш., а як жывыя канкрэтныя людзі са сваімі слабасцямі, людзі, якія могуць памыляцца, трапляць у складаныя ці нават двухсэнсоўныя сітуацыі і шукаць выйсця з іх. Калі яны і надзеленыя нечым надзвычайным, то перадусім глыбінным, унутраным слыхам, які дапамагае ім чуць заклік Божы, а яшчэ — інтуіцыяй сэрца, якая прымушае іх адгукнуцца на гэты заклік, велізарнай воляй, цэльнасцю і маральнай чысцінёй, якая дапамагае ім кардынальна перайначыць сваё жыццё ў адпаведнасці з воляй Божай. Упершыню ў сусветнай культуры з'яўляецца эпас, у якім рэлігійна-духоўныя пошукі, імкненне да маральнай дасканаласці робяцца стрыжнем твора, аксіялагічная арыентацыя вызначае яго пафас. Пры гэтым тэкст насычаны не толькі абагуленымі архетыпамі, старажытнай міфалагічнай сімволікай, але і псіхалагічнай канкрэтыкай. Прымаючы да ўвагі старажытнасць тэксту, можна толькі здзіўляцца тонкасці і глыбіні прарысоўкі цэнтральных вобразаў. Несумненна, у фігурах патрыярхаў канцэнтравана ўвасоблены досвед шматлікіх пакаленняў яўрэйскага народа, але асабісты духоўны досвед, асабістае намаганне волі ў пошуках прызначэння і сэнсу жыцця застаюцца ў тэксце Торы на першым плане. Прайцы яўрэйскага народа паўстаюць як непаўторныя індывідуальнасці, якія немагчыма пераблытаць.

Пры ўсёй разнастайнасці жыццёвых гісторыяў патрыярхаў іх злучае ў адзінае цэлае несупынны дыялог паміж Богам і чалавекам, дыялог, які рэалізуецца праз тры вялікія, звязаныя адна з адной ідэі: Запавет, Абяцанне, Зыход. Перадумовай Запавету (дакладней, Саюз — *Берыт*) з'яўляецца, з аднаго боку, добраахвотнасць, свабодны выбар чалавека, а з другога — асаблівая ўзаемная вернасць Бога і чалавека, калі Саюз заключаны. Чалавека за гэтую вернасць чакае высокая ўзнагарода, якая не можа быць звездзеная ні да якіх матэрыяльных дабротаў. Гэта і ёсць Абяцанне Божае, на якое без усялякіх сумненняў трэба прамяняць усе наяўныя даброты і рушыць у шлях (часцей за ўсё — у невядомасць) паводле патрабавання Госпада. Так Зыход становіцца матэрыялізацыяй Запавету і спосабам дасягнення высокай мэты жыцця — Абяцання. Вось чаму з гэтага часу такія важны, ключавы сэнс набывае ў Бібліі формула «Устань і ідзі!» — формула Зыходу, звернутая да патрыярхаў і прарокаў, да тых, чыя душа гатовая да сустрэчы з Богам. Праз гэту формулу, як ужо адзначалася ва «Уводзінах», выяўляецца не толькі канкрэтны фізічны рух у канкрэтнай геаграфічнай прасторы, але перадусім пераадоленне ўнутранай інерцыі, рух духоўны — да сама-спасціжэння і да Бога.

Першым, да каго было звернутае гэтае славутае «Устань і ідзі!», і ў роўнай ступені першым, хто пачуў гэтыя словы Божыя і свядома адгукнуўся ім, стаў Аўраам.

**«Не бойся, Аўрам, Я — шчыт табе;  
узнагорода твая вельмі вялікая»**

(Аўраам — «бацька вялікага народа»  
і «бацька ўсіх вернікаў»)

І сказаў Гасподзь Аўраму:  
«Устань і ідзі з зямлі тваёй,  
ад радні тваёй  
і з дому бацькі твайго  
ў зямлю, якую Я прызначу табе.  
І Я зраблю цябе народам вялікім...»

(Быц 12:1—2)

Хадзі перада Мною і будзь беззаганны.  
І пастаўлю Запавет Мой паміж Мною і табою...

(Быц 17:1)

Імя *Аўраам*, або *Аўрагам* (дакладней, *Аврагам*), значыць на іўрыце адначасова і «бацька вялікага народа», і «бацька мноства народаў»; першапачаткова ж яно гучала як *Аўрам* і значыла «бацька вышыні», ці «высокі бацька». Гэта вельмі старажытнае імя, зафіксаванае ў форме 'a-bu-ga-tu ў акадскіх клінапісных тэкстах яшчэ ў другой палове 3-га тыс. да н. э., а таксама ў тэкстах арамейскай Эблы, знойдзеных у 70-х гадах XX ст. і таксама прыналежных да 3-га тыс. да н. э. У Бібліі яно ўпершыню гучыць напрыканцы 11-га раздзела Кнігі Быцця, нібыта між іншым, у радаводзе Шэма і яго вельмі далёкага нашчадка Тэраха (тым не менш яны былі, паводле Бібліі, і сучаснікамі): «А Тэрах жыў семдзесят гадоў і нарадзіў Аўрама, Нахора і Гарана» (Быц 11:26). Звяртае на сябе ўвагу тое, што ў Бібліі імя *Аўраам* выступае як першае з трох уласных імёнаў (разам з імёнамі Ісаака і Іакава), у дачыненні да якіх слова *Бог* выступае як вызначаемае: *Бог Аўраама, Ісаака і Іакава...* Аўраам — першы, хто стаў асаблівым выбраннікам Божым, заключыў з Усявышнім Вечны Запавет, звязаны з асаблівымі намерамі Творцы адносна лёсу выбранага народа, які пачнецца ад Аўраама, а таксама адносна лёсу ўсяго чалавецтва. Ён быў таксама першы, да каго біблейны тэкст ужывае вызначэнне *га-іўры* (дакладней, *га-іврї*) — «яўрэй» з пэўным артыклем; гэты

корань, як ужо адзначалася ва «Уводзінах», мае значэнне «выхад», «зыход», «пераход», і адсюль паходзіць найстаражытнейшая саманазва народа, пачынальнікам якога стаў Аўраам, — *iṣrām* (*iṣrīm*), яўрэі. Гэты корань мае таксама наступныя адценні значэння: «той, хто стаіць насупраць» (можа, насупраць Адзінага Бога, як воля супраць Волі, як свядомы партнёр па дыялогу?); «той, хто паходзіць з іншага боку». Тым самым даецца зразумець, што гэтая саманазва народа з'яўляецца адначасова вызначэннем яго асаблівай місіі, свайго кшталту дзёрзкага выкліку, кінутага некалі праайцом Аўраамам, які спазнаў Адзінага Бога, язычніцкаму свету (але Агада і Мідраш, як памятаем, не лічаць гэта толькі прэрагатываю яўрэя Аўраама, а вядуць лінію монатэізму ад пачатку чалавецтва: ад Адама — праз Шэта, Ханоха, Метушэлаха, Ноаха, Шэма — да Аўраама).

Аўраам, сын Тэраха, нарадзіўся, паводле біблейнай храналогіі, спраецыраванай на дадзеныя сучаснай біблейнай археалогіі, прыкладна ў XX ст. да н. э. і правёў свае дзяцінства і юнацтва ў горадзе Ур на беразе Еўфрата — у адным з найстаражытнейшых шумерскіх, а потым акадскіх (асіра-вавілонскіх) культурных цэнтраў, які ў тэксце Танаха завецца *Ур Касдзім* — Ур Халдзеяў, або Ур Халдзейскі, хоць Халдзея — больш позняя па часе назва Вавілоніі (пачынаючы з VI ст. да н. э., з эпохі Новававілонскага царства). І далей у Бібліі будзе ўзгадвацца, што продкі Аўраама жылі «за ракой» (г. зн. за Еўфратам) і былі язычнікамі (гл., напрыклад, Кнігу Ісуса Навіна (*Іс Н 24:2–3*)). Магчыма, яны мелі арамейскія карані, бо і далей пра найбліжэйшых родных Аўраама будзе весціся гаворка як пра арамеяцаў (арамеянаў). Імя бацькі Аўраама — *Тэрах* — звязанае з коранем «месяц» і, магчыма, змяшчае ў сабе напамін пра тое, што ён пакланяўся богу месяца Сіну, культавым цэнтрам якога і быў горад Ур (дарэчы, у Хаанаане бог месяца зваўся *Йэрах* — слова таго ж кораня, што і *Тэрах*). Такім чынам, Аўраам, які нарадзіўся і выходзіўся ў язычніцкім асяроддзі, становіцца, на думку Торы, яўрэем менавіта тады, калі адгукаецца на заклік Усявышняга, і гэтак вызначэнне сведчыць пра нейкі новы духоўны статус.

Пра першапачатковы этап жыцця будучага выбранніка Божага ў Торы практычна нічога не паведамляецца. Вядома толькі, што ў Аўраама былі яшчэ два браты — Нахор і Гаран, або Аран, якія нарадзіліся ў Уры. Там жа Аран памёр, пакінуўшы пасля сябе сына Лота і дзвюх дачок — Мілку і Іску. З Мілкай ажаніўся Нахор, а Аўраам абраў у жонкі Сарай (у славянскай Бібліі — Сара), сваю зводную сястру з боку бацькі (пры гэтым імя маці Сарай не паведамляецца). Паводле класічнага іўдзейскага каментарара, Аўраам ажаніўся са сваёй пляменніцай Іскай, якая пазней стала звацца Сарай, а потым яе імя лёсавызначальна было змененае Госпадам і стала гучаць як *Сара*. (Адзначым, што ў старажытнасці ў яўрэяў былі дазвольныя шлюбы паміж зводнымі братамі і сёстрамі, а таксама паміж дзядзькамі і пляменніцамі па бацькоўскай лініі, але строга забараняліся шлюбы паміж дзецьмі адной маці; пазней і першыя былі забароненыя.) Ужо ў Уры высветлілася, што Сарай ніяк не можа нарадзіць дзіця і што, хутчэй за ўсё, яна няплодная; напружанае чаканне спадчынніка стане далей адным з сюжэтных і ідэйных стрыжняў аповеду не толькі пра Аўраама, але і эпасу пра патрыярхаў у цэлым.

Першыя перамены ў жыцці Аўраама, які пакуль што не здагадваецца пра сваё сапраўднае прызначэнне, пачынаюцца з таго моманту, калі яго бацька Тэрах з-за не зусім зразумелай прычыны выйшаў са сваёй вялікай сям'ёй — цэлым патрыярхальным кланам — з Ура і перайшоў на другі бок Еўфрата (адсюль, магчыма, як ужо ўзгадвалася ва «Уводзінах», прамое значэнне саманазвы народа, які возьме пачатак ад Аўраама: *іўрым*, дакладней, *іўрім*, — «прышэльцы [з-за ракі]»; адсюль жа і назва іх мовы — *іўрыт*). Аднак агадычныя паданні, якія потым пераняў Каран, распавядаюць пра тое, што Аўраам, яшчэ жывучы ў Уры, шукаў шляхі да Адзінага Бога і спасцігаў Яго ўсёмагутнасць. Пра гэта прачуў бязбожны цар Німрод і паспрабаваў прымусіць Аўраама пакланяцца яму як богу, а таксама і розным стыхіям, але нічога з гэтага не выйшла. Тады раз'юшаны Німрод загадаў кінуць Аўраама ў вогненную печ, адкуль вывеў і ўратаваў яго Бог. Гэтае паданне адштурхоўваецца ад супадзення гучання шумерска-



акадскага наймення *Ур* і старажытнаўрэйскага слова *ур*, або *ор*, — «агонь»; такім чынам, *Ур Касдзім* можна прачытаць як «агонь халдзейскі», а адпаведны радок у Кнізе Быцця — «...Я Гасподзь, Які вывеў цябе з Ура Халдзеяў [Халдзейскага]...» (*Быцц 15:7*) — можа быць зразуметы і як «вывеў цябе з агню халдзеяў» (дададзім, што ў язычніцкай Вавілоніі існаваў від пакарання, калі асуджанага на смерць кідалі ў спецыяльную печ). Паводле падання, менавіта пасля гэтых падзеяў Аўраам са сваім родам сышоў з Ура і накіраваўся ў Харан.

З тэксту ж Торы вынікае, што хоць Тэрах і надумаўся ісці ў Ханаан (пра прычыну гэтага імкнення нічога не паведамляецца), але, дасягнуўшы краіны (зямлі) Харан у Паўночнай Месапатаміі, ён спыніўся там, відаць, задаволены жыццём ва ўрадлівай даліне (гэта яшчэ раз падкрэслівае глыбокую духоўную адметнасць ад бацькі яго сына Аўраама, які свядома, кінуўшы ўсё набытае, рушыць у Ханаан на заклік Божы). Цікава, што Харан, горад-дзяржава, буйны гандлёвы цэнтр на тэрыторыі Паўночнага Арама, быў раскапаны археолагамі ў XX ст. на тэрыторыі сучаснай Турцыі. Зноў пацвердзілася праўда біблейнага аповеду. Нагадаем, што выхад Тэраха і яго роду з Ура датуецца прыкладна 2000 г. да н. э. і сучасныя гісторыкі і археолагі бачаць за гэтай біблейнай парадыгмаю пэўныя гістарычныя рэаліі (гл. «Уводзіны»). Тут, у Харане, Тэрах і памёр ва ўзросце двухсот пяці гадоў, а яго сыну Аўрааму менавіта тут было наканавана стаць адкрывальнікам новай старонкі чалавечай гісторыі.

У Харане адбываецца падзея, якая стала зыходным пунктам у станаўленні іўдзейскай, а потым хрысціянскай і мусульманскай монатэістычнай свядомасці: Аўраам адкрыўся Адзіны Бог і прапанаваў заключыць з Ім Адвечны Саюз (Запавет). Калі Аўраам будзе верны Запавету, то ён і яго нашчадкі атрымаюць у спадчыну зямлю Ханаан — Зямлю Абяцаную — і стануць выбраным родам, а потым і народам Госпада. Аўраам і яго род (народ) павінны паслужыць свайго кшталту «інструментам» у руках Божых дзеля ператварэння ўсяго свету, пераўладкавання яго паводле законаў дабыні і міласэрнасці. Невыпадкова, як было ўжо адзначана, імя Аўраам упершыню з'яўляецца ў

фінале 11-га раздзела Кнігі Быцця, пасля прыпавесці пра збудаванне Вавілонскай вежы, якая выступае як абагулены сімвал імперыі, што імкнецца аб'яднаць свет праз гвалтоўны прымус, як метафара бязбожнага свету, спробы «ўладкавацца без Бога на зямлі» і ў рэшце рэштаў — як сімвал тупіковага шляху развіцця цывілізацыі. Вавілонская вежа — сумны знак таго, што і пасля патопу чалавечтва не зрабіла высноў са сваёй гісторыі, не стала на шлях пошукаў ісціны. Таму калі раней Бог звяртаўся да ўсяго чалавечтва (у асобе Адама і Евы, потым Ноя і яго сыноў), то цяпер Ён шукае выбранніка, які б добраахвотна адгукнуўся на Яго заклік і ад якога б Ён утварыў новы народ, прызначаны для асаблівай мэты. Як вызначаецца гэты выбраннік? Безумоўна, ён не можа быць вылучаны шляхам якога-небудзь галасавання, нават вельмі дэмакратычнага. Зразумела толькі, што выбранасць — дар Божы, але каб яго атрымаць і адчуць у сабе, патрэбныя найвялікшыя праведнасць, вера, вернасць, найтанчэйшы ўнутраны слых, і вызначыць выбранніка можа толькі Сам Бог. І зразумела таксама наступнае: каб асмеліцца стаць «выбраным», трэба мець мужнасць быць «белаю варонаю», кардынальна перайначыць сваё жыццё; патрэбны гераізм душы, здольнай адкінуць усё мітуслівае і дробнае, што даволі часта зацінае для чалавека вечнае і велічнае, гераізм душы, здольнай аддаць усе наяўныя даброты і выгады на вялікае Абяцанне Божае, за якім пакуль што — толькі нязведанае...

Першым і пачуў заклік *лэх-лэха* — заклік да Богапазнання і самапазнання — сын Тэраха Аўраам. Бог звяртаецца да яго з настойлівым і ўладарным імператывам, які патрабуе кардынальнай перабудовы ўсяго яго жыцця: «...устань і ідзі з зямлі тваёй, ад радні тваёй і з дому бацькі твайго ў зямлю, якую Я прызначу табе. // І Я ўтвару ад цябе вялікі народ, і благаслаўлю цябе, і ўзвялічу імя тваё, і будзеш ты благаслаўленнем [у благаслаўленні]. // І Я благаслаўлю тых, хто благаслаўляе цябе, а таго, хто праклінае цябе, праклянучу; і благаслаўляю табою [у табе] ўсе плямёны зямныя» (*Быцц 12:1–3*). Паказальна, што, паводле непасрэднага сэнсу тэксту, Аўраам спачатку мусіць пакінуць зямлю (краіну), у якой жыве, потым свой род, ці радню, найбліжэйшае да яго кола родных і сяброў, і ў апош-

ною чаргу — родную хату, хаця, здавалася б, элементарная логіка фізічнага руху ў прасторы вымагае якраз усё зрабіць наадварот: чалавек спачатку выходзіць з бацькоўскай хаты, а ўжо потым пакідае за спіною родны кут і краіну, у якой жыў. Але, як часта паўтаралі яўрэйскія мудрацы, Тора рэдка кіруецца элементарнай логікай. Словы Бога падкрэсліваюць, што дзеянні, якія мусіць здзейсніць Аўраам, маюць асаблівую духоўную прыроду: гэта пераадоленне чалавекам перадусім самога сябе, гэта неверагодна балючы разрыў з ранейшымі каштоўнасцямі, з блізкімі людзьмі, бо яны належаць да свету, яд якога трэба адмежавацца. Заклік «Устань і ідзі!» — перадусім заклік да выхаду са свету язычніцтва, да пераходу ў новае жыццё. Словы Божыя, звернутыя да Аўраама, змяшчаюць у сабе таксама ўказанне на тое, што духоўны подзвіг і жыццёвы шлях гэтага выбранніка Божага пакажуць шлях астатнім вернікам, што пад крыло Божага благаслаўлення прыйдуць у рэшце рэштаў усе народы свету (як сказана ў тэксце, *коль мішпахот га-адамá* — «усе сем’і [роды, плямёны, народы] зямлі»). Дз. У. Шчадравіцкі піша: «Усё гэта спраўдзілася: ад Аўраама ўтварыўся вялікі народ, і благаслаўненне атрымаў сам Аўраам; ён узвялічаны настолькі, што і пасля 4000 гадоў ад часу яго зямнога жыцця мы працягваем пра яго гаварыць. ...Гасподзь сапраўды благаславіў усіх, хто “благаслаўляе Аўраама”: ад яго бяруць пачатак усе тры монатэістычныя рэлігіі — Іудзейства, Хрысціянства і Іслам, у межах якіх ажыццяўляецца аднаўленне выратавальнага дзялога чалавецтва з Богам. Аўраам як родапачынальнік, патрыярх, “бацька вернікаў” глыбока шануецца ўсімі паслядоўнікамі гэтых рэлігіяў; і нават шматлікія прадстаўнікі іншых рэлігіяў і філасофіяў вучацца на прыкладзе Аўраама праведнасці, мудрасці і чалавекалюбству. Цікава, што пра “тых, якія благаслаўляюць”, у арыгінале гаворыцца ў множным ліку, а вось пра “тых, якія зласловяць”<sup>1</sup>, — у адзіночным. Гэта значыць, што тых, якія благаслаўляюць Аўраама, будзе значна больш. Той, хто зласловіць Аўраама ці яго нашчадкаў, караецца пракляццем, яскравым гістарычным прыкладам чаго стаў лёс нацысц-

<sup>1</sup> У арыгінале выраз «праклінаюць» можна перакласці і як «зласловяць», «абгаворваюць».

кай Германіі»<sup>1</sup>. Узгадаем, апрача таго, што нездарма ўсе тры універсальныя монатэістычныя рэлігіі атрымалі ў сучасных рэлігіязнаўстве і культуралогіі назву аўраамітычных, назаўжды звязаліся з імем Аўраама.

У словах Божых, якія ўпершыню пачуў Аўраам, ёсць яшчэ адно вельмі важнае прароцтва, і менавіта ў фінале: «...благаславіцца табою [у табе] ўсе плямёны зямныя». Гэта разглядаецца рэлігійнай традыцыяй, як іўдзейскай, так і хрысціянскай, у якасці ўказання на тое, што з роду (народа) Аўраама выйдзе той, хто збавіць людзей ад грахоў, хто прынясе святло і гармонію ўсяму чалавецтву, — Памазанік Божы — *Машых*, або Месія (у перакладзе на грэчаскую мову — *Хрыстос*; хрысціянская традыцыя ўпэўненая, што благаслаўленне прыйшло на зямлю праз Ісуса Хрыста).

Важна таксама, што ў гэксце Кнігі Быцця не даецца ніякая суб'ектыўная матывацыя ўчынку Аўраама: «І пайшоў Аўрам, як сказаў яму Гасподзь...» (*Быц 12:4*). У далейшай агадычнай традыцыі з'явіцца момант роздзума Аўраама над тым, хто наймацнейшы (класічны фальклорны архетып — выяўленне наймацнейшага ў прыродзе), але хутчэй дзеля таго, каб навучыць тых, хто не верыць у Адзінага Бога. Апрача таго, у адрозненне ад фальклорнага архетыпу Аўраам выявіць, назіраючы жыццё прыроды, моц агню, вады, ветру, сонца, што наймацнейшы ў свеце — Той, Хто па-за прыродай, трансцэндэнтны Адзіны Бог, які тым не менш з'яўляецца ў прыроднай прасторы і ў канкрэтным гістарычным часе і адкрываецца чалавеку як Асоба. Агада распавядае пра тое, што Німрод, калі да яго прывялі Аўраама, які «бунтаваў» людзей, сцвярджаючы, што наймацнейшы не Німрод, а Адзіны Бог, загадаў яму пакланіцца якой-небудзь прыроднай стыхіі, але Аўраам адмовіўся, адначасова даказаўшы жорсткаму валадару і магутнасць Адзінага Бога, і сваю ўласную духоўную сілу:

«— Пакланіся агню як божышчу, і я пашкадую цябе.

— Агню? — адказаў Аўраам. — Ці не будзе больш правільна пакланіцца вадзе, якая залівае агонь?

— Добра, пакланіся вадзе.

---

<sup>1</sup> Шедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. М.: Теревинф, 2001. С. 127.

— Дык ці не пакланіцца лепш воблаку, насычанаму вадой?

— Я і на гэта згодны, — пакланіся воблаку.

— А ці не мацнейшы вецер, які разганяе воблака?

— Пакланіся ж, нарэшце, ветру!

— Але ці не пераадольвае чалавек і сілу ветру?

— Досыць! — усклікнуў Німрод. — Я пакланяюся агню і цябе прымушу яму пакланіцца.

— Кінуць яго ў агонь! — загадаў ён слугам. — І ўбачым, ці ўратае яго Бог, Якому ён пакланяецца.

Павялі Аўраама да калільнай печы, звязалі яго, распрасцёрлі на каменнай падлозе, абклалі дровамі з чатырох бакоў, з кожнага боку на пяць локцяў у шырыню і на пяць локцяў у вышыню, і падпалілі. Ubачыўшы гэта, суседзі Тэраха і іншыя суграмадзяне яго сталі наступаць на яго з пагрозамі, кажучы:

— Сорам і ганьба табе! Ці не сам ты казаў, што сыну твайму наканавана ўспадкаваць і зямны свет, і жыццё пасля смерці, і ты ж аддаў яго Німроду на пакаранне смерцю!

Але Сам Усявышні сышоў з неба і выратаваў Аўраама ад смерці» (*Бэрэшыт Раба 38*)<sup>1</sup>.

Падхопліваючы агадычныя паданні, Каран адкрыта падкрэслівае момант рацыянальнага выяўлення Аўраамам (Ібрагімам) наймацнейшага: «І так Мы паказваем Ібрагіму ўладу над нябёсамі і зямлёю, каб ён быў з тых, хто мае ўпэўненасць. // І калі пакрыла яго ноч, ён убачыў зорку і сказаў: “Гэта — Гасподзь мой!” Калі ж яна закацілася, ён сказаў: “Не люблю я тых, якія закатваюцца”. // Калі ён убачыў месяц, які ўзыходзіць, ён сказаў: “Гэта — Гасподзь мой!” Калі ж той зайшоў, ён сказаў: “Калі Гасподзь мой не выведзе мяне на прамы шлях, я буду з людзей, якія заблукалі”. // Калі ж ён убачыў сонца, якое ўзыходзіць, то сказаў: “Гэта — Гасподзь мой, Ён — большы!” Калі ж яно зайшло, ён сказаў: “О народ мой! Я не маю дачынення да таго, што вы даяце Яму ў таварышы. // Я звярнуў твар свой да Таго, Хто стварыў нябёсы і зямлю, пакланяючыся Яму чыста, і я — не з мнагабожнікаў”» (*Каран 6:75—79*; паводле перакладу І. Ю. Крачкоўскага).

<sup>1</sup> Агада: Сказання, притчи, изречения Талмуда и Мидрашей. М., 1993. С. 25—26. Тут і далей паводле перакладу С. Фруга.

Але ў самім тэксце Торы, паўторам ізноў, вельмі важна, што дзеянне Аўраама ў адказ на заклік Божы ніяк не матывуецца, пры тым што Бог пасылае яго па сутнасці ў невядомасць — у зямлю, якая нават і не называецца адразу, і невядома, колькі ісці да яе. Тым самым падкрэсліваецца, што Аўраам рушыў у шлях, бязмежна давяраючы Усявышняму, і гэтым вялікім актам веры ён праклаў дарогу астатнім вернікам, якія ідуць шляхамі Адзінага Бога. Нездарма ў Пасланні да Рымлянаў апостал Павел называе Аўраама «бацькам усіх вернікаў». Як піша пра Зыход Аўраама з Харана С. С. Аверынцаў, «у гэтым канкрэтным акце канцэнтруецца ўвесь драматызм разрыву з ранейшым жыццём, з інерцыяй радавых сувязяў, дзеля даверу і адданасці Богу»<sup>1</sup>. Абсалютная адданасць Аўраама Богу, тонкасць унутранага слыху, якая дазваляе яму пачуць тое, чаго не чуюць іншыя, а таксама найвялікшыя міласэрнасць і міралюбства з'яўляюцца галоўнымі якасцямі гэтага патрыярха, што вылучаюць яго з шэрагу шматлікіх герояў-ваяроў эпічных паданняў пра легендарных родапачынальнікаў тых ці іншых плямёнаў ці народаў. З трох патрыярхаў яўрэйскага народа Аўраам паўстае ўвасабленнем веры і міласэрнасці, імкнення данесці да людзей веданне Адзінага Бога, якое адкрылася яму. Мідраш распавядае, як яшчэ ў Харане Аўраам імкнуўся адкрыць людзям вочы, даказаць ім, і перадусім свайму бацьку, які займаўся тым, што вырабляў ідалаў і гандляваў імі на кірмашы, што нельга пакланяцца гэтым мёртвым істуканам, але так і не здолеў пераканаць яго. Прышлося, як гэта ні было горка яму, пакінуць бацькоўскую хату. «Аўраам, застаючыся ў Харане, падобны быў да флакона, запоўненага духмяным алеем, але шчыльна закрытага, які ляжыць без руху, таму паху і не чуваць. Адкрыўце флакон, дайце яму рух, — і тады толькі выявіцца моц яго прыемнага паху. І Гасподзь сказаў: «Аўраам, шмат добрых справаў, шмат подзвігаў веры і дабрадзеінасці ты можаш здзейсніць. Устань жа, пайдзі з зямлі тваёй, ад радні тваёй, з дому бацькі твайго, — і імя тваё ўзвялічыцца ў свеце Маім»» (*Бэрэшыт Раба 39*)<sup>2</sup>. У таям-

<sup>1</sup> Аверинцев С. С. Авраам // Мифы народов мира: В 2 т. М., 1991. Т. 1. С. 25.

<sup>2</sup> Агада... С. 26.



нічы момант, калі Аўраам пачуў голас нязведанага і нябачнага Бога і бязмежна даверыўся Яму, будучь углядацца паэты і мысляры, у тым ліку і рускі рэлігійны філосаф і паэт Уладзімір Салаўёў у сваёй парафразе слыннага біблейнага эпизоду («У Зямлю Абяцаную»):

«Покинь скорей родимые пределы  
И весь твой род, и дом отцов твоих,  
И как стрелку его покорны стрелы,  
Покорен будь глаголам уст Моих.  
Иди вперед, о прежнем не тоскуя,  
Иди вперед, все прошлое забыв,  
И все иди, — доколь не укажу я,  
Куда ведет любви Моей призыв».  
Он с ложа встал и в трепетном смущеньи  
Не мог решить, то истина иль сон...  
Вдруг над главой промчалось дуновенье  
Нездешнее — и снова слышит он:  
«От родных многоводных Халдейских равнин,  
От нагорных лугов Арамейской земли,  
От Харрана, где дожил до поздних седин,  
И от Ура, где юные годы текли, —  
    Не на год лишь один,  
    Не на много годин,  
    А на вечные веки уйди».

И он собрал дружину кочевую,  
И по пути воскреснувших лучей  
Пустился в даль туманно-голубую  
На мощный зов таинственных речей:  
«...Я навеки с тобой;

    Мой Завет сохрани:  
Чистым сердцем и крепкой душой  
Будь мне верен в ненастье и в ясные дни.  
    Ты ходи предо Мной  
    И назад не гляди,  
    А что ждет впереди —  
То откроется верой одной.  
    Се, Я клялся Собой,  
    Обещал Я, любя,  
Что воздвигну всемирный Мой дом из тебя,  
Что прославят тебя все земные края,  
Что из рода потомков твоих  
Выйдет мир и спасенье народов земных».<sup>1</sup>

У апошніх радках верша гучыць думка пра будучую Месяянскую эру, пра Збавіцеля, прыход якога залежыць

---

<sup>1</sup> Соловьев В. С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. М., 1990. С. 31—33.

ад мужага кроку Аўраама насустрач нябачнаму Богу, на яго ўладны голас, што патрабуе вернасці без астачы, да канца.

Паводле тэксту Торы, Аўраам пачуў голас Усявышняга, заключыў з Ім Запавет і рушыў у Зямлю Абяцаную ва ўзросце сямідзесяці пяці гадоў (*Быц 12:4*). Безумоўна, гэтая лічба дадзеная невыпадкова: семдзесят гадоў у свядомасці блізкаўсходніх народаў — сярэдні тэрмін жыцця чалавека і сярэдні гістарычны цыкл. Тым самым даецца зразумець, што Аўраам ужо мог лічыць сваё жыццё пражытым, але толькі цяпер ён пачаў усведамляць сваё прызначэнне на зямлі. Тэкст падкрэслівае таксама, як цяжка ў такім узросце пераадолець сябе, пачаць усё спачатку. Але Аўраам вытрымаў як гэты, так і наступныя іспыты, выпрабаванні веры, якія будзе прапаноўваць яму Гасподзь. Разам з ім выйшлі з Харана яго жонка Сарай, яго пляменнік Лот са сваёй сям'ёй, а таксама іх слугі і, як можна зразумець, сябры, аднадумцы. У тэксце даслоўна сказана, што Аўраам узяў з сабою «ўсялякую душу, якую яны стварылі ў Харане» (*Быц 12:5*). Гэта, вядома, можна зразумець як «усіх людзей, якіх яны мелі у Харане» (так і ў рускім Сінадальным перакладзе). Але ў арыгінале гучыць больш складаная думка: гаворка ідзе пра душы, якія яны (Аўраам і яго аднадумцы) «стварылі», «зрабілі» (*асу*), г. зн. вывелі на шлях ісціны, звярнулі да Адзінага Бога. З гэтага ўжо найстаражытнейшыя каментатары зрабілі выснову пра тое, што Аўраам яшчэ ў Харане прапаведаваў Адзінабожжа. Мідраш распавядае: «Хата Аўраама служыла гасцінным прытулкам для ўсялякага, і людзі знаходзілі там не толькі сардэчны прыём, але таксама і настаўленне ў сапраўднай веры. А прывядзенне хаця б адной душы “пад цень крылаў Шэхіны” (Духа Богага) раўназначнае стварэнню яе і ўмацаванню ў жыцці вечным» (*Шыр га-Шырым Раба*; паводле перакладу С. Фруга)<sup>1</sup>.

Такім чынам, Аўраам рушыў у Ханаан. «І прайшоў Аўрам па зямлі гэтай да месца Шэхэм, да дубровы Марэ» (*Быц 12:6*). Біблія сведчыць пра тое, што Аўраам вядзе жыццё старэйшыны патрыярхальнага роду жывёлаводаў-

<sup>1</sup> Агада... С. 27.

паўкачэўнікаў, якія са сваімі статкамі пераходзяць з адной добрай пашы на другую. Дасягнуўшы Ханаана, ён са сваімі людзьмі пасяляецца ў цэнтральнай частцы Святой Зямлі, у дуброве Марэ каля горада Шэхем, або Шхем (Сіхем), які цяпер завецца арабамі Наблус (скажэнне грэчаскай назвы горада — *Heanalis*). Тут Аўрааму ізноў з’явіўся Усявышні і паабяцаў аддаць менавіта гэтую зямлю яму і яго спадчыннікам. У гэтым месцы Аўраам пабудаваў ахвярнік у гонар Адзінага Бога, як будзе і далей ён рабіць у тых месцах, дзе яму адкрываецца Бог. Як лічыць старажытная каментатарская традыцыя, гэта былі не проста месцы, дзе на каменных ахвярніках прыносіліся Богу чыстыя жывёлы, але месцы пропаведзі Аўраама, звернутага да язычнікаў. Цікава, што Аўраам увесь час рухаецца паводле волі Божай на поўдзень, па так званым урадлівым паўмесяцы — вузкай палосцы азісаў і паўпустыні, якая абгінае пустыню і з’яўляецца прыдатнай для жыцця і пасьбы скаціны. Невыпадкова поўдзень у старажытнаўрэйскай свядомасці асацыюецца з праўдай, ісцінай. Ад Шэхема Аўраам рушыў да гары (славутай гары Гарызім — «гары благаслаўлення»), якая знаходзілася на ўсходзе ад Бэт-Эля (Вефіля), і паставіў свой шацёр так, каб Бэт-Эль (на іўрыце — «Дом Божы») быў на захадзе, а Ай (Гай) — «разваліны», «куча каменя», «месца разбурэння» — на ўсходзе (*Быц 12:8*). На думку Дз. У. Шчадравіцкага, гэта таксама мае асаблівы сімвалічны сэнс: «...Аўраам паставіў свой шацёр паміж “домам Божым” і тым “месцам спусташэння”, у якім, у духоўным сэнсе, знаходзілася большасць насельніцтва гэтай краіны. Не ведаючы Адзінага Бога і пакланяючыся ідалам, народы Ханаана апынуліся ў стане духоўнай спустошанасці, іх унутранае жыццё было “кучай развалінаў”. Аўраам заклікаў іх выйсці з такога стану і ўвайсці ў “дом Божы”. І як сонца рухаецца з усходу на захад, так і шлях Аўраамаў вёў людзей з усходу, “месца спусташэння”, на захад, дзе знаходзіўся “дом Божы”»<sup>1</sup>.

«І падняўся Аўраам, і працягваў ісці на поўдзень» (*Быц 12:9*). У гэтай несупыннасці руху, знешняй і ўнутранай несупакоенасці — адметная рыса жыцця першага вы-

<sup>1</sup> Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятнижне Моисеево. С. 129.

бранніка Божага. Гасподзь пасылае яму новыя і новыя выпрабаванні. Так, неўзабаве ў Ханаане пачынаецца голад (засуха, а следам за ёю неўраджай і голад — даволі частая з’ява ў гэтым засушлівым рэгіёне), і Аўраам прымушаны спусціцца ў Міцраім — Егіпет (гэта ніжэй гарыстай Зямлі Абяцанай, таму з яе можна толькі спусціцца, а ў яе — падняцца). Там, у Міцраіме, на вільготных забалочаных лугах дэльты Ніла заўсёды было ўдосталь ежы для скаціны. Баючыся, што ў Егіпце яго могуць забіць з-за зайздрасці да яго багацця і прыгажуні-жонкі (а Сара — пакуль што Сарай — была вельмі прыгожай), Аўраам выдае яе за сваю сястру. Але вельмі хутка вяльможы фараона данеслі свайму валадару пра незвычайную прыгажосць сястры прышэльца, і той загадаў прывесці Сару у яго гарэм. Здаецца, сваімі паводзінамі Аўраам неасцярожна паставіў сваю жонку ў вельмі цяжкую сітуацыю, рызыкнуў яе жаночай годнасцю. Ці можа так паводзіць сябе выбраннік Божы? Трэба памятаць, што Аўраам — увасобленая вера. Ён верыць, што Гасподзь не дазволіць аніякай ганьбы для Сары. Да таго ж, Аўраам хоча чаму-небудзь навучыць егіпцянаў, адкрыць ім вочы на ўсёмагутнасць таго Бога, з Якім ён заключыў Саюз, бо язычнікі могуць паверыць толькі праз чуд. Усё, што рабіў Аўраам, трактавала з даўніх часоў яўрэйская каментатарская традыцыя, ён рабіў *аль Кідуш га-Шэм* — у Асвятэнне Імя Госпада, дзеля славы Божай. І сапраўды, Сам Гасподзь абараніў гонар Сары, не дазволіўшы фараону нават датыкнуцца да яе і наслаўшы на яго страшэнныя болькі (у славянскай Бібліі — «цяжкія ўдары»). І гэта прымусіла фараона і яго прыдворных паверыць у моц Адзінага Бога і вярнуць Сару Аўрааму з багатымі падарункамі. Як кажа паданне, вестка пра гэтае здарэнне пранеслася над Егіптам, і многія таксама паверылі ў Адзінага Бога, а некаторыя з іх нават вырашылі назаўжды пакінуць Егіпет і ісці разам з выбраннікам Божым яго нязведанымі шляхамі (гэта тыя, каго Тора называе «рабамі і рабынямі» Аўраама (*Быц 12:16*)). З пункту гледжання містычнай традыцыі Аўраам — увасабленне духу, Сара — душы, і Аўраам, сыходзячы ў Егіпет, нібыта «аддае» сваю душу за тое, каб уратаваць Егіпет, каб наблізіць егіпцянаў да Бога.

Пасля вяртання ў Ханаан Аўраам стаў адным з самых шаноўных і багатых людзей і працягваў качаваць па краіне. Хутка пастухам і статкам Аўраама і Лота стала цесна знаходзіцца побач, паміж імі бясконца ўзнікалі сваркі з-за пашаў. І тады Аўраам, які быў вельмі мірным чалавекам, не хацеў сварак і спрэчак і асабліва не хацеў, каб гэтыя сваркі бачылі ханааней, сказаў пляменніку: «...няхай не будзе разладу паміж мною і табою, і паміж пастухамі маімі і пастухамі тваімі, бо мы людзі родныя. // Уся ж зямля перад табою. Аддзяліся ж ад мяне. Калі ты налева, то я направа; а калі ты направа, то я налева» (*Быц 13:8—9*). Прыкметна тое, што Аўраам даў сваю волю Лоту — паміж левым бокам (у свядомасці амаль усіх народаў гэта сімвал няправільнага шляху, няпраўды, усяго нячыстага) і правым (з правым бокам з найстаражытнейшых часоў звязваецца праведны шлях, праўда; невыпадкова і ва ўсходнеславянскіх мовах «правы», «правільны» і «праўда» — словы аднаго караня). Вымаўляючы, «калі ты направа, то я налева», Аўраам дае зразумець, што ён заўсёды будзе ісці сваім шляхам, што б там ні думаў і які б шлях ні лічыў правільным Лот, што ён не баіцца выглядаць няправым у вачах Лота. І Лот робіць свой выбар — на жаль, няправільны. Ён не выказвае пажадання застацца з Аўраамам і неяк пераадолець спрэчкі і разлады. Ён проста ўздымае вочы і бачыць вельмі ўрадлівую даліну Іардана, якая выглядае «як сад Гасподні» (*Быц 13:10*). Так, гэта даліна квітнее, багатая на вадзі і добрыя пашы, здзіўляе сваёй раскошай, але ў ёй тоіцца зло, бо гэта даліна, дзе размясціліся гарады Сэдом (Садом), або Сдом, і Амора (Гамора). Хутка яны будуць пакараныя Богам за ліха і разбэшчанасць. Лот жа не бачыць таго, што бачыць ясна Аўраам: «Людзі ж Сэдома былі ліхія і вельмі грэшныя перад Госпадам» (*Быц 13:13*). Лота вабіць перадусім матэрыяльнае, Аўраама — духоўнае. Вось чаму разыходзяцца іх шляхі, хоць будзе з болей і спачуваннем думаць пра свайго пляменніка Аўраам і ў пэўны час выратуе яго сваім заступніцтвам перад Богам. Аднак паданне кажа, што Лот не матэрыяльным захапіўся, а проста не зусім разлічыў свае магчымасці: ён хацеў сваім словам вярнуць жыхароў Садома да праведнага жыцця, але не параіўся з

Аўраамам, не папрасіў благаславення ў Бога. У выніку ўратуецца толькі ён, а грэшнікі загінуць; райская ж мясцовасць ператворыцца ў *Йам га-Мэлах* — Салёнае мора, якое еўрапейцы называюць Мёртвым морам.

І менавіта пасля разыходжання з Лотам, калі Аўраам свядома выбраў не такія ўрадлівыя ўзгоркі Ханаана, Бог у чарговым з'яўленні Свайму выбранніку пацвердзіў Сваё вялікае Абяцанне — і не толькі зямлі, але і вялікага патомства: «...уздымі вочы твае і паглядзі з месца, на якім ты цяпер стаіш, на поўнач і на поўдзень, і на ўсход, і на захад. // Бо ўсю зямлю, якую ты бачыш, дам Я табе і нашчадкам тваім навечна. // І зраблю нашчадкаў тваіх, як пясок зямны; калі хто зможа пералічыць пясок зямны, то і нашчадкі твае злічаныя будуць» (*Быц 13:15–16*). І далей Гасподзь яшчэ раз скажа, што нашчадкаў Аўраама будзе так шмат, што іх нельга будзе злічыць, як нельга злічыць зоркі на небе: «Злічы зоркі, калі зможаш злічыць іх. ...Столькі будзе ў цябе нашчадкаў» (*Быц 15:5*). Пазней яўрэйскія каментатары, якія ў кожным слове Святога Пісання бачылі і бачаць перадусім высокі маральны сэнс, падкрэслілі зададзеную гэтымі параўнаннямі з пяском (або прахам) зямным і зоркамі парадыгму, звязаную з маральным выбарам, прапанаваным народу Божаю: калі нашчадкі Аўраама будуць праведнымі, як іх бацька, то будуць яны ззяць для іншых народаў, нібыта зоркі; калі ж яны будуць адступаць ад заповедзяў Божых, то будуць пяском і прахам, якія будуць таптаць людзі. Як лічыць яўрэйская традыцыя, гэтыя станы «пяску» і «зорак» могуць чаргавацца ў гісторыі выбранага народа ў залежнасці ад таго, адхіляецца ён ад шляху Божага ці вяртаецца на яго, здзяйсняючы *тишуву* — пакаянне, вяртанне да Бога (*тишувá* літаральна — «адказ [Богу на Яго заклік]»).

Для Аўраама ізноў прагучала славацкая формула «Устань і ідзі!» — формула пераадолення самога сябе і руху на сустрэчу Богу, да Яго ўсё больш поўнага спасціжэння: «Устань, прайдзі па зямлі гэтай у даўжыню яе і ў шырыню яе, бо табе Я дам яе. // І зрушыў Аўраам шацёр, і прыйшоў, і пасяліўся ў дуброве Мамрэ, што ў Хеўроне; і пабудаваў там ахвярнік Госпаду» (*Быц 13:17–18*). Дуброва, у якой пасяліўся Аўраам, належала эмарэйцу (амарэя-



ніну) Мамрэ, з якім у патрыярха яўрэйскага народа скла-ліся вельмі добрыя стасункі (Аўраам наогул быў чалавек вельмі міралюбівы). Дагэтуль у Хеўроне шануецца вельмі стары дуб, які называюць «мамрыйскім дубам», або «дубам Аўраама», а арабы яшчэ вызначаюць яго як дуб «сябра Божага», што мае прамое дачыненне да Аўраама. «Аўраам, сябар Мой» (Іс 41:8), — так гаворыць пра Свайго выбранніка Сам Гасподзь, і гэта новае, нечуванае раней вызначэнне; яно паўторанае і ў Каране, дзе пра Ібрагіма сказана: *халіль Ала* («сябар Алаха»). Можа, гэта той дуб, які сапраўды памятае час Аўраама, пад якім патрыярх так любіў сядзець у спякотны поўдзень? Цяпер гэты дуб знаходзіцца на тэрыторыі рускай праваслаўнай царквы Св. Тройцы, а таксама манастыра і прытулка, пабудаваных у канцы XIX ст.

У дуброве Мамрэ Аўраам атрымлівае вестку ад аднаго з жыхароў Садома, які ўратаваўся ад палону пасля бойкі ў даліне Сідзім, дзе пазней утварылася Мёртвае мора, пяці мясцовых ханаанейскіх цароў і чатырох іншаземных, якія прыйшлі на чале з валадаром Элама Кедарлаомерам. У выніку быў захоплены і разрабаваны Садом, а людзі з гораду пагнанія ў палон, у тым ліку і пляменнік Аўраама Лот. Гэта, безумоўна, было яшчэ адным выпрабаваннем для выбранніка Божага. Што будзе ён рабіць? Захоўваць эпічны спакой, клапацячыся толькі пра сябе і сваё прызначэнне, ці прыйдзе на дапамогу праведнаму Лоту? Але Аўраам, менавіта тут названы яўрэем — «І прыйшоў той, хто ўратаваўся, і паведаміў Аўрааму Яўрэю...» (Быц 14:13), — не раздумваў ні хвіліны. Сабраўшы баявы атрад больш за трыста чалавек са сваіх дамашніх, слугаў, а таксама саюзнікаў-эмарэйцаў Мамрэ, Эшколя і Анэра, ён кінуўся даганяць ворага, гнаў яго аж да самага Дамаска і, прыняўшы бойку, адбіў Лота і шмат іншых палоннікаў з іх маёмасцю, захопленай рабаўнікамі. Гэта быў адзіны ваярскі падзвіг, здзейснены вельмі міралюбівым Аўраамам, які імкнуўся пазбягаць сварак з суседнімі народамі.

Калі Аўраам вяртаўся з перамогай, насустрач яму выйшаў з хлебам і віном Малькі-Цэдэк (Мелхісэдэк), цар Шалэма (Саліма; *Шалэм* — «мірны», «цэласны»; старажытная назва Іерусаліма), каб прывітаць выбранніка Божага і блага-

славіць яго (хлеб і віно — найстаражытнейшыя атрыбуты цывілізацыі і яўрэйскай Суботы, сімвалы благаслаўлення): «...І благаславіў яго, і сказаў: благаслаўлены Аўрам ад Бога Усявышняга, Валадара неба і зямлі; // І благаслаўлены Бог Усявышні, Які аддаў ворагаў тваіх у рукі твае...» (*Быцц 14:19—20*). Малькі-Цэдэк, імя якога перакладаецца як «цар мой праведны» або «цар праведнасці», — адзін з самых загадкавых герояў Бібліі. У Торы гаворыцца, што ён быў *когэн ле-Эль Эльён* — «святар Бога Усявышняга» (*Быцц 14:18*), і гэта, з пункту гледжання самой яўрэйскай традыцыі, указанне, што Аўраам быў не зусім адзінока ў сваіх пошуках, што і некаторыя (вельмі нешматлікія) людзі ў тыя старажытныя часы шукалі Адзінага Бога, і Ён адкрываўся ім (такім чынам, няма і думкі пра тое, што Адкрыццё Божае — прэрагатыва толькі яўрэяў). Імкнучыся разабрацца, хто ж быў гэты Малькі-Цэдэк, імя якога такое падобнае на псеўданім, яўрэйскія каментатары прыйшлі да высновы, што гэта быў сын Ноаха (Ноя) Шэм (Сім); сапраўды, Шэм яшчэ жыў у часы Аўраама. Ён пасяліўся на тым месцы, дзе пазней уздымецца Святы Горад, і служыў Госпаду, заклікаючы людзей звярнуцца да Яго. Так ці інакш, але менавіта Малькі-Цэдэк разглядаецца і ў яўрэйскай, і ў хрысціянскай традыцыі як правобраз і прататып святарства, служэння ў Скініі Запавету, а потым і ў Іерусалімскім Храме. Менавіта таму Аўраам, надзелены геніяльнай інтуіцыяй, ахвяраваў яму дзесятую частку адваяванай здабычы, і гэта стала для больш позняй яўрэйскай традыцыі парадыгмаю абавязковага ахвяравання дзесяціны (дзесятай часткі ўраджаю, усяго набытага) на дапамогу святарам і левітам, якія служылі ў Іерусалімскім Храме. Гэты звычай, цвёрда ўсталяваны царом Давідам у X ст., захоўваецца і цяпер як абавязковая *міцва* (запаведзь) у іўдзейскай традыцыі: ахвяраванні на сінагогу, на справы дабрачыннасці. Хрысціянская ж экзэгега ўбачыць у вынесеным Малькі-Цэдэкам хлебе і віне правобраз Святога Прычасця — указанне на тыя хлеб і віно, якія прапанаваў у час Таемнай Вячэры Ісус Хрыстос сваім вучням, даўшы іх сімвалічнае тлумачэнне як Сваёй Плоці і Крыві, што аддазеныя будуць у імя Збаўлення людзей ад грахоў.

Паказальна, што адначасова з Малькі-Цэдэкам насустрач Аўрааму выйшаў страшэнны ліхадзей — цар Садома Бэра (гэтае імя можна перакласці як «[той, хто знаходзіцца] у зле»), таксама з асаблівымі «падарункамі» для Аўраама. Ён прапануе Аўрааму вярнуць у Садом захопленых у палон і вярнутых выбраннікам Божым людзей, а іх маёмасць пакінуць — у якасці ўзнагароды — сабе. Аўраам горда адмаўляецца ад гэтай маёмасці, не жадаючы мець аніякіх справаў з няправедным царом грэшнага горада: «...уздымаю руку маю да Госпада Бога Усявышняга, Валадара неба і зямлі, што нават ніткі і рэмна ад абутку не возьму з усяго твайго, каб ты не сказаў: “я ўзбагаціў Аўраама”...» (*Быц 14:22—23*). Гэта сцэна мае вельмі глыбокі сімвалічны падтэкст: выбраннік Божы, які стаіць перад благаслаўненнем святара Бога Усявышняга і адначасова перад спакусаю карыслінасцю, што зыходзіць ад цара-ліхадзея, які сімвалізуе сабою злы дух. Гэта выпрабаванне Аўрааму і адначасова адвечная парадыгма нашага выбару паміж дабром і злом. І Аўраам робіць свой выбар: увесь эпізод падкрэслівае адданасць выбранніка Богага праведнасці і дабру, яго процістаянне злу, карыслінасці, граху.

Невыпадкова менавіта пасля гэтага выпрабавання, у якім Аўраам яшчэ раз прадэманстраваў найлепшыя якасці сваёй душы, Бог дае яму асаблівае Адкрыццё (уся гісторыя Аўраама з моманту заключэння Запавету — гісторыя Адкрыцця, гісторыя яго сустрэчаў з Богам як з Айцом і Сябрам, «тварам да твару»). Гэтае Адкрыццё звязанае з новым асэнсаваннем Запавету і з асабліва таямнічым сімвалічным рытуалам яго аднаўлення. У тэксце сказана загадкава: «Пасля гэтых здарэнняў было слова Госпада да Аўраама ў відзежы...» (*Быц 15:1*). «Было да мяне слова Госпада» — гэтая формула стане пазней устойлівай у кнігах прарокаў, напісаных ад іх імя і адначасова ад Імя Бога. Напэўна, з'яўленне гэтай формулы ў аповедзе пра Аўраама азначае, што зараз яму будзе адкрыта нешта вельмі важнае, што ён стане прарокам, і ўбачыць будучыню. Гасподзь адкрываецца Свайму выбранніку і ў відзежы, і «зрокава», непасрэдна, і гэта азначае, што Аўраам узышоў на новую ступень духоўнасці, на новую ступень Богапазнання.

Усявышні аднаўляе свой дыялог з Аўраамам з вельмі важных словаў, якія павінны падтрымаць і ўсцешыць Яго выбранніка: «...не бойся, Аўраам, Я шчыт табе; узнагарода твая вельмі вялікая» (*Быц 15:1*). Аднак душа Аўраама, нягледзячы на ўсю яго глыбокую веру, збянтэжаная і засмучаная тым, што ён застаецца бяздзетным. Усё больш растуць ў ім неўразуменне і разгубленасць: як здзейсніцца Абяцанне Божае? Сам з сабою ён ужо вырашыў, што, калі Гасподзь не дае яму сына, дык спадчыннікам яго стане яго аканом — Эліэзэр з Дамаска, які прыбіўся некалі да шатроў Аўраама і не хацеў больш пакідаць гэтага праведніка. Вось чаму на гэты раз Аўраам асмельваецца выказаць сваё неўразуменне Богу: «Госпадзі Госпадзі!<sup>1</sup> што Ты дасі мне? Вось адыходжу я бяздзетны, а аканом мой — гэта Эліэзэр з Дамаска. // ...Ты не даў мне нашчадка, і вось, дамачадзец мой успадкуе мне» (*Быц 15:2—3*). У адказ Усявышні цвёрда абяцае: «...не будзе ён табе спадкаваць; але той, хто выйдзе з чрэслаў тваіх, будзе табе спадкаваць» (*Быц 15:4*). Гэта значыла, што сапраўдным спадчыннікам і пераемнікам Аўраама стане яго родны сын, народжаны да таго ж ад каханай жанчыны — ад Сары. Каб умацаваць веру Аўраама, Бог, паводле тэксту Торы, «вывеў... яго вон» (*Быц 15:5*) і прапанаваў яму падлічыць, калі ён зможа, зоркі на небе. Такой жа незлічонай будзе колькасць яго нашчадкаў, вядомая толькі Богу. Класічны яўрэйскі каментар тлумачыць гэтае месца наступным чынам: Бог вывеў Аўраама за межы Зямлі, за межы нашага Сусвету і даў яму зірнуць на апошні Сваім зрокам, нічым не абмежаваным. І тады Аўраам убачыў, што размяшчэнне зорак і планетаў сведчыць пра немагчымасць нараджэння ў яго сына, і адначасова яскрава ўсвядоміў, што Усявышні вышэй за ўсе зоркі, планеты, халодны космас (яны ж — Яго стварэнне) і што Ён можа зрабіць немагчымае і даць яму сына. Дарэчы, менавіта гэтае месца ў Торы служыла заўсёды абгрунтаваннем таго, чаму яўрэю — і, шырэй, усялякаму, хто верыць у Адзінага Бога, — не трэба верыць у астралагічныя прагнозы і гараскопы як у ісціну ў

<sup>1</sup> У арыгінале першым стаіць слова *Адонаі*, якое звычайна ўжываецца як замена Святога Тэтраграматона, а потым — непасрэдна Тэтраграматон; таму выраз можа быць перакладзены і як «Валадар Госпадзі!»

апошняй інстанцыі, бо апошняя інстанцыя ў свеце мона-тэізму — Сам Бог, Які стварыў законы Сусвету і нашага жыцця і Які можа іх парушаць, ствараючы цуд. А ці да-тыкнецца цуд да нас — залежыць ад нас, ад нашай веры. Аўраам, галоўную сутнасць якога складаў безгранічны да-вер Богу, паверыў Яму, і, як сказана ў Торы, «Ён паставіў яму гэта ў праведнасць» (*Быцц 15:6*). Гэта значыць, што ў найвялікшай веры і была найвялікшая праведнасць Аўраа-ма. Сапраўды, ён верыў і тады, калі не здаралася ніякіх цудаў; ён верыў звыш усялякай веры, нават тады, калі рэальнасць, здавалася б, абвяргала веру. Містычны камен-тар кажа, што ў гэты момант, калі Бог вывеў свайго вы-бранніка «вон», дух Аўраама ў стане экстазу выйшаў з це-ла і ў Нябеснай Кнізе ўбачыў будучыню сваіх нашчадкаў.

Бог настойліва паўтарае Свайму выбранніку абяцанне вялікай колькасці нашчадкаў, іх вялікай будучыні і абя-цанне Зямлі Абяцанай — зямлі Ханаан: «Я Гасподзь, Які вывеў цябе з Ура Халдзейскага, каб даць табе зямлю гэ-тую ў спадчыну» (*Быцц 15:7*). Аўраам не сумняваецца ў гэтым, але просіць Бога даць яму які-небудзь суцяшаль-ны знак, хоць крыху прыадкрыць таямніцу: калі ж ён і яго нашчадкі будуць валодаць гэтай Святою Зямлёю?

У наступным таямнічым эпізодзе, насычаным вельмі старажытнай сімволікай і напоўненым сакральным змес-там, Бог дае гэты асаблівы знак Свайму выбранніку і прыўздымае для яго заслону над будучым — найбліжэй-шым, далёкім і вельмі далёкім. Па загаду Усявышняга Аўраам прыносіць Яму ў ахвяру на спецыяльна збудаваным ахвярніку трох цялушак, трох козаў, трох бараноў (у Сінадальным перакладзе — *трехлетние животные* — «трохгадовыя жывёлы», у арыгінале — па тры жывёліны розных відаў; паказальна настойлівае абыгрыванне сакраль-нага ліку «тры»), а таксама галубку і маладога голуба. Усіх жывёлаў, апрача птушак, Аўраам рассякае папалам і кла-дзе гэтыя палавіны адну насупраць другой. У старажыт-ным рытуале, праходзячы міма рассечаных ахвярных жы-вёлаў, заключалі Саюз з Богам: дзве часткі, якія складалі адзінае цэлае, сімвалізавалі еднасць двух бакоў, што ўсту-паюць у Саюз-Запавет, адзінства Запавету, якое патрабуе выканання ўзаемных абяцанняў, цэласнасць веры і наро-

да Божага, як бы ні «рассякаў», ні раз'ядноўваў яго лёс. Голуб і галубка, якія не былі рассечаныя, якраз і сімвалізуюць адзінства Духа Святога (*Рух га-Кодэши*) і выбранага народа, нашчадкаў Аўраама (пар. у Кнізе Псальмаў: «Не аддай звярам душу галубкі Тваёй» (*Пс 74/73:19*); у тым жа значэнні вобраз галубкі ўжываецца ў сярэднявечнай яўрэйскай літургічнай паэзіі; голуб жа — адзін з найстаражытнейшых сімвалаў душы і Духу Божага, таму і ў хрысціянскай іканаграфіі Дух Божы паўстае ў вобразе голуба). У самым шырокім сэнсе голуб і галубка сімвалізуюць Дух Божы і душы ўсіх вернікаў Адзінага Бога. А потым на жывёлаў і птушак, раскладзеных на ахвярніку, налятаюць драпежныя птушкі (у арыгінале *ayim* — «каршун»), але Аўраам адганяе іх. Верагодна, гэтыя драпежныя птушкі сімвалізуюць злыя сілы, што імкнуцца перашкодзіць заключэнню Запавету і будуць далей перашкаджаць і выбранніку Божаю, і выбранаму народу, але Аўраам пераадольвае гэтыя сілы сілаю свайго духу і сілаю малітвы. І далей у тэксце сказана: «І сонца заходзіла, калі моцны сон напаў на Аўраама; і вось, жаж і змрок вялікі нападаюць на яго» (*Быц 15:3*). З аднаго боку, жаж і трапятанне душы праайцец яўрэйскага народа перажывае таму, што такім блізкім як ніколі і адначасова як ніколі таямнічым, неспасцігальным адкрывае для сябе Бога (як скажа ў сваю чаргу вялікі нямецкі паэт Фрыдрых Гельдерлін, «nah ist // und schwer zu fassen der Gott» — «блізкі Бог, але цяжка спасцігнуць Яго»). З другога боку, Аўраам перажывае «жаж і змрок вялікі» таму, што нешта страшнае адкрываецца яго ўнутранаму зроку ў прароцкім сне (матыў вешчага сну, у якім герою адкрываецца ісціна, з'яўляецца вельмі старажытным; у месапатамскім кантэксце ён прадстаўлены ў шумерскай культуры ўжо ў 4-м тыс. да н. э.). Аўраам даведваецца пра цяжкі і жахлівы лёс сваіх нашчадкаў, і толькі вялікая душа можа вытрымаць цяжар такога ведання: «...ведай, што нашчадкі твае будуць прышэльцамі ў зямлі не сваёй, і звернуць іх у рабства, і будуць прыгнятаць іх чатырыста гадоў. // Але Я ўтвару суд над народамі, у якога яны будуць служыць, пасля чаго яны выйдуць з вялікім набыткам» (*Быц 15:13—14*). Гаворка ідзе пра Егіпецкае рабства і Зыход з яго, пра страшэнныя пакуты на-



рода і пра яго вызваленне. Суровая ісціна ў словах Божых суседнічае з надзеяй, з суцяшэннем — як для Аўраама, так і для яго народа: «А ты адыдзеш да бацькоў сваіх у спакоі [у міры, мірна], пахаваны будзеш у старасці добрай. // Чацвёртае ж пакаленне вернецца сюды, бо дасюль яшчэ не поўная віна эмарэйцаў» (*Быц 15:15—16*). Апошнія словы (пар. рускі Сінадальны пераклад: «...ибо мера<sup>1</sup> беззаконий Аморреев доселе еще не наполнилась») значаць тое, што калі народ Божы вернецца пасля шматлікіх вандровак і пакутаў у Зямлю Абяцаную, Бог пакарае мясцовых хыхароў — ханаанеяў і эмарэйцаў, якіх пакуль што шкадуе, бо сярод іх ёсць людзі, якія дружаць з Яго выбраннікам і дапамагаюць Яму, але ўжо цяпер — значна больш злых і бязбожных.

Такім чынам, Аўраам даведваецца пра лёс свайго роду на бліжэйшыя чатырыста гадоў. Але прароцтва гаворыць, без сумневу, і пра часы яшчэ больш далёкія, бо ў гэтым таямніча сказана: «І калі зайшло сонца і надыйшла цемра, і вось, дым з печы і полымя агню прайшлі паміж тых палавінаў [частак рассечаных жывёлаў]» (*Быц 15:7*). Што значаць гэтыя цемра, дым з печы, агонь, а перад тым — жах і змрок вялікі? Дз. У. Шчадравіцкі піша наконт гэтага: «“Жах і змрок вялікі”, якія напалі на Аўраама падчас заключэння Запавету, звязаныя былі не толькі з Егіпецкім рабствам, што чакала яго нашчадкаў. Аўраам убачыў усю наступную гісторыю сваіх дзяцей, ажно да “дыму з печы і полымя агню”. Ён убачыў і тых сваіх нашчадкаў, якія гарэлі за сваю веру на кастрах інквізіцыі ў Сярэднія вякі, і тых, чые целы дымам падняліся з печаў Асвенцыма...»<sup>2</sup> І далей: «...непасрэдна перад адраджэннем Ізраільскай дзяржавы дзяцей Аўраамавых спасцігла нацысцкае знішчэнне, яны прайшлі скрозь печы і газавыя камеры. Але народ гэты не быў і ніколі не можа быць знішчаны, бо Запавет Бога з Аўраамам і яго нашчадкамі вечны...»<sup>3</sup>

<sup>1</sup> У рускім Сінадальным перакладзе курсівам вылучаныя словы, якіх няма ў арыгінале, але якія, на думку перакладчыкаў, неабходныя для разумення тэксту.

<sup>2</sup> Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисево. С. 138—139.

