

Г. В. Сініла

БІБЛІЯ

ЯК ФЕНОМЕН
КУЛЬТУРИ
І ЛІТАРАТУРИ



Г. В. Сініла

БІБЛІЯ

ЯК ФЕНОМЕН КУЛЬТУРЫ
І ЛІТАРАТУРЫ

Частка II

ДУХОЎНЫ І МАСТАЦКІ СВЕТАТОРЫ
Кніга Зыходу



Мінск «Беларуская навука» 2004

УДК 008:222.1.000.1

ББК 71+86

С 38

Р э ц е н з е н т ы:

доктар філасофскіх навук,
прафесар Э. К. Дарашэвіч,
кандыдат філалагічных навук,
загадчык кафедры замежнай літаратуры
Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта,
дацэнт В. В. Халіпаў

*Рэкамендавана да друку Вучоным Саветам
факультэта міжнародных адносін
Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта*

ISBN 985-08-0634-6 (ч. 2)
ISBN 985-08-0581-1

© Сініла Г. В., 2004

© Афармленне. УП «Выдавецтва
«Беларуская навука», 2004

УВОДЗІНЫ

Успомню пра дзеянні Госпада,
успомню пра цуды Твае старажытныя,
і паразважаю пра ўсе справы Твае,
і пра дзеянні Твае распавяду.
Божа, у святасці шляхі Твае!
Хто бог, што вялікі, як Бог?
Ты — Бог, што цуды стварае,
сярод народаў з'явіў Ты моц Тваю.
Збавіў ты мышцаю Сваёю народ Твой,
Йаакова і Ёсэфа сыноў. Сэла!
...У моры шлях Твой,
і сцежка Твая ў водах вялікіх,
і сляды Твае неспасціжныя.
Веў Ты, як статак, народ Свой
Рукою Машэ і Агарона.

(Пс 77/76:12—16; 20—21)

І вадзіў сорок год Масей
Па пустэльні народ свой цярпліва.
І загадваў змроку: лысей,
Прыручыўшы за дзівам дзіва.

...І ў Егіпет хацеў не раз
Знецярпелы народ вярнуцца.
Рабскія ланцугі якраз
Не даюць душы развінуцца.

І Масей сорок год блукаў,
Каб знявер'е ступіла кіпці,
Каб апошні ў пустэльні сканаў
Той, хто помніў рабства ў Егіпце.

Рыгор Барадулін. Сорок год

У гэтай кнізе будзе працягнута гаворка пра кнігу, якая стала падмуркам і апірышчам еўрапейскай цывілізацыі і якую часта вызначаюць, карыстаючыся асабліваю моваю самой гэтай кнігі, як Кнігу кніг — Біблію¹. Дакладней, Біблія з'яўляецца фундаментам не толькі еўрапейскай, пераважна хрысціянскай, цывілізацыі і культуры, але і культуры

¹ Гл.: Сініла Г. В. Біблія як феномен культуры і літаратуры. Ч. I. Духоўны і мастацкі свет Торы: Кніга Быцця. Мн.: Бел. навука, 2003.

яўрэйскай, або іудзейскай. У гэтай якасці Кніга кніг і пачала свой шлях у гісторыі культуры — спачатку ў вуснай традыцыі яўрэйскага народа (прыблізна з пачатку 2-га тыс. да н. э.), а потым і ў форме пісьмовай (першыя запісы — на мяжы XIII—XII стст. да н. э.). Канон яўрэйскай Бібліі, або Танаха (звычайныя літары — *ТНХ* — адсылаюць да назваў трох частак канона: *Тора́* — «Закон», *Нэві́м* — «Прарокі», *Кету́вім* — «Пісанні»), быў зафіксаваны на пісьме паміж XIII і II стагоддзямі да н. э., а канчаткова кананізаваны ў II ст. н. э. (так званая Масарэцкая Біблія, або Масора)¹. Але яшчэ раней, у III ст. да н. э., у Александрыі, тагачасным цэнтры элінскай і міжнароднай культуры, дзе існавала і буйная яўрэйская рэлігійная суполка, быў зроблены пераклад Танаха, найперш старажытных кніг Торы, або Пяцікніжжа Майсеева, на грэчаскую мову. Так з’явілася на свет слынная Сэптуагінта (лац. «семдзесят») — пераклад сямідзесяці (дакладней, паводле падання, сямідзесяці двух) яўрэйскіх мудрацоў, тлумачальнікаў тэксту. Менавіта Сэптуагінта разам з тэкстамі Новага Завету склалі на пачатку Новай эры хрысціянскую Біблію (нагадаем, што само грэчаскае слова *Βιβλία* [*Biblia*] перакладаецца як «кнігі» і з’яўляецца калькаю з адной з назваў яўрэйскай Бібліі — *Сэфарым*, або *Сфарым*, дакладней — *Сфорім*); толькі пазней, пачынаючы з XVI ст., з эпохі Марціна Лютэра, пераклады на новыя еўрапейскія мовы пачалі рабіцца з масарэцкага тэксту.

Такім чынам, Танах, яўрэйскае Святое Пісанне, якое і зараз існуе ў сваёй першапачатковай якасці, на старажытным і адвечна маладым іўрыце (старажытнаяўрэйскай мове, якая з’яўляецца таксама і сучаснаю моваю ізраільцянаў), атрымала крыху іншае жыццё ў хрысціянскім Святым Пісанні, стаўшы там першаю часткаю — Старым Заветам. Да таго ж монатэістычныя ўяўленні, найважнейшыя духоўныя парадэгмы і найгалоўнейшыя сюжэты, якія тычацца агульнай гісторыі чалавецтва, першавытокаў чалавечага роду, знайшлі адбітак таксама і ў Святым Пісанні ісламу — у Каране (VII ст.). Такім чынам, менавіта Танах (Стары Завет) звязвае ў адзінае цэлае ўсе тры монатэістычныя рэлігіі — іудаізм, хрысціянства, іслам, якія не-

¹ Гл. падрабязней у частцы I.

здарма яшчэ вызначаюцца рэлігіязнаўцамі і культуролагамі як аўраамітычныя, бо, паводле біблейнага падання, распаведзенага ў Кнізе Быцця, прабацька яўрэйскага народа Аўрагам, або Аўраам, быў першы, хто свядома адгукнуўся на заклік Адзінага Бога і заключыў з Ім адвечны Саюз, або Запавет, які вымагае як свабоды волі, так і высокай вернасці, пільнай працы душы, найвялікшай адказнасці.

Ідэя Запавету з Богам і цесна звязаныя з ёю ідэі Абяцання Божага і Зыходу, а разам з імі і сама ідэя Бога, зразуметага як Абсалютны Дух, Абсалютная Маральная Дасканаласць і — што асабліва важна — як Бог Жывы, як Жывая Асоба, Якая распачынае дыялог з чалавекам і, любячы яго, шукае ад яго ўзаемнай любові, і поруч з гэтым ідэя асэнсаванага руху гістарычнага часу да поўнага трыумфу Боскай дабрыні, да Месяянскай эры, — гэтыя ідэі ствараюць агульнае семантычнае поле ва ўсіх трох монатэістычных, або проста тэістычных (г. зн. тых, якія ўяўляюць Бога трансцэндэнтным і нятварным), рэлігійных традыцыях. Гэтыя адкрыцці, зробленыя некалі старажытнаўрэйскай культурай, і склалі асаблівы духоўны «падмурак» іўдзейска-хрысціянскай цывілізацыі і культуры. Разважаючы пра ўплыў старазапаветных тэкстаў на наступную культурную традыцыю, вядомы амерыканскі гісторык і пісьменнік 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. Тое ж самае можна выказаць інакш: усё на чынне заходняга свету — грэчаскага вырабу, але сам дом, у якім жыве заходні чалавек, — гэта яўрэйскі дом. Гэта той пункт гледжання, які паступова пачынае прабіваць сабе шлях у сачыненнях і рэлігійных, і свецкіх мысляроў»¹. Так, сапраўды, ад старажытнаўрэйскай культуры заходняга (еўрапейскага) цывілізацыя атрымала найперш духоўна-маральны патэнцыял — вядома, у «згорнутым» вы-

¹ Даймонт М. Евреи, Бог и история / Пер. с англ. Иерусалим: Библиотека-Алия, 1989. С. 13—14.

глядзе, праз хрысціянскую традыцыю (але апошняя таксама генетычна звязаная з іудзейскай), а ад другой класічнай культуры Старажытнасці — антычнай (найперш элінскай) — вялікі эстэтычны патэнцыял. Так і доўжыцца ў сучаснай еўрапейскай культуры гэты саюз-спрэчка Іерусаліма і Афін. Але, безумоўна, і на еўрапейскія мастацтва і літаратуру моцна паўплывалі не толькі рэлігійна-філасофскія ідэі Бібліі, яе духоўны свет, яе маральныя заповеды, але і яе асаблівая эстэтыка, непаўторная паэтыка і стылістыка. Відавочна, пры ўсіх тыпалагічных сыходжаннях з тэкстамі іншых культураў, біблейныя тэксты маюць сваю асаблівасць: яны грунтуюцца перадусім на катэгорыі не столькі прыгожага, колькі ўзвышанага, не столькі ўва-сабляюць пластычна навакольны свет і чалавека, колькі робяць чалавека суб'ектам маральнага выбару і перадаюць дынаміку духу — Боскага і чалавечага. Пра гэта вельмі добра сказаў Сяргей Аверынцаў: «Грэцыя дала ўзор меры, Біблія — узор бязмернасці; Грэцыі належыць “прыгожае”, Бібліі — “узвышанае”, тая асаблівая якасць, якая ў прыродзе ўласцівая не абжытым мясцовасцям, але стромкасцям гор ды бяздонням мораў. Тэма грэчаскай паэзіі — статыка формы, тэма біблейнай паэзіі — дынаміка сілы. Грэк Пратагор сказаў: “Чалавек ёсць мера ўсіх рэчаў”; але Біблія малое быццё, якраз непадуладнае чалавечай меры, несумернае з ёй»¹. Патрэбна падкрэсліць, што ідэя несумернасці Бога і створанага Ім свету з чалавечай мерай, непазбежна абмежаванай, з'яўляецца адной з найважнейшых духоўных, філасофскіх і эстэтычных ідэяў Бібліі. Такі погляд не толькі істотна дапаўняе пратагораўскі індывідуалістычна-антрапацэнтрычны падыход, такі неабходны чалавеку (гэта падыход найперш свецкай гуманістычнай культуры), падыходам тэацэнтрычным, але і служыць для яго пэўным карэктывам, супрацьстаіць залішняму эгацэнтрызму і маральнаму рэлятывізму, які непазбежна вынікае з пратагораўскага тэзіса пры абсалютызаванні апошняга. Здаецца, розныя эпохі ў гісторыі еўрапейскай культуры можна вывучаць з гэтага пункту гледжан-

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

ня: што перабольшвае — тэацэнтрызм і адчуванне чалавекам сябе часцінкай таямнічага і неспасцігальнага розумам Боскага свету, як, напрыклад, у эпохі Сярэднявеча і XVII ст. (асабліва ў светаадчуванні барока), ці антрапацэнтрызм і ўсведамленне чалавека цэнтрам Сусвету, як у эпохі Рэнесансу або Асветніцтва. Дакладней будзе сказаць, што ў Бібліі таксама ёсць пэўны антрапацэнтрызм, ды яшчэ які: чалавек асэнсоўваецца як галоўны партнёр Бога па дыялогу, як свядомая воля, што стаіць супраць Боскай волі ў драматычна-напружанай барацьбе за ажыццяўленне Яго задумы. Але гэта той антрапацэнтрызм, які разумее чалавека як істоту, якая імкнецца бясконца «прыпадобніцца» да Бога (як вядома, чалавек, паводле Бібліі, створаны «па вобразу і падабенству» Бога), але добра ўсведамляе немагчымасць гэтага, бясконцасць працэсу духоўнага росту, удасканалення сябе і свету.

Усе гэтыя вялікія ідэі ўпершыню выразна крышталізаваліся ў Торы, якая і з'яўляецца для яўрэйскай традыцыі Святым Пісаннем паводле азначэння, тэкстам, які быў не проста натхнёны Богам, але *дадзены* Богам народу Ізраіля, а праз яго — усяму чалавецтву пасля Зыходу яўрэйскага народа з Егіпецкага рабства, падчас Сінайскага Адкрыцця. Згодна з біблейным паданнем, Тора была адкрытая Богам на вяршыні Сіная, што ў Сінайскай пустыні, паміж Егіптам і Святою Зямлёю, прароку Машэ (Майсею), які і запісаў яе з вуснаў Самога Бога. Таму ў Бібліі, як яўрэйскай, так і хрысціянскай, першыя пяць кніг завуцца Кнігамі Майсеевымі, або Пяцікніжжам Майсеевым. Як вядома, гэта наступныя кнігі: *Бэрэшыт* [*Брэшыт*] («У-Пачатку»), або Быццё¹, *Шэмот* [*Шмот*] («Імёны»), або Зыход [Выход], *Ваййікра* («І заклікаў»), або Левіт, *Бэмідбар* («У пустыні»), або Лікі, *Дэварым* [*Дварім*] («Словы»), або Другазаконне [Паўтарэнне Закону]. Яны ахопліваюць вялізны, напалову гістарычны, напалову легендарны, перыяд у гісторыі яўрэйскага народа — ад з'яўлення на авансцэне гісторыі яго патрыярхаў, або праайцоў, — Аўрагама

¹ Славянскія назвы біблейных кніг прыйшлі з Сэптуагінты і не заўсёды адпавядаюць па сэнсе (асабліва ў Пяцікніжжы) назвам у арыгінале, г. зн. Масарэцкай Бібліі. Гл. «Уводзіны» да часткі I.

(Аўраама), Йіцхака (Ісаака), Йаакова (Іакава) і дванаццаці сыноў апошняга, якія сталі родапачынальнікамі дванаццаці каленаў (кланаў, плямёнаў) Ізраіля¹, што і стварылі адзіны народ, да выхату гэтага народа прыблізна праз 700—800 гадоў пасля нараджэння Аўраама з рабства, у якое ён трапіў у Егіпце, і прыходу яго пад кіраўніцтвам вялікага прарока Майсея да мяжы Зямлі Абяцанай, або Зямлі Ізраіля (яна ж — Зямля Ханаан, абяцаная Богам Аўрааму і яго нашчадкам). Галоўным жа, лёсавызначальным момантам гэтай гісторыі становіцца Сінайскае Адкрыццё і заключэнне Запавету паміж Богам і выбраным Ім народам — народам Ізраіля, які дае абяцанне выконваць заповеды Торы і быць верным высокаму Саюзу з Усявышнім. Уласна кажучы, у разуменні самой Торы, яўрэйскі народ і становіцца народам толькі з гэтага моманту і ўтварае сакральную суполку — *Кнэсэт Йісраэль*, Суполку Ізраіля, або Грамаду Госпада. Толькі становячыся народам Госпада — народам не ў этнічным, а хутчэй у звышэтанічным сэнсе, народ Ізраіля атрымлівае сэнс і мэту жыцця — шлях да Зямлі Абяцанай і жыццё ў ёй адпаведна заповедям Торы, у імя ажыццяўлення задумы Божай — удасканалення свету, вяртання яго ў стан першапачатковай гармоніі, што парушылася грэхападзеннем чалавека і распаўсюджаннем ліха на зямлі.

Невыпадкова вядомы рускі філосаф Мікалай Бярдзьеў вызначыў магістральны сюжэт Торы як «сустрэчу народа з Богам шляхам гісторыі»². Разважаючы пра асаблівы лёс яўрэйскага народа, які нельга растлумачыць аніякімі пазітывісцкімі ці марксісцкімі законамі, ён пісаў: «Яўрэйству належыць абсалютна выключная роля ў нараджэнні свядомасці гісторыі, у напружаным пачуцці гістарычнага лёсу, менавіта яўрэйствам унесены быў у сусветнае жыццё чалавецтва пачатак гістарычнага»³. Пра гэтае ж напружанае адчуванне рытму гісторыі, яе паступальнага руху, які працінае сабою ўвесь Танах, піша Сяргей Аверынцаў, па-

¹ *Ізраіль*, дакладней — *Йісраэль*, — другое імя патрыярха Йаакова, дадзенае яму Самім Богам (*Быц 32:28; 35:10*). Наконт этымалогіі імя — гл. частку I, с. 376—377.

² Бердяев Н. А. *Смысл истории*. М., 1990. С. 71.

³ Тамсама. С. 68.

раўноўваючы біблейны свет і свет гамераўскага эпасу: «...ідэя паступальнага руху і злучае асобныя аповеды розных кніг біблейнага канона ў адзіны рэлігійна-гістарычны эпас, падобнага да якога — менавіта ў яго адзінстве — не ведаў ніводны народ Міжземнамор’я і Блізкага Усходу. Кожная з паэмаў Гамера адлюстроўвае толькі замкнёны ў сабе эпізод з легендарнага падання элінаў, прычым уся іх эстэтычная спецыфіка будзецца якраз на гэтай замкнёнасці. У Бібліі пануе рытм гістарычнага руху, які не можа замкнуцца і кожны асобны ўрываек якога мае свой сапраўдны і канчатковы сэнс толькі па сувязі з усімі астатнімі»¹. Гэта вельмі слушнае паказанне на тое, што ўвесь Танах (а ў хрысціянскай традыцыі — усю Біблію) патрэбна ўспрымаць як адзінае цэлае, як адзіны манументальны рэлігійна-гістарычны эпас, стрыжнем якога з’яўляецца лёс чалавецтва і выбранага Богам народа, дыялог паміж народамі і Богам, паміж чалавекам і Богам, паміж *Я* і *Адвечным Ты*, калі скарыстаць тэрміналогію знакамітага філосафа XX стагоддзя Марціна Бубера.

Асабліва ж гэтае вызначэнне — адзіны рэлігійна-гістарычны эпас — тычыцца Торы. Сапраўды, яе складаюць пяць асобных эпічных кніг, і ўсе яны маюць свае жанравыя прыкметы. Так, Кніга Быцця, вельмі складаная ў жанравых адносінах, уключае ў сябе такія разнастайнасці эпасу, як касмаганічны, антрапаганічны, этыялагічны, легендарна-гістарычны, бо пачынаецца яна, як вядома, са Стварэння свету і чалавека, у форме кароткіх і вельмі глыбокіх па сэнсе прыпавесцяў дае першапачаткі досведу чалавека, духоўныя парадэгмы яго быцця, а завяршаецца гістарычнай сагай, паданнямі пра выбраны род Госпада, пра праайцоў яўрэйскага народа, — паданнямі, якія разгортваюцца ўжо не ў міфалагічным часе, але ў гістарычным (эпоха Сярэдняй Бронзы). Кніга Зыходу працягвае сюжэт Кнігі Быцця і адначасова распачынае сабою новы гістарычны эпас, падзеі якога адбываюцца больш чым праз чатыры стагоддзі пасля таго, што апісана ў фінале Кнігі Быцця: прыход Іакава з сынамі ў Егіпет па запрашэнні іх сына і брата Ёсэфа (Іосіфа), каб уратаваць сваё жыццё і

¹ Аверинцев С. С. Древнееврейская литература // История всемирной литературы: В 9 т. М.: Наука, 1983. Т. 1. С. 276—277.

калі-небудзь вярнуцца ў Зямлю Абяцаную, дзе ім пагражаў голад. Але, пасяліўшыся ў Егіпце, яны хутка трапілі ў рабства, якое доўжылася чатырыста гадоў. Кніга Зыходу і распачынаецца з таго, што надыходзіць канец пакутам народа Божага ў «доме рабства»: нараджаецца будучы вялікі прарок, што выведзе народ на волю, дасць яму Закон Божы і прывядзе яго ў Зямлю Абяцаную. Гэты сюжэт — вызваленне з рабства і імкненне да радзімы — стварае як галоўны стрыжань, так і агульную «раму» аповеду ў Пяцікніжжы. У гэтую ж «раму» ўпісаная сістэма законаў і заповедзяў, што павінныя рэгуляваць жыццё ўсяго народа і кожнага чалавека, які належыць да Суполкі Гасподняй. Ужо ў Кнізе Зыходу дзеянне часам прыпыняецца і тлумачацца законы — з вуснаў Самога Госпада, Які звяртаецца да Майсея, а праз яго — да Свайго народа. Пераважна заканадаўчымі з’яўляюцца Кнігі Левіт, Лікі, Другазаконне. Апошняя пабудаваная як духоўны завет Майсея, які паўтарае перад народамі і дзеля народа, дзеля сучаснікаў і нашчадкаў, гісторыю Ізраіля, яго шляху да Бога і самога сябе, тлумачыць заповедзі і заклікае кіравацца імі ў жыцці, быць вернымі Запавету з Адзіным Богам. Безумоўна, гэтае «выкладанне» Закону Божага, як і тлумачэнне яго ў папярэдніх кнігах, напісанае не сухою юрыдычнаю моваю (хаця гэта сапраўды адно з найстаражытнейшых пісьмовых заканадаўстваў, што ахоплівае ўсе бакі жыцця чалавека), а моваю надзвычайнай паэтычнай сілы. Больш таго, заканадаўчыя кнігі не толькі ўключаныя ў агульную «раму» эпічнага сюжэта, але і самі ўключаюць у сябе нарратыўныя элементы, яркія гісторыі і глыбокія па сэнсе прыпавесці.

Глыбінным жа, унутраным сюжэтам Торы становіцца Зыход ва ўсёй велічнасці і шматмернасці сэнсаў гэтай ідэі і ў адзінстве яе з ідэямі Запавету і Абяцання. Нагадаем, што Зыход (на іўрыце — *Йецыа*, што літаральна значыць «выхад») як адзін з ключавых матываў Танаха з’яўляецца яшчэ ў Кнізе Быцця, пачынаючы з гісторыі Аўраама, які пачуў заклік Божы «Устань і ідзі!» (у арыгінале — *Лэх-леха!*, літаральна — «Ідзі-ідзі сабе!») і рушыў на гэты голас нябачнага Бога ў невядомую яму Зямлю Ханаан (з гэтага моманту, паводле Торы, арамеец Аўраам і становіцца *га-іврі* — яўрэем; дакладней, так ён вызначаецца пасля прыходу ў Зямлю Абяцаную; гл. *Быц 14:13*). Такім чынам, Зы-

ход асэнсоўваецца не толькі як фізічны рух у канкрэтнай геаграфічнай прасторы выбраннікаў Божых, але найперш як духоўны рух насустрач Богу, да спасціжэння Яго і самога сябе. Зыход разумеецца як пераадоленне ўнутранай інерцыі чалавечага існавання, як несупыннае духоўнае аднаўленне, як абсалютнае падпарадкаванне волі Божай. Тым самым Зыход становіцца матэрыялізацыяй Запавету і шляхам дасягнення высокага Абяцання.

Сімволіка Зыходу, скразнога матыву ўсяго Пяцікніжжа, магчыма, звязаная з самім генэзісам монатэістычнай свядомасці, якая адчула свой «выхад» з зычніцкага «растварэння» ў прыроднай прасторы, непазбежна звязанага з абагаўленнем гэтай прасторы, сваю проціпастаўленасць апошняй, гатоўнасць выйсці з яе па закліку трансцэндэнтнага, звышпрыроднага Бога і «хадзіць перад Ім», свядома і добраахвотна адказваць сваёй воляй на Яго волю. Гэта глыбінна звязана і з новым разуменнем Бога, Які не можа быць лакалізаваны ні ў часе, ні ў прасторы, Які вольна праходзіць скрозь час і прастору, больш таго — Ён іх Творца, непадуладны іх законам. Сяргей Аверынцаў піша: «Бытавым апірышчам для такіх уяўленняў мог быць качавы лад жыцця, які быў калісьці ўласцівы продкам яўрэяў — намадам-хапіру; але дзеля таго, каб вобраз Бога-вандроўніка, “не змяшчальнага нябёсамі і зямлёю”, стаў у самым цэнтры вобразнай сістэмы, трэба было, каб чалавечая самасвядомасць адчула ўласную вылучанасць з прыроднай прасторы і сваю проціпастаўленасць ёй. Характэрна, што Яхвэ¹ зноў і зноў патрабуе ад Сваіх выбраннікаў, каб яны, уступіўшы ў стасункі з Ім, найперш “выходзілі” б некуды ў невядомасць з таго месца, дзе яны былі ўкаранёныя дагэтуль; так Ён ставіцца найперш да Аўраама, а потым і да ўсяго Свайго народа, які Ён “выводзіць” з Егіпта.

¹ Навуковая рэканструкцыя невымоўнага святога імя Бога — Тэтраграматона (YHWH); дакладней — *Йагвэ*. Такого вырыянта чытання няма ў Танаху; там заўсёды стаіць *Йегова*, але і ў гэтай форме святое імя не чытаецца рэлігійнымі яўрэямі, а замяняецца словамі *Адоні* («Гасподзь») ці *га-Шэм* («[Гэтае, або сапраўднае] Імя»); традыцыйна пры перакладах на іншыя мовы перадаецца словам «Гасподзь». Гл. падрабязней у раздзеле «“Я — Бог бацькі твайго, Бог Аўраама, Бог Ісаака і Бог Іакава...” (Закліканне прарока і таямніца Тэтраграматона)».