<sup>3</sup> Тамсама. С. 140.

У гэты дзень страшнага і светлага прадбачання «заклучыў Гасподзь з Аўраам Саюз, сказаўшы: нашчадкам тваім дам Я зямлю гэту, ад ракі Егіпецкай да ракі вялікай, ракі Пэрат» (*Быцц 15:18; Пэрат, або Прат*, — так гучыць у арыгінале назва ракі Еўфрат; апошняя прыйшла ў нашу мову праз грэчаскае пасрэдніцтва). Такім чынам, важна адзначыць, што ідэя пастаяннага аднаўлення Саюзу-Запавету паміж Богам і чалавекам, Богам і выбраным родам (народам), Богам і чалавецтвам праходзіць скрозь увесь тэкст Торы і Танаха ў цэлым, а потым арганічна перацякае ў тэксты Новага Запавету, надаючы адзінства і цэласнасць усёй Бібліі — як у яўрэйскім, так і ў хрысціянскім яе разуменні.

Наступная гісторыя Аўраама звязаная з напружаным і палкім чаканнем спадчынніка — пераемніка Запавету і Абяцання Божага. І хаця Бог абяцаў Свайму выбранніку незлічоную колькасць нашчадкаў, пакуль што ў яго няма ніводнага. Жонка патрыярха Сара (усё яшчэ Сарай) пакутуе з-за немагчымасці нарадзіць мужу сына. Яна не менш за Аўраама верыць у яго высокае прызначэнне, яна не менш давярае Адзінаму Богу. Але як жа спраўдзіцца высокае Абяцанне? Можна, сам чалавек мусіць што-небудзь рабіць для яго здзяйснення? Мы ўбачым, як гэтая думка, якая, відаць, неадступна жыве і ўсё мацнее ў свядомасці Сары, становіцца далей адной са стрыжнёвых у біблейным тэксце. У цяжкім і напружаным роздуме пратое, як найлепш паслужыць здзяйсненню задумы Божай, першая з прамачі (*imagot*) яўрэйскага народа, Сара, нават гатовая ахвяраваць сваёй годнасцю жонкі і маці: можна, і не яна павінна нарадзіць Аўрааму доўгачаканага сына? Амаль страціўшы надзею самой нарадзіць, бо прайшла ўжо пара, калі яна магла на гэтае спадзявацца, Сара прыводзіць да ложка мужа сваю служанку — егіпцянку Агар (дакладней — *Гагар*; гэтае імя ў перакладзе з іўрыту значыць «тая, што ўцякла», «уцякачка»; той жа карань — «уцякаць», «бегчы» — у арабскім эквіваленце гэтага імя — *Хаджар*, або *Гаджар*, а таксама ў словах *Хіджра*, або *Гіджра*, *Хадж*, або *Гадж*, абрад якога ў ісламе часткова звязаны з біблейнай гісторыяй Агар), каб дзіця, народжанае ёю, стала іх з Аўраамам законным спадчыннікам (на-

гадаем, што існаванне такога звычайу ў сівой старажытнасці пацвердзілі месапатамскія шлюбныя кантракты канца 3 — пачатку 2-га тыс. да н. э., знойдзеныя ў сярэдзіне XX ст. падчас раскопак у Нузі, на былой тэрыторыі дзяржавы Мары).

Складаная, драматычная гісторыя з Сарай і Агар каштуе Аўрааму шмат душэўных пакутаў, але ён ва ўсім спадзяваецца на волю Бога і — ізноў жа паводле волі Божай — на інтуіцыю сваёй жонкі, надзеленай, як і ён, прароцкім дарам. Тора падкрэслівае, што Аўраама і Сару звязвае вялікае каханне, немагчымае без непаразуменняў і пакутаў. Яны як сапраўдныя муж і жонка складаюць адно духоўнае цэлае, яны абодва — вартыя выбранасці Божай, яны абодва — вялікія праведнікі, і за гэта Бог дае ім і адзінства плоці — дае дзіця, якое працягне іх род і іх вялікую справу. Праз увесь эпас пра патрыярхаў яўрэйскага народа праходзіць думка, што толькі самы доўгачаканы сын, народжаны толькі самай каханай жанчынай, толькі «дзіця каханья» можа стаць пераемнікам Завету і Абяцання Божага. У эпізодах з Сарай і Агар Тора дае нам зразумець, што менавіта жанчына, нават калі знешне яна дзейнічае незразумела, кіруючыся, як кажуць у такіх выпадках, «жаночай логікай», у найбольшай ступені адчувае волю Божую, а Бог здзяйсняе яе волю, яе жаданне («чаго хоча жанчына, таго хоча Бог»). Аўраам — увасабленне мужчынскага «рацыянальнага» розуму, здольнасці прадбачыць шляхі, будаваць гісторыю і адказваць за яе; Сара — увасабленне тонкай жаночай пачуццёвасці, «інтуітыўнага» розуму, не менш важнага для спасціжэння ісціны. Сара — самае каштоўнае, што ёсць у Аўраама, і самае каштоўнае яна дасць яму — сына.

А пакуль што Аўраам і Сара чакаюць сына ад Агар. Тэкст паведамляе, што Агар вельмі ўзганарылася, калі даведлася, што ёй адведзеная такая вялікая місія, і стала зневажаць Сару: «Калі ж убачыла яна, што зацяжарыла, гаспадыня яе страціла павагу ў вачах яе» (*Быцц 16:4*). Гэта вельмі пакрыўдзіла Сару, якая ў глыбіні душы (якая складаная чалавечая псіхіка!) раўнавала да мужа прыгожую служанку і пакутавала, усведамляючы сваю «нягоднасць», няздольнасць нарадзіць дзіця, свой сорам (для старажыт-

най свядомасці гэта сапраўды было «сорамам», адхіленнем ад нормы, праявай няміласці Божай, і пра тое сведчаць гісторыі ўсіх трох прамаці ў Торы). Нарэшце Сара сказала мужу: «...крыўда мая з-за цябе: я аддала рабыню маю ва ўлонне тваё, а як убачыла яна, што зацяжарыла, дык я страціла павагу ў вачах яе; няхай судзіць Гасподзь паміж мною і табою» (*Быц 16:5*). Як можна зразумець, гэтыя словы вельмі збянтэжылі Аўраама, бо ён ніяк не хацеў прынесці боль Сары; да таго ж яна сама прыдумала ўсю гэтую гісторыю з Агар і яе дзіцем. І таму ён сказаў: «...вось, рабыня твая ў тваёй руцэ: рабі з ёю, што патрэбна ў вачах тваіх» (*Быц 16:6*). І пасля гэтага стасункі гаспадыні і служанкі сапсаваліся, бо Сара стала ўпікаць і прыгнятаць ганарлівую Агар, так што апошняя не вытрымала і вырашыла збегчы з дому Аўраама і Сары (так «працуе» этымалогія імя Агар, звязаная з уцёкамі). Куды ж пабегла яна? Вядома, у родны Егіпет, бо Тора паведамляе, што «знайшоў яе Анёл Гасподні ля крыніцы вады ў пустыні, ля крыніцы па дарозе на Шур» (*Быц 16:7*). Тора, як заўсёды, вельмі дакладная ў сваёй геаграфіі: за паваротам на Шур (Сур) ішоў прамы шлях на Егіпет. І толькі тады стане зразумелым пытанне Анёла Гасподняга (чытай — Самога Госпада): «Агар, рабыня Сарай, адкуль ты прыйшла і куды ідзеш?» (*Быц 16:8*). Пытанне гэтае — таго ж кшталту, што і пытанне да Адама («Дзе ты, Адам?»), што і пытанне да Каіна («Дзе Авель, брат твой?»). Гэтае пытанне не для Бога — для чалавека, каб угледзеўся ён своечасова ў сваю душу. «Адкуль ідзеш?» — ці разумееш, што пакідаеш свет праведнікаў, свет Адзінага Бога? «Куды ідзеш?» — ці разумееш, што вяртаешся ў цемру язычніцтва, што зніжаеш свой духоўны ўзровень? (Агада кажа, што Агар была не проста служанкай, а раднёй егіпецкага фараона і што яна далучылася да Аўраама пасля цудаў, якія Бог стварыў у Егіпце). Гасподзь загадвае Агар вярнуцца да Сары і скарыцца, утаймаваць сваю залішняую ганарлівасць. Суцяшаючы яе, Ён дае і ёй вялікае Абяцанне: «...памнажаючы, памножу нашчадкаў тваіх, і яны будуць незлічоныя з-за множнасці. ...вось, ты цяжарная, і народзіш сына, і назавеш яму імя Ёішмаэль, бо пакуў Гасподзь пакуты твае» (*Быц 16:10*). Так адначасова ў

тэксце тлумачыцца імя сына Агар і першага сына Аўраама: *Йішмаэль* і значыць літаральна «і пачуў Бог». Што пачуў? Магчыма, не толькі пакуты Агар, яе палкае жаданне мець сына — жаданне, не пазбаўленае ганарлівасці і імкнення пераўзысці Сару, але і ў вельмі далёкім будучым — малітву нашчадкаў *Йішмаэля* (Ісмаіла, або Ізмаіла), арабаў, якія звярнуліся да Адзінага Бога. Імя можна інтэрпрэтаваць і як указанне на тое, што Бог пачуў палымняныя малітвы Аўраама і Сары пра сына і пачуе яшчэ раз — дасць ім уласнага сына, народжанага Сараю.

На Агар жа Адкрыццё Божае зрабіла велізарнае ўражанне: упершыню яна зразумела (і важна, што гэта дае нам зразумець тэкст Торы), што ісціна Адкрыцця можа стаць ісцінай для кожнага чалавека, незалежна ад паходжання. Усё залежыць толькі ад душы самога чалавека, ад яго духоўных намаганняў. Уражаная і ўзрушаная Агар вяртаецца да шатроў Аўраамавых, а месца, дзе ёй адкрыўся Бог, называе *Бээр-Лакхай-Роі* — «калодзеж Жывога, Які бачыць мяне» (*Быц 16:14*), і ў гэтай назве выяўляецца сутнасць Адзінага Бога, Якога са здзіўленнем і захапленнем адкрывае чалавечая свядомасць: Ён — нябачны для чалавека («ці бачыла я хоць след за Тым, Хто бачыў мяне?» (*Быц 16:13*)), але бачыць чалавека наскрозь.

Агар нараджае першынца Аўрааму, і ён, надзелены прароцкім дарам, дае сыну тое імя, якое адкрыў Бог Агар: *Йішмаэль*. Паводле Торы, Аўрааму ў гэты момант было восемдзсят шэсць гадоў. Калі ж Бог выканае Сваё Абяцанне і дасць Аўрааму і Сары ўласнага сына, з новай сілай успыхне варажасць паміж Сараю і Агар. Справа ў тым, што Агар не пакідала сваіх думак пра тое, што менавіта яе сын будзе пераемнікам Абяцання Божага, сапраўдным спадкаемцам Аўраама, і, як можна зразумець з тэксту, усімі спосабамі даводзіла гэта да Сары і да свайго сына. І вось аднойчы Сара ўбачыла, як «сын Агар, егіпцянкi, якога яна нарадзіла Аўрааму, насміхаецца» (*Быц 21:9*). Як можна зразумець з кантэксту 21-га раздзела, дзе распавядаецца пра вялікае свята, зробленае Аўраамам у гонар адняцця ад грудзей сына яго і Сары— *Йіцхака* (Ісаака), а таксама з Агады і Мідраша, якія падкрэсліваюць, што многія ніяк не хацелі паверыць у тое, што Ісаак — са-

праўдны сын Аўраама і Сары, Ісмаіл насміхаецца са свайго ж бацькі, з Сары, з самога Ісаака, у рэшце рэштаў — з Бога. Гэтае «насміханне» мае на ўвазе дурны, злосны смех, кпіны над усім святым, мае на ўвазе бязбожнасць. Вось чаму Сара прымае жорсткае рашэнне і кажа мужу: «...выгані гэтую служанку і сына яе, бо не атрымае спадчыны сын рабыні гэтай з сынам маім...» (*Быцц 21:10*). І ў гэтых словах Сары — трывога перадусім не за матэрыяльную спадчыну, якой можа пазбавіць яе сына сын Агар, але за лёс спадчыны духоўнай — Запавету з Богам. Бог абяцаў, што Ён усталое Саюз Адвечны менавіта з Ісаакам (*Быцц 17:19*), а Сара хвалюецца, што бязбожнае «насміханне» можа пашкодзіць гэтаму Саюзу.

Аднак словы Сары прыносяць душэўны боль Аўрааму: ён прывык да прыгожай Агар і, безумоўна, моцна любіць свайго першага сына. Нават калі ён пачуў Абяцанне Госпада пра сына ад Сары, то міжволі, баючыся паверыць свайму шчасцю, папрасіў Бога за Ісмаіла: «О, хаця б Ёшмаэль быў жывы перад Табою!» (*Быцц 17:18*). І ўжо тады Бог паабяцаў яму паклапаціцца пра Ісмаіла і ўтварыць ад яго таксама вялікі народ. Цяпер жа, калі Сара настойліва просіць выгнаць Агар і Ісмаіла, каб ішлі яны сваім шляхам, сэрца Аўраама баліць («падалося гэта Аўрааму вельмі сумным з-за сына яго» (*Быцц 21:11*)), і ён зноў звяртаецца да Бога за парадаю. Бог кажа Свайму выбранніку: «...не засмучайся з-за хлопчыка і рабыні тваёй; ва ўсім, што скажа табе Сара, слухайся голасу яе, бо ў Ёшхаку назавецца род табе. // Але і ад сына рабыні ўтвару Я народ, таму што ён нашчадак твой» (*Быцц 21:12–13*). Ізноў звяртае на сябе ўвагу тое, што Бог раіць Аўрааму ва ўсім слухацца Сары — голасу інтуіцыі, голасу сэрца (яшчэ раз падкрэсліваецца раўнапраўнасць мужчыны і жанчыны ў вялікай гісторыі Запавету). Аўраам, усцешаны словамі Бога, выпраўляе Агар і Ёшмаэля ў самастойны шлях.

Агар пакідае шатры Аўраама, кідаючы апошні позірк на тое, што перажыта і пройдзена, — гэты момант так любілі адлюстроўваць на сваіх карцінах еўрапейскія мастакі. Сама ж Агар становіцца сімвалам гордасці і адзіноты, самотнага шляху і лёсу. Невыпадкова ўзгадвае яе Марына Цвятаева, разважаючы пра свой эмігранцкі лёс: «Просто-



волосая Агарь — сижу, // В широкооую печаль — гляжу...» Агар і Ісмаїл бяруць з сабою мех вады і мех хлеба, якія даў Аўраам, і ідуць у пустыню. Хутка заблукала там Агар (безумоўна, сімвал яе духоўнага блукання), і хутка скончылася вада... У распачы кінула Агар пад кустом Йішмаэля, пайшла ад яго і села ў адчаі на адлегласці выстралу з лука, каб не бачыць смерці сына. «І села яна ўдалечыні, і ўзняла голас свой, і заплакала» (*Быц 21:16*). Заплакаў і пакінуты ёю Йішмаэль. І тады, як кажа Тора, «пачуў Бог голас хлопчыка» (*Быц 21:17*), а Агар пачула выратавальны голас Анёла Богага: «Устань, падымі хлопчыка і вазьмі яго за руку, бо Я вялікім народам зраблю яго» (*Быц 21:18*). Адкрыліся вочы ў Агар, і яна ўбачыла калодзеж з вадою. На сімвалічнай мове Танаха калодзеж, ды яшчэ дадзены Богам у пустыні, — сімвал прасвятлення, адкрыцця ўнутранага зроку, сімвал ісціны. Уся сцена ўражае глыбокай чалавечнасцю і цеплынёй, спачуваннем да чалавека, нават і такога, які заблукаў і адхіліўся ад Бога. Пра Ісмаіла сказана: «І Бог быў з хлопчыкам; і ён вырас і пасяліўся ў пустыні; і стаў стралком з луку» (*Быц 21:20*). І хаця ў прароцтве, дадзеным першапачаткова Агар, гучыць думка пра тое, што нашчадкі яе будуць вельмі ваяўнічыя, ваяваць будуць і паміж сабою, і з іншымі народамі (гэта спаўняецца ў гісторыі арабскага свету), галоўнай для Тору застаецца надзея, што нашчадкі Агар і Ісмаіла (ісмаільцыяне — паўднёвыя арабы, у больш шырокім сэнсе — арабы наогул) звернуцца калі-небудзь да Адзінага Бога. Гэта прароцтва старажытнага тэксту пра нараджэнне яшчэ адной монатэістычнай рэлігіі — ісламу, або мусульманства. Постаці Агар (Гаджар) і Йішмаэля (Ісмаіла) — адны з найбольш шаноўных у мусульманскай традыцыі.

Вернемся да таго моманту, калі Агар нарадзіла Аўрааму першынца. І хоць радаваўся праайцец усіх вернікаў, але ж чакаў спаўнення Абяцання Богага пра нараджэнне сына ад Сары. Толькі праз трынаццаць гадоў, калі Аўрааму споўнілася дзевяноста дзевяць (лік невыпадковы, кратны адразу двум сакральным лікам — «тры» і «дзевяць»), у новым акце Адкрыцця, аднаўляючы Запавет з Аўраамам, Усявышні паабяцаў яму сына ад Сары. Гэтае з'яўленне Госпада Аўрааму адрозніваецца ад усіх папярэдніх тым,

што Ён уладна прад'яўляе патрабаванне да ўсяго жыцця Свайго выбранніка, чакаючы ад яго асаблівай душэўнай і духоўнай чысціні, абсалютнай беззаганнасці і дасканаласці: «Я Бог Моцны [Усёмагутны; у арыгінале — *Эль Шадаі*], хадзі перада Мною і будзь беззаганны; // І пастаўлю Запавет Мой паміж Мною і табою, і вельмі, вельмі памножу цябе» (*Быц 17:1*). Заўважым, што ўпершыню на ўсім даляглядзе старажытных культураў у служэнні Божышчу акцэнтуюцца менавіта этычны пачатак. Быць беззаганным, цэльным, маральна дасканалым — вось галоўная ўмова Саюзу-Запавету з Адзіным Богам (у арыгінале стаіць амаль не падлеглае перакладу слова *там*, да таго ж у множным ліку — *тамім*, і перакласці яго можна толькі апісальна: «просты» — у сэнсе «суцэльны», «цэласны», «той, хто не ведае ніякага раздваення», «той, хто не мае ніякіх хібаў», «беззаганны», «дасканалы», «шчыры»). Такім чынам, заклік «быць беззаганным» уключае ў сябе чысціню сэрца, рук, думак, словаў, якія неаддзельныя ад добрых учынкаў, а таксама шчырую любоў да Бога. Момент быў такі святы, што Аўраам у трапятанні сэрца паў ніц, а Бог працягваў гаварыць: «Я — вось Саюз Мой з табою: ты будзеш бацькам мноства народаў» (*Быц 17:4*). Вельмі важнай у гэтых словах з'яўляецца некалькі дзіўная для слыху формула: «Я — вось Саюз [Запавет] Мой з табою». Магчыма, яна сведчыць, што менавіта Аўрааму адкрываецца ўся паўната Боскага Я, вялікай Асобы, якая пачынае дыялог з чалавекам, запрашаючы яго ў саўдзельнікі Сваіх задумаў і бясконца ўздываючы яго да Сваёй дасканаласці, і што мэта і сэнс жыцця Аўраама — у спасціжэнні гэтага Найвышэйшага Я, якое становіцца для яго Адвечным Ты, калі скарыстаць тэрміналогію іўдзейскага экзістэнцыяліста Марціна Бубера.

У знак важнасці гэтага моманту ў гісторыі Адкрыцця і Запавету Гасподзь змяняе імя Свайго выбранніка: «І не будзеш ты болей звацца Аўраам, але будзе табе імя Аўраам, бо Я зраблю цябе бацькам мноства народаў» (*Быц 17:5*). На першы погляд здаецца, што ў імені патрыярха проста з'яўляецца яшчэ адна літара (і, адпаведна, гук) *а*. Але гэта не так, бо іўрыцкае пісьмо, як у старажытнасці, так і цяпер, з'яўляецца кансанантным, г. зн. на

пісьме запісваюцца толькі зычныя літары. Таму ў імя патрыярха ўводзіцца не літара *a*, як мы адчуваем на слых, асабліва ў грэчаскім і славянскім вымаўленні гэтага імя, а літара *гэй* (так яна завецца ў найстаражытнейшым алфавіце — *алефбэце*), якая вымаўляецца — у залежнасці ад пазіцыі ў слове — ці як лацінскае [*h*], ці як беларускае фрыкатыўнае *г*. Такім чынам, імя патрыярха пачынае гучаць як *Аўрагам*, дакладней — *Аврагам* (у лацінскай Бібліі, Вульгаце, яно перадаецца як *Abraham*, і такое гучанне захоўваецца ў шматлікіх заходнееўрапейскіх мовах). Безумоўна, Усявышні ўводзіць літару *гэй* у імя Аўрама невыпадкова, бо гэта прыўносіць у імя, і без таго высокае і вельмі вартнае заснавальніка народа Божага («бацька вышыні», «высокі айцец»), новыя канатацыі, шматлікія сімвалічныя падтэксты. Па-першае, гэта цэнтральная, карнявая літара святаго невымаўляльнага Імя Божага (Тэтраграматона), і яна паўтараецца ў ім два разы (*йод, гэй, вав, гэй*; пры абазначэнні лацініцай — *YHWH*). Тым самым Гасподзь, напэўна, падкрэслівае асабліва шчыльную, непарыўную сувязь Сваю са Сваім выбраннікам. Па-другое, гэтая літара мае ў старажытным алфавіце, літары якога выкарыстоўваюцца і ў якасці лічбаў, лічбавае значэнне «пяць» і паказвае на пяць кніг Торы, якая будзе дараваная нашчадкам Аўраама. Апрача таго, у новым гучанні, як і тлумачыць сам тэкст Торы (Сам Гасподзь), імя патрыярха набывае новыя адценні сэнсу: «бацька вялікага народа», г. зн. выбранага народа Божага, яўрэйскага народа, і «бацька мноства народаў». Апошняе можа разумецца ў двух сэнсах: у непасрэдным, бо фізічна, паводле Торы, Аўраам становіцца родапачынальнікам розных плямёнаў праз сваіх сыноў ад Сары, Агар і Кетуры (Хетуры), з якой ён возьме шлюб пасля смерці Сары; і ў сэнсе пераносным, духоўным, бо ён стане бацькам мноства народаў, якія, дзякуючы яго досведу, знойдуць шлях да Адзінага Бога. Новае імя мае на ўвазе не толькі дзве вялікія монатэістычныя традыцыі — хрысціянства і іслам, але і тых людзей, якія з язычніцтва ці з іншых канфесіяў прыйшлі ў іудаізм. Паводле іудзейскай традыцыі, яны становяцца такімі ж нашчадкамі Аўраама, як і тыя, хто фізічна паходзіць ад яго, і ў малітвах правамочна вымаўляюць: *Аўраам Авіну* — Аўраам, Бацька наш...

Адначасова з імем Аўраама лёсавызначальна змяняецца па волі Божай і імя Сары: калі першапачаткова яно гучала як *Сарай*, што можна перакласці як «тая, што змагаецца» (і яна сапраўды змагалася з самім лёсам за сваё шчасце, за сваё прызначэнне, за сваю годнасць жонкі і маці), то цяпер яе імя — *Сара* — атрымлівае сэнс «гаспадыня», «княгіня», «валадарыня». Пры гэтым з яе ранейшага імя была ўзятая літара *йод*, або *йуд* («і» кароткае; адсюль — грэчаская *йота*), якая мае лічбавае значэнне «дзесяць», і замененая на літару *эй*. Такім чынам, лік «дзесяць» Бог падзяліў папалам паміж Аўраамам і Сараю, але агульнае лічбавае значэнне (гематрыя) іх імёнаў засталася нязменным. У кабалістычным тлумачэнні, як ужо ўзгадвалася, Сара сімвалізуе душу чалавека, а Аўраам — яго дух. Перанясенне ліку «пяць» з імя Сары ў імя Аўраама значыць, што пяць сілаў душы, своеасаблівых духоўных эквівалентаў пяці пачуццяў (унутраны слых, унутраны зрок і г. д.) былі ўзвышаныя да ўзроўню духу. Тым самым Аўраам атрымаў магчымасць абсалютнага валодання ўсімі органамі свайго «цела» — фізічнага і духоўнага (паводле дадзеных усходняй медыцыны, гэтых органаў у чалавека 248; да змянення імя Аўрааму былі падуладныя толькі 245, што і складае лічбавае значэнне яго ранейшага імя — *Аўрам*). Трэба адзначыць, што ў цэлым імя, а таксама ўсялякая яго перамена ў Танаху заўсёды з'яўляюцца вельмі сэнсаноснымі і паказваюць на асаблівае прызначэнне таго ці іншага выбранніка.

Апрача таго, у знак аднаўлення Запавету (ці заключэння яго на новым, больш высокім, узроўні), яшчэ да змянення імя Сары, Гасподзь загадвае Аўрааму і яго нашчадкам выконваць заповедзь абразання (дакладней, Заповіт абразання — *Брыт-міла*). Гаворка ідзе пра абразанне крайняй плоці ў мужчынаў на восьмы дзень — праз сакральны срок (сем дзён, сяміцу) — пасля нараджэння немаўляці мужчынскага полу: «Вось Заповіт Мой, які вы павінныя выконваць паміж Мною і вамі, і паміж нашчадкамі тваімі пасля цябе: абрэзаны няхай будзе ў вас усялякі мужчына. // Абразайце крайнюю плоць вашу, і гэта будзе знакам Саюзу паміж Мною і вамі. // Праз восем дзён ад нараджэння няхай будзе абрэзаны ў вас у пакаленнях ва-

шых кожны мужчынскага полу...» (*Быц 17:10—12*). Абразанне, якое практыкавалася ў Старажытным свеце не толькі яўрэямі, але і некаторымі іншымі народамі, паглыбляецца каранямі ў так званыя ініцыяцыйныя абрады, звязаныя з той ці іншай формай пасвячэння ў члены калектыву — ваярскага, мужчынскага і г. д., або з пераходам у той ці іншы ўзрост (пасвячэнне ў члены дарослага калектыву), з набыццём таго ці іншага сацыяльнага статусу. Ужо ў межах Старажытнасці абразанне магло практыкавацца і ў медыцынскіх мэтах (як, напрыклад, у Егіпце ў пару высокаразвітой цывілізацыі, адкуль, як мяркуюць гісторыкі, яўрэі маглі вынесці абрад абразання). Але не будзе перабольшваннем сказаць, што менавіта ў старажытнаяўрэйскай культуры абразанне было асэнсаванае як знак рэлігійнай прыналежнасці і адначасова прыналежнасці да народа, як сакральны знак Адвечнага Запавету з Богам: «...і будзе Запавет Мой на целе вашым Запаветам вечным» (*Быц 17:13*). Запаведзь абразання няўхільна выконваецца ў сучаснай іўдзейскай традыцыі ў знак вечнай, непарушнай сувязі з Богам усяго народа і кожнага з мужчынаў, якія перадусім нясуць адказнасць за гісторыю, бо сказана было Аўрааму: «Неабрэзаны ж мужчына, які не абрэжа крайняй плоці сваёй, знішчыцца душа тая з народа свайго: Запавет Мой ён парушыў» (*Быц 17:14*). Абразанне сімвалізуе ачышчэнне чалавека ад усялякай духоўнай нечыстаты і яго падпарадкаванне волі Божай, уменне скіраваць сваю волю на служэнне Усявышняму. Вельмі хутка ў тэкстах Танаха слова «неабрэзаны» атрымае дадатковы сэнс: той, хто не ведае Адзінага Бога і не імкнецца ведаць, язычнік. У старажытных жа тэкстах Торы шмат разоў тлумачыцца, што абразанне — хоць і важна, але знешні знак, за якім стаіць духоўная сутнасць. Вось чаму ў Торы паўтараецца як наказ Божы: «Абрэжце крайнюю плоць сэрца свайго», г. зн. ачысціце сваё сэрца, скіруйце яго на служэнне Богу і на любоў да Яго. Але і знешне абразанне заўсёды было і ёсць важным знакам, які вылучаў іўдзеяў. Як сведчаць Евангеллі і ў цэлым тэксты Новага Запавету, яно няўхільна выконвалася ў іудаізме ў канцы старой і на пачатку Новай эры. Так, на восьмы дзень, як патрабуе Закон Майсееў, было зробленае абразанне Ісусу Хрысту:

«Пасля васьмі дзён, калі трэба было абрэзаць *Немаўля*, далі Яму імя Ісус...» (Лук 2:21; тут і далей — паводле Сінадальнага перакладу). Менавіта ў дзень *Брыт-міла* і ў сучаснай іўдзейскай традыцыі, як у тыя старажытныя часы, даюць імя хлопчыкам. А ў хрысціянскай традыцыі свята, што надыходзіць на восьмы дзень пасля Нараджэння Хрыстова, так і завецца — Свята абразання Госпада нашага, Ісуса. Таксама ў Евангеллі ад Лукі апісанае абразанне і называнне імя яшчэ аднаго славутага немаўляці — Ёханана бар Зэхар’і (Іаана, сына Захарыі), якога хрысціянскі свет ведае як Іаана (Яна) Хрысціцеля, або Іаана Папярэдніка: «Елізавецце ж настаў час нарадзіць, і яна нарадзіла сына. // І пачулі суседзі і родныя яе, што ўзвялічыў Гасподзь міласць Сваю над ёю, і радаваліся з ёю. // На восьмы дзень прыйшлі абрэзаць немаўля, і хацелі назваць яго...» (Лук 1:57—59). У іўдзейскай традыцыі абразанне (а гэта вельмі ўрачысты абрад і вялікае свята для сям’і) праводзіць спецыяльна падрыхтаваны і благаслаўлены чалавек — *могэль* (літаральна — «той, хто робіць абразанне»); абрад суправаджаецца ўрачыстымі малітвамі і благаслаўненнямі. У часы ранняга хрысціянства абразанне абавязкова выконвалася і хрысціянамі, а таксама і празелітамі з язычнікаў. Але пасля (прыкладна ў 50 г.) апостал Павел адмяніў выкананне заповедзі абразання для хрысціянаў-празелітаў, бо яно палохала язычнікаў, якія ў дарослым узросце звярталіся да новай веры.

Вернемся да таго, хто першым выканаў волю Божую і зрабіў сабе сам абразанне ў дзевяноста дзевяць гадоў. Зразумела, гэта быў Аўраам. Як паведамляе Кніга Быцця, у той жа самы дзень Аўраам абрэзаў і свайго сына Йішмаэля, якому ўжо споўнілася трынаццаць гадоў. Безумоўна, і мусульманская традыцыя прытрымліваецца заповедзі абразання, бо мусульмане лічаць сябе нашчадкамі Аўраама-Ібрагіма, і ўзрост, калі робіцца абразанне паводле мусульманскага звычаю, непасрэдна звязаны з узростам Ісмаіла, калі яго абрэзаў Аўраам.

Наступнае найважнейшае з’яўленне Усявышняга Аўрааму звязанае з Благавешчаннем — абвяшчэннем яму і Сары добрай весткі пра нараджэнне ў іх праз год сына. Гасподзь прыходзіць да Свайго выбранніка ў асаблівым вы-



глядзе ў той момант, калі ў паўдзённую спякоту Аўраам сядзіць ля ўвахода ў шацёр пад сваім улюбёным дубам у дуброве Мамрэ: «І ён узвёў вочы свае, і зірнуў, і вось, тры мужы стаяць каля яго» (*Быц 18:2*). Надзелены надзвычайнай інтуіцыяй і ўнутраным зрокам, Аўраам адразу ўбачыў у гэтых трох мужях, што прыйшлі да яго, трох анёлаў — пасланцоў Божых (вуснамі аднаго з іх будзе гаварыць Сам Гасподзь): «І ўбачыўшы, ён пабег насустрач ім ад увахода ў шацёр, і пакланіўся да зямлі. // І сказаў: Валадар! Калі я знайшоў міласць у вачах Тваіх, не праходзь міма раба Твайго. // Няхай возьмуць трошкі вады, і амыйце ногі вашыя...» (*Быц 18:2—4*). І хоць ведае Аўраам, што гэта няпростыя госці, што хутчэй за ўсё непатрэбная ім ежа ў матэрыяльным сэнсе слова, але ж, раз прыйшлі яны да яго ў вобразе трох вандроўнікаў, патрэбна прыняць іх з усёю магчымаю ласкаю і гасціннасцю. Таму наказвае ён Сары замясіць найлепшай мукі і напярэчы ляпёшак, а сам выбірае са статка «цяля пяхчотнае і добрае» і загадвае прыгатаваць з яго мяса смачны пачастунак для дарагіх гасцей, і ставіць перад імі масла і малака. Усё найлепшае, што было ў яго хаце, выносіць для гасцей Аўраам, а сам сціпла стаіць каля іх пад дрэвам, Сара ж наогул не асмельваецца паказацца з шатра.

Пазней хрысціянская экзэгега ўбачыць у гэтым эпізодзе асабліва яскравае ўказанне Старога Запавету на трыадзінную прыроду Бога, на Тройцу — Бога Айца, Бога Сына і Духа Святога. Менавіта таму славыты эпізод, так скупа і разам з тым маляўніча акрэслены ў Бібліі, стане адным з самых распаўсюджаных у хрысціянскай іканаграфіі і атрымае назву «Старазапаветная Тройца». Выява Старазапаветнай Тройцы адрозніваецца ад Новазапаветнай Тройцы тым, што на іконе ці на карціне паўстаюць не постаці старога Бога Айца, маладога Бога Сына (Ісуса Хрыста) і Святога Духа ў выглядзе голуба, але тры анёлы з дзівоснымі тварамі, якія сядзяць за накрытым сталом, а паабапал стаяць Аўраам і Сара і частуюць цудоўных гасцей. Бадай што, самай слынным ілюстрацыяй да гэтага біблейнага эпізоду з'яўляецца «Тройца» Андрэя Рублёва.

Падкрэслім: біблейны тэкст такі складаны, што сумяшчае ў сабе розныя сэнсы, дае рознае разуменне аднаго і

таго ж эпизоду. Так, у тэксце Кнігі Быцця даволі ясна даецца зразумець, што Аўраам звяртаецца як да Бога толькі да аднаго са сваіх гасцей і працягвае гутарыць з Ім тады, калі два іншыя сыходзяць па волі Божай караць ханаанскія гарады Садом і Гамору, якія патанулі ў грахах і разбэшчанасці: «І павярнулі мужы адтуль, і пайшлі ў Садом, а Аўраам яшчэ стаяў перад Госпадам» (*Быц 18:22*). І далей пра двух мужоў гаворыцца: «І прыйшлі тыя два анёлы ў Садом вечарам, калі Лот сядзеў ля варот Садома...» (*Быц 19:1*). Заўважым, што і Аўраам, бачачы перад сабою трох мужоў, звяртаецца са словам «Валадар» толькі да аднаго з іх, які, відаць, выглядаў неяк асабліва, як старэйшы ці галоўны, — Анёл, праз якога гаварыў Сам Бог. Іудзейская традыцыя, як і мусульманская, не падзяляе хрысціянскае вучэнне пра Тройцу і лічыць яго некаторай данінай язычніцтву. Патрэбна дадаць, што і ў самім хрысціянстве гэтая канцэпцыя ўсталявалася не адразу (прыкладна ў IV—V стст. н. э.) і пасля ўсталявання падзялялася не ўсімі суполкамі і плынямі, што, безумоўна, было парушэннем найважнейшага хрысціянскага догмату.

Галоўнае, дзеля чаго ў такім дзіўным выглядзе з'явіўся Гасподзь Свайму выбранніку, — вестка пра нараджэнне доўгачаканага сына ў Сары. Нарэшце, абвяшчае Бог, гэта здзейсніцца роўна праз год: «І сказаў Ён: Я вярнуся да цябе ў гэты ж час, і будзе сын у Сары, жонкі тваёй» (*Быц 18:10*). Слова Усявышняга выклікаюць у састарэлай Сары (ёй ужо дзевяноста гадоў) не толькі неўразуменне, але і ўнутраны смех, бо яна добра ведае, што ўжо няздольная нарадзіць: «Аўраам жа і Сара былі старыя, ва ўзросце; перастала быць у Сары звычайнае ў жанчын» (*Быц 18:11*). Менавіта таму Сара ўнутрана засмяялася, сказаўшы сабе: «...пасля таго, як я састарэлася, будзе ў мяне маладосць? ды і гаспадар мой стары» (*Быц 18:12*). І як ні імкнулася Сара схваць свой смех, каб не пакрыўдзіць цудоўных гасцей, Адзін з іх пачуў гэты смех і прачытаў думкі старой жанчыны: «І сказаў Гасподзь Аўрааму: чаго гэта смяялася Сара, сказаўшы: "няўжо я сапраўды нараджу, я ж састарэлася?" // Ці ёсць што-небудзь недасягальнае для Госпада? Да гэтага тэрміну вярнуся да цябе ў наступным годзе — і ў Сары будзе сын. // Сара ж аднеквалася, кажу-

чы: я не смялася. Бо яна баялася. Але Ён сказаў: не, ты смялася» (*Быцц 18:13—15*). Калі праз год у Сары сапраўды нарадзіўся сын, Аўраам даў яму асаблівае імя, якое нагадвала пра візіт дзівосных мужоў і пра недарэчную спрэчку, якая выйшла ў Сары з Госпадам, — *Йіцхак*-[Эль], што значыць «няхай пасмяецца [Бог]», «будзе смяецца [Бог]». А Сара сама патлумачыла гэтае імя, памятаючы пра свой унутраны смех, які яна не змагла ўтоіць ад Бога: «І сказала Сара: смех зрабіў мне Бог; усялякі, хто пачуе, пасмяецца з мяне» (*Быцц 21:6*). Міфалагі і фалькларысты адзначаюць, што ў розных народаў нараджэнне жанчынай дзіцяці ў старым узросце лічыцца нечым камічным ці нават непрыстойным. Але Тора падкрэслівае, што ўсё, што здарылася, — цуд Божы, які быў бы немагчымы без веры, перадусім веры Аўраама, і без умяшання Усявышняга. Імя, дадзенае Аўраамам сыну, нясе ў сабе яшчэ некалькі важных сэнсавых адценняў: «няхай усміхнецца [Бог]», «няхай зірне з усмешкай [Бог на дзіця]», г. зн. «няхай зірне з міласцю на дзіця». Можна зразумець гэтае імя і наступным чынам: «ён [сын] будзе радавацца». Так ці інакш праз гэтае імя Аўраам перадаў найвялікшыя шчасце, радасць, весялосць, якія прыйшлі да яго і Сары з нараджэннем доўгачаканага спадчынніка, пераемніка Запавету.

Абвясціўшы Аўрааму і Сары пра хуткае нараджэнне сына, Бог адпраўляе двух сваіх пасланнікаў-анёлаў пакараць грэшныя гарады — Садом і Гамору. З кантэксту зразумела, што Бог не можа ўтоіць нічога ад Свайго выбранніка, ад Свайго сябра: «І сказаў Гасподзь: ці ўтою Я ад Аўраама, што Я зраблю?» (*Быцц 18:17*). Гасподзь гаворыць пра страшэннае ліха, якое робіцца ў грэшных гарадах, так што да неба даносяцца крыкі тых, каго крыўдзяць, згвалтоўваюць, забіваюць, і «крыкі» саміх грахоў: «...крык Садомскі і Аморскі, вялікі ён, і грэх іх, цяжкі ён вельмі. Сыду ж і пагляджу: калі ў адпаведнасці з крыкам, што дайшоў да мяне, учынялі яны, тады — канец! а калі не, то буду ведаць» (*Быцц 18:20—21*). Чаму так дзіўна і незразумела гаворыць Гасподзь? Ён хоча сказаць, што ўсё яшчэ сумняваецца ў тым, ці пакарае смерцю жыхароў грэшных гарадоў, бо ў апошні раз па-

слаў ім выпрабаванне ў асобах двух анёлаў і паглядзіць, як яны будуць сябе паводзіць. Дарэчы, Агада і Мідраш даводзяць, што жыхары Садома былі да неверагоднай ступені няветлівыя, негасцінныя і страшэнна жорсткія, бязлітасныя, бесчалавечныя. Яны наогул не ведалі, што такое любоў да бліжняга. Паданне кажа: «Стаяў у іх ложак, на які клалі спаць вандроўнікаў. Калі чалавек быў ростам даўжэй за ложак, яму абрубалі ногі; калі карацей — выцягвалі яго» (тут і далей — паводле перакладу С. Фруга)<sup>1</sup>. Безумоўна, перад намі агадычны варыянт грэчаскага падання пра Пракруста. А яшчэ пра Садом паведамляецца наступнае: «Калі туды трапляў жабрак, хлеба яму не падавалі, а кожны даваў манету, на якой пісаў сваё імя, і бядняк у рэшце рэштаў паміраў галоднай смерцю. Тады кожны браў сваю манету назад. Была там адна дзяўчына, якая патаемна прынесла схаваны ў глечыку кусок хлеба для жабрака. Прайшло тры дні, а жабрак быў яшчэ жывы. Даведаўшыся пра ўчынак дзяўчыны, садамяне вымазалі яе цела мёдам і, выставіўшы дзяўчыну наверх на гарадской сцяне, выпусцілі на яе пчаліны рой. Дзяўчына ў страшэнных пакутах памерла»<sup>2</sup>. Паведамляецца таксама пра дзяўчыну, якая паспачувала збяднелай сям'і сваёй сяброўкі і прынесла ёй мукі. Калі садамяне празналі пра гэта, яны спалілі «злачынку» на кастры. І тады Гасподзь сказаў: «Цяпер, калі б Я і хацеў прамаўчаць, голас гэтай пакутніцы ўладна патрабуе ад Мяне адказу»<sup>3</sup>.

Усе гэтыя паданні складаюцца ўжо на глебе ведання тэксту Торы, той кары, якую здзейсніў Усавышні. Але пакуль што пытанне пра лёс горада яшчэ адкрытае. І Аўраам, даведаўшыся, што страшэнная пагібель пагражае вялізнай колькасці людзей, нават і грэшнікаў, вельмі ўсхваляваўся і асмеліўся звярнуцца да Бога з дзёрзкім пытаннем: «...няўжо Ты загубіш праведнага з грэшнікам? // Можа, ёсць у гэтым горадзе пяцьдзсят праведнікаў? Няўжо ты загубіш і не даруеш месцу гэтаму дзеля пяцідзсяці праведнікаў у ім? // Нядобрапрыстойна Табе рабіць такое, каб загубіць

<sup>1</sup> Агада... С. 29.

<sup>2</sup> Тамсама.

<sup>3</sup> Тамсама. С. 30.

праведнага з грэшным, каб тое было з праведнікам, што і з грэшным; нядобрапрыстойна гэта Табе! Няўжо Суддзя ўсёй зямлі ўчыніць неправабуднае?» (*Быцц 18:23—25*). Вось якое пытанне, аказваецца, хвалюе Аўраама: ці можа Бог, Які ёсць увасобленыя Справядлівасць і Міласэрнасць, пакараць за агульную віну горада (калектыву, суполкі, пакалення, роду і г. д.) нявіннага чалавека? Калі можа — што ж Ён за Бог? Адзначым, што ў самім гэтым пытанні — канстатацыя цалкам новага ўяўлення пра Бога, Які проста не можа ўчыніць неправабуддзе, ажыццявіць несправядлівасць. А інакш — ці патрэбна верыць у Яго? Ніколі раней і нават у культурах, паралельных па часе старажытнаўрэйскай, багі не рабілі «справаздачу» чалавеку, не павінныя былі тлумачыць яму свае ўчынкі, часта паводзілі сябе невытлумачальна жорстка і крыўдна для чалавека. А тут чалавек упершыню кажа: «Нядобрапрыстойна Табе...» Упершыню Аўраам фармулюе так яскрава балючае пытанне тэадыцэі, неабходнасці апраўдання Бога: чаму ў нашым жыцці пакутуюць праведныя і ні ў чым не вінаватыя людзі, калі яны, наадварот, павінны быць узнагароджаныя? Як звязаць гэта са справядлівасцю Бога? (У Бібліі ёсць кніга, якая робіць пытанне тэадыцэі асноўным, — Кніга Іёва, або Іова.) Але Аўраам, відавочна, не проста хвалюецца за праведнікаў; ён яшчэ просіць Бога злітавацца над яўнымі грэшнікамі, ён заклікае Бога да міласэрнасці: «Няўжо... не даруеш месцу гэтаму?» Падкрэсліваючы надзвычайныя духоўныя якасці Аўраама, Дз. У. Шчадравіцкі піша: «...Аўраам незвычайна любіць людзей. ...Нам складана нават уявіць сабе вышыню духу, сілу любові праайца Аўраама. Ён моліць за найгоршых прадстаўнікоў ханаанскага народа, за людзей, якія дайшлі ў злачынствах супраць Бога і бліжніх да апошняй мяжы. Народ Садома цалкам варты свайго лёсу — і ўсё ж Аўраам моліць Бога... Мы часта сустракаемся са спробамі проціпаставіць мараль Старога Запавету маралі Новага Запавету. Павярхоўныя даследчыкі сцвярджаюць, што нібыта толькі Новы Завет вучыць любові да бліжняга, а Стары Завет — адплаце, помсце, у лепшым выпадку — справядлівасці. Але ж менавіта ў Старым Запавеце мы знаходзім такі прыклад найвялікшай любові праведніка да людзей, як малітва

праайца Аўраама за грэшныя гарады. Ці не да падобнага заклікае Хрыстос? — “...Любіце ворагаў вашых, благаслаўляйце тых, хто праклінае вас, рабіце добро тым, хто ненавідзіць вас і маліцеся за тых, хто крыўдзіць вас і хто гоніць вас, // І будзеце сынамі Айца нашага Нябеснага...” (Мац 5:44—45). Робячы так, чалавек становіцца сынам Божым — калі ён любіць ворагаў і моліцца, як Аўраам, за тых, хто ненавідзіць яго»<sup>1</sup>. Вельмі слушная заўвага для тых, хто крыўдзіць старажытную і ўсё ж такі вечна новую старазапаветную традыцыю, спрабуе проціпаставіць Стары і Новы Запаветы. Гэта зрабіць немагчыма, бо і Ісус — нашчадак Аўраама. А старажытны Мідраш так паведамляе пра малітву Аўраама перад Госпадам за найвялікшых грэшнікаў і ліхадзеяў: «Молячыся пра дараванне грахоў Садому і Гаморы, Аўраам заклікаў Усявышняга, гаворачы: “Суддзя ўсёй зямлі ці зробіць неправасуднае? Госпадзі! Калі Ты жадаеш, каб свет утрымаўся, адмяні суд Свой, а споўніцца суд Твой — свету не быць. Ты зацягваеш пятлю з абодвух канцоў; зрабі крыху слабей адзін яе канец — даруй людзям хаця б частку іх грахоў, бо інакш — свету не вытрымаць”» (*Бэрэшыт Раба 49*)<sup>2</sup>. Нездарма, апелюючы да невымернай міласэрнасці Божай, яўрэйская традыцыя паўтарае, што Бог кіруе светам толькі праз міласць, бо калі б кіраваў праз суд, свет даўно б знік.

Безумоўна, самае цяжкае для чалавека — адмовіцца ад помсты, любіць і шкадаваць нават ворагаў. Аўраам не проста шкадуе, але яшчэ і прад’яўляе свайго кшталту «ультыматум» Богу: калі Ты Бог, пакажы Сваю сапраўдную справядлівасць, якая павінна быць міласэрнасцю. І Бог абяцае Аўрааму, што ён не знішчыць грэшны Садом, калі ў ім знойдуцца пяцьдзсят патаемных праведнікаў. Аднак Аўраам не супакойваецца: «...вось, я асмеліўся гаварыць да Уладыкі, хаця я — прах і попел. // Можа, не хопіць да пяцідзсяці праведнікаў пяці, няўжо Ты знішчыш з-за [нястачы] пяці ўвесь горад? І сказаў Ён: не знішчу, калі знайду там сорок пяць. // І працягваў ён гаварыць з Ім, і сказаў: можа, знойдзецца там сорок? І сказаў Ён: не

<sup>1</sup> Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 159—160.

<sup>2</sup> Агада... С. 28.



зраблю дзеля сарака» (*Быц 18:27–29*). Як слушна заўважае Дз. У. Шчадравіцкі, «гэта адно з самых чуллівых і ўзвышаных апісанняў узаемінаў чалавека і Бога ва ўсёй сусветнай літаратуры. Так Бог робіць ласку чалавеку — і так чалавек упрошвае Бога за грэшнікаў»<sup>1</sup>. Можна нават дзёрзка зазначыць, што чалавек пэўным чынам «выхоўвае» Бога; вядома, гэта толькі жарт; гаворка ідзе пра тое, што ў славунай сцэне спрэчкі Аўраама з Богам перад намі паўстае працэс паступовага спасціжэння Бога як увасобленай Справядлівасці і Міласэрнасці, адкрыццё гэтых Яго якасцяў чалавечай свядомасцю. Бог абяцае Аўрааму, цярпліва адказваючы на новыя і новыя пытанні Свайго выбранніка, што і дзеля трыццаці, і дваццаці, і дзесяці праведнікаў Ён не пакарае грэшны горад. Пасля лічбы «дзесяць» Бог спыняе сваю гутарку з Аўраамам. Тым самым Ён дае зразумець, што духоўнай энергіі дзесяці праведнікаў дастаткова, каб выратаваць цэлы горад, а вось менш дзесяці — малавата... Адсюль ідзе ўяўленне іудаізму пра міньян — кворум з дзесяці дарослых мужчынаў (старэйшых за трынаццаць гадоў), які дастатковы для таго, каб звяртацца з калектыўнаю малітваю да Бога, і гэтая малітва мае вялікую выратавальную моц. Калі ж міньяна няма, кожны моліцца Госпаду асобна.

Па сутнасці, перапыняючы спрэчку з Аўраамам, Бог дае зразумець, што справядлівасць мусіць існаваць разам з міласэрнасцю, што пакаранне ліхадзеяў таксама можа абярнуцца міласцю — перадусім да іх ахвяраў, як і залішня літасць да ліхадзеяў — бязлітаснасцю да іх ахвяраў, і што — галоўнае — праведнік заўсёды будзе выратаваны за сваю праведнасць (так будзе выведзены з Садома Лот са сваёю сям'ёю). Гэты дыялог паміж Усавышнім і Аўраамам вельмі важны: упершыню сцвярджаецца думка пра асабістую адказнасць кожнага чалавека перад Богам, пра недапушчальнасць думкі, што Бог можа караць нявінных за віну іншых (пазней гэтая думка будзе ўзмоцненая і яскрава праартыкуляваная ў кнігах «пісьмовых» прарокаў). Бог судзіць кожнага чалавека «па шляхах яго», прычым міласэрнасць у гэтым судзе пераважае: нават

---

<sup>1</sup> Шедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 160.

маленечкая іскра дабрыні і святла ў чорнай душы, добрая справа, зробленая ад душы, могуць адцягнуць прысуд Божы. У той жа час, на думку Торы, кожны чалавек павінны адчуваць адказнасць перад Богам і светам за грахі свайго часу, свайго пакалення, і толькі такі чалавек з'яўляецца сапраўды высокамаральным чалавекам. Гэтыя дзве антынамічныя ісціны ўтвараюць своеасаблівае «сілавое поле» біблейнай этыкі. У славутым эпізодзе ў 18-м раздзеле Кнігі Быцця Аўраам паўстае як сапраўдны праведнік, наскрозь адкрыты свету і трывожыцца за яго лёс, міласэрны да грэшнікаў. Вось чаму ў Талмудзе і Мідрашах ён звыкла параўноўваецца з Ноем і проціпастаўляецца яму як «праведнік без футра» — «праведніку ў футры».

Пасля хваляванняў, звязаных з пакараннем грэшных ханаанскіх гарадоў, з сумным лёсам праведніка Лота, які перабольшыў свае магчымасці, не разлічыў сілы і апынуўся ў страшэннай сітуацыі, назаўжды страціўшы дар і прызвание Божыя, Аўраам зазнаў нарэшце вялікую радасць: Сара нарадзіла Ёіцхака і змагла карміць яго сваім малаком. Калі ж немаўля аднялі ад грудзей, Аўраам зрабіў вялікае свята, на якім, паводле Агады, Сара спыніла ўсе плёткі пра тое, што сын — не яе, накармаўшы сваім малаком усіх немаўлят, з якімі маці прыйшлі на бяседу. Гасподзь зрабіў твар Ісаака такім падобным да твару Аўраама, што ўсе перасталі сумнявацца з-за стагадовага ўзросту Аўраама, ці яго гэта і сын, і міжволі казалі: «Так, Ісаак — сын Аўраама» (*Бава Мецья 87*). І з гэтым жа сынам, якога любіў Аўраам да сардэчнага болю, звязанае самае галоўнае і амаль непераноснае выпрабаванне яго жыцця, якое ён вытрымаў з гонарам, бо яшчэ больш бязмежна любіў Бога. Дарэчы, Агада паведамляе: «Калі Ісаак быў адняты ад грудзей, Аўраам зрабіў вялікае свята. Сатана ж казаў перад Госпадам: “Уладыка! Вось які гэты праведнік Твой: святкуе з гасцямі, а ці прынёс ён Табе ў ахвяру хоць аднаго вала, хоць адну галубку, хоць адно птушаня?” — “Аўраам, — адказаў Гасподзь, — знаходзіць найвышэйшую радасць у сыне, але вось убачыш, Я загадаю яму прынесці сына ў ахвяру, і ён адразу выканае волю Маю”»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Агада... С. 32.

Несумненна, трагічнай кульмінацыйй узаемінаў Аўраама і Бога стала ахвярапрынашэнне Аўраамам свайго сына Ісаака — ахвярапрынашэнне, якое так і не здзейснілася, і ў гэтым найвялікшы сэнс 22-га раздзела Кнігі Быцця, які пра яго распавядае. Бог, Які, здаецца, так нядаўна дэманстраваў і Аўрааму, і чытачу Сваю міласэрнасць, патрабуе ад Свайго выбранніка чагосьці жудаснага: «...вазьмі сына твайго, адзінага твайго, якога ты любіш, Ёіцхака; і пайдзі ў зямлю Морыя, і прынясі яго там ва ўсеспаленне на адной з гор, пра якую Я скажу табе» (*Быц 22:2*). Аўраам беспярэчна, ні аб чым не пытаючыся ў Бога (як не пытаўся ён у Яго ні аб чым, адгукаючыся на заклік пайсці з краіны Харан), падпарадкоўваецца Яго волі. Тэкст гранічна лаканічны і нібыта спецыяльна не прапісаны да канца, таму і пакідае шырокую прастору для дадумвання, перасэнсавання, розных інтэрпрэтацыяў. Што адбывалася ў душы Аўраама? Ці мог ён сумясціць у сваёй свядомасці вобраз Бога, які ён выпеставаў у сваёй душы, і гэтае бязлітаснае патрабаванне? Ці не ўзнікалі ў яго душы нараканне і пратэст? Як можна меркаваць, Аўраам, які заключыў Запавет з Богам, цалкам давярае Яму, верачы, што Гасподзь знойдзе выйсце з гэтай абсурднай сітуацыі, што ўсё растлумачыцца, стане на свае месцы, і гэта пацвярджаецца наступным тэкстам.

З надзвычайнай, амаль кінематаграфічнай, выразнасцю і дакладнасцю тэкст дэманструе дзеянні Аўраама. Тэкст перанасычаны дзеясловамі, і ва ўсіх рухах адчуваецца нейкая дурная механічнасць, нямое здзіўленне, утрапненне: «І падняўся Аўраам рана раніцою, і асядлаў асла свайго, і ўзяў з сабою двух хлопчыкаў сваіх і Ёіцхака, сына свайго, і накалоў дровы для ўсеспалення, і ўстаў, і пайшоў на месца, пра якое сказаў яму Бог. // На трэці дзень узняў Аўраам вочы свае і ўбачыў тое месца здалёк» (*Быц 22:3—4*). Ён пакідае пад гарой двух хлопчыкаў (паводле падання, адным з іх быў Ёішмаэль, а другім — проста хлопчык-слуга) і асла, бярэ з сабою вязанкі дроваў для ўсеспалення і пачынае ўзыходжанне (безумоўна, яно мае сімвалічны сэнс) разам з Ёіцхакам, які, здаецца, нічога не падазрае. Але па дарозе адбываецца здзіўны дыялог паміж бацькам і сынам, напоўнены трагічнай іроніяй, бо страшная ісціна

адкрытая аднаму і зусім невядомая другому: «І пачаў Ёіцхак гаварыць Аўрааму, бацьку свайму, і сказаў: бацька мой! І ён адказаў: вось я, сын мой! І ён сказаў: вось агонь і дровы, дзе ж ягня для ўсеспалення? // І сказаў Аўраам: Бог угледзіць Сабе ягня для ўсеспалення, сын мой. І ішлі далей абодва разам» (*Быцц 22:7–8*). Гэты кароткі тэкст — усяго два біблейныя вершы — поўны высокага сэнсу, незвычайнай духоўнай моцы і псіхалагічнай глыбіні, якая яшчэ больш узмацняецца яго гранічнай лапідарнасцю, прэгантнасцю. Вось што, аказваецца, усхвалявала Ісаака: сапраўды, нешта нелагічнае ў тым, што ўзыходзяць яны на голую вяршыню гары, дзе, як сказаў бацька, ёсць старажытны ахвярнік і дзе яны павінны прынесці ахвяру, і пры гэтым нясуць з сабою і дровы, і агніва з трутам, каб здабыць агонь; але дзе ж самае галоўнае — ягня? дзе возьмуць яны яго на гэтай гары? Ісаак і не здагадваецца, што гэтым ягнём прызначаны быць ён сам, — дакладней, не ведае, але смутна трывожыцца. У словах жа Аўраама — і велізарны боль, і велізарная вера: калі патрабуе Бог гэтай ахвяры, значыць, яна патрэбная; але больш за ўсё хоча Аўраам верыць, што яна не спатрэбіцца, бо як жа тады выканае Бог сваё вялікае Абяцанне, якое даў, заключаючы з ім Завет? У словах Аўраама — найглыбейшая вера, давер Богу, нягледзячы на ўсю магчымую збянтэжанасць яго розуму.

Бацька з сынам ідуць на вяршыню гары вельмі доўга, тры дні. Агада паведамляе: «Тры дні працягваўся шлях, каб людзі не сталі гаварыць пра Аўраама: яму не далі апамятацца; звар'яцеў чалавек і закалоў сына»<sup>1</sup>. Так, Бог дае дастатковы тэрмін, каб апамятацца і паразважаць над тым, што адбываецца. Але ўсё роўна тое, што адбываецца, не можа змясціць у сабе чалавечая свядомасць. Выйсце можа знайсці толькі вера. І вось у самы фатальны, самы напружаны момант, калі нож Аўраама ўжо занесены над звязаным і пакладзеным на ахвярнік Ісаакам, анёл Гасподні, праз якога гаворыць Сам Гасподзь, спыняе руку Аўраама: «І працягнуў Аўраам руку сваю, і ўзяў нож, каб зарэзаць сына свайго. // Але паклікаў яго анёл Гасподні з неба і

<sup>1</sup> Агада... С. 34.

сказаў: Аўраам! Аўраам! І ён сказаў: вось я. // І той сказаў: не ўздымай руку сваю на юнака і не рабі яму нічога, бо цяпер Я даведаўся, што баішся ты Бога і не пашкадаваў сына свайго, адзінага свайго дзеля Мяне» (*Быц 22:10—12*). Здаецца, ужо назаўсёды найлепшай ілюстрацыяй для гэтага славутага эпизоду біблейнага тэксту застанецца адно з найвыдатнейшых палотнаў галандскага мастака XVII ст. Рэмбрандта Хармэнса ван Рэйна «Ахвярапрынашэнне Аўраама». Вялікі мастак выбраў для выявы самы пераломны момант, калі нож ужо выпаў з рукі Аўраама, але яшчэ не дасягнуў зямлі. Непаўторнае залацістае рэмбрандтаўскае святло ахінае фігуры анёла і звязанага Ісаака, і яно ж, здаецца, зыходзіць знутры твару Аўраама, у якім майстар выявіў амаль непадлеглае выяўленню, найтанчэйшую гаму пачуццяў: і затоены страх, які растае на нашых вачах на дне вачэй Аўраама, і здзіўленне цуду, і неверагодная радасць, што ўсё страшэннае скончылася, і велізарная ўдзячнасць Богу... Збылося пажаданне патрыярха, каб Бог угледзеў Сабе ягня: «І ўзняў Аўраам вочы свае, і ўбачыў: вось, баран ззаду, што заблытаўся рагамі ў гушчары» (*Быц 22:13*). Гэтага барана яны з Ісаакам і прыносяць урачыста ў ахвяру Богу, дзякуючы Яго за вялікае Збавенне. Гасподзь жа ізноў паўтарыў вялікае благаславенне для Аўраама і яго нашчадкаў, якія пераадолеюць усе навалы і нават «авалодаюць... варотамі ворагаў сваіх», і ў нашчадках Аўраама «благаславяцца... усе народы зямлі...» (*Быц 22:17, 18*).

Гэты слынны эпизод мае шмат аспектаў. Адзін з найважнейшых з іх — аднойчы і назаўсёды ўсталяванае адмаўленне ад чалавечых ахвярапрынашэнняў, якія практыкаваліся ў язычніцкім свеце, прызнанне непажаданасці, нялюбасці такой ахвяры Адзінаму Богу. Ва ўсіх язычніцкіх культурах існавалі чалавечыя ахвяры, і памяць пра гэта захоўваюць шмат якія міфалогіі, у тым ліку і грэчаская. Паводле сведчанняў рымскіх гісторыкаў, германцы рабілі гэта яшчэ ў першыя стагоддзі Новай эры, а скандынавы (паўночныя германцы) — нават тады, калі на іх тэрыторыі прыйшло хрысціянства (хрысціянскія святары даволі доўга змагаліся з гэтым агідным язычніцкім звычаем). Але ў асаблівых формах чалавечыя ахвярапрынашэнні існавалі ў Ханаане. Вядома, напрыклад, што ў ахвя-

ру ханаанейска-фінікійскаму Баалу (Ваалу), дакладней — баалам (літаральна — «валадарам»), бо культуры гэтага язычніцкага бога былі адметныя ў розных рэгіёнах, прыносіліся менавіта дзеці-першыны, і людзі рабілі гэта добра-ахвотна, у стане рэлігійнага экстазу ў самы ўрачысты ці ў самы цяжкі момант свайго жыцця ці жыцця дзяржавы (даволі дакладна ахвяраванне дзяцей у гонар карфагенскага Баал-Хамона ў спецыяльных рытуальных печах апісаў французскі пісьменнік Гюстаў Флабэр у сваім рамане «Саламбо»). Вядома таксама, што немаўлят замуроўвалі нават у фундаментах храмаў, тым самым, паводле язычніцкай логікі, асвятчаючы іх. Тады і ў эпизодзе з ахвярапрынашэннем Аўраама становіцца зразумела, што сюжэт спачатку рухаецца нібыта ўжо знаёмым шляхам: у ахвяру патрэбна прынесці менавіта сына-першынца. Але ў самы кульмінацыйны момант Бог дае зразумець, што гэтая ахвяра непатрэбная, больш таго — агідная для Яго (нездарма ж далей прарокі будуць называць чалавечыя ахвярапрынашэнні «Баалавым паскудствам» і ўсімі сіламі змагацца з ім). Замест Ісаака ў ахвяру прыносіцца баран, з рогу якога, паводле падання, быў зроблены найстаражытнейшы яўрэйскі музычны інструмент, што даволі часта ўзгадваецца ў Бібліі, — шафар (*шофар*); у яго трубяць у дні найвялікшых святаў і ў дні найвялікшых бедаў, каб Гасподзь пачуў.

Такім чынам, адзін з сэнсаў эпизоду «Ахвярапрынашэнне Аўраама» — дыстанцаванне ад свету язычніцтва. Але не менш важна і тое, што ўся сітуацыя — выпрабаванне веры чалавека, і такое цяжкае выпрабаванне зазнаў з усіх выбраннікаў Божых толькі Аўраам. Гэта яшчэ раз сведчыць пра яго непакісную веру і нязломны дух. Невыпадкава 22-гі раздзел пачынаецца наступнымі словамі: «І было, пасля гэтых здарэнняў Бог спакушаў Аўраама...» (*Быц 22:1*). Тым самым сітуацыя прыпадабняецца сітуацыі ў Эдэме, але на гэты раз чалавек з гонарам вытрымаў выпрабаванне. Нездарма ж і адказ Аўраама на заклік Бога — «Вось я!» — гучыць як дыяметральная процілегласць адказу Адама, які схаваўся ад позірку Усявышняга, тым больш — адказу Каіна, які не хоча несці аніякай адказнасці перад Богам. Гэтае «Вось я!», якое паўтараецца ў аповедзе пра Аўраама некалькі разоў, як нельга лепш выяўляе такія



якасці першага выбранніка Божага, як бадзёрасць і сабранасць духу, нават у найцяжэйшай сітуацыі, гатоўнасць ісці шляхам Божым і несці адказнасць не толькі за свае ўчынкi, але і за тое, што адбываецца навокал. «Вось я!» — у гэтых словах увесь Аўраам, наскрозь адкрыты для Бога.

У іудзейскай традыцыі эпізод з ахвярапрынашэннем Аўраама мае назву *Акедат Йіцхак* (літаральна «звязанне Ісаака»), ці проста *Акеда* («звязанне»), і інтэрпрэтуецца перадусім як найвышэйшы прыклад адданасці Богу, гатоўнасці да самых цяжкіх ахвяраў у імя вернасці волі Божай. Гара Морыя атаясамліваецца з Храмавай гарой у Іерусаліме, якая не выпадкова была абраная Давідам для будаўніцтва Храма, узведзенага потым яго сынам Шэламо (Саламонам). Мішна, найстаражытнейшая частка Талмуда, сведчыць, што ўжо да часу яе фіксацыі на пісьме (на рубяжы II—III стст.) тэма *Акеда* была прадстаўленая ў малітве, якая чыталася ў дні пастоў (*Таанит 2:4*). Талмуд (*Мегіла 31a*) прадпісвае чытаць аповед пра *Акедат Йіцхак* па світку Торы ў другі дзень свята Рош-га-Шана (літаральна «галава года», «пачатак года») — яўрэйскага Новага года — у адвечны напамін пра аднаўленне жыцця на пачатку года, пра новае сімвалічнае нараджэнне як Аўраама, так і яго сына, пра Суд Божы і найвялікшую міласэрнасць Бога. Менавіта свята Рош-га-Шана, адно з пяці найважнейшых святаў іудаізму, якое, паводле Торы, усталяваў Сам Бог, пачынаецца з трублення ў шафар, што назаўжды звязаўся з рогам таго барана, які быў прынесены ў ахвяру замест Ісаака. Споўненая высокага трагізму прыпавесць у Талмудзе і Мідрашы распавядае, як усталяваў Гасподзь гэты звычай і што адбывалася ў душы Аўраама ў самы цяжкі момант выпрабавання:

«Ляжаў Ісаак на ахвярніку, утаропіўшы погляд у глыбіню нябёсаў. І не было сілаў у Аўраама адвесці вочы ад сына; і плакалі гэтыя старыя вочы слязьмі бязмежнага гора і адчаю. Вось узяў ён у руку нож... Не здрыганецца яго рука, пакуль чвэрць крыві не выйдзе з цела сына. Але сатана<sup>1</sup> адштурхнуў руку Аўраама, і нож, падаючы, са зво-

---

<sup>1</sup> Паводле агадычнай традыцыі, сатана (правільней — сатан) увесь час перашкаджае Аўрааму выканаць свой абавязак, імкнецца даказаць, што выбраннік Божы няварты выбарання, а таксама напалохаць Ісаака і Сару, выклікаць у іх душах бунт супраць Бога.

нам ударыўся аб камяні ахвярніка. Нагнуўся Аўраам за нажом, але ў гэтае імгненне ашаламляльны крык вырваўся з грудзей яго, вочы, поўныя невыказнай тугі, узняліся да нябёсаў, і голас яго загучаў: “Уздымаю ўгору вочы мае — // Адкуль прыйдзе дапамога мая?” У гэтае імгненне нябёсы расступіліся над Ісаакам, і ўбачыў ён: у асляпляльным бляску коціцца Калясніца Нябесная<sup>1</sup>; шчыльнымі шэрагамі сонмы анёлаў самкнуліся, і гучаць іх галасы: “Глядзіце, адзіны адзінага на закланне прывёў!”

У гэтае імгненне пачуўся нябесны голас: “Не ўздымай рукі тваёй на юнака”.

— Хто ты, хто гаворыць да мяне? — спытаўся Аўраам.

— Я — анёл Гасподні, — быў адказ.

— Не, — сказаў Аўраам, — я не магу паслухацца словаў тваіх. Гасподзь Сам загадаў мне прынесці ў ахвяру сына майго, і ад Яго я хачу пачуць пра адмену Яго загаду.

Разарваліся аблокі, расчыніўся блакіт.

— Клянуся! — пачуўся голас Госпада.

— Ты пакляўся, Госпадзі, — ізноў загаварыў Аўраам, — але і я пакляўся, што не сыйду з гэтага ахвярніка раней, чым выскажу ўсё, чаго хачу я.

— Гавары, — сказаў Гасподзь.

І гаварыў Аўраам:

— Ці не абяцаў Ты, Госпадзі, кажучы: “Злічы зоркі, — такія ж незлічоныя будуць нашчадкі твае”?

— Так, абяцаў, — адказаў Гасподзь.

— Ад каго ж пойдуць нашчадкі мае?

— Ад Ісаака.

— Ці не гаварыў Ты далей: “І зраблю нашчадкаў тваіх, як пясок зямны”?

— Так, Я гаварыў гэта.

— Ад каго?

— Ад Ісаака.

— Дык вось, Госпадзі, я мог бы сказаць Табе: “Учора Ты абяцаў мне нашчадкаў ад Ісаака, а цяпер загадваеш мне павесці яго на закланне”. Але я пераадолеў наракан-

---

<sup>1</sup> Калясніца Нябесная (*Меркава*) — Трон Славы Божай — асаблівая тэафанія ў тэкстах Танаха; яе ўпершыню ўбачыў і апісаў у першым раздзеле сваёй кнігі прарок Іезэкііль. Містыка Меркавы — асобны напрамак у яўрэйскай сярэднявечнай містыцы.

не сэрца майго і не стаў заклінаць Цябе; так зрабі і Ты, Госпадзі: калі саграшаць нашчадкі Ісаака і наклічуць на сябе няшчасце, узгадай тады ахвярапрынашэнне Ісаака, і няхай залічыцца гэта перад Табою, як быццам бы ад яго засталася толькі жменька попелу на ахвярніку; узгадай пра гэта і даруй нашчадкам яго і вызвалі іх з бяды.

Адказаў Гасподзь:

— Я выслухаў словы твае; цяпер слухай, што Я скажу: наканавана нашчадкам Ісаака грашыць перада Мною; і адзін раз у год, у дзень Рош-га-Шана, чыніцца будзе суд Мой над імі. А каб Я змякчыў віну іх, успомніўшы пра ахвяру Ісаака, няхай трубяць яны ў рог гэты...

— Пра які рог гаворыш Ты, Госпадзі?

— Павярніся назад.

І зірнуў Аўраам, і бачыць: баран заблытаўся ў гушчарагамі сваімі<sup>1</sup>.

Гэтая гутарка паміж Аўраамам і Богам, якая нясе ў сабе водгукі іх спрэчкі перад пакараннем Садома, выяўляе глыбінную сутнасць ахвярапрынашэння Аўраама як феменалізацыі бязмежнай любові да Бога і адначасова да свайго народа, у пакутах якога так часта будзе паўтарацца сітуацыя Аўраама і Ісаака. Паказальнае жаданне міласэрнага Аўраама заступіцца за свой яшчэ ненароджаны народ, нават калі ён будзе грашыць (а кожны чалавек не можа не грашыць), а таксама ўпэўненасць патрыярха, што Бог узгадае яго гатоўнасць прынесці найвялікшую ахвяру ў імя вернасці Богу і ў імя Яго міласэрнасці да выбранага народа.

Розныя інтэрпрэтацыі *Акеда* склаліся ў яўрэйскай рэлігійнай філасофіі. Філон Александрыйскі (на мяжы I ст. да н. э. — I ст. н. э.) бачыў у *Акеда* дзеянне, выкліканае толькі бязмежнай любоўю да Бога. Паводле Рамбама (акронім ад *рабі Машэ бэн Маймон*), або Майманіда (XII ст.), Бог, загадаўшы Аўрааму прынесці ў ахвяру Ісаака, жадаў не выпрабаваць Аўраама, бо Ён быў абсалютна ўпэўнены ў Сваім выбранніку, але стварыць для астатніх эталон чалавечай любові да Бога і адданасці Божай волі. На думку Рамбана (акронім ад *рабі Машэ бэн Нахман*), або Нахманіда (XIII ст.), Бог ведаў, што будзе рабіць Аўраам, аднак

<sup>1</sup> Агада... С. 35—36.

для самога Аўраама выпрабаванне было сапраўдным, таму што ён не ведаў, што будзе рабіць Бог. Паводле галоўнага трактата Кабалы — *Зогар* («Ззянне»), Аўраам сваім учынкам прывёў у рух складаны духоўны працэс, у выніку якога пачаткі, прадстаўленыя самім Аўраамам (Боская Міласць, Любоў — *Хэсэд*) і Ісаакам (Боская Сіла і Суд Божы — *Гвурá*), прыходзяць да абсалютнай гармоніі ў Іакаве, які і ўвасабляе прынцып гарманізацыі дзвюх *сфірот* (эманаций трансцэндэнтнай Боскай сутнасці ў свет), а таксама *сфіру Рахамім* (Міласэрнасць Бога). У містычнай філасофіі хасідызму *Акеда* тлумачыцца як феноменалізацыя любові чалавека да Бога і гатоўнасці выконваць Яго волю. Тэма «Звязанне Ісаака» шматмерна распрацоўваецца ў сярэднявечнай яўрэйскай літургічнай паэзіі (у піютах) як абагуленая парадыгма бязмежнай любові і адданасці Богу ўсяго яўрэйскага народа ў галуце (выгнанні), у пакутах, у гібелі за веру.

У хрысціянскай традыцыі эпізод з ахвярапрынашэннем Аўраама разглядаецца як правобраз пакутаў Ісуса Хрыста і Яго збавіцельнай Ахвяры ў імя выратавання чалавецтва. Тэма *Акеда* прысутнічае і ў Каране (*Каран 37:100–106*), аднак імя сына Ібрагіма ў гэтым эпізодзе не называецца. Паводле мусульманскага тлумачэння, гэта быў Ісмаіл.

Надзвычайна важнае значэнне эпізод «Ахвярапрынашэнне Аўраама» мае для рэлігійнага экзістэнцыялізму, і перадусім для канцэпцыі яго заснавальніка — датскага мысляра Сёрэна К’еркегора. Ён прысвяціў гэтаму біблейнаму эпізоду працу «Страх і трапятанне» і з яго дапамогаю абгрунтаваў катэгорыю абсурду, абсурднасць нашай экзістэнцыі (існавання) і магчымасць выйсці са стану абсурду толькі праз глыбокую веру, якую ўвасабляе Аўраам.

З гонарам вытрымаўшы цяжкае выпрабаванне, Аўраам, як ужо адзначалася, атрымаў яшчэ адно благаслаўненне Госпада, якое пацвердзіла высокае Абяцанне яму, а праз яго — усім народам свету: «...і благаславіцца ў семні тваім [нашчадках тваіх] усе народы зямлі за тое, што ты паслухаўся голасу Майго» (*Быц 22:18*). Аднак гэтак ж выпрабаванне стала, відаць, прычынай заўчаснай смерці жонкі Аўраама Сары. Тора таямніча змоўчвае гэтую прычыну, але паказальна, што пра смерць Сары паведамляецца адразу

пасля эпизоду ахвярапрынашэння. Агада і Мідраш імкнуцца запоўніць гэтую лакуну і паведамляюць, што ні Сам Гасподзь, ні Аўраам не адкрылі Сары, куды ідуць яе муж і сын, бо гэта было б неперамосна для сэрца маці. Аднак сатана, які імкнуўся нашкодзіць выбранніку Божаю, расказаў пра ўсё Сары і нават з дапамогаю варажбы паказаў, што адбываецца на гары Морыя, і сэрца маці не вытрымала. «І было жыцця Сары сто гадоў, і дваццаць гадоў, і сем гадоў — гады жыцця Сары. // І памерла Сара ў Кір'ят-Арбе, ён жа — Хеўрон, у зямлі Кенаанскай» (*Быцц 23:1—2*). Аўраам горка смуткуе па Сары, аплаквае яе і хароніць у пячоры Махпела, набытай ім як радавы магільны склеп у хета Эфрона за 400 шэкеляў (сікляў) срэбра каля старажытнага Хеўрона, які раней называўся Кір'ят-Арба. Там будуць пазней пахаваныя Ісаак з Рыўкай (Рэ-векай), Іакаў з Леяй (Ліяй). Склеп патрыярхаў — святое месца для вернікаў усіх трох монатэістычных канфесіяў — рэальна існуе і знаходзіцца цяпер у цэнтры сучаснага Хеўрона пад апекаю мусульманаў. Мідраш паведамляе, што Аўраам знайшоў гэтую незвычайную пячору яшчэ тады, калі тры анёлы прыйшлі да яго з радаснай весткай пра нараджэнне сына. Калі патрыярх пайшоў выбраць са статку «цяля пяшчотнае і добрае», то цяля гэтае пабегла ад шатра і схавалася ў пячоры Махпела. «Зайшоўшы ў гэтую пячору, Аўраам міжволі спыніўся, уражаны дзіўным відовішчам: асветленыя полымем свяцільнікаў, у труне ляжалі ў спакоі Адам і Ева, і прыемны пах ішоў ад астанкаў першароднай пары. Гэтую пячору Аўраам і выбраў месцам адвечнага спакою для сябе і для Сары» (*Пірке дэ-рабі Эліэзэр*)<sup>1</sup>. Так мудра звязвае Мідраш прабацькоў роду чалавечага, праведнікаў Адама і Еву, якія тым не менш зрабілі неасцярожны крок, дзякуючы якому ў свет увайшлі грэх і смерць, і прабацькоў выбранага народа, Аўраама і Сару, дзякуючы якім з'явілася надзея выправіць свет, вярнуць страчаны Эдэм. Здаецца, менавіта гэты яўрэйскі матыў апрацаваны ў вершы (санеце) рускага паэта Івана Буніна «Добрая вестка пра нараджэнне Ісаака», напісаным ад імя Аўраама:

---

<sup>1</sup> Агада... С. 27.

Они пришли тропинкою лесною,  
Когда текла полдневная жара  
И в синем небосклоне предо мною  
Кудрявилась зеленая гора.

Я был как дуб у черного шатра,  
Я был богат стадами и казною,  
Я сладко жил утехою земною,  
Но вот, пришли: «Встань, Авраам, пора!»

Я отделил для Вестников телицу,  
Ловя ее, увидел я гробницу,  
Пещеру, где оливковая жердь,

Пылая, озаряла Двух Почивших, —  
Гроб праотцев, Эдема нас лишивших,  
И так сказал: «Рожденье чад есть смерть».<sup>1</sup>

У апошнім радку, магчыма, гучыць намёк на цяжкія перажыванні першароднай пары з-за сваіх сыноў — забітага Авеля і праклятага Богам Каіна, а таксама на самае цяжкае выпрабаванне ў жыцці Аўраама, які амаль цалкам перажыў смерць сына і яго цудоўнае выратаванне.

У далейшым галоўным клопатам Аўраама становіцца клопат пра нашчадка свайго і свайго сына, пра пераемніка Запавету і Абяцання Богага. Вось чаму ён выпраўляе на радзіму продкаў, у Месапатамію (у горад яго брата Нохора), свайго аканомы і вернага сябра Эліэзера, каб той знайшоў жонку для Ісаака (эпічнай гісторыі сватаўства, што з'яўляецца варыяцыяй на тэму вядомага архетыпу «паход у далёкую краіну за нявестай», прысвечаны 24-ты раздзел Кнігі Быцця). Эліэзер прывозіць у стан Аўраама яго далёкую радню Рыўку (Рэвеку, або Рэбеку), якую прывёў Ісаак у апусцелы шацёр сваёй маці Сары. Ужо зусім састарэлы Аўраам ажаніўся з Кетурай (Хетурай), якая нарадзіла яму шэсць сыноў — у далейшым родапачынальнікаў розных араўійскіх плямёнаў (іудзейская традыцыя лічыць, што пад імем Кетуры да Аўраама вярнулася Агар, да якой ён быў моцна прывязаны). Перад смерцю Аўраам вылучыў невялікія долі спадчыны ўсім сваім сынам ад Кетуры і адаслаў іх ад Ісаака «на ўсход, у зямлю Кедэм»

---

<sup>1</sup> Менора: Еврейские мотивы в русской поэзии. М.; Иерусалим, 1993. С. 304—305.



(Быц 25:6). Галоўным жа спадчыннікам і пераемнікам Запавету і Абяцання Божага стаў Ісаак, сын ад каханай Сары. Аўраам памірае ва ўзросце 175 гадоў: «І сканаў Аўраам, і памёр у старасці добрай, састарэлы і задаволены [жыццём], і далучыўся да народа свайго» (Быц 25:8). Патрыярха пахавалі ў пячоры Махпела, побач з Сарай, сыны Ёіцхак і Ёішмаэль, якіх прымірыла смерць бацькі, і шматлікія дамачадцы аплакалі яго. Як дзіўна сказана: «І далучыўся да народа свайго...» Здаецца, народа яшчэ і не было, але ў вечнасці, у Госпада, былі ўжо ўсе душы выбранага народа, з якімі і злучыўся пасля смерці праайцец Аўраам. А яшчэ гэта азначае далучэнне духу вялікага праведніка да духу яго праведных продкаў, праайцоў усяго чалавецтва. І далей такая фраза будзе гучаць у дачыненні да Ісаака, Іакава, Аарона, Майсея, і гэта можна лічыць адным з першых у біблейным тэксце указанняў на несмяротнасць душы.

У постбіблейнай іўдзейскай традыцыі (Талмудзе і Мідрашах) Аўраам разглядаецца не проста як родапачынальнік яўрэйскага народа, але і як заснавальнік монатэізму. Паводле Мідраша, ён першым адкрывае існаванне Адзінага Бога, Творцы ўсяго сусвету. Яшчэ трохгадовым дзіцём, убачыўшы заход сонца і знікненне месяца і зорак, ён у адрозненне ад вавілонскіх жрацоў усведамляе наступнае: «...ёсць Нехта, Які і над сонцам уладарны, і над месяцам. Да Яго я і буду ўзносіць маленні мае»<sup>1</sup>. Аўраам імкнецца адвучыць свайго бацьку ад ідалапаклонства, нават аднойчы разбівае ўсіх гліняных ідалаў, якімі гандляваў бацька; толькі самага вялікага пакінуў цэлым і ўклаў палку ў яго руку. «Прыходзіць бацька і пытаецца: “Як гэта выйшла? Хто гэта зрабіў?” — “Раскажу, — адказвае Аўраам, — нічога ад цябе не тоячы. Справа была такая: прынесла жанчына міску з мукою і просіць прынесці ахвяру ідалам. Стаў я рабіць, як трэба, ахвярапрынашэнне, а ідалы і пачалі спрэчку паміж сабою, — адзін крычыць: я хачу паесці раней, а другі: не, я раней! Але тут падняўся самы буйны ідал і — бачыш — разбіў усё”. — “Але ты здзекуешся з мяне, — закрычаў бацька, — няўжо могуць гэтыя...” — “Так? Дык задумайся ж сам, бацька, над сло-

<sup>1</sup> Агада... С. 24.

вамi сваімі...»<sup>1</sup> Але як ні стараўся Аўраам, ён так і не змог пераканаць бацьку паверыць у Адзінага Бога, і тады прыйшлося яму пакінуць назаўжды бацькоўскую хату...

Мідраш адзначае, што Аўраам і ўсе падзеі, з ім звязаныя, займаюць асаблівае месца ў Торы, бо ад Аўраама да Ноаха прайшло дзесяць пакаленняў і ад Ноаха да Аўраама — таксама дзесяць. «Ад Ноаха да Аўраама дзесяць пакаленняў, і за ўсе гэтыя доўгія гады Гасподзь не гаварыў ні з кім са смяротных, апроча Аўраама»<sup>2</sup>. Жыццяпіс Аўраама разглядаецца ў яўрэйскіх класічных каментарых як парадыгма, якая сімвалічна адлюстроўвае ўвесь шлях яўрэйскага народа, і перадусім здольнасць захоўваць веру ў самых трагічных абставінах, быць сасудам і носьбітам Боскага Адкрыцця. Мідраш распавядае: «У тую хвіліну, калі Аўраам быў кінуты ў печ, звярнуўся архангел Гаўрыіл да Госпада з заклікам: “Валадар светаў! Дазволь мне сысці, астудзіць печ і выратаваць праведніка”. “Не, — адказаў Гасподзь, — Я Адзін у вышніх, а ён адзін на зямлі. Адзінаму і ёсць да твару выратаваць адзінага. Але і цябе, Гаўрыіл, чакае подзвіг: ты ў свой час уратуеш трох з нашчадкаў яго”<sup>3</sup>. І загучаў Аўрааму голас нагорны:

Я был с тобой, когда, во славу Божью,  
Бесстрашно в лютый пламень ты сошел  
И на земле к святыне веры чистой  
Народам путь свободный указал.  
Тебя избрал и возлюбил Я прежде,  
Чем первую денницу Я зажег, —  
И благодатна жизнь твоя для мира,  
Как благодатны росы для полей (пераклад С. Фруга)<sup>4</sup>.

Саюз Аўраама з Богам, які мае найважнейшае значэнне для яўрэйскай і агульначалавечай культуры, уключае ў сябе тры асноўныя элементы, асобныя з якіх атрымліваюць

<sup>1</sup> Агада... С. 24—25.

<sup>2</sup> Тамсама. С. 23.

<sup>3</sup> Маюцца на ўвазе тры іудзейскія юнакі — Хананія (Ананія), Мішаэль (Місаіл) і Азар’я (Азарыя), якія, паводле Кнігі Даніэля (Кнігі прарока Данііла), трапілі ў Вавілонскі палон і за сваю адмову пакланіцца залатому ідалу кінутыя былі царом Навухаданосарам у распаленую печ, але іх уратаваў па волі Божай анёл Госпада (*Дан 1—3*).

<sup>4</sup> Агада... С. 26.

рознае асэнсаванне ў трох монатэістычных канцэпцыях: выбранасць нашчадкаў Аўраама па лініі яго сына Ісаака; абяцанне Бога даць ва ўласнасць нашчадкам Аўраама зямлю Ханаан; загад трымацца заповедзяў Божых, і перадусім — этычных прынцыпаў. Усе тры элементы леглі ў падмурак уяўленняў іудаізму (біблейнага і наступнага перыядаў), а потым, у крыху змененай форме, у аснову хрысціянства і ісламу. У першым месца сапраўдных нашчадкаў Аўраама і новага Ізраіля займае Хрысціянская Царква, у другім выбранасць перадаецца па лініі Ісмаіла, які лічыцца родапачынальнікам арабаў. Аднак важна, як ужо ўзгадвалася, што ў Дэкларацыі Другога Ватыканскага Сабора запісана: «Даследуючы таямніцу Царквы, Святы Сабор памятае пра сувязь, якая злучае духоўна народ Новага Завету з нашчадкамі Аўраама... Царква не можа забыць пра тое, што яна прыняла Адкрыццё Старога Завету праз народ, з якім Бог, па Сваёй невымаўляльнай міласці, вырашыў заключыць старажытны Саюз. ...паводле апостала, іудзеі і цяпер застаюцца, дзеля айцоў, улюбёнымі Богам, чые дары і закліканні непарушныя»<sup>1</sup>. Здаецца, гэта і ёсць сапраўдная талерантнасць. Аўраам жа сапраўды застаецца тым выбраннікам Божым, якога вернікі Адзінага Бога, пры ўсіх разыходжаннях канфесіяў, лічаць сваім духоўным айцом.

Вобраз Аўраама займае вялікае месца ў яўрэйскім і еўрапейскім мастацтве — як рэлігійным, так і свецкім. Сцэна ахвярапрынашэння Аўраама ўвасобленая на фрэсках сінагогі ў Дура-Эўрапас (III ст., самая старажытная па часе выява слыннага эпизоду) і ў мазаіцы сінагогі ў Бэт-Альфе (VI ст.), у катакомбах Прысцылы ў Рыме (канец III — пачатак IV ст.), у шматлікіх сярэднявечных кніжных мініяцюрах — яўрэйскіх і хрысціянскіх (напрыклад, Эчміадзінскае Евангелле, X ст.), у пластыцы сярэднявечных сабораў (скульптурная група ў Шартры), у рэльефах дзвярэй фларэнтыйскага баптыстэрыя працы Філіпа Брунэлескі і Ларэнца Гіберці, у карцінах выдатных майстроў еўрапейскага жывапісу — Барталамэа Белана, Лукаса Кранаха Старэйшага, Андрэа дэль Сарта, Тыцыя-

---

<sup>1</sup> Декларация об отношении Церкви к нехристианским религиям. Рим, 1967. С. 5—6.

на, Паала Веранэзэ, Караваджа, Пітэра Пауэла Рубенса, Рэмбрандта, Ц'епала, Антона Паўлавіча Ласенка і інш. З вялікай колькасці музычных твораў на гэтую тэму найбольш вядомая «святая балада» Ігара Стравінскага «Аўраам і Ісаак», упершыню выкананая ў Іерусаліме ў 1964 г.

Ахвярапрынашэнне Аўраама на працягу стагоддзю з'яўлялася адной з галоўных тэмаў хрысціянскай рэлігійнай драмы і ў роўнай ступені найважнейшым сімвалічным матывам у творчасці вялікіх яўрэйскіх паэтаў Сярэднявечча, якія жылі ў мусульманскай Іспаніі, дакладней — у Андалусіі, у Кордаве і Гранадзе, — Шэламо Ібн Гвіроля (Саламона Ібн Габіроля), Машэ (Майсея) Ібн Эзры, Йегуды га-Леві (Галеві), Аўраама Ібн Эзры, у творчасці шматлікіх ашкеназскіх (заходне- і ўсходнееўрапейскіх) пайтанаў (*пайтанім*) — літургічных паэтаў. У літаратуры на ідышу вядомая п'еса заснавальніка тэатра «блукваючых зорак» Аўраама Гольдфадэна «Акейдос Йіцхок» («Звязванне Ісаака», 1897). Матыў *Акеда* як высокай збавіцельнай ахвяры праходзіць праз творчасць шматлікіх ізраільскіх і еўрапейскіх паэтаў, якія імкнуцца асэнсаваць Катастрофу еўрапейскага яўрэйства ў гады фашызму (напрыклад, творчасць нобелеўскага лаўрэата Нэлі Закс). У рускай літаратуры гэтай тэме прысвечаная паэма Іосіфа Бродскага «Ісаак і Аўраам» (1963).

Шырока распрацоўваліся ў мастацтве тэмы, звязаныя з Аўраамам, Сарай і Агар, асабліва ў жывапісе XVI—XVIII стст. (карціны Гверчына, Рубенса, Рэмбрандта, Клода Ларэна). Такой жа папулярнай у мастацтве — асабліва ў візантыйскім і старажытнарускім — з'яўляецца сцэна прыходу да Аўраама трох анёлаў: фрэска Феафана Грэка ў царкве Спаса Праэбражэння ў Ноўгарадзе, ужо ўзгаданая «Тройца» Андрэя Рублёва, шматлікія маскоўскія, наўгародскія, пскоўскія іконы. У заходнееўрапейскім жывапісе — рэльеф Л. Гіберці, фрэска Рафаэля, гравюры Лукі Лейдэнскага і Ганса Гольбейна Старэйшага, карціны Ладавіка Карачы, Пітэра Ластмана, Рэмбрандта, Барталамэ Эстэбана Мурыльё, Арта дэ Гелдэра і інш. Уяўленне пра Аўраама як пра айца ўсіх праведнікаў знаходзіць увасабленне ў матыве «ўлоння Аўраамава» ў сярэднявечным хрысціянскім мастацтве: «Залатая брама» Фрайбургскага сабора, «Княжаскі

партал» сабора ў Бамбергу, распіс Успенскага сабора ва Уладзіміры і інш.

Адна з найглыбейшых філасофскіх, культуралагічных, псіхалагічных інтэрпрэтацыяў вобраза Аўраама ў еўрапейскай літаратуры дадзена ў рамане Томаса Мана «Іосіф і яго браты» (1933–1944), дзе вялікі пісьменнік прасочвае менавіта праз свядомасць біблейнага патрыярха, яго сына, унука і праўнука, якія вельмі часта атаясамліваюць сябе са сваім прабацькам, сам працэс нараджэння і сталення монатэістычнай свядомасці (гл. далей).

**«Жыві ў зямлі гэтай, і я буду з табою,  
і благаслаўлю цябе...»**

*(Ісаак — “ягня Божая” і чалавек духоўны)*

Бог угледзіць Сабе ягня для ўсеспалення,  
сын мой.

*(Быц 22:8)*

Жыві ў зямлі гэтай, і Я буду з табою,  
і благаслаўлю цябе;  
бо табе і нашчадкам тваім дам Я  
ўсе землі гэтыя  
і клятву выканаю,  
якою Я кляўся Аўрааму, бацьку твайму.  
...і благаславіцца ў семені тваім  
усе народы зямлі...

*(Быц 26:3–4)*

Пераемнікам Абяцання Богага пасля смерці Аўраама становіцца яго сын Йіцхак (Ісаак). У параўнанні з разгорнутымі жыццязпісамі Аўраама ці Іакава аповед пра Ісаака мае невялікі аб'ём, да таго ж другі з праайцоў народа Богага часцей паўстае ў біблейным тэксце не як галоўны персанаж, а як сын Аўраама ці бацька Іакава, што, аднак, не адмяняе вялікай значнасці гэтага вобраза для іўдзейскай і хрысціянскай свядомасці, для сусветнай культуры ў цэлым.

У нараджэнні Ісаака выкарыстаная шырока распаўсюджаная ў сусветнай культуры архетыпічная парадыгма: нараджэнне дзіцяці (у сакральных тэкстах — правідэнцыяль-

нага немаўляці, звязанага з Наканаваннем, або Промыслам, Божым) ад няплодных або састарэлых бацькоў (далей у Бібліі менавіта так з'являцца на свет Іакаў, Іосіф, Самсон, прарок Самуіл, Іаан Хрысціцель, паводле хрысціянскіх паданняў — Дзева Марыя). Нагадаем, што, паводле Кнігі Быцця, Ісаак быў народжаны састарэлымі бацькамі, калі Аўрааму было сто гадоў, а Сары — дзевяноста і калі, здавалася б, нараджэнне спадчынніка было ўжо немагчымае. Але Гасподзь шмат разоў, адкрываючыся Аўрааму, паўтарае яму Абяцанне пра нараджэнне сына менавіта ад Сары і Сам вызначае імя пераемніку Запавету — у адказ на смех Аўраама, звязаны з неверагоднасцю таго, што пачуў патрыярх, і з найвялікшай радасцю: «І паў Аўраам на твар свой, і ўзрадаваўся, і сказаў у сэрцы сваім: каб у стогадовага нарадзілася?! і каб Сара, дзевяностагадовая, нарадзіла?! // ...Бог жа сказаў: менавіта Сара, жонка твая, народзіць табе сына, і ты назавеш імя яму: *Йіцхак*; і ўсталюю Запавет з ім Заповітам адвечным для нашчадкаў яго пасля яго» (*Быц 17:17, 19*). Потым, як вядома, словы Госпада пра нараджэнне сына выклікаюць унутраны смех у Сары. Так, паводле прынцыпу аўтакаментара, Тора (дакладней — Сам Бог) тлумачыць этымалогію імя *Йіцхак*, звязанага з дзеясловам *цахак* — “смяяцца”, і зразумець гэта можна па-рознаму: смяяліся Аўраам і Сара, але потым будзе ўсміхацца Сам Гасподзь (*Йіцхак-[Эль]* — «будзе смяяцца Бог», «няхай пасмяецца Бог» [у значэнні — «зірне з усмешкай на дзіця»]); смяяліся Аўраам і Сара ад здзіўлення і радасці, баючыся паверыць у сваё шчасце, — будзе смяяцца, радавацца і радаваць бацькоў іх сын. Такім чынам, *Йіцхак* можа значыць і «[ён] будзе смяяцца», «[ён] будзе радавацца». Магчыма, імя ўжо ўтрымлівае ў сабе ўказанне на вялікую радасць узаемінаў з Богам, Божага благаслаўлення, найвялікшай узнагароды, наканаванай праведніку, — Валадарства Божага.

Гасподзь цвёрда выконвае Сваё Абяцанне: «І ўспомніў Гасподзь пра Сару, як сказаў; і зрабіў Гасподзь Сары, як казаў» (*Быц 21:1*). Што значыць «ўспомніў»? Хіба ж Бог можа пра што-небудзь забыцца? У арыгінале стаіць дзеяслоў *накад*, што можна даслоўна перакласці як «наведаў», «паклапаціўся» (у рускім Сінадальным перакладзе — «при-



зрел Господь на Сарру»), г. зн. сілаю Свайго Духа зрабіў так, каб Сара змагла нарадзіць. «І Сара зацяжарыла і нарадзіла Аўрааму сына ў старасці яго, да тэрміну, пра які казаў яму Бог» (*Быцц 21:2*). Само гэтае нараджэнне «сына ў старасці» (або «сына старасці») відавочна парушае ўсе законы прыроды, але Тора якраз і дэманструе, што ўсе законы прыроды падуладныя Богу, бо створаныя Ім. Да таго ж працытаваны выраз (яго паўторыць і Сара, кажучы пра мужа: «...у старасці яго я нарадзіла сына» (*Быцц 21:7*)) мае глыбокі сімвалічны падтэкст: само нараджэнне і далейшае існаванне народа Божага, які пачнецца ад Аўраама дзякуючы нараджэнню Ісаака, — такое ж відавочнае «парушэнне» ўсіх гістарычных законаў. Пра гэта скажа і сама Тора вуснамі прарока Більяма (Валаама), які хацеў праклясці народ Божы, але потым, па волі Божай, блаблавіў яго і напярочыў яму вялікую і таямнічую будучыню: «...Вось народ, які жыве асобна і паміж народамі не лічыцца» (*Ліч 23:9*). «Жыве асобна» і «між народамі не лічыцца» — гэта значыць, ён падуладны асаблівым метафізічным законам. Пра тое, што гісторыю яўрэйскага народа немагчыма патлумачыць толькі пазітывісцкімі ці марксісцкімі (г. зн. матэрыялістычнымі) падыходамі да гісторыі, што гэтая гісторыя мае, апроча іншых, безумоўны трансэндэнтны сэнс, пісалі многія мысляры ХХ ст., у тым ліку і Мікалай Бярдзьеў у працы «Сэнс гісторыі». Наконт гэтага піша і Дз. У. Шчадравіцкі: «Гаворка ідзе пра народ, які, згодна са звычайнымі гістарычнымі законам, існаваць не можа, як і Ісаак не мог нарадзіцца ў састарэлых бацькоў, згодна з законам фізічнымі. Выходзіць, што гэта народ, выведзены з-пад улады гістарычных законаў і нібыта “жывы цудам”, непасрэдна, а не апасродкавана падпарадкоўваючыся волі Божай»<sup>1</sup>.

Адначасова нараджэнне Ісаака насуперак усім фізічным законам сімвалізуе духоўнае нараджэнне, з’яўляецца правобразам і прататыпам нараджэння «чалавека ўнутранага», «чалавека духоўнага», «чалавека веры» ў душы кожнага з нас — фізічных і духоўных ці толькі духоўных нашчадкаў Аўраама і Ісаака. Нездарма ў Пасланні да Рым-

---

<sup>1</sup> Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 174.

лянаў апостал Павел гаворыць пра тое, што надзвычайная вера Аўраама стала глыбіннай духоўнай прычынай нараджэння Ісаака: «Ён, звыш надзеі, паверыў з надзеяй, праз што зрабіўся бацькам многіх народаў... // І, не знямогшы ў веры, ён не думаў, што цела яго, амаль стогадовае, ужо амярцвела і што ўлонне Сарына ў амярцвенні; // Не пахіснуўся ў Абяцанні Божым нявер'ем, але заставаўся цвёрды ў веры...» (Рым 4:18, 19—20). І ў Пасланні да Яўрэяў апостал паўтарае думку пра палымяную веру і высокі духоўны сэнс нараджэння Ісаака: «Вераю і сама Сара (быўшы няплоднаю) атрымала моц да ўспрыняцця семені і не па часе ўзросту нарадзіла, бо ведала, што верны Той, Хто абяцаў. // І таму ад аднаго, і прытым амярцвелага, нарадзілася так шмат, як *шмат* зорак на небе, як незлічоны пясок на беразе марскім» (Яўр 11:11—12). Калі прыгадаць, што Аўраам — сімвал духоўнага розуму, Сара — душы, якая валодае найвышэйшымі ведамі, то Ісаак, іх сын, сапраўды сімвалізуе ўласна духоўнага, «унутранага» чалавека — «таго, хто ўзрадуецца».

Такім чынам, другі з праайцоў яўрэйскага народа з'яўляецца на свет, так бы мовіць, як вынік «сумеснага» смеху (*цхок*) Аўраама, Сары і Самога Бога, сумеснай радасці і веры яго бацькоў, і ў яго імені гучыць надзея на асаблівае апякунства Бога. Паводле класічнага іўдзейскага каментара, у лічбавых значэннях літараў, якія складаюць імя *Йіцхак*, змешчаныя намёкі на падзеі мінулага і будучыні: *йод* (10) — народу, які пойдзе ад Ісаака, будуць дзеныя Дзесяць Запаведзяў; *цадзі* (90) — Сара цудоўным чынам нарадзіла яго ў дзевяноста гадоў; *хет* (8) — Ісаак быў першым, каго абрэзалі ў адпаведнасці з Законам, на восьмы дзень пасля нараджэння; *коф* (100) — Аўрааму было сто гадоў, калі Усявышні падараваў яму сына. Да таго ж, паводле яўрэйскай традыцыі, гэтае імя ўспрымаецца як абрэвіатура, што складаецца з першых літараў наступных словаў: *йаашар* — «прамы», «праведнік» («той, хто ходзіць прамым шляхам») — указанне на першую ступень праведнасці; *цадзік* — «справядлівы», «праведны», «той, хто спраўджае [надзею Бога]», «той, хто прыводзіць іншых да праведнасці» — другая ступень праведнасці; *хасід* — «міласэрны», «той, хто любіць» — трэцяя, най-

вышэйшая ступень праведнасці, звязаная з любоўю і міласэрнасцю; *кадош* — «святы», дакладней — «адзелены [для найвышэйшага]», г. зн. той, хто выведзены з-пад дзеяння фізічных законаў і кіруецца законамі духоўнымі, той, хто адчувае сваю непарыўную сувязь з Боскім светам.

Мідраш паведамляе, што ў той дзень, калі нарадзіўся Ісаак, на свет сышло мноства цудоўных благаслаўленняў: няплодныя жанчыны зацяжарылі, да сляпых вярнуўся зрок, блазнаватыя набылі мудрасць. «І абрэзаў Аўраам Йіцхака, сына свайго, на восьмы дзень, як запеваў яму Бог» (*Быц 21:4*). Гэта таксама мае глыбокі сімвалічны падтэкст: сем дзён да абразання сімвалізуюць Сем Дзён стварэння і прыналежнасць чалавека да гэтага створанага, бачнага, свету; дзень жа восьмы сімвалізуе пераход у свет нябачны, духоўны. Як ужо адзначалася раней, у старажытных тэкстах Торы абразанне ўспрымаецца як вялікі духоўны акт, які ўсталёўвае духоўную сувязь чалавека з Богам, асабістую прыналежнасць кожнага, хто выконвае гэтую заповедзь у адпаведнасці з Законам Майсеевым, да Запавету з Богам; зняцце крайняй плоці сімвалізуе ачышчэнне ад матэрыяльнага і духоўнае ўзыходжанне чалавека. Вось чаму і ў Новым Запавеце гаворыцца: «У Ім [Хрысце] вы і абрэзаныя абразаннем нерукатворным, зняццем грахоўнага цела плоці, абразаннем Хрыстовым» (*Кал 2:11*). «І вырасла дзіця, і было аднятае ад грудзей; і Аўраам зрабіў вялікую бяседу ў дзень адняцця Йіцхака ад грудзей» (*Быц 21:8*). Нагадаем, што на гэтай бяседзе Сара пацвердзіла сапраўднасць свайго мацярынства для ўсіх, хто сумняваўся: накарміла сваім малаком усіх немаўлят, з якімі маці прыйшлі на бяседу. Калі ж пасля гэтага нехта дазволіў сабе засумнявацца ў бацькоўстве Аўраама, Усявышні надаў Ісааку незвычайнае падабенства з бацькам, так што іх немагчыма было адрозніць, і тады ўсе, хто сумняваўся, паверылі, што Ісаак — сапраўдны сын Аўраама (*Талмуд, Сангедрын 107б*).

Галоўным выпрабаваннем у жыцці Ісаака стала ўсё тое ж ахвярапрынашэнне Аўраама, у якім яму, Ісааку, адведзеная была страшэнная і высокая роля — роля ахвяры. Тэма ахвяры і ахвяравання — адна з найважнейшых у Бібліі. Паводле постбіблейнага іўдзейскага каментара, пе-

радусім містычнага, Сам Бог пачынае стварэнне з пэўнай ахвяры — «самаабмежавання», «сціскання» (*цымцўм*), каб даць месца Свайму ўлюбёнаму стварэнню — нашаму свету. Ахвяраванне, па сутнасці, — адзін з найважнейшых законаў быцця. Пра гэта вельмі слушна піша Дз. У. Шчадравіцкі: «...само жыццё доўжыцца дзякуючы ахвяры, яе нібыта працягвае прыносіць сама светабудова. Жыццё заснаванае на ахвяры і па-за ахвярай яно не існуе. Дастаткова ўспомніць, што маці ахвяруе сваімі фізічнымі сіламі дзеля дзіцяці, аддае іх яму, калі носіць яго ў чэраве, — падобна да таго, як свечка, плаваючыся, аддае свой воск для гарэння кнота. І неарганічны свет быццам бы ахвяруе сабою дзеля свету расліннага — аддае раслінам сваю сілу, каб яны маглі існаваць; і раслінны свет ахвяруе сабою дзеля свету жывёльнага, дастаючыся яму ў ежу; і свойская жывёла ахвяруе сабою дзеля чалавека»<sup>1</sup>. Так, але, здаецца, толькі чалавек — вобраз і падабенства Божае — надзелены здольнасцю ахвяраваць сабою цалкам свядома. Дзеянні Бога, як вучыць найстарэйшая монатэістычная традыцыя, — заўсёды ўзор для ўчынкаў чалавека. Вось чаму і чалавек мусіць быць гатовы для ахвяравання — ахвяравання ўсіх сваіх духоўных сілаў на служэнне бліжняму і Богу. Калі трэба, чалавек павінны прынесці і сваё жыццё на алтар служэння духоўнасці, але гэты выбар — заўсёды за чалавекам. Біблія пратэстуе супраць язычніцкага звычая чалавечага ахвяравання (у гэтым, як ужо адзначалася, адзін з найважнейшых сэнсаў эпизоду ахвярапрынашэння Аўраама). Але ў Бібліі гаворыцца пра ахвярапрынашэнні жывёлаў і раслінаў (плодоў, злакаў) — ахвяраў усеспалення і ахвяраў за грэх. Ужо ў самых старажытных тэкстах Торы яны разумеюцца як сімвалы духоўнага ахвяравання, як сімвалы аднаўлення духоўнай сувязі з Богам. «Жывёльны пачатак жыцця, жывёльная энергія павінны пастаянна прыносіцца ў ахвяру дзеля духоўнага гарэння, дзеля жыцця духу, павінны сілкаваць гэтае жыццё, каб яно магло праяўляцца на зямным узроўні»<sup>2</sup>. Такім сімвалам духоўнай ахвяры і адначасова гатоў-

<sup>1</sup> Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 192—193.

<sup>2</sup> Тамсама. С. 193.

насці да ахвяравання сваім жыццём у імя Найвышэйшага і становіцца Ісаак, які, безумоўна, не толькі перажывае самае жорсткае выпрабаванне, але і нанова нараджаецца духоўна, як сапраўдны чалавек духоўны.

Тое, што адбылося на слыннай гары Морыя, у тым яе месцы, дзе пазней узнікла — і менавіта дзякуючы сама-ахвярнасці Ісаака — найсвяцейшае для іудзейскай свядомасці месца — Святая Святых Іерусалімскага Храма, шмат у чым ахутанае таямніцай. Геніяльна прыменены прыём рэтыцэнцыі («змоўчвання») не дае дакладна ведаць, як удалося Аўрааму звязаць свайго сына і ўскласці на ахвярнік (паводле старажытных правілаў, ахвярную жывёліну, самую чыстую і дасканалую, патрэбна было звязаць і забіць так, каб яна не мучылася, каб сцякла кроў, а потым спаліць яе; калі правілы будуць парушаныя, ахвяра будзе недасканалай). Тэкст 22-га раздзела Кнігі Быцця дае толькі зразумець, што Ісаак нешта западозрыў, калі яны з бацькам ішлі на вяршыню гары: «...дзе ж ягня для ўсеспалення?» (*Быц 22:7*). І ў адказ — горкія і адначасова споўненыя высокай гурдасці і веры словы бацькі: «Бог угледзіць Сабе ягня для ўсеспалення, сын мой» (*Быц 22:8*). Аўраам добра ведае, што гэтым «ягнём» вызначаны быць яго ўлюбёны сын, найчысцейшы, найдасканалейшы... Многія паэты і мастакі будуць потым па-рознаму ўяўляць гэты момант: звязванне Аўраамам Ісаака. Так, Іосіф Бродскі ў паэме «Ісаак і Аўраам» апіша доўгае і жудаснае чаканне бацькі, пакуль сын не засне, а потым адцягванне страшнага абавязку амаль да світанку (у гэтай інтэрпрэтацыі Аўраам звязвае Ісаака ў стане сну і так ускладае на ахвярнік). Але ж рэлігійная экзэгега, як іудзейская, так і хрысціянская, сцвярджае, што Аўраам адкрыў свайму сыну жорсткую праўду, і той добраахвотна ўзышоў на ахвярнік, бязмежна давяраючы як свайму зямному бацьку, так і Айцу Нябеснаму, пераадолеўшы страх смерці. Паводле традыцыі хрысціянскай, Ісаак палымяна верыў, як і Аўраам, ва ўваскрашэнне, якое ажыццявіць Бог. Іудзейская традыцыя, для якой таксама вельмі важная ідэя ўваскрэсення пасля смерці (адсюль яна і трапіла ў хрысціянства) менш акцэнтуюе ўвагу на гэтым моманце, падкрэсліваючы, што Аўраам і Ісаак гатовыя былі да найвялікшай ахвяры,

нават не спадзеючыся на цуд уваскрашэння — толькі вєрачы, што і па-за смерцю іх чакае жыццё вечнае. У Агадзе запісана: «Узяў Аўраам дровы для ўсеспалення і ўсклаў на Ісаака — падобна таму, як ускладаюць крыж на плечы чалавека, якога вядуць на раскрыжаванне, узяў у рукі агонь і нож, і пайшлі далей. Тут вялікі страх напаў на Ісаака. “Бацька, — сказаў ён, — я бачу агонь і дровы; дзе ж ягня для ўсеспалення?” “Цябе, сын мой, выбраў Гасподзь на ахвяру Сабе”, — адказаў Аўраам. І сказаў Ісаак: “Калі так хоча Бог, няхай споўніцца воля Яго. Аб адным толькі смуткуе мая душа: што станецца з маці маёй?”»<sup>1</sup>.

Назва эпизоду ў іўдзейскай традыцыі — *Акед́ат Йіцх́ак* (“Звязванне Ісаака”) — яшчэ раз падкрэслівае значнасць духоўнага подзвігу Ісаака: пакорлівасць і рахманасць, уласцівыя яго характару (нездарма ж з ім нібыта атаясамліваецца, зліваецца ахвярнае ягня, якое ў рэшце рэштаў і замяшчае яго на ахвярніку паводле загаду Бога), паварочваюцца дыяметральна іншым бокам — неверагодна цвёрдай волі, здольнасцю ўтаймаваць самога сябе, свае жыццёвыя інстынкты, свой страх перад смерцю. У наступнай яўрэйскай традыцыі Ісаак становіцца сімвалам абсалютна адданай і бескарыслівай любові да Бога, гатоўнасці добраахвотна ахвяраваць жыццём у Яго Імя, але перадусім — падпарадкаваць усю сваю волю служэнню Усявышняму. Сам жа Усявышні менавіта на Ісаака пралівае асаблівую міласэрнасць, замяняючы жорсткі і незразумелы прысуд выратаваннем, аднаўленнем жыцця. Нездарма, як ужо ўзгадвалася, эпизод *Акед́ат Йіцх́ак* у іўдзейскай традыцыі чытаецца ў свята Рош-га-Шана, свята Новага года, менавіта ў знак адвечнага аднаўлення жыцця, Боскага Суда і Міласэрнасці, а ў містычнай кабалістычнай традыцыі Ісаак сімвалізуе сферу *Гвурá* (Сіла) — Боскі атрыбут Суда, які, злучыўшыся з атрыбутам *Хэсэд* (Міласць, Любоў), увасобленым у Аўрааме, дасягае гарманізацыі ў сыне Ісаака Іакаве, які сімвалізуе *Рахамім* (Міласэрнасць).

У постбіблейных яўрэйскіх паданнях (Агадзе і Мідрашах) распрацоўваюцца матывы, звязаныя са спробамі сатаны выклікаць абурэнне і бунт супраць бацькі і Бога ў

---

<sup>1</sup> Агада... С. 34.



душы Ісаака, якога, як ахвярную жывёліну, вядуць на закланне. Аднак Ісаак не паддаецца спакусе, у яго душы не ўзнікае аніякага нават ценю сумнення ў справядлівасці Усявышняга. Агада распавядае, як паўстаў сатана перад Ісаакам у абліччы старога: «— Куды ідзеш ты, хлопча? — Павучыцца слову Божаму, — адказваў Ісаак. — Калі дакладна, — працягваў сатана, — пры жыцці ці пасля смерці?.. О, няшчаснае дзіця няшчаснай маці! Колькі дзён пасцілася і смуткавала маці твая, вымольваючы сабе сына, а гэты звар’яцелы стары адняў цябе ў яе і вядзе на закланне! — Калі б гэта і было так, як ты кажаш, то і тады я не пайду супраць вялікага майго Творцы і волі бацькі майго»<sup>1</sup>. Калі бацька з сынам дасягнулі вяршыні святой гары, Ісаак сам пачаў прыспешваць бацьку, каб ён хутка, але як мага найлепш, выканаў волю Бога; адзінае, аб чым ён горка шкадаваў, — маці, яе боль: «І абодва яны, гэты бацька, гатовы аддаць на смерць уласнага сына, і гэты юнак, які без нараканняў ішоў на закланне, узяліся за працу: рабілі памост з камення, складалі вогнішча, высякалі агонь. Аўраам нагадваў бацьку, які вядзе сына да вянца, Ісаак — жаніха, які рыхтуе сабе вячальны балдахін»<sup>2</sup>. «Хутчэй, бацька! — падганяў Ісаак Аўраама. — Паспяшайся выканаць волю Госпада ды, глядзі, добра спалі мяне, а попел мой сабяры і аднясі маці, — яна захавае яго як памяць пра мяне, адданага на смерць табою. Ах, бацька, бацька! Што вы будзеце рабіць на старасці, асірацелыя і самотныя?» «Сын мой, — адказваў Аўраам, — нам жыць засталася нядоўга, і Той, Хто дагэтуль быў суцяшэннем нашым, нас і надалей не пакіне»<sup>3</sup>. У гэтых словах — палкая вера Аўраама ў справядлівасць Бога і ў вечнае жыццё, якое даецца тым, хто выконвае волю Яго. Застаючыся, аднак, звычайным жывым чалавекам і баючыся ўласнай маладушнасці перад тварам смерці, Ісаак просіць бацьку звязаць сябе моцна па руках і нагах: «— Баць-

<sup>1</sup> Агада... С. 33.

<sup>2</sup> Паводле іўдзейскага звычаю, рабін вымаўляе благаслаўненне жаніху і нявесце і злучае іх рукі пад спецыяльным балдахінам, які завецца *хупа* і сімвалізуе сумесны дом, што мусяць пабудаваць і захоўваць маладыя.

<sup>3</sup> Агада... С. 34—35.

ка, — казаў Ісаак, — ты ведаеш, душа ўпартая; цяжка ёй развітацца з целам. Баюся, каб, убачыўшы нож, занесены нада мною, я як-небудзь не варухнуўся, і тады ахвяра зробіцца недасканалай і непрымальнай. Дык глядзі, бацька, добра, па руках і нагах звяжы мяне. І маці, — працягваў ён, — не кажы, калі застанеш яе каля калодзежа ці на даху, — яна, ратуў Божа, зваліцца і заб'ецца насмерць» (*Бэрэшыт Раба 56*)<sup>1</sup>. Паводле Мідраша, Усявышні, адвёўшы руку Аўраама з нажом ад Ісаака, тлумачыць Свайму выбранніку, што быў упэўнены ў яго адданасці, але хацеў паказаць усяму свету, чаму выбраў менавіта яго. Аўраам жа ў сваю чаргу папрасіў Усявышняга даць яму клятву ніколі больш не пасылаць яму такіх выпрабаванняў, а ў асаблівасці — яго сыну Ісааку. Мідраш кажа, што Аўраам не толькі цалкам ачысціў сябе ад грахоў у тых выпрабаваннях, якія пасылаў яму Бог, але і перадаў усю сваю святасць сыну, якому больш не патрэбныя былі ніякія выпрабаванні. Згодна з тлумачэннем, падчас вялікага выпрабавання Ісааку было трыццаць сем гадоў.

Перажытае Ісаакам на гары Морыя, безумоўна, пакінула глыбокі след у яго душы, хаця пра гэта нічога не паведамляе Тора. Але неўзабаве пасля гэтага Ісааку давялося перажыць яшчэ адно вялікае ўзрушэнне — смерць маці (як ужо адзначалася, яўрэйскія каментатары ставяць у прамую сувязь выпрабаванне на гары Морыя і раптоўную смерць Сары).

Ангел смерти руку простер:  
И не стало женщины старой,  
Опустел материнский шатер:  
Умерла премудрая Сарра.  
И грустит Исаак, хотя  
И умом, и могучим телом  
Он давно уже не дитя, —  
Страшно в мире осиротелым!  
Знала мать — лишь она одна, —  
В этом мире скорби и страха,  
Как глубоко уязвлена  
С юных лет душа Исаака...

*Ю. Нэйман. Ісаак*

<sup>1</sup> Агада... С. 35.

Праз тры гады пасля смерці Сары Аўраам выпраўляе свайго аканома Эліэзэра ў Месапатамію, у Падан-Арам, каб той знайшоў сярод блізкага кола людзей добрую дзяўчыну, якая стала б жонкай Ісааку і нарадзіла яму сына, пераемніка Запавету. 24-ты раздзел Кнігі Быцця і займае эпічная (архетыпічная для эпосу) гісторыя вандравання Эліэзэра за нявестай для сына свайго гаспадара. Дасягнуўшы горада Нахора (брата Аўраама), Эліэзэр вельмі мудра нікога не шукае, а спыняе сваіх вярблюдаў ля калодзежа і цярпліва чакае: у вызначаны час дзяўчаты самі прыйдуць сюды па ваду. Пры гэтым ён загадвае жаданне, звяртаючыся да Бога Аўраама: «Госпадзі, Божа гаспадара майго Аўраама! Дай мне выпадак сёння і зрабі міласць з гаспадаром маім, Аўраамам. // Вось, стаю я ля крыніцы вады, і дачкі жыхароў горада выходзяць чарпаць ваду. // Няхай жа дзяўчыну, якой я скажу: “нахілі збан свой, і я нап’юся”, і яна скажа: “пі, я і вярблюдаў тваіх напаю”, яе вызначыў Ты рабу Твайму Йіцхаку; і па гэтым даведаюся я, што Ты зрабіў міласць гаспадару майму» (*Быцц 24:12–14*). У гэтай сцэне ёсць пэўны высокі гумар: Эліэзэр сам загадвае жаданне і прыпісвае яго Богу, не сумняваючыся, што Ён выканае яго. А чаму ненавіта такое жаданне, цалкам зразумела: дзяўчына, ад якой залежыць працяг выбранага роду Божага, павінная быць перадусім чалавекам з добрым сэрцам. Так і здарылася, як загадаў Эліэзэр. Да калодзежа прыйшла з высокагорлым збанам на плячы прыгожая, добрая, чыстая душою Рыўка (на іўрыце — *Рівка*), або Рэвэка (Рэбека), дачка Бэтуэля (Вафуіла), пляменніка Аўраама. «А дзяўчына вельмі прыгожая выглядам, дзева, якой не пазнаў мужчына» (*Быцц 24:16*). Рыўка не толькі дала напіцца Эліэзэру, але і прапанавала яму напіць вярблюдаў, больш таго — сама кінулася рабіць гэта: «І яна паспяшалася, і выліла ваду са збану свайго ў пойла, і пабегла зноў да калодзежа зачэрпаць, і начэрпала для ўсіх вярблюдаў яго» (*Быцц 24:20*). Са здзіўленнем глядзіць на гэта Эліэзэр, не верачы сваім вачам, бо дзяўчына — бачна па ўсім — высакароднага паходжання, з багатай сям’і, а ўсё робіць сама для простага слугі, якога ніколі раней не бачыла: «А чалавек той, здзіўляючыся ёй, маўчыць, жадаючы зразумець, ці ашчаслівіў Гасподзь шлях яго ці не»

(Быц 24:21). Эліэзэр адорвае Рыўку падарункамі, а яна запрашае яго ў хату сваіх бацькоў пераначаваць і накарміць вярблюдаў. Яшчэ два разы (паводле прынцыпу трайнага эпчнага паўтору) амаль даслоўна паўтараюцца словы Эліэзэра, загаданыя пра нявесту для Ісаака: калі ажыццяўляецца яго жаданне і калі ён, усхваляваны і ўзрадаваны, распавядае пра гэта бацькам Рыўкі. Бацькі рады благаславіць сваю дачку на шлюб з сынам свайго далёкага родзіча, вельмі знакамітага чалавека, які заключыў Запавет з Адзіным Богам, але ім шкада адпусцаць яе так хутка з хаты, яны просяць пачакаць хаця б год. І тады вырашылі спытаць Рыўку: «І паклікалі Рыўку, і сказалі ёй: ці пойдзеш з чалавекам гэтым? І яна сказала: пайду» (Быц 24:58).

Так Рыўка, арамеянка па паходжанні, якой наканавана было стаць другой прамаци яўрэйскага народа, сама выбрала свой шлях, так пачаўся яе ўласны зыход, пераадоленне самой сябе, шлях у невядомасць — шлях да Бога. «Вспоминает Ревекка. А может быть, все это снится? // Может, только мерещится в зыбком полдневном бреду? // — В Ханаанскую землю невестой пойдешь ли, девица? — // И, себе удивляясь, она отвечала: — Пойду» (Юлія Нэйман. «Рэвека»). Тора падкрэслівае, што Рыўка, як і Сара, была надзеленая найвышэйшай інтуыцыяй і прароцкім дарам. Само яе старажытнае імя, навуковая этымалогія якога невядомая, тлумачыцца ў равіністычных каментарых як звязанае з дзеясловам *равák* — «прывязаць», «набліжаць». Паводле містычнай традыцыі, Рыўка сімвалізуе найвышэйшую душу, якая знаходзіцца ў пастаяннай сувязі з Богам і даецца чалавеку на высокім узроўні яго духоўнага развіцця. І цяпер гэтая душа накіроўваецца да Ісаака... «И верблюды, качаясь, идут и вчера, и сегодня, // И холмы Ханаана уже показались вдали... // Загорелась звезда. Совершается воля Господня: // Раб везет Исааку невесту из отчей земли» (Юлія Нэйман. «Рэвека»).

Тым часам, прадчуваючы хуткае з'яўленне той, якая стане яго лёсам, Ісаак выйшаў у поле пагуляць і паразважаць, гэта значыць — памаліцца Богу (нездарма іўдзейская традыцыя лічыць, што гэта Ісаак усталяваў *маарыў* — перадвячэрнюю малітву): «Пры надыходзе вечара Йіцхак

выйшаў у поле паразважаць; і ўзняў гору вочы свае, і ўбачыў: вось ідуць вярблюды. // І Рыўка зірнула і ўбачыла Йіцхака, і спуściлася з вярблюда» (*Быцц 24:63—64*). Рыўка збянтэжылася, даведаўшыся, што гэты чалавек і ёсць яе суджаны, і захінулася пакрывалам (*Быцц 24:65*). Ісаак жа адчуў у сэрцы пяшчоту і спакой, і толькі цяпер яго пакінула вялікая туга, у якую ён быў паглыблены пасля смерці маці: «І ўвёў яе [Рыўку] Йіцхак у шацёр Сары, маці сваёй; і ўзяў Рыўку, і яна стала яму жонкаю, і ён пакахаў яе; і ўсцешыўся Йіцхак пасля маці сваёй» (*Быцц 24:67*). Паказальна, што тут сказана менавіта ў наступным парадку: «і яна стала яму жонкаю, і ён пакахаў яе». Каханне займае вельмі важнае месца ў духоўным свеце патрыярхаў, але Тора паведамляе пра розныя шляхі ўмацавання гэтага самага загадкавага і моцнага пачуцця ў душы чалавека: сын Ісаака Іакаў з першага позірку пакахае Рахіль, а вось да Ісаака вялікае каханне прыйшло ўжо пасля вяселля, у выніку сумеснага жыцця з Рэвекай.

Тора падкрэслівае велізарную здольнасць Ісаака да адданага кахання, да разумення жаночай душы, яго найвялікшую цяглікасць і спачувальнасць. Рыўка, з якой Ісаак ажаніўся ў сорок гадоў, дваццаць гадоў застаецца няплоднай, аднак Ісаак працягвае кахаць яе, не бярэ ніякіх наложніц і гораха моліць Усявышняга аб тым, каб Ён даў Рыўцы і яму дзяцей, і гэтая вера спраўджваецца: «І маліўся Йіцхак Госпаду аб жонцы сваёй, таму што яна была няплодная; і Гасподзь пачуў яго, і зачала Рыўка, жонка яго» (*Быцц 25:21*). У шасцідзясяцігадовага Ісаака нараджаюцца сыны-блізняты — Эсаў (дакладней — *Эсав*; у рускім Сінадальным перакладзе — *Исав*) і Ыаакоў (*Йаакóв*), або Іакаў. Яны былі такія дыяметральна розныя, што пачалі варагаваць яшчэ ва ўлонні маці. І хцягэ нараджэнне сыноў прынесла Ісааку і Рыўцы вялікую радасць, з сынамі ж будуць звязаныя і іх найвялікшыя трывогі і засмучэнні.