Гэты стан “выхаду” відавочна мае ў сістэме старажытнайў-рэйскай літаратуры важкасць сімвала: чалавек ці народ мусяць “выйсці” з інерцыі свайго існавання, каб стаяць у прасторы гісторыі перад Яхвэ як воля супраць волі»¹.

Матыў Зыходу, што выступае як формула сапраўднага духоўнага быцця, рэалізуецца найперш у жыццяпісах Аўраама, Ісаака, Іакава, Іосіфа, Майсея і Аарона, а потым дасягае апагея ў выхадзе з «дому рабства» ўсяго народа Ізраіля. Гэты матыў, такім чынам, мае высокі метагістарычны сэнс. Канкрэтны ж Зыход з Егіпта (*Йеца́іат Міцра́ім*) асэнсоўваецца ў самой Торы, у Танаху, у яўрэйскай рэлігійнай свядомасці як найгалоўнейшая падзея яўрэйскай гісторыі наогул; у хрысціянскай традыцыі — як цэнтральная падзея старазапаветнай гісторыі, што з’яўляецца пэўнай «прыступкай», правобразам і адначасова антытыпам таго «выхаду» з унутранага рабства, з палону грахоў, які стаў магчымы дзякуючы высокай самаахвярнасці Ісуса Хрыста. Для яўрэйскай жа культуры і іудаізму Зыход з’явіўся выршальным фактарам як станаўлення яўрэйскай нацыянальна-рэлігійнай свядомасці, рэлігійных інстытутаў іудаізму, так і монатэізму ў цэлым. Паводле Торы, Зыход стаў завяршэннем доўгага ланцуга падзеяў, у якіх складана перапляліся як Наканаванне Божае, так і свабода волі чалавека: продаж Іосіфа, сына Іакава, у рабства яго братамі; пакуты Іосіфа ў Егіпце, а потым яго ўзвышэнне ў якасці хлебадара фараона; перасяленне Іакава з астатнімі сынамі з Ханаана ў Егіпет па запрашэнні Іосіфа; зварот нашчадкаў Іакава ў рабства, што доўжылася чатырыста гадоў; нарэшце — Зыход яўрэяў з Егіпта пад кіраўніцтвам Майсея і Аарона, дараванне Торы ля падножжа Сіная і прыход пасля саракагадовага блукання па пустыні, пакуль не памрэ апошні, народжаны ў рабстве, у Зямлю Абяцаную. Усё гэта, як ужо адзначалася, і складае асноўныя эпічныя сюжэты Торы. Гэты сюжэт асэнсоўваецца як метагістарычны ў самым высокім сэнсе слова — як гісторыя пошукаў найперш духоўнага сэнсу быцця, як гісторыя духу. А што ж кажа гісторыя, якую мы звычайна разумеем як гісторыю канкрэтных фактаў?

¹ Аверинцев С. С. Древнееврейская литература. С. 276.

Адна з найбольш складаных праблемаў сучаснай біблеістыкі і яўрэйскай гісторыі — праблема гістарычнай верагоднасці падзеяў Зыходу. Адзінай крыніцай, якая іх апісвае, з’яўляецца біблейны тэкст, і таму ўжо ў эліністычнай літаратуры Егіпта эпохі Пталемеяў некаторыя гісторыкі (Манефон, Лісімах Александрыйскі) спрабавалі падаць Зыход як выгнанне гіксосаў ці пракажоных з Егіпта. У XIX ст. школа «біблейнай крытыкі», і найперш Юліус Вельгаўзэн, адмаўляе гістарычнасць Зыходу. Аднак большасць сучасных біблеістаў упэўненыя, што ў аснове падзеяў, апісаных у Кнізе Зыходу і наступных кнігах Пяцікніжжа, ляжаць гістарычныя факты, пераломленыя праз міфапаэтычную свядомасць, і гэты пункт гледжання ўсё больш поўна пацвярджаецца біблейнай археалогіяй і ўсходазнаўствам, асабліва егіпталогіяй. Так, на многіх рэльефах 2-га тыс. да н. э. зробленыя выявы плямёнаў семіцкага тыпу, якія прыходзяць у Егіпет, а таксама семітаў, якія працуюць пад назіраннем наглядчыкаў на будаўніцтве і вытворчасці цэгля (параўн. *Зых I*). Тэкст Торы сведчыць, што шматлікія яўрэі працавалі на будаўніцтве гарадоў Пітом (Піфом) і Раамсэс (*Зых I:11*). Сучасныя гісторыкі атаясамліваюць іх з гарадамі Пер-Атум і Пер-Рамсэс, пабудаванымі пры Рамсэсе II, які валадарыў у Егіпце ў першай палове XIII ст. да н. э. Егіпецкія крыніцы змяшчаюць звесткі пра іншаземных рабоў, занятых на царскіх работах, — *апіру*; гэтая назва з’яўляецца, на думку навукоўцаў, трансфармацыяй слова *хабіру*, якое, у сваю чаргу, роднае старажытнай назве яўрэяў — *іврім* (літаральна з іўрыту — «тыя, што прыйшлі з другога боку», «прышэльцы»). Зыходзячы з гэтага, большасць даследчыкаў атаясамліваюць фараона (на іўрыце — *паро*, што вельмі блізка да егіпецкага гучання слова, якое ў перакладзе з егіпецкага азначае «вялікі дом»), які звярнуў у рабства нашчадкаў Іакава-Ізраіля, з Рамсэсам II. Аднак у Кнізе Зыходу паведамляецца пра смерць гэтага фараона (*Зых 2:23*). Гэта прымусіла некаторых даследчыкаў меркаваць, што Зыход адбыўся пры сыне Рамсэса — Мернепта (Мернептаху), або, калі Зыход адбыўся пры Рамсэсу, сам зварот у рабства прыпадае на кіраванне яго бацькі Сэці I. Згодна з адной з гіпотэзаў, Зыход адбыўся ў XIV ст. да н. э., падчас

кіравання Аменхотэпа (Амен-хотпа) IV, або Эхнатона. Аднак большасць даследчыкаў мяркуюць, што Зыход патрэбна датаваць XIII ст. да н. э. Археалагічныя дадзеныя сведчаць, што ён адбыўся каля 1270 г. да н. э. Гэта пацвярджаецца надпісам на стэле Мернепта, дзе ў пераліку царстваў і народаў, скораных гэтым фараонам у Азіі, сказана: «Ізраіль спустошаны і семя яго знішчана». Стэла датуецца XIII ст. да н. э. і сведчыць, што ізраільцыяне ў гэты час ужо знаходзіліся ў Ханаане, але яшчэ не стварылі там сваю дзяржаву: на стэле Ізраіль выяўлены іерогліфам, які азначае не дзяржаву, а менавіта народ. Некаторыя даследчыкі на гэтай падставе робяць выснову, што менавіта Мернепта — першы «кандыдат» на ролю таго фараона, які спрабаваў дагнаць Майсея і яго народ і зноў звярнуць іх у рабства.

Найбольш кароткім шляхам з Егіпта ў Ханаан быў шлях уздоўж берагу Міжземнага мора — «шлях зямлі Філістымскай». Аднак у Торы сказана, што Бог павёў народ Ізраіля не гэтай дарогай, «таму што яна блізкая» (*Зых 13:17*), але больш цяжкім і доўгім шляхам, што, з аднаго боку, тлумачыцца імкненнем пазбегнуць сутыкненняў з філістымлянамі, а з другога — інтэрпрэтуецца як неабходнасць доўгай і ўпартай духоўнай працы на шляху да сапраўднай свабоды. Егіпецкі надпіс часоў кіравання Сэці I сведчыць, што ўздоўж прыморскага шляху былі размешчаныя егіпецкія гарнізоны, якія кантралявалі шлях паміж Егіптам і Ханаанам. Паводле Торы, ізраільцыяне, пакінуўшы зямлю Гошэн (Гесэм) у дэлье Ніла, перайшлі мора і ішлі праз пустыню Шур (Сур). Размясціўшыся станам у Рэфідзім (Рэфідзіме), яны ўступілі ў бітву з амалекіянамі, а потым накіраваліся да гары Сінай, з якой звязанае Сінайскае Адкрыццё — заключэнне Запавету паміж Богам і народамі Ізраіля, бачным знакам якога сталі Скрыжалі Запавету з Дзесяццю Запаведзямі. Далей сыны Ізраіля рухаліся праз пустыню Паран (Фаран) да Кадэша (Кадзіса) — Кадэш Барнэа, а адтуль — да Маава. Спыніўшыся на некаторы час ля гары Гор, яны выйшлі да мяжы Эдома, абышлі Эдом і Мааў, праніклі ў Башан (Васан), а потым павярнулі на поўдзень, на плато Мааў, і падышлі да мяжы Зямлі Абяцанай.

Даследчыкі высоўваюць тры асноўныя гіпотэзы наконт магчымага маршрута шляху ізраільцянаў і ідэнтыфікацыі тых месцаў, што ўзгадваюцца ў Торы, асабліва *Йам-Суф* — Трысняговага мора, якое перайшлі сыны Ізраілевы, а таксама наконт гары Сінай. Так званая гіпотэза паўночнага шляху сцвярджае, што, пакінуўшы Пітом і Раамсэс, ізраільцяне павярнулі на паўночны ўсход, у бок міжземнаморскага ўзбярэжжа. У такім выпадку *Йам-Суф* — адна з лагунаў у паўночнай частцы сучаснага Суэцкага канала (вакол гэтых лагунаў расце трыснёг і дзьмуць моцныя вятры; параўн. *Зых 14:21*). Потым яны павярнулі на паўднёвы ўсход, да Кадэш Барнэа, ля сучаснай Кусеймы. У такім выпадку гара Сінай супадае з Джабал ал-Халал, што на захадзе ад Кадэш Барнэа. Згодна з гіпотэзай цэнтральнага шляху, ізраільцяне рухаліся ад Гошэна на паўднёвы ўсход; тады *Йам-Суф* — Горкія азёры паміж Суэцкім залівам і дэльтай Ніла. Потым яны павярнулі на поўдзень, да ўсходняга ўзбярэжжа Суэцкага канала, а адтуль — на паўночны ўсход да Кадэш Барнэа. Тады гара Сінай павінна быць ідэнтыфікаваная з Джабал Сін Бішр у 50 км на паўднёвы ўсход ад сучаснага горада Суэц ці з Джабал Яалак на паўднёвы захад ад Бір ал-Хасана. Гіпотэза паўднёвага шляху атаясамлівае Трысняговае мора з Суэцкім залівам, дзе розніца ўзроўню вады паміж прылівам і адлівам можа дасягаць двух метраў. Перайшоўшы заліў, ізраільцяне накіраваліся на поўдзень уздоўж усходняга ўзбярэжжа Суэцкага заліва. Тады Сінай павінен знаходзіцца ў паўднёвай частцы Сінайскай пустыні, што адпавядае хрысціянскай традыцыі, якая атаясамлівае Сінай з Джабал Сірбал, Джабал Катарына і Джабал Муса.

Так ці інакш, але няма сумневу, што падзеі, апісаныя ў Кнігах Зыходу, Левіта, Лікаў, Другазаконня, а потым і ў Кнізе Ісуса Навіна (уваход ізраільцянаў у Ханаан і рассяленне там), маюць пад сабою рэальную гістарычную глебу. Вельмі слушнай падаецца думка расійскага гісторыка-гебраіста і біблейста Ігара Тантлеўскага: «Ставіць пад сумненне гістарычнасць знаходжання яўрэяў у Егіпце і, адпаведна, Зыходу няма ніякіх падставаў (хаця некаторыя даследчыкі і робяць гэта). Біблейныя дадзеныя і сучасныя навуковыя веды і метады, як уяўляецца, дазваляюць дас-

таткова надзейна вызначыць *Sitz im Leben*¹ падзеяў, якія апісваюцца ў Кнігах Быцця (раздзелы 37—50) і Зыходу»². Яшчэ ў 20-я гады мінулага стагоддзя выдатны расійскі ўсходазнавец, акадэмік Васіль Струвэ выказаў меркаванне, што рабства, пераадоленне якога становіцца вытокам гістарычнага лёсу народа, не можа быць «прыдуманнае»: «...нельга... меркаваць, што плямёны, якія засталіся па-за Егіптам, змянілі свае традыцыі свабоднага народа на карысць зневажальнай традыцыі рабства і прыгнечання Ізраіля, бо бяспрэчна, што народная традыцыя выяўляе натуральную тэндэнцыю прыхарошваць сваю гісторыю»³. Вядомы нямецкі даследчык Вернэр Келер, апелюючы да аўтарытэту славутага біблеіста Уільяма Олбрайта, аўтара шматлікіх работ па гісторыі і археалогіі Старажытнага Ізраіля⁴, піша: «Біблейныя апісанні пацвярджаюцца часам літаральна тэкстамі таго часу і археалагічнымі знаходкамі, якія ім адпавядаюць. ...Амерыканскі прафесар Уільям Фоксвэл Олбрайт зусім пэўна выказаўся наконт гэтага. Ён з'яўляецца адным з нешматлікіх навукоўцаў, якія маюць універсальную кваліфікацыю — тэолага, гісторыка, філосафа, усходазнаўца, археолага і спецыяліста па параўнальнай філалогіі. Яго словам можна цалкам давараць. “У адпаведнасці з нашым цяперашнім веданнем тапаграфіі Усходняй Дэльты паведамленне пра пачатак Зыходу, якое даецца ў *Зых 12:37* і *Зых 13:20*, тапаграфічна абсалютна праўдзiвае”. Далейшыя доказы сапраўднай гістарычнай прыроды аповеду пра Зыход і пра падарожжа па Сінаі, Мадыямскай зямлі і Кадэшу могуць быць прадстаўленыя без асаблівай цяжкасці, дзякуючы нашым ведам у галіне тапаграфіі і археалогіі. Прыйдзецца спыніцца на тым, што ранейшае, занадта прыдзірлівае стаўленне да зве-

¹ Літаральна з нямецкай мовы — «месца ў жыцці», г. зн. у рэальнай гісторыі.

² Тантлевский И. Р. Введение в Пятикнижие. М.: РГГУ: Центр библистики и иудаики, 2000. С. 198.

³ Струве В. В. Израиль в Египте. Пг., 1920. С. 27.

⁴ Гл.: Allbright W. F. The Archaeologie of Palestina. London, 1949 (перывыданне — Harmondsworth, 1960); яго ж: The Archaeologie and the Religion of Israel. N. Y., 1953; яго ж: From the Stone Age to Christianity. N. Y., 1957; яго ж: The Biblical Period from Abraham to Ezra. N. Y., 1963; яго ж: Yahweh and the Gods of Canaan. London, 1968.

стак пра больш старажытныя гістарычныя традыцыі ізраільцянаў у сённяшні час болей не маюць апраўданняў. Нават дата Зыходу, якая доўга абмяркоўвалася, цяпер можа быць вызначаная ў разумных межах»¹ (паводле В. Келера, Зыход пачаўся каля 1290 г. да н. э., у першыя гады кіравання Рамсэса II; нагадаем, што ў гісторыкаў няма адзінадушша якраз у дачыненні да часу пачатку кіравання гэтага фараона; разыходжанні ў меркаваннях складаюць прыкладна дваццаць пяць гадоў).

Безумоўна, для большасці людзей, выключаючы занятых найперш гістарычнымі праблемамі гісторыкаў-бібліеістаў і археолагаў, на першым плане ва ўспрыманні Бібліі, у дыялогу з Адвечнай Кнігай, стаіць зусім не яе гістарычная дакладнасць, а хутчэй тыя метагістарычныя сэнсы, якія яна ў сабе нясе. Біблія не можа і не абавязаная быць дакладнай гістарычнай хронікай і тым больш — падручнікам па старажытнай гісторыі. Але гэтак жа бяспрэчна тое, што веданне пра пэўную гістарычную праўдзівасць яе асноўных сюжэтаў і аповедаў мае выключнае значэнне як для вернікаў, так і для агностыкаў, якія падыходзяць да Бібліі як да помніка старажытнай культуры. В. Келер піша: «...большасць чытачоў Бібліі, а таксама мноства навукоўцаў-бібліеістаў лічаць надзвычай важным пытанне пра доказ біблейных сцвярджэнняў. Напрыклад, дамініканец Раланд дэ Во, адзін з самых выдатных гісторыкаў, якія спецыялізуюцца па біблейнай старажытнасці, лічыць вялізны патэнцыял выжывання іўдзейскай і хрысціянскай рэлігіі наступствам пагаджэння паміж “рэлігійнай” і “аб’ектыўнай” гісторыяй. Ён падмацоўвае свой пункт гледжання наступным чынам: “...калі б старажытная вера Ізраіля не каранілася ў самой гісторыі, тады б яна была памылковай, таксама, як і вера нашых сучаснікаў”. Не меней выбітны амерыканскі біблейны археолаг Джордж Эрнэст Райт выказаў меркаванне, што ў пытанні пра веру ў Біблію ўсё залежыць ад таго, наколькі праўдзівыя яе апісанні

¹ Келлер В. Библия как история / Пер. с англ. А. Блейз. М.: КРОН-Пресс, 1998. С. 132—133. Першае выданне гэтай кнігі на нямецкай мове выйшла ў свет у 1955 г. пад характэрнаю назваю: *Und die Bibel hat doch Recht* («А ўсё ж такі Біблія мае рацыю»). З таго часу кніга шмат разоў перадавалася і была перакладзеная больш чым на 20 моваў.

буйных гістарычных падзеяў»¹. З думкай Райта можна пагадзіцца, але з той папраўкай, што для рэлігійнай свядомасці доказ гістарычнай праўдзівасці Бібліі ўсё ж такі не можа быць асноўным аргументам веры. Нават тады і там, калі і дзе з Бібліяй змагаліся і бясконца яе абвяргалі, гэта не магло прымусіць сапраўдных вернікаў адмовіцца ад веры. Але бяспрэчна і іншае: гэтае «абвяржэнне» пэўным чынам (безумоўна, у бок нявер'я) уздзейнічала на свядомасць маладых людзей, якія павінныя самі зрабіць свой выбар. В. Келер крытыкуе, паводле яго словаў, «дурную тэндэнцыю» называць Біблію «меней чым гістарычнай кнігай». Даследчык піша: «Гэты павеў закрануў нават цалкам вартых аўтараў. Але яны забываюць, што Біблія — гэта ўсё ж такі адбітак гісторыі. Гэта правільна прынамсі ў дачыненні большасці біблейных тэкстаў. Было б проста недарэчна крытыкаваць Біблію за тое, што яе аўтары не прытрымліваліся сучасных нам стандартаў напісання гістарычнага тэксту. Трэба памятаць, што Біблія звяртаецца да нас з мінулага! І не забываць, што гістарычнае мінулае валодае велізарнай магутнасцю. ...Іншымі словамі, не варта ўціскаць Біблію ў пракруставы ложка патрабаванняў “гістарычнай дакладнасці” ці “навуковай аб'ектыўнасці”, якія самі па сабе дастаткова няпэўныя. Біблія стваралася як гістарычная праца, але не ў сучасным разуменні гэтага слова. Гэта — аповед пра народ і пра яго Бога, сілу Якога яго прыхільнікі зведалі на сабе ў ходзе гісторыі. Біблія не імкнецца выкладаць падзеі нейтральна і аб'ектыўна. Яна для гэтага занадта адданая свайму часу і мове свайго часу. Гэтага таксама не варта забываць: Біблія часта размаўляе з намі на абстрактнай мове, але вобразнасць яе куды багацейшая за вобразнасць сярэдняга сучаснага тэксту»².

Так, Біблія не «меней чым гістарычная кніга», а болей чым гістарычная, бо для яе важныя і важкія не проста гістарычныя факты, але іх асаблівае асэнсаванне, не столькі гісторыя, колькі звышгісторыя, метагісторыя. Калі вярнуцца непасрэдна да гісторыі Зыходу з Егіпта, то зразумела, што ў біблейным апаведзе пра Зыход пэўныя гістарыч-

¹ Келлер В. Библия как история. С. 460.

² Тамсама.

ныя факты злучыліся з фальклорнымі паданнямі, а ўсё разам атрымала ўжо ў глыбокай старажытнасці асаблівае рэлігійна-духоўнае асэнсаванне. У гэтым сэнсе вялікую гістарычную праўду, у прыватнасці пра час іх стварэння, нясуць у сабе самі біблейныя тэксты, іх стылістыка і метафорыка, іх лексіка, анамастыка, тапаніміка і г. д. Напрыклад, доўгі час такія слыннымя фрагменты, як Дабраслаўненне Яаакова (Іаава) сваім сынам (*Быц 49*), Песня пра пераход праз Трысняговае (у еўрапейскай традыцыі — Чырвонае) мора (*Зых 15:1—8*), Прароцтва Більяма (Валаама; *Лік 23—24*), Развітальная песня Машэ (Майсея; *Друг 32*), Дабраслаўненне Майсея свайму народу (*Друг 33*), лічыліся даволі познімі інтэрпаляцыямі ў Бібліі. Але даследаванні У. Олбрайта і яго вучняў даказалі, што яны ўзніклі задоўга да пачатку эпохі Першага Храма, г. зн. раней за Х ст. да н. э., што яны максімальна набліжаныя да часу падзеяў, якія ў іх апісаных. Гэты погляд падзяляюць зараз амаль усе аўтарытэтных біблеісты. Знакаміты ізраільскі навуковец Умбэрта (Машэ Давід) Касута (1883—1951), які праславіўся найперш фундаментальнымі работамі, прысвечанымі кампаратыўнаму даследаванню Танаха і тэкстаў старажытнага Угарыта¹, выказаў меркаванне, што названыя вышэй фрагменты біблейнага тэксту, а таксама Песня Дэворы (*Суд 5*) з'яўляліся ў старажытнасці часткаю вялікага нацыянальнага эпасу пра Зыход яўрэяў з Егіпта, Сінайскае Адкрыццё і Запавет з Богам, прыход у Ханаан і яго заваяванне. Касута крытыкаваў «дакументальную гіпотэзу»² і лічыў, што адзіны і цэласны тэкст Торы быў выпрацаваны ў выніку аб'яднання асноўных цыклаў эпічных паданняў (апроч эпасу пра Зыход такім з'яўляўся старажытны эпас пра патрыярхаў яўрэйскага народа)³.

¹ Kassuto M. D. *Perush al Sefer Shemot. Yerushalayim, 1942* (англ.: *A Commentary on the Book of Exodus, 1967*); *Perush al Sefer Bereshit: Me-Adam ad Noah. Yerushalayim, 1944—1949. T. 1—2* (англ.: *A Commentary on the Book of Genesis. 1961—1964. Vol. 1—2; перавыданне на іўрыце — 1978*).

² Гл. частку I, с. 57—61.

³ Гл.: Kassuto M. D. *Torat ha-Te'udot. Yerushalayim, 1941* (англ.: *The Documentary Hypothesis, 1961*).

Кампаратыўны аналіз старажытных эпасаў многіх народаў сведчыць, што ў іх аснову часцей за ўсё пакладзеныя сапраўдныя гістарычныя падзеі, увасобленыя на мове міфапаэтычнага мыслення. Асабліва гэта тычыцца біблейнага мыслення, якое адкрывае Бога менавіта ў гісторыі і разумее гісторыю як дыялог паміж Богам і чалавекам. Так, у сувязі з біблейным аповедам пра Зыход, расійскі біблеіст І. Ш. Шыфман піша: «...існуюць бясспрэчныя фалькларыстычныя паралелі. Яны паказваюць, што гістарычная фальклорная традыцыя, як правіла, адлюстроўвае факты, якія мелі месца ў рэчаіснасці, хаця ў распрацоўку сюжэта ўводзяцца разнастайныя казачныя і фантастычныя падрабязнасці. Так, у аснове сюжэта “Іліяды” ляжаць паданні пра асаду Троі ахейцамі, якая адбылася рэальна; у аснове германскага эпаса пра Нібелунгаў — традыцыя пра барацьбу германскіх плямёнаў з гунамі; у аснове рускага быліннага эпаса ляжаць успаміны пра Кіеўскую Русь і княжанне Уладзіміра Святаслававіча. Колькасць такіх прыкладаў магла быць павялічаная, аднак сказанага дастаткова, каб лічыць, прынамсі, вельмі верагодным, што паданне пра Зыход з Егіпта пад кіраўніцтвам Майсея таксама адпавядае некаторай рэальнасці, якая захавалася ў народнай памяці як адзін з вузлавых момантаў гісторыі народа. Дададзім да гэтага, што наўрад ці такая важная падзея, як дараванне Вучэння¹, магла быць звязаная з выдумкаю, фікцыяй, а не з падзеямі, памяць пра якія трывала захоўвалася ў народнай свядомасці»².

У іудзейскай традыцыі Зыход з’яўляецца формастваральным момантам гісторыі народа Ізраіля і асновай усяго заканадаўства Торы: толькі ў кантэксце Зыходу асэнсоўваецца непарушны Завет паміж Богам і выбраным Ім народам, які пераадольвае рабства і здабывае свабоду для асаблівай духоўнай місіі — служэння Богу і ажыццяўлення Яго задумаў наконт гісторыі ўсяго чалавецтва. Невыпадкова першыя словы ў Дэкалогу — наступныя: «Я, Гасподзь, Бог Твой, Які вывеў цябе з зямлі Егіпецкай, з дому рабства» (*Зых 20:2; Друг 5:6*). Тора падкрэслівае, што

¹ Так І. Ш. Шыфман перакладае слова *Тора*.

² Шифман И. Ш. Введение // Учение: Пятикнижие Моисеево / Пер., введ. и коммент. И. Ш. Шифмана. М.: Республика, 1993. С. 36.

не нацыянальна-племянное божышча, але Бог усяго Сусвету выбірае «малалікі з усіх народаў» (*Друг 7:7*) і абяцае вярнуць яму зямлю, прызначаную яго праайцам, і што гэтая падзея не мае аналагаў у гісторыі: «Бо спытайся ў часоў мінулых, якія былі раней цябе, з таго дня, у які стварыў Бог чалавека на зямлі, і ад края неба да края неба: ці было што-небудзь такое, як гэтая вялікая справа, або ці чутна падобнае да гэтага?» (*Друг 4:32*). Бяспрыкладнасць гэтай падзеі і вызначае асаблівы статус яўрэйскага народа, які клянешца ў вечнай вернасці Богу ў адказ на Яго прапанову вернасці і любові, абяцае выконваць заповедзі і пастановы, якія кардынальна адрозніваюць яго лад жыцця ад ладу жыцця язычніцкіх народаў, і тым самым становіцца «народам святым», народам Божым. Стоячы на мяжы Зямлі Абяцанай, Майсей, святары і левіты ўсклікаюць: «Слухай і пачуй, Ізраіль: у дзень гэты зрабіўся ты народам Госпада, Бога твайго!» (*Друг 27:9*). Як вынікае з тэксту, гаворка ідзе менавіта пра тое, што Ізраіль становіцца не адным са шматлікіх ханаанейскіх або арамейскіх гарадоў-царстваў, не дзяржавай, як Егіпет ці Вавілон, а менавіта народам, з'яднаным імкненнем жыць па заповедзях, дадзеных Богам. Пры гэтым Тора падкрэслівае, што цяпер Зыход стане асабістым перажываннем кожнага яўрэя, з пакалення ў пакаленне. Майсей па волі Бога гаворыць народу: «Не з вамі толькі аднымі пастаўлю я гэты Завет і гэтую клятвенную дамову, // Але і з тымі, якія сёння тут з намі стаяць перад тварам Госпада, Бога нашага, таксама і з тымі, якіх няма тут з намі сёння» (*Друг 29:14–15*). Менавіта таму, кожны год святкуючы *Пэсах* — свята, усталяванае ў гонар Зыходу, яўрэі інтэрпрэтуюць яго як свята іх уласнага выхаду да свабоды — знешняй і ўнутранай. Невыпадкова ў Мішне, самай старажытнай частцы Талмуда, сказана: «У кожным пакаленні мусіць чалавек разглядаць сябе так, нібыта ён сам выйшаў з Егіпта» (*Пэсахім 10:5*).

Такім чынам, Зыход перманентна вызначае існаванне яўрэйскага народа, яго рэлігійнае і нацыянальнае існаванне. Памяць пра Зыход працінае гадавы жыццёвы цыкл у іудаізме: усе сезонныя святы — *Пэсах* (свята вясны), *Шавуот* (свята жніва і прынясення ў Храм ахвяры з першых пладоў ураджаю), *Сукот* (свята асенняга ўраджаю) — ужо

ў Торы звязваюцца з Зыходам і кардынальна пераасэнсоўваюцца. Памяццю пра Егіпецкае рабства і Зыход матывуецца таксама неабходнасць справядлівасці, якая тычыцца ўсіх людзей, у тым ліку рабоў і прышэльцаў, выканання заповедзяў міласэрнасці, клопату пра ўдоваў і сіротаў. Гэтай памяццю матывуецца сам адпачынак у Шабат (Суботу), бо ў рабстве народ не ведаў адпачынку. Кожны раз гэтыя заповедзі і законы суправаджаюцца напамінам: «І памятай, што ты быў рабом у зямлі Егіпецкай, але Гасподзь, Бог твой, вывеў цябе адтуль...» (*Друг 5:15*). Менавіта пра Зыход заповедана распавядаць сынам, г. зн. нашчадкам, каб яны змаглі зразумець, адкуль узяліся законы Торы і чаму іх трэба выконваць: «Калі спытае цябе сын твой у будучым, кажучы: “Што гэта за адкрысці [сведчанні], і ўстановы, і законы, якія заповедаў вам Гасподзь, Бог ваш?”, // То скажы сыну твайму: “Рабамі былі мы ў Паро [фараона] ў Егіпце, і вывеў нас Гасподзь з Егіпта рукою моцнаю...”» (*Зых 6:20—21*). Гэты наказ прама ажыццяўляецца ў пасхальным сэдэры (літаральна з іўрыту — «парадак») — першай пасхальнай трапезе.

Зыход становіцца адпраўным пунктам разважанняў прарокаў, якія, прадбачачы будучыя катастрофы, пакуты, выгнанні народа, прадракаюць і новы Зыход — як у гістарычным, так і ў эсхаталагічным сэнсе. Так, першы «пісьмовы» прарок, Амос, піша: «І вярну з палону народ Мой, Ізраіля, і адбудуюць апусцелыя гарады, і паселяцца ў іх...» (*Ам 9:14*). Прарок Ёірмейягу (Іерамія), разважаючы пра новы Завет (*Берыт га-хадашá*) паміж Богам і народам Ізраіля, які будзе заключаны ў будучым, бачыць гэты момант як паўтарэнне Зыходу ў гісторыі народа: «Таму вось, прыходзяць дні, кажа Гасподзь, калі не будуць ужо казаць: “жыве Гасподзь, Які вывеў сыноў Ізраілевых з зямлі Егіпецкай”, // Але: “жыве Гасподзь, Які вывеў сыноў Ізраілевых з зямлі паўночнай і з усіх земляў, у якія выгнаў іх”; бо вярну іх у зямлю іх, якую Я даў бацькам іх» (*Іер 16:14—15*). Як ажыццяўленне гэтых словаў быў успрыняты новы Зыход — вяртанне з Вавілонскага палону ў 538 і 458 гг. да н. э., а праз дваццаць пяць стагоддзяў — вяртанне з «паўночнай краіны», з Еўропы (невыпадкова ў перыяд нелегальнай іміграцыі яўрэяў у Палесціну, якая знаходзілася пад

мандатам Вялікабрытаніі, адзін з караблёў, якія спрабавалі прарвацца скрозь блакаду англійскага флоту, насіў назву *Йецыат Эйропа* — «Зыход з Еўропы»).

Зыход стаўся вельмі важнаю метагістарычнаю падзеяй для хрысціянскай свядомасці, для еўрапейскіх мастацтва і літаратуры. Усё гэта вымагае больш пільна і ўважліва разгледзець эпас пра Зыход, і найперш рэалізацыю і асэнсаванне матыву Зыходу ў Кнізе Зыходу — другой кнізе Торы і біблейнага канона наогул. Безумоўна, яна вельмі шчыльна звязаная як з папярэдняй Кнігай Быцця, так і з наступнымі трыма кнігамі Пяцікніжжа. Больш таго, менавіта чатыры кнігі — Зыход, Левіт, Лікі, Другазаконне — працінае адзіны сюжэт: шлях з няволі да свабоды, шлях да ісціны і Бога, споўнены блуканняў і радасных адкрыццяў, заняпадаў і ўзлётаў духу. Яшчэ адным важным стрыжнем, які злучае ўсё гэта ў суцэльны эпас, з'яўляецца жыццёпіс прарока Майсея. Але ў той жа час менавіта Кніга Зыходу ўяўляе сабою цэласны эпас у найбольш чыстым выглядзе. Кніга мае завершаную кампазіцыйную структуру, свой разгорнута-эпічны і разам з тым напружана-драматычны сюжэт. Усё гэта, і найперш важнасць пастаўленых у Кнізе Зыходу рэлігійна-філасофскіх і маральна-этычных праблемаў, яе асаблівых мастацкіх вартасці вымагаюць яе самастойнага разгляду (безумоўна, у сувязі з Кнігаю Быцця і астатнімі кнігамі Пяцікніжжа, а таксама ў перспектыве цэласнага разгляду апошніх у чарговай частцы серыі як лагічнага працягу і своеасаблівага каментара да Кнігі Зыходу).

Кніга Зыходу ў арыгінале называецца ў адпаведнасці з першым значным словам тэксту — *Сэфэр Шэмот*, або — у сучасным іўрыцкім вымаўленні — *Шмот*, — Кніга Імёнаў, або проста *Імёны: Вэ-эле шэмот бнэй Йісраэль...* («І вось імёны сыноў Ізраіля...» (*Зых 1:1*))¹. Гаворка ідзе пра імёны сыноў трэцяга з прабацькоў яўрэйскага народа — Яакова (Іакава), які ад Самога Бога атрымаў новае таямнічае імя (*Быц 32:28; 35:10*) — *Йісраэль* (Ізраіль), што мае сэнс пацверджання духоўнай моцы выбранніка Богага, асаблівых

¹ Нагадаем, што звычай называць тэксты па першым яго радку ці значным слове мае агульнамесопатамскія карані і ўпершыню зафіксаваны ў шумерскай літаратуры.

узаемінаў паміж Богам і чалавекам, — узаемінаў, якія вымагаюць ад чалавека напружання ўсёй яго істоты, фізічных і духоўных сілаў, бо толькі тады спасцігаецца вялікая ісціна Адкрыцця Богага. Імя гэтае азначае ў аднолькавай ступені як тое, што чалавек вядзе барацьбу за спасціжэнне Адкрыцця Богага, так і тое, што Бог вядзе барацьбу за чалавека. Да таго ж імя *Ізраэль* магчыма прачытаць як «будзе ўладарыць Бог», што ўспрымаецца як паказанне на асаблівае прызначэнне роду Іакава¹.

Назва другой кнігі Торы ў арыгінальным каноне нагадвае пра тую падзею, што папярэднічалі гісторыі, якая разгорнецца на старонках *Сэфэр Шэмот*: калісьці, больш за чатырыста гадоў таму, у *Міцраім* (Егіпет) прыйшлі па запрашэнні Ёсэфа (Іосіфа), аднаго з дванаццаці сыноў Іакава, сам патрыярх і астатнія яго сыны са сваімі сем'ямі, прыйшлі, каб з дазволу самога фараона пасяліцца на некаторы час у вільготнай Дэльце, пасвіць там свае статкі і такім чынам пераचाкаць страшэнны голад, што абрынуўся з-за засухі на Кенаан (Ханаан) — Зямлю Абяцаную²: «І вось імёны сыноў Ізраіля, якія прыйшлі ў Егіпет. З Ыааковам прыйшлі яны, кожны са сваім домам [родам]: // Рэувен, Шымон, Леві і Ёгуда, // Ыісахар, Зэвulun і Біньямін, // Дан і Нафталі, Гад і Ашэр. // І было ўсіх душаў, прамых нашчадкаў Ыаакова, семдзесят душаў, а Ёсэф быў у Егіпце» (*Зых 1:1–5*). Гэты пералік будзе паўтораны потым — і двойчы — у Кнізе Лікаў, калі Гасподзь дасць загад прароку Майсею пералічыць «усю грамаду сыноў Ізраілевых адпаведна родам іх» — усіх, хто старэйшы за дваццаць гадоў і можа службыць у войску (*Лік 1:1–46; 26:1–51*). Аднак гэта будзе ўжо пералік не тых, хто ўвайшоў у Егіпет, а тых, хто выйшаў з яго, і ўжо не толькі саміх родапачынальнікаў дванаццаці каленаў (кланаў) Ізраілевых з іх дзецьмі, але і іх больш далёкіх нашчадкаў, што нарадзіліся не на

¹ Гл. падрабязней: частка I, раздзел «Эпас пра патрыярхаў у Кнізе Быцця — гісторыя выбранага роду Госпада», падраздзел «“І вось, Я з табою; і захаваю цябе ўсюды, куды ты ні пойдзеш...”» (*Духоўныя пошукі Іакава-Ізраіля*).

² Гл. падрабязней: частка I, раздзел «Эпас пра патрыярхаў у Кнізе Быцця — гісторыя выбранага роду Госпада», падраздзел «“Бог паслаў мяне перад вамі для захавання вашага жыцця...”» (*Прыпавесць пра Іосіфа і яго братаў*).

свабодзе — у рабстве... Ёсць вялікі сэнс у тым, што пачынаецца новы аповед з напаміну пра ўваход, а завяршаецца Зыходам з рабства і падрыхтоўкай да новага ўваходу — уваходу народа ў Зямлю Абяцаную ў якасці не рабоў, але народа Запавету, «грамады Гасподняй». І важна, што на першым плане тут імёны — як акцэнтаванне таго, што справа пераадолення нявольніцтва, шлях да сапраўднай свабоды, які ёсць адначасова шлях да Бога і саміх сябе, неадрыўны ад асобнай адказнасці; больш таго, гэты шлях вельмі моцна звязаны з пераадоленнем бязлікасці нявольніка, з ператварэннем кожнага з нявольнікаў у асобу, якая ўсведамляе адказнасць перад іншымі і перад Богам. Таму, здаецца, ужо на пачатку кнігі важна падкрэсліць імёны.

Вялікі сэнс ёсць таксама і ў той назве другой кнігі Пяцікніжжа, якая прыйшла з Сэптуагінты і замацавалася ў хрысціянскай традыцыі, але, няма сумневу, пэўны час ужывалася і ў яўрэйскай рэлігійнай традыцыі. Кніга была названая яўрэйскімі мудрацамі ў адпаведнасці з законамі эліністычнай кніжнасці — па асноўным змесце, асноўнай падзеі, што апісаная ў кнізе, а гэтая падзея, безумоўна, Выхад з Егіпта. На іўрыце гэта гучыць як *Йецыат Міцраім*, і, што цікава, менавіта такая назва другой кнігі Торы была зафіксаваная ў некаторых яўрэйскіх крыніцах эпохі Сярэднявечча. У самой жа Сэптуагінце пачатак тэксту гучыць як «Выход сыноў Ізраілевых з Егіпта». Адсюль, уласна кажучы, і грэчаская назва — не толькі па асноўнай падзеі, але і па першым слове: *Εξόδος* (*Exódos*) — літаральна «выхад», «зыход». Ад грэчаскай назвы, у сваю чаргу, паходзіць назва з тым жа значэннем у лацінскай Бібліі, Вульгаце, — *Exodus*, якая традыцыйна захоўваецца ў нямецкім (лютэраўскім) і англійскім (каралеўскім) перакладзе. У славянскай Бібліі была знойдзеная некалі яшчэ Кірылам і Мефодзіем калька грэчаскай назвы — *Исход*, што, так ужо сталася, не зусім адпавядае сучаснаму *Выход* (Выход), хоць апошні пераклад вельмі дапушчальны: усё ж такі ўжо на працягу дзесяці стагоддзяў назва *Исход* фарміравала «біблейны слых» усходнеславянскіх народаў і сведчыла (і зараз сведчыць), што *Зыход* — *Выход* у біблейным сэнсе — не зусім супадае з простым выхадам у фізічным сэнсе гэтага слова. Таму, здаецца, і па-беларуску даволі арганічна магла б

гучаць назва *Зыход*, а не толькі *Выход*, як у перакладзе Васіля Сёмухі.

Кніга Зыходу, як ужо адзначалася, уяўляе сабою адзіны, суцэльны гістарычны эпас або, што не менш важна, даўно ўжо ўспрымаецца менавіта так, менавіта так усведамляецца чытачамі, і наша задача — найперш зразумець гэтую цэласнасць і моц уздзеяння біблейнага тэксту. На сённяшні ж момант шмат што і ў навуковых гіпотэзах адносна складання і замацавання на пісьме кніг Торы «працуе» на адзінства эпасу пра Зыход. Так, нагадаем, што, паводле канцэпцыі У. Касута, існаваў цэлы цыкл старажытнаўрэйскіх эпічных паданняў (пераважна ў вершаванай форме), якія сталі апірышчам выпрацоўкі адзінага, ужо прафесійна апрацаванага на пісьме, нацыянальна-рэлігійнага эпасу пра Зыход. Фрагментамі такіх вельмі старажытных гераічных паданняў Касута лічыць Песню Дэворы (*Суд 5*), у якой узгадваецца Адкрыццё на Сінаі (*Суд 5:5*; параўн. *Пс 68/67:9*), Песню на моры (Песню пра пераход цераз Трысняговае мора; *Зых 15:1–8*), прароцтва Більяма (Валаама; *Лік 23–24*), Развітальную песню Майсея (*Друг 32*), Дабраслаўненне Майсея свайму народу (*Друг 33*), якое суадносіцца з Дабраслаўненнем Іакава сваім сынам (*Быц 49*) — будучым каленам Ізраілевым. Як высветлілася, слаўтая Песня пра пераход цераз Трысняговае мора (у еўрапейскім масавым разуменні — Чырвонае мора), якую запявае прарок Майсей і падхоплівае ўвесь народ, належыць, разам з не менш слынным Песняю Дэворы, да найстаражытнейшых узораў старажытнаўрэйскай паэзіі і датуецца XIII ст. да н. э. Канчатковую ж фіксацыю на пісьме Кнігі Зыходу (прынамсі, апавядальную яе частку) бібліеісты звязваюць з часам Давіда, г. зн. з X ст. да н. э. Галоўным героем эпічнага цыкла пра Зыход (адпаведна і Кнігі Зыходу), безумоўна, з’явіўся вялікі прарок Майсей, які назаўжды застаўся ў свядомасці яўрэйскага народа як «чалавек Божы», які прынёс на зямлю Закон Божы — Тору, як галоўны духоўны настаўнік, які нездарма атрымаў сваё асаблівае непаўторнае імя — *Мошэ Рабэ-ну* («Майсей, Настаўнік наш»). Абсалютная большасць бібліеістаў зараз не сумняваецца ў рэальным існаванні вялікага заканадаўца, хаця ў яго жыццяпісе, якім ён паўстае

ў Пяцікніжжы, шмат легендарнага. Аднак апошнія тычыцца практычна ўсіх выбітных людзей сівой (і не толькі) Старажытнасці, і, як жартуе В. Келер, «хто будзе сумнявацца ў гістарычнасці імператара Барбаросы толькі таму, што гавораць, быццам бы ён дагэтуль спіць пад Кіфхой-зэрам?»¹ Няма таксама сумневу ў тым, што ў аснове Кнігі Зыходу ляжаць гістарычныя факты, але, безумоўна, пераломленыя праз міфапаэтычную свядомасць. Гэта гісторыя, не роўная самой сабе, бо яна з'яўляецца хутчэй метагісторыяй — гісторыяй пошукаў шляхоў да Бога і духоўных адкрыццяў.

Кніга Зыходу падхоплівае і працягвае сюжэт Кнігі Быцця — і адначасова магістральны сюжэт усяго Пяцікніжжа — шлях да сапраўднага Саюзу, або Запавету (у арыгінале менавіта Саюз — *Берыт*), з Богам. Калі раней Бог прапаноўваў Саюз-Запавет асобным людзям, шукаў Сабе асобных выбраннікаў, то цяпер Ён мусіць выбраць — і, што вельмі важна, у акце ўзаемнага вольнага выбару — цэлы народ і прапануе яму Закон. І вельмі знамянальна, што атрыманне Закону магчымае толькі праз дасягненне свабоды, праз пераадоленне нявольніцтва — знешняга і ўнутранага, праз Зыход.

Кніга Зыходу мае наступную кампазіцыйную структуру: зварот нашчадкаў Іакава ў рабства і іх пакуты ў Егіпце (*Зых 1*); нараджэнне і сталенне Майсея (*Зых 2:1–14*); Майсей у зямлі Мід'янскай, або Мадыямскай (*Зых 2:1–22*); рашэнне Бога вызваліць сыноў Ізраіля і закліканне Майсея да прароцкага служэння (*Зых 2:2–4:17*); Майсей зноў у Егіпце; узмацненне прыгнёту нароўда Ізраіля і чуды, здзейсненыя Майсеем і Ааронам перад фараонам (*Зых 4:27–7:13*); Дзесяць караў егіпецкіх (*Зых 7:1–11:10*); усталяванне Богам свята Пэсаха (Пасхі) і Зыход (*Зых 12–13*); цуд выратавання на Трысняговым (Чырвоным) моры і Песня на моры (*Зых 14–15:21*); шлях да Сіная (*Зых 15:22–18:27*); Сінайскі Запавет (*Зых 19–23*); Адкрыццё Госпада Майсею на Сінаі (*Зых 19*), Адкрыццё ўсяму народу і Дэкалог (*Зых 20:1–21*), Кніга Запавету (*Зых 20:22–23:33*), асвячэнне Запавету (*Зых 24*); загад Госпада наконт збудавання Скініі

¹ Келер В. Библия как история. С. 134.

Адкрыцця і Каўчэга Запавету (*Зых 25—27*); тлумачэнне Майсею пра назначэнне Аарона і яго сыноў святарамі і пра іх асвятчэнне (*Зых 28—30*); назначэнне Бэцалэля (Весялііла) і Агаліява для збудавання Скініі (*Зых 31:1—11*); наказ Госпада святкаваць Суботу і дараванне Скрыжаляў Запавету (*Зых 31:12—18*); грэх пакланення залатому быку і пакаранне народа Госпадам (*Зых 32*); заступніцтва Майсея за свой народ і аднаўленне Запавету (*Зых 33—34*); збудаванне і асвятчэнне Скініі і Каўчэга, памазанне Аарона і яго сыноў і прынясенне першых ахвяраў Госпаду (*Зых 35—40*). У нашым аналізе мы будзем ісці следам за кампазіцыйнай кнігі, за ўнутранаю логікаю разгортвання тэксту.

Такім чынам, галоўная мэта дадзенай працы — ажыццявіць больш ці менш цэласны аналіз Кнігі Зыходу найперш з пункту гледжання рэлігійна-філасофскага і маральнага сэнсу тэксту; выявіць асаблівыя прыкметы яго духоўнага і мастацкага свету, тое новае, што ён прынёс у кантэксце Старажытнасці, а таксама прасачыць яго ўплыў на этычныя і эстэтычныя пошукі далейшай культуры, як іўдзейскай, так і хрысціянскай; намеціць шляхі рэцэпцыйна-асноўных духоўных і мастацкіх парадыгмаў Кнігі Зыходу ў еўрапейскіх літаратуры і мастацтве (апошняе, аднак, вымагае разгляду ў сукупнасці з рэцэпцыйнай усяго эпохі пра Зыход, г. зн. разам з астатнімі кнігамі Пяцікніжжа, і будзе ажыццёўлена больш сістэмна ў наступнай частцы). Пры гэтым, аддаўшы пэўную ўвагу гістарычнаму фону дзеяння Кнігі Зыходу ў першым раздзеле, суправаджаючы каментар і аналіз пэўнымі гістарычнымі звесткамі, мы будзем надаваць пераважную ўвагу метагістарычнаму сэнсу кнігі і падыходзіць да біблейнага тэксту ў рэчышчы так званага посткрытычнага метаду — як да цэласнага феномена, у якасці якога ён фігуруе ўжо шмат стагоддзяў у семантычным полі яўрэйскай і еўрапейскай культураў, іўдзейска-хрысціянскай цывілізацыі.

«Я ЎБАЧЫЎ ПАКУТЫ НАРОДА МАЙГО Ў ЕГІПЦЕ...»

(*Народ Ізраіля ў нявольніцтве: гісторыя і метагісторыя*)

І стагналі сыны Ізраілевы ад працы,
і лямантавалі,
і лямант іх ад працы
ўзышоў да Бога.

(*Зых 2:23*)

...И сотни тысяч пленных иудеев
Тесали камни,
Клади кирпичи...