Падчас голаду Ісаак па загаду Бога перасяляецца ў Герар (у Філістыю). Пры гэтым Бог дае яму, як і Аўрааму, асаблівае благаслаўненне, указваючы на тое, што Ісаак не павінны пакідаць межы Ханаана — Зямлі Абяцанай: «Жыві ў зямлі гэтай; і Я буду з табою, і благаслаўлю цябе; бо табе і нашчадкам тваім дам Я ўсе землі гэтыя, і выканаю

клятву, якою я кляўся Аўрааму, бацьку твайму. // І памножу нашчадкаў тваіх, як зоркі нябесныя; і дам нашчадкаў тваім усе землі гэтыя; і благаславіцца ў семені тваім усе народы зямлі...» (*Быцц 26:3—4*). Тора падкрэслівае, што шмат у чым у вобразе Ісаака паўтараюцца рысы яго бацькі Аўраама, роўна як і ў іх жыцці супадаюць некаторыя эпізоды. Так, асцерагаючыся праследаванняў з боку Авімелеха, цара Герарскага, а таксама з боку яго падначаленых з-за прыгажосці Рыўкі, Ісаак выдае яе за сваю сястру, як зрабіў у падобнай сітуацыі (і таксама з царом, імя якога было *Авімелех*) Аўраам, каб уратаваць сваё жыццё і даць урок язычнікам. Праз нейкі час Авімелех выпадкова ўбачыў цераз акно, што Ісаак «гуляе з Рыўкай, жонкай сваёй» (*Быцц 26:8*), і зразумеў, што яны муж і жонка. Авімелех мякка дакарае Ісаака за тое, што ён ледзьве не ўвёў у грэх яго людзей, якіх прывабіла прыгажосць Рыўкі, і строга забараняе сваім людзям датыкацца да Ісаака і яго жонкі і спрычыняць ім ліха: «...хто датыкнецца да гэтага чалавека і жонкі яго, той аддадзены будзе на смерць» (*Быцц 26:11*). Тое, што гэты Авімелех (як мяркуюць даследчыкі, яго імя — гэта не імя ўласнае, але тытул філістымскіх валадароў, што літаральна значыць «бацька мой — цар») не ўзяў у свой дом Рыўку, як некалі іншы Авімелех (магчыма, яго бацька) — Сару, а таксама тое, што ён абараняе Ісаака і яго жонку, сведчыць пра веру філістымскага цара ў выбранніцтва гэтых людзей, у тое, што ім дапамагае Бог.

Ісаак — адзіны з усіх патрыярхаў, хто паспяхова займаўся не толькі жывёлагадоўляй, але і земляробствам. Дзякуючы благаслаўленню Божаму, ён стаў вельмі багаты, бо нават у галодны год зямля дала яму сторазовы ўраджай: «І сеяў Ёіцхак у зямлі той, і атрымаў у той год у сто разоў: так благаславіў яго Гасподзь» (*Быцц 26:12*). Багацце і ўдачлівасць Ісаака, які стаў вельмі знакамітым чалавекам, з'явіліся прычынай зайздрасці да яго філістымлянаў: «І стаў вялікім чалавек гэты, і ўзвялічваўся ўсё болей і болей, да таго, што стаў вельмі вялікім. // І былі ў яго статкі дробнай і статкі буйной скаціны, і шмат ворных палёў; і зайздросцілі яму філістымляне» (*Быцц 26:13—14*). Ад зайздрасці філістымляне пачалі засыпаць калодзежы, якімі валодаў Ісаак



і якія выкапаў калісьці яшчэ яго бацька Аўраам (калодзеж — крыніца жыцця ў тых краях). Нарэшце Авімелех вырашыў выгнаць Ісаака: «...пайдзі ад нас, бо ты зрабіўся шмат мацнейшы за нас» (*Быцц 26:16*). Ісаак перамясціўся са сваімі дамачадцамі, чэлядзю, статкамі ў Герарскую даліну, а потым рушыў да Беэр-Шэвы, па дарозе адкапваючы калодзежы, якія засыпалі філістымляне пасля смерці Аўраама, а таксама капаючы новыя. У Беэр-Шэве Ісааку ізноў адкрываецца Бог і пацвярджае дадзенае яму благаслаўненне і Абяцанне: «Я Бог Аўраама, бацькі твайго; не бойся, бо Я з табою; і благаслаўлю цябе, і памножу нашчадкаў тваіх дзеля Аўраама, раба Майго» (*Быцц 26:24*). Хутка і цар Герара Авімелех, які выгнаў Ісаака, прыйшоў да яго са сваім военачальнікам і саюзнікам, каб заключыць з Ісаакам, чалавекам, якому дапамагае Бог, саюз. «І сказаў ім Ісаак: навошта вы прыйшлі да мяне, калі вы ўзненавідзелі мяне і адаслалі мяне ад сябе? // Яны сказалі: мы ясна ўбачылі, што Гасподзь з табою, і мы сказалі: няхай будзе ўзаемная для нас клятва, паміж намі і табою, і заключым з табою саюз, // Каб ты не рабіў нам зла, як і мы не датыкаліся да цябе, а рабілі табе толькі адно добрае і адпусцілі цябе з мірам; ты цяпер благаслаўлены Госпадам. // Ён зрабіў ім бяседу, і яны елі і пілі. // І ўсталі яны рана раніцою, і пакляліся адзін аднаму; і адпусціў іх Ісаак, і яны пайшлі ад яго з мірам» (*Быцц 26:27—31*).

Тым часам усё большае засмучэнне прыносіць Ісааку і Рыўцы іх сын Эсаў, які адну за другой бярэ сабе ў жонкі хецеянак: «І яны былі душэўным засмучэннем Ісааку і Рыўцы» (*Быцц 26:35*). Эсаў заняўся заветам Аўраама, дадзены Ісааку, а таксама асабісты прыклад бацькі: сямейная традыцыя не дазваляла браць шлюбы з жанчынамі, прыналежнымі да сямі народаў Ханаана (*Быцц 24:3; 27:46*), бо іх асаблівыя язычніцкія звычаі былі вельмі агідныя для Бога. У паводзінах Эсава ў дачыненні да яго жонак, як і ў эпизодзе з продажам першародства за чачавічную поліўку (гл. наступны падраздзел), як і ў пастаянным імкненні яго да звералоўства і забойства, выяўляецца нявартасць яго як пераемніка Завету і высокага Абяцання. Аднак Ісаак шкадуе і любіць і гэтага свайго няўдалага сына, у той час як Рыўка аддае перавагу Іакаву: «І любіў Ісава,

таму што дзічына яго была яму даспадобы, а Рыўка любіла Іакава» (*Быцц 25:28*). І ўсё ж такі надзелены, як і Рыўка, каласальнай прароцкай інтуіцыяй, Ісаак разумеў, што благаслаўленне павінны атрымаць малодшы, Іакаў, «чалавек пакорлівы» і адначасова неверагодна моцны духам, другое «я» самога Ісаака. Але як парушыць усталяванае стагоддзямі? Першародства трэба перадаць старэйшаму... Можна, таму і пачынае слепнуць Ісаак, каб не бачыць, каго ён благаслаўляе? Чаму «прытупіўся зрок вачэй яго» (*Быцц 27:1*)? Проста ад старасці? Ці ад перанесеных некалі пакутаў? Мідраш паведамляе: «Рабі Элізар бен Азарыя казаў: “Бачачы Ісаака, які ляжаў на ахвярніку, плакалі анёлы, і слёзы анёльскія падалі на вочы Ісаака, пакідаючы сляды на зэрнках яго. Ад гэтага ў старасці і пацьмянелі вочы Ісаака”»<sup>1</sup>. Матыў слепаты заўсёды мае ў Бібліі сімвалічны сэнс: гэта азначае ці духоўную слепату, ці — наадварот — адкрыццё ўнутранага зроку. Здаецца, у выпадку з Ісаакам пра першае гаварыць не мае сэнсу, хоць Мідраш і даводзіць, што з-за слепаты Ісаак не бачыў, што старэйшы яго сын стаў ідалапаклоннікам. Але ж у той момант, калі благаслаўляў Ісаак Іакава, які прыйшоў замест Эсава, нешта асаблівае адчуў Ісаак: «...вось, пах ад сына майго, як пах ад поля, якое благаславіў Гасподзь» (*Быцц 27:27*). Паводле яўрэйскага каментара, Ісаак адчуў пах Эдэмскага Саду, наканаванага праведніку Іакаву, і толькі пасля гэтага благаславіў сына. Калі ж з’явіўся крыху пазней у яго шацёр Эсаў, які таксама прыйшоў за бацькоўскім благаслаўненнем, то, як кажа Тора, «затрапятаў Йіцхак трапятаннем вельмі вялікім...» (*Быцц 27:33*). Што значыць гэтае вялікае трапятанне душы праведніка? Можна, канчатковае ўсведамленне, што ён выканаў волю Госпада: «Няхай жа будзе ён [Іакаў] благаслаўлены» (*Быцц 27:33*).

Потым прыйдзеца Ісааку перажыць доўгае, больш чым дваццацігадовае, расстанне з сынам, які далей панясе Запавет і Абяцанне і якому ён даў наказ у далёкі і цяжкі шлях: «...не бяры сабе жонкі з дачок ханаанскіх. // Устань, пайдзі ў Падан-Арам, у дом Бэтуэля, бацькі маці тваёй, і вазьмі сабе адтуль жонку з дачок Лавана, брата

<sup>1</sup> Агада... С. 37.

маці тваёй. // І няхай Бог Усёмагутны благаславіць цябе, расплодзіць цябе і размножыць цябе, і няхай будзе ад цябе мноства народаў; // І няхай дасць табе благаслаўленне Аўраама, табе і нашчадкам тваім з табою, каб табе атрымаць у спадчыну зямлю вандравання твайго, якую Бог даў Аўрааму!» (*Быц 27:1—4*). Ісаак дажыў да вялікага шчасця — да вяртання Іакава ў Ханаан з Падан-Арама з Леяй (Ліяй), Рахеллю (Рахіллю) і дзецьмі, да прымірэння сваіх сыноў і да перасялення да яго ў Кір'ят-Арбу (г. зн. Хеўрон) Іакава з усёй сям'ёй. Ісаак памёр ва ўзросце 180 гадоў і быў аплаканы сваімі сынамі і пахаваны імі ў фамільнай пячоры Махпела: «І сканаў Ісаак, і памёр, і прылучыўся да народа свайго, стары і насычаны днямі; і пахавалі яго Эсаў і Ыаакоў, сыны яго» (*Быц 35:29*).

Каментатарская традыцыя адзначае, што Ісаак быў жывы яшчэ і тады, калі быў прададзены ў Егіпет сын Іакава Іосіф, але Тора не заўсёды распавядае пра падзеі ў іх лагічнай і храналагічнай паслядоўнасці. Паведамленне пра смерць Іосіфа завяршае пералічэнне сыноў Іакава і падводзіць рысу пад пэўным перыядам у гісторыі патрыярхаў — перыядам Ісаака. Тое, што Ісаак пражыў больш за другіх прабацькоў яўрэйскага народа (Аўраам — 175, Іакаў — 147 гадоў), заўсёды звязвалася яўрэйскімі каментатарамі з асаблівай праведнасцю Ісаака, які быў ва ўсім паслухмяны волі Усявышняга і ніводнага разу за ўсё жыццё не пакінуў Святую Зямлю. Доктар Й. Г. Герц, Галоўны рабін Брытаніі, піша: «Йіцхак адрозніваецца ад Аўраама і Ыаакова. Аўраам адкрывае новую эру ў гісторыі чалавечтва, ён нястомны змагар, які паўсюль абвясчае Імя Усявышняга. Жыццё яго поўнае падзеямі. Ыаакоў на чужыне ў найцяжэйшых умовах стварае сям'ю. Жыццё ж Йіцхака не багатае падзеямі; ён застаецца загадкаю для навакольных. Асноўная яго справа — гэта духоўнае самаўдасканаленне, ён дасягае цэльнасці такога ўзроўню, што Усявышні забараняе яму пакідаць Святую Зямлю. Гэтая яго якасць у большай ступені выявілася ў найважнейшай рысе характару Ыаакова, пра якога сказана, што ён чалавек цэльны»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Герц Й. Г. Комментарий // Пятикнижие и гафтарот: Ивритский текст с русским переводом и классическим комментарием «Сончино». М.; Иерусалим, 1999. С. 173.

У яўрэйскай культуры вобраз Ісаака стаў увасабленнем той праведнасці, на якой трымаецца свет, абсалютнай адданасці Божай волі, самаахвярнасці ў Імя Бога. Ісаак асацыюецца з усімі тымі, хто быў нявінна забіты, адданы на закланне (напрыклад, у паэзіі Нэлі Закс з яе генеральнай тэмай Халакосту і аплаквання загінуўшых), з тымі, хто спадзяецца на выратаванне Божае. Сцэна «Звязанне Ісаака» ўвасобленая ў фрэсках сінагогаў у Дура-Эўрапас і Бэт-Альфе.

У хрысціянскай традыцыі вобраз Ісаака прачытваецца як правобраз Ісуса Хрыста, добраахвотнае ўзыходжанне Ісаака на ахвярнік — як добраахвотная ахвяра, прынесена за грахі людзей Ісусам. Гэта выяўляецца ў тым, што сюжэт з ахвярапрынашэннем Аўраама, які таксама завецца ахвярапрынашэннем Ісаака, заняў цэнтральнае месца ў сістэме сярэднявечнай хрысціянскай тыпалогіі — адшукванні паралеляў паміж Старым і Новым Запаветамі. Гэта знайшло адлюстраванне ў іканаграфіі: Ісаак, які нясе галлё (дровы) для вогнішча, — правобраз Хрыста, які нясе крыж; ягня — сімвал Ісуса, Ягня (Агнеца) Богага, Якога прыносяць у ахвяру; само ахвяраванне — правобраз раскрыжавання. Еўрапейскія мастакі звычайна звярталіся да вобраза Ісаака менавіта ў сувязі з сюжэтам «Ахвярапрынашэнне Аўраама» (гл. папярэдні падраздзел) і прадстаўлялі яго аголеным юнаком, які стаіць на каленях перад Аўраамам (а той заносіць над ім нож) або ляжыць, звязаны, на алтары; пры гэтым анёл затрымлівае руку Аўраама. Таксама ў хрысціянскай іканаграфіі шырока вядомы сюжэт «Ісаак благаслаўляе Іакава» (напрыклад, мазаіка сабора Монрэадэ, Сіцылія, першая палова XIII ст.). Ісаака і Рэвеку ўвасобіў на сваёй карціне «Яўрэйскае вяселле» вялікі Рэмбрант (каля 1660).

У еўрапейскай паэзіі шырока прадстаўленыя як матывы ахвярапрынашэння Ісаака (нагадаем ізноў паэму Іосіфа Бродскага «Ісаак і Аўраам», дзе Ісаак — галоўны герой, верш Юліі Нэйман «Ісаак» і інш.), а таксама каханна Ісаака і Рэвекі (напрыклад, верш іспанскага паэта XVII ст. Хуана Пэрэса дэ Мантальвана «Ідзе Рэвека, ліўнем зала-тым...»). Найбольш разгорнута, са спробай рэканструявання глыбінных пластоў міфалагічнай свядомасці, калек-

тыўнай прапамыці і адначасова з прасочваннем працэсу вылучэння з гэтай калектыўнай памяці індывідуальнага «я», вобраз Ісаака створаны ў рамане Томаса Мана «Іосіф і яго браты».

А гісторыя патрыярхаў працягваецца — праз няпросте, поўнае цяжкіх выпрабаванняў жыццё сына Ісаака — Іакава...

**«І вось, Я з табою; і захаваю цябе ўсюды,  
куды ты ні пойдзеш...»**

*(Духоўныя пошукі Іакава-Ізраіля)*

Я Гасподзь, Бог Аўраама, бацькі твайго,  
і Бог Ёіцхака.

Зямлю, на якой ты ляжыш,  
табе аддам і нашчадкам тваім.

І будуць нашчадкі твае,  
як пясок зямны;

і распаўсюдзішся на захад і на ўсход,  
на поўнач і на поўдзень;

і благаславяцца ў табе і семіні тваім  
усе плямёны зямныя.

*(Быц 28:13–14)*

Выключнае месца ў велічным эпасе пра патрыярхаў, у Бібліі наогул і ў сусветнай культуры займае гісторыя жыцця, блуканняў, духоўных пошукаў і вялікіх адкрыццяў трэцяга з прабацькоў выбранага народа Божага — **Іаакова** (**Яакова**), ад дванаццаці сыноў якога ўзнікнуць дванаццаць каленаў (плямёнаў) Ізраілевых, што ў пэўны час і ўтвораць народ Ізраіля, народ Божы. Само імя *Йісраэль* (Ізраіль) — другое імя патрыярха **Іаакова**, дадзенае яму Богам, таму ўсе яго нашчадкі — *бнэй Йісраэль*, сыны Ізраіля. Першапачатковае ж імя гэтага чалавека — *Іааков* — з дадаткам тэафорнага *Эль* (Бог) — *Іааков-[Эль]* — значыць «няхай абароніць [Бог]», «няхай захавае [Бог]»; ва ўсходнеславянскай царкоўнай традыцыі (праз грэка-візантыйскае пасрэдніцтва) яно ўжо даўно гучыць як *Іаков* (Іакаў), а яго спрошчаны народны варыянт (шматлікія біблейныя імёны назаўжды ўвайшлі ў наша жыццё) — як *Яков*; адсюль і два беларускія варыянты — *Якаў* і — праз лаціну — *Якуб*. Сын Ісаака

і ўнук Аўраама, патрыярх Іакаў з гонарам панёс далей ідэю Запавету з Адзіным Богам.

Як мы ўжо ведаем, Іакаў быў малодшы з двух братоў-блізнятаў, якія нарадзіліся ў праайца Ісаака і прамаци Рэвекі пасля доўгага і напружанага чакання спадчынніка і пераемніка — пасля дваццацігадовага бяздзетнага шлюбу, і нараджэнне гэтае было вынікам умяшання ў чалавечае жыццё Самога Усявышняга. У гісторыі Іакава і яго брата-блізняці Эсава (Ісава), безумоўна, прасочваюцца рысы блізчнага міфа, біблейныя варыяцыі на тэмы якога мы ўжо бачылі на прыкладзе прыпавесці пра Каіна і Авеля. Тым больш цікава паглядзець, як Біблія перайначвае архаічную парадыгму, што каранямі паглыбляецца ў «калектыўнае несвядомае» (К. Г. Юнг), і не проста перайначвае, але кардынальна пераасэнсоўвае яе, даючы нам вялікія маральныя ўрокі.

Тора паведамляе, што варожасць братоў пачынаецца яшчэ ва ўлонні маці, і, здаецца, гэта горкая канстатацыя адвечнай варожасці да бліжняга, да брата свайго, уласцівай чалавеку. Зацяжарыўшы, Рыўка хутка адчула, што два немаўляці ў яе чэраве штурхаюцца і б'юцца паміж сабой. Яе, чалавека вельмі гарманічнага, надзеленага тонкай душой, гэта вельмі занепакоіла, і яна вырашыла звярнуцца да Бога са сваім трывожным пытаннем: чаму так? які тады сэнс у яе існаванні? У тэксце Кнігі Быцця сказана: «Сыны ў чэраве яе сталі біцца, і яна сказала: калі так, то навошта я? І пайшла запытацца ў Госпада» (*Быц 25:22*). Адзначым, што рускі Сінадальны пераклад не вельмі тут дакладны: «...если так будет, то для чего мне это?» У арыгінале ж — «навошта я [існую]?» Для Рыўкі сэнс яе існавання — дасягненне гармоніі, дасканаласці, якія немагчымыя без набліжэння да Бога, і яна хацела б таго ж для сваіх сыноў, але адчувае нешта трывожнае, незразумелае. Паданне кажа, што браты ўжо ў мацярынскім улонні спрачаліся за першародства, за тое, хто атрымае вялікае благаслаўненне не толькі бацькі, але і Бога. І калі Рыўка праходзіла каля месцаў, дзе адбывалася ідаласлужэнне, то ў незвычайнае ўзрушэнне прыходзіў Эсаў, будучы ідалапаклоннік; здавалася, ён імкнуўся хутчэй выйсці з чэрава маці, каб далучыцца да язычнікаў і ўзначаліць іх.



А калі Рыўка праходзіла каля святых месцаў, дзе прайцам адкрываўся Адзіны Бог, дзе былі ўзвядзеныя Аўраамам ахвярнікі ў Яго гонар, то ў вялікае хваляванне прыходзіў Яакоў. Другі ж каментар, не схільны так сурова лічыць, што лёс чалавека вызначаны яшчэ да нараджэння, кажа: «Два парасткі выйшлі побач з зямлі: адзін — мірта, другі — цярноўніка. Спачатку яны мала чым адрозніваліся адзін ад аднаго, а калі выраслі і расквітнелі, адзін пакрыўся духмянай лістотай, а другі — калючкамі. Так раслі побач Яакоў і Эсаў, у раннім юнацтве нічым не адрозніваючыся адзін ад аднаго. Але яны падраслі і разышліся ў розныя бакі: Яакоў прысвяціў сябе служэнню Сапраўднаму Богу, а Эсаў — ідалам» (тут і далей — пераклад паводле перакладу С. Фруга)<sup>1</sup>. Гэты каментар нагадвае, што чалавеку дадзеная свабода выбару, але папярэдні падкрэслівае, што ўжо і ў чэраве маці чалавек — жывая самастойная асоба, ужо там ён выбірае паміж добром і злом.

Гасподзь тлумачыць Рыўцы варожасць братоў яшчэ да нараджэння тым, што ад яе сыноў пойдучь два розныя народы, прычым «адзін народ зробіцца мацней за другога, і большы будзе службыць меншаму» (*Быцц 25:23*). Паводле класічнага яўрэйскага каментарара, прамы сэнс гэтага прароцтва здзейсніўся тады, калі ўзнікла Ізраільскае царства і Давід, нашчадак Іакава, разбіў эдаміцяў (ідумеяў), нашчадкаў Ісава, празванага Эдомам. Але прароцтва мае не толькі гістарычны, але і шырокі духоўны сэнс: гаворка ідзе пра духоўную сілу «меншага» (нешматлікага) народа Ізраіля, які процістаіць варожасці «вялікіх» (шматлікасных) народаў. Больш таго, тут зададзеныя два сімвалы, дзве парадэгмы жыцця: у служэнні Богу і ў процістаянні Яму. «Іакаў і Ісаў, — піша Дз. У. Шчадравіцкі, — сімвалізуюць два роды людзей: народ Божы, які службыць Госпаду, і народ, які працівіцца Богу, бязбожны і грэшны. Пра адрозненні па крыві, расе, пра чужароднасць тут гаворкі не можа быць, бо абодва яны — сыны адной маці. Уся справа ў духоўным, унутраным ладзе»<sup>2</sup>. Адначасова Тора гаворыць пра неабходнасць шукаць шляхі да пры-

<sup>1</sup> Агада... С. 37.

<sup>2</sup> Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 215.

мірэння народаў-братоў, пра магчымасць хаця б пазбегнуць забойства.

Тое, што дзеці біліся ў чэраве маці, разумеецца як першае ўказанне на процілегласць характараў сыноў, што нарадзіліся ў Рыўкі. Першым выйшаў на свет Эсаў, які ўвасабляе перавагу фізічнага пачатку над духоўным. Адно з паданняў кажа, што ён проста адштурхнуў Яаакова, які павінны быў нарадзіцца першым; другое паведамляе, што Эсаў пагражаў забіць маці падчас родаў, калі Яаакоў не прапусціць яго першым. А ў Торы сказана: «І выйшаў першы: чырвоны, увесь, як скура [адзенне са звярынай скуры], касматы; і назвалі яму імя: Эсаў» (*Быц 25:25*). Гэта тыповы для старажытнага тэксту Торы выпадак тлумачэння імя таго ці іншага героя, часта з дапамогай народнай этымалогіі. Сапраўды, на іўрыце імя *Эсав* значыць «касматы», «валасаты», «пакрыты шэрсцю». Магчыма, гэта ўказанне на тое, што ён быў пакрыты рыжаватым (чырвоным) пушком, або шорсткай, і адсюль яго другое імя, дакладней — мянушка: *Эдом* (ад *адмоні* — «рыжы», «чырвоны»). Такім чынам, з самага пачатку з Эсавам звязаны сімвалічна чырвоны колер, які, паводле Мідраша, з'яўляецца прыкметай схільнасці гэтага чалавека да кровапраліцця, што і выявілася ў яго моцным захапленні паляваннем, забойствам звяроў. Сапраўды, далей мы даведваемся, што Эсаў становіцца паляўнічым-звералавам і пастаянна пралівае кроў. Чырвоны колер таксама — колер гневу, раз'юшанасці, якая вельмі часта будзе зацінаць вочы Эсаву; сама ж яго касматасць — указанне на дамінаванне ў ім жывёльнага пачатку. Але старажытны тэкст вельмі складаны, і арыгінал можна зразумець і такім чынам: «...чырвоны ўвесь, як плашч, валасаты». У арыгінале тое, што перадаецца ў рускім Сінадальным перакладзе як *кожа* (скура; дакладней было б — *шкура*), гучыць як *адэрэт* — «царская мантыя», «чырвоная вопратка». Магчыма, Эсаў нарадзіўся ў так званай сарочцы, якая мае чырвоны колер, але і ў такім выпадку тэкст Торы мае сімвалічны сэнс: *адэрэт* — ад *адар* («узвядлічвацца», «праслаўляцца») — сімвал царскай улады, якая ў родзе Эсава з'явіцца нашмат раней за род Яаакова і будзе тыранічнай: «І вось цары, якія валадарылі ў зямлі Эдома раней за ца-

раванне цара ў сыноў Іізраэлевых...» (*Быцц 36:31*). І тады міжволі ўзгадваецца апошняя царская дынастыя нашчадкаў Эсава — дынастыя цара Гордуса, або Ірада, які быў ідумеянінам па паходжанні і сеў супраць закону на трон Іудзеі пры падтрымцы рымлянаў, якія захапілі краіну (Ірад, ад якога вельмі нацярапеўся народ Божы, — постаць, неавісная не толькі для хрысціянскай, але і для іўдзейскай свядомасці). Нездарма ў яўрэйскай традыцыі познеантычнага перыяду Рым атрымае сімвалічную назву Эдом (паданне кажа, што ў заснаванні Рыма актыўна ўдзельнічалі эдаміцыяне; і надалей усё, звязанае з грубай сілай, з гвалтам і крывёю, атрымлівае ў яўрэйскай гісторыі назву Эдом (напрыклад, рыцары-крыжакі, якія падчас крыжовых паходаў выразалі ўшчэнт яўрэйскія абшчыны ў Еўропе, а таксама і ўвесь «хрысціянскі» свет, які ў гэты час ваража ставіўся да нашчадкаў Аўраама, Ісаака, Іакава).

Следам за Ісавам з мацярынскага чэрава выходзіць Іакаў, літаральна «трымаючыся рукою сваёю за пяту Эсава» (*Быцц 25:26*). Так Тора ў духу народнай этымалогіі тлумачыць імя *Йаакоў*: «той, хто трымаецца за пятку» (з-за сугучнасці з *акэв* — «пятка»). Пры гэтым Мідраш паведамляе, што Іакаў трымаў Ісава за пятку, спрабуючы ўцягнуць яго назад, не даць выйсці першым, бо першародства спрадведку было прызначанае Іакаву. Імя Іакава атрымлівае таксама дадатковую народную этымалогію ў вуснах Ісава, які адчувае сябе ашуканым: ад *акув* («ашуканец»), бо Іакаў нібыта «ашуканствам» «завалодае» першародствам (гл. ніжэй). Аднак з пункту гледжання навуковай этымалогіі імя *Йааков* уяўляе сабою скарачаную форму распаўсюджанага ў 2-м тыс. да н. э. у семіцкіх народаў Блізкага Усходу імя *Yahqub-El*, або *Yaakub-El*, якое літаральна значыць «абароніць [мяне] Бог» (параўн. яўрэйскае імя таго ж паходжання — *Аківа*). Гэтае імя зафіксаванае ў пачатку 2-га тыс. да н. э. у клінапісных архівах месопатамскага горада Кіш у формах *Ya-akh-qu-ub-El*, *Ya-qu-ub-El*, а таксама як *J 'kb' r* у егіпецкіх крыніцах таго ж часу. Сама ж славетая сцэна, калі Іакаў нараджаецца, «трымаючыся за пяту Ісава», мае, безумоўна, глыбокі сімвалічны сэнс, духоўнае нападненне, і перадусім указанне, што Ісаў — чалавек плоцевы, а Іакаў — чалавек духоўны.

У дэўтэракананічнай (другакананічнай) 3-й Кнізе Эзры (Ездры), якая дайшла да нас на лаціне, ёсць такое месца: «...рука Іакава трымала ад пачатку пяту Ісава. // Канец гэтага веку — Ісаў, а пачатак наступнага — Іакаў. // Рука чалавека — пачатак яго, а канец — пята яго» (3 Ездр 6:8—10; паводле Сінадальнага перакладу). Такім чынам, гэты вельмі лаканічны і вельмі глыбокі каментар указвае, што ўжо ў вельмі старажытным разуменні Ісаў сімвалізаваў усё плоцевае, жывёльнае, век мінулы (ці сённяшні), ад звярынага аблічча якога павінен пазбавіцца чалавек, а Іакаў — усё духоўнае, праведнае, за чым — будучыня. Дз. У. Шчадравіцкі піша: «Іакаў трымаўся рукою за пяту Ісава — гэта вялікі сімвал. Бо там, дзе канчаецца плоцэвы чалавек, якога сімвалізуе Ісаў (а чалавек “канчаецца” там, дзе пята яго; і найбольш значная ў гэтым вобразе менавіта пята, якая датыкаецца да зямлі і таму абазначае самую нізкую, непасрэдна гранічную з прахам, частку чалавечай існасці), там пачынаецца чалавек духоўны, “Іакаў”. Рука, якой Іакаў трымаўся за пяту Ісава, сімвалізуе будучыя ўчынкі праведніка, якія ён здзейсніць у гонар Божы»<sup>1</sup>.

У двух братах увасобленыя — і ў плане духоўна-псіхалагічным, і ў плане гісторыка-культурным — два дыяметральна процілеглыя чалавечыя тыпы: Ісаў — звералоў, чалавек суровы, мужны, набліжаны да самай дзікай прыроды, але і варожы ёй; Іакаў — пастух, які пасвіць і абараняе, пастыр, які клапаціцца аб сваіх авечках, аб сваіх парафіянах (нагадаем, што пастухом быў і праведны Амель і менавіта з пастухом звязаныя пазітыўныя канатацыі не толькі ў старажытнаўрэйскай, але і ў іншых старажытных культурах Блізкага Усходу, напрыклад у шумерскай); Ісаў — чалавек імпульсіўны, які лёгка падпадае пад стан афекту, і «чалавек палёў», не схільны да аседлага жыцця, дзікі «прыродны» чалавек; Іакаў жа вызначаны як «чалавек пакорлівы [цярплівы], які жыве ў шатрах» (Быцц 25:27). Адзначым, што ў арыгінале на месцы слова «пакорлівы», «цярплівы» (у рускім Сінадальным перакладзе — *кроткий*) — і гэты пераклад стаў амаль традыцыйным — стаіць слова *там*, якое хутчэй павінна быць перакладзенае як

<sup>1</sup> Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 216.

«суцэльны» (у сэнсе «той, хто не ведае ўнутранай расколіны, заганы»), «цэльны» (у тым жа сэнсе), «дасканалы», «беззаганны»; паказальна, што гэтым жа словам у Бібліі характарызуюцца Аўраам, Іоў і іншыя праведнікі. Наконт «чалавека шатроў» Мідраш даводзіць, што гэта не проста ўказанне на шатры пастухоў, але перадусім на Шацёр (Скінію) Адкрыцця, або Скінію Запавету, дзе будзе захоўвацца Тора і дзе будзе адбывацца асаблівае служэнне Усявышняму, на будучы Іерусалімскі Храм, а таксама на ўсе «шатры вучэння» — бэт-мідрашы (*бэт-мідрáш* — літаральна «дом вучэння») і ешывы (ешыботы; ад *йашів* — «сядзець [побач з настаўнікам над Святым Пісаннем]») — рэлігійныя школы, дзе нашчадкі Йаакова будуць вывучаць Тору. Так і сам Йаакоў вучыўся ў «шатрах вучэння», якімі сталі для яго шатры Аўраама і Йіцхака.

Тора працягвае выяўляць апазіцыі ў су- і проціпастаўленні двух братоў: Эсаў — улюбёнец бацькі, Іакаў — маці; першы жыве імгненнымі асалодамі і канкрэтнымі сённяшнімі патрэбнасцямі, іншымі словамі — адным днём, другі будзе планы на будучыню; адзін — вельмі, нават залішне, «натуральны», жыве, як кажуць, «здоровымі» інстынктамі, абсалютна адкрыты свету і ў выніку неглыбокі («тыповы экстраверт»), другі — паглыблены ў сябе, у жыццё душы і духу («тыповы інтраверт»), нясе ў сабе патаемнае, заапаветнае, выяўляе нязломную ўпартасць (нягледзячы на знешнюю лагоднасць і пакорлівасць) у дасягненні мэты. Здаецца, у гэтых вобразах схавана неабмежавана глыбокія, незлічоныя пласты сэнсаў. Гэта процістаянне «чалавека знешняга» і «чалавека духоўнага», «чалавека варварства» і «чалавека культуры», «чалавека Богага» і «чалавека бязбожнага». Гэта і процістаянне розных тыпаў культуры, і розных тыпаў грамадства, розных тыпаў суполак. Так, гаворачы пра «народ» грэшны, правобразам якога з'яўляецца Ісаў, і падкрэсліваючы, што ні ў якім выпадку гэта не тычыцца ніякай расавай ці нацыянальнай супольнасці, бо Ісаў і Іакаў — браты па крыві, што справа толькі ў разыходжаннях духоўных, Дз. У. Шчадравіцкі вельмі слушна заўважае наконт Ісава: «Грамадства такога тыпу арганізаванае звычайна па ўзору разбойніцкай шайкі. Ісаў — “чалавек поля”; разбойнікі звычайна жывуць у палях, лясах, стэпах —

удалечыні ад мірных пасяленняў. І, нарэшце, грэшнікі — “людзі поля” — гэта тыя, хто ненавідзіць духоўную культуру; культура наогул сімвалічна звязаная з будаўніцтвам хаты, з унутраным ладам, з “жыццём у шатрах”. “Людзі поля” маюць цягу да дзікага, варварскага ладу жыцця, імкнучыся культуру знішчыць»<sup>1</sup>.

Такім чынам, Тора недвухсэнсоўна ўказвае на тое, што духоўна менавіта Іакаў, але не Ісаў, гатовы стаць пераемнікам Запавету з Усявышнім. Гэта яскравей за ўсіх разумела яго маці, Рыўка: яна не толькі адчувала гэта інтуітыўна, але і атрымала непасрэднае прароцтва ад Бога аб першынстве малодшага сына. Глыбокае разыходжанне паміж братамі выяўляецца ў гранічна лаканічным і бязмежна глыбокім (тыпова біблейнае спалучэнне) эпізодзе з так званай чачавічнай поліўкай (справа ў тым, што ў тэксце не зусім зразумела, пра якую страву ідзе гаворка, хоць далей і ўзгадваецца чачавіца; літаральна ж пра страву, якую згатаваў Іакаў, сказана: *га-эдом га-эдом* — «гэта чырвонае, чырвонае», і мы зноў сутыкаемся з сімвалічным колерам, які «суправаджае» Ісава): «І зварыў Ыаакоў страву; а Эсаў прышоў з поля стомлены. // І сказаў Эсаў Ыаакову: дай мне паесці чырвонага, чырвонага гэтага, бо я стаміўся. Таму дадзена яму мянушка: Эдом. // І Ыаакоў сказаў: прадай мне зараз жа сваё першародства. // Эсаў сказаў: вось, я паміраю, навошта мне гэтае першародства? // І Ыаакоў сказаў: паклянися мне цяпер жа. // І ён пакляўся яму, і прадаў першародства сваё Ыаакову. // І даў Ыаакоў Эсаву хлеба і поліўкі з чачавіцы, і ён еў і піў, і ўстаў, і пайшоў; і заняў Эсаў першародства» (*Быц 25:29—34*). Выраз «дай мне паесці» («дай мне пасёрбаць») літаральна перакладаецца як «залі мне ў глотку» і падкрэслівае жывёльную прагнасць і нястрыманасць Эсава. Класічны каментар прыбаўляе, што ў гэты дзень ён праліў шмат крыві, і таму нават чачавічная поліўка падалася яму чырвонай. Эпізод дэманструе пагардлівае стаўленне Эсава да першародства і Абяцання, як і да Запавету з Адзіным Богам: па-сутнасці, ён можа жыць і без гэтых паняццяў, задавальняючыся простымі надзённымі дабро-

<sup>1</sup> Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 218.



тамі, здзяйсненнем няхітрых жаданняў («Што мне ў гэтым першародстве?»). Пры гэтым Іакаў, безумоўна, пажартаваў, прапануючы брату прадаць першародства; ён хацеў яго выпрабаваць і, магчыма, нават не думаў, што той так лёгка зможа вырачыся ад першародства. Словы Эсава «вось, я паміраю» могуць быць перакладзеныя і як «я іду да смерці», г. зн. «набліжаюся да смерці і абавязкова памру», і яны вельмі добра выяўляюць яго сістэму каштоўнасцяў: усё духоўнае для яго — залішне эфемернае, яно нічога не значыць; іншая справа — матэрыяльныя каштоўнасці. Да таго ж, як нагадвае класічны каментар, у гэтых словах выказанае нявер’е людзей такога тыпу, як Эсаў, у магчымасць жыцця за смерцю, у несмяротнасць души; для іх жыццё абмяжоўваецца толькі зямным, таму толькі матэрыяльнае мае каштоўнасць, таму і чачавічная поліўка даражэй за першародства. Мідраш падкрэслівае, што Эсаў прадаў першародства не толькі таму, што згаладаўся, але менавіта таму, што зусім не цаніў яго: калі ён крыху падсілкаваўся, у души яго не абудзіліся ні раскаянне, ні шкадаванне («...і занядбаў Эсаў першародства», або «пагрэбаваў Эсаў першародствам»). З гэтым славутым эпізодам звязаная прымаўка: «Прадаць першародства за чачавічную поліўку», г. зн. аддаць высокае прызначэнне, сэнс жыцця, да якога трэба ісці доўга і ўпарта, за надзённыя даброты, за тое, што лёгка праядаецца і прапіваецца, не пакідаючы і следу. Нездарма апостал Павел у Пасланні да Яўрэяў будзе перасцерагаць усіх вернікаў: «...Каб не было паміж вамі якога блудніка ці грэшніка, які б, як Ісаў, за адну ежу адмовіўся ад свайго першародства» (Яўр 12:16). Зразумела, што Ісаў — грэшнік і бязбожнік. Тым не менш яўрэйская традыцыя строга спаганяе і з Іакава за тое, што ён так недарэчы пажартаваў з братам, хаця гэты жарт і выявіў ісціну. Духоўная вышыня біблейнага тэксту ў тым і заключаецца, што далейшыя нягоды Іакава шмат у чым будуць тлумачыцца як адплата за гэты жарт, але яшчэ больш — за той спосаб, якім ён атрымаў благаслаўленне бацькі.

Складанасць праблемы, пастаўленай у Торы і па сутнасці сваёй вечнай і невырашальнай, заключаецца ў пытанні: чым трэба кіравацца — літарай закону ці яго духам? Паводле літары закону, пераемнікам Абяцання Божага па-

вінны стаць Эсаў, які фармальна нарадзіўся першы. Паводле духу закону, ім павінны стаць Яакоў, які падрыхтаваны да гэтага духоўна. Небяспека ж тоіцца ў пагардзе як да літары закону, так і да яго духу, асабліва ў юрыспрудэнцыі: прытрымліванне толькі літары ператварае ўсё ў фармалізм, прымушае ігнараваць сутнасць, а пагарджэнне літарай і залішне адвольнае тлумачэнне духу (а яно такое паводле вызначэння) можа прывесці да страшэнных нявольных і наўмысных скажэнняў закону. Верагодна, Тора раіць углядацца пільна ў кожны індывідуальны выпадак, а талмудычны трактат *Пірке Авот* («Павучэнні Айцоў») мудра раіць суддзям: «Судзіце абдуманна»; таксама і рабі Гілель, славыты мудрэц і старэйшы сучаснік Ісуса з Назарэта, нагадвае: «Не судзі бліжняга, не трапіўшы ў сітуацыю яго». Канкрэтная сітуацыя Эсава і Яакова гаворыць пра безумоўнае духоўнае першынство апошняга. Аднак Ісаак, які ўжо страчвае жыццёвыя сілы і слепне, вырашае кіравацца літараю закону і благаславіць як пераемніка Запавету старэйшага сына — Эсава (пры гэтым матыў слепаты набывае асаблівую таямнічасць і сімвалічнасць; Томас Ман у рамане «Былое Іакава» з тэтралогіі «Іосіф і яго браты» тлумачыць слепату Ісаака ў рэчышчы псіхааналізу: ён аслеп, таму што вельмі хацеў аслепнуць, бо не хацеў бачыць, якога сына ён будзе благаслаўляць, адчуваючы, што Ісаў няварты благаслаўлення). А можа, такім чынам бацька хацеў выпрабаваць і аднаго сына, і другога? Можа, думаў, што Эсаў зменіцца, калі адчуе адказнасць за Запавет з Богам і Абяцанне, за працяг выбранага роду? А можа, хацеў паглядзець, што будзе рабіць у такой няпростай сітуацыі Іакаў? Але Мідраш нават дапускае думку, што з-за няможнасці і слепаты Ісаак не бачыў тое, што яскрава бачылі Рыўка і Іакаў: Эсаў усё больш і больш зацягваецца ў балота ідалапаклонства.

Так ці інакш, але Ісаак выклікае да сябе старэйшага сына і выпраўляе яго на паляванне, каб той злавіў дзічыну і прыгатаваў страву, якую асабліва ўпадабаў бацька; наеўшыся (можа, у апошні раз перад смерцю), бацька благаславіць сына. Усё гэта чуе Рыўка і вырашае дзейнічаць (Мідраш прама гаворыць, што словы і дзеянні Ісаака падаюцца ёй парушэннем волі Усявышняга). Яна заклікае

да сябе Іакава і кажа яму, што ён мусіць пайсці ў шацёр да бацькі і атрымаць благаслаўненне, якое яму і трэба атрымаць. Іакаў вельмі збянтэжаны, засаромлены і спрабуе ўхіліцца ад гэтага кроку, звязанага з падвойным падманам — бацькі і брата: «І Яакоў сказаў Рыўцы, маці сваёй: Эсаў, брат мой, чалавек валасаты, а я чалавек гладкі. // Можа так стацца, што абмацае мяне бацька мой, і я буду ў ваках яго ашуканцам, і навяду на сябе пракляцце, а не благаслаўненне» (*Быц 27:11—12*). Аднак прарочыца Рыўка просіць Іакава: «...на мне пракляцце тваё, сын мой; толькі паслухайся голасу майго...» (*Быц 27:13*). Тора падкрэслівае, што менавіта жанчына, надзеленая найганчэйшай інтуіцыяй (а ў дадзеным выпадку — і прароцкім дарам), адчувае, што неабходна рабіць, каб здзейснілася воля Божая, нават калі знешне, на першы, няўважлівы, погляд, яе ўчынкі здаюцца негатыўнымі. Іакаў з-за павагі да маці скараецца і прыносіць ёй, як яна і загадала, двух найлепшых маладых казляняткаў, з якіх яна і гатуе страву, што так падабаецца Ісааку, а шкуркамі гэтых казляняткаў — мяккай поўсцю наверх — абкручвае гладкія шыю і рукі сына. У такім «маскарадзе», са збянтэжанай душой, Іакаў уваходзіць у шацёр да бацькі і выдае сябе за Ісава. Тэкст падкрэслівае, што Ісаак нешта западозрыў, бо, пачуўшы голас сына, ён перапытаў: «...хто ты, сын мой?» (*Быц 27:18*); да таго ж ён здзіўлены, што Ісаву ўдалося так хутка вярнуцца з палявання і прыгатаваць страву: «Як хутка ты ўсё гэта знайшоў, сын мой! І сказаў той: таму што Гасподзь Бог твой паслаў мне гэты выпадак» (*Быц 27:20*). Тым не менш Ісаак вырашае абмацаць сына, каб упэўніцца, што перад ім Ісаў: «...падыдзі ж, і я абмацаю цябе, сын мой, ці ты сын мой Эсаў, ці не?» (*Быц 27:21*). Каментар кажа, што менавіта ўзгадванне Імя Усявышняга насцярожыла Ісаака, бо Ісаў наогул не быў схільны ўспамінаць Бога. Тэкст зноў і зноў настойліва намякае, што, хаця Ісаак і «не пазнаў яго [Іакава], таму што рукі яго былі, як рукі Эсава, брата яго, касматыя» (*Быц 27:23*), ён усё ж такі нешта цьмяна адчуў, калі абмацаваў сына, бо сказаў: «...голос, голас Яакова, а рукі, рукі Эсава» (*Быц 27:22*). Ісаак не толькі пачуў голас Іакава, але і адчуў яго асаблівы пах, калі сын падышоў і пацалаваў яго: «І адчуў ён пах ад вопраткі яго, і благасла-

віў яго, і сказаў: вось, пах ад сына майго, як пах ад поля, якое благаславіў Гасподзь» (*Быц 27:27*). Як ужо ўзгадвалася, паводле іўдзейскага каментара, у гэты момант Ісаак адчуў ні з чым не параўнальны пах — пах Эдэмскага Саду, бо Іакаў быў найідэальнейшым з праведнікаў (але і такі праведнік, лічаць яўрэйскія мудрацы, мае права на памылку). І толькі адчуўшы, што ад сына зыходзіць гэты сапраўды Боскі пах, Ісаак благаслаўляе яго: «Няхай дасць табе Бог ад расы нябеснай і ад тукаў зямлі, і шмат хлеба і віна. // Няхай паслужаць табе народы, і няхай паклоняцца табе плямёны; будзь гаспадаром над братамі тваімі, і няхай паклоняцца табе сыны маці твай; тыя, хто праклінаюць цябе, — праклятыя; тыя, хто благаслаўляюць цябе, — благаслаўленыя!» (*Быц 27:28—29*). Фінал благаслаўлення сведчыць пра яго пераемную сувязь з благаслаўненнем Самога Бога праайцу Аўрааму; тым самым падкрэсліваецца, што Іакаў, як і яго бацька, — пераемнік Абяцання, дадзенага Аўрааму. Не менш значны сэнс мае і пачатак благаслаўлення: першым з вялікіх дароў Усявышняга невыпадкова названая раса нябесная, якая выступае ў тэкстах Танаха як сімвал Боскай міласці. І толькі пасля гэтага названыя «тукі зямлі». Гэта ўказанне на тое, што Іакаў будзе жыць перадусім духоўным, а не матэрыяльным, што яму наканавана быць духоўным правадыром і пастырам.

У гэксце так і застаецца не растлумачаным да канца, ці зразумеў Ісаак, каго дакладна ён благаславіў. Магчыма, ён усё вырашыў аддаць на волю Бога, а магчыма — хацеў быць падманутым, добра разумеючы, што шалапутны і недальнабачны сын яго Эсаў не зможа далей ажыццяўляць вялікую духоўную місію. А Эсаў з'явіўся ў шатры бацькі з гатовай стравой амаль што следам за Іакавам, які пайшоў з благаслаўненнем. Калі пачуў Ісаак словы Эсава: «я сын твой, першынец твой, Эсаў» (*Быц 27:32*), то, як паведамляе Тора, «затрапятаў... трапятаннем вельмі вялікім...» (*Быц 27:33*). Гэтае «трапятанне» можна зразумець і як «страх», і Мідраш паведамляе: «...у гэтае імгненне прымроіліся яму адкрытыя бездані пекла і Эсаў, які падкладаў дровы ў печы пякельныя»<sup>1</sup>. Так пачаў вяртацца зрок да

<sup>1</sup> Агада... С. 38.

аслеплага Ісаака, які страціў на пэўны момант духоўную зоркасць. Даведаўшыся, што Іакаў апярэдзіў яго, Эсаў у страшэннай злосці ўсклікае: «...ці не таму дадзенае яму імя: Іакаў, што ён падмануў мяне ўжо два разы? Першародства маё ён узяў, і вось цяпер благаслаўленне маё ўзяў» (*Быц 27:36*). Эсаў у распачы і злосці тлумачыць імя *Іааков* як «ашуканец», «хітун», не памятаючы ўжо, што сам з радасцю аддаў першародства за чачавічную поліўку. Тэкст лаканічна, але з вялікай экспрэсіяй перадае ўзрушэнне Эсава: «...няўжо, бацька мой, адно благаслаўленне ў цябе? Благаславі і мяне, бацька мой! І ўзняў Эсаў голас свой, і заплакаў» (*Быц 27:38*). Слёзы Эсава выклікаюць спачуванне ў яўрэйскіх каментатараў. Так, рабі Й. Г. Герц у сваім каментары да Торы прыводзіць словы Давідсона: «Гэтыя слёзы Эсава, чалавека эмацыянальнага і імпульсіўнага, падобныя на крык жывёліны, што трапіла ў пастку. Гэта самы патэтычны момант у Торы»<sup>1</sup>. Але гэтыя крыкі і слёзы падобныя на крыкі і слёзы эгаістычнага дзіцяці, якое хоча, нягледзячы ні на што, дабіцца свайго. Так і Эсаў літаральна «выціскае» з бацькі благаслаўленне, і яно зусім іншага кшталту, чым благаслаўленне Іакаву: «...вось, ад тука зямлі будзе існаванне тваё і ад расы нябеснай зверху; // І мячом тваім ты будзеш жыць, і брату свайму будзеш служыць; але калі ўгневаешся [успрацівішся], то скінеш іга яго с шыі сваёй» (*Быц 27:39–40*). Як бачым, першым названы «тук зямлі», і толькі потым — «раса нябесная». Эсаў жыве матэрыяльным, але Гасподзь заўсёды дае яму шанц змяніць свой лёс, выбраць служэнне духоўнаму. І самае страшнае — «мячом тваім будзеш ты жыць», г. зн. вайною, гвалтам, дэспатызмам. Эсаў — гэта і сімвал усіх ваяўнічых дзяржаваў, таталітарных і агрэсіўных рэжымаў. А што значыць «скінуць іга» Іаава? Здаецца, гэта найлепш тлумачыць Дз. У. Шчадравіцкі: «У XX стагоддзі гэтая частка прароцтва ажыццявілася ва ўсёй сваёй паўнаце. Што такое “іга Іаава”? Іакаў ёсць прапаведнік Адзінабожжа; ён ёсць служыцель Гасподні, які гаворыць пра Імя Божае і ад Імя Божага ўсім народам; яго нашчадкі, ізраільцяне, сталі першымі носьбітамі Адзінабожжа: і хрыс-

<sup>1</sup> Герц Й. Г. Комментарий... С. 134.

ціянства, і іслам выйшлі, як парасткі, з гэтага караня. У ХХ стагоддзі “ўспрацівіўся” Ісаў і “скінуў” іга Іакава: на частцы зямлі запанаваў поўны атэізм. “Тыя, хто скінулі іга Іакава”, — гэта і нацысты, якія адкінулі аснову гуманізму — заповедзь пра любоў да бліжняга, і тыя богапраціўнікі, якія цалкам адмаўляюць Бога і Яго закон... Менавіта яны “скідаюць іга Іакава з шыі сваёй”»<sup>1</sup>.

Чым паварочваецца імпульсіўнасць Эсава, дэманструе літаральна наступны біблейны верш: «І ўзненавідзеў Эсаў Яаакова за благаслаўленне, якім благаславіў яго бацька яго; і сказаў Эсаў у сэрцы сваім: наблізяцца дні плачу па бацьку маім, і я заб’ю Яаакова, брата майго» (*Быц 27:41*). Такім чынам, у душы Эсава спее думка пра забойства (яшчэ адно пацверджанне, што ён не мог стаць пераемнікам Завету, бо гэта патрабуе перадусім маральнай чысціні). Эсаў — не той чалавек, які шукае віну ў сабе; у вачах такога тыпу людзей заўсёды вінаватыя іншыя, якія «ашукалі», «перайшлі дарогу», «збілі са шляху» і г. д. Праўда, Эсаў пагаджаецца часова ўтаймаваць сябе і пачакаць да смерці бацькі, бо і той упэўнены, што хутка памрэ (гэта — яшчэ адно пацверджанне таго, што зацьмяніўся ясны духоўны зрок Ісаака). Мідраш адзначае, што для Эсава з яго грубай натурай такое рашэнне з’яўляецца амаль праведным учынкам, бо ён па-свойму любіць бацьку і не хоча засмучаць яго забойствам брата. Тым не менш словам Ісаака не на жарт устрывожаная Рыўка. Паклікаўшы да сябе Іакава, яна раіць яму бегчы на час да яе брата, дядзькі Іакава — Лавана, які жыве ў Падан-Араме. Ісааку, які не ведае пра пагрозы Эсава, Рыўка прадстаўляе гэта як неабходнасць знайсці добрую жонку для Іакава. Са смуткам і любоўю выпраўляе сына ў далёкі шлях Ісаак, наказваючы яму не браць у жонкі «дачок ханаанскіх», як не хацеў гэтага для самога Ісаака яго бацька Аўраам. Ісаак ізноў паўтарае благаслаўленне Іакаву, ужо адкрыта прызнаючы яго духоўнае першыństwo і ўспрымаючы ўсё, што адбылося, як праяву волі Усявышняга. Паданне кажа, што ў гэты момант да Ісаака канчаткова вярнуўся яго сапраўдны духоўны зрок.

<sup>1</sup> Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 228.



І хаця бацька прымірыўся з тым, што здарылася, хаця Сам Бог неўзабаве пацвердзіў Абяцанне Іакаву, складанасць і духоўная глыбіня тэксту заключаюцца ў тым, што Іакаў усё роўна нясе адказнасць за не зусім праведным шляхам атрыманае благаслаўненне (гаворка ідзе пра суадносіны мэты і сродкаў, пра недапушчальнасць, з пункту гледжання Торы, апраўдання сродкаў мэтаю, якой бы яна ні была). Поўнае нягодаў, цяжкіх выпрабаванняў і стратаў жыццё праайца Іакава (уцёкі з роднай хаты, расстанне з бацькамі, шматгадовая служба на чужыне, доўгае чаканне магчымасці злучыцца з каханай, у самы высокі час кахання — выяўленне страшнай падмены нявесты, поўнае небяспекі вяртанне на радзіму, згвалтаванне адзінай дачкі, заўчасная смерць гораха каханай жонкі, страта ўлюбёнага сына) у значнай ступені асэнсоўваецца тэкстам і — што не меней важна — самім героем як адплата за няправедна атрыманае благаслаўненне. Тым самым сцвярджаецца такая важная для Торы і ўсёй Бібліі ў цэлым ідэя адказнасці, непарыўна звязаная з ідэяй свабоды выбару. Жыццё Іакава — самае трагічнае з усіх жыццяў, апісаных у Торы; яно ўяўляе сабою шэраг выпрабаванняў, у якіх праз пакуты і страты ачышчаецца і ўдасканалваецца душа праведніка, які будзе ў рэшце рэштаў узнагароджаны спакойнай і шчаслівай старасцю.

У тую ж ноч, калі прымушаны быў Іакаў бегчы з бацькоўскай хаты, ратуючыся ад помсты Эсава, і калі ён спыніўся на начлег у пустыні пад адкрытым небам, Гасподзь пацвердзіў Свой Запавет з Іакавам і даў яму новае благаслаўненне. Гэты славыты эпізод атрымаў дзве назвы — «Сон Іакава» і «Лесвіца Іакава», бо ўбачыў патрыярх цудоўны сон, а ў сне — нейкую таямнічую лесвіцу (а можа, і не лесвіцу ў прамым сэнсе): «І ўбачыў у сне: вось, лесвіца пастаўленая на зямлі, а верх яе датыкаецца да неба; і вось, анёлы Божыя ўзыходзяць і спускаюцца па ёй. // І вось, Гасподзь стаіць на ёй і кажа: Я Гасподзь, Бог Аўраама, бацькі твайго, і Бог Ёіцхака. Зямлю, на якой ты ляжыш, аддам табе і нашчадкам тваім. // І будуць нашчадкі твае, як пясок зямны; і распаўсюдзішся на захад і на ўсход, на поўнач і на поўдзень; і благаславіцца ў табе і ў семені тваім [у нашчадках тваіх] усе плямёны зямныя»

(*Быц 28:12—14*). Гэтай, ужо знаёмай, формулай Абяцання, якая паўтарае, нібыта на новым вітку спіралепадобнага руху, тое, што раней прамоўленае было Аўрааму і Ісааку, Гасподзь усталёўвае такую важную пераемную сувязь у гісторыі Запавету — сувязь, што ідзе ад бацькі да сына, а потым і да ўнука, ад аднаго пакалення — да другога. Што ж убачыў Іакаў у сваім незвычайным, безумоўна прарочым сне? На гэта складана адказаць адназначна — як у самым прамым, простым, так і ў сімвалічным плане. У арыгінале стаіць слова *сулам*, якое традыцыйна перакладаецца як «лесвіца» і так разумеецца ў сучасным іўрыце. Але слова гэтае загадкавае: яно толькі адзін раз ужываецца ва ўсім тэксце Танаха (такія словы, ужо даўно пералічаныя навукоўцамі, атрымалі агульную назву на лаціне *haraх legomena*). З гэтага вынікае, што мы не ведаем яго дакладнага значэння, бо няма параўнальнага кантэксту. Ці убачыў Іакаў лесвіцу ў нашым сэнсе слова — з прыступкамі, па якіх можна падымацца і спускацца? Напісана ж, што анёлы «ўзыходзяць і спускаюцца» па гэтай лесвіцы. Але хто сказаў, што анёлам патрэбныя прыступкі? Яны ж істоты суцэльна духоўныя! Безумоўнае адно, што вынікае з унутранай логікі біблейнага тэксту, яго сімвалікі: Іакаў убачыў толькі яму адкрытую Богам, бачную яго духоўнаму зроку глыбінную і непарыўную сувязь паміж светам вышнім і дольным, нябесным і зямным, Боскім і чалавечым. Магчыма, ён убачыў ту самую светавую вось — вось, на якой трымаецца сусвет і якую так любілі выяўляць па-рознаму на сваіх карцінах мастакі эпохі барока. Містычная вось, што знітоўвае найвышэйшыя і ніжнія светы, эманация найвышэйшых *сфірот* (сфераў), або атрыбутаў Бога, у ніжэйшыя — гэтая ідэя будзе надзвычай важная і для яўрэйскай містыкі (для Кабалы), і для містыкі хрысціянскай; пры гэтым першая вельмі моцна паўплывала на апошнюю. «Лесвіца Іакава» — гэта і сімвал духоўнага ўзыходжання чалавека на шляху маральнага самаўдасканалення і Богапазнання, і сімвал містычнага шляху душы да найвышэйшых светаў, дзе яна сустракаецца з Богам, і сімвал самой гісторыі чалавецтва, якая, як верыць Біблія, ёсць, нягледзячы на ўсе падзенні, гісторыя духоўнага ўзыходжання, гісторыя вельмі няпрос-

тага шляху да Адзінабожжа і Месіянскай эры. Велічныя словы, прамоўленыя Богам Іакаву, сапраўды нясуць у сабе ў згорнутым выглядзе ўсю наступную гісторыю як выбранага народа (ён будзе воляю гістарычнага лёсу раскіданы і на захад, у Рымскую імперыю, і на ўсход, на прасторы былой Вавілоніі; ён будзе жыць на поўначы — у краінах Заходняй і Усходняй Еўропы, а потым ізноў рушыць на поўдзень — пачне сабірацца ў Святой Зямлі, будзе адроджаная яўрэйская дзяржава), так і ўсяго чалавецтва (праз «семя» Іакава, г. зн. праз яго нашчадкаў, праз Святое Пісанне, запісанае і захаванае народам Божым, народзяцца хрысціянства і іслам і таксама распаўсюдзяцца на ўсе чатыры канцы свету, а ў будучым — прыйдзе Выратавальнік, Памазанік Божы — Месія).

У прароцкім сне Гасподзь абяцае Іакаву Сваю неадменную абарону і ахову (так «працуе» этымалогія — на гэты раз ужо цалкам навуковая — імя патрыярха): «І вось, Я з табою; і захавая цябе ўсюды, куды ты ні пойдзеш; і вярну цябе ў зямлю гэтую, бо Я не пакіну цябе, пакуль не зраблю таго, што Я сказаў табе» (*Быц 28:15*). Гэтыя словы, прамоўленыя праайцу Іакаву, як вялікае суцяшэнне паўтараў яўрэйскі народ на працягу амаль двухтысячагадовага блукання па дарогах выгнання, несучы ў душы палымяную надзею і веру на здзяйсненне Абяцання, на выратаванне, на вяртанне на радзіму продкаў... Іакаў жа, прачнуўшыся, перажывае незвычайнае ўзрушэнне, святы страх — трапятанне душы ад адчування прысутнасці побач Найвялікшай Сілы, Усёмагутнага, Які адкрыўся яму як Бог Жывы, як Бацька, які будзе падтрымліваць і абараняць. Ён разумее, што месца, дзе дадзенае яму было Адкрыццё, вельмі святое: «...сапраўды Гасподзь прысутнічае на месцы гэтым, а я і не ведаў! І затрапятаў, і прамовіў: якое страшнае месца гэтае! Гэта не што іншае, як дом Божы, гэта брама нябесная» (*Быц 28:17*; ізноў падкрэслім: *нора* — не страх перад фізічнай небяспекай, але трапятанне перад высокім і неспасцігальным). Іакаў ставіць на гэтым месцы помнік (камень, які, кладучыся спаць, падлажыў сабе пад галаву; напэўна, ён быў доўгі па форме і нагадваў абеліск), прыносіць ахвяру Богу, выліваючы на камень алей, і адначасова дае асаблівую назву гэтаму

месцу: Бэт-Эль — Дом Божы (у славянскай Бібліі — Ве-філь). Іакаў дае абяцанне пасля паспяховага вяртання ў родную зямлю прысвяціць Богу дзесятую частку сваёй маёмасці (адсюль, як і з эпизоду благаслаўлення Аўраама Малькі-Цэдэкам, — уяўленне аб дзесяціне, якую трэба ахвяраваць на Храм і справы міласэрнасці). Як паведамляе равіністычны каментар, месцам, дзе Іакаў убачыў дзівосны сон, была тая самая гара Морыя, на якой некалі яго бацька Ісаак ляжаў на ахвярніку падчас высокага і страшнага выпрабавання веры і на якой пазней Саламон пабудуе Іерусалімскі Храм. А яшчэ Мідраш суправаджае славыты эпизод наступнымі каментарамі: «Убачыў Іакаў у сне: лясвіца стаіць на зямлі, а верх яе датыкаецца да неба, і анёлы ўзыходзяць і спускаюцца па ёй». Гэта былі духі-апекуны чатырох царстваў “палону і выгнання” Ізраіля. “І вось Гасподзь стаіць над ім”. Пры з’яўленні Усявышняга пырхнулі духі, якія навявалі на Іакава змрочныя відзежы будучых стагоддзяў. І стаяў Гасподзь і, нібыта добрая няня, авяваў твар паглыбленага ў сон»<sup>1</sup>. Сапраўды, якую безліч значэнняў тоіць у сабе біблейны тэкст, якімі новымі і новымі гранямі адкрываецца чалавеку ў залежнасці ад яго духоўнага і гістарычнага досведу! І яшчэ: «Раў Ісаак казаў: “Усю зямлю Ханаанскую Гасподзь скруціў, як скручваюць скрутак папірусу, і, паклаўшы яе пад галаву Іакава, прамовіў: зямлю, на якой ты ляжыш, Я аддам табе і нашчадкам тваім”»<sup>2</sup>.

Іакаў накіроўвае свой шлях да брата Рэвекі, свайго дзядзькі Лавана. Пасля доўгага пераходу праз пустыню яго вачам адкрылася наступная карціна: «...вось, калодзеж у полі, і вось, там тры статкі дробнай скаціны размясціліся вакол яго, таму што з таго калодзежа пояць статкі, а камень над вусцем калодзежа вялікі» (*Быц 29:2*). Пад калодзежам, калі ён вызначаны словам *бээр*, маецца на ўвазе крыніца; жывая крынічная вада, без якой немагчымае жыццё, вельмі цанілася і цэніцца ў тых краях. Такі калодзеж сапраўды закрывалі вялізным каменем — і каб у ім не высыхала на спякотным сонцы вада, і (гэта галоў-

<sup>1</sup> Агада... С. 38—39.

<sup>2</sup> Тамсама. С. 39.

нае) каб ім не змог ніхто карыстацца асобна, употай, але толькі калі сабяруцца разам усе пастухі, усе статкі на вадапой (тады і змогуць адхінуць вялізны камень).

Як ужо адзначалася, на сімвалічнай мове Танаха калодзеж — сімвал ісціны, адкрыцця духоўнага зроку, самога слова Божага. На іўрыце слова *баа́р*, ад якога паходзіць *бээр*, мае значэнне не толькі «капаць», «паглыбляць», але і «даследаваць», «тлумачыць», «шукаць глыбінны сэнс». Вось чаму Дз. У. Шчадравіцкі лічыць, што падтэкст апісання таго калодзежа, які ўбачыў Іакаў, наступны: «...гэта не толькі калодзеж, які капаюць, але і паглыбленае даследаванне, тлумачэнне Святога Пісання. ...Тут заключаны вялікі правобраз: слова Божае, “калодзеж водаў жывых”, — і “тры статкі авечак”, г. зн. тры сусветныя монатэістычныя рэлігіі: Іудаізм, Хрысціянства і Іслам. Усе яны збіраюцца каля адной і той жа крыніцы — слова Божага, бо і ў Каране пераказаныя тыя ж заповеды Божыя, што і ў Бібліі іўдзейскай і хрысціянскай. Але над вусцем калодзежа ляжыць “вялікі камень”: ісціна схаваная ад большасці людзей, ад непасвечаных, і цяжка людзям самім спасцігнуць слова Божае. І толькі калі “збіраюцца ўсе”, г. зн. калі прадстаўнікі ўсіх вучэнняў, заснаваных на Адкрыцці Божым, аб’ядноўваюцца і засяроджваюцца на галоўным — на Самім Усявышнім і духоўным шляху да Яго, на ўнутраным дыялогу з Госпадам, забываючыся на свае спрэчкі, адрозненні і “карэнныя нязгоды”, — тады “камень” адвальваецца. Але людзі, крыху зачэрпнуўшы і напіўшыся, зноў кладуць камень на вусце калодзежа, і зноў закрывае ад іх слова Божае — яно не толькі “пад пакрывалам” (2 Кар 3:14–15), яно пад вялікім цяжкім каменем, зрушыць які пад сілу толькі ўсім супольна...»<sup>1</sup>

Але вернемся да прамога сэнсу біблейнага тэксту. Даведаўшыся, што пастухі, якія прыгналі да крыніцы свае статкі, з Харана, Іакаў распытвае, ці не ведаюць яны пра Лавана, сына Нахора; і пакуль яны гутараць, сюды ж прыходзіць малодшая дачка Лавана — прыгажуня Рахель (Рахіль), якая пасе авечак свайго бацькі, бо няма ў яго

<sup>1</sup> Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 232, 233.

сыноў. Як толькі ўбачыў Іакаў Рахель, ён зразумеў, што гэта яго лёс. Ён пакахаў яе з першага позірку. Каханне ўдарыла яго, нібы бліскавіца, імгненна ўзвысіла яго духоўна, надало незвычайную моц — такую, што ён адзін змог адваліць вялізны камень і дапамагчы Рахелі напіць авечак: «І было, калі Ыаакоў убачыў Рахель, дачку Лавана, брата маці сваёй, і авечак Лавана, брата маці сваёй, то падышоў Ыаакоў і адваліў камень ад вусця калодзежа, і напіў авечак Лавана, брата маці сваёй» (*Быц 29:10*). Біблейны апавядальнік падкрэслівае: што каханне Іакава такое вялікае, што адступаюць, становяцца залішнімі і непатрэбнымі ўсе словы, бо яны не могуць адэкватна выявіць яго пачуцці, а могуць толькі слёзы на вачах: «І пацалаваў Ыаакоў Рахель, і ўзвысіў голас свой, і заплакаў» (*Быц 29:11*). Як геніяльна сцісла перададзена тут адчуванне моцнага эмацыянальнага ўдару, калі амаль спыняецца дыханне, аднімаецца мова! Нездарма Іакаў, надзелены такой здольнасцю горача і моцна кахаць, становіцца ўвасабленнем любові, у той час як яго бацька Ісаак — надзеі, а яго дзед Аўраам — веры.

Пасля таго, як Іакаў месяц пражыў у Лавана, той вельмі добра зразумеў, што, па-першае, ён пакахаў яго малодшую дачку, а па-другое — што з гэтым чалавекам, які непасрэдна звязаны з Богам, у яго хату прыйшла сама ўдача. І хітры Лаван прапануе Іакаву адслужыць яму за Рахель сем гадоў пастухом. Іакаў з вялікай радасцю пагаджаецца: «І служыў Ыаакоў за Рахель сем гадоў, і былі яны ў вачах яго як некалькі дзён, бо ён кахаў яе» (*Быц 29:20*). Так ізноў адной кароткай фразай біблейны апавядальнік здольны перадаць напружанне пачуццяў, моц кахання, стан душы героя. «Рахиль! Для того, кто во власти твоей, // Сем лет — словно семь ослепительных дней», — напіша ў свой час Ганна Ахматава ў вершы «И встретил Иаков в долине Рахиль...» (цыкл «Біблейныя вершы»). Безумоўна, гісторыя кахання Іакава і Рахелі — адна з самых высокіх і трагічных, адна з самых славурых не толькі ў Бібліі, але і ў сусветнай літаратуры. Іакаў доўга чакае ажыццяўлення сваёй мары, і ў гэтым, напэўна, ёсць асаблівы сімвалічны сэнс. Рахель, імя якой значыць «авечка» і адначасова «лагодная», «пакорлівая» (бо авечка —



увасабленне пакорлівасці), вельмі блізкая да душы цярп-лівага Іакава, надзеленага неверагоднай сілай духу; так і пакорлівасць Рахелі абарочваецца такой жа ўпартасцю і душэўнай цвёрдасцю ў імкненні да ажыццяўлення мэты. На думку Дз. У. Шчадравіцкага, «Рахіль абазначае пяшчотную, як авечка, найтанчэйшую і найглыбейшую частку душы, напоўненай інтуіцыяй, якая не адразу абуджаецца ў чалавеку, не адразу ўступае ў злучэнне з яго зямной самасвядомасцю»<sup>1</sup>.

Калі скончыліся сем гадоў службы Іакава ў Лавана, гадоў доўгіх і адначасова кароткіх, бо яны напоўненыя былі імкненнем да каханай, чаканнем шчасця, калі настаў час ажыццяўлення кахання, час вяселля, хітры Лаван пад покрывам начной цемры ўвёў у шлюбны пакой да Іакава сваю старэйшую дачку, «слабую» вачыма Лею (Лію). Толькі на досвітку Іакаў, які ўсю жарсць свайго пачуцця аддаў Рахелі, з жахам зразумеў, што перад ім — Лея: «І аказалася раніцою, што вось — гэта Лея» (*Быцц 29:25*). Можна толькі ўявіць сабе, як быў паражоны ў самае сэрца Іакаў, калі ўбачыў гэтую падмену. І можа, у гэты момант ён асабліва яскрава зразумеў: відаць, гэта адплата за той хоць і вымушаны, але падман, з дапамогай якога ён атрымаў благаслаўленне. Дарэчы, Мідраш акцэнтуюе гэты момант, адначасова падкрэсліваючы, што Іакаў вымушаны быў так зрабіць у Імя Усявышняга. Паводле Мідраша, Іакаў з абурэннем звярнуўся да Леі, якая выдала сябе за сястру: «Як ты асмелілася прыкінуцца, што ты мая нявеста і адгукнуцца на яе імя?» А Лея адказала: «Я паводзіла сябе як твая вучаніца. У цябе я навучылася, як гэта зрабіць. Хіба не ты прыйшоў да свайго бацькі, апрануты, як Эсаў, і адгукнуўся на яго імя? Я толькі ўзяла прыклад з цябе»<sup>2</sup>. Адказ Леі, на думку яўрэйскіх каментатараў, меў на ўвазе тое, што яна паводзіла сябе гэтак жа, як і Іакаў, свядома ідучы на падман дзеля дасягнення ісціны, дзеля Усявышняга, у імя Нябёсаў (*ле-ш'эм Шам'аім*).

<sup>1</sup> Шчадровіцкі Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятнижне Моисеево. С. 234.

<sup>2</sup> Вейсман М. Мидраш рассказывает: В 6 т. Т. 2. Берешит II. Иерусалим, 1990. С. 62.

Калі Іакаў пытаецца ў Лавана, навошта той падмануў яго («Што гэта зрабіў ты мне? Ці не за Рахель служыў я ў цябе? Навошта ты падмануў мяне?» (Быцц 29:25)), то чуе ў адказ: «...не робіцца так у нашай мясцовасці, каб выдаваць малодшую раней за старэйшую» (Быцц 29:26). У Лавана свае разлікі, яму няма справы да глыбокіх пачуццяў яго дачкі і Іакава, яго задача — выканаць звычай ды яшчэ мацней прывязаць да сваёй гаспадаркі гэтага ўлюбёнца лёсу. На яго думку, Іакаў можа ажаніцца адразу з дзвюма яго дачкамі; Тора ж падкрэслівае настойліва, як сэрца кожнага з патрыярхаў яўрэйскага народа належыць толькі адной, сапраўды каханай жанчыне (так і павінна быць у свеце Адзінабожжа, дзе сэрца чалавека аддадзенае Адзінаму Богу). Лаван прапануе Іакаву праз тыдзень яшчэ адно вяселле — з Рахеллю, але бярэ з яго клятву, што ён адслужыць яму яшчэ сем гадоў.

Так каханая Рахель стала толькі другой жонкай Іакава; і хаця кахаў ён толькі яе адну, але, паводле законаў патрыярхальнага свету, як і паводле свайго сумлення, не мог адмовіцца ад Леі: для яе гэта значыла б вечны пазор і няшчасце. Як можна зразумець з тэксту, Лея вельмі моцна кахала Іакава. Яе старажытнае імя, якое дакладней гучыць як *Léa* і, магчыма, этымалагізуецца як «карова», можна вывесці таксама ад дзеяслова *laá* — «стамляцца», «нясілець», «знемагаць». Магчыма, гэта значыць, што ўсе свае сілы гэтая жанчына аддала сваёй сям'і, дзецям, упарадкаванню зямнога быцця. «Лія сімвалізуе тую частку душы чалавека, якая аддае свае сілы зямному, пачуццёваму жыццю»<sup>1</sup>. Да гэтага часу застаецца загадкай, што было з вачыма Леі. «Слабая вачыма» — гэта ўказанне на нейкую хваробу вачэй ці на нешта больш глыбокае, сімвалічнае? Магчыма, гэта можна разумець як тое, што яна не валодавала той унутранай, душэўнай празорлівасцю, якой была надзеленая Рахель. Але яўрэйскія каментатары, глыбока паважаючы Лею як адну з прамаци яўрэйскага народа, схільныя лічыць, што яна таксама была надзеленая высокім прароцкім дарам і што вочы яе сталі слабыя, бо прад-

<sup>1</sup> Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 234.

бачыла яна, як ніхто, цяжкі лёс сваіх дзяцей і пралівала горкія слёзы, ад якіх пачала слепнуць. Так ці інакш, але цяпер ужо Лея і Рахель разам мусілі будаваць дом Яакова — не толькі ў прамым сэнсе стварэння сям’і, але і ў сэнсе нараджэння народа Ізраіля.

Каханню Яава і Рахелі наканаваныя былі цяжкія выпрабаванні, бо чым вышэй выбранасць, тым большыя іспыты пасылае чалавеку Гасподзь, але не большыя, чым можа вытрымаць чалавек. З Рахеллю паўтарылася гісторыя Сары і Рыўкі, якія доўга мучыліся і перажывалі, не могучы нарадзіць дзіця. «...Гасподзь убачыў, што Лея некаханая і адкрыў улонне яе, а Рахель была няплодная» (*Быцц 29:31*). Рахель назірае, як аднаго за другім нараджае Лея сыноў для Яава, і страшэнна пакутуе ад таго, што яна ні на што не здольная, і зайздросціць сястры. Даведзеная да адчаю, яна аднойчы ў распачы сказала мужу: «Дай мне дзяцей, а калі не, то я паміраю» (*Быцц 30:1*). І тут нават цярплівы Яаў не вытрымаў і раззлаваўся на яе: «Ці ж я на месцы Бога, які пазбавіў цябе плоду чэрава?» (*Быцц 30:2*). Цікава, што яўрэйскія мудрацы, абмяркоўваючы гэты эпізод, упікнулі Яава за тое, што ён так жорстка размаўляў з беднай жанчынай. Паводле Мідраша, Гасподзь не адобрыў словы Яава, які не пачуў сэрцам просьбу Рахелі маліцца за яе, і нібыта сказаў: «Хіба ж можна так размаўляць з бяздзетнай жанчынай? Клянуся табе, твае сыны ў будучым будуць стаяць перад яе сынам, і ён паўторыць твае словы ў іх адрас»<sup>1</sup>.

Аднак, безумоўна, Яаў аддана кахаў Рахель, служыў за яе яшчэ сем гадоў у Лавана, маліўся за яе. Нарэшце Бог убачыў гатоўнасць іх душаў, якія ачышчаліся пакутамі: «І ўспомніў Бог пра Рахель, і пачуў яе Бог, і адкрыў улонне яе. // І яна зацяжарыла, і нарадзіла сына, і прамовіла: зняў Бог пазор мой. // І дала яму імя Ёсэф, прамовіўшы: няхай прыбавіць мне Гасподзь другога сына!» (*Быцц 30:22*). Так з’яўляецца на свет знакаміты Іосіф, з якім будзе звязаная вельмі значная частка аповеду ў Кнізе Быцця. Само яго імя тлумачыцца ў пажаданні Рахелі, бо,

---

<sup>1</sup> Вейсман М. Мідраш расказвае. В 6 т. Т. 2. Берешит II. С. 65—66. Маецца на ўвазе гісторыя Іосіфа, сына Рахелі, і яго братаў, сыноў Леі (гл. наступны падраздзел).

не паспеўшы нарадзіць аднаго сына, яна ўжо марыць пра другога: *Йосэф-[Эль]* значыць літаральна «няхай прыбавіць [Бог]». Бог сапраўды прыбавіў, даў яшчэ аднаго сына Рахелі, але гэты сын каштаваў ёй жыцця. Усяго ж на працягу дваццацігадовай службы ў Лавана (*Быц 31:38, 41*) нарадзіліся дзесяць з адзінаццаці сыноў Іакава, якія сталі потым родапачынальнікамі каленаў Ізраілевых. Ад Леі спачатку нарадзіліся: Рэувэн (Рувім), Шымон (Сімяон), Леві (Левій), Ёгудá (Іуда). Рахель, якая ў гэты час заставалася ўсё яшчэ бяздзетнай, дала Іакаву сваю служанку Білгу (Валу), каб тая «нарадзіла на калені» Рахелі, г. зн. замест яе, і так з'явіліся на свет Дан і Нафталі (Нефалім). Следам за Рахеллю Лея, страціўшы на доўгі час здольнасць нараджаць, дала Іакаву сваю служанку Зільпу (Зелфу), і тая нарадзіла Гада і Ашэра (Асіра). Потым ізноў сама Лея нарадзіла Ісахара і Зэвулуна (Завулона), а пазней, ужо ў Ханаане, — дачку Дзіну; нарэшце, Рахель нарадзіла Іосіфа, ад якога — праз яго сыноў Менашэ (Манасіі) і Эфраіма (Яфрэма), якіх сімвалічна ўсынавіў Іакаў, — пойдучь два калены (яны часта фігуруюць у Торы і як два паўкалены, што аб'ядноўваюцца ў калена Іосіфа).

Пасля нараджэння Іосіфа, калі настаў пэўны, толькі Богу вядомы тэрмін, Іакаў пачуў заклік Божы: «...цяпер устань, выйдзі з гэтай зямлі і вярніся ў зямлю радзімы тваёй» (*Быц 31:13*). Выбраннік Божы не можа не адгукнуцца на такі заклік. Іакаў рушыў у шлях употай ад Лавана, узяўшы з сабою статкі, якія ён вельмі няпроста зарабіў у скупога гаспадара, Лею, Рахель, дзяцей, слугаў і памочнікаў. Раз'юшаны Лаван кінуўся даганяць уцекачоў, але Сам Бог абараніў Свайго выбранніка і яго сям'ю. І нездарма далей сказана: «І пайшоў Іакаў шляхам сваім, і сустрэлі яго анёлы Божыя» (*Быц 32:1*). Гэта ўказанне на тое, што Іакаў знайшоў свой правільны шлях у жыцці, шлях з Богам і перад Богам. За час дваццацігадовага выпрабавання ў Лавана вялікія змены адбыліся ў душы Іакава; ён дасягнуў ступені незвычайнай духоўнай сталасці, ён «прыляпіўся» душою да Бога. І чым больш набліжаўся Іакаў да Ханаана, тым больш думаў ён пра сваю віну перад братам Эсавам, пра тое, што той можа адпомсціць яму і што

гэтая помста можа абрынуцца на жанчын і дзяцей. Перадусім Іакаў спадзяваецца на Бога, але і сам робіць усё, каб памякчыць гнеў свайго брата. Ён пасылае яму вестку пра сваё вяртанне на радзіму і багатыя падарункі — ажно 550 галоў рознай свойскай жывёлы. Чаму столькі? Як падкрэслівае яўрэйская каментатарская традыцыя, 550 — лічбавае значэнне дзеяслова *такан* — «выпраўляць», «выпрамляць». Іакаў хоча выправіць — не толькі падарункамі, але і малітваю — стасункі з братам, хоча перамагчы зло ў яго душы, скіраваць яго на дабро.

Але ўсё ж такі ў душы Іаава неспакойна. Пераправіўшы ноччу на той бераг ракі Ёабок (Іавок), каля якой ён раней спыніўся станам са сваёй сям’ёй, сваіх родных, ён вяртаецца назад, каб пабыць у самоце, паразважаць, памаліцца. «І застаўся Ёаакоў адзін» (*Быц 32:25*). І тут здарылася дзіўнае, таямнічае: з ім пачаў барацьбу нехта (у арыгінале — *ish*, «муж», але без пэўнага артыкля; нехта невядомы), каго ён не мог адолець, і хто не мог адолець яго. Вось як пра гэта распавядае тэкст: «І змагаўся нехта з ім да ўзыходу зары, // І ўбачыў, што не адоляе яго, і датыкнуўся да сустава сцягна яго, і вывіхнуўся суставаў сцягна Ёаакова, калі ён змагаўся з ім. // І сказаў: адпусці мяне, бо ўзышла зара. // Але ён сказаў: не адпушчу цябе, пакуль не благаславіш мяне. // І сказаў той яму: як імя табе? І ён сказаў: Ёаакоў. // І сказаў: не Ёаакоў цяпер будзе імя табе, а Ёісраэль, бо ты змагаўся з анёламі [духамі] і мужамі і перамог» (*Быц 32:25—29*). Так Іакаў атрымаў сваё славутае другое імя. Што ж значыць яно і з кім ён змагаўся? На гэтае пытанне няма адназначнага адказу, бо сам эпізод вельмі таямнічы і складаны. Паводле класічнага яўрэйскага каментара, муж, які змагаўся з Іаавам, быў анёл Эсава, пасланы Самім Госпадам, каб яшчэ раз выпрабаваць выбранніка, умацаваць яго, паказаць яму самому яго ўласную моц і адначасова — праз амаль сілай вырванае ў анёла благаслаўленне — не дапусціць ніякага зла ў дачыненні Іаава і яго блізкіх з боку Эсава. Бог дае ўказанне, што ў далейшым цяжкія стасункі будуць паміж нашчадкамі Іаава і Эсава, але ў рэшце рэштаў Эсаў прызнае духоўнае кіраўніцтва Іаава. Пры гэтым каментатары спасылаюцца на эсхаталагічнае прароцтва Міхі (Міхея):

«У дзень той, слова Госпада, збяру кульгавае і выгнанае з’яднаю... // І зраблю кульгавае астаткам, і адкінутае — народам моцным, і будзе валадарыць над імі Гасподзь на гары Цыён [Сіён] ад гэтага часу і на вякі вечныя» (Міх 4:6, 7). Сапраўды, паводле падання, адзін з разрадаў анёлаў завецца *ishim* («мужы»), і слова *elogim*, што часцей за ўсё перакладаецца як «Бог», можа абазначаць і духаў, анёлаў (літаральна — «сілы»). Тое, што гэты *нехта* просіць Іакава адпусціць яго, бо ўжо бачная зара, таксама пацвярджае, што гэта анёл: паводле падання, анёлы на досвітку павінны з’яўляцца перад тварам Божым для свайго кшталту справаздачы. Анёл не ведае імя Іакава (Бог не стаў бы пытацца пра гэта). Да таго ж прачытанне гэтага эпизоду як барацьбы з анёлам Эсава дапамагае зразумець і наступны эпизод, у якім Іакаву ўдалося — на пэўны час — перамагчы зло ў душы Эсава (той страціў падтрымку свайго анёла, які мусіў благаславіць Іакава).

У славутым эпизодзе шмат зрэзаў і сэнсаў, і таму мае рацыю і хрысціянскае тлумачэнне: гэтым Нехта аказваецца Сам Гасподзь, Які прымае форму Анёла (нездарма Іакаў называе гэтае месца *Пэнуэль*, што літаральна значыць «твар Бога», або «тварам [да твару] з Богам»), і тады ўвесь эпизод разгортваецца ў грандыёзную метафару спасціжэння ісціны праз гранічнае напружанне ўсёй чалавечай істоты, праз дзёрзкую барацьбу, якая патрабуе неверагодных намаганняў. І толькі тады паражэнне абернецца перамогай. Пра гэта пісаў і Р. М. Рыльке ў вершы «Сузіральнік» («Der Schauende»; у перакладзе Барыса Пастэрнака — «Созерцание» («Сузіранне»)), даводзячы да нас думку, што толькі той чалавек духоўна расце, хто кожную сваю перамогу ўспрымае як паражэнне:

Так ангел Ветхого Завета  
искал соперника под стать.  
Как арфу, он сжимал атлета,  
которого любая жила  
струною ангелу служила,  
чтоб схваткой гимн на нем сыграть.

Кого тот ангел победил,  
тот правым, не гордясь собою,  
выходит из такого боя



в сознаньи и расцвете сил.  
Не станет он искать побед.  
Он ждет, чтоб высшее начало  
его все чаще побеждало,  
чтобы расти ему в ответ.<sup>1</sup>

Славуты эпизод сапраўды бязмежны па шматлікіх і шматслойных зместах, якія ён утрымлівае ў сабе. І ён тлумачыць паходжанне вельмі важнага для ўсёй Бібліі імя — *Йісраэль* (Ізраіль). Як бачым, яго першапачаткова дае Іакаву анёл, а потым пацвярджае Сам Бог — тады, калі Іакаў прыходзіць у Ханаан: «І з'явіўся Бог Ёаакову яшчэ раз пасля вяртання яго з Падан-Араму, і благаславіў яго. // І сказаў яму Бог: імя тваё Ёаакоў; з гэтага часу ты не будзеш звацца Ёааковым, але Ёісраэль будзе імя тваё. І назваў яму імя: Ёісраэль» (*Быц 35:9—10*). Гэтае імя, што стала імем усяго народа, які паходзіць ад Аўраама, Ісаака, Іакава, таксама мае шматмерны сэнс. Яно складаецца з двух словаў: *йісра* — «будзе змагацца» — і *Эль* — «Бог». Такім чынам, яго можна прачытаць як «будзе змагацца Бог» — змагацца за чалавека, за яго душу, змагацца за Свайго выбранніка, за Свой народ, але адначасова і як «[ён] будзе змагацца за Бога»: ён — Іакаў і народ, які пойдзе ад яго, народ Ізраіля, «ваяр Божы». Дзеяслоў *сарá*, формай будучага часу якога з'яўляецца *йісра*, мае таксама значэнне «ўладарыць». Таму *Йісраэль* можна перакласці і як «будзе ўладарыць Бог», і як «ўладар (князь) Божы» — у дачыненні да народа Богага (маецца на ўвазе духоўнае ўладаранне). «Ізраіль — гэта той, хто закліканы абвяшчаць у народах Імя Богае, г. зн. кіраваць ад Імя Богага, але не фізічна, а духоўна, сцвярджаючы ўладу Усявышняга», — піша Дз. У. Шчадравіцкі<sup>2</sup>. Ён лічыць, што славутае імя можна перакласці яшчэ і як «праведнік Божы», бо першую яго частку, складзеную з трох літараў — *йуд*, *шын* (*сін*) і *рэйш* — можна інтэрпрэтаваць як *йашáр* — «прамы», «праведны». Таксама гэта перакладаецца і як «праведны Бог». «Бог з'яўляе Сваю праведнасць у гісторыі

<sup>1</sup> Рильке Р. М. Новые стихотворения. М., 1977. С. 271.

<sup>2</sup> Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 246.

Іакава-Ізраіля і яго нашчадкаў, бо ў гісторыі яўрэяў вялікія абяцанні Божыя ажыццяўляюцца найбольш бачна, у ёй здзяйсняюцца Яго найвялікшыя прароцтвы. Уласна, уся гісторыя ізраільскага народа — гэта здзяйсненне прароцтваў Божых, апраўданне Яго вялікага Імя»<sup>1</sup>.

Пасля дзіўнай барацьбы з анёлам, у выніку якой Іакаў пачаў кульгаць (адсюль — абгрунтаванне забароны Торы на ўжыванне ў ежу галёначнай жылы і наогул кумпяка дазволенах у ежу жывёлаў: «Таму не ядуць сыны Іісраэлены сухой жылы, якая з сустава сцягна...» (*Быц 32:33*)), адбываецца сустрэча Іакава і Эсава. Іакаў падрыхтаваўся да найгоршага, але спадзяваўся на лепшае: «...уласкаўлю яго падарункамі, якія ідуць перада мною, а потым убачу твар яго; можа, і прыме мяне» (*Быц 32:20*). Калі ўбачыў Іакаў, як падыходзіць Эсаў з узброеным атрадам у чатырыста чалавек, сэрца яго замёрла. Але ён цвёрда пайшоў насустрач, пакінуўшы за сабою Лею, Рахель і дзяцей (прычым улюбёных Рахель і Іосіфа паставіў апошнімі), і пакуль ішоў да брата, кланяўся яму да зямлі сем разоў запар. У гэтым ізноў выявілася рахманая, цяплівая, цнатлівая душа Іакава. І не вытрымаў Эсаў, нешта здрыганулася ў яго сэрцы: «І пабег Эсаў да яго насустрач, і абняў яго, і паў на шыю яго, і цалаваў яго, і яны плакалі» (*Быц 33:4*). І падышлі потым Лея, Рахель, дзеці, і ўсе пакланіліся Эсаву. Такім чынам, Тора «ўзломлівае» звычайную схему «бліжнячнага міфа»: гісторыя варожасці братоў завяршаецца не забойствам, а прымірэннем, і праз гэта выказваецца надзея на пераадоленне варожасці наогул. Але ж толькі часова пераадолеў варожасць і гнеў у сваім сэрцы Эсаў, і далей кожны з братоў ідзе сваім шляхам.

У Ханаане Іакаў пасяляецца каля Шхема (Сіхема), набыўшы там участак зямлі. Тут страшэнная гісторыя адбываецца з яго адзінай дачкой — Дзінай, а таксама з жыхарамі Шхема. У Дзіну закахаўся Шхем, сын Хамора (Емора, або Эмора), цара Шхема. Ён не змог пераадолець свайго юру і згвалтаваў Дзіну, але потым захацеў ажаніцца з ёю і прыслаў сватоў да Іакава. Аднак сыны Іакава, і перадусім Шымон і Леві, былі страшэнна абураныя і раззлаваныя тым,

---

<sup>1</sup> Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 246.

што іх сястра зганьбаваная, і задумалі жудасную помсту. Яны высунулі як умову шлюбу Хамора і Дзіны абразанне ўсіх мужчын у Шхеме. Калі гэтае патрабаванне было выкананае і ўсе мужчыны Шхема былі хворыя, Шымон і Леві напалі на горад і перабілі мячамі ўсіх мужчын, узялі ў палон жанчын і дзяцей, а таксама захапілі маёмасць жыхароў Шхема. Гэта выклікала рэзкае нараканне з боку Іакава, бо ён хацеў міру з мясцовымі плямёнамі: «І сказаў Яакоў Шымону і Леві: вы збянтэжылі мяне, зрабілі мяне ненавісным для жыхароў гэтай зямлі... // А ў мяне людзей мала; збяруцца супраць мяне, разаб'юць мяне, і знішчаны буду я і дом мой» (*Быц 34:30*). Але браты сурова адказалі: «Няўжо як з блудніцаю абыходзіцца яму з сястрою нашаю?» (*Быц 34:31*).

Паводле загаду Бога Іакаў адпраўляецца ў Бэт-Эль і будзе ахвярнік на тым самым месцы, дзе некалі атрымаў Адкрыццё. Бог яшчэ раз благаслаўляе яго, пацвярджае яго новае імя — Ёісраэль — і абяцае яму і яго нашчадкам зямлю Ханаан. Потым Іакаў здымаецца са сваімі шатрамі і статкамі, каб ісці ў Бэт-Лэхем (Віфлеем), але па дарозе яго чакае страшэнная страта: падчас родаў памірае яго каханая Рахель, пакідаючы на руках Іакава апошняга яго сына: «І калі душа яе пакідала, бо яна памірала, то назвала яго імем Бэн-Оні, а бацька назваў яго Біньямін» (*Быц 35:18*). Бэн-Оні — «сын мукі маёй», «сын пакуты маёй» — так наказвае Рахель перад смерцю назваць сына. Але Іакаў не хоча, каб імя сына кожны раз нагадвала пра пакуты і смерць, і таму дае яму імя, якое гучыць падобна, але значыць зусім іншае: *Біньямін* (Веніямін) — «сын правага боку [поўдня]», у значэнні — «сын праведнасці», «сын удачы», «шчаслівы сын». Несуцешны Іакаў пахаваў жонку і паставіў на яе магіле помнік: *2Гэта надмагільны помнік Рахелі да сённяшняга дня»* (*Быц 35:20*). Да сённяшняга дня на ўездзе ў Бэт-Лэхем стаіць магіля Рахелі — святое месца, што шануецца іўдзеямі, хрысціянамі і мусульманамі. На пачатку ХХ ст. наведваюшы Святую Зямлю і скланіўшыся перад усыпальняй Рахелі, Іван Бунін напісаў свае тэрцыны «Магіля Рахелі»:

«И умерла, и схоронил Иаков  
Ее в пути...» И на гробнице нет  
Ни имени, ни надписей, ни знаков.

Ночной порой в ней светит слабый свет,  
И купол гроба, выбеленный мелом,  
Таинственною бледностью одет.

Я приближаюсь в сумраке несмело  
И с трепетом целую прах и пыль  
На этом камне, женственном и белом...

Сладчайшее из слов земных! Рахиль!

Пасля смерці Рахелі, якую Іакаў страціў так заўчасна, калі ёй было толькі трыццаць сем гадоў, яго чакае яшчэ адна страшэнная страта — знікненне ўлюбёнага сына Іосіфа, які так нагадваў яму Рахель, які ўзгадваў пра самыя шчаслівыя імгненні іх жыцця. Неспраўдная смерць Іосіфа абярнулася жыццём, але даведаўся па гэтае Іакаў і пабачыўся з сынам пасля доўгіх гадоў разлукі і пакутаў. Прыйшоўшы ў Хеўрон, Іакаў застаў яшчэ ў жывых свайго бацьку Ісаака. Тора дае зразумець, што Ісаак не мог памёрці, не пабачыўшы сына, якому ён перадаў Абяцанне. Але хутка Ісаак памірае, і яго хаваюць разам у фамільнай пяхоры Эсаў і Іакаў. Самому Іакаву ў гэты час было 120 гадоў.

Далейшая гісторыя Іакава непарыўна звязаная з гісторыяй яго сына Іосіфа, па якім ён смуткаваў доўгіх 22 гады, захоўваючы ў сэрцы надзею. І яна спраўдзілася. Іосіф запрашае бацьку і сваіх братоў перасяліцца на час голаду ў Ханаане да яго ў Егіпет, куды раней прадалі яго браты. Ізноў настаў для ўжо вельмі пажылога Іакава час рушыць у шлях, у невядомае. У Бээр-Шэве (Вірсавіі) ён прыносіць ахвяры Богу і атрымлівае новае Адкрыццё: у «відзежах начных» яму з'явіўся Бог са словамі падтрымкі і суцяшэння: «І гаварыў Бог Іізраэлю ў відзежах начных, і сказаў: Ыаакоў! Ыаакоў! І ён сказаў: вось я. // І Ён сказаў: Я Бог, Бог бацькі твайго; не бойся сысці ў Егіпет, бо народам вялікім Я зраблю цябе там. // Я сыду з табою ў Егіпет, Я і выведу цябе назад; і Ёсэф сваёю рукою закрыве вочы твае» (*Быц 46:2—4*). Такім чынам, Іакаву, як і Аўрааму, адкрытая будучыня яго народа, і шлях свой ён здзяйсняе з усведамленнем асаблівай гістарычнай місіі — сваёй і сваіх нашчадкаў.

Калі Іакаў з сынамі пераселіцца да Іосіфа ў Егіпет, той прадставіць свайго бацьку самому фараону. На пытанне

фараона — «Колькі гадоў жыцця твайго?» (*Быц 47:8*) — паважны стары адкажа: «...дзён вандравання майго сто трыццаць гадоў; нешматлікія і нешчаслівыя былі дні жыцця майго, і не дасягнулі да гадоў жыцця бацькоў маіх у дні вандравання іх» (*Быц 47:9*). Іакаў мае на ўвазе, што ён пражыў мала ў параўнанні з бацькам (180 гадоў) і дзедам (175 гадоў) і што ён няварты іх; таксама ён хоча сказаць, што яму прыйшлося шмат пакутаваць. Толькі апошнія семнаццаць гадоў Іакаў пражыве ў душэўным спакоі, знаходзячыся побач з усімі сваімі сынамі. Усяго ж ён пражыве сто сорок сем гадоў. Тэрмін яго жыцця, паводле іўдзейскага каментара, скарачаны менавіта таму, што яму давялося рабіць памылкі, а Гасподзь, любячы Сваіх праведнікаў, патрабуе з іх самай поўнай меры.

Да самага скону Іакаў не страчвае аптымізму і веры ў асаблівую сувязь сваю і сваіх нашчадкаў з Богам, у асаблівае прызначэнне народа, які ўтворацца ад яго сыноў. Адчуваючы, што надыходзяць яго апошнія дні, Іакаў бярэ з Іосіфа абяцанне, што ён з братамі пахавае яго ў Зямлі Абяцанай, побач з Аўраамам і Сарай, Ісаакам і Рыўкай, побач з Леяй. Перад смерцю Іакаў благаслаўляе сыноў Іосіфа, якія нарадзіліся ў Егіпце, — Эфраіма і Менашэ, абвяшчаючы іх сваімі першынцамі: «...Эфраім і Менашэ, як Рэувен і Шымон, будуць мае» (*Быц 48:5*). Пры гэтым Іакаў кладзе сваю правую руку на галаву малодшага, Эфраіма, а левую — на галаву старэйшага, Менашэ. Іосіфу здаецца, што бацька проста памыліўся, бо «вочы Ёісраэля пацьмянелі ад старасці: не мог ён бачыць» (*Быц 48:10*). Але гэта тая слепата, якая сімвалізуе глыбінны духоўны зрок, высокі прароцкі дар (Мідраш кажа, што Іакаў страціў зрок, бо правёў безліч часу над старонкамі Торы). І калі Іосіф спрабуе выправіць «памылку» бацькі, той спыняе яго і тлумачыць, што менавіта ў Эфраіма будуць шматлікія нашчадкі і што ён будзе першынстваваць (так ізноў паўтараецца — з варыяцыямі — гісторыя перавагі малодшага брата; падобны архетып мы бачым і ў сусветным казачным фальклоры). Паводле іўдзейскай традыцыі, менавіта так, як благаслаўляў Іакаў сыноў Іосіфа (тымі самымі жэстамі і словамі), благаслаўляюць бацькі сваіх сыноў і зараз напярэдадні кожнай Суботы, бо сказана: «І

благаславіў ён іх у той дзень, сказаўшы: табою будуць благаслаўляць Ізраіль, кажучы: няхай зробіць табе Бог, як Эфраіму і Менашэ» (*Быц 48:20*).

У гэтыя апошнія гадзіны жыцця Іакаў узгадвае сваю Рахель, якую па-ранейшаму кахае: «А я — пры пераходзе маім з Падана памерла ў мяне Рахель у зямлі Кенаан, на дарозе, не даходзячы крыху да ўвахода ў Эфрат, і я пахаваў яе там на дарозе ў Эфрат, ён жа Бэт-Лэхем» (*Быц 48:7*). Якая распач адчуваецца у гэтай няўзгодненасці фразы, у гэтых паўторах! Й. Г. Герц піша наконт выразу «памерла ў мяне Рахель»: «Гэтыя словы вымаўленыя так, быццам Ёаакоў гаворыць сам з сабою. У процілеглым выпадку, калі б ён звяртаўся да Ёсэфа, ён бы сказаў: “Твая маці”. Смутак з прычыны страты Рахелі не пакідае яго на працягу ўсяго жыцця»<sup>1</sup>. Потым Іакаў збірае ўсіх сваіх сыноў і прамаўляе ім асаблівае благаслаўненне, якое змяшчае ўказанне на наступную гісторыю як асобных каленаў, так і ўсяго народа Ізраіля: «...збярыцеся, і я абвяшчу вам, што здарыцца з вамі ў будучыя дні. // Сыдзіцеся і паслухайце, сыны Ёаакова, паслухайце Ёізраэля, бацьку вашага» (*Быц 49:1—2*). Падвойны заклік «паслухайце» тлумачыцца як намёк на глыбінны сэнс, схаваны за паэтычнымі радкамі і вельмі архаічнай сімволікай старажытнага благаслаўнення, праз якое праходзіць думка пра непарушнае адзінства народа Ізраіля і яго месіянскае прызначэнне. «І скончыў Ёаакоў заповедваць сынам сваім, і паклаў ногі свае на ложак, і сканаў, і далучыўся да народа свайго» (*Быц 49:33*). Іосіф смуткуе па бацьку, а потым загадвае забальзамаваць яго цела згодна з егіпецкім звычаем, каб захаваць яго падчас доўгага шляху да Зямлі Абяцанай (традыцыйны каментар кажа, што на самой справе Іосіф нікому не дазволіў датыкацца да цела бацькі і толькі рабіў выгляд, што выконвае язычніцкі абрад; цела ж праведніка захоўвалася Самім Богам; на думку іншых мудрацоў, Іосіф забальзамаваў цела бацькі і за гэты грэх Бог скараціў гады яго жыцця). Разам з братамі Іосіф перавозіць цела бацькі ў Ханаан і хавае ў пячоры Махпела (*Быц 50:1—13*).

<sup>1</sup> Герц Й. Г. Комментарий... С. 232.



Аповед пра Іакава складае найбольш разгорнутую частку біблейнага эпасу пра патрыярхаў і ўяўляе сабою вынік адбору паданняў з вялізнага корпуса легендаў, у аснове якіх ляжыць ідэя асаблівай выбранасці Іакава і яго нашчадкаў. Як мяркуюць даследчыкі, у канчатковым выглядзе жыццяпіс Іакава быў зафіксаваны ў эпоху Цароў (X—VIII стст. да н. э), карані ж яго паглыбляюцца ў глебу глыбокай старажытнасці, у пачатак 2-га тыс. да н. э., на што паказваюць шматлікія элементы падання, пацверджаныя дакументамі XV ст. да н. э., знойдзенымі ў Нузі (у прыватнасці, практыка выкупу першародства сярод народаў Блізкага Усходу).

У Талмудзе, Мідрашах і іншых равіністычных крыніцах Ыаакоў паўстае як сімвал яўрэйскага народа, асаблівы выбраннік сярод патрыярхаў, узор дабрадзеянасці і справядлівасці, як праведнік, якому Усявышні адкрыў таямніцу прыходу Машыха і Збаўлення і, змясціўшы яго вышэй за ўсіх смяротных і крыху ніжэй за анёлаў, назаўсёды адлюстравалі яго твар на Сваім троне. Менавіта Іакаў асабліва моцнай сувяззю звязаны з народам Ізраіля і пасля сваёй смерці: калі народ пакутуе, разам з ім пакутуе Іакаў; і ён жа радуецца, калі надыходзіць тэрмін збаўлення ад пакутаў (*Мідраш Тэгілім 14:7; Псікта Рабаці 41:5*). Канфлікт паміж Ыааковам і Эсавам трактуецца як непазбежны канфлікт паміж Адзінабожжам і язычніцтвам, а процілегласць характараў братоў — як субстанцыяльнае процістаянне духоўнай прыгажосці Ізраіля і агіднасці язычніцкага свету (*Бэрэшыт Раба 63:6, 8*). Асэнсоўваючы жыццё Ыакова, Мідраш кажа: «У чым розніца паміж жыццём *цадзіка* (праведніка) і *рашы* (злодзея)? *Раши* спачатку можа цешыцца ціхамірным спакоем, але яго радасці рана ці позна прыходзіць канец, і яна змяняецца ланцугом бясконцых нягодаў. *Цадзіку* ж спачатку наканаваныя пакуты, перажыўшы якія, ён уваходзіць у паласу шчасця, — і яно доўжыцца вечна»<sup>1</sup>. Мідраш адзначае, што Тора гаворыць пра семнаццаць гадоў, якія правёў Іакаў у Егіпце, як пра «гады жыцця», маючы на ўвазе самае сапраўднае, шчаслівае, паўнакроўнае жыццё, бо ўвесь гэты час Ыаако-

<sup>1</sup> Вейсман М. Мидраш рассказывает: В 6 т. Т. 2. Берешит II. С. 216.

ва ахінаў *Рух га-Кодэш* — Дух Святы. У містычнай традыцыі Яакоў увасабляе такі найважнейшы аtryбу́т Бога, як Міласэрнасць (*Рахамім*).

Вобраз Іакава вельмі важны таксама і для хрысціянскай традыцыі. Імя Іакава ўзгадваецца ў радаводзе Ісуса Хрыста (*Мац 1:2; Лук 3:34*). У цэлым, паводле хрысціянскай экзэгезы, Іакаў, «чалавек пакорлівы», выступае правобразам Хрыста, які кажа: «Я пакорлівы і ціхі сэрцам» (*Мац 11:29*). Іакаў — пастух, які клапаціцца пра сваіх авечак, і Ісус — пастыр, які аддае жыццё сваё за авечак (*Іаан 10:11*). Іакаў «жыў у шатрах» сваіх бацькоў, дзе вывучаў слова Божае, і Ісус заклікаў вучняў у «шатры» вывучаць яго, тлумачыў Пісанне ў Іерусалімскім Храме (*Лук 2:56—49*) і шматлікіх сінагогах. Іакаў, які прыходзіць у шацёр да бацькі пад выглядам Ісава, адзеты ў звярыныя скуры, таксама сімвалізуе Хрыста — Слова Божае, Логас, Які прыйшоў на зямлю ў чалавечым абліччы, але застаўся самім сабою. Наследуючы гэтаму тлумачэнню, вялікі англійскі паэт XVII ст. Джон Дон у адным са сваіх «Святых санетаў» прыпадобніў Хрыста Іакаву, апранутаму ў казіныя скуры, і адначасова проціпаставіў іх:

О, кто его любовь измерить может?  
Он, Царь царей, за грех наш пострадал!  
Иаков, облачившись в козы кожи,  
Удачи от своей уловки ждал.  
Но Божий Сын облекся в нашу плоть,  
Чтоб грех своим страданьем побороть.

*Пераклад Дз. Шчадравіцкага*

Апрача таго, для Хрысціянскай Царквы Іакаў выступае яе ўвасабленнем: «апранутая» знешне ў розныя абліччы, існуючы ў розных культурах, яна застаецца адзінай знутры, па сутнасці. У свой час архімандрыт Нікіфар пісаў пра Іакава: «...ён быў адзін з найвялікшых патрыярхаў Царквы Старазапаветнай. Шматлікія выпрабаванні і нягоды свайго стасаракасямігадовага жыцця ён заўсёды пераносіў з непакіснай вернасцю Богу, з цвёрдым цяпеннем і адданасцю Наканаванню Божаю і з нязменным спадзяваннем на Яго ва ўсіх абставінах свайго жыцця; таму ва ўсіх іншых кнігах Бібліі імя Іакава мае вельмі высокае значэнне, ці ўжываецца яно ў сэнсе яго нашчадкаў, ці

Яўрэйскага народа, ці народа Богага і г. д. ...Аўраама звычайна лічаць бацькам вернікаў, але Іакаў, або Ізраіль, зрабіўся, так бы мовіць, сімвалам усёй Царквы Божай на зямлі. Выразы *Іакаў, семя Іакава, сыны Іакава* часта даста-соўваюцца наогул да ўсіх сапраўдных вернікаў на зямлі...»<sup>1</sup>

Іакаў пад імем *Іакуб* шануецца як прарок у мусульманскай традыцыі. Аднак у ранніх сурах Карана *Іакуб* завецца сынам Ібрагіма, г. зн. Аўраама, і братам Ісхака, г. зн. *Йіцхака* (*Каран* 6:84; 19:50; 21:72; 29:26). У больш позніх сурах *Іакуб* паўстае — у адпаведнасці з Бібліяй — як сын Ісхака (*Каран* 2:130, 134). Найбольш часта імя *Іакуба* ўзгадваецца ў Каране ў разгорнутай гісторыі яго сына *Йусуфа*, які адпавядае біблейнаму *Ёсэфу* (*Каран* 12)<sup>2</sup>.

Драматычна-напружаная, часам гранічна трагічная гісторыя жыцця Іакава, звязаная з вандроўкамі, пошукамі ісціны, блуканнямі і вялікімі адкрыццямі, яго вобраз, так выпукла і паўнакроўна намаляваны ў Кнізе Быцця, — вобраз, які вабіць сваёй звычайнасцю і адначасова загадкаваасцю, таямніцай, не адзін раз становіўся прадметам рэфлексіі для еўрапейскага мастацтва і літаратуры. У жывапісе найбольшую папулярнасць набылі наступныя сюжэты: «Іакаў атрымлівае благаслаўненне Ісаака» (гэты сюжэт часта сустракаецца ў мастацтве XVII ст.; звычайна Іакаў стаіць на каленях перад Ісаакам, які прыўзняўся на ложку; за Іакавам, паклаўшы яму руку на плячо, стаіць Рэвека; часам гэтая сцэна паўстае ў інтэр'еры еўрапейскай хаты; на заднім плане — Ісаў з паляўнічымі сабакамі); «Лесвіца Іакава» (найбольш ранні сюжэт з кола сюжэтаў пра Іакава, які з'явіўся яшчэ ў раннесярэднявечным жывапісе; Іакаў спіць ля падножжа лесвіцы, якая хутчэй нагадвае ступеньчатую піраміду Вавілонскай вежы; на вяршыні лесвіцы — Бог; па прыступках лесвіцы падымаюцца і спускаюцца анёлы; пад галавой Іакава — вялізны камень ці каменная пліта); «Іакаў і Рахіль» (сцэна сустрэчы Іакава і Рахілі ля калодзежа; напрыклад, карціна Якава Пальмы Старэйшага, каля 1520); «Іакаў абвінавачвае Лавана ў падмане» (на карціне паўстае Іакаў, які з нараканнем звяртаецца да Лава-

<sup>1</sup> Біблейская энцыклапедыя / Труд и издание Архимандрита Никифора. М., 1990. С. 312. (Репринтное издание 1891).

<sup>2</sup> Гл. падрабязней наступны падраздзел.

на, а той сядзіць за сталом; побач з Лаванам — пакрыў-джаная Рахіль; з-за дзвярэй зазірае Лія; часта гэта таксама прадстаўлена у звычайным еўрапейскім інтэр’еры, як, напрыклад, на карціне Х. Тэрбругена, 1627); «Іакаў, Лія і Рахіль» (у сцэне звычайна паўстае Рахіль, якая сядзіць на тэрафімах — хатніх ідалах, выкрадзеных ёю з бацькоўскай хаты; побач з ёю — Іакаў, Лія, дзеці і Лаван, які шукае тэрафімаў); «Іакаў і Ісаў» (сустрэча братоў і прымірэнне; звычайна Іакаў стаіць на каленях перад Ісавам, за Іакавам — уся яго сям’я і слугі; за спіною Ісава — яго ваяры); «Іакаў, які змагаецца з Анёлам» (найбольш славутая ілюстрацыя — карціна Рэмбрандта, каля 1659); «Іакаў закопвае ідалаў пад дубам у Сіхеме» (карціна С. Бурдона, 1650-я гады). Іакаў таксама паўстае на шматлікіх карцінах, прысвечаных гісторыі Іосіфа (гл. далей). Практычна ўсе асноўныя эпізоды з жыцця Іакава праілюстраваны на рэльефе ўсходніх дзвярэй баптыстэрыя ў Фларэнцыі «Гісторыя Іакава і Ісава» Л. Гіберці (каля 1429).

Сярод найбольш разгорнутых і глыбокіх літаратурных распрацовак гісторыі Іакава — раман Томаса Мана «Былое Іакава», які адкрывае тэатралогію «Іосіф і яго браты». На думку В. У. Іванова, Іакаў у рамане паўстае як «ува-сабленне “асацыятыўнай шматслойнасці” міфапаэтычнага мыслення» і як «асяродак міфалагічных архетыпаў, суадносячыся адначасова і са сваімі міфалагічнымі правобразамі ў мінулым (Ноем, Авелем, Аўраамам), і з Іосіфам, чья гісторыя аказваецца ў істотных рысах паралельнай лёсу Іакава»<sup>1</sup>. Апрача гэтага, Іакаў паўстае ў рамане Т. Мана як увасабленне чалавекалюбства і гуманнасці, мудрасці і спагадлівасці, адкрытасці свету і містычнай адлучанасці ад яго, практычнай разважнасці і дару выбранніцтва — якасцяў, якія ён цалкам перадаў свайму сыну Іосіфу. Іакаў пад пяром Т. Мана паўстае як сімвал і выбранага народа, і ўсяго чалавецтва ў яго найлепшых памкненнях, у яго пошуках Бога; яго жыццё асэнсоўваецца як парадыгма самапазнання, шляху да свайго «я». Сам пісьменнік так вызначыў галоўны пафас свайго рамана: «Я распавядаў пра нараджэнне “я” з першабытнага калек-

<sup>1</sup> Иванов В. В. Иаков // Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. М., 1991—1992. Т. 1. С. 476.

тыву — Аўраамава “я”, якое не здавальняецца малым і мяркуюе, што чалавек мае права службыць найвышэйшаму, — імкненне, якое прыводзіць яго да адкрыцця Бога. Запатрабаванні чалавечага “я” на ролю цэнтра светабудовы з’яўляюцца перадумоваю адкрыцця Бога, і пафас высокага прызначэння “я” з самага пачатку звязаны з пафасам высокага прызначэння чалавецтва»<sup>1</sup>. Гісторыя Іакава для Т. Манна — гэта якраз гісторыя вылучэння «я» з тоўшчы калектыўнай памяці, як «выбіраюцца» з каменнай тоўшчы стварэнні Радэна. «Ахутаны покрывам гісторыяў Іакаў — таксама такая фігура, якая толькі напалову стала выразнай: у яго велічнасці ёсць нешта, што ідзе ад міфа, і ў той жа час яна ўжо індывідуальная; культ, якім ён акружае свае пачуцці, — за што яго карае раўнівы Усёдзержца, — гэта мяккае па форме, але гордае сцвярджанне свайго “я”, якое з поўным усведамленнем сваёй годнасці бачыць у сабе галоўную асобу, сапраўднага героя драматычнай аповесці свайго жыцця»<sup>2</sup>.

А вось з Іосіфам, сынам Іакава, лічыць Т. Манн, справа больш складаная: «яго асоба сцвярджае сябе намнога больш дзёрзка і больш рызыкаўным шляхам»<sup>3</sup>. Паглядзім, чаму гэта так, і паспрабуем зразумець, чаму без гісторыі Іосіфа нельга зразумець ні папярэднія гісторыі патрыярхаў, ні Кнігу Быцця цалкам, ні Біблію наогул, хача мае гэтая гісторыя больш-менш самастойны характар.

---

<sup>1</sup> Манн Т. Иосиф и его братья: Доклад // Манн Т. Иосиф и его братья: В 2 т. М., 1987. Т. 2. С. 712. Тут і далей — паводле перакладу Ю. Афонькіна.

<sup>2</sup> Тамсама.

<sup>3</sup> Тамсама.

**«Бог паслаў мяне перад вамі  
для захавання вашага жыцця...»**

*(Прыпавесць пра Іосіфа і яго братоў)*

А Іізраэль любіў Іосіфа  
больш за ўсіх сыноў сваіх...

*(Быцц 37:3)*

І паслаў мяне Бог перад вамі,  
каб пакінуць вас на зямлі  
і захаваць жыццё ваша  
да вялікага выратавання.  
Дык вось, не вы паслалі мяне сюды,  
але Бог.

*(Быцц 45:7—8)*

Адна з найбольш выдатных гісторыяў, прадстаўленых у Кнізе Быцця, — гэта гісторыя, якой завяршаецца першая біблейная кніга, — аповед пра Іосіфа і яго братоў. Нягледзячы на сваю сувязь з папярэднімі і наступнымі сюжэтамі ў Пяцікніжжы, яна мае самастойнае, скончанае значэнне і ўяўляе сабою сапраўдную рэалістычную псіхалагічную навэллу пра лёс чалавека і пошукі ўласнага прызначэння. Але гэтая навэла мае глыбокія падтэксты і шырокі абагулены рэлігійна-філасофскі і маральна-дыдактычны сэнс і таму з'яўляецца прыпавесцю ў самым класічным сэнсе гэтага слова. Прыпавесць пра Іосіфа — адна з самых разгорнутых па аб'ёму ў Кнізе Быцця: яна займае чатырнаццаць раздзелаў, з 37-га па 50-ты, але пры гэтым вылучаецца ёмістасцю фразы і зместу, цэласнасцю і ўяўляе сабою адну з найстаражытнейшых і высокамастацкіх біяграфіяў.

Гісторыя Іосіфа пачынаецца як лагічны і плаўны працяг жыццяпісу Іакава пасля яго вяртання ў Ханаан з Месапатаміі: «І пасяліўся Ыаакоў у краіне вандравання бацькі свайго, у зямлі Кенаанскай. // Вось радавод Ыаакова. Ёсэф, якому было сямнаццаць гадоў, пасвіў з братамі сваімі дробную скаціну...» (*Быцц 37:1—2*). Гэта не зусім звычайны пачатак: тэкст нібыта хоча давесці да нас радавод Іакава (у арыгінале — слова *тольдот*, што літаральна і значыць «генеалогія», «радавод»; у рускім Сінадальным



перакладзе перадаецца як *жыццё*, г. зн. «жыццё», або «быццё», што не зусім дакладна), але ўся "генеалогія" пачынаецца і заканчваецца адным імем: Іосіф. Чаму так? Безумоўна, у сакральным тэксце няма нічога выпадковага, і нават алагізмы маюць сваю логіку. Тым самым Тора падводзіць нас да думкі, што менавіта Іосіф быў на той момант адзіным духоўным пераемнікам Іакава, іншыя ж яго сыны яшчэ мусілі кардынальна змяніцца, прайсці складаны шлях ачышчэння душы. Гаворка, такім чынам, ідзе не столькі пра радавод у біялагічным сэнсе, колькі ў духоўным. І гэта лагічна падводзіць нас да наступнага верша, ключавага ў пачатку гісторыі Іосіфа: «А Ізраэль любіў Ёсэфа болей за ўсіх сыноў сваіх, таму што ён быў сын старасці яго...» (*Быцц 37:3*).

Біблейны апаведальнік дае вельмі глыбокую псіхалагічную матывіроўку бязмежнай любові Іакава менавіта да Іосіфа. Безумоўна, Іакаў любіў усіх сваіх сыноў, але амаль падсвядома Іосіф выклікаў самыя моцныя яго пачуцці: ён — сын Рахелі, страчанай Іакавам і па-ранейшаму каханай; у абліччы сына, які быў «прыгожы постаццю і прыгожы тварам» (*Быцц 39:6*), для яго яўна прабіваліся рысы Рахелі; да таго ж ніхто іншы, а толькі Іосіф нагадваў пра самыя шчаслівыя імгненні жыцця Іакава, у той час як малодшы, Беноні-Бінямін (Веніямін), таксама вельмі дарагі сэрцу бацькі, міжволі навяваў успаміны аб пакутах і смерці жонкі. Іосіф вызначаны як «сын старасці» — у сэнсе «доўгачаканы сын». Сапраўды, Іакаў з Рахеллю чакалі яго вельмі доўга, сем гадоў, але ў гэтым вызначэнні ёсць пэўны знешні алагізм: па-першае, Іакаў быў не такі ўжо стары, калі нарадзіўся Іосіф; па-другое, здаецца, больш падыходзіць пад такое вызначэнне Веніямін. Магчыма, Іакаў прадчувае, што ў яго старасці Іосіф будзе клапаціцца аб ім болей за ўсіх яго сыноў, забяспечваць яго старасць. Дарэчы, невыпадковае і супадзенне тэрмінаў: семнаццаць гадоў Іакаў выходзіў Іосіфа, і роўна семнаццаць апошніх гадоў Іакаў пражыве ў Егіпце, акружаны адданымі і пяшчотнымі клопатамі сына. Але, здаецца, тут ёсць і больш глыбінны сэнс. Справа ў тым, што ў Торы нехта ўжо быў вызначаны як «сын старасці» («сын у старасці»), і без усялякіх сумненняў быў сынам, народжаным ў глы-

бокай старасці, сынам, якога доўга і напружана чакалі бацькі. Вядома, што такім «сынам старасці» быў Ісаак, дзед Іосіфа. Верагодна, адна з мэтаў апавядальніка — правесці для нас пэўную аналогію паміж Ісаакам і Іосіфам. Гэтая аналогія тычыцца найважнейшага ў лёсе абодвух герояў: і той, і другі не проста праходзяць жорсткія выпрабаванні, але максімальна набліжаюцца да смерці, амаль што паміраюць і ўсё ж такі, з дапамогай Божай, пераадольваюць смерць, нараджаюцца да новага жыцця. Так кароткай фразай Тора ўказвае на глыбінны падтэкст гісторыі Іосіфа: перад намі паўстане шэраг сімвалічных смерцяў і нараджэнняў, духоўных абнаўленняў героя.

Браты адчайна зайздросцілі Іосіфу, бо адчувалі, што бацька — воляю ці няволяю — ставіцца да Іосіфа інакш, чым да іх; і не толькі адчувалі — бачылі. Так, настолькі не мог Іакаў утрымацца перад просьбамі свайго ўлюбёнца, што нават справіў яму асаблівую вопратку з каштоўнай рознакаляровай тканіны — *кетонет пасім* (у рускім Сінадальным перакладзе — «разноцветная одежда»). Цікава, што слова *кетонет* — тое самае, што і грэчаскае *хітон* — доўгае, у складках, мужчынскае адзенне з тонкай ільняной ці шарсцяной тканіны. Але ж у тым і справа, што да грэкаў гэтая мода прыйшла з Усходу, з Фінікіі, як запазычанае было і само слова. Тканіна для кетонетаў-хітонаў афарбоўвалася ў каштоўны пурпур — чырвоную фарбу, вельмі стойкую, якую вынайшлі фінікійцы (здабывалі з пэўнага віду марскога малюска). Для старажытна-ўрэйскіх пастухоў, быт якіх быў суровым і простым і якія насілі часцей за ўсё адзенне з выбеленага льну ці грубай шэрсці, такое адзенне здавалася сапраўдным скарбам, царскай вопраткай. Можна толькі ўявіць, як злаваліся астатнія сыны Іакава, як зайздросцілі Іосіфу: «І ўбачылі браты яго, што бацька іх любіць яго больш за ўсіх братоў яго; і ўзненавідзелі яго, і не маглі гаварыць з ім дружалюбна» (*Быц 37:4*). Іакаў жа, як падкрэслівае Мідраш, здагадваўся, што яго сыну дадзены асаблівы дар духоўнага лідэрства, што ў рэшце рэштаў ён стане духоўным кіраўніком сваіх братоў і ўратуе іх у цяжкі момант жыцця, больш таго — выратуе іх душы; таму ён і адзначыў свайго сына царскай вопраткай. Але сам тэкст Торы —

прамы яго сэнс — дае нам зразумець, што і бацька яшчэ не зусім ведае, наколькі іх агульная будучыня залежыць ад яго ўлюбёнца.

На жаль, браты зусім не разумелі Іосіфа. Ад Бога быў дадзены яму найвялікшы дар снабчання і снавядання, г. зн. не толькі здольнасць бачыць асаблівыя прарочыя сны, але і разумець іх, умець растлумачыць іх, і не толькі свае сны, але і чужыя (у Танаху такім дзівосным дарам будзе надзелены, апроча Іосіфа, толькі адзін герой — тайназнаўца Даніэль, або Данііл). Браты ж не могуць без раздражнення слухаць, як распавядае ім пра новы свой сон гэты бацькоўскі пястун: «І сказаў ён ім: выслухайце сон гэты, які я сасніў. // І вось, вяжам мы снапы сярод поля; і вось, падняўся мой сноп і стаў прама; і вось, абапал сталі вашы снапы і пакланіліся майму снапу. // І сказалі яму браты яго: няўжо ты будзеш цараваць над намі? Няўжо ты будзеш валодаць намі? І яшчэ болей узненавідзелі яго за сны яго і за словы яго» (*Быц 37:6—8*). Сон Іосіфа мае вялікую рацыю і безумоўна спраўдзіцца, але пакуль што ніхто не ведае пра гэта. Сон гаворыць, што Іосіф выбраны Богам для ўлады на зямлі (яе сімвалізуюць жніво і пакланенне) і што ён духоўна пераўзыходзіць братоў і будзе ратаваць іх і сваёй зямной уладай, і сваёй духоўнасцю. Браты «ўзненавідзелі яго за сны», г. зн. за выбранасць яго Богам, за духоўную моц, якую яны інтуітыўна адчувалі, і «за словы» — за тое, што ён такі чысты і бясхітрасны, нават не можа зразумець, што лепш пакуль што схаваць свой дар.