Дзмітрый Кедрын. Піраміда

Кніга Зыходу распачынаецца з напаміну пра тое, як прыйшлі некалі бацька Ёсэфа Прыгожага і яго браты з дазволу самога *паро* (фараона) у Егіпет у колькасці сямідзесяці душаў, як памёр потым Ёсэф, і з лаканічнага паведамлення, што памёрлі і браты Ёсэфа і сышло ўсё тое пакаленне, а нашчадкі Яаакова сталі паступова ператварацца ў шматлікі народ: «А сыны Ізраіля пладзіліся і памнажаліся, і сталі вельмі шматлікія і моцныя, і напоўнілася імі краіна» (*Зых 1:7*). А тым часам, паведамляе тэкст, прыйшоў новы фараон, «які не ведаў Ёсэфа» (*Зых 1:8*), г. зн. не ведаў тых дабротаў, што зрабіў Егіпту Ёсэф, не толькі ўратаваўшы ад голаду егіпцянаў, але і даўшы Егіпту магчымасць стаць адной з самых эканамічна моцных краінаў. І гэты новы фараон, напалоханы колькасцю *іврім* (яўрэяў) у яго валадарстве, вырашыў зрабіць іх нявольнікамі: «І сказаў ён народу свайму: “Вось, народ сыноў Ізраіля больш шматлікі і моцны за нас. // Абхітрым яго, а то памножыцца ён і, калі здарыцца вайна, далучыцца і ён да праціўнікаў нашых, і будзе ваяваць супраць нас, і сядзе з краіны”» (*Зых 1:9–10*). Такім чынам, як падкрэслівае Тора, злы намер узнікае ад адсутнасці гістарычнай памяці і дабрыні, ад няўдзячнасці, якая толькі знешне здаецца бяспечнай. І вельмі жахліва, калі такі настрой (часцей за ўсё пад уплывам лідэраў грамадства) авалодвае народам. Егіпцяне паспяхаліся выканаць загад свайго «жывога бога» (так называлі фараонаў у Егіпце), і яўрэяў прымусілі працаваць

на цяжкіх працах, і перадусім на будаўніцтве асаблівых гарадоў для фараона: «І паставілі над Ізраілем начальнікаў павіннасцяў, каб мардаваць яго цяжкімі працамі сваімі, і будаваў ён гарады-сховішчы [гарады для прыпасаў] для фараона – Пітом і Раамсэс» (*Зых 1:11*; у рускім Сінадальным перакладзе — *Пифом і Раамсес*). Але вось незадача для прыгнятальнікаў: здаецца, чым больш яны прыгнатаюць народ, тым больш памнажаецца ён насуперак усім бяготам. І тады яшчэ горш пачалі лютаваць падначаленыя фараона, а разам з імі — і ўсе егіпцяне: «Але па меры таго, як мардавалі Ізраіль, усё болей памнажаўся ён і разрастаўся, і былі сыны Ізраіля ў цяжар егіпціянам. // І пачалі егіпцяне прыгнатаць сыноў Ізраіля цяжкаю працаю: // Горкім зрабілі жыццё іх цяжкаю працаю над глінаю і цаглянамі, усялякаю працаю ў полі, і наогул усялякаю працаю, да якой жорстка прымушалі іх» (*Зых 1:12–14*).

Ці не нагадвае гэта вядомую практыку канцэнтрацыйных лагераў смерці, дзе людзі, знясіленыя цяжкай працай, урэшце павінныя былі памерці? Так ці інакш, але народ, некалі вольны, народ, які не зрабіў нічога дрэннага Егіпту, трапіў у нявольніцтва. Нагадаем, што яшчэ ў Кнізе Быцця гэтае наканаванне было адкрытае Богам Аўрааму: «...ведай, што нашчадкі твае будуць прышэльцамі ў зямлі [краіне] не сваёй, і зняволяць іх, і будуць прыгнатаць іх чатырыста гадоў...» (*Быц 15:13*). Такім чынам, дзеянне Кнігі Зыходу пачынаецца як спаўненне гэтага прароцтва. Дакладней, пра гэта паведамляе экспазіцыя кнігі, сапраўднае ж дзеянне пачнецца з нараджэння збавіцеля, а потым і з самога Зыходу, г. зн. з канца нявольніцтва. Гэта дае магчымасць разлічыць непасрэдна (і па-ранейшаму метагістарычны) час дзеяння кнігі: яно адбываецца праз чатырыста з невялікім (праз 430) гадоў пасля перасялення Іакава з сынамі ў Егіпет і прыкладна праз шэсць або сем стагоддзяў пасля асаблівага Адкрыцця, дадзенага Богам Аўрааму, — Адкрыцця пра тое, што народ Аўраама пройдзе праз страшэнныя пакуты, але пераадолее рабства, выйдзе на свабоду і вернецца ў Зямлю Абяцаную.

А пакуль што народ Ізраіля (дакладней, яшчэ проста нашчадкі Ізраіля і яго сыноў, якія для егіпцянаў — толькі чужынцы, прышэльцы, *іерім*), пасля трыццаці гадоў воль-

нага існавання на забалочаных лугах егіпецкай Дэльты, быў звернуты ў нявольніцтва, і толькі праз пераадоленне гэтага нявольніцтва ён атрымае шанец стаць сапраўдным народам. Як сумна пажартаваў адзін з даследчыкаў, калі народ пачынае сваю гісторыю з нявольніцтва, то гэта сапраўдная гісторыя. Так, абсалютнай большасці вядомых нам народаў, старажытных і не вельмі, уласціва бачыць пачатак сваёй гісторыі ў асляпляльна-пераможным, гіпербалічным свеце, весці паходжанне ад неадольных герояў, што вызначыліся сваімі выключнымі подзвігамі (як, напрыклад, дарыйцы вялі род ад Геракла ці ірландцы — ад Кухуліна і г. д.). Чаму ж гэты дзіўны народ, які стаў, паводле Бібліі, адным з галоўных суб'ектаў гісторыі, дагэтуль адлічвае сваю гісторыю не з перамогаў, а з фактаў сумных і балючых — з рабства? Можа, гэта сапраўды дадатковы паказчык не толькі яго асаблівага мыслення, не толькі метагістарычнасці тэксту Торы, але і яго гістарычнасці ў фактычным сэнсе гэтага слова?

Яшчэ ў XIX ст. большасці прыхільнікаў так званай біблейнай крытыкі падзеі рабства Егіпецкага і Зыходу бачыліся не болей чым міфам, фальклорнымі паданнямі яўрэяў, прычым даволі позняга паходжання. Але пспехі біблейстыкі ў XX ст., асабліва біблейнай археалогіі, прымусілі навукоўцаў паглядзець на тэкст Кнігі Зыходу новым позіркам. Стала зразумела, што гэты легендарна-гістарычны аповед прывязаны да канкрэтнага гістарычнага фону, што як абставіны рабства, так і падзеі Зыходу, у якім бы міфалагічным асвятленні яны не паўставалі, не былі «прыдумкаю» яўрэяў у больш познія эпохі. Да таго ж нагадаем, што сам міф — спосаб акумуляцыі гістарычнай памяці, канцэнтрацыі духоўнага досведу чалавецтва і перадачы гэтага досведу наступным пакаленням, асабліва міф у яго біблейным разуменні, міф, які становіцца сродкам спасціжэння трансцэндэнтнага, Адкрыцця Богага, асэнсавання чалавекам самога сябе ў дыялогу з Богам¹.

Што ж кажуць сёння біблейсты, усходазнаўцы, гісторыкі і археолагі наконт гістарычнага фону Кнігі Зыходу?

¹ Гл. падрабязней: частка I, раздзел «Святло Бібліі», падраздзел «Кніга, роўная Сусвету».

Па-першае, асаблівым сведкам «сапраўднасці» тэксту, як высветлілася, стаў сам тэкст: як паказалі і біблейныя даследаванні, і даследаванні ў галіне ўсходазнаўства (асабліва егіпталогіі), Кніга Зыходу ўтрымала ў сабе шмат словаў, прыналежаючых да егіпецкай бюракратычна-адміністрацыйнай лексікі перыяду кіравання XIX дынастыі, г. зн. XIV — пачатку XIII ст., а таксама сапраўдныя геаграфічныя назвы таго часу. Больш таго, тэкст яскрава адлюстравваў рэаліі егіпецкага побыту эпохі кіравання XIX дынастыі. Усё гэта разам немагчыма «прыдумаць», перад намі не казачнае «трыдзевятае царства, трыдзесятае валадарства», а сапраўдны гістарычны Егіпет, хоць і пададзены праз прызму міфапаэтычнай свядомасці, праз прызму метагістарычнага мыслення.

Вядомы даследчык старажытнаеўрэйскіх тэкстаў (асабліва — Кумранскіх рукапісаў, але таксама і тэкстаў Пяцікніжжа) І. Р. Тантлеўскі піша: «Рэканструюючы гістарычны фон аповеду Кнігі Зыходу, трэба мець на ўвазе наступныя факты. У *Быц 47:11*, *Зых 1:11*, *12:37* і *33:3*, 5 узгадваюцца “зямля Раамсэс” (тоесная з “зямлёю Гесэм”), у якой пражывалі ізраільцяне, і горад, які імі будаваўся, — Раамсэс — адпраўны пункт Зыходу. Гэтыя тапонімы вядуць нас да пачатковага перыяду кіравання XIX дынастыі. Яе заснавальнікам быў палкаводзец і візір фараона Харэмхеба (каля 1335–1306 гг. да н. э.) Рамсэс I (каля 1306–1305 гг. да н. э.), выхадзец з паўночнага ўсходу Дэльты, які быў, напэўна, нашчадкам гіксосаў (магчыма, нават гіксоскіх валадароў). Адна з царскіх рэзідэнцыяў, верагодна, узводзіцца апошнім на тэрыторыі былой гіксоскай сталіцы Аварыса, старажытнага цэнтра культу бога Сэтха (Суту, Сутэха) і калыскі яго роду. Сын фараона Рамсэса I Сэці (Сутайа) I (каля 1305–1290 гг. да н. э.) адбудоўвае горад, які, магчыма, ужо пры ім становіцца новай сталіцай дзяржавы. Грандыёзны размах прымаюць будаўнічыя работы ў гэтым раёне адразу ж пасля ўзыходжання на трон сына Сэці I Рамсэса II (1290–1224 гг. да н. э.), які цаніў мяккі клімат, водныя прасторы, лугі і вінаграднікі паўночнага ўсходу Дэльты, што давалі віно, салатзейшае за мёд. Да гэтай працы прыцягвалася вялізная колькасць дзяржаўных нявольнікаў — *‘aniry*, у тым ліку семіцкага паходжан-

ня»¹. Тут патрэбна патлумачыць, што *'aniru*, якіх даследчыкі раней атаясамлівалі з акадскімі *xaniru* і *ivrim* (яўрэямі), з'яўляліся, як высветлілася, не асобнай этнічнай групай, а хутчэй групай сацыяльнай: яны былі менавіта прыгнечаныя наёмнікі, якія не мелі трывалага статусу ў егіпецкай дзяржаве. Лінгвісты-ўсходазнаўцы ўзводзяць тэрмін *'aniru* да акадскага *xaniru* або *хабіру*, а апошні — да акадскага дзеяслова *хабару* са значэннем «пакінуць хату па прымусу», «быць выгнаным». Як адзначае Тантлеўскі, «*xaniru* — гэта асобы, якія стаяць за межамі сацыяльнай арганізацыі, ізгоі, пары, вандроўнікі, бадзягі, бежанцы»². Даследчык нават лічыць, што тыпалагічна гэты тэрмін можна супаставіць са словам *казакі*³. Вядомы рускі ўсходазнавец, асірыёлаг і гебраіст І. М. Дзяканаў лічыць, што *ivrim* (*'ibri*) і *xaniru* не маюць паміж сабою нічога агульнага: «...хапіру не былі качэўнікамі, якімі, без сумневу, з'яўляліся *'ibri*, і іх этнічны склад быў не толькі і не столькі амарэйска-сутыйскі, колькі ханаанейскі, акадскі і, магчыма, хурыцкі і г. д.»⁴ Да таго ж, нагадаем, слова *ivri* можа быць зразуметае (і, хутчэй усяго, павінна быць зразуметае) як вытворнае ад іўрыцкага дзеяслова *'avar* — «пераходзіць [цераз раку]», што зусім не звязанае з акадскім «быць выгнаным». Такім чынам, быў момант, калі яўрэі па нейкіх прычынах трапілі ў склад *'aniru*, сталі паднявольнымі будаўнікамі. Так, вядома, што семіты складалі вялікую колькасць дзяржаўных нявольнікаў на будаўнічых работах у раёне Фіваў эпохі XVIII дынастыі і на паўночным усходзе Дэльты ў перыяд XIX дынастыі⁵. Як сталася, што вольныя *іўрым* ператварыліся ў *'aniru*, нявольнікаў?

Доўгі час даследчыкі спрачаліся наконт прычынаў звароту ў нявольніцтва яўрэяў, якія прыйшлі ў Егіпет каля XVII—XVI стст. да н. э. і пэўны час жылі вольна ў Дэльце і пасвілі свае статкі на вільготных пашах зямлі Гошэн

¹ Тантлевский И. Р. Введение в Пятикнижие. М.: РГГУ: Центр библистики и иудаики, 2000. С. 171—172.

² Тамсама. С. 172.

³ Тамсама.

⁴ Тамсама.

⁵ Гл. падрабязней: Albright W. F. *Yahweh and the Gods of Canaan*. Garden City, 1968. P.89ff; De Vaux. *Early History of Israel*. Vol. 1. P. 325—327.

(Гесэм). На сённышні момант агульнапрынятай і амаль што даказанай з'яўляецца гіпотэза, звязаная з прыходам у Егіпет гіксосаў (а ў час іх панавання — яўрэяў), а потым з іх выгнаннем з краіны (і разам з тым — з прыняволеннем яўрэяў). Як адзначаюць даследчыкі-егіптолагі, на пераломе ад Сярэдняга царства (каля XXII—XVI стст. да н. э.) да Новага (каля XVI—VIII стст. да н. э.), у так званы II Пераходны перыяд у Егіпце, перыяд смуты і заняпаду былой улады егіпецкіх дынастыяў (яго пачатак датуюць прыкладна 1786 г. да н. э.), у Дэльту Ніла ўсё больш і больш пачынаюць пранікаць з Ханаана шматлікія групы плямёнаў заходнесеміцкага (перадусім амарэйска-сутыйскага) паходжання, якія займаліся жывёлагадоўляй і былі напаўкачэўнікамі. Яны, а дакладней — іх лідэры, атрымліваюць у Егіпце назву *хека хасут*, што ў грэчаскай трансфармацыі гучыць як *гіксосы*, або *гіксы*¹. У свой час Юсіф Флавій растлумачыў гэтае слова як «палонныя пастухі» і прыпісаў такое тлумачэнне егіпецкаму жрацу Манефону, які ў III ст. да н. э. напісаў па-грэчаску «Гісторыю Егіпта». Але сучасныя даследчыкі мяркуюць, што выраз *хека хасут* можна перакласці як «уладары чужаземных краінаў» ці «ўладары пустынных нагор'яў». Прыкладна ў 1730—1720 гг. да н. э. гіксосы захапілі ўладу ў горадзе *Ха-уару* (грэчаская форма — *Аварыс*), які стаяў на адным з усходніх рукавоў Дэльты. Яны адбудавалі яго, умацавалі і ператварылі ў сваю сталіцу. (Як лічыць І. Р. Тантлеўскі, другім буйным цэнтрам гіксосаў была Газа, або Газзату, цяпер — гарадзішча Тэль эль-Аджуль каля сучаснага горада Газа².) Ужо на пачатку XVII ст. да н. э. гіксосы кантралююць усю Дэльту, а іх лідэры абвешчаюць сябе царамі (гэта, напэўна, і ёсць XV і XVI дынастыі, якія ўзгадвае Манефон). Паралельна, як лічаць егіптолагі, на поўдні, у *Тэбэ* (грэка-славянская форма — *Фівы*; у сучасным Егіпце — Луксор) працягвае кіраваць уласна егіпецкая, але вельмі

¹ Пра гіксосаў гл.: Van Seters J. A. The Hyksos: A New Investigation. New Haven, 1966; Redford D. B. The Hyksos Invasion in History and Tradition // *Orientalia* 39 (1970). P. 1—51; Hayes W. C. Egypt from the Death of Ammenemes III to Seqenenre II // *Cambridge Ancient History* / Ed. by I. E. Edwards. Cambridge, 1984. Vol. 2, pt. 1. P. 54—64.

² Гл.: Тантлевский И. Р. Введение в Пятикнижие. С. 150.

слабая, XVII дынастыя. Існуе думка, што яна падпарадкоўвалася гіксосам: так, пры археалагічных раскопках пад Фівамі былі знойдзеныя пячаткі і камяні з імёнамі двух гіксоскіх валадароў — Іана (Іаннаса; каля 1640—1600) і ‘Апопі (‘Апапі, ‘Іпепі) ‘Ааўсэра (каля 1600—1542). У 1954 г. у тых жа Фівах (у Карнакскім храме) быў знойдзены надпіс валадара Аварыса ‘Апопі, які сведчыць, што цар Камос (Камасі; сярэдзіна XVI ст. да н. э.), валадар Куша (назва Эфіопіі ў тэкстах Танаха), быў васалам ‘Апопі. І. Р. Тантлеўскі лічыць, што «ў межах руху гіксосаў, верагодна, трэба разглядаць і наведванне Аўраамам Егіпта адразу пасля свайго прыходу ў Ханаан (*Быцц 12*)»¹, бо з кантэксту зразумела, што Аўраам знаходзіўся недалёка ад рэзідэнцыі фараона, а гэта магло быць толькі ў тым выпадку, калі гэтая рэзідэнцыя размяшчалася на той момант на ўсходзе Дэльты, у Аварысе. Даследчык адзначае, што многія змены ў жыцці Егіпта былі звязаныя менавіта са з’яўленнем гіксосаў: «Увядзенне ў даліну Ніла каня (даследчыкі лічаць радзімай каня Сярэдняю Азію; на думку некаторых, конь стаў свойскаю жывёлаю ва Усходняй Еўропе. — Г. С.), кола, уда-сканаленне многіх прыладаў і зброі (прынамсі, з’яўленне калясніцаў (павозак) з двума коламі, запрэжаных конямі (калясніцы былі вынайдзеныя ў Месапатаміі ці Анатоліі. — Г. С.), азіяцкага лука і іншай зброі, у вытворчасці якой ужывалася бронза), будаўніцтва новых магутных чатырохвугольных фартыфікацыйных збудаванняў і камфартабельнага жылля новага тыпу², з’яўленне новых пародаў жывёлаў і сельскагаспадарчых культураў, новых музычных інструментаў і музычных стыляў супадае па часе з гіксоскім валадарствам у Егіпце³. Гіксосы засвоілі егіпецкую мову і развілі традыцыі егіпецкага пісьменства. З’яўляецца шмат новых тэкстаў, у прыватнасці адна з найважнейшых матэматычных працаў, якая была зафіксаваная ў “Папірусе Рында” і якую датуюць 33-м годам цара ‘Апопі (г. зн. прыблізна 1567 г. да н. э.). У перыяд кіра-

¹ Гл.: Тантлевский И. Р. Введение в Пятикнижие. С. 150.

² І. Р. Тантлеўскі адзначае, што, у прыватнасці, двухпавярховыя каменныя дамы з’явіліся ў Палесціне тады, калі яе кантралявалі гіксосы.

³ І. Р. Тантлеўскі падкрэслівае, што гэтыя змены выводзілі Егіпет, які адставаў у тэхналагічных адносінах, на ўзровень Заходняй Азіі.

вання гэтага цара былі запісаныя таксама некаторыя най-старажытнейшыя егіпецкія творы, якія дагэтуль хадзілі ў вуснай форме, напрыклад, “Казкі пра цуды” (“Папірус Весткар”)... У тэксе “Папіруса Весткар” знаходзяць паралелі з біблейным аповедам пра Майсея¹.

Гіксосы перанялі шмат якія звычаі егіпцянаў. У прыватнасці, іх валадары таксама называліся «сынамі Ра» і пакланяліся мясцовым егіпецкім багам, аднак, як адзначаюць егіптолагі, прыярытэт аддаваўся ўсё ж такі ўласнаму богу гіксосаў, які зваўся *Сутэх* (акадскі варыянт — *Шутэх*). Гэты бог быў атаясамлены з ханаанейскім богам навальніцы і буры Баалам-Гададам і паўставаў на выявах у яго вопратцы і шапцы з рагамі, паміж якімі знаходзілася сонца. Жонкаю Сутэха лічылася таксама жонка Баала Анат, храм якой знаходзіўся ў Аварысе. У Егіпце ж Сутэх быў атаясамлены з егіпецкім богам Сэтам (Сэтхам) — братам і галоўным ворагам Усіра (Асірыса), богам пустыні, які таксама валодаў бурамі і навальніцамі (далёка не апошняю ролю ў гэтым працэсе адыграла блізкасць фанетычнага гучання імёнаў *Сутэх* і *Сэтх*). На думку І. Р. Тантлеўскага, Сутэх — не хто іншы, як амарэйскі Суту (Шуту), які адпавядае яўрэйскаму Шэту (Сіфу) — трэцяму сыну Адама і Хавы (Евы) і продку-эпоніму сутыяў. Паказальна, што егіпцяне называлі гіксосаў як у перыяд іх панавання ў Егіпце, так і пазней, а потым і асірыйцаў сэтхамі (сутэхамі), г. зн. сутыямі; сэтхамі ж называлі таксама ханаанейскіх і анаталійскіх багоў эпохі Новага царства.

Няма сумневу, што Іосіф стаў хлебадарам Егіпта пры панаванні гіксосаў (у іншы час гэта было б немагчыма), і ў гэты ж час перасяліліся часова ў Егіпет бацька і браты Іосіфа. Як паведамляе Кніга Быцця (*Быц 15:13*), іх нашчадкі прыгняталіся 400 гадоў, а паводле Кнігі Зыходу (*Зых 12:40—41*), яны жылі ў Егіпце 430 гадоў. Гэта значыць, што яўрэі былі звернутыя ў рабства праз некалькі дзесяцігоддзяў пасля свайго перасялення, а адбылося апошняе на заключным этапе валадарства гіксосаў у краіне, пры ‘Апопі

¹ Тантлевский И. Р. Введение в Пятикнижие. С. 151—152. Пра паралелі паміж тэкстам Кнігі Зыходу і «Папірусам Весткар» гл.: Кацнельсон И. С. Папирус Весткар и библейское сказание о Моисее // Палестинский сборник 13 (76), 1965. С. 38—46.

‘Ааўсэра, бо ўжо каля 1540 г. да н. э. панаванню гіксосаў настаў канец. Цікава, што ў XX ст. пры археалагічных раскопках у Дэльце былі знойдзеныя скарабеі з імёнамі западнасеміцкіх правадыроў — ‘Анат-хар і Йа‘куб-хар. Гэтыя надпісы належаць да часу гіксосаў, і шэраг даследчыкаў ідэнтыфікуюць Йа‘куб-хара з біблейным Йааковам (Іакавам). Паказальна таксама, што Манефон і Плутарх, настроеныя па-антыяўрэйску, атаясамлівалі яўрэяў з гіксосамі, прычым у Плутарха знайшлі адлюстраванне паданні пра тое, што яўрэяў выводзіў з Егіпта Тыфон, г. зн. Сэтх, а Манефон гаворыць, што прыхільнікі Майсея шанавалі ў Аварысе Тыфона-Сэтха. Ускосна гэтую ж версію, але з іншых пазіцыяў, паўтарае Іосіф Флавій у сачыненні «Супраць Апіёна: Аб старажытнасці іудзейскага народа»: «Спачатку ён [Манефон] паведаміў пра тое, што вялікая колькасць нашых продкаў прыйшла і скарыла мясцовае насельніцтва, потым прызнаў і тое, што праз некаторы час яны пакінулі краіну і захапілі сённяшнюю Іудзею, дзе заснавалі горад Іерусалім і пабудавалі Храм. Дагэтуль ён сапраўды ішоў услед пісьмовым дакументам, але потым дазволіў сабе запісваць пачутыя ім плёткі пра яўрэяў...» (*Апіён I 26—35*).

Але, насуперак думцы Манефона, Плутарха і Іосіфа Флавія, яўрэі не былі гіксосамі, яны проста прыйшлі ў Егіпет у апошні перыяд іх панавання (прышлі, каб сапраўды перажыць той суровы час, калі на Ханаан абрынуліся жорсткая засуха, а за ёю — голад, і такія навалы, як вядома, на дзесяцігоддзі абурваліся на гэтую мясцовасць у Старажытнасці), і прыйшлі, напэўна, разам з іншымі дробнымі плямёнамі Ханаана, якія імкнуліся ўратавацца ад голаду, а потым іх лёс рэзка змяніўся. Фараоны XVII (паўднёвай, сапраўды егіпецкай) дынастыі спрабавалі скінуць васальную залежнасць ад гіксосаў. Так, вядома, што перадапошні кіраўнік гэтай дынастыі, Секен-не-Ра, узняў паўстанне супраць ‘Апопі, але паўстанне скончылася паражэннем. Гэтую спробу паўтарыў сын Секен-не-Ра — Камос, апошні фіванскі валадар XVII дынастыі. Ён сабраў вялікі флот, атрады лучнікаў і маджаяў¹ і з цяжкімі бой-

¹ Племя, этнічна роднаснае кушытам. Маджаі выкарыстоўваліся егіпцянамі як вартаўнікі і воіны; у эпоху Новага царства гэтае слова наогул страціла этнічную афарбоўку і стала азначаць «ахоўнік парадку», «паліцэйскі».