Сапраўды, прастадушны і наіўны юнак, Іосіф нават і падумаць не можа, што браты тояць у сваіх душах такую нянавісць да яго; ён працягвае распавядаць ім свае сны: «І сасніў ён яшчэ другі сон, і распавёў яго братам сваім, і сказаў: вось, сасніў я яшчэ сон, што вось, сонца і месяц і адзінаццаць зорак кланяюцца мне» (*Быц 37:9*). Гэты сон уяўляе сабою, з аднаго боку, празрыстую алегорыю: сонца — сам Іакаў, месяц — Рахель, зоркі — яго браты; такое прачытанне пацвярджае сам Іакаў, які крыху напалоханы рэакцыяй іншых сваіх сыноў («І зайздросцілі яму браты, а бацька заўважыў гэта» (*Быц 37:11*)) і імкнецца папярэдзіць Іосіфа, каб ён быў асцярожней: «...і паўпікаў

яму бацька яго, і сказаў яму: што гэта за сон, што сасніў ты? Няўжо прыйдзем мы, я і твая маці, і браты твае, пакланіцца табе да зямлі?» (*Быц 37:10*). Але, як мы памятаем, маці Іосіфа ўжо не было ў жывых, і гэта ўказанне на тое, што таямнічы сон Іосіфа мае яшчэ адно, эсхаталагічнае прачытанне: ён тычыцца свету нябеснага (калі снапы былі на зямлі, то сонца, месяц, зоркі — на небе), Царства Божага (*Мальхут Элогім*), або, як прынята яго яшчэ вызначаць у яўрэйскай традыцыі, — *Олам га-ба* — Свету будучага, Свету будучыні. Гаворка ідзе пра тое, што Сам Гасподзь узвысіць Іосіфа ў Царстве Нябесным, і што ў гэтым найвялікшым Царстве апынуцца і яго бацькі, і яго браты, якіх ён так любіць... Дарэчы, гэты сон Іосіфа асаблівым чынам адгукнецца ў Новым Запавеце — у Адкрыцці (Апакаліпсісе) Іаана (Яна) Багаслова. У 12-м раздзеле гэтай кнігі паўстае вобраз народа Божага (і адначасова Багародзіцы, бо ўвесь народ і ёсць Маці, што дасць свету Месію; сам Іакаў-Ізраіль сімвалізуе народ Божы), у якім выкарыстаная сімволіка знакамітага сну Іосіфа: «І з'явіўся на небе вялікі знак — жанчына, апранутая ў сонца; пад нагамі яе месяц, і на галаве яе вянец з дванаццаці зорак. // Яна мела ў чэраве і крычала ад боляў і пакутаў нараджэння» (*Адкр 12:1–2*; паводле Сінадальнага перакладу). І тэкст Адкрыцця ў новазапаветным каноне, і сон Іосіфа ў больш старажытным тэксце Торы гавораць, па сутнасці, аб адным — аб кардынальным пераўтварэнні свету, аб вялікім Збаўленні чалавецтва, якое немагчымае без прыходу Месіі, а гэты прыход — без выратавання выбранага роду Божага; апошняе ж залежыць ад Іосіфа...

Такім чынам, гаворка ідзе пра асаблівае выбранніцтва Божае ў дачыненні да Іосіфа. І менавіта гэтага яго браты не могуць вытрымаць, хаця і не вельмі вераць (не хочуць паверыць) у асаблівае прызначэнне брата. Наадварот, калі Іакаў пасылае Іосіфа праведаць братоў, якія пасвяць скаціну далёка ад хаты, браты бурчаць, убачыўшы яго: «...вось снабачца той падыходзіць. // ...Цяпер жа пойдзем і заб'ем яго... <...>...і ўбачым, чым стануць сны яго» (*Быц 37:19–20*). З гэтых словаў вынікае, што браты хочуць праверыць, ці праўда дадзены Іосіфу Боскі дар, тым самым кідаючы дзёрзкі выклік і чалавечнасці, і Самому Богу. У

іх душы паступова спее страшэнная задума: забіць брата. Тонкасць і неверагодная — пры надзвычайнай сцісласці — псіхалагічная глыбіня тэксту заключаюцца ў тым, што негатыўная рэакцыя братоў на Іосіфа часткова атрымлівае псіхалагічную матывацыю яго ўласнымі паводзінамі: з-за прастадушнасці і, магчыма, проста няведання яшчэ ўсёй складанасці і неадназначнасці чалавечых характараў ён, сам таго не жадаючы, правакаваў братоў — і тым, што франціў перад імі сваім прыгожым адзеннем, і тым, што бясконца распавядаў сны, і тым, што, як кажа біблейны апавядальнік, «даводзіў... дрэнныя чуткі аб іх да бацькі іх» (*Быц 37:2*). Безумоўна, апошняе ні ў якім выпадку нельга разумець як прымітыўнае фіскальства ці тым больш паклёпніцтва, бо Іосіф, надзелены вялікай інтуіцыяй, адчуваў, што ў душах братоў шмат няладнага, і бачыў, што паводзяць яны сябе не заўсёды дастойна, таму і імкнуўся перасцерагчы іх, выправіць іх разам з бацькам. Але, як вядома, мала каму падабаецца, калі нехта сочыць за кожным тваім крокам і даносіць куды трэба... Магчыма, геніяльны біблейны апавядальнік хоча сказаць, што зусім малады Іосіф, па-сутнасці, падлетак (зусім невыпадковае ўказанне Торы на ўзрост героя — 17 гадоў), яшчэ не навучыўся, нягледзячы на свой высокі дар, разбірацца ў элементарнай псіхалогіі людзей, хаця б не выклікаць несвядома негатыўную рэакцыю братоў.

Безумоўна, тое, што задумалі браты, не можа быць нічым апраўданае: «І ўбачылі яны яго здалёк, і перш чым ён наблізіўся да іх, яны задумалі забіць яго» (*Быц 37:18*). Такім чынам, можна канстатаваць, што ў гісторыі Іосіфа і яго братоў перад намі паўстае новая версія архаічнага архетыпу «блізнечны міф»: няважна, што братоў не два, а болей; важна тое, што рыхтуецца забойства, што адзін, самы ціхі і рахманы, можа быць забіты астатнімі, больш моцнымі фізічна і жорсткімі. Здаецца, ад гэтага — ад такога няроўнага размеркавання сілаў — новая варыяцыя на тэмы «блізнечнага міфа» становіцца яшчэ больш жудаснай і жорсткай (у замове супраць Іосіфа не ўдзельнічае толькі яго брат Венямін, і таму, што ён таксама сын Рахілі, і таму, што яшчэ малы). Але можна пераканацца, наколькі Тора ізноў, і яшчэ больш кардынальна, чым у гісторыі Іакава і Ісава, «ламае» архаічна-падсвядомае, указ-

вае на шляхі, больш вартыя чалавека, на тое, што можна пераадолець варожасць і нянавісць, што яны не могуць спрадвечна вызначаць паводзіны чалавека.

Здаецца таксама, што і Іакаў, і Іосіф нешта падазраюць, хоць і не ведаюць дакладна, што задумалі браты. Гэта бачна са знешне вельмі простага дыялога паміж бацькам і сынам — дыялога, які нясе ў сабе глыбокі таямнічы падтэкст: «І сказаў Іісраэль Ёсэфу: браты ж твае пасвяць у Шхеме; пайдзі ж, я пашлю цябе да іх. І ён сказаў яму: вось я. // І ён сказаў: пайдзі ж, паглядзі, ці здаровыя браты твае і ці цэлая скаціна, і прынясі мне адказ» (*Быцц 37:13—14*). Нездарма так настойліва ў вуснах Іакава-Ізраіля гучыць гэтае «пайдзі» — слова знакавае, указанне, што для Іосіфа надыходзіць найадказнейшы час выпрабавання, пераадолення ўласнага страху. Тое, што гучала для Аўраама, для Ісаака і для самога Іакава з вуснаў Госпада, — заклік «Устань і ідзі!» — гучыць зараз для Іосіфа з вуснаў бацькі. Паказальны таксама лаканічны і вычарпальны адказ Іосіфа: «Вось я». Так адказвалі Богу яго бацька, дзед, прадзед. Гэта адказ менавіта праведніка, выбранніка Божага: вось я ўвесь перад Табою; душа мая гатовая для самага жорсткага выпрабавання, для самай высокай ахвяры.

«І паслаў яго з даліны Хеўронскай; і ён прыйшоў у Шхем» (*Быцц 37:14*). Іосіф мусіць прайсці даволі вялікі шлях і не адразу знаходзіць сваіх братоў, бо яны перайшлі са статкамі ў іншую мясцовасць. Здаецца, можна было б з лёгкім сумленнем вярнуцца да бацькі і растлумачыць, што проста не знайшоў братоў. Але гэтае рашэнне — не для Іосіфа. Бацька ж чакае адказу — асаблівага адказу. Ён хоча ведаць, што адбываецца з яго сынамі. Ён цьмяна прадугадвае неабходнасць выпрабавання для іх усіх. Здаецца, разумее гэта і Іосіф. І ён прынясе адказ бацьку, але праз шмат гадоў пасля гэтага, калі любоў пераадолее варожасць, калі змогуць яны зліцца ў братэрскіх абдымках. Тады Іосіф, сустракаючы пасля доўгага расстання бацьку, з лёгкім сэрцам прамовіць: «Браты мае і дом бацькі майго, якія былі ў зямлі Ханаанскай, прыйшлі да мяне» (*Быцц 46:31*). Але да гэтага моманту яшчэ так далёка. І невыпадкова заблукаў Іосіф каля Шхема ў полі: гэта блукала яго душа перад цяжкім выпрабаваннем, сціскалася страхам... І не-



выпадкова «знайшоў яго нехта, калі ён блукаў па полі, і спытаў яго той муж, кажучы: чаго ты шукаеш?» (*Быцц 37:15*). Гэтая простая знешне сцэна таксама тоіць у сабе глыбока схаваныя падтэксты: як *ish* («муж», без пэўнага артыкля, г. зн. «нехта»), ужо вызначаўся ў Торы анёл, пасланы Богам. Магчыма, і тут анёл з'яўляецца, каб падтрымаць Іосіфа ў цяжкую хвіліну, каб дапамагчы разабрацца ў самім сабе. І на кардынальнае пытанне нашага жыцця — «Чаго ты шукаеш?» («Да чаго ты імкнешся?», «У чым бачыш ты мэту і сэнс жыцця?») — Іосіф адказвае: «...братоў маіх шукаю я...» (*Быцц 37:16*). Так семнаццацігадовы Іосіф робіць свой канчатковы выбар: ён павінен усё зрабіць для сваіх братоў, для іх фізічнага і духоўнага выратавання, і калі трэба, пайсці на самыя цяжкія ахвяры. І толькі тады «той чалавек» (пасланец Божы) накіроўвае Іосіфа да братоў.

Чым сустракаюць браты свайго адметнага ад іх брата, вядома: «Цяпер жа пойдзем і заб'ем яго...» У іх душах, якія яшчэ не прасвятлелі, здаецца, пануе толькі нянавісць. Але ўжо і на гэтым этапе біблейны апапядальнік дэманструе, што, дзякуй Богу, няма гэтага суцэльнага адзінства нянавісці, адзінадушнага імкнення да забойства. Так, першынец Іакава ад Леі — Рэувен (Рувім), як толькі пачуў страшныя словы сваіх братоў, сказаў адразу: «...не будзем пазбаўляць яго жыцця!» (*Быцц 37:21*). Рувім нагадвае братам, які гэта страшэнны грэх — забойства, ён заклінае братоў: «...не пралівайце крыві! ...не накладайце рук на яго!» (*Быцц 37:22*). Ён прапануе братам кінуць Іосіфа ў яму (калодзеж, з якога сышла вада; у арыгінале — *бор*, штучна зробленае паглыбленне ў скале для збору дажджавой вады; такі калодзеж закрывалі камянямі, пакідаючы вельмі вузкае выйсце), і менавіта дзеля таго, як падкрэслівае апапядальнік, «каб пазбавіць яго ад рук іх, каб вярнуць яго да бацькі іх» (*Быцц 37:22*). Вельмі важна, што ў гэты час з трывогай думае Рувім і пра лёс брата, і яшчэ больш — пра пачуцці бацькі, пра тое, што адбудзецца з ім, калі даведаецца ён пра смерць свайго ўлюбёнца. І вельмі важна, што браты паслухаліся старэйшага брата, што іх розум не адолелі самыя страшэнныя інстынкты. Праўда, потым яны ізноў, калі ўжо звязуць Іосіфа і кінуць у яму, захочуць

забіць яго, але іх спыніць разважлівы Йегуда (Иуда): «І ска-  
заў Йегуда братам сваім: што карысці, калі мы заб'ем бра-  
та нашага і схаваем яго кроў? // Пойдзем, прададзім яго  
йішмаэльцыянам, а рука наша няхай не будзе на ім, бо ён  
брат наш, плоць наша. // І паслухаліся яго браты» (*Быц*  
*37:26—27*). Як відавочна, хоць апелюе Йегуда перадусім  
да карыслівых інстынктаў братоў, але ж пераконвае іх у  
тым, што нельга браць на сваю душу такі страшны грэх,  
як забойства, тым больш — роднага брата. Такім чынам,  
якія ні цьмяныя душы братоў, але хаваецца ў гэтых душах  
іскра святла, іскра Божая... Яе і павінен выявіць, раздзьмуць  
у вялікі агонь віны, пакаяння, сумлення Іосіф, які чуе ўсе  
размовы сваіх братоў.

Браты прынялі важнае рашэнне: не забіваць Іосіфа, і  
ўжо на гэтым этапе можна канстатаваць, што падсвядо-  
мая варожасць, як і свядомая зайздрасць і рэўнасць, улас-  
цівыя архаічнаму «блізнечнаму міфа», крыху саступілі, не  
адбылося непакраўнага, не пралілася нявінная кроў... Дак-  
ладней, яна пралілася, але гэта не была кроў чалавечая,  
кроў Іосіфа. Браты вырашылі прыслухацца да парады  
Йегуды і адправіць Іосіфа як мага далей ад бацькоўскай  
хаты. Як можна зразумець, яны вырашылі зрабіць гэта не  
столькі з-за сквапнасці і карыслівасці, колькі з-за рэўнасці  
да бацькі: будзе гэты пястун бацькі далёка ад хаты, баць-  
ка і забудзецца на яго, перажыве як-небудзь сваё гора. Да  
таго ж з тэксту не зусім зразумела, хто прадаў Іосіфа —  
браты ці купцы-мідзяніцяне (мідзіаніцяне), бо напісана  
так: «І калі праходзілі міма людзі мідзянскія, купцы, яны  
выцягнулі і паднялі Ёсэфа з ямы, і прадалі Ёсэфа йішмаэль-  
цыянам за дваццаць срэбранікаў; а тыя адвялі Ёсэфа ў  
Міцраім» (*Быц 37:28*). Іудзейскі каментар кажа, што гэта  
зрабілі менавіта мідзяніцяне, якія пачулі крыкі Іосіфа, а  
браты яго ў гэты час сядзелі і спакойна елі хлеб. Яўрэй-  
скія мудрацы сурова ўпікаюць ім за гэта: «У той час, калі  
ў іх вушах яшчэ стаіць крык пакінутага на пагібель брата,  
яны садзяцца есці»<sup>1</sup>. Далейшы тэкст Торы падкрэслівае,  
што Іосіф быў не праданы братамі, а выкрадзены, бо сам  
Іосіф кажа: «...я ўкрадзены быў з зямлі іўрым [яўрэяў]»

<sup>1</sup> Герц Й. Г. Комментарий... С. 185.

(Быц 40:15). Так ці інакш, браты нічога не робяць, каб перашкодзіць таму, што Іосіфа забіраюць з сабою купцы. Гандляры-вандроўнікі, што ідуць з караванам у Міцраім (Егіпет), зводзяць яго з сабою. Як можна зразумець з тэксту, у продажы роднага брата (ці ў адпраўцы яго ў Егіпет) не ўдзельнічае Рэувен. Браты падазраюць яго (і небеспадстаўна) у спачуванні да Іосіфа і таму імкнуцца ўсё зрабіць употай ад старэйшага брата. Мідраш падкрэслівае, што Рэувен адчуваў асабліваю адказнасць за Іосіфа як першынец Іакава (да таго ж ён правініўся раней перад бацькам) і не мог спакойна есці з астатнімі братамі, а пайшоў ад іх, каб вызваліць Іосіфа. Рэувен адзін з усіх братоў разумеў, якім страшэнным ударам для бацькі будзе страта яго ўлюбёнца (астатнія і не думаюць пра пачуцці і здароўе бацькі). Але калі ён прыйшоў да ямы, то знайшоў яе пустою. Паказальна, як добра перадае старажытны аўтар вялікае ўзрушэнне і распач Рэувена: «Рэувен жа прыйшоў да ямы — і вось, няма Ёсэфа ў яме. І разадраў ён адзенне сваё, // І вярнуўся да братоў сваіх, і сказаў: хлопчыка няма, а я, куды я дзенуся?» (Быц 37:30). Які выразны гэты паўтор, што перадае душэўны боль Рэувена: «...а я, куды я дзенуся?» Ён хоча сказаць: як прыйду я да бацькі? як змагу зірнуць яму ў вочы? Ён не знаходзіць сабе месца ад таго, што не змог папярэдзіць учынак братоў, не змог адхіліць небяспеку ад брата, які сышоў у невядомасць, і ад бацькі, якога можа забіць гэты ўдар.

Так, цяпер браты мусяць неяк растлумачыць тое, што адбылося з Іосіфам, бацьку. Як вядома, яны бяруць рознакаляровую вопратку (*кетонет*), якую з такім, напэўна, задавальненнем здэярлі з Іосіфа (вось табе, вось табе, не будзеш франціць!) перад тым, як звязаць яго і апусціць у яму, і пэцкаюць яе крывёю зарэзанага казляняці, а потым прыносяць гэтае адзенне бацьку як доказ, што на Іосіфа напаў драпежны звер, разарваў і з'еў яго. З вялізнай сілай і экспрэсіяй перададзенае ў тэксце несучешнае гора Іакава, для якога жыццё страчвае ўсялякі сэнс са стратаю яго ўлюбёнага сына: «І разадраў Яакоў вопратку сваю, і ўсклаў зрэбніцу на чрэслы свае, і аплакваў сына свайго многія дні. // І сабраліся ўсе сыны яго і ўсе дачкі яго, каб суцешыць яго; але ён не хацеў суцешыцца і прамовіў: у смут-

ку сыйду я да сына майго ў апраметную. Так аплакваў яго бацька яго» (*Быцц 37:34—35*).

«...сыйду я да сына майго ў апраметную» — у арыгінале на месцы слова «апраметная» стаіць слова *шэоль*, якое азначае ў Танаху пекла, але яшчэ не ў тым, больш познім, сэнсе (як месца, дзе пакутуюць грэшнікі), а хутчэй як замагільны свет. З другога боку, пра праведнікаў ніколі не гаворыцца, што яны сышлі ў шэоль; пра іх гаворыцца, што яны «прыклаліся [далучыліся] да народа свайго», і, як можна зразумець, так Гасподзь вырашае лёс толькі праведнікаў. Чаму ж так кажа Іакаў? Напэўна, таму, што смерць Іосіфа ад драпежнага звера, апрача таго, што яна заўчасная, з'яўляецца вельмі жудаснай, пакутлівай, і, магчыма, на думку Іакава, яго сын заслужыў гэта за нейкі яму невядомы страшэнны грэх. Як мяркуе Дз. У. Шчадравіцкі, Іакаў, «ахоплены горам... страціў на доўгі час прароцкую інтуіцыю і не мог даведацца, што Іосіф на самой справе жывы»<sup>1</sup>; і, дададзім, што ён ні ў чым не вінаваты. А любоў патрыярха да сына была такой вялікай, што ён гатовы развітацца і з гэтым светам, і з нябесным светам праведнікаў, і сысці да Іосіфа ў царства смерці.

Словы Іакава пра апраметную, дзе нібыта знаходзіцца яго сын, падказваюць глыбінную сімваліку ўсёй прыпавесці пра Іосіфа. Сапраўды, Іосіф, якога спачатку распранулі, агалілі (а распрананне і агаленне ў старажытнай свядомасці сімвалічна суадносяцца са смерцю — напрыклад, у шумерскай паэме «Сыходжанне Інаны ў падземнае царства»), потым апусцілі ў яму (роў, сухі калодзеж). Пусты калодзеж, з якога сышла вада, у Танаху сімвалізуе менавіта шэоль, магілу (у такім сэнсе гэты вобраз вельмі часта ўжываецца ў Псалтыры). Такім чынам, спуск у яму таксама сімвалізуе смерць і суадносіцца з адным з найстаражытнейшых архетыпаў — спуск у падземны свет (у пекла); важна нагадаць адразу, што гэты спуск прадугледжвае вяртанне. Вельмі важным сімвалам з'яўляецца і казляня, закатае «замест» Іосіфа. Казляня, як і ягня, — найстаражытнейшая ахвярная жывёліна; тое, што казляня нібыта замяняе сабою Іосіфа, адразу прымушае суаднесці гэты

<sup>1</sup> Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 260.

эпізод з эпізодам ахвярапрынашэння Аўраама (звязвання Ісаака), дзе Ісаака ў рэшце рэштаў замяняе на ахвярніку ягня. Тут «працуе» (вядома, толькі як памяць культуры) і яшчэ больш старажытная сімволіка, звязаная з вельмі распаўсюджаным у Месапатаміі шумерскім культам прыгожага юнака-пастуха Думузі (у вавілонян — Тамуз), які становіцца першай нявіннай ахвярай, ідучы ў падземнае царства за сваю жонку Інану, і якога ў містэрыях у яго гонар падмяняе казляня, што прыносіцца ў ахвяру; але ў тым і справа, што надыходзіць тэрмін, і Думузі вяртаецца з падземнага царства, а з ім ажывае ўся прырода (вось чаму, паводле задумы Томаса Мана, Іосіф, які сядзіць у яме, часткова атаясамлівае сябе з Думузі, упэўнены, што ён абавязкова вернецца ў родную хату). Такім чынам, старажытны тэкст дае нам зразумець, што Іосіф нібыта прынесены ў ахвяру і сам сябе прыносіць у ахвяру за братаў. Яго скрываўленае адзенне — сімвал пакутніцтва, бо яму і на самой справе давядзецца прайсці праз шматлікія пакуты. Але ён усё вытрымае і пераможа смерць, якая будзе часта вельмі блізка падыходзіць да яго. Такім чынам, унутраны, сімвалічны сюжэт гісторыі пра Іосіфа звязаны з пераадоленнем смерці. Больш таго, герой будзе перажываць шэраг сімвалічных смерцяў і нараджэнняў, пераадольваючы не толькі знешнія абставіны, але і самога сябе, упарта выходзячы з «апраметнай», з чарговай «ямы» да новых вышыняў чалавечага духу, чалавечнасці.

Далейшы шлях Іосіфа — нібыта «матэрыялізацыя» гэтых узлётаў і падзенняў, гэтага руху па спіралі, якая ўзыходзіць. Так, ён узняты з ямы, але толькі дзеля таго, каб перажыць яшчэ больш страшэнны спуск. Па-першае, гэта аддаленне яго, такога яшчэ маладога, яшчэ зусім хлопчыка, ад бацькоўскай любові, якая так сагравала яго і абараняла, адыход яго ў жорсткі свет зусім дарослага досведу. Па-другое, гэта менавіта спуск, бо як на старажытным, так і на сучасным іўрыце ўсялякі сыход са Святой Зямлі вызначаецца як «спуск», «паніжэнне» (дзеяслоў *יָרַד* — «спускацца», «паніжацца»), а вяртанне ў яе — як «пад'ём», «узыходжанне», «павышэнне» (дзеяслоў *אָלָה* — «узыходзіць», «павышацца»). І сёння тыя, хто вярнуліся на старажытную радзіму яўрэяў, рэпатрыянты, завуцца *о́лім* (літараль-

на — «тыя, хто ўзышлі»), а тыя, што пакінулі яе — *йордзім* («тыя, хто панізіліся»). Так што, калі можна так мовіць, Іосіф у прамым лексічным сэнсе спускаецца ўніз, паніжаецца. Да таго ж з самых старажытных часоў гэта разумелася і ў сімвалічным, духоўным плане: той, хто сышоў са Святой Зямлі, — панізіў свой духоўны статус, хто вярнуўся — павысіў. Апрача таго, спускаецца Іосіф не куды-небудзь, а ў Міцраім (Егіпет); гэтая назва на іўрыце літаральна значыць «ніжнія землі». Егіпет сапраўды знаходзіцца значна ніжэй горнай краіны Ізраіля (Іерусалім — на вышыні 800 метраў над узроўнем мора). Важна таксама, што для старажытнаеўрэйскай монатэістычнай свядомасці язычніцкі Егіпет з яго культам мёртвых целаў, з яго зоаморфнымі і антрапаморфнымі багамі — сапраўдная апраметная. І справа менавіта ў тым, што Іосіф мусіць выжыць у гэтай апраметнай, захаваць сваю веру, сваю сувязь з Адзіным Богам, застацца самім сабою, больш таго — духоўна ўзысці.

У Егіпце прыгожы малады раб быў куплены Паціфарама, адным з царадворцаў фараона (у арыгінале — *паро*; імя ж Паціфара, якое, напэўна, гучала па-егіпецку як *Петэн-Ра*, або *Па-дзі-не-ра*, значыць «падараваны богам Ра»). Паціфар займаў вельмі важную пасаду — узначальваў асабістую ахову фараона, г. зн. быў галоўным целаахоўнікам і меў самыя блізкія стасункі з фараонам. Гэта значыць, што адначасова ён быў еўнухам (скапцом, кастратам), і інакш не магло быць паводле законаў егіпецкага двара. Гэта шмат што тлумачыць у далейшых паводзінах няшчаснай жонкі Паціфара, шлюб якога з ёй быў тыповым дварцовым шлюбам. Паціфар быў чалавекам, надзеленым дастаткова вялікай пранікліваасцю, бо хутка заўважыў, што Іосіф — асаблівы чалавек, што ўсё ладзіцца ў яго руках, а гэта значыць, што яго падтрымлівае нейкая Найвышэйшая Сіла. Сапраўды, Гасподзь не пакідаў Свайго выбранніка: «І быў Гасподзь з Ёсэфам, і стаў ён чалавекам, які дасягнуў вялікіх поспехаў, і жыў у доме гаспадара свайго, егіпцяніна. // І ўбачыў гаспадар яго, што Гасподзь з ім, і што ўсяму, што ён робіць, дае Гасподзь поспех у руцэ яго. // І заслужыў Ёсэф міласць у вачах яго...» (*Быц 39:2—4*). Так адбылося ўзыходжанне героя з



«ямы»: Паціфар паставіў яго аканомам свайго вялікага маёнтка, кіраўніком усёй гаспадаркі і адразу адчуў, як асаблівае благаславенне сышло на яго дом: «І было, з таго часу, як ён назначыў яго над домам сваім і над усім, што меў, Гасподзь благаславіў дом егіпцяніна дзеля Ёсэфа, і было благаславенне Гасподняе на ўсім, што ў яго ў доме і ў полі» (*Быцц 39:5*).

Аднак за гэтым узлётам прыйшло новае падзенне, новае выпрабаванне: у Іосіфа закахалася жонка Паціфара. Усю сваю нерэалізаваную жарсць яна сканцэнтравала на гэтым юнаку, які быў такім прыгожым і разумным — «прыгожым постаццю і выглядам» (*Быцц 39:6*). Напэўна, гэтае падвойнае ўказанне на асаблівую падвойную прыгажосць Іосіфа патрэбна разумець як указанне на яго і фізічную, і духоўную прыгажосць. Закаханая жанчына аднойчы не вытрымала і прама прапанавала юнаку раздзяліць з ёю ложак: «І... звярнула жонка гаспадара яго свой позірк на Ёсэфа, і сказала: лажыся са мною» (*Быцц 39:7*). Іосіф адмовіўся, і не толькі таму, што гэта пралюбадзейства, але перадусім таму, што для яго гэта — найвялікшая здрада і няўдзячнасць у дачыненні да гаспадара, які цалкам давярае яму, а такая няўдзячнасць — страшэнны грэх перад Богам: «...гаспадар мой... усё, што мае, аддаў у рукі мае. // Ён не большы за мяне ў доме гэтым; і ён не ўтрымаў ад мяне нічога, апрача цябе, таму што ты жонка яму; а як жа зраблю я такое велізарнае зло і саграшу перад Богам» (*Быцц 39:8—9*). Аднак жонка Паціфара працягвала гаварыць Іосіфу пра сваё каханне, кожны дзень прапаноўвала яму сябе і, бачачы яго цвёрдасць, адважылася аднойчы на крайні крок: «...здарылася ў адзін з такіх дзён, што ён увайшоў у хату рабіць справу сваю, а нікога з дамашніх там не было. // Яна схапіла яго за адзенне яго і сказала: лажыся са мною. Але ён пакінуў адзенне сваё ў руках яе<sup>1</sup>, і пабег, і выбег вон. // І было, калі ўбачыла яна, што ён пакінуў у руках яе адзенне сваё і выбег вон, // То паклікала дамашніх сваіх і сказала ім: паглядзіце, ён [муж,

---

<sup>1</sup> У тым, што адзенне Іосіфа засталася ў руках жонкі Паціфара, няма нічога дзіўнага, калі памятаць, што ўсё яго адзенне ў асноўным складала павязка на яго сцёгнах, якую прынята было насіць у спякотным і вільготным клімаце Егіпта.

Паціфар] прывёў да нас гэтага чалавека, яўрэя, каб насміхацца над намі. Ён прыйшоў да мяне, каб легчы са мною, але я закрычала гучным голасам. // І ён, пачуўшы, што я падняла голас свой і закрычала, пакінуў адзенне сваё, і пабег, і выйшаў вон» (*Быц 39:11–15*).

Такім чынам, жонка Паціфара абвінавачвае Іосіфа ў спробе згвалтаваць яе і тое ж самае паўтарае свайму мужу (паказальна, што яна ўпершыню ў сусветнай культуры апелюе да паходжання Іосіфа, да таго, што ён яўрэй; шмат разоў будуць паўтарацца ў гісторыі самыя фантастычныя абвінавачванні яўрэяў ва ўсіх грахах; але, безумоўна, патрэбна памятаць, што тут гаворыць гэта няшчасная жанчына, якая вельмі пакрыўджаная адмоваю прадмета свайго кахання, да таго ж напалоханая тым, што ўсё выйдзе на паверхню). Тым самым у аповед уключаецца яшчэ адзін архетыпічны матыў: паклёп абражанай жанчыны на цнатлівага юнака, які не пажадаў раздзяліць яе каханне (дарэчы, гэты матыў быў упершыню зафіксаваны менавіта ў Егіпце — у казцы «Два браты»; еўрапейскі чытач ведае яго таксама з грэчаскай міфалогіі, дакладней — з трагедыі Эўрыпіда «Іпаліт», дзе герой гіне з-за паклёпу закаханай у яго Федры). Паказальна, што Іосіф ні слова не вымаўляе ў сваю абарону, як ні словам не абвінавачвае няшчасную жанчыну. У гэтым праяўляецца высакароднасць яго душы і ўсведамленне ўласнай віны, уласцівае, на погляд Бібліі, усялякаму сапраўднаму чалавеку: значыць, нешта не дагледзеў ён у стасунках з гэтай жанчынай, не трымаўся на дастатковай дыстанцыі ад яе (гэта, дарэчы, ставіць яму часткова ў віну яўрэйская каментатарская традыцыя, тлумачачы яе як «памылку праведніка»; Томас Ман разгортвае як асаблівы псіхааналітычны эцюд спробы героя «перавыхаваць» жонку Паціфара размовамі на маральныя тэмы; паводле Мана, Іосіф усведамляе сваю саманадзейнасць толькі тады, калі жанчына, ахопленая страсцю, прапануе яму забіць мужа, які перашкаджае каханню). Апрача таго, у маўчанні Іосіфа асаблівы сэнс: чалавек пакорлівы і цярплівы, як і яго бацька, ён ва ўсім бачыць волю Божую, ён аддае сябе цалкам у рукі Госпада.

А пакуль што, здаецца, для яго няма ніякай надзеі, бо ён апынуўся ў новай «яме» — у турме, якая і завецца ў

тэксе гэтак жа, як першая яма — «яма», «роў» (*бор*), і якая ўяўляе сабою падземную цямніцу. Але і тут Гасподзь не пакідае яго, і Іосіф заваёўвае сімпатыю начальніка турмы і становіцца распарадчыкам у ёй над астатнімі вязнямі. На гэтай пасадзе ён захоўвае найвышэйшую чалавечнасць, вельмі ўважліва і міласэрна ставячыся да ўсіх насельнікаў «ямы». Так, ён распытвае двух царадворцаў фараона — хлебадара (галоўнага пекара, дакладней — міністра харчавання) і галоўнага віначэрпа фараона, якія апынуліся ў турме (як можна здагадацца, іх падазраюць у спробе атруціць фараона), чаму ў іх такія сумныя твары (*Быц 40:7*). Аказваецца, яны абодва бачылі трывожныя сны, сэнс якіх не могуць зразумець. Яны распавядаюць пра свае сны Іосіфу, а той — вялікі снавед — тлумачыць іх, прарочачы хуткае вызваленне з турмы невінаватаму віначэрпу і пакаранне смерцю хлебадару, сумленне якога нячыстае. Усё, што сказаў Іосіф, спраўдзілася. А віначэрг, вызвалены з турмы і зноў пастаўлены на свой пост, аказаўся няўдзячным, бо не выканаў просьбу Іосіфа, не замовіў слоўца за яго, нявіннага чалавека, перад фараонам.

Але прыйшлося і віначэрпу ўспомніць пра гэтага дзіўнага Іосіфа, калі праз два гады сам фараон убачыў нейкія незразумелыя сны, якія ніяк не маглі растлумачыць усе яго мудрацы і чарадзеі: сны пра сем тлустых кароваў, паглынутых худымі каровамі (прычым ад гэтага яны не сталі тлустымі), і пра сем добрых, поўных каласоў, паглынутых пустымі. Трывожна на сэрцы ў фараона, ніхто не можа супакоіць яго. Вось тады па парадзе віначэрпа і прыводзяць з турмы да фараона Іосіфа, і той тлумачыць сны так лагічна і проста, што гэта ўражае фараона. Іосіф кажа, што сем вельмі добрых, ураджайных гадоў чакаюць Егіпет, але следам за імі ідуць сем гадоў страшэннага неўраджаю і голаду. «А што паўтарыўся сон фараона двойчы, гэта таму, што сапраўды гэтая справа ад Бога і што Бог хутка выканае гэта» (*Быц 41:32*). Іосіф раіць паставіць якога-небудзь разумнага дзяржаўнага мужа над усім Егіптам дзеля таго, каб кожны ўраджайны год збіраць пятую частку ўсяго ўраджаю ў спецыяльныя сховішчы; толькі так можна будзе пазбегнуць голаду. Фараон, здзіўлены мудрасцю і разважлівасцю Іосіфа, менавіта яму і даручае

ажыццяўленне гэтай праграмы, даючы яму асаблівае імя: Цафна́т-панэ́ах (*Быцц 41:45*), што па-егіпецку значыць «той, хто сілкуе [жывіць] жыццё» і што адначасова вельмі сугучна з іўрыцкім «той, хто раскрывае ўтоенае» (так тлумачыць гэтае імя Мідраш, намякаючы на тое, што Іосіф мусіць у пэўны час адкрыцца сваім братам).

Так Іосіф становіцца самым слаўным пасля фараона чалавекам у дзяржаве, хлебадарам, карміцелем Егіпта. Сам фараон кажа: «...толькі тронам буду я большы за цябе» (*Быцц 41:40*). Тора падкрэслівае, што Іосіфу ў гэты час споўнілася трыццаць гадоў. Гэты ўзрост невыпадковы: паводле біблейнай традыцыі, трыццаць — узрост духоўнай сталасці, духоўных здзяйсненняў. Здаецца, пасля дванаццаці гадоў турмы ўсё складаецца вельмі добра ў жыцці Іосіфа: ён ажаніўся з егіпцянкаю Аснат (Асэ́нэф; па-егіпецку — «служыцельніца багіні Нэйт»), дачкою самога жраца бога Ра — Паціфера (імя іншае, чым Паціфар) з гораду Он (Геліопаль); яна, прыняўшы Адзінага Бога, нарадзіла Іосіфу двух цудоўных сыноў — Менашэ (Манасію) і Эфраіма (Яфрэма). Гэтыя імёны ён даў дзецям невыпадкова. Вось як тлумачыць іх Тора: «І назваў Ёсэф імя першынцу *Менашэ*, таму што [гаварыў ён] Бог даў мне забыцца пра ўсе мае пакуты і ўвесь дом бацькі майго. // А другому назваў імя *Эфраім*, таму што [гаварыў ён] Бог зрабіў мяне пладавітым у зямлі пакутаў маіх» (*Быцц 41:51–52*). Бог узнагародзіў праведніка за яго пакуты. Дык можа, у гэтым і сэнс распавяданай гісторыі? Але, паводле Торы, не ў гэтым. Справа ў тым, што, нягледзячы на свае горкія словы, Іосіф ніколі не мог забыцца пра дом бацькі свайго, пра сваіх братоў, і толькі цяпер, на вяршыні жыццёвага поспеху, калі слава яго перасягнула межы Егіпецкай дзяржавы, бо і суседнія краіны ратаваў ён ад голаду, толькі цяпер перад ім пачало адкрывацца яго сапраўднае прызначэнне, сэнс перанесеных ім пакутаў.

Голад паразіў не толькі Егіпет, але і Ханаан, і стары Іакаў выправіў дзесяць сваіх сыноў да мудрага карміцеля Егіпта за хлебам, бо ўсе яны могуць памерці з голаду. Толькі малодшага, Біньяміна, ён пакінуў каля сябе; ён ніколі не адпусціў бы яго добраахвотна, бо гэта — апошняе, што засталася яму ад каханай Рахелі: «А Біньяміна,

брата Ёсэфа, не паслаў Яакоў з братамі яго, бо сказаў: не здарылася б з ім бяды» (*Быцц 42:4*). І вось — адзін з кульмінацыйных момантаў аповеду — дзесяць братоў паўстаюць перад хлебадарам Егіпта, не ведаючы, што гэта іх брат Іосіф. «І Ёсэф пазнаў братоў сваіх, але яны не пазналі яго» (*Быцц 42:8*). Яны пакланіліся яму нізка, да самай зямлі, і Іосіф зразумеў, што спраўдзіўся яго даўні сон. Яны ж і падумаць не маглі, што гэты вальможны пан, гэты егіпцянін і ёсць іх брат, які так маліў іх адпусціць яго, выцягнуць з ямы.

Іосіф робіць выгляд, што ён зусім чужы гэтым людзям, гаворыць з імі з падкрэсленай суровасцю і нават палохае, абвінавачваючы ў тым, што яны выведнікі, шпіёны (у арыгінале — *мергалім*, літаральна — «тыя, хто абыходзіць», «разведчыкі»): «...вы выведнікі, выглядзець прыйшлі вы галізму [г. зн. таямніцы] зямлі гэтай» (*Быцц 42:9*). Устрыжвання браты клянучца, што яны не разведчыкі, што яны сыны аднаго чалавека, што было іх дванаццаць, але аднаго не стала (такую фігуру змоўчвання выбіраюць яны), а яшчэ адзін застаўся з бацькам... Паводле другой версіі (*Быцц 43:6—7*), Іосіф сам распытвае іх пра малодшага брата, здзіўляючы іх сваёй пранікліваасцю. І вось, на жах братоў, гэты дзіўны і непрадказальны хлебадар затрымлівае іх, бярэ пад стражу і кажа, што ён паверыць у іх сумленнасць, калі прывядуць яны да яго іх малодшага брата; аднаго ж з братоў зараз ён пакіне тут у заложніках. Іосіф робіць гэта дзеля таго, каб выпрабаваць сваіх братоў, каб зразумець, што робіцца ў іх душах, каб убачыць іх пакаянне. І сапраўды, ён чуе, як гавораць яны паміж сабою, не ведаючы, што егіпцянін разумее іх мову (дагэтуль размаўлялі яны з ім з дапамогаю перакладчыка), і гавораць пра сваю віну: «...мы вінаватыя перад братам нашым, бо мы бачылі пакуты душы яго, калі ён маліў нас, але мы не паслухалі; за тое і найшло на нас гора гэтая» (*Быцц 42:21*). Іосіф чуе горкія словы Рувіма: «...я ж казаў вам: не грашыце супраць хлопчыка, але вы не паслухаліся; і вось, кроў яго і спаганяецца» (*Быцц 42:22*). Рувім лічыць, як і астатнія, што брат іх загінуў, і гэтыя словы віны дабрадушнага Рэувена выклікаюць слёзы на вачах Іосіфа: «І ён адварнуўся ад іх і заплакаў» (*Быцц 42:24*). Але пакуль што

не час адкрыцца братам, бо яшчэ не скончылася іх выпрабаванне. Яны мусяць адправіцца назад у Ханаан, каб вярнуцца з Біньямінам. Толькі тады яны атрымаюць дастаткова хлеба і толькі тады адпусціць Іосіф Шымона (Сімяона), якога ён звязаў на іх вачах (ці не напамін гэта ім пра звязанага Іосіфа?) і пакінуў у сябе. Іосіф выбірае Шымона таму, што ён быў старэйшы пасля Рэувена, але, у адрозненне ад апошняга, не заступіўся за Іосіфа, не падумаў пра бацьку.

Іосіф даў братам такую колькасць хлеба, каб ім хапіла на шлях да Ханаана і назад. На першым жа начлезе здзіўленыя браты знайшлі ў сваіх мяшках срэбра, якое яны заплацілі за хлеб і якое было ўпотай пакладзенае па загаду Іосіфа назад. Браты напалохаліся, не ведаючы, як можна гэта растлумачыць, што яшчэ задумаў гэты дзіўны егіпцянін. Яны гатовыя ўбачыць у гэтым здарэнні нейкі асаблівы знак, дадзены Богам: «І замёрла сэрца іх, і яны са страхам казалі адзін аднаму: што гэта Бог зрабіў з намі?» (*Быц 42:28*). Іакава таксама ўстрыжылі незразумелыя дзеянні егіпецкага хлебадача, але яшчэ больш — тое, што ў Егіпце застаўся Шымон і што патрэбна цяпер адпусціць туды з астатнімі Біньяміна. «І сказаў ім Іакаў, бацька іх: вы пазбавілі мяне дзяцей: Ёсэфа няма, і Шымона няма, і Біньяміна хочаце забраць — усё гэта на мяне!» (*Быц 42:36*). І як не ўгаворваюць сыны бацьку, асабліва Рэувен, які абяцае Іакаву клапаціцца пра Біньяміна і нават прапануе, калі Біньямін не вернецца, каб бацька аддаў на смерць двух яго, Рэувена, сыноў (як быццам гэта можа зрабіць Іакаў і як быццам гэта можа яго суцешыць!), той застаецца няўмольным: «...не пойдзе сын мой з вамі, таму што брат яго памёр, і ён адзін застаўся; і калі здарыцца з ім няшчасце на шляху, якім вы пойдзеце, то звядзецца сівізму маю са смуткам у апраметную» (*Быц 42:38*). У гэтых словах — неверагодная боль і туга з-за Іосіфа, якія не сталі меншымі; у гэтых словах — нязменная, хоць і схаваная глыбока, каханне да Рахелі, бо Біньямін — апошняе, што засталося ў яго ад яе; у гэтых словах — пяшчота і любоў да свайго малодшага, да ўсіх сыноў. І браты вінавата змоўклі, разумеючы, што расстанне з Біньямінам сапраўды заб'е бацьку.



Але голад у Ханаане становіцца ўсё больш невыносным. Скончыліся ўсялякія запасы хлеба, і Іакаў разумее, што яны ўсе могуць загінуць. Йегуда ўпрошвае бацьку адпусціць з імі Біньяміна і дае яму цвёрдае слова, што верне яго назад: «І сказаў Йегуда Ёісраэлю, бацьку свайму: адпусці юнака са мною; і мы ўстанем і пойдзем, і будзем жыць, і не памрэм, і мы, і ты, і дзеці нашы. // Я ручаюся за яго, з маіх рук ты запатрабуеш яго. Калі я не прывяду яго да цябе і не пастаўлю яго перад тварам тваім, то буду я вінаватым перад табою ва ўсе дні. // Праўда, калі б мы не адцягвалі, то ўжо абярнуліся б два разы» (*Быц 43:8—10*). Нічога не застаецца Іакаву: ён адпускае ў цяжкі шлях сваіх сыноў, і ў тым ліку дарагога яго сэрцу Біньяміна. Сэрца яго пры гэтым сціскаецца; ён так устрыжаны за іх усіх; ён дае наказ, каб яны перш-наперш вярнулі назад срэбра, якое знайшлі ў сваіх мяшках, а то, не дай Бог, стане гэта новай прычынай гневу таямнічага хлебадара. «А Бог Усёмагутны няхай дасць вам міласць у чалавека таго, каб ён адпусціў вам і другога брата вашага, і Біньяміна...» (*Быц 43:14*). І раптам — такое нечаканае і горка-безнадзейнае: «...а я — як быў бяздзетным, так і буду бяздзетным» (*Быц 43:14*). Чо гэта значыць? Абсалютная пакорлівасць волі Божай? Калі Бог вырашыў, што дзеці яго павінныя быць аднятыя, то гэта чамусьці трэба? Ці гэта ўсё той жа ўздых услед страчанаму Іосіфу: без яго ён усё роўна што бяздзетны? Як заўсёды, тэкст такі тонкі і складаны, што нельга даць адназначны адказ. Але, безумоўна, праўда тое, што праведнік Іакаў цалкам даручае сябе волі Божай...

І вось браты ізноў — ужо з Веніямінам — паўстаюць перад Іосіфам і схіляюцца ў паклоне. Ён распытвае іх пра іх здароўе, пра здароўе старога іх бацькі, і раптам позірк яго падае на Біньяміна, і адчувае ён, што ўжо не можа размаўляць, бо душаць яго слёзы: «І заспяшаўся Ёсэф, таму што ўскіпела ў ім любоў да брата яго, і ён гатовы быў заплакаць; і ўвайшоў ён ва ўнутраны пакой, і плакаў там. // І памыў твар свой, і выйшаў, і ўмацаваўся, і прамовіў: падавайце страву» (*Быц 43:30*). Уся сцэна ўражвае тонкасцю псіхалагічнага малюнка, глыбокім пранікненнем ва ўнутраны свет чалавека.

Іосіф саджае братоў з сабою за стол, частуе іх, а потым дае ім удосталь зерня, але зноў загадвае сваім слугам,

каб у дарожныя мяшкі братоў падклалі срэбра, якое яны заплацілі, і асобна ў мяшок Біньяміна — каштоўную срэбраную чашу. На досвітку браты выправіліся ў зваротны шлях. Але вельмі хутка іх дагнаў чалавек, пасланы хлебадарам, і абвінаваціў іх у тым, што яны заплацілі злом за дабро яго гаспадару — укралі каштоўную чашу. Браты абураныя, яны клянучца, што не рабілі гэтага, яны нават клянучца, што на смерць пойдзе той, у каго чаша знойдзеца (упэўненыя, што не знойдзеца), а ўсе астатнія навечна застанучца рабамі ў хлебадара Егіпта. «І ён сказаў: цяпер, згодна са словамі вашымі, няхай так і будзе: у каго знойдзеца, той будзе мне рабом, а вы будзеце чыстыя» (*Быц 44:10*). Як жа былі ўражаныя браты, калі чаша знайшлася ў суме Біньяміна! Безумоўна, Іосіф учыняе ім выпрабаванне: як будуць яны паводзіць сябе зараз? Можна адразу адмовіцца ад Біньяміна, пайсці сваім шляхам дадому. Але не могуць ужо зрабіць такога браты. І хоць Мідраш кажа, што ашаламленыя браты ў першую хвіліну накінуліся на Біньяміна, абзываючы яго злодзеем, сынам зладзейкі (бо ўкрала некалі Рахель тэрафімаў у Лавана), але потым прыціхлі, засаромленыя Йегудам, і вырашылі не пакідаць у бядзе малодшага брата, у Торы няма гэтай сцэны: браты не кажуць ні слова, толькі раздзіраюць сваё адзенне ў знак смутку і вяртаюцца да хлебадара Егіпта разам з Беноні, якога не могуць пакінуць у бядзе.

Такім чынам, Іосіф свядома, каб убачыць, ці змяніліся кардынальна браты, каб адчуць, што адбываецца ў іх душах, ставіць іх, па сутнасці, у тую ж сітуацыю, у якой яны некалі былі, калі вырашылі адправіць яго як мага далей з вачэй бацькі. Толькі цяпер замест Іосіфа выступае малы Біньямін (ён, вядома, не такі ўжо малы ў гэты час, але вакол яго, як самага малодшага, захоўваецца атмасфера пяшчотнасці і дзяцінства), і браты добра ведаюць, што бацька любіць яго болей за ўсіх, таму што ён — сын Рахелі. Браты чуюць страшныя словы з вуснаў хлебадара: «...чалавек, у чыіх руках знайшлася чаша, ён будзе мне рабом, а вы ідзіце з мірам да бацькі вашага» (*Быц 44:17*). І тады наперад выступае Іуда, які, безумоўна, з гэтага моманту становіцца духоўным лідэрам братоў. Ён распавядае егіпецкаму хлебадару ўсю гісторыю стратаў іх бацькі,

ён гаворыць пра яго з вялікім болем і пяшчотай, ён тлумачыць, што не могуць яны вярнуцца без Біньяміна, бо бацька гэтага не перажыве: «...калі я прыйду да раба твайго, бацькі майго, і не будзе з намі хлопчыка, з душою якога звязаная душа яго... // ...то ён памрэ» (*Быц 44:30, 31*). Іуда з хваляваннем гаворыць пра тое, што ўсё жыццё ён, які даў слова бацьку захаваць малодшага брата, будзе перад бацькам вінаваты, і просіць самому застацца рабом карміцеля Егіпта: «А цяпер няхай раб твой застанецца замест хлопчыка рабом у гаспадара майго, а хлопчык няхай пойдзе з братамі сваімі. // Бо як я прыйду да бацькі майго, калі хлопчыка няма са мною? як бы не ўбачыць мне бяды, што станецца з бацькам маім» (*Быц 44:33—34*).

І калі пачуў Іосіф гэтыя словы любові да роднага брата і да бацькі свайго, словы, якія недвухсэнсоўна гаварылі аб тым, што велізарныя змены адбыліся ў душах братоў, ён ужо не мог стрымлівацца, і пачуцці і слёзы хлынулі ракою: «І не мог Ёсэф стрымацца пры ўсіх, што стаялі каля яго, і закрычаў: выведзіце ад мяне ўсіх! І не засталася нікога пры ім, калі Ёсэф адкрыўся братам сваім. // І ён падняў лямант і плач, і пачулі егіпцяне, і пачуў дом фараона. // І сказаў Ёсэф братам сваім: я Ёсэф, ці жывы яшчэ бацька мой? Але не маглі браты яго адказваць яму, бо яны збянтэжыліся перад ім. // І сказаў Ёсэф братам сваім: падыдзіце да мяне. І яны падышлі. І ён сказаў: я Ёсэф, брат ваш, якога вы прадалі ў Егіпет. // Але цяпер не смуткуйце і не шкадуйце, што прадалі мяне сюды, таму што Бог паслаў мяне перад вамі для захавання вашага жыцця» (*Быц 45:1—5*). У гэтых словах — увесь характар Іосіфа: усе свае пакуты і ўсе ўзлёты свайго лёсу ён успрымае як неабходнасць для выратавання сваіх братоў. А тыя ўсё не могуць паверыць, што перад імі Іосіф; а калі і паверылі, то баяцца помсты, бо лічаць яе заслужанай, справядлівай. А ён паўтарае ім: «І паслаў мяне Бог перад вамі, каб пакінуць вас на зямлі і захаваць ваша жыццё... // Дык вось, не вы паслалі мяне, але Бог» (*Быц 45:7—8*). Так можа казаць толькі сапраўдны праведнік, які ўсе бядоты і ўсе ўзнагароды ўспрымае не як свае ўласныя, а як волю Божую дзеля бліжніх, дзеля братоў сваіх. «І паў ён на шыю Біньяміну, брату свайму, і плакаў; і Біньямін плакаў на

шыі яго. // І цалаваў ён усіх братоў сваіх, і плакаў над імі. Потым гаварылі з ім браты яго» (*Быцц 45:14—15*). Якія важныя гэтыя фінальныя, надзіва простыя словы: «Потым гаварылі з ім браты яго». Так, гутаркай, добрым чалавечым дыялогам, а не забойствам і крывёю, завяршаецца гэтая, здавалася б, класічная гісторыя варожасці братоў; класічны «блізнечны міф» «узламаны», «знішчаны» любоўю, якая перамагае нянавіць. І адпраўляе Іосіф братоў да бацькі, каб хутчэй вярнуліся яны ўсе разам, каб разам перажылі ў Егіпце той страшэнны голад, што працягваецца ў Ханаане. Як не церпіцца яму абняць бацьку! І ён дае наказ братам, нават не наказ — закліцце: «Не сварыцеся!» (*Быцц 45:25*).

Менавіта сваёй мудрай гуманнасцю, чалавекалюбствам, процістаяннем нянавісці і варожасці, сцвярджаннем дабырыні і веры як асновы чалавечай душы, а таксама тонкай псіхалагічнай характарыстыкай галоўнага персанажа гэтая біблейная гісторыя вабіла да сябе і працягвае вабіць сэрцы шматлікіх пакаленняў мысляроў, мастакоў і проста чытачоў самых розных культураў і народаў. «И кто, житейское отбросив, // Не плакал, в детстве прочитав, // Как братьев обнимал Иосиф // На высоте честей и слав...» Так напісаў Валерый Брусаў, і сотні іншых паэтаў прысвяцілі свае радкі гэтай дзівоснай, чуллівай і такой пафіласофску глыбокай гісторыі. Сапраўды, справа ў велізарнай глыбіні пачуццяў і адначасова — у велізарнай сіле абагульнення, закладзенай у прыпавесці пра Іосіфа і яго братоў. Гісторыя Іосіфа ўяўляе сабою своеасаблівую парадыгму (мадэль, узор) чалавечага лёсу, дзе герой перажывае шэраг узлётаў і падзенняў, сімвалічных смерцяў і нараджэнняў і выходзіць з цяжкіх выпрабаванняў лёсу адноўленым і прасветленым, захоўваючы душэўную яснасць і духоўную цвёрдасць, і галоўнае — веру ў Бога, давер да жыцця, уменне радавацца яму, нягледзячы на пакуты, прымаць з удзячнасцю ўсё, што яно пасылае. Можна з упэўненасцю сказаць, што ў лёсе Іосіфа мы адкрываем так ці інакш саміх сябе, свой шлях, бо ніхто з нас не застрахаваны ад расстання з родным домам і блізкімі, ад варожасці і паклёпаў, ад сумы, ад турмы... Але пытанне ў іншым: ці хапае ў нас той неверагоднай вышыні духу,

уласцівай біблейнаму Іосіфу, якая дае здольнасць не абвінавачваць ніколі жыццё, а можна прымаць яго нават у найцяжэйшых яго праявах, здольнасць верыць насуперак абсурду быцця і праз веру адкрываць сваё прызначэнне...

Іосіф — адзін з самых тонка выпісаных біблейных герояў. Ён паўстае перад намі як абсалютна жывы чалавек, са сваімі маленькімі слабасцямі і недахопамі. Іосіф перажывае павучальную эвалюцыю: надзелены надзвычайным дарам хлопчык, чысты і высокі душою, але крышачку легкадумны або проста няздольны яшчэ наладзіць дыялог з братамі, несвядома наклікаючы на сябе іх варожасць, ён, прайшоўшы праз безліч пакутаў, набывае неверагодную вышыню духу і найвышэйшую чалавечнасць, а галоўнае — адкрывае ўласнае прызначэнне: «Бог паслаў мяне перад вамі для захавання вашага жыцця...» «Такі гэты персанаж, — піша С. С. Аверынцаў, — улюбёнец свайго бацькі, які адзначаны пячаццю выбранніцтва, які спалучае прыгажосць са цнатлівасцю, а таямнічы дар прарочых сноў і іх тлумачэння — з практычнай разважлівасцю, які ўнушае любоў амаль што ўсім, хто трапляецца на яго шляху, але і наклікае на сябе злосць і зайздрасць, які трапляе ў горан пакутаў і выходзіць з яго мудрым пераможцам. Ва ўсім коле старажытных літаратураў Блізкага Усходу нялёгка знайсці іншы гэтак жа тонка распрацаваны вобраз»<sup>1</sup>.

Гісторыя Іосіфа атрымала далей распрацоўку ў розных рэлігійных і культурных традыцыях — іўдзейскай, хрысціянскай, мусульманскай, у свецкай еўрапейскай літаратуры і выяўленчым мастацтве. У II ст. да н. э. быў запісаны апокрыф, або псеўдаэпіграф, «Запаветы дванаццаці патрыярхаў» (дайшоў на грэчаскай мове), дзе прадстаўлены павучальны жыццяпіс Іосіфа. Прыкладна тады ж (ці крыху пазней, у I ст. да н. э.) у элінізаваным Егіпце была напісаная па-грэчаску, але, без сумневу, іўдзеям, «Душакарысная аповесць пра хлебадарства Іосіфа Усепрыгожага, і пра Асэнэф, і пра тое, як Бог злучыў іх». Тут гісторыя Іосіфа распрацаваная ў рэчышчы монатэізму, але з усёй стылёвай тонкасцю і псіхалагічнай глыбінёй грэчаска-

<sup>1</sup> Аверинцев С. С. Древнееврейская литература // История мировой литературы: В 9 т. М., 1983. Т. 1. С. 281.

га любоўнага рамана; на думку С. С. Аверынцава, вобраз Іосіфа стылізаваны «ў духу салярнай міфалогіі, эліністычнай эстэтыкі і містэрыяльнай абраднасці»<sup>1</sup>. У цэнтры твора — палкае каханне Асэнэф да неверагодна прыгожага Іосіфа, якое прыводзіць гераіню да веры ў Адзінага Бога.

Вялікая ўвага надаецца вобразу Іосіфа ў Агадзе і Мідрашах. Асабліва цікавыя агадычныя матывы, звязаныя з каханнем жонкі Паціфара Зэлікі да Іосіфа і з тым, як яна прадэманстравала высакародным егіпцянкам яго неверагодную прыгажосць і прывабнасць. Яна запрасіла іх на бяседу і загадала прынесці розную садавіну для частавання. І вось, калі жанчыны вострымі нажамі ачышчалі плады, Зэліка паклікала Іосіфа. І толькі ўвайшоў ён — усе жаночыя вочы застылі на ім, такі ён быў прыгожы. Зачараваныя, прыгажуні-егіпцянкі працягвалі рэзаць нажамі свае пальцы, нават не заўважаючы, што кроў сцякае з іх на іх адзенне. Яны апамяталіся толькі тады, калі Іосіф выйшаў з пакою. «Вось, — сказала Зэліка, — пры адным позірку на яго вы так зачараваныя, уражаныя прыгажосцю яго. Што ж павінна адчуваць я, калі бачу яго пастаянна, знаходзячыся з ім пад адным дахам?...»<sup>2</sup> Як мяркуюць даследчыкі, гэты матыв, шырока вядомы ў мусульманскай культуры, першапачаткова ўзнік менавіта ў Агадзе, быў пераняты праз вусную традыцыю ісламам, а потым вярнуўся пад яго ўплывам у пісьмовую версію Агады (гэты ўплыў бачны з арабскага імя жонкі Паціфара; дакладней яно гучыць як *Зулейка*, хаця ўжываецца еўрапейскімі паэтамі і ў форме *Заліха*).

Агада вельмі псіхалагічна тонка і падрабязна распрацоўвае эпізоды жыцця Іосіфа ў Егіпце, яго служэння ў маёнтку Паціфара (матывы віна, якое ў руках Іосіфа набыла неабходны для Паціфара смак, і інш.), узаемаў Іосіфа з братамі. Вельмі тонка Мідраш перадае пачуцці Іакава, які мусіць выправіць у Егіпет Біньяміна і палымяна моліцца Богу за сваіх дзяцей: «Апусціўшы галаву, сядзеў Іакаў каля ўвахода ў шацёр свой. Бясконцым ланцугом выпрабаванняў праходзіла ў памяці старца ўсё яго доў-

<sup>1</sup> Аверинцев С. С. Иосиф // Мифы народов мира: В 2 т. М., 1991—1992. Т. 1. С. 558.

<sup>2</sup> Агада... С. 40.



гае жыццё: уцёкі з роднай хаты да Лавана; дваццаць гадоў напалову рабскага служэння цесцю; уцёкі ад Лавана і сустрэча з Ісавам, якога прыйшлося ўласкавіць падарункамі, каб уратавацца ад лютага гневу яго; няшчасце з Дзінаю; смерць каханай жонкі, Рахілі. Падраслі, нарэшце, дзеці; даўно пара было даць адпачынак старым касцям, — знікае Іосіф. Цяпер — пагражае голад, а Сімяон у цямніцы, і Веніяміна чакае такі ж лёс... “Божа Усёмагутны, злітуйся над маімі дзецьмі, злітуйся над старасцю маёй. Пакладзі канец выпрабаванням маім!”» (*Бэрэшыт Раба 92*)<sup>1</sup>. Асобныя старонкі ў Агадзе прысвечаныя вяртанню братоў з Егіпта на адзінаццаці калясніцах, са шматлікімі падарункамі. Паводле Агады, прыгажуня Сэрах, дачка Ашэра (Асіра), якая перш за ўсіх сустрэла братоў, па іх просьбе спяшаецца да Іакава і песняй сваёй рыхтуе яго для ўспрыняцця найвялікшай радасці (а радасць, як вядома, таксама можа забіць) — весткі пра тое, што браты вяртаюцца і што ў Егіпце іх чакае жывы Іосіф: «Ён жывы і слаўны, // У краіне далёкай, // Твой сын Іосіф, // Твой сын і дзядзька мой!..»<sup>2</sup> Так браты выконвалі наказ тонкага душою брата свайго Іосіфа: «Калі прыйдзеце да бацькі нашага, не кажыце яму пра мяне адразу, але паступова падрыхтуйце яго да гэтага»<sup>3</sup> (гэты матыў, а таксама шмат іншых з равіністычных каментараў выкарыстаў Томас Ман у сваім рамане пра Іосіфа). Адначасова некаторыя яўрэйскія каментатары ўпікалі Іосіфу за шматлікія гульні з братамі і выпрабаванні ім, чым і тлумачылі яго даволі раннюю смерць (у 110 гадоў).

У цэлым у яўрэйскай культуры Іосіф, як і яго бацька Іакаў, выступае ўвасабленнем самога яўрэйскага народа, шлях Іосіфа праз пакуты, нязменная яго вернасць Богу — як прароцтва пра цяжкі шлях выбранага народа, які на суперак усяму захавай веру, адчуванне непарыўнай сувязі з Богам, гістарычны аптымізм. Пакуты Іосіфа — сімвал пакутаў народа Божага ў выгнанні. Для іўдзейскай традыцыі Іосіф — вобраз ідэальнага праведніка, той маральны і духоўны эталон, да якога трэба імкнуцца, увасабленне чалавека духоўнага.

<sup>1</sup> Агада... С. 43.

<sup>2</sup> Тамсама. С. 46.

<sup>3</sup> Тамсама.