камі прасунуўся ад Гермопальскага нома, што знаходзіўся на сярэдзіне шляху ад Фіваў да Дэльты, да Аварыса. Але захапіць сталіцу гіксосаў Камос не змог, бо на поўдні Егіпта пачаліся хваляванні, і фараон прымушаны быў вярнуцца з-пад сценаў Аварыса. І толькі малодшы брат Камоса, Ах-масі (Яхмас) пасля вельмі доўгай асады змог авалодаць гэтым горадам каля 1540 г. да н. э. Ён жа пасля трохгадовай асады заваяваў горад Шарухен — буйную базу гіксосаў на паўднёвым захадзе Ханаана. Менавіта Яхмас стаў заснавальнікам новай, XVIII, фіванскай дынастыі (каля 1552 г. да н. э.) і быў празваны Яхмасам I Вызваліцелем. Гэты тытул ён атрымаў ад егіпцянаў менавіта за выгнанне гіксосаў. Падчас кіравання Яхмаса I агульнаегіпецкай сталіцай становяцца Фівы, адбываецца ўзвышэнне фіванскага бога сонца Амона, які прысвойвае сабе імя больш старажытнага бога Ра і выступае як Амон-Ра (пры гэтым менавіта другое імя надае Амону вялікі агульнаегіпецкі аўтарытэт). Егіпет уступае ў новую паласу сваёй дзяржаўнасці, у эпоху Новага царства, становіцца адной з самых моцных дзяржаваў на Блізкім Усходзе і ў Міжземнамор’і. Слыны расійскі ўсходазнавец Барыс Тураеў пісаў у кнізе «Егіпецкая літаратура» (1920): «Егіпет усведамляў сябе цэнтрам і гегемонам Сусвету, калі ён бачыў у сябе несупынным трыумфальным шэсці, чароды палонных і працэсіі пасольстваў з дарамі і скарбамі ўсяго свету»¹.

Магчыма, менавіта прыход да ўлады новай фіванскай дынастыі, самога Яхмаса I канстатуе слаўная біблейная фраза: «І паўстаў у Міцраіме новы цар, які не ведаў Ёсэфа» (Зых 1:8). Так пачынаецца новы, жорсткі этап існавання народа Богага, звязаны з рабствам: на хвалі выгнання гіксосаў рэпрэсіі абрынуліся на тыя дробныя плямёны азіяцкага паходжання, якія прыйшлі ў Егіпет пры гіксосах, у тым ліку — на яўрэяў. Як піша І. Р. Тантлеўскі, «“азіяты” пераходзяць у разрад *‘aniru*, і пачынаецца іх жорсткае прыгнечанне, якое знайшло, у прыватнасці, адлюстраванне ў першых раздзелах Кнігі Зыходу»². І гэтак прыгнечанне не

¹ Цыт. па: Коростовцев М. А. Литература Древнего Египта // История всемирной литературы: В 9 т. М.: Наука, 1983. Т. 1. С. 72.

² Тантлевский И. Р. Введение в Пятикнижие. С. 156.

стала слабеішае, калі да ўлады прыйшла XIX дынастыя, заснаваная, як ужо адзначалася, па меркаванні большасці сучасных даследчыкаў, нашчадкамі гіксосаў. Можа, менавіта гэтую змену дынастыяў мае на ўвазе біблейны тэкст, калі паведамляе: «Праз доўгі час памёр цар Егіпецкі. І стагналі сыны Ізраілевы ад працы, і лямантавалі, і лямант іх ад працы ўзышоў да Бога» (*Зых 2:23*). Старажытны Аварыс ізноў становіцца новай сталіцай Егіпта, дакладней, толькі невялікай яе часткай, бо горад расце, пашыраецца і атрымлівае назву ў гонар Рамсэса II — Пер-Рамсэс, або Пі-Рамсэс, што азначае «дом Рамсэса» (нагадаем, што з ім ідэнтыфікуецца біблейны Раамсэс). Славуты ізраільскі навуковец Хаім Тадмор заўважае, што «горад называўся Пер-Рамсэсам толькі на працягу каля 200 гадоў. Такім чынам, біблейны аповед пра Егіпецкае рабства ўзнік у гэты перыяд, г. зн. не пазней XI стагоддзя да н. э.»¹ Некаторыя даследчыкі мяркуюць, што назва *Пер-Рамсэс* тычылася не толькі новай сталіцы, але і ўсяго адбудаванага Рамсэсам II раёна, у які ўваходзілі таксама Таніс і Канцір. Як паведамляе сlynны расійскі егіптолаг Юрый Перапёлкін, Пер-Рамсэс быў буйным прыморскім горадам, які стаяў ля межаў Егіпта. У яго гавані, якая традыцыйна называлася Аварысам, было шмат караблёў, тут праводзіліся аглянды войскаў, адсюль выступалі ў паходы². Французскі археолаг П. Мантэ (Montet), які праводзіў шматгадовыя раскопкі ў раёне Таніса, з захапленнем піша пра Пер-Рамсэс: «Тут, як і ў Фівах, храм і іншыя збудаванні акружала вялікая цагляная сцяна з чатырма брамамі, ад якіх адыходзілі ў кожны бок свету дарогі і каналы. З Асуана, не лічачыся ні з цяжкасцямі, ні з адлегласцямі, дастаўлялі каменныя блокі неверагодных памераў для ўзвядзення храма, святая святых, і шматлікіх стэлаў і абеліскаў, якія выточвалі дасканалыя майстры. Па баках алеяў, брукаваных базальтам, стаялі адзін супраць аднаго львы з чорнага граніту з чалавечымі тварамі і сфінксы з ружовага граніту. Браны ахоўвалі ляжачыя львы. Перад пілонам

¹ История еврейского народа: В 2 т. / Под ред. Ш. Эттингера. Иерусалим: Библиотека-Алия, 1990. С. 25–26.

² Перепелкин Ю. Я. Египет после солнцепоклоннического переворота // История Древнего Востока. М., 1988. Ч. II. С. 557.

стаялі шэрагам групы з дзвюх і трох статуяў багоў, якія стаялі і сядзелі і многія з якіх супернічалі з калосамі Фіваў і пераўзыходзілі мемфіскія. Палац зіхацеў, упрыгожаны золатам, лазурытам і бірузою. Паўсюль былі кветкі. Старанна апрацаваныя палі перасякаліся дарогамі, абсаджанымі дрэвамі. Сховішчы ламіліся ад тавараў з Сірыі, з астравоў і з краіны Пунт. Кварталы недалёка ад палаца адводзіліся атрадам пяхоты і лучнікаў, эскадронам калясніцаў, экіпажам ваенных караблёў. Многія егіпцяне перасяляліся сюды, каб быць бліжэй да “сонца” (фараона. — Г. С.). “Якая вялікая радасць — знаходзіцца тут, — усклікае пісец Пабаса, — лепшага не жадаеш! Малы падобны вялікаму... Роўныя тут усе, хто хоча звярнуцца з просьбаю”. Як і ў іншых вялікіх гарадах, сярод егіпцянаў жыло шмат лівійцаў і неграў. Але асабліва азіятаў, і нават пасля Зыходу... Царскі горад апынуўся ў цэнтры новага, больш вялікага горада са шматлікімі дамамі, крамамі і сховішчамі. У гэтых новых кварталах з’явіліся свае храмы, акружаныя цаглянымі сценамі, як вялікі цэнтральны храм. <...> Рамсэс II пабудоваў так шмат, што яго пераемнікам амаль нічога не засталася рабіць. Так, Рамсэс III займаўся галоўным чынам падтрымкаю і пашырэннем садоў і лясоў...»¹

Галоўным божышчам Пер-Рамсэса быў Сэтх, які цалкам атаясаміўся з Сутэхам і назваўся менавіта апошнім імем (або *Суту*). Паводле Стэлы чатырохсотата года, знойдзенай у Танісе О. Марыетам, закапанай ім жа і знойдзенай зноў П. Мантэ, Сэці (Сутайа) I, само імя якога літаральна значыць «прыналежны Сэтху (Суту)»², яшчэ калі ён быў военачальнікам Харэмхеба, прыбыў у Аварыс на чатырохсоты год сцвярджэння тут культу гэтага бога (г. зн. каля 1330—1320 гг. да н. э.), каб адзначыць гэтую падзею і ўшанаваць Сэтха. На гэтай жа стэле ёсць выява Рамсэса II, які прыносіць дары Сэтху. Рамсэс II называў Сутэха-Баала (Сутэха-Уладара) сваім «бацькам» і адначасова прыпадабняўся яму³. І. Р. Тантлеўскі падкрэслівае

¹ Монте П. Египет Рамсесов / Пер. с франц. Ф. Л. Мендельсона; Отв. ред., авт. послесл. и прим. О. В. Томашевич. М., 1989. С. 16—18.

² Ёсць звесткі, што і дзед Сэці I таксама зваўся *Сэці*.

³ Гл.: Gardiner A. H. Egypt of the Pharaohs. 3 ed. Oxford, 1964. P. 165, 262; Gardiner A. H. The Kadash Inscriptions of Ramses II. Oxford, 1960. P. 7, 13, 30.

амбівалентны характар рэлігійнай палітыкі Рамсэса II: «З аднаго боку, гэты нашчадак гіксосаў з ярка выяўленым семіцкім профілем (яго мумія, якая выдатна захавалася, знаходзіцца ў Егіпецкім музеі ў Каіры) аддаваў відавочную перавагу свайму радавому богу Сутэху-Ваалу... Але ў той жа час, імкнучыся захаваць баланс сілаў, Рамсэс на ўсе лады падладжваецца да шматлікіх прыхільнікаў старажытнага традыцыйнага культу фіванскага бога Амона-Ра. Ён узводзіць у яго гонар велічныя збудаванні ў Фівах, узгадвае яго ў розных дакументах. У сталіцы, Пер-Рамсэсе, паўднёвая частка горада лічыцца “маёнткам Сутэха”, заходняя ж — “маёнткам Амона” (папірусы Анастасі II, 1, 4 і Анастасі IV, 6, 4). У паэме пра Кадэшскую бітву Рамсэса II з хетамі гаворыцца пра чатыры падраздзяленні яго войска: падраздзяленне Амона, падраздзяленне Ра, падраздзяленне мемфіскага бога Птаха і падраздзяленне Сутэха. Хаця Рамэсідам больш ці менш удавалася падтрымліваць баланс сілаў паміж прыхільнікамі Амона і шматлікімі ў паўночна-ўсходняй частцы Дэльты адэптамі культу Сутэха (як карэннымі егіпцянамі, так і азіятамі), аднак гэты рэлігійны антаганізм, верагодна, часам выліваўся ў адкрытыя, жорсткія сутыкненні»¹. Даследчык мяркуе, што менавіта гэты антаганізм стаў прычынай таго, што, паводле Кнігі Зыходу, егіпцяне па-рознаму ставіліся да яўрэяў і іх Бога, а частка іх выйшла з імі з Егіпта (вобраз Бога, Які некалі заключыў Саюз з Аўраамам і потым адкрыўся Майсею, меў пэўныя знешнія тыпалагічныя паралелі з вобразам Сутэха, але гэта не перашкодзіла Майсею і ўсяму народу асэнсаваць свайго Бога як прынцыпова іншага; гл. ніжэй).

Такім чынам, калі прыняць пад увагу гістарычныя сведчанні, палонныя яўрэі сапраўды ўзялі вялікі ўдзел, хаця і не па сваёй волі, у ператварэнні Аварыса ў новую

¹ Тантлевский И. Р. Введение в Пятикнижие. С. 191–192. Як паведамляе даследчык, некаторыя егіптолагі лічаць, што канец панавання Рамэсідаў (XX егіпецкая дынастыя; XII – першая чвэрць XI ст. да н. э.) быў адзначаны грамадзянскай вайной паміж прыхільнікамі рэлігіі Амона, з аднаго боку, і Сутэха – з другога. Перавага была спачатку на апошнім баку, але фіванцы сабралі моцнае войска і разбілі «нячыстых» прыхільнікаў Сутэха, праклялі культ гэтага бога і разбурылі палац Рамсэса II (гл., напрыклад: Montet P. Le drame d'Avaris. Paris, 1941. P. 168–173). Гл.: Тантлевский И. Р. Введение в Пятикнижие. С. 174.

славутую сталіцу — Пер-Рамсэс. Другі горад, што ўзгадваецца ў Кнізе Зыходу ў якасці горада-сховішча, які будавалі для фараона яўрэі, — *Пітом*. Ён ідэнтыфікуецца большасцю даследчыкаў з горадам Пі-Атом (Пі-Атум), які будаваўся таксама ў эпоху Рамсэса II у раёне Тэль эль-Масхуты ў даліне Вадзі-Тумілат к поўдню ад Таніса і к захаду ад возера Тымса. Абапіраючыся на гэтыя дадзеныя, даследчыкі мяркуюць, што фараон, для якога яўрэі будавалі новую рэзідэнцыю і пачалі будаваць «горад прыпасаў», — Сэці I, а фараон, падчас кіравання якога адбыўся Зыход, — Рамсэс II. І. Р. Тантлеўскі падкрэслівае: «Размах будаўнічых праектаў апошняга (Рамсэса II. — Г. С.) меў перадамоваю беспрэцэдэнтнае дагэтуль па маштабе прыцягненне да працы азіятаў-*'aniru*. Інтэнсіфікацыя эксплуатацыі іншаземнага насельніцтва Рамсэсам II, магчыма, знайшла сваё адлюстраванне, у прыватнасці, у тэксце *Зых 5:6—23*, дзе гаворка ідзе пра рэзкае павелічэнне для ізраільцянаў фараонам нормы выпрацоўкі цэгля»¹. Патрэбна адзначыць, што, сапраўды, цэгла была асноўным будаўнічым матэрыялам у Егіпце, у адрозненне ад Ханаана, дзе такім матэрыялам быў камень. Егіптолагі высветлілі, што працэс вытворчасці цэгля, вельмі падобны да таго, які апісаны ў Кнізе Зыходу, паўстае на насценных роспісах грабніцаў візіра Рэхміра ў Фівах (каля 1460 г. да н. э.). Вядома таксама, што егіпецкія гарады звычайна акружаліся цаглянаю сцяною каля 20 м вышынёй і 15 м шырынёй. Больш таго, у адным з дакументаў, які датуецца пятым годам кіравання Рамсэса II, гаворка ідзе пра норму ў 2000 цаглянаў на кожнага з 40 працаўнікоў².

Наконт таго, колькі цягнулася рабства Егіпецкае і калі канкрэтна адбыўся Зыход, існуюць розныя навуковыя гіпотэзы. Таксама розныя традыцыі адносна тэрміну знаходжання народа Ізраіля ў рабстве зафіксавала сама Біблія і постбіблейныя яўрэйскія крыніцы. Як ужо адзначалася, у прароцтве, дадзеным Аўрааму ў Кнізе Быцця, тэрмін нявольніцтва вызначаны ў 400 гадоў (*Быц 15:13*). У сваю

¹ Тантлевский И. Р. Введение в Пятикнижие. С. 175.

² Тамсама. С. 175; Sarna N. Exploring Exodus. N. Y., 1986. P. 22—24.

чаргу, у Кнізе Зыходу двойчы фігуруе тэрмін у 430 гадоў: «Часу ж пасялення сыноў Ізраіля, колькі яны жылі ў Егіпце, было чатырыста трыццаць гадоў. // І было: пасля завяршэння чатырохсот трыццаці гадоў, у той самы дзень, выйшлі ўсе воінствы Госпада з краіны Егіпецкай» (*Зых 12:40—41*; пад воінствамі разумеюцца людзі, верныя Богу, гатовыя змагацца за Яго Імя). Разыходжанне ў гэтых двух тэрмінах, як ужо таксама адзначалася, можна патлумачыць тым, што менавіта трыццаць гадоў сыны Ізраіля жылі ў Егіпце як вольныя людзі, а чатырыста — знаходзіліся ў няволі. Але ў Сэптуагінце ў гэтым жа месцы сказана крыху інакш: «...і пасялення сыноў Ізраіля, колькі яны і бацькі іх жылі ў Егіпце і ў зямлі Ханаана, было чатырыста трыццаць гадоў». Як вядома, Аўраам пайшоў па волі Божай у зямлю Ханаанскую ва ўзросце 75 гадоў (*Быц 12:4*); праз 25 гадоў напружанага чакання спадчынніка ён нарадзіў Ісаака (*Быц 17:1, 21*); ва ўзросце 60 гадоў Ісаак нарадзіў Ісава і Іакава; Іакаў жа перасяліўся да Іосіфа ў Егіпет, калі яму было 130 гадоў (*Быц 47:9*). Такім чынам, атрымліваецца, што да перасялення ў Егіпет патрыярхі жылі ў Ханаане 215 гадоў, а потым 215 гадоў знаходзіліся ў Егіпце. З другога боку, у тым жа 15-м раздзеле Кнігі Быцця сказана, што нашчадкі Аўраама вернуцца з няволі ў Зямлю Абяцаную ў чацвёртым пакаленні (*Быц 15:16*). Гэта супадае з паведамленнем Кнігі Зыходу пра тое, што духоўныя лідэры, якія ўзначалілі Зыход, Майсей і Агарон (Аарон), былі праўнукамі сына Іакава-Ізраіля — Леві (Левія), а апошні прыйшоў са сваёй сям'ёй у Егіпет разам з бацькам у часы Ёсэфа. Паводле Бібліі, адно пакаленне змяняецца другім праз сорок гадоў, гэта значыць, што павінна было прайсці каля 160 гадоў з моманту перасялення Іакава з сынамі ў Егіпет, перш чым Майсей пачаў справу Зыходу. Было ж яму, калі ён вывеў народ з рабства, 80 гадоў. Такім чынам, атрымліваецца прыблізна 200 гадоў ці крыху больш, калі ўлічыць, што біблейныя героі жывуць шмат больш за сорок гадоў. Паводле тэкстаў Кніг Быцця (*Быц 50:23*), Лікаў (*Лік 32:39—40*), Ісуса Навіна (*Іс Нав 13:31; 17:1*), у Ёсэфа быў унук Махір, сыны якога нарадзіліся яшчэ пры жыцці яго дзёда (нагадаем, што Ёсэф памёр у Егіпце), а потым

яны ж узялі ўдзел у заваяванні Ханаана і пасяліліся ў Зямлі Абяцанай. З гэтага таксама вынікае, што нашчадкі Ёсэфа выйшлі з Егіпта ў чацвёртым пакаленні. Славуты іўдзейскі гісторык Іосіф Флавій у сваёй кнізе «Іўдзейскія старажытнасці» (XIV 2) называе 215 гадоў знаходжання яўрэяў у рабстве (верагодна, на яго паўплывала традыцыя, зафіксаваная ў Сэптуагінце). У працы «Супраць Апіёна» (I 33) Іосіф Флавій піша, што біблейны Іосіф старэйшы за Майсея на чатыры пакаленні, і гэта, на яго думку, складае каля 170 гадоў. Старажытнае равіністычнае сачыненне «Сэдэр Олам» («Парадак Свету») паведамляе пра 210 гадоў знаходжання яўрэяў у Егіпце. Навукоўцы мяркуюць, што чатырохсотгадовы тэрмін існавання ў рабстве мог узнікнуць як рэакцыя на летазлічэнне Стэлы чатырохсотатага года, пастаўленай Рамсэсам II у Пер-Рамсэсе. Падкрэсліваючы, што Іосіф Флавій, Манефон, Плутарх і іншыя антычныя аўтары ідэнтыфікавалі яўрэяў з гіксосамі ці разглядалі іх у якасці іх саюзнікаў, што, на думку Манефона і Плутарха, Майсей і яго прыхільнікі шанавалі Тыфона (г. зн. Баала-Сэтха, або Баал-Цафона¹), І. Р. Танглеўскі адзначае: «Думаецца, што дадзеная ідэнтыфікацыя магла адлюстроўваць традыцыю, якая ўзыходзіць да глыбокай старажытнасці. Ва ўсялякім выпадку ізраільцяне, якія знаходзіліся ў Егіпце, відавочна, маглі ўспрыняць указанне на чатырохсоты год сцвярджэння Сэтха-Суту ў Аварысе як канстатацыю часу сцвярджэння роднасных і сяброўскіх для іх сутыяў-гіксосаў у Дэльце. Больш таго, магчыма, не ведаючы дакладна дату свайго з'яўлення ў раёне Аварыса (ці, можа, правільней будзе сказаць, не маючы магчымасці дакладна скарэляваць свой прыход у раён Дэльты з якой-небудзь буйной падзеяй), яны маглі палічыць, што прый-

¹ Цафон (угарыц. Цапану) — назва угарыцкай святой гары, на якой жыў (якой валодаў) Баал; магчыма, само гучанне гэтай назвы нагадвала грэкам імя *Тыфон*, да таго ж апошні разумеўся як той, хто выклікае землятрасенні і буры, валодае вятрамі (параўн. *тайфун*). Ёсць меркаванне, што на элінскі міф пра бойку паміж Зеўсам і змеем (драконам) Тыфонам, сынам Геі-Зямлі і Тартара, паўплываў ханаанейскі міф пра барацьбу бога навалніцы і буры Баала (Ваала) і бога мора Йамму або пра барацьбу таго ж Баала са змеем Лафанам (*Латану*; магчыма, тое ж, што і біблейны *Лівіатан*, або *Левіяфан*).

шлі туды разам з гіксосамі, у межах іх руху... У той жа час нельга выключыць верагоднасць таго, што яўрэі наўмысна прадставілі справу дадзеным чынам, каб суаднесці сваё з'яўленне ў Егіпце з такой выдатнай падзеяй, як пераможнае сцвярджанне гіксосаў у Дэльце. У абодвух выпадках атрымліваецца, што калі чатырохсоты год з часу замацавання гіксосаў у Аварысе прыпадае прыблізна на 1330/1320 г. да н. э., то Зыход мог адбыцца дзесьці каля 1300/1290 г. да н. э.»¹

Што тычыцца тэрміну «чатырыста гадоў рабства», то, здаецца, тут больш пераканаўчым будзе не гістарычны падыход, а метагістарычны (пра гэта — ніжэй). А зараз цікава адзначыць яшчэ некаторыя версіі наконт непасрэднага часу Зыходу. Так, у самой Бібліі, у Кнізе Быцця, паведамляецца, што Іакаў-Ізраіль трапіў у Егіпет праз трынаццаць гадоў пасля таго, як там апынуўся Іосіф (*Быц 37:2, 41:46*). «...у гэты час там кіраваў ён *hypothesi гіксоскі* цар. Такім чынам, з улікам апошняга храналагічнага арыенціру (1300/1290. — Г. С.) дапушчальна меркаваць, што яўрэі маглі пакінуць Егіпет пасля прыблізна 1287/1277 г. да н. э., г. зн. у першыя гады кіравання фараона Рамсэса II»² (патрэбна адзначыць, што гісторыкі не могуць дакладна высветліць год узыходжання Рамсэса II на трон: паводле адной храналогіі, гэта адбылося ў 1304 г. да н. э., паводле другой — у 1279 г. да н. э.). Некаторыя даследчыкі датуюць Зыход больш раннім часам — XV ст. да н. э. Пры гэтым яны абапіраюцца на тэкст 1-й Кнігі Цароў (3-й Кнігі Царстваў): «У чатырыста васьмідзесятым годзе пасля Зыходу сыноў Ізраіля з зямлі Егіпецкай, на чацвёрты год царавання Саламона над Ізраілем... пачаў ён будаваць Храм Госпаду» (*3 Цар 6:1*). Існуе таксама пункт гледжання, адпаведна якому Зыход адбыўся ў XIV ст. да н. э., адразу пасля няўдалай рэформы фараона Аменхотэпа IV (Эхнатона); у гэтым выпадку і рэлігійная рэформа Майсея разглядаецца як непасрэдны працяг рэформы Эхнатона, што даволі няпэўна (гл. пра гэта ніжэй). На думку некаторых даследчыкаў, адбыўся не адзін, а два Зыходы: першы — у XV

¹ Тантлевский И. Р. Введение в Пятикнижие. С. 181—182.

² Тамсама. С. 182.

ці XIV ст. да н. э. на чале з Майсеем, а другі — у XIII ст. да н. э. пад правадырствам Ісуса Навіна. Ёсць меркаванні, што Зыход адбыўся на пачатку XII ст. да н. э., пры фараоне XIX дынастыі Аменмесэсе (гэтую ідэю, падтрыманую славытым егіптолагам Г. Масперо, выкарыстаў Г. Р. Хагард у гістарычным рамане «Месяц Ізраіля»). Але гэтыя пункты гледжання не падзяляюцца абсалютнай большасцю даследчыкаў.