Таксама як увасабленне найвышэйшай духоўнасці ўспрымаецца вобраз Іосіфа ў хрысціянскай традыцыі і атрымлівае дадатковае сімвалічнае прачытанне як правобраз Ісуса Хрыста — у сувязі з ахвярнаю роляю Іосіфа ў гісторыі з братамі. Упершыню хрысціянскае прачытанне гісторыі Іосіфа даў раннехрысціянскі пісьменнік і царкоўны дзеяч Афрэм з Нісівіна, вядомы як Яфрэм Сірын. У IV ст. да н. э. ён напісаў на ўсходнеарамейскай (сірыйскай) мове «Слова на Іосіфа Прыгожага», дзе герой атрымаў свой славыты пастаянны эпітэт. З пункту гледжання хрысціянства, уся гісторыя Іосіфа становіцца «прататыпам» гісторыі Ісуса: Ісус, прыносячы сябе ў добраахвотную ахвяру дзеля Збаўлення людзей, спускаецца ў апраметную і выводзіць адтуль праведнікаў. Ісус Хрыстос быў аддадзены ў рукі рымскіх стражнікаў за трыццаць срэбранікаў, Іосіфа прадалі за дваццаць. Егіпет — сімвал язычніцкіх народаў, з весткай да якіх Ісус паслаў сваіх апосталаў. «Гэты “духоўны Егіпет”, — піша Дз. У. Шчадравіцкі, — павінны быць выратаваны пакутамі Хрыста, падобна таму як пакуты Іосіфа паслужылі выратаванню Егіпта гістарычнага»<sup>1</sup>. Як лічыць мысляр і экзэгет, «Іосіф стаў сімвалам народа Богага, правобразам Месіі, Хрыста, і кожнага высокага духу»<sup>2</sup>.

Пад уплывам вобраза біблейнага Іосіфа ўзнік вобраз Юсуфа (дакладней — *Йусуфа*) у 12-й суры Карана, што заўсёды служыла высокім эталонам для мусульманскіх паэтаў, якія апявалі каханне Юсуфа і Зулейкі (на гэты сюжэт напісана безліч твораў на мусульманскім Усходзе).

Іосіф з устойлівымі эпітэатамі «Прыгожы» і «Цнатлівы» становіцца адным з найпапулярнейшых герояў хрысціянскага Сярэднявечча: пра яго складаюць казкі, песні, плачы. У еўрапейскім жывапісе складаюцца кананічныя сюжэты пра Іосіфа: «Браты прадаюць Іосіфа»; «Сыны Іакава прыносяць бацьку акрываўленае адзенне Іосіфа» (карціна Я. Пейнаса); «Сны Іосіфа» («Іосіф распавядае сны» — гравюра Рэмбрандта, 1638); «Іосіф і жонка Паціфара» (мазаіка канца XII — пачатку XIII ст. у саборы Сан-Марка ў Венецыі; гравюра Рэмбрандта і інш.); «Іосіф тлумачыць сны

<sup>1</sup> Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 271.

<sup>2</sup> Тамсама. С. 272.

фараона»; «Сустрэча Іосіфа з братамі»; «Сустрэча Іосіфа з Іакавам»; «Іакаў благаслаўляе Яфрэма і Манасію, сыноў Іосіфа» (пры гэтым перакрываючыя рукі Іакава сімвалізуюць крыж Ісуса, Іакаў — Хрысціянскую Царкву, а Яфрэм і Манасія — адпаведна — язычнікаў і іудзеяў, якія павінныя, з пункту гледжання Царквы, прыняць хрысціянства).

Нанова адкрывае гісторыю Іосіфа еўрапейская літаратура Новага часу. Нямецкі пісьменнік Ганс Якаб Крыстоф Грымельсгаўзэн (каля 1622—1676) стварае напрыканцы жыцця раман «Цнатлівы Іосіф», у якім, выкарыстоўваючы традыцыі шахрайскага (пікарэскага) рамана, распавядае пра прыгоды героя і адначасова стварае ў яго вобразе эталон маральнай чысціні, які проціпастаўляе разбэшчанасці свайго часу. Вядома, што дэтальна апрацаваць гісторыю Іосіфа марылі такія славытыя пісьменнікі, як Гётэ і Леў Талстой. Гэты сюжэт вабіў іх сваёй невычэрпнай глыбінёй, магчымасцю паказаць на прыкладзе жыццёвага шляху Іосіфа шлях чалавека наогул, пошукі ісціны, духоўнае ўзыходжанне, а таксама прыцягваў сваёй сцісласцю, за якой адкрываюцца бязмежныя сэнсы. Так, вядома, што шаснаццацігадовы Гётэ напісаў разгорнутую навэлу (ці невялікі раман) пра Іосіфа, але потым палічыў, што твор атрымаўся слабы, і спаліў яго. Тлумаччы, навошта ён, яшчэ падлетак, узяўся за такі знешне прасты, а ўнутрана вельмі глыбокі сюжэт, шасцідзсяцігадовы Гётэ пісаў у сваёй аўтабіяграфіі «Паэзія і праўда» пра тое, як абуджалі яго фантазію ўсе гісторыі патрыярхаў, але асабліва — гісторыя Іосіфа, «народжанага ў страсным шлюбным каханні»: «Спакойным і ясным паўстае ён перад намі і сам прадказвае сабе будучае ўзвышэнне над сваёй сям'ёй. Увагнаны братамі ў бяду, ён і ў рабстве захоўвае стойкасць і праведнасць, не паддаецца небяспечнейшым спакусам, ратуецца дзякуючы прароцкаму дару і па заслугах удастойваецца высокіх пашанаў. ...Спакоем і велічнасцю душы ён выдаўся ў свайго прадзеда Аўраама, цярпліваасцю і ўменнем захоўваць вернасць — у дзеда Ісаака. ...Надзвычайна чароўны гэты бясхітрасны апавед, толькі ўжо вельмі кароткі, так што міжволі ўзнікае жаданне распрацаваць яго падрабязней» (паводле перакладу Н. Ман)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Гётэ И. В. Собрание сочинений: В 10 т. М., 1976. Т. 3. С. 118.

Вось гэтае жаданне — распрацаваць кароткую біблейную прыпавесць падрабязней — і натхніла на стварэнне вялікага рамана пра Іосіфа і яго братоў, пра жыццё ўсіх яўрэйскіх патрыярхаў славутага нямецкага пісьменніка XX ст. Томаса Мана, які слухна лічыў Гётэ сваім галоўным настаўнікам.

Раман Т. Мана «Іосіф і яго браты» (1933—1942) — філасофскі, культуралагічны, раман-міф — стаў адной з найбуйнейшых з’яваў літаратуры XX ст. На матэрыяле даволі кароткай прыпавесці (а на самой справе — на матэрыяле ўсяго эпасу пра патрыярхаў) пісьменнік разгарнуў велізарнае (у рукапісе — 2 тысячы старонак машынапіснага тэксту) шматкаляровае эпічнае палатно пра нараджэнне і сталенне чалавека духоўнага, індывідуальнага «я», якое адкрывае для сябе Бога і толькі так становіцца індывідуальнасцю. Увага Мана да вобраза Іосіфа дыктавалася імкненнем адысці ад вонкавай надзённасці і дасягнуць асаблівай філасофскай канцэнтрацыі вобраза, каб на старонках кнігі паўстаў «чалавек, які з рэлігійнай палкасцю шукае самога сябе, які пытае, адкуль ён прыйшоў і куды ідзе, што ён такое і ў чым яго сутнасць, дзе яго месца ў сусвеце, які прагне пранікнуць ў таямніцу быцця, разгадаць адвечную загадку, што зноў і зноў паўстае перад намі: “Чым ёсць *чалавек?*”»<sup>1</sup>. Т. Ман падкрэсліваў, што ён невыпадкова ўзяў матэрыял яўрэйскіх паданняў (як невыпадковыя і гады, у якія ён працаваў над раманам): сваім «Іосіфам» — і раманам, і вобразам галоўнага героя — пісьменнік кідаў выклік фашызму, таму «канчатковаму вырашэнню» яўрэйскага пытання, якое захацелі ажыццявіць нацысты. Іосіф пад пяром Т. Мана — і жывы канкрэтны чалавек, і адначасова чалавек-міф, сімвал, які мае простае (пры ўсёй складанасці рамана і міфалагічных алузіяў і падтэкстаў у ім) прачытанне: чалавек добры, чалавек жыве не нянавісцю, а любоўю. Пісьменнік падкрэсліваў, што яго зварот да матэрыялу Старога Запавету быў невыпадковы: «Мой выбар, несумненна, стаяў у скрытай сувязі з сучаснасцю, палемізаваў з ёю, ішоў насуперак вядомым тэндэнцыям, якія ўнушалі мне найглыбейшую

---

<sup>1</sup> Манн Т. Иосиф и его братья: Доклад. С. 705.

агіду і былі асабліва недазволеныя для немцаў: я маю на ўвазе вар’яцкія ідэі расавага пераўзыходжання, што з’яўляюцца галоўным чыннікам створанага на патрэбу чэрні фашысцкага міфа. Напісаць раман пра духоўны свет іудзейства было задачай вельмі своечасовай, — менавіта таму, што яна здавалася несвоечасовай»<sup>1</sup>. Так, у рамане чарнасоценнаму міфу расавай нянавісці проціпастаўлены высокі міф любові да бліжняга — і блізкага, і больш далёкага, да ўсяго чалавецтва, праз лёс яўрэйскіх патрыярхаў выяўлены адзінства і духоўныя пошукі ўсяго чалавецтва. Письменнік лічыў, што ў яго рамане «міф быў выбіты з рук фашызму, тут ён увесць — ажно да найдрабнейшай клетачкі мовы — працяты ідэямі г у м а н і з м у...»<sup>2</sup>

Т. Ман параўноўвае па сваіх задачах створаны ім раман з гётэўскім «Фаўстам»: «“Фаўст” — гэта сімвалічны вобраз чалавецтва, і нечым падобным да такога сімвала імкнулася стаць пад маім пяром гісторыя пра Іосіфа»<sup>3</sup>. Можна ўпэўнена канстатаваць, што письменнік цалкам справіўся са сваёй задачай. Шлях чалавечага «я», нараджэнне яркай індывідуальнасці з калектыўнай архаічнай прапамыці — у цэнтры яго рамана, які бясконца, з высокім гумарам, іграе найскладанейшымі культурнымі асацыяцыямі і архетыпамі. На думку письменніка, на прыкладзе лёсу Іосіфа мы бачым вылучэнне індывідуальнасці мастакоўскага тыпу і вяртанне гэтага «я», якое, здаецца, узводзіць сябе ў абсалют, да калектыву, да вышэйшага служэння людзям. Для Т. Мана гэта ў пэўнай меры і яго ўласны шлях, і шлях усяго чалавецтва, якое, як верыць Біблія, не толькі падае, але і ўзыходзіць. Вобраз прыгожага ва ўсіх сэнсах чалавека — гэта і мара аб прыгожым чалавецтве, аб ладзе жыцця, вартым чалавека як вобраза Богага. «Сімвалічны вобраз чалавецтва, — што ж, бадай, мой твор меў пэўнае права ўпаўголаса называць сябе гэтым імем. Бо ён вёў ад пачатку ўсіх пачаткаў...»<sup>4</sup> Раман уражвае велізарнай пластычнай сілай і адначасова глыбінёй пранікнення ў старажытнаяўрэйскую менталь-

<sup>1</sup> Манн Т. Иосиф и его братья: Доклад. С. 710.

<sup>2</sup> Тамсама. С. 706.

<sup>3</sup> Тамсама. С. 711.

<sup>4</sup> Тамсама. С. 713.

насць, у найглыбейшыя сэнсы Пісання, перадусім звязаныя з ідэямі непарыўнага Саюзу паміж Богам і чалавекам, несупыннага — сумеснага! — духоўнага руху Бога і чалавека, іх узаемнай неабходнасці адзін аднаму. Пісьменнік кажа пра свой раман: «Шлях, які вядзе ўдалачынь, рух наперад, змяненне, развіццё вельмі моцна адчуваюцца ў гэтай кнізе, уся яе тэалогія выводзіцца з яго, дакладней, з яе трактоўкі ўласцівай Старому Запавету ідэі С а ю з у паміж Богам і чалавекам, гэта значыць думкі пра тое, што Богу не абысціся без чалавека, чалавеку — без Бога і што імкненне таго і другога да найвышэйшых мэтаў пераплятаюцца паміж сабою»<sup>1</sup>.

Раман Т. Мана завяршаецца на пранізліва-высокай ноце пяшчоты і любові: «Так гаварыў ён [Іосіф] з імі, і ўсе яны смяяліся і плакалі разам, і ўсе цягнуліся рукамі да яго, які стаяў сярод іх, і датыкаліся да яго, і ён таксама іх гладзіў. І на гэтым канчаецца прыгожая, прыдуманая Богам гісторыя пра ІОСИФА І ЯГО БРАТОЎ» (паводле перакладу С. Апта)<sup>2</sup>. Гэта фінальная сцэна тычыцца яшчэ аднаго выпрабавання, якое даў Бог і Свайму улюбёнцу Іосіфу, і яго братам. І яшчэ не зусім скончылася біблейная гісторыя.

...Стары Іакаў, які баіцца паверыць свайму шчасцю (знайшоўся дарагі сэрцу сын, паўтарэнне яго Рахелі!), перасяляецца з усім сваім родам да Іосіфа ў Егіпет. Як памятаем, яго ўмацоўвае на гэтым шляху і абяцае не пакідаць Сам Бог. «І ўзялі яны скаціну сваю і маёмасць сваю, якую набылі ў зямлі Кенаанскай, і прыйшлі ў Егіпет, — Іаакоў і ўвесь род яго з ім. // Сыноў сваіх і сыноў сваіх сыноў, што пры ім, дачок сваіх і дачок сыноў сваіх, і ўвесь род свой прывёў ён з сабою ў Егіпет» (*Быц 46:6—7*). Тора малое вельмі чулліваю сцэну доўгачаканай сустрэчы бацькі з сынам: «І запрог Ёсэф калясніцу сваю, і падняўся насустрач Ёісраэлю, бацьку свайму, у Гошэн, і з'явіўся да яго, і паў на шыю яго, і доўга плакаў на шыі яго. // І прамовіў Ёісраэль Ёсэфу: магу цяпер я памерці [спакойна], убачыўшы твар твой, бо ты жывы» (*Быц 46:29—30*). Іосіф пасяляе бацьку і братаў у мясцовасці Гошэн (Ге-

<sup>1</sup> Манн Т. Иосиф и его братья: Доклад. С. 713.

<sup>2</sup> Тамсама. С. 701.



сэм) у дэлье Ніла, дзе маглі яны на раскошных пашах пасвіць свае статкі, і прадстаўляе бацьку і братаў фараону.

Перад смерцю Іакаў, які пражыў у Егіпце семнаццаць шчаслівых гадоў, бо ўсе яго дзеці былі разам з ім і жылі ў згодзе, бярэ з Іосіфа клятву, што той разам з братамі пахавае яго ў Ханаане, у Зямлі Абяцанай. Ён верыць, што яго дзеці вернуцца туды: «І Бог будзе з вамі, і верне вас у зямлю бацькоў вашых» (*Быц 48:21*). Іакаў благаслаўляе дзяцей Іосіфа, а потым і кожнага са сваіх сыноў. Пры гэтым асаблівае ўказанне на высокае прызначэнне роду Іосіфа хаваецца ў благаслаўненні яму праз яго сыноў — па сутнасці, благаслаўненні ўсяму народу Ізраіля (і яно, узгадаем, паўтараецца і сёння ў іўдзейскай традыцыі напярэдадні кожнай Суботы ў благаслаўненні бацькоў сынам): «І благаславіў Ёсэфа, і сказаў: Бог, перад Якім хадзілі бацькі мае, Аўраам і Ёіцхак, Бог, Які пасе мяне з той пары, як я існую, да сёння, // Анёл, што збавіў мяне ад усялякага зла, няхай благаславіць хлопчыкаў гэтых; і няхай нарачэцца імя маё і імя бацькоў маіх, Аўраама і Ёіцхака, і няхай распладзяцца яны ў мностве сярод зямлі» (*Быц 48:15—16*). І яшчэ адно благаслаўненне вылучаецца з усіх — благаслаўненне Іудзе: «Йегуда! Цябе ўхваляць браты твае. Рука твая на храбціне ворагаў тваіх; паклоняцца табе сыны бацькі твайго. // Малады леў Йегуда, ад здабычы ты, сын мой, паднімаешся. // Не адыдзе скіпетр ад Йегуды і заканандавец з асяроддзя нашчадкаў яго, пакуль не прыйдзе Прымірыцель, і яму — пакорнасць народаў» (*Быц 49:8—9, 10*). Гэтыя словы і іўдзейская, і хрысціянская традыцыі разглядаюць як прароцтва аб тым, што менавіта з роду Іуды выйдзе царская дынастыя Ізраіля (нашчадкам Іуды будзе Давід) і ўрэшце рэштаў (праз Давіда) — асаблівы Памазанік Божы, Машыях, Месія (у хрысціянстве — Ісус Хрыстос). Але і словы пра лёс роду Іосіфа асабліва адгукаюцца ў яўрэйскім рэлігійным каментары: магчыма, гэта ўказанне на тое, што спачатку прыйдзе Месія з калена Іосіфа, і гэты Месія загіне ў пакутах за людзей і пракладзе шлях Збавіцелю з калена Іуды, з дому Давідава... Так ці інакш, але перад смерцю Іакаў, які набыў надзвычайны прарочы дар, убачыў духоўным зрокам усю гісторыю — і сваіх сыноў, і далёкіх сваіх нашчадкаў, і гісторыю ўсяго чалавецтва.

А потым настае час аплаквання Іакава сынамі. І ніхто так не смуткаваў, як Іосіф: «І паў Ёсэф на твар бацькі свайго, і плакаў над ім, і цалаваў яго» (*Быц 50:1*). Пасля гэтага жалобны картэж з калясніцаў рушыў у Ханаан, каб там пахаваць Іакава ў пячоры Махпела. Але пасля смерці бацькі трывожныя думкі зноў з'явіліся ў братоў: «...можа, Ёсэф узненавідзіць нас і адплаціць нам за ўсё зло, якое мы зрабілі яму» (*Быц 50:15*). І яны нават дасылаюць пасланца да брата (у інтэрпрэтацыі Т. Мана — Веніяміна), каб нагадаць яму пра просьбу бацькі перад смерцю: «...бацька твой запавядаў перад смерцю, кажучы: // Так скажыце Ёсэфу: даруй, маю цябе, віну братоў тваіх і грэх іх, хоць яны зрабілі табе зло; а цяпер даруй віну рабоў Бога бацькі твайго» (*Быц 50:16—17*). Іосіф плача, калі чуе гэтыя словы, — і ад любові і пяшчоты да братоў сваіх, бо бачыць пакуты іх сумлення, і адначасова ад крыўды: як маглі яны падумаць пра яго такое? хіба ж можа ён помсціць? І калі прыходзяць ізноў да Іосіфа браты і падаюць у ногі яму, ён можа вымавіць толькі адно: «...не бойцеся, бо няўжо я замест [на месцы] Бога?» (*Быц 50:19*). Так паўтарае ён слова ў слова тое, што яго бацька Іакаў сказаў некалі яго маці Рахелі, калі прасіла яна даць ёй сына: «Няўжо я замест Бога?» Але, як кажа яўрэйскі класічны каментар, калі Іакаву гэта было залічана Богам за памылку, то Іосіфу — за найвялікшую заслугу. Гэтыя словы — адмова ад усялякай нянавісці, помсты, адплаты, бо сапраўднаму адплаціць можа толькі Бог. У гэтых словах Іосіфа — сапраўдная любоў да тых, хто калісьці ненавідзеў яго, і прыняцце нават зла, якое непазбежна сіламі духу чалавечага пераўтвараецца ў добро. Суцяшаючы братоў, бо віна па-ранейшаму жыве ў іх (і гэта паказчык іх высокай выбранасці), Іосіф, высакародная душа, кажа: «Вось, вы задумвалі супраць мяне зло, але Бог ператварыў яго ў добро, каб зрабіць тое, што цяпер ёсць: каб захаваць жыццё шматлікаму народу. // А цяпер не бойцеся. Я буду карміць вас і малых вашых. І ён суцяшаў іх, і гаварыў па сэрцы іх» (*Быц 20—21*). Перад намі высокі прыклад ажыццяўлення — задоўга да прыходу Ісуса Хрыста — таго найвышэйшага ідэалу міласэрнасці, спачування, любові, які будзе зададзены ў Нагорнай пропаведзі:

«...маліцеся за тых, хто крыўдзіць вас, і тых, хто гоніць вас...» (*Мац 5:44*).

Смерцю Іосіфа, які наказвае братам пахаваць яго прах у Зямлі Абяцанай, куды, ён верыць, вернуцца нашчадкі Іакава, завяршаецца вялікая Кніга Быцця: «І сказаў Ёсэф братам сваім: я паміраю; але Бог, праўда, успомніць пра вас і выведзе вас з зямлі гэтай у зямлю, аб якой кляўся Аўрааму, Йіцхаку і Яакову. // І заклёў Ёсэф сыноў Іісраэлевых, кажучы: праўда, успомніць Бог пра вас, і тады вынесіце косці мае адсюль» (*Быц 50:24—25*).

## ЗАКЛЮЧЭННЕ

Мы перагарнулi апошнюю старонку Кнiгi Быцця, першай кнiгi Бiблii. Аб ёй працягваюць спрачацца i яе працягваюць вывучаць навукоўцы, спрабуючы выявиць за часам вельмi стракатай тканiнай паданняў гiстарычныя рэалii, вызначыць хаця б прыкладна час запiсу тых цi iншых яе фрагментаў. Матэрыял, прадстаўлены ў Кнiзе Быцця, тычыцца шырокага часавага перыяду — памiж пачаткам 2-га тыс. да н. э. i XVII цi XVI ст. да н. э., а многiя паданнi каранямi iдуць i ў яшчэ больш сiвую старажытнасць — у глебу шумерскай i егiпецкай цывiлiзацыяў. Для рэлігiйнай свядомасцi няма сумневу, што Кнiга Быцця запiсаная прарокам Майсеем пасля Зыходу яўрэяў з Егiпта ў XIV цi XIII ст. да н. э. У сваю чаргу большасць бiблеiстаў схiляюцца да думкi, што ў асноўным тэкст кнiгi быў зафіксаваны на piсьме ў X ст. да н. э., пры iзраiльскiх царах Давiдзе i Саламоне. Але сучасная бiблеiстыка схiльная таксама меркаваць, што ў ёй ёсць i значна больш старажытныя фрагменты, запiс якiх узыходзiць да канца XIII — пачатку XII ст. да н. э., — напрыклад, вельмi архаiчнае па сваёй мове i метафорыцы «Благаслаўленне Iакава сваiм сынам». Навукоўцы iмкнуцца, праводзячы дакладны лiнгвiстычны i параўнальна-гiстарычны аналіз кнiгi, выявиць гiстарычныя ўмовы стварэння таго цi iншага больш-менш цэласнага яе фрагмента (сюжэта). Так, напрыклад, гiстарычным фонам складання прыпавесцi пра Юсiфа i яго братаў, пра прыход Iакава-Iзраiля ў Егiпет некаторыя даследчыкi лiчаць эпоху панавання гiксаў у Егiпце, пры якiх яўрэй сапраўды мог узвысiцца i стаць адной з першых асобаў у дзяржаве. Аднак большасць лiчыць, што гэтую гiсторыю не трэба звязваць з пэўным перыядам, што яна з'яўляецца агульным адлюстраваннем сустрэчы егiпецкага свету са светам семiцкiм, калi семiты,

што пасяліліся ў Егіпце, займалі высокія адміністрацыйныя пасты. З той пары, як узнікла так званая дакументальная гіпотэза паходжання Пяцікніжжа, навукоўцы спрабуюць выявіць, у якой паслядоўнасці, напрыклад, складаліся аповеды пра кожнага з патрыярхаў яўрэйскага народа, у якой паслядоўнасці фіксаваліся ўласна «яўрэйскія» («ізраільскія») фрагменты тэксту і тыя, што ўключаюць яўрэйскую гісторыю ў кантэкст сусветнай. Але, заўважым, у большасці выпадкаў гэта застаецца на ўзроўні гіпатэтычных пабудаванняў, паміж якімі так і не існуе адзінства<sup>1</sup>.

Гэта, безумоўна, цікава. Але, здаецца, для чалавека, які адкрывае першую кнігу Бібліі — незалежна ад таго, да якой канфесіі ён належыць, нават незалежна ад таго, вернік ён ці проста чытач, паэт, мастак, важным з'яўляецца ўспрыняцце гэтай кнігі як цэласнага рэлігійна-культурнага і літаратурнага феномена, г. зн. у тым яе выглядзе, у якім яна ўжо існуе — самае малое — дваццаць пяць стагоддзяў. І ўжо дваццаць пяць стагоддзяў яна спараджае новыя і новыя сэнсы, стымулюе новыя спробы яе асэнсавання — у рэлігійнай традыцыі, у філасофіі, мастацкай літаратуры, выяўленчым мастацтве. Кніга Быцця, якія б аўтары (аўтар) не стаялі за яе старонкамі, — адно з самых велічных стварэнняў чалавечага духу. І галоўны дзівосны сюжэт, які зачароўвае і ўжо не адпускае таго, хто даў сабе волю паглыбіцца ў гэтыя авеяныя сівой даўніной паданні, — гэта сюжэт нараджэння, сталення, развіцця, узыходжання чалавечай духоўнасці ў адвечным дыялогу з Богам. Вось чаму гэтай кнізе не пагражае састарэнне, як і Бібліі ў цэлым. Чытаючы і перачытваючы яе (і Кнігу Быцця, і ўсю Біблію), мы ў нейкі момант разумеем: гэта — пра нас, гэта — мы самі ў нашых найвышэйшых праявах, у тых духоўных патэнцыях, што тояцца ў нас і шукаюць рэалізацыі... Слынным рабін Мозэс Розэн некалі прамовіў, што Біблія — гэта кніга, дзе кожны з нас «вычытвае» ніць уласнага лёсу. Важна пачаць яго «вычытваць» з Кнігі У-Пачатку, з Кнігі Быцця, дзе і ў гранічна сціслай літаратурнай форме прыпавесці, і ў больш разгорнутым, хоць і ўсё роўна па-

<sup>1</sup> Пра розныя гіпотэзы адносна паходжання Пяцікніжжа ў цэлым і фарміравання Кнігі Быцця ў прыватнасці гл. падрабязней: Тантлевский И. Р. Введение в Пятикнижие. М., 2000.

біблейнаму лаканічным, эпасе пра патрыярхаў прадстаўленыя такія першаасновы, першапачаткі быцця, што без іх нельга нават і спрабаваць зразумець сябе, жыццё, Бога — і проста далейшыя старонкі Бібліі.

Безумоўна, сюжэтна-вобразным і духоўным ядром Кнігі Быцця з'яўляецца эпас пра прабацькоў яўрэйскага народа — праведнікаў, якія першымі навучыліся не хавацца ад Бога («Вось я!»), размаўляць з Ім «тварам да твару», ісці шляхамі Яго. Яны для нас — незалежна ад нашай нацыянальнай прыналежнасці — жывы ўзор душэўных намаганняў і барацьбы ў імя спасціжэння найвышэйшай ісціны, узор сапраўднай праведнасці і проста жывога жыцця ў прысутнасці Бога. «Усе біблейныя апаведы пра шляхі патрыярхаў, пра іх вандроўкі, сустрэчы, бойкі і прымірэнні, — мяркуе Дз. У. Шчадравіцкі, — апісваюць наш уласны ўнутраны свет. Дзеля таго каб спасцігнуць гэтую ісціну ў большай паўнаце, неабходна ўчытвацца ў кожнае слова. Мы часта чытаем няўважліва: не звяртаем увагі на звароты біблейнай мовы, на суседства і ўзаемасувязь тых ці іншых апісанняў, а гэта ж мае найглыбейшы патаемны сэнс. Уласна кажучы, Біблія — адначасова шыфр і нашага агульнага лёсу, і жыцця кожнага з нас. Калі мы вучымся па-сапраўднаму чытаць яе, мы вучымся лепш прачытваць і разумець тое, што напісана ў кнізе нашага ўласнага жыцця, лепш разбірацца ў тым, што адбываецца з намі на кожным кроку. Бо ўсё, што навакол, — толькі сімвалы, указанні, вобразы, адлюстраванні найвышэйшага свету. І пачынаючы лепш разумець гэтыя сімвалы, указанні і вобразы... мы ўсталёўваем стасункі з нашым Госпадам, з найвышэйшым духоўным светам... “Кажу ж вам, што многія прыйдуць з усходу і захаду і ўзлягуць з Аўраамам, Ісаакам і Іакавам у Царстве Нябесным...” (Мац 8:11). Такім чынам, калі будзем ісці па слядах праведных патрыярхаў, то і мы за імі ўвойдзем у гэтае Царства...”<sup>1</sup>

Можна — у сілу дадзенай чалавеку Богам свабоды волі — не верыць у гэта, але нельга не прыслухацца.

...Мы перагарнулі апошнюю старонку Кнігі Быцця, каб зноў і зноў вяртацца да яе пачатку і каб зразумець —

---

<sup>1</sup> Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 253.



гэта толькі Пачатак, толькі Пралог — вельмі велічны, але Пралог — Бібліі.

Пасля смерці Іосіфа прыходзіць фараон, які забыўся на ўсё добрае, што зрабіў Іосіф для зямлі Егіпецкай. І хутка страшэнныя кары абрынуцца на сыноў Іосіфа, на нашчадкаў Ізраіля. Але гэта — ужо крыху іншая гісторыя...

## ІМЯНЫ ПАКАЗАЛЬНІК

- Аарон — *гл.* Агарон  
Абзу 68  
Авель — *гл.* Гэвель  
Аверынцаў С. С. 5, 15, 16, 21, 79, 80, 168, 193, 194, 222, 223, 232, 275, 285, 410, 411  
Авімелех 345, 346  
Авіэээр Н. 83  
Аврагам — *гл.* Аўраам  
Аврам — *гл.* Аўраам  
Агар — *гл.* Гагар  
Агарон (Аарон) 166, 328  
Ада 183, 184  
Адад 200  
Адам 36, 63, 91—160, 171, 172, 182, 183, 188, 189, 208, 222, 226, 230, 259, 269, 281, 301, 321, 326  
Адоніс 14  
Аду (Адду) 201  
Азар'я (Азарыя) 329  
Айвазоўскі І. К. (Айвазян Аванэс) 226  
Айсфельдт О. 59  
Аківа, рабі 38, 132  
Аксёнава-Штэйнград С. 229  
Акуджава Б. 180  
Алах 225  
Аляксандр Македонскі 42, 43—44  
Амос 38, 167  
Ан 67, 197, 198  
Ананія — *гл.* Хананія  
Ану 201  
Анунакі 203  
Андрэа дэль Сарта 330  
Андрэіні Д. 136  
Анзуд 120, 200  
Антыёх IV Эпіфан (Епіфан) 44, 239  
Анэр 292  
Апалон 121  
Апоп 121  
Апсу 68, 71  
Апт С. 417  
Арам 242  
Аран — *гл.* Гаран  
Арміній Я. 138  
Арпахшад (Арфаксад) 242, 264  
Арфаксад — *гл.* Арпахшад  
Арыген 145  
Асір — *гл.* Ашэр  
Асірыс 14, 112, 164  
Асмадэй (сапраўдн. *Ашмедай*) 146  
Аснат (Асэнаф) 403, 410, 411  
Астарта 152  
Аструк Ж. 57  
Асур — *гл.* Ашур  
Атрахасіс 199—201  
Аўгустын (Блажэнны) 11, 267  
Аўраам (Аўрам, сапраўдн. *Аврагам*) 7, 12, 20, 25—28, 36, 53, 58, 60, 63, 113, 159, 166, 168, 190, 207, 208, 219, 222, 225, 243, 245, 260—261, 264, 271, 273, 274, 276, 277—342, 354, 356, 363, 364, 367, 384, 386, 398, 414, 418, 420, 423  
Аўраам Ібн Эзра 57  
Аўрам — *гл.* Аўраам  
Афанасьева В. К. 197, 198, 199, 200, 201  
Афонькін Ю. 386  
Афрадыта 152  
Афрэм з Нісівіна (Яфрэм Сірын) 413  
Ахеменіды (дынастыя) 243  
Ахматава Г. 54, 369  
Ашур (Асур) 242  
Ашэм 231; *гл.* *таксама* Яагвэ  
Ашэр (Асір) 373, 412

- Баал 14, 321  
 Баал Пэор 168  
 Баал-Хамон 321  
 Баал-Шэм-Тоү (Бешт; сапраўдн.  
*Йісраэль бэн Элэээр Баал-Шэм-  
 Тов*) 96  
 Багдановіч М. А. 227—228  
 Бадлер Ш. 186—187, 227  
 Байран Дж. Г. 22, 154, 187  
 Барак (Варак) 33  
 Бар-Кохба 47  
 Барнс Дж. 226  
 Бат-Шэва (Вірсавія) 36  
 Бах Ё. С. 22  
 Бахцін М. М. 52  
 Белана Барталамэа 330  
 Бешт — *гл.* Баал-Шэм-Тоү  
 Більга (Вала) 373  
 Більям (Валаам) 334  
 Біньямін (Веніямін); ён жа —  
 Бэн-Оні 34, 37, 378, 388, 392,  
 403—404, 405—408, 411, 412, 419  
 Блэйк У. 109  
 Бодмер Ё. Я. 226  
 Борхес Х. Л. 270  
 Брайт Дж. 32  
 Брановер Г. 107  
 Бродскі І. 331, 338  
 Брунэлескі Ф. 330  
 Брусаў В. Я. 4, 409  
 Брэдэра Г. А. 137  
 Брэйгель Пітэр Старэйшы («Му-  
 жыцкі») 270  
 Бубер М. 23, 52, 108  
 Булгакаў С. 24  
 Бунін І. А. 76, 326—327, 378—379  
 Бурдон С. 385  
 Бэн-Оні (Беноні) 378; *гл.* Бінья-  
 мін  
 Бэра 294  
 Бэтуэль (Вафуіл) 342  
 Бядуля З. 227, 228  
 Бярдзяеў М. А. 5, 13, 23, 24, 51,  
 334  
  
 Ваал — *гл.* Баал  
 Вала — *гл.* Більга  
 Валаам — *гл.* Більям  
 Вальтэр 97, 102  
 Ван-Дэйк А. 137  
  
 Варак — *гл.* Барак  
 Вафуіл — *гл.* Бэтуэль  
 Вега Карп'ё Лопе Фелікс дэ 136  
 Вейсман М., рабі 83, 114, 172,  
 175, 205, 231, 370, 382  
 Велес дэ Гевара Л. 267  
 Веліял 146  
 Вельгаўзэн Ю. 57—58, 59  
 Венера 152  
 Веніямін — *гл.* Біньямін  
 Веранэзэ П. 331  
 Вермеер (Фермейр) Ян Дэлфікі  
 137  
 Веспасіян 47  
 Ветэ В. В. М. Л. дэ 59  
 Вільгельм Аранскі Маўклівы 144  
 Вінакураў Я. 134  
 Вірсавія — *гл.* Бат-Шэва  
 Вітаўт 38  
 Віткоўскі Я. 145—147  
 Вітэр Х. Б. 57  
 Вондэл Ё. ван дэн 137, 138, 139,  
 140, 141, 142, 143—147, 226  
 Врубель М. 154  
 Вуллі Л. 195  
  
 Гагар (Агар) 28, 63, 299—304, 306,  
 327  
 Гад 373  
 Гаджар (Хаджар) 299, 304; *гл.* так-  
 сама Гагар  
 Гайдн Ё. 158  
 Гамалііл — *гл.* Гамліэль  
 Гамар Ф. 138  
 Гамер (сын Йефэта) 242  
 Гамер (грэчаскі паэт) 203, 242  
 Гамлет 147  
 Гамліэль І (Гамалііл), рабі 133  
 Гаран (Аран) 270, 277, 279  
 Гарацый 227  
 Гаурыіл (сапраўдн. *Гавріэль*, Габ-  
 рыэль, архангел) 146, 329  
 Гверчына Б. Дж. Ф. 331  
 Гедэон — *гл.* Гідон  
 Геласій І 48  
 Гендэль Г. Ф. 22  
 Геракл 121, 275  
 Гердэр Ё. Г. 22  
 Гелдэр А. дэ 331  
 Гера 233

Герц Й. Г. 348, 362, 381, 395  
Гесіэд 232  
Гейгенс (Гюйгенс) Канстанцін 137  
Гейгенс (Гюйгенс) Крысціян 137  
Гельдэрлін Ф. 54, 297  
Гётэ Ё. В. 4, 22, 24, 75, 77, 78,  
118, 154, 414, 415, 416  
Гіберці Л. 330, 331, 385  
Гідон (Гедэон) 33  
Гілель, рабі 359  
Гільгамеш 56, 120, 121, 197, 199,  
201, 258  
Гінэс 4  
Годард Дж. 109  
Гольбейн (Хольбайн) Ганс Ма-  
лодшы 331  
Гольдфадэн А. 331  
Гор 164  
Гордус (Град) 182, 354  
Гошэа (Осія) 38, 132  
Граф К. Х. 57  
Гросман Г. 60  
Грот Х. дэ — гл. Гроцый Гуга  
Гроцый Гуга (Грот Х. дэ) 137,  
138, 139—143, 144, 147  
Грыгаровіч Н. 253  
Грымельсгаўзэн Г. Я. К. 414  
Грэк Ф. — гл. Феафан Грэк  
Гуміл'ёў М. С. 86  
Гуна, рав 220  
Гункель Г. 60  
Гэвель (Авель) 63, 138, 159—188,  
189, 215, 237, 251, 301, 327, 385  
Давід 7, 20, 21, 35—36, 38, 80, 113,  
129, 137, 252, 253, 293, 418, 421  
Давідсон 362  
Даймант М. 62  
Дан 373  
Данііл — гл. Даніэль  
Даніэль (Данііл) 10, 44, 218, 222,  
264, 329, 390  
Дантэ Аліг'еры 22, 96, 150, 191,  
267—268  
Дарэ Г. 253  
Джэймс II — гл. Якаў (Джэймс) II  
Дауд 7  
Дзева Марыя — гл. Марыя  
Дзіна 373, 377—378  
Дзюрэп А. 187

Дзяканаў І. М. 201, 202, 203  
Дзяржавін Г. Р. 77  
Дон Дж. 54, 179, 383  
Другаіся — гл. Ісая Вавілонскі  
Думузі 14, 165—166, 398  
Дыёніс 14  
Дэбора — гл. Дэвора  
Дэвора (Двора, Дэбора) 33  
Дэйтэраісяя — гл. Ісая Вавілонскі  
Дэметра 14, 121  
Дэўкаліон 196

Ева — гл. Хава  
Евер — гл. Эвер  
Езра — гл. Эзра  
Езэкііль — гл. Йехэзкэль  
Езэкія — гл. Хізкіягу  
Елам — гл. Элам  
Емор — гл. Хамор  
Енох — гл. Ханох  
Ерамія — гл. Йірмеягу  
Ехонія — гл. Йегаяхін

Ёсэ, рабі 220  
Ёсэф (Йосэф, Іосіф) 7, 63, 139,  
164, 333, 348, 350, 372, 373, 377,  
379, 380, 381, 385, 386, 387—  
420, 421, 424  
Ёсэф бэн Маціцягу — гл. Іосіф  
Флавій  
Ёханан бэн Закай, рабі 47  
Ёханан бар Зэхар'я 309; гл. так-  
сама Іаан (Ян) Хрысціцель  
Ёшыягу (Йошыягу, Іосія) 59  
Ёэль (Іаіль) 264, 265, 266

Жэрыко Т. 226

Завулон — гл. Зэвулун  
Закс Н. 331, 349  
Заліха 411; гл. таксама Зэліка,  
Зулейка  
Зелфа — гл. Зільпа  
Зеўс 121, 196, 233, 251  
Зіусудра 196, 197—199, 201  
Зільпа (Зелфа) 373  
Зулейка 411, 413; гл. таксама  
Заліха, Зэліка  
Зэвулун (Завулон) 373  
Зэліка 411; гл. таксама Зулейка,  
Заліха

Иаан (Ян) Багаслоу 10, 11, 48, 74, 75, 123, 124, 186, 248, 391  
Иаан (Евангелист) — гл. Иаан Багаслоу  
Иаан Папярэднік — гл. Иаан (Ян) Хрысціцель  
Иаан (Ян) Хрысціцель (Ёханан бар Эхар'я) 7, 147, 226, 309, 333, 383  
Иавал — гл. Йаваль  
Иаван — гл. Йаван  
Иавін — гл. Йавін  
Іаіль — гл. Ёэль  
Іакаў (патрыярх) — гл. Йаакоў  
Іакаў (нізібінскі біскуп) 224  
Іарэд — гл. Йерэд  
Іафет — гл. Йефэт  
Іафор — гл. Йітро  
Ібн Гвіроль Шэламо (Ібн Габіроль Саламон) 331  
Ібн Эзра Аўраам 331  
Ібн Эзра Машэ (Майсей) 331  
Ібрагім 7, 225, 284, 309, 384  
Іванаў В. У. 130, 385  
Іванушка (казачны персанаж) 121  
Ігігі 203  
Іезэкііль — гл. Йехэзкэль  
Іерамія — гл. Йірмеягу  
Іеранімус (Іеранім) Блажэнны (святы) 43  
Іефай — гл. Йіфтах  
Іёў (Йіоў, Іоў) 9, 17, 18, 83, 121, 123, 218, 314, 356  
Ізмаіл — гл. Йішмаэль  
Ізраіль — гл. Йісраэль  
Ілля — гл. Эліягу  
Ілляс 7  
Ільген К. Д. 57  
Інана 120, 152, 165, 198, 398  
Інакенцій I 48  
Іона — гл. Йона  
Іосіф — гл. Ёсэф  
Іосіф Флавій 46, 47  
Іоў — гл. Іёў  
Іпаліт 401  
Ірад — гл. Гордус  
Ірыда 233  
Іса 7, 225  
Ісаак — гл. Йіцхак  
Ісаў — гл. Эсаў  
Ісахар 373

Ісая — гл. Йешаягу  
Ісая Вавілонскі (Дэйтэраісая, Другаісая) 41  
Ісіда 121, 164  
Іска 279; гл. таксама Сара  
Ісмаіл 7, 304, 309; гл. таксама Йішмаэль  
Ісус Навін — гл. Йегашуа бін Нун  
Ісус з Назарэта — гл. Ісус Хрыстос  
Ісус, сын Сірахаў — гл. Йегашуа бэн Сіра  
Ісус Хрыстос 5, 7, 11, 12, 17, 20, 30, 36, 38, 45—46, 48, 54, 55, 86, 109, 110, 114, 123, 130, 133, 134, 136, 139, 148, 157, 184, 186, 211, 222, 225, 248, 264, 274, 283, 293, 308—309, 315, 336, 349, 359, 383, 413, 418, 419  
Ісхак 7, 384  
Іуваль — гл. Йуваль  
Іуда — гл. Йегуда  
Іуда Макавей — гл. Йегуда Макабі  
Іудзіф — гл. Юдзіф  
Іштар 152, 198, 202, 256  
Йаакоў (дакладней — *Йааков*; Іакаў, Якаў, Якуб); ён жа — Йісраэль 7, 20, 27, 28, 54, 56, 58, 63, 164, 166, 274, 277, 326, 333, 339, 344, 346—348, 350—412, 414, 417—420, 421, 423; гл. таксама Йісраэль  
Йаваль (Іавал) 169, 183  
Йаван (Іаван) 242  
Йавін (Явін, Іавін) 33  
Йагвэ (Ягвэ, Яхвэ) 58  
Йакуб 7, 384  
Йах'я 7  
Йегашуа бэн Сіра (Ісус, сын Сірахаў) 45, 48, 218  
Йегашуа бін Нун (Йегошуа бін Нун, Ісус Навін) 8, 18, 32, 169, 278  
Йегаяхін (Йегояхін, Ехонія) 39  
Йегояхін — гл. Йегаяхін  
Йегуда (Іуда, Юда) 20, 35, 37, 56, 373, 395, 406—408, 418  
Йегуда га-Леві (Галеві) 331

- Йегуда Макабі (Гуда Макавей),  
 ён жа — Йегуда Хашманай  
 (Хасманей) 44
- Йегуда Хашманай — *гл.* Йегуда  
 Макабі
- Йерах 278
- Йерэд (Гарэд) 191
- Йефэт (Иафет, Яфет) 219, 240,  
 241, 245, 246
- Йехэзкэль (Езэкііль, Езэкіль) 9,  
 38, 41, 60, 73, 124, 132, 167,  
 218, 323
- Йешаягу (Исая) 9, 18, 19, 36, 38,  
 54, 87, 167, 217—218, 245, 248
- Йешу — *гл.* Исус Хрыстос
- Йешуа га-Ноцры (Исус з Назарэ-  
 та) — *гл.* Исус Хрыстос
- Йірмеягу (Герамія, Ерамія) 9, 38,  
 39, 40, 59, 74
- Йісраэль (Ізраіль; другое імя  
 Йаакова, або Іакава, і яго на-  
 шчадкаў) 27, 30, 31, 32, 33,  
 34, 35, 37, 39, 45, 51, 52, 58,  
 76, 113, 143, 171, 218, 235,  
 236, 274, 330, 350, 354, 374,  
 376—377, 378, 379, 380, 381,  
 387, 388, 391, 393, 406, 417,  
 420, 421, 423, 424; *гл. таксама*  
 Йаакоў
- Йітро (Иафор) 166
- Йіфтах (Иефай) 33, 137
- Йіцхак (Исаак, Исак; патрыярх)  
 7, 20, 27, 52, 53, 58, 166, 274,  
 277, 278, 302, 303, 312, 317,  
 318—321, 322—325, 326, 327—  
 328, 330, 331, 332—350, 379,  
 398, 418, 420, 423
- Йіцхак (Исаак), рабі 367
- Йішмаэль (Измаїл, Исмаїл) 301—  
 304, 309, 318, 328
- Йона (Юна) 10
- Йуваль (Иувал) 169, 183
- Кабта** 257
- Кайн (сапраўдн. *Кайін*) 63, 138,  
 154, 159—188, 189, 192, 215,  
 237, 251, 301, 321, 327
- Канан 225
- Караваджа Мікеланджэла да 22,  
 331
- Карамзін М. М. 77
- Карачы Л. 331
- Карэджа Антонію Алегры да 187
- Касута У. 60
- Каўфман І. 59
- Кафка Ф. 270
- Кедарлаомер 292
- Келер В. 28
- Кенаан (Ханаан) 25, 27, 32, 225,  
 230, 241, 246, 249, 250, 251—  
 252, 253
- К'еркегор (Кіркегор) С. 325
- Кетура (Хетура) 306, 327
- Кі 67
- Кінгу 68
- Кір II 41
- Клінгер Ф. М. 226
- Клопштак Ф. Г. 54
- Когэн Г. 239
- Костэр С. 137
- Кранах Лукас Старэйшы 330
- Красніцкі А. 253
- Крачкоўскі І. Ю. 225, 284
- Кромвель О. 148
- Крон 251
- Кругер Б. 136
- Кухулін 275
- Куш (Хуш) 241, 258, 259
- Лаван 363, 367, 369, 370, 372,  
 373, 384, 385, 407
- Лазінскі М. 268
- Ламех — *гл.* Лэмех
- Ларэн К. 331
- Ласенка А. П. 331
- Ластман П. 331
- Левенгук А. 137
- Леві (Левій) 373, 377—378
- Левік В. 78
- Левінас Э. 52
- Лейбовіч Н. 106
- Лермантаў М. Ю. 154
- Лея (дакладней — *Леа*; Лія) 28,  
 326, 348, 370, 371—373, 377,  
 385, 394
- Ліліт 120
- Ліпсій Ю. 137
- Лія — *гл.* Лея
- Лопэ дэ Вега — *гл.* Вега Карп'ё  
 Лопе Фелікс дэ



- Лот 270, 279, 290—292, 316  
 Луд 242  
 Лука 11, 36, 54, 55, 184, 222, 309, 383  
 Лука Лейдэнскі 331  
 Лэмберт У. Г. 199  
 Лэмех (Ламех) 183—184, 187  
 Лютэр М. 4, 43, 138, 154, 170, 179  
 Люцыпар (Люцыфер) 139, 141, 143—144, 146, 152, 187, 193, 226  
 Люцыфер — *гл.* Люцыпар  
 Магамет — *гл.* Мухамад  
 Магог 242  
 Мадай 242  
 Майманід — *гл.* Машэ бэн Маймон  
 Майсей — *гл.* Машэ  
 Майстра Экхарт (Мейстэр Экхарт, Экхарт) 9  
 Макабі (Макавеі) 44, 43, 48  
 Макрапедзіус Г. 136  
 Малькі-Цэдэк (Мелхісэдэк) 186, 292—294, 367  
 Мамі-Нінту 199, 201  
 Мамрэ 292, 310  
 Ман Т. 332, 350, 359, 385—386, 398, 401, 412, 415—417, 419  
 Ман Н. 414  
 Манасія — *гл.* Менашэ  
 Мантэск'ё Ш. Л. 97  
 Мардук 68, 71, 89, 121, 256  
 Марк 11, 54  
 Марцін Дж. 226  
 Марыя (Дзева Марыя) 7, 333  
 Масох — *гл.* Мешэх  
 Маўрыц Аранскі 139, 144  
 Мафусаіл — *гл.* Метушэлах  
 Мафусал — *гл.* 1. Метушаэль; 2. Метушэлах  
 Махаль 226  
 Мацвей 5, 11, 36, 54, 186, 222, 266, 383, 420  
 Машэ (дакладней — *Мошэ*; Майсей) 7, 8, 14, 23, 28—29, 30, 31, 41, 45, 49, 50, 52, 56, 57, 58, 60, 61, 62, 63, 75, 76, 85, 106, 113, 166, 167, 190, 207, 208, 211, 217, 219, 222, 225, 234, 243, 250, 252, 258, 260, 265, 266, 283, 298, 308, 315, 316, 334, 336, 337, 352, 355, 357, 363, 368, 370, 371, 376, 377, 397, 421, 423  
 Машэ бэн Маймон (*рабі Машэ бэн Маймон*; акронім *Рамбам*); ён жа — Майманід 206—207, 236, 239, 324  
 Машэ бэн Нахман (*рабі Машэ бэн Нахман*; акронім *Рамбан*); ён жа — Нахманід 324  
 Меір, рабі 63  
 Мелхісэдэк — *гл.* Малькі-Цэдэк  
 Мелькарт 168  
 Менашэ (Манасія) 373, 380—381, 403, 414  
 Мень А. 262—263  
 Мендэльсон М. 239  
 Мернепта (Мернептах) 31  
 Метушаэль (Мафусал, прапраўнук Каіна) 182, 183  
 Метушэлах (Мафусал, Мафусаіл, сын Ханоха) 192, 194, 204, 205, 206, 219, 278  
 Мефістофель 154  
 Мехіаэль 182  
 Мешэх (Масох) 242  
 Мікеланджэла Буанароцці 22, 223, 253  
 Мілард А. Р. 199  
 Мілка 279  
 Мілтан (Мільтан) Дж. 22, 135, 141, 142, 143, 146, 147—158, 187, 191, 268—269  
 Мір'ям (Марыям, прарочыца, сястра Машэ)  
 Мір'ям (маці прарока Ісы) 7  
 Місаіл — *гл.* Мішаэль  
 Міхаіл — *гл.* Міхаэль  
 Міха (Міхей) 374—375  
 Міхаэль (Міхаіл) 146, 158, 264, 269  
 Міхееў К. Н. 188  
 Міхей — *гл.* Міха  
 Міцраім 241  
 Мішаэль (Місаіл) 329  
 Мурыльё Б. Э. 331  
 Муса 7, 62, 225  
 Мухамад 7, 225

- Наама 183, 219  
 Набанасар 257  
 Навухаданосар II — *гл.* Нэвухад-  
 нэцар II  
 Надсан С. 270  
 Намму 67  
 Намтар 200  
 Натан (Нафан) 35  
 Нафан — *гл.* Натан  
 Нафтали (Невалім) 373  
 Нахор 277, 279, 327, 342, 368  
 Немврод — *гл.* Нимрод  
 Нефалим — *гл.* Нафтали  
 Нікіфар, архимандрит 383—384  
 Нимрод (Немврод) 258—261, 267—  
 268, 279, 283—284  
 Нинурта 200, 201  
 Нинхурсаг (Нинхурсага) 197  
 Ноах (Ной) 138, 139, 143, 192,  
 194, 198, 204, 205—253, 259,  
 260, 261, 281, 293, 329, 385  
 Ной — *гл.* Ноах  
 Нун 67  
 Нух 224—225  
 Нэвухаднэцар (Навухаданосар) II  
 39—40, 61  
 Нэйман Ю. 341, 343, 349  
 Нэйт (Нут) 403  
 Нээмія — *гл.* Нэхем'я  
 Нэхем'я (Нээмія) 10, 41
- Обэ А. 253  
 Ог 221  
 Олбрайт У. 32  
 Олдэнбарнэвэлт Я. ван 139  
 Осія — *гл.* Гошэа  
 Ошыс В. В. 144
- Павел (Шауль, або Саул, з Тарса)  
 12, 46, 48, 81, 133, 186, 274, 285  
 Па-дзі-пе-ра — *гл.* Паціфар  
 Паро А. 256  
 Палонскі П. 71, 92, 100, 101  
 Палонскі Я. 270  
 Пальма Якаў Старэйшы 384  
 Пасіна дэ Банагвіда 109  
 Пастэрнак Б. Л. 375—376  
 Паціфар (Петэп-Ра, Па-дзі-пе-ра)  
 399—401, 413  
 Паціфер 403, 411
- Пелагій 145  
 Персефона 14  
 Петэп-Ра — *гл.* Паціфар  
 Пёбэль А. 197  
 Пейнас Я. 413  
 Пётр 81, 222, 223, 265  
 Пікаса (Пікасо) П. 214  
 Піра 196  
 Піфон 121  
 Платон 74, 196  
 Платонаў А. 270  
 Пнін І. П. 77  
 Пракруст 313  
 Пталемей (дынастыя) 42, 43  
 Пталемей II Філадэльф 42, 43  
 Пут (Фут) 241  
 Пушкін А. С. 76, 261  
 Пэлег (Фалек) 264  
 Пэрэс дэ Мантальван Х. 349
- Ра 67, 112, 121, 403  
 Рад фон 60  
 Радэн А. 386  
 Раманаў Е. Р. 227  
 Рамбан — *гл.* Машэ бэн Маймон  
 Рамбан — *гл.* Машэ бэн Нахман  
 Рафаэль (Рафаіл; архангел) 146,  
 151, 152  
 Рафаэль Санці 22, 331  
 Рафаіл — *гл.* Рафаэль  
 Рахель (Рахіль) 28, 54, 63, 348,  
 368—373, 377, 378—379, 381,  
 384, 385, 388, 390, 392, 403,  
 405, 407, 412, 419  
 Рахіль — *гл.* Рахель  
 Розэн М. 422  
 Розэнцвейг Ф. 52, 108  
 Рубінштэйн А. 158  
 Рублёў Андрэй 22, 310, 331  
 Рубенс П. П. 22, 137, 187, 331  
 Рувім — *гл.* Рэувен  
 Рут (Руф) 10  
 Руф — *гл.* Рут  
 Рыльке Р. М. 76, 116, 227, 375—  
 376  
 Рыўка (Рэвека, Рэбека; сапраўдн.  
*Рівка*) 326, 342—347, 349, 351—  
 354, 357, 359—360, 367  
 Рэбека — *гл.* Рыўка  
 Рэвека — *гл.* Рыўка

- Рэгэм (Рээм) 221  
Рэмбрандт Хармэнс ван Рэйн 22,  
137, 187, 320, 331, 349, 385, 413  
Рэненуцет 121  
Рэувен (Рувім) 373, 380, 396, 404,  
405
- Сакс Г. 136  
Саламон — гл. Шэламо  
Салавейчык Ё. Д.-Б. 70, 71, 91,  
92, 98, 103  
Саламбо 321  
Салаўёў У. С. 29, 30, 286  
Самаэль 124  
Самсон — гл. Шымшон  
Самуіл — гл. Шэмуэль  
Сара, яна ж — Сарай 63, 270,  
279, 287, 289, 299—307, 310—  
312, 317, 325—326, 328, 329,  
333—336, 341, 344  
Сарай — гл. Сара  
Саргон II 262  
Саул — гл. 1. Шауль; 2. Павел  
Сафонія — гл. Цэфаннія  
Свамердам Я. 137  
Селеўкіды (дынастыя) 43—44  
Сёмуха В. С. 75  
Сім — гл. Шэм  
Сімяон — гл. Шымон  
Сін 278  
Сініла Г. В. 62  
Сін-леке-уніні 201  
Сіф — гл. Шэт  
Скарына Францыск 4  
Сменд Р. 57  
Сміт Дж. 197  
Спіноза Б. 57, 137  
Стравінскі І. 331  
Страцім-лебедзь 227—228  
Сулайман 7  
Сумарокаў А. 145  
Сэдэкія — гл. Цыдкіягу  
Сэрах 412  
Сэт 164
- Талмай — гл. Пталемей II Філа-  
дэльф  
Талстой Л. М. 414  
Тамуз 398; гл. *таксама* Думузі  
Тантлеўскі І. Р. 60
- Тапароў У. М. 111, 196  
Тобіт — гл. Товіт  
Товіт (Тобіт; сапраўдн. — Товія-  
гу) 48  
Толанд Дж. 51  
Томас Аквінат (Фама Аквінскі)  
73, 109  
Тувал-Каін — гл. Туваль-Каін  
Туваль-Каін (Тувал-Каін) 169,  
183—184  
Тураеў Б. 240  
Тынтарэта Я. 187  
Тыфон 121  
Тыямат 68, 71  
Тыцыян 330—331  
Тэрах (Фара) 25, 26, 270, 271,  
277, 278, 279, 280, 281  
Тэрбруген Х. 385
- Уран 251  
Ут-Напішці (Ут-Напішцім) 201—  
203  
Уту 199
- Фама Аквінскі — гл. Томас Ак-  
вінат**  
Фалек — гл. Пэлег  
Фара — гл. Тэрах  
Фаўст 75, 118, 154, 416  
Фафанаў К. 270  
Феафан Грэк 22, 223, 331  
Федра 401  
Філіп Македонскі 42  
Філон Александрыйскі 74  
Флабэр Г. 321  
Флавіі (дынастыя) 47  
Фруг С. Г. 220, 249, 284, 313,  
329, 352  
Фрэзер Дж. 195  
Фут — гл. Пут
- Хава (Ева) 63, 91, 106—107, 110,  
121, 124—136, 138, 141—161,  
170, 171, 185, 189, 281, 326  
Хаджар — гл. Гаджар  
Халс (Хальс) Ф. 137  
Хам 219, 230, 240, 241, 242, 245,  
246—253, 258, 259  
Ханаан — гл. Кенаан  
Хананія (Ананія) 329

Ханіш 201  
Ханох (Энох, Енох), сын Каіна 182  
Ханох (Энох, Енох), сын Йерэда (Іарэда) 150, 191, 219, 278  
Хаос 67  
Харон 223  
Хасманей — *гл.* Макабі  
Хашманаім — *гл.* Макабі  
Хетура — *гл.* Кетура  
Хізкіягу (Езэкія) 59  
Хофт П. К. 137  
Хрыстос — *гл.* Ісус Хрыстос  
Хувава 121  
Хул 220  
Хумбаба 121  
Хуш — *гл.* Куш

Цвятаева М. І. 303—304  
Ц'епала 331  
Ціт 47  
Цыдкіягу (Сэдэкія) 39  
Цыля 183, 184  
Цэфанія (Сафонія) 264, 266  
Цютчаў Ф. І. 227

Чэстэртан Г. К. 101

Шагал М. 86  
Шамфор 154  
Шауль (Саул) 34  
Шмуэль бар Нахман, рабі 231  
Штрыкер І. 136  
Штэйнберг А. 135, 151, 153—158, 269  
Шуллат 201  
Шхем (Сіхем) 377  
Шчадравіцкі Дз. У. 70, 82, 83, 98, 99, 100, 104, 105, 113, 114, 117, 126, 127, 133, 170, 171, 172, 173, 181, 182, 183, 184, 185, 204, 205, 210, 213, 216, 217, 222, 244, 249, 250, 258, 259, 260, 266, 282, 283, 288, 298, 314, 315, 316, 334, 337, 352, 355, 356—357, 362—363, 368, 370, 371, 376, 377, 378, 383, 397, 423  
Шымон (Сімяон; сын патрыярха Яаакова, або Іаава) 373, 377—378, 380, 405, 412

Шымон Макабі (Сымон Макавей); ён жа — Шымон Хашманай (Хасманей) 44  
Шымшон (Самсон) 33, 76, 137, 148, 333  
Шыфман І. Ш. 60, 61  
Шычалін Ю. А. 140, 141—143  
Шэламо (Саламон) 7, 10, 35, 36—37, 40, 63, 100, 114, 137, 248, 421  
Шэм (Сім) 219, 224, 240, 241, 242, 243, 245, 246, 250, 252, 260, 264, 277, 278, 293  
Шэмуэль (Самуіл) 8, 34, 167, 207, 208, 333  
Шэт (Сіф) 189—190, 278

Эвер (Евер) 242—243, 260, 264  
Эдом (другое імя Эсава) 352, 353, 354; *гл.* Эсаў  
Эзра (Ездра) 10, 41, 355  
Эйнштэйн А. 70  
Эка У. 95  
Экерман Ё. П. 22  
Экхарт — *гл.* Майстра Экхарт  
Элам (Елам) 242  
Эліс 188  
Эліягу (Ілья) 7, 18, 172  
Элізэр (слуга Аўраама) 295, 327, 342—343  
Элізэр, рабі 106, 326  
Эмор — *гл.* Хамор  
Энкі 89, 197, 198, 199, 200, 201, 203, 255  
Энкімду 165—166, 167  
Энліль 67, 197, 198, 200, 203  
Энмеркар 255  
Энох — *гл.* Ханох  
Эрагаль 201  
Эразм Ратэрдамскі 138  
Эсаў (Ісаў; сапраўдн. Эсаў); ён жа — Эдом 164, 344, 346—347, 348, 351—364, 373, 374, 375, 377, 379, 382, 383, 392  
Эстэр (Эсфір) 10, 44  
Эсфір — *гл.* Эстэр  
Эўрыпід 401  
Эфраім (Яфрэм) 373, 380—381, 403, 414  
Эфрон (Ефрон) 326  
Эшколь 292

Юда — *гл.* Йегуда  
Юдзіф (Іудзіф) 48  
Юнг К. Г. 109, 163, 169, 351  
Юсуф (Йусуф) 7, 413

Ягвэ — *гл.* Йагвэ  
Якаў (Джэймс) II 4  
Якаў — *гл.* Йаакоў  
Якуб — *гл.* Йаакоў  
Ян Багаслоў — *гл.* Іаан Багаслоў

Ян Хрысціцель — *гл.* Іаан Хрысціцель

Яфет — *гл.* Йефэт

Яфрэм — *гл.* Эфраім

Яфрэм Сірын — *гл.* Афрэм з Нісівіна

Яхвэ — *гл.* Йагвэ

Яхмас I 31

## ЛІТАРАТУРА

### Першакрыніцы і пераклады Бібліі, Торы (Пяцікніжка Майсеева), Танаха і асобных біблейных кніг

1. Арфа царя Давида: У истоков древнейшей лирической традиции / Вступл. и пер. с древнеевр. С. Аверинцева // Иностранная литература. 1988. № 6. С. 189—195.

2. Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета канонические: Синодальный перевод.

3. Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета: Синодальный перевод, неканоническое издание.

4. Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета: В рус. пер. с приложениями. Брюссель, 1989.

5. Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета: Канонич., в рус. пер. с парал. Местами, с приложением кратк. библейск. указателя и объяснит. примечаниями пастора Б. Геце. [Б. м.]: Объединенные Библейские общества, 1997.

6. Библия: Современный перевод библейских текстов. М.: [Всемирный библейский переводческий центр], 1997.

7. Библия: Тора, Пророки, Писания и Новый Завет: В рус. пер., с парал. текстом на иврите. Иерусалим, 1991.

8. Біблія / Пер. і камент. Ф. Скарыны. Мн., 1990—1991. Т. 1—3.

9. Бытие: Перевод Международного Библейского общества. М., 1998.