Сучасная навука мае цэлы шэраг доказаў таго, што Зыход адбыўся не раней і не пазней за XIII ст. да н. э., і менавіта ў першыя гады царавання Рамсэса II або кагосьці з першых фараонаў XIX дынастыі. Пра гэта сведчыць, у прыватнасці, і тое, што, згодна з Кнігай Зыходу, яўрэі жылі паблізу ад рэзідэнцыі фараона. Вядома, што такое суседства магло быць не раней XIII ст. да н. э., бо адразу пасля выгнання гіксосаў фараоны XVIII дынастыі жылі далёка на поўдні, у Фівах. У XIV ст. Эхнатон пачаў будаваць новую сталіцу, горад Ахетатон («Далягляд Атона»), у сярэдняй плыні Ніла, а больш познія фараоны XVIII дынастыі, якія праклялі Эхнатона і яго рэформу, пераехалі з Ахетатона ў Мемфіс, на поўдзень ад Дэльты. Далей, як адзначае І. Р. Тантлеўскі, спасылаючыся на дадзеныя біблейнай археалогіі¹, аднясенне падзеяў Кнігі Зыходу менавіта да XIII ст. да н. э. пацвярджаецца наступнымі фактамі: «Згодна з Кнігай Лікаў (*Лік 20:14—21; 21:21—35*), ізраільцяне на сваім шляху ў Зямлю Абяцаную мусілі ісці ў абыход краінаў *Эдома* і *Маава*; мяркуючы па пасажах *Лік 21:24*, у эпоху Зыходу існавала і краіна *Амона*. Мяркуючы ж па дадзеных археалагічных раскопак у гэтым раёне, названыя краіны *не існавалі прыблізна да 1300 г. да н. э.*»² (курсіў аўтара. — Г. С.). Расійскі даследчык адзначае таксама, што каля 1200 г. да н. э., у перыяд пераходу ад эпохі Позняй Бронзы (1550/1500—1200 гг. да н. э.) да эпохі Жалеза (1200—1000 гг. да н. э.), у цэнтральнай, га-

¹ Glueck *The Other Side of the Jordan*. P. 114—125; Franken H. J. *Palestine in the Time of the Nineteenth Dynasty: Archaeological Evidence*. Cambridge Ancient History / Ed. by I. E. Edwards. Cambridge, 1981. Vol. 2, pt. 2. P. 331—337; Sarna N. M. *Israel in Egypt. The Egyptian Sojourn and the Exodus // Ancient Israel* / Ed. by H. Shanks. Washington, 1988. P. 40.

² Тантлевский И. Р. Введение в Пятикнижие. С. 176.

рыстай, частцы Палесціны (у асноўным на тэрыторыі каленаў Эфраіма, або Яфрэма, і Менашэ, або Манасіі), адбываюцца вельмі істотныя змены, дакладна зафіксаваныя археалагічнымі метадамі: «Менавіта тут з'яўляецца значная колькасць новых пасяленцаў, якія вядуць перадусім фермерскую гаспадарку, але таксама пасвяць авечак і козаў. На вяршынях скалістых узгоркаў, дагэтуль мала ці наогул ненаселеных з-за цяжкіх умоваў жыцця, будуюцца шмат пасяленняў. Магчымасць існавання ў гэтых раёнах забяспечваецца найперш дзвюма навінамі (новаўвядзеннямі). Першае: гаспадары дамоў, узведзеных на вяршынях узгоркаў, высякаюць у цэласных скалах металічнымі долатамі цыстэрны для вады ў форме звона і пакрываюць іх водаўстойлівым тынкам з вапны. Другое: прышэльцам упершыню ў гэтых месцах удаецца стварыць на схілах узгоркаў тэрасы і вырошчваць на іх пшаніцу, ячмень і гародніну. Гэтымі прышэльцамі і маглі быць ізраільцыяне, якія прыйшлі з Егіпта»¹. Да таго ж, паводле археалагічных дадзеных, ханаанскія гарады-дзяржавы, якія ўзгадваюцца ў Кнізе Йегашуа бін Нуна (Ісуса Навіна) як заваяваныя ізраільцамі пад кіраўніцтвам Йегашуа, сапраўды былі разбураныя каля 1230 г. да н. э., а потым заселеныя прадстаўнікамі іншай матэрыяльнай культуры: Лахіш (Лакіс), Бет-Эль (Вефіль), Хацор (Асор), Дэбір (сучасны Тэль Бэйт Мірсім), Эглон (сучасны Тэль эль-Хесі)². На думку ізраільскага археолага М. Кахаві, Хацор быў разбураны каля 1275 г. да н. э.³ Такім чынам, ёсць падставы меркаваць, што ўсе гэтыя заваёвы і разбурэнні звязаныя з прыходам ізраільцянаў з Егіпта ў Ханаан дзесьці ў сярэдзіне ці ў другой палове XIII ст. да н. э.

Вялікай сенсацыяй сярод бібліеістаў стала ў свой час (напрыканцы XIX ст.) адкрыццё слаўтай Стэлы фараона

¹ Тантлевский И. Р. Введение в Пятикнижие. С. 176—177. Гл. таксама: Stager L. E. The Archaeology of the Family in Ancient Israel // Bulletin of the American Schools of Oriental Research 260 (1985). P. 1—35; id. Highland Village Life in Palestine Some Three Thousand Years Ago // The Oriental Notes and News 69 (1981). P. 1; Kochavi M. Israelite Settlement in Canaan in the Light of Archaeological Surveys // Biblical Archaeology Today. Jerusalem, 1985. P. 55—58.

² Гл.: Allberto Soggin J. Joschua. Philadelphia, 1972. P. 131; Yadin Y. Hazor: the Rediscovery of a Great Citadel of the Bible. N. Y., 1975.

³ Kochavi M. Israelite Settlement in Canaan... P. 55.

Мернепта (Мернептаха; 1224—1211 гг. да н. э.), або Стэлы Ізраіля. Апошняя назва была дадзеная гэтай знаходцы таму, што ў надпісы, зафіксаваным на стэле, упершыню ўжытае на пісьме (егіпецкімі іерогліфамі) імя яўрэйскага народа — *Йісраэль*. Стэла Мернепта, якая знаходзіцца зараз у Егіпецкім музеі ў Каіры, датуецца пятым годам кіравання гэтага фараона, г. зн. прыблізна 1220 г. да н. э. (па іншай версіі — 1207 г. да н. э.). У паэтычным тэксце, высечаным на камені (безумоўна, створаным па загаду фараона нейкім паэтам-пісцом), Мернепта пахваляецца сваімі перамогамі і, у прыватнасці, кажа: «Ханаан спустошаны, так што на яго абрынуліся ўсе бядоты; Ашкелон пераможаны; Гезэр захоплены; Йана’ам болей не існуе. Ізраіль спустошаны, і яго семені больш няма; Хуру стала ўдавой з-за Егіпта»¹. Спачатку навукоўцы высунулі гіпотэзу, што фараон Мернепта і ёсць найпершы кандыдат на «ролю» таго фараона, які даганяў са сваімі калясніцамі Майсея і яго народ, імкнучыся перашкодзіць ім пакінуць Егіпет, што ён і застаўся ва ўпэўненасці, што знішчыў народ Ізраіля. Але паступова даследчыкам стала ясна, што гаворка ідзе пра больш позні час, калі ізраільцыяне ўжо прыйшлі ў Ханаан і сталі дамінаваць там, але яшчэ не стварылі сваёй дзяржавы (як вядома, Ізраільскае царства ўзнікне на мяжы XI—X стст. да н. э.). Даследчыкі звярнулі ўвагу на тое, што назвы гарадоў *Ашкелон*, *Гезэр* і *Йана’ам* ужытыя на стэле з дэтэрмінатывамі «горад-дзяржава», чым яны і з’яўляліся па сутнасці. З дэтэрмінатывам «краіна, зямля» ўжытае і вызначэнне *Хуру* — звычайнае ў егіпецкіх тэкстах вызначэнне Ханаана (сіра-палесцінскага рэгіёна). У той жа час найменне *Йісраэль* фігуруе ў тэксце з дэтэрмінатывам «народ», што сведчыць пра адсутнасць у Ізраіля дзяржавы з дакладнымі межамі. З гэтага вынікае, як мяркуюць даследчыкі, што ізраільцыяне, напэўна, з’явіліся ў Ханаане незадоўга да напісання паэмы ў гонар Мернепта². Адначасова, на ўзроўні метафараўчым, тэкст паведамляе пра тое, што Ізраіль у гэты мо-

¹ Цыт. па: Тантлевский И. Р. Введение в Пятикнижие. С. 178.

² Гл., напрыклад: Sama N. M. Israel in Egypt. P. 38; Stager L. Merneptah, Israel and Sea Peoples // Eretz Israel 18, Israel Exploration Society, Jerusalem, 1985. P. 60.

мант ужо стаў гаспадаром Ханаана, бо апошні выступае ў вобразе ўдавы, а Ізраіль, які страціў сваё семя (г. зн. нашчадкаў, як і наогул жыццё), — у вобразе мужа. На думку І. Р. Тантлеўскага, «Стэла Мернепта пацвярджае аповед Кнігі Ісуса Навіна пра тое, што Ізраіль авалодаў Ханаанам на працягу кароткага перыяду (згодна з *Іс Нав 14:7, 10* гэта адбылося за пяць гадоў)»¹. Як мяркуе даследчык, тэкст стэлы дазваляе зрабіць яшчэ адну вельмі важную выснову: «...у канцы XIII ст. да н. э. саюз каленаў успрымаў сябе і ўспрымаўся звонку як адзіны народ, Ізраіль»².

Такім чынам, на дадзены момант існуе шмат пацверджанняў, што як Егіпецкае рабства, так і Зыход з яго з'яўляюцца сапраўднымі гістарычнымі фактамі. Але яшчэ больш важна тое, што яны — факт метагістарычны, што апісанае ў біблейным тэксце задае пэўную не толькі гістарычную, але і звышгістарычную, духоўную парадыгму. Народ у нявольніцтве, народ пад прыгнётам, народ, які, пераадолеўшы няволю, выходзіць да сапраўднай волі, — гэтая сітуацыя будзе не раз паўтарацца ў яўрэйскай гісторыі: Вавілонскі палон і вяртанне з яго, пераадоленне грэчаскай — селеўкідскай — навалы, рымскі прыгнёт, адчайная барацьба за волю, разбурэнне Храма, Іерусаліма, рымскае нявольніцтва, амаль двухтысячагадовае выгнанне Новай эры — і адраджэнне Ізраіля насуперак усяму пасля страшэннай ночы нацызму... І кожны раз на краі адчаю народ (лепшая яго частка) будзе захоўваць веру і вернасць старажытнаму Запавету. Але гэтая парадыгма тычыцца і кожнага з народа, хто выходзіць з «дому рабства», хто пераадольвае рабства ў сабе — як тады, у часы сівой старажытнасці, так і сёння. Як сумна пажартаваў адзін з яўрэйскіх рабі, лёгка вывесці яўрэяў з рабства, але вельмі цяжка вывесці рабства з яўрэяў. Да таго ж гаворка ідзе не толькі пра выбраны народ Божы. Як справядліва адзначыў калісці Гётэ, «Біблія — сапраўды кніга народаў, бо лёс аднаго народа яна робіць сімвалам лёсу ўсіх астатніх». Так, ніводны народ, ніводны чалавек не застрахаваны ад таго, каб апынуцца ў «доме рабства». Кніга Зыходу і дэманструе, якім

¹ Тантлевский И. Р. Введение в Пятикнижие. С. 178—179.

² Тамсама. С. 179.

можа быць гэты «дом рабства» і пры якіх абставінах, з якімі намаганнямі можна выйсці з яго. Ва ўсялякім выпадку сапраўдны Выхад, на думку Торы, — гэта шлях да Бога, умацаванне вялікай духоўнай сувязі з Ім, шлях з цемры да сапраўднага святла.

Так, у Кнізе Зыходу асабліва моцна сутыкнуліся сілы цемры і сілы святла, плоць, што ўвасабляе сабою ўвесь дом фараонаў, «дом рабства», і Дух, які не згасе ў народзе Божым. На думку Дз. У. Шчадравіцкага, выдатнага знаўцы старазапаветных тэкстаў як у іх іўдзейскім, так і хрысціянскім сэнсе, калі да Кнігі Быцця добрым эпіграфам былі б словы «Хай будзе святло», бо ў ёй «вызначаныя “першыя промні” будучай асветы свету», «то словы “І стала святло” з’яўляюцца найлепшым эпіграфам да Кнігі Зыходу», бо «ў ёй гаворыцца пра тое, як святло Закону і Божых заповедзяў пачынае прасвятляць цэлы народ — народ Ізраільскі, праз які веданне Бога павінна распаўсюдзіцца і на ўсё астатняе чалавецтва. Ды і сам народ — нашчадкі патрыярхаў Аўраама, Ісаака і Іакава — для атрымання Закону і заповедзяў выводзіцца Богам з рабства на свабоду, г. зн. з цемры да святла: “І стала святло”»¹. Пры гэтым мысляр і экзэгет абапіраецца на тлумачэнне Мідраша² наконт таго, што на пачатку Кнігі Быцця невыпадкова менавіта пяць разоў гучыць слова «святло»: гэта адпавядае пяці кнігам Торы, якія нібы разгортваюць, распасціраюць тое вялікае духоўнае святло, што запаленае было Богам у Першы Дзень Стварэння. Народ Божы ў Егіпецкім рабстве — ужо ў самых старажытных алегарычных тлумачэннях гэта разумелася як сімвал духу, які апынуўся ў палоне ў плоці, а выхад с нявольніцтва — як пераадоленне гэтага палону. Такое тлумачэнне (пад уплывам алегарычнага падыходу Філона Александрыйскага) асаб-

¹ Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. Изд. 2-е, испр. и доп. М.: Теревинф, 2001. С. 281.

² Асаблівы і вельмі старажытны па паходжанні тып іўдзейскага герменеўтычнага каментаря, які раскрывае сэнс, што імпліцытна прысутнічае ў тым ці іншым фрагменце Святога Пісання; адначасова — абагуленая назва зборнікаў такіх каментароў, якія складаюць найважнейшы пасля самога Пісання (Танаха) і Талмуда (у апошнім таксама прысутнічаюць мідрашы) пласт равіністычнай літаратуры.

ліва ўласцівае хрысціянскай традыцыі, хаця і абапіраецца на разуменне, якое ўзнікла яшчэ ў нетрах традыцыі яўрэйскай. Трэба толькі памятаць, што ніякае алегарычнае, сімвалічнае, містычнае тлумачэнне не адмяняе самы прамы сэнс тэксту, што змест ноуменальны немагчымы без зместу феноменальнага: народ Божы сапраўды апынуўся ў рабстве і мусіць выйсці з яго, бо не здзейсніцца асаблівая задума Божая, не так пойдзе ўся сусветная гісторыя, не адбудзецца цуд уратавання чалавецтва — цуд, заснаваны не толькі на вялікай літасці Божай, але і на кожнадзённай руплівай працы чалавечага духу.

Напэўна, таму Кніга Зыходу мае асаблівы пачатак. Паўторам яго ізноў: «Вось імёны сыноў Ізраэля, якія ўвайшлі ў Егіпет з Йааковам, увайшлі кожны з домам [родам] сваім...» (*Зых I:1*). Навошта ізноў пералічваць тыя імёны, што ўжо гучалі (і не адзін раз) у Кнізе Быцця? Патрэбна прыгадаць, якое вялікае значэнне мае ў старажытнай традыцыі імя чалавека, асабліва ў традыцыі біблейнай. Імя нясе ў сабе сутнасць чалавека, яго прызначэнне (нават калі ён не ведае пра гэта). Наколькі важныя імёны выбраннікаў Божых і кожнае, нават самае, здаецца, нязначнае змяненне таго ці іншага імя, ужо прадэманстравала Кніга Быцця (напрыклад, змяненне па волі Божай імёнаў Аўраама і Сары, новае імя Іакава, дадзенае яму Богам). Паводле логікі Торы, адна справа, калі імя чалавека змяняе Сам Бог, і зусім іншая — калі чалавек змяняе сваё імя ці выракаецца яго або прымае новае па ўласным жаданні. Апошняе, як зразумела, сведчыць пра тое, што чалавек імкнецца змяніць сваё жыццё, свае стасункі са светам. Як вядома, новае імя бярэцца і тады, калі чалавек прымае іншую рэлігійную традыцыю. У гэтым сэнсе настойлівая канстатацыя Кнігай Зыходу адсутнасці зменаў у імёнах сыноў Ізраілевых сведчыць пра пастаянства іх духу, пра вернасць Богу, нягледзячы на некаторае знешняе зацямненне веры. Нашчадкі Іакава, жывучы ў Егіпце ўжо чатырыста гадоў, маглі б даўно абраць сабе больш зразумельны і роднасныя мясцоваму насельніцтву егіпецкія імёны, каб нічым не вылучацца, быць «як усе». На жаль, апошняе часта будзе адбывацца далей са многімі яўрэямі ў галуце — у выгнанні, у рассяянні: будуць давацца дзецям еўрапейскія

імёны, будуць перароблівацца бацькоўскія імёны і прозвішчы: так зручней, так бяспечней, так ты перастаеш быць «белаю варонаю», нібыта перастаеш быць яўрэем. Само ж гэтае слова — *яўрэй* (як і *іудзей*, *жыд*¹) — на вялікім працягу існавання яўрэйскага народа будзе гучаць ва ўспрыманні людзей, атручаных нянавісцю, ксенафобіяй і асаблівай разнастайнасцю апошняй — антысемітызмам, як слова здзеклівае, абразлівае, як сінонім ізгоя. Прыгадаем, як пісаў пра гэта вельмі славуты ў свой час, напрыканцы XIX ст., расійскі паэт Сямён Надсан, яўрэй па паходжанні, які і не памятаў пра сваё яўрэйства, не адчуваў яго, але ж нагадвала пра гэта яго імя ды яшчэ больш — пакуты народа, яўрэйскія пагромы 1880-х гадоў у царскай Расіі (ізноў паўтаралася сітуацыя рабства Егіпецкага):

Я рос тебе чужим, отверженный народ,
И не тебе я пел в минуты вдохновенья.
Твоих преданий мир, твоей печали гнет
Мне чужд, как и твои ученья.

И если б ты, как встарь, был счастлив и силен,
И если б не был ты унижен целым светом,
Иным стремлением согрет и увлечен,
Я б не пришел к тебе с приветом.

Но в наши дни, когда под бременем скорбей
Ты гнешь чело свое и тщетно ждешь спасенья,
В те дни, когда давно название «еврей»
В устах толпы звучит как символ отверженья,

Когда твои враги, как стая жадных псов,
На части рвут тебя, ругаясь над тобою,
Дай скромно стать и мне в ряды твоих бойцов,
Народ, обиженный судьбою!

У гэтым святле захаванне нашчадкамі Аўраама, Ісаака, Іакава менавіта яўрэйскіх імёнаў на працягу такога доўгага часу сведчыць пра іх вялікую волю і мужнасць, пра тое, што яны не страцілі аўтэнтычнасць і самасвядомасць. З пункту гледжання іўдзейскай традыцыі захаванне сваіх імёнаў яўрэямі ў Егіпецкім рабстве стала адной з прычынаў таго, што Бог не пакінуў Свой народ і вывеў яго з ня-

¹ Пра этымалогію ўсіх гэтых словаў гл. у частцы I, с. 25—26, 37.

вольніцтва. Акрамя таго, паданне кажа, што сыны Ізраілевы і ў чужым асяродку захавалі родную святую мову, хаця маглі для сваёй бяспекі і матэрыяльнай карысці перайсці на мову егіпецкую. Гэта таксама ўлічыў Усявышні, калі вырашыў вывесці народ Свой з рабства. Нарэшце, самае галоўнае: сыны Ізраіля, як ужо адзначалася, захавалі вернасць Саюзу з Адзіным Богам, прынамсі захавалі знак гэтага Саюзу — абразанне, якое Усявышні заповедаў Аўрааму і яго нашчадкам і якое на сімвалічнай мове Торы азначае ачышчэнне чалавека і падпарадкаванне ўсёй яго істоты служэнню Богу¹. У Кнізе Ісуса Навіна, якая працягвае сюжэт, звязаны з Зыходам (дакладней, з уваходам ізраільцянаў у Зямлю Абяцаную), гаворыцца: «...увесь жа народ, які выйшаў, быў абрэзаны...» (*Іс Нав 5:5*). Раствлумачваючы духоўную сімваліку гэтых трох заслугаў, Дз. У. Шчадравіцкі піша: «Што ж яны сімвалізуюць у дачыненні да духу чалавечага, які імкнецца выйсці з “Егіпта”, г. зн. з прыгнечання нячыстымі, ідальскімі, дэманічнымі пачаткамі (гл. *1 Кар 10:1—11; Адкр 11:7—8*)? Каб быць вартым “зыходу”, збаўлення, дух чалавека мусіць захоўваць вернасць тром асноўным прынцыпам: па-першае, ён павінны памятаць сваё “імя”, г. зн. сваю сутнасць, якая некалі была народжаная і названая ў свеце вышэйшым; і нават знаходзячыся ў рабстве ў ніжэйшых пачаткаў, дух павінны прыкладаць усе намаганні, каб не забыцца на гэтае “імя”, не змяніць яго на якое-небудзь іншае, не атаясаміць сябе з ніжэйшай, плоцевай, сутнасцю. Потым ён павінны захоўваць і аднаўляць у памяці “святую мову” — уласціваю выключна яму вобразную сістэму асэнсавання духоўнай рэальнасці. Гэта тая самая “мова”, на якой яшчэ ў Раі чалавек гутарыў з Богам і якая ў адрозненне ад зямной, “егіпецкай”, мовы здольная апісваць звышнатуральныя з’явы і перадаваць найвышэйшыя паняцці. І, нарэшце, дух павінны захоўваць вернасць свайму завету з Богам, што і сімвалізуе абразанне»².

¹ Гл. падрабязней раздзел «“Не бойся, Аўрам, Я – шчыт табе; узнагарода твая вельмі вялікая...”» (*Аўраам — “бацька вялікага народа” і “бацька ўсіх вернікаў”*)» у частцы I, прысвечанай Кнізе Быцця.

² Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 282.

Але, памятаючы пра дух, які ніколі не згасаў у народзе Божым, Тора ў той жа час дае зразумець, што гэты дух нібыта перажываў зацьменне. Нездарма ж пасля пералічэння сыноў Ізраілевых ізноў паведамляецца, што памёр Іосіф, хаця пра гэта ўжо ішла гаворка напрыканцы Кнігі Быцця: «І памёр Ёсэф, і ўсе браты яго, і ўвесь род іх...» (*Зых 1:6*). Як лічыць Дз. У. Шчадравіцкі, гэта сведчанне пра тое, што сама памяць пра праведнага Іосіфа пачала знікаць са свядомасці ізраільцянаў: «...самае горкае — калі ўспамін пра чалавека памірае і вобраз яго канчаткова цьмянее. Так адбылося і з ізраільцянамі: новае пакаленне ўжо не імкнулася наследаваць праведнасці Іосіфа, яно духоўна дэградавала, здрабнела, вобраз праведніка амаль знік са свядомасці яго нашчадкаў — “Іосіф памёр...” А вынікам гэтага, паводле законаў духоўнага свету, стала тое, што “памёр Іосіф” і ў памяці егіпцянаў, і добрыя справы, зробленыя ім дзеля краіны, былі забытыя. Вынікам жа забыцця ўсіх заслугаў Іосіфа стала занявольванне, прыгнечанне, знявага і, нарэшце, знішчэнне яго родных і нашчадкаў. Таму і сказана: “І памёр Іосіф, і ўсе браты яго, і ўвесь род іх...” Калі пасля шматлікіх гадоў памёрла памяць пра Іосіфа, смерць духоўная, а за ёю і фізічная смерць стала спатыкаць і яго нашчадкаў. Бо заслугамі праведніка трымаюцца яго нашчадкі і яго родныя...»¹ Але ж пачатак Кнігі Зыходу сведчыць пра тое, што сям’я Іакава ператварылася ў шматлікі народ: «А сыны Ізраіля распладзіліся і памножыліся, і павялічыліся, і ўзмацнелі вельмі, і напоўнілася імі краіна тая» (*Зых 1:7*). У гэтым вершы кожнае слова, паводле старажытнага каментара, мае, апроч прамога, сімвалічны сэнс. Сказ перанасычаны дзеясловамі; іх пяць, і кожны адпавядае пяціразоваму ўзгаданню святла ў першым раздзеле Кнігі Быцця, а таксама суадносіцца з пяццю кнігамі Торы: «распладзіліся» мае дачыненне да Кнігі Быцця, бо менавіта ў ёй паказанае нараджэнне выбранага роду і плён жыцця праведнікаў-патрыярхаў; «памножыліся» тычыцца самой Кнігі Зыходу, бо ў ёй распавядаецца пра тое, як выбраны род становіцца выбраным народам; «павялічыліся» (магчымы таксама пераклад «выраслі», «па-

¹ Шчадровіцкі Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 283.

сталелі») намякае на Кнігу Левіт, бо ў ёй апісваецца духоўнае сталенне народа ў пустыні, яго прывучэнне да заповедзяў Божых; «узмацнелі» — спасылка на Кнігу Лікаў, дзе пералічваюцца ізраільскія мужы, здольныя пастаяць за свой народ і свайго Бога, а таксама падкрэсліваецца асаблівая духоўная моц народа Богага; «напоўнілася імі зямля тая» — указанне на Кнігу Другазаконня, дзе паказваецца стан народа Ізраіля перад уваходам у Ханаан.

Магчыма, калі б увесь свой духоўны патэнцыял народ скіроўваў на духоўныя ж мэты, яго лёс склаўся б інакш, бо Тора і Прарокі заўсёды бачаць узаемасувязь паміж маральна-этычным станам народа ці чалавека, сілаю яго веры і вернасці Богу і яго лёсам. Безумоўна, змяніўся фараон, які не памятаў (дакладней, не хацеў памятаць, не хацеў ведаць) ні Іосіфа, ні яго Бога, але, можа, справа яшчэ і ў тым, паводле логікі тэксту, што нашчадкі Іакава і Іосіфа не вельмі выконвалі іх наказ — наказ, дадзены Самім Богам, — прасвятляць сьвядомасць егіпцянаў веданнем Адзінага Бога. Нездарма ж у Кнізе Псальмаў узгадваецца сітуацыя Іосіфа і гаворыцца, што фараон узвысіў яго дзеля таго, «каб ён настаўляў вяльможаў яго па душы сваёй і старэйшынаў яго вучыў мудрасці» (*Пс 104:22*). Дз. У. Шчадравіцкі піша: «...місія Іосіфа і ўсіх яго родных заключалася ў асвеце Егіпта сапраўднаю вераю. Гэтую місію злым, дэманічным сілам удалося звесці на нішто, карыстаючыся чалавечай слабасцю; і сыны Ізраілевы аддаліся аднаму матэрыяльнаму клопату, за выключэннем, верагодна, толькі некаторых сем'яў, якія пераёмна захоўвалі таямніцу Імя Богага, памяталі Яго Завет з патрыярхамі. Вельмі можа быць, што такія сем'і захоўваліся галоўным чынам сярод нашчадкаў Левія, да якіх належалі і бацькі Майсея — Амрам і Іахаведа. Безумоўна, калі б ізраільцыне выконвалі сваю місію, г. зн. настаўлялі б егіпцянаў у сапраўдным Богапазнанні, то ніколі фараон не прамовіў бы такіх словаў: “Вось народ... шматлікі і мацнейшы за нас...”, бо да духоўнага пачатку ў людзях не стасуюцца чыста фізічныя характарыстыкі. Калі гавораць пра людзей духоўных, то ўспамінаюць у першую чаргу не пра іх лік і сілу, а пра іх разуменне ісціны. Апроч таго, займаючыся рэлігійным асветніцтвам егіпцянаў, ізраільцыне не сталі супрацьпа-

стаўляць сябе ў такой ступені мясцовым жыхарам, а, наадварот, набліжалі б іх да тых ведаў, якімі валодалі самі, і да таго ладу жыцця, які самі ўспадкавалі ад патрыярхаў. Падобнае мы бачылі на прыкладзе Іосіфа, які трымаўся і паводзіў сябе, як егіпцянін, а ўнутрана непарыўна быў з Адзіным Богам і бачыў сваё прызвание ў тым, каб прыводзіць да сапраўднай веры егіпецкую арыстакратыю. Так што словы пра «шматлікасць і сілу» ізраільцянаў паказваюць, у якім стане знаходзіўся народ»¹. Магчыма, што і так, але, здаецца, словы пра «шматлікасць і сілу» сведчаць не толькі пра перавагу матэрыяльнага клопату, але ўсё ж такі і пра духоўную сілу народа, пра дух Божы, які захоўваўся ў ім насуперак духоўнай дэградацыі, і ў першую чаргу дзякуючы асобным вялікім праведнікам, якія былі верныя Запавету і не падпарадкоўваліся ліхім загадам новага фараона.

Пытанне пра тое, чаму стаўся магчымы зварот народа Богага ў рабства, чаму ён павінны быў прайсці праз страшэнныя пакуты, хваляваў яўрэйскіх каментатараў, як першых, так і больш позніх. Усе яны па-рознаму адказваюць на гэтае пытанне, але пры гэтым іх аб'ядноўвае адно: звычка бачыць у кожным кроку і кожнай падзеі пэўную заканамернасць гісторыі, вызначаную Богам, перад Якім патрэбна несці адказнасць, не хаваючыся ад уласнай віны (менавіта так яшчэ ў старажытнасці выходзілі свой народ яўрэйскія прарокі). Так, славуць рабін і каментатар Пісання Рамбан (акронім ад *рабі Машэ бэн Нахман*) лічыў, што сам праайцец Аўраам зрабіў памылку, калі, ратуючыся ад голаду, пайшоў з Зямлі Абяцанай у Егіпет. Растлумачваючы яго думку, сучасны каментатар рабі Машэ Вейсман піша: «Аўраам прыйшоў у Святую Зямлю па асаблівым загадзе Усёмагутнага, таму ён павінны быў заставацца там, нягледзячы на голад, і верыць, што Усёмагутны не пакіне яго. Выправіўшыся ў Егіпет, Аўраам наклікаў вялікую небяспеку на сваю жонку-праведніцу. З-за гэтай памылкі Ашэм² паста-

¹ Шедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 285—286.

² Дакладней — *Гаішэм*, або *га-Шэм* (літаральна — «гэтае [сапраўднае] Імя») — адна з найбольш ужывальных сучасных заменаў Тэтраграматона — невымаўляльнага святога Імя Бога; гл. падрабязней раздзел «Я — Бог бацькі твайго, Бог Аўраама, Бог Ісаака і Бог Іакава...» (*Закліканне прарока: Непагасная Купіна і таямніца Імя Богага*).

навіў, што нашчадкі Аўраама будуць выгнаныя ў Егіпет»¹. Не менш славуты Йіцхак Абарбанэль (Абраванэль) лічыў, што Егіпецкае нявольніцтва было пакараннем братам Ёсэфа і іх нашчадкам за варожасць братоў да Ёсэфа. Так адбылося (паводле прынцыпу суда Божага — «мера за меру»), што ўсе справы егіпцянаў, скіраваныя супраць народа Божага, сталі пакараннем за адзін з грахоў братоў Ёсэфа: браты прадалі яго ў рабства, і за гэта іх уласныя дзеці сталі рабамі; браты кінулі Іосіфа ў яму — калодзеж, з якога сышла вада, і за гэта іх сыноў кідалі ў хвалі Ніла; калісьці браты задумалі ліхое супраць Ёсэфа, калі пасвілі свае статкі, — з-за сваіх статкаў яны прымушаныя былі прыйсці ў Егіпет, бо не было пашы авечкам у зямлі Ханаанскай (*Быц* 47:4), і павінныя былі трымаць адказ перад братам. Абарбанэль лічыў, што кара абрынулася і на нашчадкаў самога Ёсэфа, бо ён таксама саграшыў, узвялічыўшы сябе ў сваіх снах.

Рамбану і Абарбанэлю прэрэчыў Магараль, які казаў, што няма патрэбы шукаць нейкія асаблівыя прычыны Егіпецкага рабства, бо іх ужо назвалі ў свой час мудрацы Талмуда². Так, рабі Абаху лічыў, што праіцзец Аўраам быў пакараны выгнаннем яго нашчадкаў у Егіпет таму, што калісьці, ратуючы з палону свайго пляменніка Лота, ён занадта многа людзей адарваў ад вывучэння Торы. І хаця ратаванне чалавечага жыцця — вельмі важная справа, перапынак у вывучэнні Торы так паўплываў на духоўны стан свету, што гэта адбілася і на нашчадках Аўраама. Рабі Шмуэль лічыў, што нявольніцтва стала магчымае з-за недахопу веры Аўраама, бо ў пэўны момант ён папрасіў Усявышняга даць яму асаблівы знак, што яму і яго нашчадкам будзе належаць Святая Зямля (*Быц* 15). Тлумачачы гэту думку, рабі Машэ Вейсман піша: «Калі Аўраам запатрабаваў у Бога знак, ён тым самым выклікаў сваё адчужэнне

¹ Вейсман М., рабби. Мидраш раскажывае: В 6 т. Т. 2. Шмот: В 2 кн. Иерусалим: Швут Ами, 1990. Кн. 1. С. 15.

² Талмуд (літаральна з іўрыту — «вывучэнне [Торы]») — звод найбольш старажытных каментароў да Торы і ўсяго Танаха; пачаў складацца ў вуснай форме, як Вусная Тора, яшчэ ў эпоху Другога Храма, пасля вяртання іўдзеяў з Вавілонскага палону (канец VI — пачатак V ст. да н. э.), а потым быў запісаны: Мішна (на іўрыце) на мяжы II—III стст. і Гемара (на арамейскай мове) — на мяжы V—VI стст.

ад *Шэхіны* (Боскай Прысутнасці), яго сувязі з Ашэмам аслабелі. Гэтае духоўнае адчужэнне пазней дазволіла егіпцянам усталяваць сваю ўладу над народам Ізраіля. Калі б Аўраам прадэманстраваў бездакорную веру ў Ашэма, язычнікі ніколі б не змаглі падпарадкаваць сабе яго нашчадкаў¹. Рабі Ёханан лічыў, што ўсё здарылася з-за іншай памылкі Аўраама: пасля перамогі над чатырма царамі ён вярнуў адбітых ім палоннікаў цару Садома і тым самым страціў магчымасць адкрыць для іх Адзінага Бога.

Безумоўна, разважаючы пра памылкі праведніка Аўраама, яўрэйская традыцыя мае на ўвазе як права праведніка на памылку (яна зусім не роўная паняццю «грэх»), так і асаблівую місію патрыярхаў: Усявышні патрабаваў ад іх надзвычайнай, найвышэйшай беззаганнасці, бо ў іх душах і характарах ужо былі закладзеныя ўсе рысы народа Божага. Таму, на думку традыцыі, нават самыя маленькія недахопы Аўраама патрабавалі сур'ёзнай духоўна-маральнай працы, каб выправіць пазнейшыя негатыўныя рысы яўрэйскага народа. Але, з другога боку, безумоўна, уся паўната і цэласнасць Пісання сведчаць, што Бог не карае нашчадкаў за віну продкаў, дзяцей — за віну бацькоў. Выразней за ўсё гэтая думка была сфармуляваная прарокамі, і яўрэйская традыцыя яскрава памятае пра гэта. Таму яна настойліва нагадвае, што вінаватымі ў той сітуацыі, у якой апынуліся сыны Ізраілевы ў Егіпце, былі самі ізраільцяне, якія ўсё ж такі шмат у чым адступілі ад Запавету з Богам. Так, многія з іх былі не супраць асімілявацца з егіпцянамі, жыць, як яны. Калі, паводле Мідраша, фараон выдаў загад пра забарону абразання, шмат хто перастаў выконваць гэты завет Божы. Былі і такія, хто пачаў служыць егіпецкім багам. Але менавіта такія і не дажылі да Зыходу, бо не заслужылі яго. Як тлумачылі яўрэйскія мудрацы, наступствам віны Аўраама было толькі доўгае выгнанне, разлучэнне на вялікі час са Святой Зямлёю, нявольніцтва ж і пакутаў можна было пазбегнуць: гэта залежала ад паводзінаў і маральнага стану народа Божага. Яшчэ адзін вельмі важны момант: паводле логікі Святога

¹ Вейсман М., рабі. Мидраш расказывае: В 6 т. Т. 2. Шмот: В 2 кн. Кн. 1. С. 17.

Пісання, нельга лічыць пакуты кожны раз толькі пакараннем; гэта ў пэўных выпадках выпрабаванне на трываласць веры, той асаблівы «інструмент», якім Бог лечыць душу чалавека, праясняе яго ўнутраныя зрок і слых. Як сказана ў Кнізе Іёва, у якой з такой моцай, як нідзе болей, узнятае балючае пытанне пра прычыны пакутаў нявінных і праведных, «пакутамі пакутніка ратуе Ён, у прыгнечанні адкрывае людзям слых» (*Іёў 36:15*). Так і рабства Егіпецкае, на думку мудрацоў, дапамагло яўрэйскаму народу пазбавіцца ад многіх недахопаў, стаць, перажыўшы страшэнныя пакуты, народам, вартым Запавету з Богам. Нездарма рабі Хісдай Крэскас, вялікі знаўца Торы, які жыве у XIV ст. у Іспаніі, пісаў: «Выгнанне ў Егіпце мела глыбокую мэту, вызначаную Боскай Мудрасцю». І хаця, як лічыць традыцыя, мы ніколі не можам цалкам спасцігнуць волю Божую (калі чалавек можа спасцігнуць да канца Бога, то можа і стаць Ім, але гэта немагчыма), але ўсё ж некаторыя мэты Божыя чалавек здольны зразумець. Безумоўна, знаходжанне ў рабстве стала для народа Ізраіля асаблівым выпрабаваннем, якое дазволіла яму ператварыцца ў народ Запавету. Нездарма ў Торы Егіпет названы «плавільным катлом»: у ім сапраўды «выплавілася» асаблівая трываласць народа Ізраіля, яго здольнасць падтрымліваць веру, адраджаць яе ў сабе і любіць Бога нават у самым эпіцэнтры пакутаў. Як тлумачыць традыцыя, менавіта ўбачыўшы здольнасць яўрэйскага народа цвёрда пераносіць пакуты, Бог вырашыў прапанаваць яму Запавет і ўручыць Тору. Рабі Вейсман піша: «Егіпецкае рабства, якое скончылася Боскім збаўленнем, спрыяла таксама ўмацаванню ў маладым народзе глыбокага пачуцця ўдзячнасці. Увайшло ў прымаўку, што наш народ упарты і з жорсткай шыяй. Калі б Ашэм прапанаваў Тору сям'і Яакова да яе выгнання, Яго пасланец Машэ мог бы сутыкнуцца з цяжкай задачай угаварыць кожнага яўрэя прыняць Тору. Толькі такі нацыянальны досвед яднання, як Зыход, мог прымусіць цэлы народ прасякнуцца бязмежнай удзячнасцю да Творцы і поўнай гатоўнасцю падпарадкавацца Яго волі. Апроч таго, знаходжанне нашага народа ў рабстве на досвітку яго гісторыі надзяліла яго здольнасцю перажываць спагаду і спачуванне да чужых пакутаў. Многія вершы Торы завяршаюцца

словамі: “Ты будзеш памятаць, што быў рабом у Егіпце”. Тора патрабуе спачування і разумення зняважаных і прыгнечаных, нагадваючы нам, што калісьці мы былі ў такім жа стане»¹. Безумоўна, лічба, якая замацавалася ў свядомасці большасці людзей, — 400 гадоў рабства — нясе ў сабе асаблівы сакральны змест: гэта ў дзесяць разоў памножаны лік «сорак», што мае ў Бібліі сімвалічнае значэнне тэрміну пакарання і выпрабавання (параўн. сорак дзён і начэй, якія доўжыўся патоп, сорак гадоў блукання ў пустыні), але адначасова і тэрміну сыходжання ласкі Божай (сорак гадоў жыватворнага міру, пасланага падчас кіравання Саламона, і г. д.). Чатырыста гадоў доўжыліся пакуты і выпрабаванні, каб змяніцца вялікай літасцю Божай.

У якім жа стане быў народ Ізраіля ў рабстве паводле Кнігі Зыходу? Першым «дэкрэтам» новага фараона стаў загад пра абавязковую цяжкую працу на самога фараона — апроч таго, што народ мусіць неяк пасвіць свае статкі і падтрымліваць сваё жыццё. Пры гэтым новы ўладар Егіпецкай дзяржавы баіцца, што падчас новай смуты народ Ізраіля можа далучыцца да ворагаў егіпцянаў (магчыма, пад апошнімі маюцца на ўвазе гіксосы-азіяты), а потым пакіне краіну. Апошняе лёгка выдае «глыбінную» задуму фараона: выціснуць з прышэльцаў, якія сталі такімі шматлікімі, усе сокi, выкарыстаць іх як танную працоўную сілу і адначасова паступова знішчыць. «І паставілі над Ізраілем начальнікаў павіннасцяў, каб мардаваць яго цяжкаю працаю, і будаваў ён гарады-сховішчы для фараона — Пітом і Раамсэс» (*Зых 1:11*). Вельмі лаканічна Біблія падкрэслівае, што ўсё робіцца дзеля таго, каб народ Ізраіля не выжыў. Магчыма, перад намі першае ў гісторыі апісанне свайго кшталту працоўных лагераў. Нездарма ў Дз. У. Шчадравіцкага ўзнікаюць асацыяцыі са сталінскімі лагерамі і наогул таталітарнымі рэжымамі: «...праца была не мэтай, а сродкам. Звычайна, калі вядзецца якое-небудзь вялікае будаўніцтва, то захоўваюць жыццё і здароўе працаўнікоў, клапацяцца пра іх дабрабыт. Калі ж мэтай з’яўляецца знішчэнне насельніцтва, а праца становіцца чымсьці другасным

¹ Вейсман М., рабби. Мидраш расказывае: В 6 т. Т. 2. Шмот: В 2 кн. Кн. 1. С. 21—22.

(як, напрыклад, пры будаўніцтве Беламорканала ў Савецкім Саюзе), то ўсё адбываецца дакладна так, як апісана ў Кнізе Зыходу: наўмысна ствараюцца ўмовы для мардавання і пагібелі людзей. Так што Старажытны Егіпет быў, напэўна, першай краінай свайго кшталту канцлагагаў, і на тойчы бяспраўных нявольнікаў узводзілі агромністыя збудаванні літаральна на сваіх касцях. А будавалі яны, як напісана, “гарады для прыпасаў”. Верагодна, у памяці фараона былі свежыя прадказанні Іосіфа і сляды яго дзейнасці: бо ў дні яго кіравання таксама будавалі гарады для прыпасаў і збіралі ў іх хлеб, каб выжылі егіпцяне ў сямігоддзе голаду. І, як ні дзіўна, усё гэта механічна працягвалася ў гады фараона-прыгнятальніка, хаця цяжкі голад і не прадбачыўся. Ад вялікай ідэі застаўся толькі лозунг, які выкарыстоўваўся цяпер толькі для знішчэння людзей...»¹ Як падкрэслівае каментатар і даследчык, стаўленне фараона да ізраільцянаў было вельмі несправядлівым нават на фоне тых звычаяў і законаў, якія панавалі ў Егіпце (выкарыстанне вялікай колькасці нявольнікаў на працах па прымусу — на будаўніцтве гарадоў, пірамідаў і г. д.), бо ізраільцяне не былі ўзятыя ў палон, яны былі толькі мірнымі суседзямі егіпцянаў і пакорлівымі грамадзянамі, што разводзілі жывёлу і прыносілі краіне карысць. «І таму іх заняволенне і пазбаўленне элементарных правоў — факт абуральны, нават з пункту гледжання маралі таго часу»².

Старажытныя яўрэйскія каментатары падкрэслівалі, што ўсё гэта сталася магчыма таму, што ў выгнанні, удалечыні ад радзімы, шмат хто з ізраільцянаў стаў адчуваць сябе ўтульна, шмат хто стаў пераймаць егіпецкія звычаі. Каментар *Сфорна* адзначае, што «менавіта тады Усёмагутны выліў на іх Свой гнеў, Ён зрабіў так, што рука егіпцянаў давіла на іх усё цяжэй»³. Адначасова Бог не пакідае Свой народ, бо толькі дзякуючы гэтаму народ выжывае фізічна, і не проста выжывае, але і памнажаецца, што выклікае злосць і нянавісць фараона і ўсіх егіпцянаў: «Але

¹ Шедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 287.

² Тамсама.

³ Цыт. па: Вейсман М., рабби. Мидраш раскажывае: В 6 т. Т. 2. Шмот: В 2 кн. Кн. 1. С. 22.

па меры таго, як мардавалі Ізраіль, усё больш памнажаўся ён і разрастаўся, і былі сыны Ізраіля ў цяжар егіпцянам. // І сталі егіпцяне прынявольваць сыноў Ізраіля цяжкаю працаю: // Горкім зрабілі жыццё іх цяжкаю працаю над глінаю і цаглінамі, усялякаю працаю ў полі, і наогул усялякаю працаю, да якой жорстка прымушалі іх» (*Зых 1:12—14*). Тэкст дае зразумець, што фараон і ўсе егіпцяне неяк цьмяна адчувалі, што ізраільцыяне — незвычайны народ, што іх сапраўды вядзе нейкая асаблівая сіла, якая не дазваляе ім знікнуць. З-за гэтага яны ненавідзелі і прыгняталі народ Божы яшчэ мацней. Так Тора рыхтуе нас да таго разумення, што, як ні сумна, справядлівымі будуць пакаранні, якія абрынуцца пазней на фараона і егіпцянаў, бо ўсе, цалкам усе егіпцяне падтрымалі палітыку свайго кіраўніка: паставіць цэлы народ у становішча «недачалавекаў», а потым знішчыць яго. Ці можа быць вінаваты цэлы народ? Далей Тора скажа, што некаторыя егіпцяне апомняцца і нават пойдучь з таталітарнага Егіпта разам з Майсеем і яго народам. Але пакуль што ўсе яны — у страшэннай імгле нянавісці... І ці не пацвярджае трагічная гісторыя XX стагоддзя, сумны досвед нацысцкай Германіі, што такая сітуацыя магчымая? Гэта яшчэ раз падкрэслівае, што Кніга Зыходу дае парадыгму не толькі гістарычнага, але і звышгістарычнага, метагістарычнага досведу.

Мідраш дапаўняе аповед Кнігі Зыходу шматлікімі сумнымі дэталямі пакутаў народа ў нявольніцтве. Сыны Ізраіля павінныя былі працаваць не толькі на фараона: калі яны вярталіся пасля цяжкага працоўнага дня дадому, егіпцяне перахоплівалі іх і прымушалі працаваць вечарам і ноччу ў сваіх хатах і на сваіх палях. Яны задавалі ім працу, не кажучы, колькі яна будзе працягвацца. «Працуйце!» — патрабавалі яны, і да пакутаў фізічных далучаліся маральныя, бо людзі не бачылі канца і краю цяжкай працы, не бачылі сваіх родных. Фараон загадаў, каб мужчынаў усю ноч не выпускалі з працоўных лагераў і з палёў, а жанчыны павінныя былі працаваць у гарадах. Пры гэтым вельмі часта жанчынам давалі мужчынскую працу, патрабуючы мясіць цэмент і класці цэглу. Агада і Мідраш асабліва адзначаюць мужнасць, смеласць і вернасць Богу і сваім мужам яўрэйскіх жанчынаў, дзякуючы якім — з дапамогай Божай — народ выжываў і ўсё ж такі памнажаўся.

Фараон, зразумеўшы, што ажыццяўленне яго плана па «канчатковым вырашэнні» «яўрэйскага пытання» зацягнулася, прымае яшчэ больш жорсткія меры. Ён выклікае да сябе дзвюх галоўных яўрэйскіх павітух — Шыфру і Пуа (Фуа) — і загадвае ім: «Прымаючы роды ў яўрээк (у арыгінале — *івріот*. — Г. С.), не спускайце вачэй з радзільных крэслаў: калі сын, то забівайце яго, а калі дачка, то няхай жыве» (*Зых 1:16*). Такім чынам, фараон прама аддае загад забіваць, знішчаць тых, хто можа прадоўжыць род, але рабіць гэта знешне «легітымным» шляхам: дзіця загінула падчас родаў, што тут зробіш! Вынікам павінна стаць знішчэнне ўсяго народа. Але чаму ж дзяўчынкі пакуль што могуць застацца жывыя? Магчыма, тут таксама асаблівая «палітыка»: у Егіпце вельмі цанілася прыгажосць жанчынаў з Пярэдняй Азіі (*рэтэну*, як іх называлі егіпцяне; узгадаем, як захапіўся раней іншы фараон прыгажосцю Сары, жонкі Аўраама), і паралельна са знішчэннем мужчынаў, перапыненнем вольнай мужнасці фараон спадзяецца на асіміляцыю жанчынаў-ізраільцянак, на іх абсалютнае падпарадкаванне егіпцянам; да таго ж дзяржаве фараона не перашкодзяць руплівыя жаночыя рукі. Апроч таго, яўрэйскае агадычнае паданне кажа: фараон ведаў ад сваіх прадказацеляў і магаў, што павінны нарадзіцца хлопчык, які стане збавіцелем прыняволеных ізраільцянаў і пакарае самога фараона ці яго нашчадка; таму ён і загадаў знішчаць немаўлятаў менавіта мужчынскага полу. Безумоўна, свядомай паралеллю да гэтага сюжэта стала евангельская гісторыя пра цара Гордуса (Ірада), які таксама ведаў старажытнае прароцтва пра Немаўля-Збавіцеля, сапраўднага Цара Іудзеі, Які народзіцца ў Бэт-Лэхеме (Віфлееме). Як вядома, даведаўшыся ад трох іншаземных магаў і адначасова цароў, якія прыйшлі ў Іерусалім, што прароцтва ўжо ажыццявілася, Ірад запатрабаваў у магаў, каб яны выведалі ўсё пра гэтае Немаўля, а калі не дачакаўся іх, то, раз'юшаны, загадаў забіць у Віфлееме ўсіх немаўлятаў, маладзейшых за два гады (*Мац 2:7—16*). Так Ірад паўтарыў «подзвіг» егіпецкага фараона, але, здаецца, апошні прэтэндаваў на значна большы размах: знішчыць усіх хлопчыкаў-немаўлятаў ва ўсім народзе Ізраільскім (нагадаем, што ў Віфлееме, паводле евангельскага тэксту, загінулі таксама *яўрэйскія* дзеці).