10. Ветхий Завет: Плач Иеремии. Экклесиаст. Песнь Песней / Пер. и коммент. И. М. Дьяконова, Л. Е. Когана при участии Л. В. Маневича. М.: РГГУ, 1998. (Памятники мировой культуры).

11. Древнееврейская литература: Из Книги Бытия / Пер. С. Апта; Книга Ионы / Пер. С. Апта; Книга Руфь / Пер. И. Брагинского; Книга Иова / Пер. С. Аверинцева; Песнь Песней / Пер. И. Дьяконова; Книга Экклесиаст / Пер. И. Дьяконова // Поэзия и проза древнего Востока. М.: Художественная литература, 1973. С. 537—655. (Библиотека всемирной литературы. Т. 1).

12. Экклесиаст / Ecclesiastes: Текст в рус. и англ. перев. / Комментар. Я. Кумока и илл. Э. Неизвестного. М.: Присцельс, 1996.

13. Из древнееврейской поэзии / Сост., предисл., историко-лит. справки Я. Л. Либрмана. Екатеринбург, 1993.

14. Кетувим: Ивр. текст с рус. перев. / Пер. под ред. Д. Йосифона. Иерусалим: Мосад Арав Кук, 1978.

15. Книга Экклесиаста. М.: ЭКСМО-Пресс, 2000. (Антология мудрости).

16. Книга Иова / The Book of Job: Текст в рус. и англ. перев. / Комментар. Я. Кумока и илл. Э. Неизвестного. М.: Присцельс, 1999.



17. Книга Притч Соломона. М.: ЭКСМО-Пресс, 2000. (Антология мудрости).

18. Книга Эклезіяста, альбо Прапаведніка. Найвышэйшая песня Саламонава / Пер. В. Сёмухі // Далягляды. 1990. С. 188—202; 203—214.

19. Когэлет — Экклезиаст: Древнееврейский текст с переводом на русский язык и комментариями Раши, Мидраша, Таргума и др. / Сост. Р. Энтина. Бней-Брак, 1989.

20. Найвышэйшая песня Саламонава / Пер. на бел. мову В. Сёмухі, з парал. тэкстам на рус. і англ. мовах. Мн.: Мастацкая літаратура, 1994.

21. Новая Женевская учебная Библия: Синодальный перевод. Б. м.: Haessler-Verlag, 1998.

22. Новая Толковая Библия: С илл. Г. Дорэ; подг. на основе “Толковой Библии, или Комментария на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Заветов”, изданной в С.-Петербурге в 1904—1913 гг.: В 3 т. СПб.: Северо-Западная библейск. комиссия и др., 1990—1998.

23. Первые и Последние Пророки: Ивр. текст с рус. перев. / Пер. под ред. Д. Йосифона. Иерусалим: Мосад Арав Кук, 1978.

24. Песнь Песней / Пер. А. Эфроса. СПб., 1909.

25. Песнь Песней. М. ЭКСМО-Пресс, 2001. (Антология мудрости).

26. Песнь Песней: Комментированное издание / Предисл. и пер. с иврита р. Н.-З. Рапопорта и Б. Камянова; послесл. р. А. Штейнзальца. Иерусалим; М., 2000.

27. Песнь Песней царя Соломона: Антология русских переводов / Вступ. ст. И. М. Дьяконова. СПб.: Искусство—СПб., 2001.

28. Пятикнижие и гафтарот: Ивр. текст с рус. пер. и классич. комментарием “Сончино” / Пер. П. Гиля; сост. коммент. д-р Й. Герц, Главный раввин Британской империи; пер. коммент. З. Мешкова. М.; Иерусалим: Гешарим, 1999.

29. Пятикнижие Моисеево, или Тора: Ивр. текст с рус. перев. и комментарием, основанном на классич. толкованиях / Под общ. ред. проф. Г. Брановера: В 5 т. М.; Иерусалим: Шамир, 1991—1996. Т. 1. [Книга] Брейшит. Т. 2. Книга Шмот. Т. 3. Книга Ваикра. Т. 4. Книга Бемидбар. Т. 5. Книга Дварим.

30. Пять Книг Торы: Ивр. текст с рус. перев. / Пер. Д. Йосифона. Иерусалим: Мосад Арав Кук, 1975.

31. Священное Писание: Опыт переложения на русский язык еврейских писаний русского архимандрита Макария. Brooklyn (N. Y.): Watchtower Bible and Tract Society of New York: International Bible Students Assotiation, 1996.

32. Священные книги Ветхого Завета: В пер. с евр. текста. Вена: Британск. и иностр. библейск. об-во, 1911.

33. Тематическая Библия с комментариями. 2-е изд., испр. Мн.: Библ. лига, 1999.

34. Толковая Библия, или Комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. Т. 1. Бытие — Притчи Соломона / Издание преемников А. П. Лопухина. СПб., 1904—1907. 2-е изд.: Стокгольм: Ин-т перевода Библии, 1987. (Репринт: М.: Терра, 1997).

35. Тора: Пятикнижие Моисеево: Ивр. текст с рус. перев. / Редактор рус. пер. П. Гиль; Под общ. ред. проф. Г. Брановера. Иерусалим: Шамир, 1992. (Репринт: М.: Арт-Бизнес-Центр, 1993).

36. Учение: Пятикнижие Моисеево / Пер., введ. и коммент. И. Ш. Шифмана. М.: Республика, 1993. (От Бытия до Откровения).
37. *Biblia Hebraica* / Ed. R. Kittel. Stuttgart, 1966.
38. *Die Bibel: Nach der Uebersetzung Martin Luther, mit Apokryphen.* Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1999.
39. *Septuaginta* / Ed. F. Rahlfs: V. 1—2. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1971.
40. *The Holy Bible: New King James Version, containing The Old and New Testaments.* Nashville, Thomas Nelson publishers, 1982.
41. *The Torah: A Modern Commentary* / Ed. by W. G. Plant. N. Y., 1981.
42. *Torah. Neviim. Ktuvim: Esrim ve-arbah sifrei ha-kodesh = The Holy Scriptures / The Society for Distributing Hebrew Scriptures (England).*

### Іншыя першакрыніцы ў перакладах на рускую мову

43. Агада: Сказания, притчи, изречения Талмуда и Мидрашей / Сост. Х. Н. Бялика и И. Х. Равницкого; Пер. С. Фруга. М.: Раритет, 1993.
44. Антология Агады / Сост. А. Штайнзальца. М.; Иерусалим, 2001. Т. 1.
45. Библейские мотивы: Ветхий Завет. М.: Издательская фирма "Манускрипт", 1991. Вып. 1—2. (Репринт: А. Каспари, СПб., 1897).
46. *Вейсман М., рабби.* Мидраш рассказывает: В 6 т. / Пер. с иврита. Иерусалим: Швут Ами, 1990—1997. Т. 1—2. Берешит. Т. 3. Шемот. Т. 4. Вайикра. Т. 5. Бемидбар. Т. 6. Дварим.
47. Ветхозаветные апокрифы: Книга Еноха, Книга Юбилеев, или Малое Бытие, Заветы двенадцати патриархов, Псалмы Соломона; [Приложение] Оды Соломона, Вознесение Исаии, Молитва Иосифа / Пер. А. В. Смирнова; Сост., вступ. ст. и примеч. П. Берсенева. СПб.: Амфора, 2001. (Александррийская библиотека).
48. Всемирное Писание: Сравнительная антология священных текстов / Под общ. ред. проф. П. С. Гуревича: Пер. с англ. М.: Республика, 1995.
49. Еврейская средневековая поэзия в Испании / Пер., коммент. и биографии поэтов В. Лазариса; Под общ. ред. проф. Х. Ширмана. [Иерусалим]: Библиотека-Алия, 1991.
50. Заветы двенадцати Патриархов, сыновей Иакова // Апокрифические апокалипсисы. СПб.: Алетейя, 2000. (Античное христианство. Источники). С. 156—184.
51. Завещание Авраама // Апокрифические апокалипсисы. СПб.: Алетейя, 2000. (Античное христианство. Источники). С. 46—128.
52. "И сказал Господь Моисею" / Сост., вступ. статья и коммент. Д. В. Щедровицкий. М.: Издательский Дом Шалвы Амонашвили, 1998. (Антология гуманной педагогики).
53. "Ибо знаю надежду...": Кумранские гимны / Пер. с древнеевр., вступ. слово и коммент. Д. Щедровицкого // *Новый мир.* 1991. № 1. С. 122—130.
54. *Иегуда Галеви.* Сердце мое на Востоке / Пер. с иврита Л. Пеньковского и А. Гинзай; Вступ. ст., общ. ред. и коммент. А. Белова. [Иерусалим]: Библиотека-Алия, 1990.

55. Из древнееврейской поэзии: Кумранские гимны / Пер. и коммент. К. Тынтарева // Человек. 1992. № 5. С. 142—149.
56. *Иосиф Флавий*. Иудейская война / Пер. с нем. Мн.: Беларусь, 1991. (Переиздано с изд. 1900 г. в Санкт-Петербурге).
57. *Иосиф Флавий*. Иудейская война. / Пер. с древнегреч. М.; Иерусалим: Gesharim, 1993. (Библиотека Флавиана).
58. *Иосиф Флавий*. Иудейские древности: В 2 т. / Пер. с древнегреч. Г. Г. Генкеля. М.: КРОН-Пресс, 1994. (Репринт: СПб., 1900).
59. *Иосиф Флавий*. О древности еврейского народа. Против Апиона // Филон Александрийский. Против Флакка. О посольстве к Гаю. Иосиф Флавий. О древности еврейского народа. Против Апиона. М.; Иерусалим: Gesharim, 1994. С. 113—214. (Библиотека Флавиана).
60. Книга Еноха: Апокрифы / Пер. прот. А. Смирнова; Сост., вступ. ст., коммент. В. Рохмирова. СПб.: Азбука, 2000.
61. Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова / Введ., пер. и объяснение по евр. тексту и древ. переводам прот. А. Рождественского. СПб., 1911.
62. Когда Ану сотворил небо: Литература древней Месопотамии / Пер. с аккад. и сост. В. К. Афанасьевой и И. М. Дьяконова. М.: Алетей, 2000. (Сокровенное слово Востока).
63. Коран / Пер. с араб. акад. И. Ю. Крачковского. М.: СП ИКПА, 1990.
64. Лирика древнего Египта / Пер. А. Ахматовой и В. Потаповой. М., 1965.
65. Лирическая поэзия Древнего Востока / Сост. И. М. Дьяконова. М., 1984.
66. Литература Агады / Сост. и ред. И. Бегуна, Х. Корзакова; Вступ. ст. проф. А. Шинана. Иерусалим; М.: Даат / Знание, 1999. (Библиотека еврейской классики).
67. Менора: Еврейские мотивы в русской поэзии / Сост. А. Калгановой. М.: Еврейский университет в Москве, 1993.
68. Многоценная жемчужина: Литературное творчество сирийцев, коптов и ромеев в I тыс. до н. э. / Пер. с сир. и греч. С. Аверинцева. М.: Художественная литература; Ладомир, 1994.
69. На одной волне: Еврейские мотивы в русской поэзии / Сост. Т. Должанской. [Иерусалим]: Библиотека-Алия, 1990.
70. От начала начал: Антология шумерской поэзии / Вступ. статья, пер., коммент. В. К. Афанасьевой. СПб.: Изд. центр "Петербургское востоковедение", 1997.
71. Поэзия и проза Древнего Востока / Общ. ред. и вступ. ст. И. Брагинского. М., Художественная литература, 1973.
72. Поэзия небес: Бог и человек в русской классической поэзии XVIII—XX веков / Сост. Д. Д. Галютина. СПб.: Библия для всех, 2000.
73. Сказки Древнего Египта / Сост. и общ. ред. Г. А. Беловой, Т. А. Шерковой. М.: Алетей, 1998. (Сокровенное слово Востока).
74. Сказки и повести Древнего Египта. Л.: Наука, 1979. (Литературные памятники).
75. Столп огненный: Библейские стихи / Сост. П. Войновича. М.: Присцельс, 1998.

76. Тексты Кумрана / Пер. с древнеевр. и араб., введ. и коммент. И. Амузина. М.: Наука, 1971. Вып. 1.

77. Тексты Кумрана / Пер. с древнеевр. и араб., введ. и коммент. А. М. Газова-Гинзберга, М. М. Елизаровой и К. Б. Старковой. СПб.: Центр "Петербургское востоковедение", 1996. Вып. 2.

78. Тридцать три века еврейской поэзии: Краткая антология в переводах с иврита / Сост., предисл., историко-лит. и биограф. справки Я. Л. Либермана. Екатеринбург; Каменец-Уральский, 1997.

79. "Я открою тебе сокровенное слово..." / Сост. и пер. В. К. Афанасьевой и И. М. Дьяконова. М., 1989.

### **Релігійно-філософська, багаслоўская, навуковая і навукова-папулярная літаратура**

80. *Аверинцев С. С.* Авраам; Иосиф; Исаак; Мессия; Ной и др. // Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. М.: Сов. энциклопедия, 1991—1992.

81. *Аверинцев С. С.* Греческая "литература" и ближневосточная "словесность": Противостояние двух творческих принципов // Типология литератур Древнего мира. М.: Наука, 1971. С. 206—266.

82. *Аверинцев С. С.* Древнееврейская литература // История всемирной литературы: В 9 т. М.: Наука, 1983. Т. 1. С. 273—302.

83. *Аверинцев С. С.* Иудаистическая мифология // Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. М.: Сов. энциклопедия, 1991—1992. Т. 1. С. 598—604.

84. *Аверинцев С. С.* Спасение // Философская энциклопедия. М., 1970. Т. 5. С. 107—108.

85. *Аверинцев С. С.* Эсхатология // Философская энциклопедия. М., 1970. Т. 5. С. 580—582.

86. *Авиезер Н.* В начале: Сотворение мира и наука / Пер. с иврита. Б. м.: Ktav, 1990.

87. *Айзенберг Й.* Что такое Тора? Иерусалим, 1984.

88. *Аллегро Дж.* Сокровища Медного свитка / Пер. с англ. М., 1967.

89. *Амусин И. Д.* Кумранская община. М.: Наука, 1983.

90. *Амусин И. Д.* Находки у Мертвого моря. М.: Наука, 1964.

91. *Амусин И. Д.* Проблемы социальной структуры обществ древнего Ближнего Востока (I тысячелетие до н. э.) по библейским источникам. М., 1993.

92. *Амусин И. Д.* Рукописи Мертвого моря. М.: Наука, 1961.

93. *Аннинский Л.* Когелет: Скепсис и пафос // Год за годом. М., 1988. Вып. 4. С. 376—377.

94. *Бердяев Н. А.* Смысл истории. М., 1990.

95. *Берман Б. И.* Библейские смыслы. М.: Лайда, 1997. Кн. 1.

96. Библейская энциклопедия: Путеводитель по Библии / Пер. с англ. Б. м.: Рос. Библейск. об-во, 1998.

97. Библейские исследования / Сост. проф. Б. Шварца; Пер. с иврита и англ. М.: Центр славяно-иудаистских исследований Ин-та славяноведения и балканистики РАН; Центр науч. работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер», 1997.

98. Библейский справочник / Г. Г. Геллей. СПб.: Библия для всех, 1999.
99. Библейский энциклопедический словарь / Сост. Э. Нюстрем; Пер. со швед. Торонто, 1989. (Переиздано: СПб.: Библия для всех, 1999).
100. Библия // Краткая еврейская энциклопедия: В 10 т. / Гл. ред. И. Орен (Надель), М. Занд. Иерусалим: Кетер, 1976—2001. Т. 1. С. 399—427.
101. Библия: Литературные и лингвистические исследования: Вып. 1—3 / Отв. ред. С. В. Лезов, С. В. Тищенко. М.: РГГУ, 1998—1999.
102. *Бойд Р. Т.* Курганы, гробницы, сокровища: Иллюстрированное введение в библейскую археологию. Б. м.: Свет на Востоке, 1991.
103. Большой путеводитель по Библии / Пер. с нем. М., 1993.
104. *Браунригг Р.* Кто есть кто в Новом Завете: Словарь / Пер. с англ. М., 1998.
105. *Бубер М.* Два образа веры. М.: Республика, 1995.
106. *Бубер М.* Избранные произведения. Иерусалим: Библиотека-Алия, 1989.
107. *Буйе Л.* О Библии и Евангелии. Брюссель: Жизнь с Богом, 1965.
108. *Булгаков С. Н.* Свет не вечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994.
109. *Вайс М.* Библия и современное литературоведение: Метод целостной интерпретации / Пер. с англ. Иерусалим; М.: Гешарим, 2001. (Библиотека «Иудаика»).
110. *Вассоевич А. Л.* Духовный мир народов классического Востока. СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 1998.
111. *Вейнберг И. П.* Человек в культуре Древнего Ближнего Востока. М.: Наука, 1986.
112. *Вейнберг Й.* Введение в Танах: В 2 ч. Иерусалим; М.: Гешарим, 2002. Ч. I. Пространство и время Танаха. Ч. II. Пятикнижие — через испытания к свершению. (Библиотека «Иудаика»).
113. *Велльгаузен Ю.* Введение в историю Израиля / Пер. с нем. СПб., 1909.
114. *Вигуру Ф.* Руководство к чтению и изучению Библии: В 2 т. / Пер. с фр. М., 1916.
115. *Визель Э.* Весть Библии / Пер. с фр. // Октябрь. 1997. № 7. С. 160—179.
116. *Вук Г.* Это Б-г мой. 2-е изд. Иерусалим, 1993.
117. *Гердер И. Г.* История еврейской поэзии / Пер. с нем. Тифлис, 1875. Ч. 1.
118. *Гершензон М.* Ключ веры // Гершензон М. Ключ веры. Гольфстрем. Мудрость Пушкина. М., 2001.
119. *Гече Г.* Библейские истории. М., 1990.
120. *Гиришман М.* Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности. Иерусалим; М.: Гешарим, 2002. (Bibliotheca Judaica).
121. *Горелик М., Коган З.* Иудаизм // Энциклопедия для детей. Т. 6. Религии мира: В 2 ч. М.: Аванта+, 1997. Ч. 1. С. 313—409.
122. *Грейвс Р., Паттай Р.* Иудейские мифы: Книга Бытия / Пер. с англ. Л. Володарской, Послел. Х. Бен-Иакова. М.: Б. С. Г.-пресс, 2002.

123. *Даймонт М.* Евреи, Бог и история / Пер. с англ. Иерусалим: Библиотека-Алия, 1989. (М., 1996).
124. *Даули Т.* Библейский атлас / Пер. с англ. М.: Рос. Библейск. об-во, 1994.
125. Древний Восток и античная цивилизация. Л.: Наука, 1988.
126. *Дубнов С. Н.* Всеобщая история евреев. СПб., 1900. Т. 1.
127. *Дубнов С. Н.* Краткая история евреев. М., 1993. (Репринт: 1912 г.).
128. *Дьяконов И. Л.* Архаические мифы Востока и Запада. М., 1990.
129. Евреи и еврейство: Сборник историко-философских эссе / Сост. Р. Нудельмана. Иерусалим: Гешер Алия, 1991.
130. Еврейская энциклопедия: В 16 т. СПб., 1908—1913. (Репринт: М.: Терра, 1991).
131. *Елизарова М. М.* Ветхозаветная апокрифическая литература и кумранские находки // Палестинский сборник. Л., 1986. Вып. 28. С. 62—68.
132. *Иванов В. В.* Двенадцать сыновей Иакова; Иаков и др. // Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. М.: Сов. энциклопедия, 1991—1992.
133. Иисус Христос в документах истории / Сост., статья и коммент. Б. Г. Деревенского. СПб.: Алетейя, 1998.
134. Иллюстрированная полная популярная библейская энциклопедия / Труд и издание архим. Никифора. М., 1891. (Репринт: М.: Терра, 1990).
135. История всемирной литературы: В 9 т. М.: Наука, 1983. Т. 1.
136. История Древнего Востока. М., 1988.
137. История Древнего мира: Расцвет древних обществ. 3-е изд. М., 1989.
138. *Канатуш У. Я.* Герои веры Старога Запавету / Пер. з расейской мовы Ю. Рапецкага. Мн.: Белпрынт, 1999.
139. *Карив А.* Семь столпов Танаха / Пер. с иврита. Иерусалим: Амана, 1994.
140. *Карпелес Г.* История еврейской литературы / Пер. с нем. П. Вейнберга; Под ред. А. Я. Гаркави. СПб., 1890.
141. *Келлер В.* Библия как история / Пер. с англ. М.: Крон-Пресс, 1998.
142. *Коварский А. Л.* Герои Ветхого Завета. Калуга, 2001.
143. *Коген Г.* Значение еврейства в религиозном прогрессе человечества / Пер. с нем. // Теоретические и практические вопросы еврейской жизни. СПб., 1911.
144. *Комэй Дж.* Кто есть кто в Ветхом Завете: Словарь / Пер. с англ. М.: Внешсигма, 1998.
145. *Конан У.* Біблія // Беларуская Энцыклапедыя. Мн., 1996. Т. 3. С. 139—140.
146. Концепт греха в славянской и еврейской культурной традиции: Сборник статей. М.: Центр славяно-иудаистских исследований Ин-та славяноведения и балканистики РАН, 2000.
147. *Кон-Шербак Д., Кон-Шербак Л.* Иудаизм и христианство: Словарь / Пер. с англ. М., 1995.



148. *Копелиович Д.* Толкования имен в Танахе: народные этимологии или художественный прием? // Вестник Еврейского университета. 2000. № 4 (22). С. 9—36.
149. *Коростовцев М. А.* Древний Египет и космогония древних иудеев // Палестинский сборник. 1974. № 25 (88). С. 20—25.
150. *Косидовский З.* Библиейские сказания. Сказания евангелистов / Пер. с пол. М., 1991.
151. *Крамер С. Н.* История начинается в Шумере. 2-е изд. М.: Наука, 1991.
152. Краткая еврейская энциклопедия. Т. 1—10 / Гл. ред. И. Орен (Надель), М. Занд. Иерусалим: Кетер, 1976—2001.
153. *Лейбович Н., проф.* Новые исследования Книги Брейшит в свете классических комментариев. Иерусалим: Амана, 1997.
154. *Лер М.* История израильского народа. М., 1902.
155. *Лившиц Г. М.* Кумранские рукописи и их историческое значение. Мн., 1959.
156. *Лившиц Г. М.* Очерки историографии Библии и раннего христианства. Мн., 1970.
157. *Лившиц Г. М.* Происхождение христианства в свете рукописей Мертвого моря. Мн., 1967.
158. *Лопухин А. П.* Библиейская история: В 2 т. СПб., 1897. (Периздано: Библиейская история Ветхого Завета. Монреаль, 1986).
159. *Лурье С.* Антисемитизм в древнем мире, попытки объяснения его в науке и его причины // Филон Александрийский. Против Флакка. О посольстве к Гаю. Иосиф Флавий. О древности еврейского народа. Против Апиона. М.; Иерусалим: Гешарим, 1994. (Прил. 168 с.).
160. *Маклин Дж. С., Окленд Р., Маклин Л.* Очевидность сотворения мира: Происхождение планеты Земля. М.: Протестант, 1991.
161. *Мелетинский Е. М.* Поэтика мифа. М., 1976.
162. *Мень А.* История религии: В 7 т. М.: Слово, 1991—1992. Т. 2. Магизм и Единобожие.
163. *Мень А.* История религии: В 7 т. М.: Слово, 1991—1992. Т. 5. Вестники Царства Божия: Библиейские пророки от Амоса до Реставрации (VIII—IV вв. до н. э.).
164. *Мень А.* История религии: В 7 т. М.: Слово, 1991—1992. Т. 6. На пороге Нового Завета: От эпохи Александра Македонского до проповеди Иоанна Крестителя.
165. *Мень А.* Сын Человеческий. М.: ИПЦ «Вита», 1991. (Брюссель: Фонд им. А. Меня, 1998).
166. *Мешков З.* Теория парадокса. Иерусалим, 1996.
167. Мифологии Древнего мира / Пер. с англ. М.: Наука, 1977.
168. Мифологический словарь / Под ред. Е. М. Мелетинского. М.: Сов. энциклопедия, 1991.
169. Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. М.: Сов. энциклопедия., 1992.
170. Многообразие и единство: Опыт еврейской хрестоматии для современного читателя / Под ред. С. Рузера. Иерусалим, 1995.
171. *Моррис Г.* Библиейские основания современной науки. СПб.: Библия для всех, 1995.

172. *Моррис Г.* Сотворение и современный христианин / Пер. с англ. М.: Протестант, 1993.
173. *Мунк С.* Еврейские древности / Пер. с фр. Пермь, 1879.
174. *Неер А.* Ключи к иудаизму. Иерусалим, 1990.
175. *Никольский Н. М.* Древний Израиль. М., 1922.
176. Ноев ковчег и свитки Мертвого моря. М.: Вече, 2001. (Тайны древних цивилизаций).
177. От Авраама до современности: Лекции по еврейской истории и литературе: Пер. с англ. / Под ред. Д. Фишмана, Б. Высоцки. М.: РГГУ, 2002. (Project Judaica).
178. От Бытия к Исходу: Отражение библейских сюжетов в славянской и еврейской народной культуре. М.: Центр славяно-иудаистских исследований Ин-та славяноведения и балканистики РАН, 1998.
179. Очерк истории еврейского народа: Пер. с иврита / Под ред. Ш. Эттингера: В 2 т. Иерусалим: Библиотека-Алия, 1990.
180. *Папаян А. А.* Борьба братьев и рождение героя в ветхозаветных легендах // Древний Восток. Ереван, 1983. Вып. 4. С. 38—58.
181. *Папаян А. А.* Еще раз о борьбе братьев и рождении героя в преданиях Книги Бытия // Древний Восток. Ереван, 1983. Вып. 5. С. 203—212.
182. *Перепелкин Ю. Я.* Переворот Амен-хотпа IV. М., 1967. Ч. I.
183. *Пилкингтон С. М.* Иудаизм / Пер. с англ. М.: Фаир-Пресс, 2000.
184. Полный православный богословский энциклопедический словарь: В 2 т. Изд-во П. П. Сойкина, б. г. (Репринт: М.: Концерн «Возрождение», 1992).
185. *Полонский П.* Две истории сотворения мира. Иерусалим: Маханаим, 1999.
186. *Райнер Э.* Иехошуа и Иешуа: От библейского повествования к региональному мифу: К вопросу о религиозном мировоззрении галилейских евреев // Вестник Еврейского университета (М.; Иерусалим). 1999. № 1 (19). С. 202—252.
187. *Ренан Э.* История израильского народа: В 2 т. СПб., 1908—1911.
188. *Рижский М. И.* Библейские пророки и библейские пророчества. М.: Наука, 1987.
189. *Рижский М. И.* История переводов Библии в России. Новосибирск, 1978.
190. *Ринкер Ф., Майер Г.* Библейская энциклопедия Брокгауза / Пер. и ред. Д. В. Щедровицкого. [Padeborn]: Christliche Verlagsbuchhandlung Padeborn, 1999.
191. *Розанов В. В.* Библейская поэзия. СПб., 1912.
192. *Розен М.* Уроки Библии // Иностранная литература. 1990. № 9. С. 219—246.
193. *Рузер С.* Иудаизм и христианство в израильских гуманитарных исследованиях: модели интеракции // Вестник Еврейского университета (М.; Иерусалим). 1999. № 1 (19). С. 178—193.
194. *Сартр Ж.-П.* Размышление о еврейском вопросе // Нева. 1991. № 8. С. 153—170.
195. *Синило Г. В.* Библейская поэтика и библейская поэзия на переломах эпох (на примере немецкоязычной лирической парадигмы) //

Взаимодействие литератур в мировом литературном процессе: Проблемы теоретической и исторической поэтики: Материалы Международной научной конференции, 3—5 октября 2000 г., Гродно, Беларусь: В 2 ч. Гродно, 2001. Ч. 1. С. 3—14.

196. *Синило Г. В.* Библия как памятник культуры: В 2 ч. Ч. 1. ТаНаХ (Ветхий Завет). Мн.: БГУ, 1999.

197. *Синило Г. В.* Древние литературы Ближнего Востока и мир ТаНаХа (Ветхого Завета). Мн.: Изд. центр «Экономпресс», 1998.

198. *Синило Г. В.* Пророческая книга: генезис, религиозно-философская концепция, жанровая специфика // Материалы Шестой Ежегодной Международной Междисциплинарной конференции по иудаике: В 5 ч. Ч. 1. Библейские исследования. Библейская мысль. М., 1999. С. 34—51.

199. *Синило Г. В.* ТаНаХ и европейская культурная парадигма // Евреи Беларуси: История и культура: Сб. ст. Мн., 1997. С. 19—25.

200. *Скарына Ф.* Прадмовы і пасляслоўі да кніг Бібліі // Францыск Скарына і яго час: Энцыкл. давед. Мн., 1988.

201. Словарь библейского богословия. Брюссель: Жизнь с Богом, 1990.

202. Современные исследования Библии / Пер. с англ. Екатеринбург: Изд-во Урал. Ун-та, 1998.

203. *Соловейчик Й. Д.* Община Завета / Пер. с иврита. Иерусалим: Амана, 1989.

204. *Соловьев В. С.* Еврейство и христианский вопрос // Соловьев В. С. Сочинения. СПб., 1914. Т. 4. С. 133—185.

205. *Соловьев В. С.* История и будущее теократии // Соловьев В. С. Сочинения. СПб., 1914. Т. 4. С. 337—489.

206. *Соловьев В. С.* Сочинения: В 2 т. М., 1989.

207. *Соловьев С.* Религиозный смысл еврейства // Соловьев С. Богословские и критические очерки. М., 1916. С. 47—70.

208. *Спиноза Б.* Богословско-политический трактат // Спиноза Б. Трактаты. М., 1998. С. 5—260.

209. *Старкова К. Б.* Литературные памятники Кумранской общины. Л.: Наука, 1973.

210. *Струве В. В.* Израиль в Египте. Пг., 1920. (Культурно-исторические памятники Древнего Востока).

211. *Сэмюэлс Р.* По тропам еврейской истории / Пер. с англ. Иерусалим, 1991.

212. *Тантлевский И. Р.* Введение в Пятикнижие. М.: РГГУ, 2000. (Project Judaica).

213. *Тантлевский И. Р.* Книги Еноха. М.; Иерусалим: Мосты культуры / Geshtarim, 2000. (Bibliotheca Judaica).

214. *Тантлевский И. Р.* История и идеология Кумранской общины. СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 1994.

215. *Телушкин Й.* Еврейский мир / Пер. с англ. М.: Еврейский университет; Иерусалим: Гешарим, 1997.

216. *Тов Э.* Текстология Ветхого Завета. /Пер. с англ. М.: Гешарим, 2001.

217. *Топоров В. В.* Древо жизни; Древо мировое и др. // Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. М.: Сов. Энциклопедия, 1991—1992.

218. Тульпе И. А. История иудейского монотеизма: Учение (Тора) // История религии: Лекции, прочитанные в Санкт-Петербургском университете. СПб., 1997. С. 57—64.
219. Тураев Б. А. История Древнего Востока: В 2 т. Л.: ОГИЗ Соцэзгиз, 1935.
220. Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета. М., 2000.
221. Флуссер Д. Иисус / Пер. с нем. С. Тищенко. М.: Ин-т научной информации по обществ. наукам АН СССР, 1992.
222. Флуссер Д. «Люби людей!»: У истоков еврейского гуманизма // Вестник Еврейского университета (М.; Иерусалим). 1999. № 1 (19). С. 194—201.
223. Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии: Духовные искания древнего человека. М.: Наука, 1984.
224. Фрейденберг О. М. Миф и литература Древности. М.: Наука, 1978.
225. Фрэйзер Дж. Дж. Фольклор в Ветхом Завете / Пер. с англ. М.: Политиздат, 1989.
226. Христианство: Словарь. М.: Республика, 1994.
227. Христианство: Энциклопедический словарь: В 3 т. / Под ред. С. С. Аверинцева, А. Н. Мешкова, Ю. Н. Попова. М.: Большая российская энциклопедия, 1995.
228. Хростовский В. Значение Шоа для христианского понимания Библии: (Материалы Краковского и Варшавского симпозиумов по проблемам иудейско-христианского диалога) // Вопросы философии. 1992. № 5. С. 61—70.
229. Церен Э. Библейские холмы / Пер. с нем. М., 1966.
230. Честертон Г. К. Вечный человек. М., 1991.
231. Шамякіна Т. І. Старажытная Палесціна і фарміраванне хрысціянства // Роднае слова. 2000. № 4. С. 81—87.
232. Шамякіна Т. І. Станаўленне монатэістычных рэлігій // Роднае слова. 2000. № 5. С. 86—95; № 6. С. 72—78.
233. Шамякіна Т. І. Біблія як Кніга кніг чалавецтва: Стары Запавет // Роднае слова. 2000. № 9. С. 93—96.
234. Шамякіна Т. І. Біблія: Новы Запавет // Роднае слова. 2000. № 10. С. 82—87.
235. Шарден П. Т. де. Феномен человека. М., 1984.
236. Шифман И. Ш. Библейское и античное восприятие мирового порядка: К проблеме типологии культуры // Древний Восток и античная цивилизация. Л.: Наука, 1988. С. 41—47.
237. Шифман И. Ш. Введение // Учение: Пятикнижие Моисеево / Пер., введ. и коммент. И. Ш. Шифмана. М.: Республика, 1993. С. 3—56.
238. Шифман И. Ш. Ветхий Завет и его мир: Ветхий Завет как памятник исторической и общественной мысли древней Передней Азии. М., 1987.
239. Шифман И. Ш. Псалом 151 // Письменные памятники Востока, 1978—1979. М., 1987. С. 146—155.
240. Шифман Л. От текста к традиции: История иудаизма в эпоху Второго Храма и период Мишны и Талмуда / Пер. с англ. Иерусалим, М.: Гешарим, 2000.

241. *Штейнзальц А.* Библейские образы. М.: Шамир; Иерусалим, 1996.
242. *Штейнзальц А.* Роза о тринадцати лепестках. М.; Иерусалим: Ин-т изучения иудаизма в СНГ, 1995.
243. *Шульман Э.* Последовательность событий в Библии / Пер. с иврита. Тель-Авив: Изд-во М-ва обороны, 1990.
244. *Шульц С. Дж.* Ветхий Завет говорит... М.; [СПб.]: Ассоц. «Духовное возрождение»: Христианское об-во «Библия для всех», 1997. (Библейская кафедра).
245. *Шуна С.* Біблейскія вобразы і матывы ў беларускім фальклору // Беларусіка = Albaruthenica. Мн., 1995. Кн. 4.
246. *Шуна С.* 3 гісторыі новабеларускіх перакладаў Бібліі // Вестник Белорусского Экзархата. 1990. № 4.
247. *Щедровицкий Д. В.* Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1. Книга Бытия. М.: Теревинф, 1994.
248. *Щедровицкий Д. В.* Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 2. Книга Исхода. М.: Теревинф, 1997.
249. *Щедровицкий Д. В.* Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 3. Книги Левит, Числа и Второзаконие. М.: Теревинф, 2000.
250. *Щедровицкий Д. В.* Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. Изд. 2-е, исправ. и доп. М.: Теревинф, 2001.
251. *Щедровицкий Д. В.* Дождь ранний и поздний: Ритуал вызывания дождя в Библии и аллегорические осмысления на рубеже античности и средневековья // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М.: Наука, 1988. С. 201—220.
252. *Щедровицкий Д. В.* Мафусаил; Патриархи; Ревекка; Рефаим; Саваоф; Сарра; Саул; Сим, Хам, Иафет; Соломон; Шедим; Шеол и др. // Мифы народов мира: В 2 т. М.: Сов. энциклопедия, 1991—1992.
253. *Юнг К. Г.* Архетип и символ. М., 1991.
254. *Якимов Н.* Очерк истории древнееврейской литературы // Всеобщая история литературы / Под ред. Ф. Корша. СПб., 1880. Т. 1. С. 264—425.
255. *Якобсен Т.* Сокровища тьмы. М., 1995.
256. *Яковлев Е. Г.* Искусство и мировые религии. М., 1985.
257. *Янг Л.* Сущность иудаизма. М., 1993.
258. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории / Пер. с нем. М.: Республика, 1994.
259. A Catholic Commentary on Holy Scripture / Ed. Sutcliffe E. F., Orchard B. London, 1953.
260. *Albertz R.* Religionsgeschichte Israels in alttestamentischer Zeit: In 2 Bd. Goettingen, 1992.
261. *Albrektston B.* Studies in the Text and the Theology of the Book of Lamentations. Lund, 1963.
262. *Albright W. F.* Yahweh and the Gods of Canaan. L., 1968.
263. *Allbright W.* Archeologie of Palestina. London, 1949.
264. *Allbright W.* Archeologie and the Religion of Israel. N. Y., 1953.
265. *Allbright W.* From the stone age to Christianity. N. Y., 1957.
266. An index to English periodical literature on the Old Testament and ancient Near Eastern studies / Ed. Hupper W. G. Vol. 1—8. [Philadelphia], 1987—1999.

267. *Ancient Israelite Religion* / Ed. by *Cross F. M., Miller P. D., Jr. e. a.* Philadelphia, 1987.
268. *Ausu G.* La tradition Biblique. Paris, 1957.
269. *Auzou G.* Au commencement Dieu crea le monde: l'istorie et la foi. P., 1973.
270. *Backgrounds to the Bible.* Winona Lake, 1987.
271. *Bailey L.* The Pentateuch. Nashville, 1981.
272. *Bardtke H.* Bibel, Spaten und Geschichte. Leipzig, 1971.
273. *Bardtke H.* Die Handschriften am Toten Meer. Berlin, 1961.
274. *Beauchamp P.* Création et séparation. P., 1969.
275. *Bentzen A.* Introduction of the Old Testament: Vol. 1—2. Copenhagen, 1957.
276. *Bewer J. A.* The literature of the Old Testament. N. Y., 1945.
277. *Beyerlin W.* Origins and history of the oldest Sinaitic traditions. Oxford, 1966.
278. *Blenkinsopp J.* The Pentateuch: A Introduction to the First Five Books of the Bible. N. Y., 1992.
279. *Bright J. A.* History of Israel. Philadelphia, 1967.
280. *Brueggemann W.* Genesis: A Bible Commentary for Teacing and Preaching. Atlanta, 1982.
281. *Buber M.* The prophetic faith. N. Y., 1960.
282. *Budde K.* Geschichte der alttestamentischen Literatur. Leipzig, 1906.
283. *Campbell A. F., O'Brien M. A.* Sources of the Pentateuch: Texts, Introductions, Annotations. Minneapolis, 1992.
284. *Cassuto U.* Documentary Hypothesis / Trans. by *I. Abrahams.* Jerusalem, 1961.
285. *Cassuto U.* A Commentary on the Book of Genesis / Trans. by *I. Abrahams.* Vol. 1—2. Jerusalem, 1961.
286. *Cloward R. A.* The Old Testament apocrypha and pseudepigrapha and the Dead Sea scrolls: a selected bibliography of the text editions and English translations. Provo (Utah), 1988.
287. *Cody A. A.* History of Old Testament Priesthood. Rome, 1967.
288. *Cohen G. D.* The Song of Songs and the Jewish Religious Mentality // *Studies in the Variety of Religious Cultures.* Philadelphia, 1991.
289. *Coote R. B.* Early Israel: A New Horizon. Minneapolis, 1990.
290. *Cross F. M.* Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel. Cambridge (Mass.), 1973.
291. *Daniélou J.* Dieu et nous. Paris, 1962.
292. *Daniélou J.* The Lord of History. London, 1958.
293. *Danker F. W.* Multipurpose tools for Bible studi. Minneapolis, 1993.
294. *Der einzige Gott: Die Geburt des biblischen Monotheismus.* Muenchen, 1981.
295. *Die Hebraeische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte.* Neukirchen; Vluyn, 1992.
296. *Die Tora als Kanon fuer Juden und Christen* / Hrsg. von *E. Zender.* Freiburg, 1996.
297. *Driver S. R.* An Introduction of the Literature of the Old Testament. N. Y., 1957.
298. *Eissfeldt O.* Einleitung in das Alte Testament. Tübingen, 1964.



299. *Ellis P.* The Men and the Message of the Old Testament. London, 1963.
300. *Engel H.* Die Vorfahren Israels in Aegypten. Frankfurt, 1979.
301. Essays on the Patriarchal Narratives / Ed. *Millard A. R., Wiseman D. E.* Winona Lake, 1983.
302. *Fitzgerald A.* Hebrew Poetry // The Jerome Biblical Commentary: V. 1—2. London, 1968.
303. *Fitzmyer J. A.* An introductory bibliography for the study of scripture. 3-rd ed. Roma, 1990.
304. *Flusser D.* Yahadut u-mekorot ha-nazrut. Tel-Aviv, 1979. = Флуссер Д. Иудаизм и источники христианства. Тель-Авив, 1979.
305. *Fohrer G.* Überlieferung und Geschichte des Exodus: Eine Analyse von Ex. 1—15. Berlin, 1964.
306. *Fowler J. D.* Theophoric Personal Names in Ancient Hebrew: A Comparative Study. Sheffield, 1988.
307. *Freedman R. E.* Who Wrote the Bible? L., 1988.
308. *Garret D. A.* Rethinking Genesis. Grand Rapids, 1991.
309. *Gelin A.* The Concept of Man in the Bible. London, 1961.
310. *Ginsberg H. L.* Studies in Kohelet. N. Y., 1950.
311. *Goodspeed E. I.* The story of the Apocrypha. Chicago; London, 1971.
312. *Hamilton D. A.* The Book of Genesis 1—17. Grand Rapids, 1990.
313. *Hermann S.* Geschichte Israels in alttestamentischer Zeit. 2. Aufl. Muenchen, 1980.
314. *Hillers D. R.* Covenant: The History of the a Biblical Idea. Baltimore, 1969.
315. *Kaiser O.* Einleitung in das Alte Testament. B., 1984.
316. *Kaiser O.* Grundriss der Einleitung in die kanonischen und deuterkanonischen Schriften des Alten Testaments. Bd. 1. Guetersloh, 1992.
317. *Kassuto M. D.* Perush al Sefer Bereshit: Me-Adam ad Noah. Yerushalayim, 1978. = Кассуто М. Д. Комментарий к Книге Бытия: От Адама до Ноаха. Иерусалим, 1978.
318. *Kauffmann Y.* Toldot ha-emuna ha-yisraelit. Yerushalayim; Tel-Aviv, 1946—1947. (Сокращ. перевод с иврита на англ. язык: *Kauffmann Y.* The Religion of Israel: From Its Beginning to the Babylonian Exile. Vol. 1—2. Chicago, 1960).
319. *Keller W.* Und die Bibel hat doch Recht. Tübingen, 1958.
320. *Kidner D.* Genesis: An Introduction and Commentary. Chicago, 1967.
321. *Kraus H. J.* Klagelieder (Threni): Biblisches Komentar. Neukirchen-Vluyn, 1968.
322. *La Sainte Bible* Traduite en francais sous la direction de l'Ecole biblique de Jerusalem. Paris, 1972.
323. *Levin Ch.* Der Jahwist. Goettingen, 1993.
324. *Léon-Dufour X.* Vocabulaire de Théologie biblique. Paris, 1969.
325. Literary Interpretations of Biblical Narratives / Ed. by *K. R. R. Gros Louis e. a.* Nashville, 1974.
326. *Longman T.* Old Testament commentary survey. 2<sup>nd</sup>. Ed. Grand Rapids (Mich.), 1995.
327. *Loretz O.* Ugarit und die Bibel: Kanaanaische Goetter und Religion im Alten Testament. Darmstadt, 1990.

328. *Magnalia Dei: The Mighty Acts of God: Essays on the Bible and Archeology in Memory of G. Ernest Wright* / Ed. by *Cross F. M., Lemke W. E., Miller P. D., Jr.* Garden City, 1976.
329. *Margolis N., Marx A.* A History of Jewish People. Philadelphia; N. Y., 1960.
330. *Martin-Archard R.* Actualité d'Abraham. Neuchatel, 1969.
331. *Mazar B.* The Historical Background of the Book of Genesis // The Early Biblical Period: Historical Studies. Jerusalem, 1986. P. 49—62.
332. *McKenzie J. L., S. J.* Dictionary of the Bible. N. Y.; L.; Toronto; Sydney; Tokyo; Singapore: A Touchstone Book, 1995.
333. *Michaud R.* Les Patriarches, histoire et theologie. P., 1975.
334. *Milik J. T.* The books of Enoch: Aramaic fragments of Qumran Cave 4. Oxford, 1976.
335. *Miller M. S.* and Harper's Bible Dictionary. N. Y., 1961.
336. *Miqra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity.* Assen-Philadelphia, 1998.
337. *Moberly R. W. L.* Genesis 12—50. Sheffield, 1995.
338. *Moor J. C. de.* The Rise of Yahwism: The Roots of Israelite Monotheism. Leuven, 1990.
339. *Moriarty F. L.* Foreword to the Old Testament. Weston, 1954.
340. *Morris H. M.* The Genesis Record: A Scientific and Devotional Commentary on the Book of the Beginnings. Grand Rapids, 1976.
341. *Nahon G.* Les hebreux. Paris, 1963.
342. *New Bible Commentary* / Ed. by *G. J. Wehnam, J. A. Motyer, D. A. Carson, R. T. France.* Downers Grove, 1994.
343. *Noth M.* Die Welt des Alten Testaments. Berlin, 1962.
344. *Noth M.* The History of Israel. London, 1960.
345. *Otto E.* Jakob in Bethel: Ein Beitrag zur Geschichte der Jakobueberlieferung // Zeitschrift fuer die alttestamentische Wissenschaft 88 (1976). S. 165—190.
346. *Otto E.* Jakob in Sichem: Ueberlieferungsgeschichtliche, archaeologische und territorialgeschichtliche Studien zur Entstehungsgeschichte Israels. Stuttgart, 1979.
347. *Oungblood R.* The Genesis Debate. Nashville, 1986.
348. *Pfeiffer R. H.* Introduction to the Old Testament. N. Y., 1941.
349. *Pisme Swiete Starego Testamentu* / Red. *Lach S. Poznan, Pallotinum.*
350. *Rad G., von.* Genesis: A Commentary. Revised Edition. Philadelphia, 1973.
351. *Redford D. B.* A Study of the Biblical Story of Joseph (Genesis 37—50). Leiden, 1970.
352. *Ricciotti G.* The History of Israel. Milwaukee; Wis; Bruse, 1955.
353. *Robert A., Feuillet A.* Introduction a la Bible: T. 1—2. Tournai, 1959.
354. *Robert A., Tricot A.* Initiation Biblique. Paris, 1954.
355. *Roderson J.* Genesis 1—11. Sheffield, 1999.
356. *Rogerson J. W.* Antropology and the Old Testament. Oxford, 1978.
357. *Sarna N. M.* Genesis: The Jewish Publicatin Society Torah Commentary. Philadelphia; N. Y.; Jerusalem, 1989.
358. *Sarna N. M.* Understanding Genesis. N. Y., 1970.
359. *Schwegler T.* Die biblische Urgeschichte im Lichte der Forschung. München, 1960.

360. *Scripture in Context: Essays on the Comparative Method* / Ed. by C. D. Evans, W. W. Hallo, J. B. White. Pittsburgh, 1980.
361. *Sole M. Z. Leksikon mefarshe ha-Mikra ve-hokrav = Dictionary of biblical commentators and researchers.* Tel-Aviv, 1983.
362. *Sole M. Z. Madrikh bibliografi le-khitve ha-kodesh: Moreh-derekh ba-sifrut ha-Mikra'it* [Библиографический путеводитель по Священному Писанию]. Yerushalayim, 1988.
363. *Speiser E.* Genesis. 3 ed. N. Y., 1980. (The Anchor Bible).
364. *Stamm J. J.* The Ten Comandments in recent research. S. C. M. Press, 1967.
365. *Starkey E. D.* Judaism and Christianity: a guide to the reference literature. Englewood, 1991. (Reference sources in humanities series).
366. *Studies in biblical and Jewish folklore* / Ed. by R. Patai. Bloomington, 1960.
367. *Studies in Old Testament Prophecy* / Ed. Robinson T. N. Edinburgh, 1950.
368. *The Anchor Bible: Vol. 1—44* / Gen. editors W. F. Allbright, D. N. Freedman. N. Y., 1964—1989. Vol. 1. Genesis. Vol. 2. Exodus. Vol. 3. Leviticus. Vol. 4. Numbers. Vol. 5. Deuteronomy. Vol. 6. Joshua. Vol. 6A. Judges. Vol. 7. Ruth. Vol. 7A. Lamentations. Vol. 7B. Esther. Vol. 7C. Song og Songs. Vol. 8. I Samuel. Vol. 9. II Samuel. Vol. 10. I Kings. Vol. 11. II Kings. Vol. 12. I Chronicles. Vol. 13. II Chronicles. Vol. 14. Ezra, Nehemiah. Vol. 15. Job. Vol. 16. Psalms I, 1—50. Vol. 17. Psalms II, 51—100 / Vol. 17A. Psalms III, 101—150. Vol. 18. Proverbs. Ecclesiastes. Vol. 19. First Isaiah. Vol. 20. Second Isaiah. Vol. 21. Jeremiah. Vol. 22. Ezekiel. Vol. 23. The Book of Daniel. Vol. 24. Amos, Hosea. Vol. 24A. Micah, Nahum, Zephaniah. Vol. 25. Habbakkuk. Obadiah. Joel. Jonah. Vol. 25A. Haggai. Zechariah. Malachi.
369. *The Jerome Biblical Commentary: V. 1—2.* London, 1968.
370. *The Torah: A Modern Commentary* / Ed. by W. G. Plant. N. Y., 1981.
371. *Van Seters J.* Abraham in History and Tradition. New Haven, 1975.
372. *Van Seters J.* Prologue to History: The Yahwist as Historian in Genesis. Louisville, 1992.
373. *Vergote J.* Joseph en Égypte. P., 1959.
374. *Weiser A.* Einleitung in das Alte Testament. Göttingen, 1966.
375. *Wenham G. J.* Genesis: The World Biblical Commentary: Vol. 1—2. Dallas, 1992. Vol. 1 (chap. 1—15) / Vol. 2 (chap. 16—50).
376. *Wingrean J.* Introduction to the critical study of the text of the Hebrew Bible. Oxford, 1982.
377. *Wright G. H., Fuller R. H.* The Book of the Acts of Good. N. Y., 1969.
378. *Zannoni A. E.* The Old Testament: A Bibliography. Collegeville, 1992. (Old Testament studies; Vol. 5).
379. *Zevin E.* The Birth of the Torah. N. Y., 1962.
380. *Ziolkowski Z.* Spotkania z Biblia. Poznan, 1971.
381. *Zobel H.-J., Beyse K.-M.* Das Alte Testament und seine Botschaft. B., 1984.

## ЗМЕСТ

Святло Бібліі.....	3
Кніга, роўная Сусвету.....	3
Шляхамі Адвечнай Кнігі, альбо Біблія як увасобленая метагісторыя.....	23
Тора як адзіны рэлігійна-гістарычны эпас і як метатэкст...	49
Таямніца стварэння ( <i>Біблейная касмагонія</i> ).....	65
«Чым ёсць чалавек?» ( <i>Два аповеды пра стварэнне чала- века</i> ).....	88
Прыпавесць пра грэхападзенне, або Першы досвед добра і зла.....	108
«Чалавек па волі ўласнай заняпаў...» ( <i>Прыпавесць пра грэ- хападзенне ў асэнсаванні літаратуры Новага часу</i> ).....	135
«Дзе Авель, брат твой?» ( <i>Прыпавесць пра Каіна і Авеля</i> ).....	159
Сусветны патоп.....	189
Новы пачатак чалавецтва і першыя знакі бяды ( <i>Завет з Ноем, прыпавесці пра Хама і Вавілонскую вежу</i> ).....	230
Эпас пра патрыярхаў у Кнізе Быцця — гісторыя выбра- нага роду Госпада.....	272
«Не бойся, Аўрам, Я — шчыт табе; узнагарода твая вельмі вялікая» ( <i>Аўраам — «бацька вялікага народа» і     «бацька ўсіх вернікаў</i> ).....	277
«Жыві ў зямлі гэтай, і я буду з табою, і благаслаўлю цябе...» ( <i>Ісаак — «ягня Божае» і чалавек духоўны</i> ).....	332
«І вось, Я з табою; і захаваю цябе ўсюды, куды ты ні пойдзеш...» ( <i>Духоўныя пошукі Іакава-Ізраіля</i> ).....	350
«Бог паслаў мяне перад вамі для захавання вашага жыцця...» ( <i>Прыпавесць пра Іосіфа і яго братоў</i> ).....	387
Заклучэнне.....	421
Імянны паказальнік.....	425
Літаратура.....	435

Навуковае выданне

**Сініла** Галіна Венямінаўна

**БІБЛІЯ ЯК ФЕНОМЕН КУЛЬТУРЫ  
І ЛІТАРАТУРЫ**

**Частка I**

**Духоўны і мастацкі свет Торы**

**Кніга Быцця**

Рэдактар *І. Л. Дзмітрыенка*

Мастак *А. А. Кулажэнка*

Мастацкі рэдактар *В. А. Жахавец*

Тэхнічны рэдактар *Т. В. Лецьен*

Камп'ютэрная вёрстка *С. М. Касцюк*

Падпісана ў друк 12.12.2003 г. Фармат 84 × 108<sup>1</sup>/<sub>32</sub>. Папера афс. № 1. Гарнітура Таймс. Афсетны друк. Ум. друк. арк. 23,94. Ум. фарб. адб. 24,36. Ул.-выд. арк. 24,8. Тыраж 1500 экз. Заказ 2799.

Рэспубліканскае унітарнае прадпрыемства «Выдавецтва «Беларуская навука». ЛВ № 13 ад 31.12.2002 г. 200141. Мінск, Старабарысаўскі тракт, 40.

Рэспубліканскае унітарнае паліграфічнае прадпрыемства «Баранавіцкая ўзбуіненая друкарня». 225409. Баранавічы, Савецкая, 80.

**Сініла Г. В.**

С 38

Біблія як феномен культуры і літаратуры. Ч. I. Духоўны і мастацкі свет Торы: Кніга Быцця / Г. В. Сініла. — Мн.: Бел. навука, 2003. — 451 с.

ISBN 985-08-0578-1.

Кніга прысвечаная адной з першакрыніцаў еўрапейскай і сусветнай цывілізацыі — Бібліі, якая з'яднала тры монатэістычныя рэлігіі — іудаізм, хрысціянства, іслам. У першай частцы задуманай серыі ўпершыню ў Беларусі разглядаюцца ў арыгінале і даследуюцца з філалагічнага, філасофскага, культуралагічнага, рэлігіязнаўчага пунктаў гледжання тэксты Торы, або Пяцікніжжа Майсеева, і перадусім — першая кніга біблейнага канону — Кніга У-Пачатку (Кніга Быцця).

Прызначаецца для навукоўцаў, выкладчыкаў і студэнтаў ВНУ, настаўнікаў школ, усіх, каго цікавіць Біблія і сусветная культура.

**УДК 008:222.1.000.1**

**ББК 71+86**



**Издательство**  
**«БЕЛАРУСКАЯ НАВУКА»**

*предлагает книгу*

**Анталогія** даўняй беларускай літаратуры: XI — першая палова XVIII стагоддзя / НАН Беларусі, Ін-т літ. імя Я. Купалы; Падрыхт. А. І. Богдан і інш. Навук. рэд. В. А. Чамярыцкі. — Мн.: Бел. навука, 2003. — 1015 с.

«Анталогія даўняй беларускай літаратуры: XI — першая палова XVIII стагоддзя» — арыгінальнае і самае поўнае навуковае выданне лепшага са шматмоўнай пісьмовай спадчыны Беларусі ад яе вытокаў да сярэдзіны XVIII ст. У кнігу ўключаны найбольш значныя і цікавыя творы (поўнасю або ва ўрыўках) даўняга перыяду. Тэксты падрыхтаваны па першакрыніцах і аўтарытэтных выданнях, размешчаны па буйных культурна-гістарычных эпохах (Сярэднявечча, Адраджэнне, Барока) і паводле жанрава-храналагічнага прынцыпу. Публікацыя літаратурнай спадчыны кожнага пісьменніка і асобнага значнага помніка суправаджаецца кароткай прадмовай і навуковым каментарыем, а таксама тлумачэннем цяжка зразумелых слоў і выказаў. Творы, напісаныя на царкоўнаславянскай, старажытнарускай і старабеларускай мовах, падаюцца ў арыгінале, на латыні і па-польску — у перакладзе на сучасную беларускую мову. Многія з іх перакладзены ўпершыню для гэтага выдання.

Адрасуецца навукоўцам, выкладчыкам вышэйшых і сярэдніх навучальных устаноў, аспірантам і студэнтам, усім, хто сур'ёзна цікавіцца шматвяковай літаратурнай спадчынай беларускага народа.

*Адрес издательства:*  
220141. г. Минск, Староборисовский тракт, 40.  
Тел. 263-23-27

**Издательство**

**«БЕЛАРУСКАЯ НАВУКА»**

*предлагает книгу*

**Слоўнік** тыпу INSITU беларускай мовы: Слоўнік, грам. Давед. і збор тэкстаў для вывучаючых бел. мову / А. І. Даб-ралюбаў, Н. В. Маргун, Н. У. Машэда і інш. — Мн.: Бел. навука, 2003. — 431 с.

Беларускі аднамоўны слоўнік тыпу INSITU спалучае ў сабе звычайны аднамоўны слоўнік, даведнік па граматыцы і разнатэмавыя тэксты на беларускай мове, якія могуць быць цікавымі і карыснымі для вывучаючых беларускую мову, гісторыю і культуру. Слоўнік уключае каля 9000 слоў і 30 000 прыкладаў іх ужывання, вялікую колькасць ўстойлівых выразаў.

Метад INSITU распрацоўкі слоўнікаў запатэнтаваны аўтарамі як вынаходніцтва. Слоўнік ствараўся пры дапамозе камп'ютэрнай тэхналогіі. Ён адрозніваецца большай інфарматыўнасцю, кампактнасцю і зручнасцю ў параўнанні з існуючымі слоўнікамі такога ж аб'ёму.

Будзе вельмі карысны для спецыялістаў розных профіляў, працаўнікоў гандлю і сферы паслуг, адміністрацыйных служачых, небеларускамоўных навучэнцаў ВНУ і сярэдніх спецыяльных устаноў і ўсіх тых, хто хоча значна ўдасканаліць ступень свайго валодання беларускай мовай, каб не толькі разумець сказанае, але і свабодна выказаць свае думкі вусна і пісьмова.

*Адрес издательства:*

*220141. г. Минск, Староборисовский тракт, 40.*

*Тел. 263-23-27*

**Издательство**  
**«БЕЛАРУСКАЯ НАВУКА»**

*предлагает книгу*

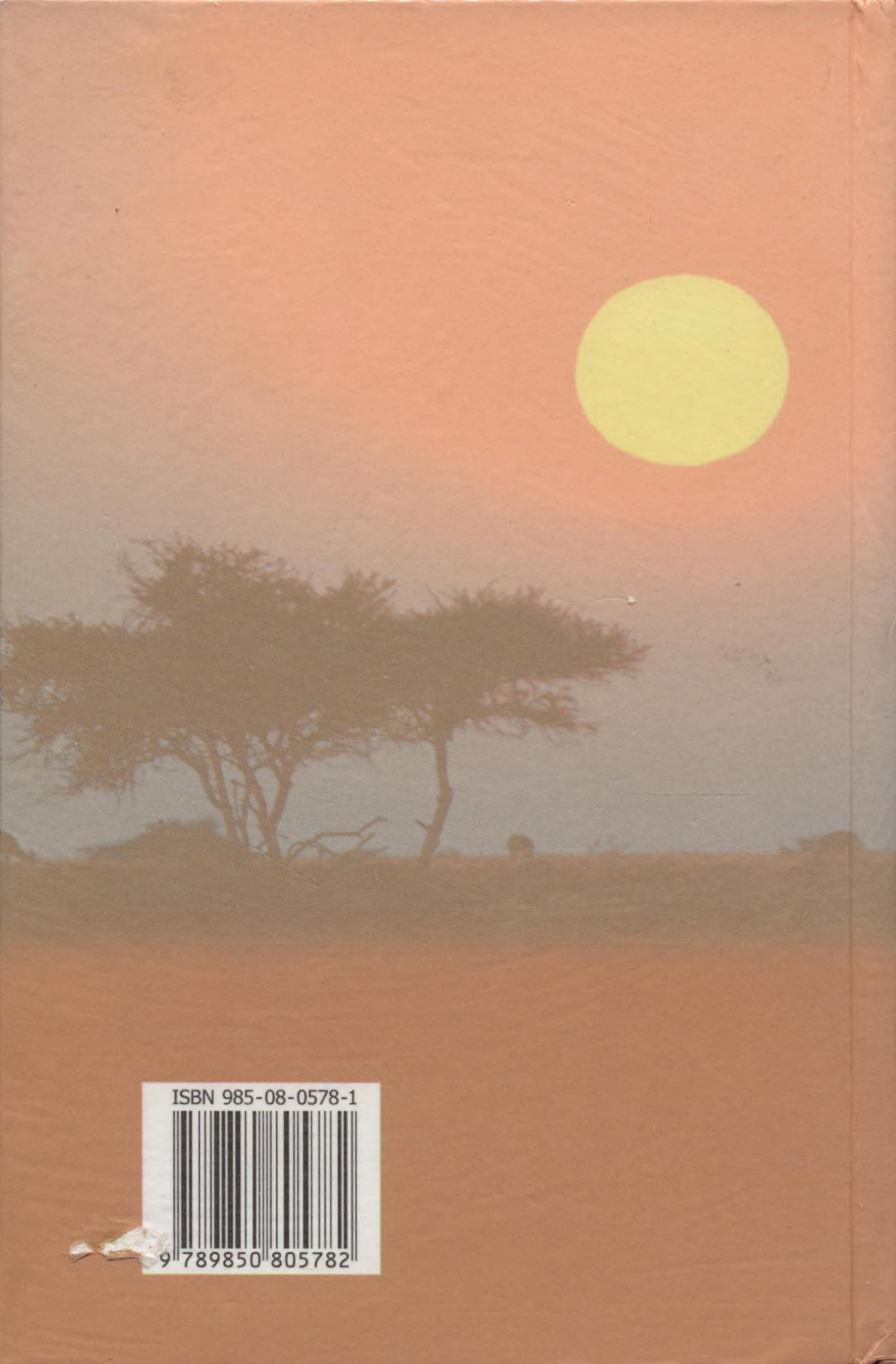
**Батвіннік М. Б.** Азбука на ўсе часы / Марат Батвіннік. — Мн.: Бел навука, 2003. — 288 с.: іл.

Апавядаецца пра вучэбныя кнігі для першапачатковага навучання грамаце, якія выходзілі ў Вялікім княстве Літоўскім, а потым ў Маскве. Над імі працавалі выдатныя асветнікі XVI—XVIII стст. у ВКЛ — Ф. Скарына, І. Фёдараў, Л. Зізаній, М. Сматрыцкі, С. Собаль; у Маскве — В. Бурцаў, С. Полацкі, К. Істомін, Ф. Палікарпаў.

XX стагоддзе адзначана выхадам у свет лемантароў і буквароў на беларускай мове. Іх аўтары — вядомыя беларускія дзеячы К. Каганец, С. Некрашэвіч, Н. Сіўко, А. Клышка.

Кніга разлічана на самае шырокае кола чытачоў, спецыялістаў у навуковай, педагагічнай і культурнай дзейнасці.

*Адрес издательства:*  
*220141. г. Минск, Староборисовский тракт, 40.*  
*Тел. 263-23-27*



ISBN 985-08-0578-1



9 789850 805782

*Г.В. Сініла*  
**БІБЛІЯ**  
ЯК ФЕНОМЕН КУЛЬТУРИ І ЛІТРАТУРИ /  
ЧАСТКА І