Паказальны і адначасова выключны адказ атрымаў фараон-забойца на свой загад ад дзвюх яўрэйскіх павітух: яны не толькі не выканалі гэты загад, але наадварот — рабілі ўсё, каб дапамагчы выжыць кожнаму з народжаных яўрэйскімі жанчынамі немаўлятаў: «Але павітухі баяліся Бога, і не рабілі так, як сказаў ім цар Егіпецкі, і дапамагалі дзецям застацца жывымі» (*Зых 1:17*). У гэтым, здаецца, вельмі простым сказе, лаканічным паведамленні, заключаная глыбокая і высокая па сэнсе духоўная парадыгма: у самых цяжкіх абставінах чалавек можа і павінны застацца чалавекам, і дапамагае яму ў гэтым «страх Божы»; гэты «страх» (нагадаем, што дакладней перадаць яго як «трапятанне», або «трымценне», — трымценне душы, якая ўсведамляе скіраваны на яе позірк Бога) — не прыгнёт, не рабства; наадварот, ён вызваляе ад самага страшэннага прыгнёту, і духоўнага, і сацыяльнага, толькі ён робіць чалавека сапраўды свабодным. Паводле як іўдзейскай, так і хрысціянскай традыцыі, толькі вера ў адзінага Найвышэйшага Валадара і Суддзю, Які патрабуе ад нас свабоднага волевыяўлення, Які адкрываецца нам у нашай душы, у нашым сумленні, вызваляе ад усіх відаў знешняй залежнасці, робіць чалавечую волю свабоднай нават у самых несвабодных умовах. Перад чалавекам заўсёды стаіць выбар, якога ніхто не можа яго пазбавіць: застацца чалавекам ці перастаць ім быць. Дарэчы, з даўнейшых часоў яўрэйскі рэлігійны закон (Галаха) не апраўдвае забойства па загаду: калі чалавек адняў жыццё ў іншага чалавека (нявіннага чалавека) па загаду, нават пад пагрозай для ўласнага жыцця, ён будзе несці адказнасць перад Богам. Славуты і самы аўтарытэтны яўрэйскі законавучыцель рабі Аківа сфармуляваў гэта ў адказ на пытанне аднаго са сваіх вучняў (ці можна адняць жыццё ў іншага чалавека, каб выратаваць сваё) вельмі вобразна і афарыстычна: «Хто сказаў табе, што твая кроў чырванейшая?»

Прыклад, пададзены дзвюма жанчынамі-павітухамі, застаецца вельмі актуальным для досведу чалавека XX—XXI стст., які, на жаль, вельмі часта адчуваў сябе толькі «шрубкаю» бязлітаснай таталітарнай машыны і лічыў, што ён нічога не можа. Што значу я адзін? На што можа паўплываць маё рашэнне? Біблія недвухсэнсоўна кажа: на ўсё, на ўвесь ход гісторыі. З пункту гледжання Кнігі кніг, на-

ша прымаўка пра аднаго, які «ў полі не ваяр», памыляецца. На яе думку, усё пачынаецца з таго, што нехта адзін бярэ на сябе адказнасць, робіць першы крок, спадзеючыся на Бога. І толькі тады можа адбыцца цуд. Але вера толькі тады трывалая, калі не разлічвае на цуды. Можна толькі ўявіць сабе, як напалохаліся павітухі (няма чалавека, які не баяўся б за сваё жыццё) — і першы раз, калі атрымалі страшны загад, і асабліва другі, калі іх ізноў выклікалі ў царскі палац і фараон грозна спытаўся: «Чаму вы робіце гэта, чаму вы дапамагаеце дзецям застацца жывымі?» (*Зых 1:18*). Але, нягледзячы на страх, жанчыны адказалі: «Не падобныя да егіпецкіх жанчынаў яўрэйскія, бо яны — як жывёлы [яны — здаровыя]: перш чым прыйдзе да іх павітуха, яны ўжо нараджаюць» (*Зых 1:19*). Такім чынам, павітухі спаслаліся на розніцу ў фізічным здароўі егіпцянак і яўрээк: першыя — дзеці вытанчанай гарадской цывілізацыі, слабыя фізічна; другія — моцныя духам і плоцю, вельмі вынослівыя прадстаўнікі жывёлагадоўчага племені, блізкія да прыроды. Гэтаму не мог прарэчыць фараон, і павітухі працягвалі сваю справу. Тора паведамляе, што за адвагу і набожнасць Бог узнагародзіў гэтых жанчынаў: «І за тое, што баяліся павітухі Бога, стварыў Ён ім дамы» (*Зых 1:21*). Як тлумачыць яўрэйская каментатарская традыцыя, гаворка ідзе не толькі пра тое, што ў бяспецы, ахаваныя Богам былі іх уласныя сем'і, але і пра тое, што асаблівае дабраслаўненне за іх праведнасць атрымалі іх нашчадкі: з іх выйшлі асаблівыя выбраннікі Божыя.

Наогул гэтыя дзве жаночыя постаці, так загадкава-лаканічна намаляваныя ўсяго ў некалькіх вершах першага раздзела Кнігі Зыходу, прыцягнулі да сябе вялікую ўвагу каментатараў, і апошнія пагадзіліся, што Шыфра і Пуа, імёны якіх не ўзгадваюцца больш у Пісанні, не хто іншыя, як Ёхэвэд (Іахаведа), маці будучага прарока Майсея, і яе старэйшая дачка — Мір'ям (так гучыць на іўрысе славуае імя *Марыя*; у славянскай Бібліі традыцыйна імя сястры Майсея перадаецца як *Марыям*). Мідраш нават дае асаблівае тлумачэнне тых імёнаў, пад якімі яны былі вядомыя як адмысловыя павітухі і жанчыны выключнай дабрыні: Ёхэвэд людзі назвалі *Шыфра* — ад дзеяслова *мешаперэт* («упрыгожваць»), бо яна ўпрыгожвала немаўлятаў, радуючыся іх з'яўленню на свет; Мір'ям жа, якая вельмі мала-

дой спасцігла ўсе тонкія таямніцы няпростага рамяства павітухі, клікалі *Пуа*, бо яна як ніхто магла супакоіць немаўля, вымаўляючы гукі, што нагадвалі буркатанне, — *пуа, пуа*. А яшчэ яе назвалі *Пуа* таму, што, надзеленая з дзяцінства дарам прароцтва, яна ўсклікнула аднойчы: «Мая маці народзіць збавіцеля Ізраіля!» Паданне кажа, што, выслухаўшы жудасны загад фараона пра забойства яўрэйскіх немаўлятаў, смелая Мір'ям усклікнула: «Які грэшны цар! Настане дзень, калі Гасподзь пакарае яго!» Фараон тут жа загадаў забіць яе, але маці, Ёхэвэд, стала перад ім на калені і ўгаварыла злітавацца над дачкой, бо тая яшчэ зусім малая. Ёхэвэд і Мір'ям баяліся за сваё жыццё, але яны не збіраліся выконваць загад фараона, бо гэта было б страшэнным злачынствам у вачах Бога. І справа была не толькі ў яўрэйскіх дзеях: яны разумелі, што для Бога каштоўнасцю з'яўляецца жыццё кожнага чалавека, і ўзгадвалі як высокі ўзор міласэрнасці праайца Аўраама: «Ці не адкрыў наш праайцец Аўраам прытулкі, каб прымаць там нават неяўрэяў? Як жа можам мы забіваць яўрэйскіх дзяцей?» Паводле Мідраша, яны не задавальняліся толькі роляй павітух, але рабілі ўсё дзеля таго, каб дзеці з бедных сем'яў не мелі патрэбы ні ў чым жыццёва неабходным. Так, яны збіралі ежу ў дамах багатых людзей і прыносілі яе бедным. Перад кожнымі родамі яны ўзносілі да Бога малітвы за дзіця, якое павінна было нарадзіцца, за здароўе яго маці. Бог чуў гэтыя шчырыя малітвы, і ўсе дзеці нараджаліся здаровымі. Калі ж раз'юшаны фараон выклікаў Ёхэвэд і Пуа, каб даведацца, чаму не выконваецца яго загад, знаходлівыя жанчыны растлумачылі, што яшчэ праайцы яўрэйскага народа параўноўвалі яўрэяў са звярамі (яны мелі на ўвазе славу тае Дабраслаўненне Іакава сваім сынам, дзе Йегуда прыпадабняецца льву, Біньямін — ваўку, Нафталі — лані і г. д.; гл. *Быц 49*). І як звяры нараджаюць без усялякай дапамогі, так і яўрэйскім жанчынам непатрэбныя павітухі, і выклікаюць апошніх толькі пазней, для дадатковай дапамогі. Мідраш кажа, што Ёхэвэд і Мір'ям казалі чыстую праўду: яўрэйскія жанчыны былі праведніцамі і нараджалі амаль без болю. Фараон паверыў павітухам і адпусціў іх. Праўда, пазней ён пашкадаваў пра гэта і накіраваў за імі салдатаў, каб схапіць жанчынаў і пакараць смерцю. Але здарыўся цуд: сцены дома Амрама, бацькі Ёхэвэд, паглы-

нулi жанчынаў, зрабілі іх нябачнымі. Бог жа сказаў: «Яны заслужылі цуд, бо вялікі іх страх перад Богам!» Але найгалоўнейшая ўзнагарода мужных жанчынаў была наступная: Ёхэвэд стала маці двух найвялікшых праведнікаў — прарока Майсея, які вывеў народ Ізраіля з рабства, і Агарона (Арона), першасвятара, ад якога пайшлі ўсе святары, або кагэны (*коганім*); Мір'ям жа выйшла замуж за Калева (Халева) з калена Йегуды і стала разам з ім адной з родапачынальніцаў іудзейскага царскага роду, да якога належаў Давід і з якога выйдзе ў канцы часоў Машыях (Месія).

Тым часам фараон, незадаволены сітуацыяй з яўрэйскімі немаўлятамі, якія працягваюць нараджацца, а значыць — расце і памнажаецца народ Ізраіля, аддае новы загад, на гэты раз ужо ніяк не прыкрываючы хоць бачнасцю «легітымнасці» страшэнную сутнасць: «І загадаў фараон народу свайму: “Кожнага нованароджанага [у яўрэяў] сына кідайце ў Ніл, а кожнай дачцы пакідайце жыццё!”» (*Зых 1:22*). Такім чынам, фараон робіць саўдзельнікамі свайго злачынства ўсіх егіпцянаў. Увесь народ становіцца катам. Тора сумна канстатуе, што гэта магчыма. Нават калі не ўсе забіваюць, то ўсе маўчаць; нікому няма справы да таго, што адбываецца з немаўлятамі гэтых іншародцаў; а можа, справа і ёсць: яны пастаўленыя па-за законам, у іх хату заўсёды можна ўварвацца пад выглядам пошукаў нованароджанага, можна ўзяць усё, што ў іх ёсць, як сваё, нават дзяўчынак, якіх пакуль што пакідаюць у жывых. Мідраш (у пераказе рабі Машэ Вейсмана) даводзіць: «Калі егіпцяне даведаліся пра загад, які аддаваў на смерць яўрэйскіх хлопчыкаў, яны ўзрадаваліся. Так як яны былі самым амаральным народам, то меркавалі, што ўсе яўрэйскія дзяўчынкі, што засталіся жывыя, будуць належаць ім»¹. Вельмі слушна піша Дз. У. Шчадравіцкі: «Такім чынам Бог выпрабоўваў народ егіпецкі: пачнуць егіпцяне ахвотна выконваць загад фараона ці ўспрацівяцца яму, хаця б тайна? Яны ж атрымалі магчымасць адкрыта праяўляць жорсткасць, агрэсіўнасць, жарсць да нажывы... Відавочна, не знайшлося нікога, хто зрабіў бы насуперак царскага зага-

¹ Вейсман М., рабі. Мидраш расказвае: В 6 т. Т. 2. Шмот: В 2 кн. Кн. 1. С. 39.

ду. Прынамсі, у Пісанні ўзгаданы толькі адзін такі выпадак — з дачкою фараона, якая дзякуючы свайму становішчу менш за іншых магла баяцца пакарання. Таму той, хто ў палемічным запале кажа, што Бог занадта жорстка пакараў Егіпет, наслаўшы на яго дзесяць караў, спрабуе праігнараваць прычынна-выніковую сувязь падзеяў. Зразумела, што кары — прамая адплата за ўсё ліха, зробленае егіпцянамі. Гэта праяўленне таго духоўнага закону, які так дакладна і так паэтычна выклаў Ісус у Нагорнай пропаведзі: «...Якою мераю мерыце, такой жа і вам адмерыцца» (Лук 6:38)¹.

За лаканічнымі словамі Торы яскрава паўстае сітуацыя ў «доме рабства», у Дэльце Ніла, у зямлі Гошэн, дзе жылі паднявольныя яўрэі: катаржная праца, без аніякай надзеі на адпачынак, пастаянная пагроза над кожнай сям'ёй, дзе павінныя нарадзіцца ці толькі нарадзіліся дзеці, бясконца трывога і, здаецца, непраглядная будучыня, крыкі назіральнікаў, посвіст плётак, што рассякаюць скуру людзей, лямант і стогны мацярок, у якіх адбіраюць дзяцей, пранізлівы плач немаўлятаў, якіх груба выхопліваюць з цёплых мышарынскіх рук, адрываюць ад грудзей, каб кінуць у воды Ніла... (Менавіта з такой фанаграмы, якая гучыць за сцэнай, пачыналася містэрыя «Зыход», пастаўленая беларускім рэжысёрам Барысам Луцэнка ў Рускім драматычным тэатры ў Мінску з нагоды трохтысячагоддзя Іерусаліма, — пастаўленая смела проста па Кнізе Зыходу; гэтыя гукі, з якіх пачынаўся спектакль, адразу паглыблялі глядача ў нежартоўную атмасферу гора і пакутаў.) А потым, паводле біблейнага тэксту, памрэ стары фараон і ўздызе на трон новы, які будзе праводзіць тую ж палітыку, але яшчэ больш жорстка: «І было: праз доўгі час памёр цар Егіпта, і застагналі сыны Ізраіля ад працы, і залямантавалі, і ўзнёсся гэты лямант ад працы іх да Бога. // І пачуў Бог стогны іх, і ўспомніў Бог Саюз Свой з Аўраамам, з Йіцхакам і з Йааковам. // І ўбачыў Бог сыноў Ізраіля, і зведаў [даведаўся] Бог» (Зых 2:23—25). Узнікае пытанне: чаму Бог так доўга трываў ліха, якое тварылі егіпцяне? Як мог Ён так

¹ Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 291.

доўга цярпець забойствы дзяцей? Яны працягваліся, адпаведна тэксту, не меней васьмідзесяці гадоў (столькі было Майсею, калі ён здзейсніў справу Зыходу, а нарадзіўся ён неўзабаве пасля таго, як аддадзены быў бязлітасны загад забіваць хлопчыкаў-немаўлятаў). Дзе ж быў Бог? Чаму пачуў Ён лямант і стогны так няхутка? І што значыць дзіўны выраз «І ўбачыў Бог сыноў Ізраіля, і пазнаў Бог»? Няўжо гэта трэба разумець прама, як тое, што Бог «не бачыў» і «не ведаў» сыноў Ізраілевых? У рускім Сінадальным перакладзе фінал перадаецца наступным чынам: «...и призрел их Бог». *Призрел* — даў бачны знак Сваёй прыхільнасці. Але ў арыгінале стаіць іншае слова — *ваййедá*, што значыць «і пазнаў», «і зведаў», «і зразумеў» (сённяшні час, які нібыта пераварочваецца ў мінулае асаблівым граматычным паказальнікам *вэ*, або літарай *вав*). Пры гэтым іўрыскі дзеяслоў *йадá* («ведаць», «пазнаваць») мае асаблівае адценне сэнсу: «пранікаць», «уступаць у самы цесны кантакт», «духоўна і фізічна набліжацца», «спасцігаць праз любоў». І гэта значыць, напэўна, што Бог убачыў нешта асаблівае і новае ў душах людзей і зноў наблізіўся да іх (ці яны сталі блізкія Яму). Бог убачыў, як дзякуючы пакутам і адначасова насуперак ім умацоўваецца праведнасць, вяртаецца вера ў душы сыноў Ізраілевых, высыпявае прага сапраўднай свабоды. Таму і паўторыць Ён ізноў Свайму прароку: «Я ўбачыў пакуты народа Майго ў Егіпце... і спасціг [зазнаў] Я боль яго» (*Зых 3:7*; усё той жа дзеяслоў — *йадáці*). Трэба нагадаць, што, паводле Бібліі, Бог умешваецца ў гісторыю толькі ў самыя кульмінацыйныя, пераломныя моманты; даўшы Свайму найвышэйшаму стварэнню свабоду волі, Ён чакае свабоднага яе выяўлення. Ён чакае, пакуль не стануць іншымі душы людзей, што прайшлі праз плавільны кацёл пакутаў. І яшчэ, напэўна, ёсць істотная прычына, з-за якой Ён не карае адразу фараона і ўсіх егіпцянаў: нават самым страшэнным злачынцам Ён дае шанц усвядоміць усю жудаснасць сваіх учынкаў і стаць на шлях праўды. Гэтая сітуацыя і далей паўторыцца з Дзесяццю карамі. Але галоўнае: нельга вызваліць людзей, якія самі не дараслі хаця б да ўсведамлення неабходнасці свабоды, немагчымай без Запавету з Богам і імкнення да радзімы, да Зямлі Запаветнай. Нездарма ў трактаце *Хіду-*

шэй Арым адзначаецца, што Бог вызваліў яўрэйскі народ з-пад прыгнёту егіпецкага толькі тады, калі ён не змог больш выносіць выгнанне, калі ён перастаў лічыць сваё жыццё ў Егіпце ніштаватым. У трактаце сказана: «Пакуль мы здольныя цяпець выгнанне, Збаўленне не настане».

Але і далей, як дэманструе Тора, ужо падчас блукання ў пустыні пасля Зыходу, будуць знаходзіцца людзі, гатовыя аддаць перавагу выгнанню і больш-менш забяспечанаму матэрыяльнаму існаванню над цяжкім шляхам да свабоды. Відавочна, што Бог, не чакаючы, пакуль змяняцца душы ўсіх сыноў Ізраілевых, пачынае працэс вызвалення. І на самой справе Ён, у невымоўнай літасці Сваёй, нябачна пачынае яго яшчэ тады, калі народ не дайшоў да апошняй мяжы пакутаў, калі толькі пачынаюцца забойствы дзяцей, — Ён ужо рыхтуе прыход збавіцеля. Але ізноў жа: Богу патрэбна, каб чалавек адказаў Яму сваёй уласнай добраахвотнай воляй, каб Яго задума здзейснілася праз больш-менш аб'ектыўны ход гісторыі. Але ці ёсць гэты «аб'ектыўны» ход? Ці так пашла б гісторыя, калі б не воля Божая і не ўчынкі асобных людзей, што, накладаючыся адзін на адзін, злучаючыся ў мудрагелісты ланцуг, і вызначаюць ход гэтай гісторыі?

Калі першы раздзел Кнігі Зыходу завяршаецца словамі жорсткага загаду фараона аб адкрыта санкцыянаваных забойствах, то другі раздзел пачынаецца нечакана і, здаецца, без усялякай сувязі з папярэднім: «І пайшоў адзін чалавек з роду Леві, і ўзяў жонку [з роду] Леві. // І зацяжарыла гэтая жанчына, і нарадзіла сына...» (*Зых 2:1—2*). Чаму гэтае паведамленне, якое, як адчувае чытач, распачынае нейкую новую гісторыю, ідзе адразу пасля загаду фараона? Сувязь ёсць, і самая прамая. Мідраш гаворыць, што пасля таго, як стаў вядомы гэты загад, многія яўрэі вырашылі зусім не нараджаць дзяцей і нават не браць шлюбы, бо як жа могуць вытрымаць бацькоўскія сэрцы пагібель сваіх дзяцей. Магчыма, на гэта таксама разлічваў фараон, які паставіў мэтай знішчыць народ. І ўсё ж такі нейкі чалавек з калена Леві (Левія), добра ведаючы, чым гэта пагражае яму, бярэ жонку і нараджае сына — будучага вызваліцеля народа Ізраіля. Чаму ж з калена Леві? Верагодна, менавіта ў гэтым калене больш, чым у іншых, адчувалася асаблівая

сувязь людзей з Богам, захоўвалася глыбокая пашана да Яго, вернасць традыцыям бацькоў. Сам Леві, родапачынальнік-эпонім свайго калена, нічым асаблівым не вылучыўся сярод сыноў Іакава-Ізраіля, калі не лічыць вельмі жорсткай помсты, якую ён ажыццявіў са сваім адзінакроўным братам Шымонам (Сымонам, Сімяонам), перабіўшы жыхароў горада Шхем (Сіхем) за тое, што сын цара Шхема згвалціў іх сястру, дачку Іакава Дзіну (гл. *Быц 34*). Як ні гавараў Іакаў з-за Дзіны, ён асудзіў гэты ўчынак сваіх сыноў, які мог зрабіць яго род ненавісным для мясцовага хананейскага насельніцтва (*Быц 34:30*), і нават перад смерцю не забыўся пра яго, упікнуўшы Леві і Шымона за жорсткасць (*Быц 49:7*). Але ў гэтым жа вершы ўтрымліваецца асаблівае дабраславенне Леві і прароцтва пра яго місію ў Ізраілі: «...раздзялю іх у Іакаве і рассею іх у Ізраілі...» (*Быц 49:7*). Гэта азначала, што калена Леві не будзе жыць асобна, не атрымае свайго зямельнага надзелу, але, рассяліўшыся паміж сваімі братамі, будзе выконваць духоўную працу: клапаціцца пра тое, каб не згасла Богапазнанне, тлумачыць Святое Пісанне, служыць у Храме. З калена Леві выйдуць кагэны і левіты — святары і іх памочнікі, людзі, чый «надзел» — Сам Бог, як Ён скажа пра іх (гл. *Іс Нав 13:33*). Гэта місія і пачне ажыццяўляцца ў Егіпце. Да таго ж паданне кажа, што менавіта калеңа Леві было нейкім чынам Самім Госпадам захаванае ад агульнай долі — быць зняволенымі (але ўказ фараона тычыўся і яго). Гэтую думку пацвярджае тое, што Майсей і Аарон будуць свабодна прыходзіць у палац фараона, што не маглі рабіць зняволеныя. Парыў да свабоды можа нарадзіцца там, дзе не ўсё яшчэ паглынула рабская свядомасць, дзе ёсць сапраўдныя выпачкі духоўнасці. Напэўна, яны былі ў калене Леві больш прыкметныя ў параўнанні з іншымі каленамі Ізраілевымі.

А пакуль што да сапраўднай свабоды яшчэ далёка, і жанчына з калена Леві схіляецца над толькі што народжаным сынам і бачыць, які ён неверагодна прыгожы. Няўжо і яго чакае агульная доля? Маці не можа з гэтым прымірыцца: «Жонка зацяжарыла і нарадзіла сына, і, бачачы, што ён прыгожы, хавала яго тры месяцы...» (*Зых 2:2*). Так пачынаецца гісторыя выратавання народа Богага.

«І НАРАДЗІЛА СЫНА... І ВЫРАСЛА ДЗІЦЦЯ...»

(Спрэчкі вакол постаці Майсея.
Дзяцінства і сталенне прарока)

І не было болей у Ізраіля прарока такога,
як Майсей, якога Гасподзь ведаў
тварам да твару...

(Друг 34:10)

Кто ты, спокойное дитя среди шумных волн?
Он, он, Евреев щит, их плена разрушитель!
Спеши, о дочь царей, спасай чудесный челн;
Да не дерзнет к нему приблизиться губитель —
В сей колыбели скрыт Израиля предел.

Луі дэ Фантан. *Біблія*
Пераклад В. А. Жукоўскага

З другога раздзела Кнігі Зыходу на авансцэне з'яўляецца галоўны герой чатырох кніг (пасля Кнігі Быцця) Торы і, паводле рэлігійнай традыцыі, як іўдзейскай, так і хрысціянскай, аўтар усяго Пяцікніжжа, які запісаў святы тэкст з вуснаў Самога Усявышняга, — прарок Машэ (дакладней, на іўрыце — *Мошэ*), або — у славянскай традыцыі — *Моисей*, Майсей. Менавіта ён, паводле самой Торы, распачаў з дабраславення Богага справу свабоды; менавіта ён прынёс з вяршыні Сіная Скрыжалі Запавету з Дзесяццю Запаведзямі; менавіта ён, мудры правадыр і суровы заканадавец, сваёю воляю і сілаю духу стварыў свой народ; менавіта ён стаў навечна духоўным айцом і вялікім настаўнікам народа Ізраіля і атрымаў, як ужо адзначалася, сваё непаўторнае імя: *Мошэ Рабэну* — Майсей, Настаўнік наш. Для хрысціянаў Майсей назаўжды застаўся адным з найвялікшых прарокаў, які падрыхтаваў глебу для прыходу Ісуса Хрыста і многія эпизоды жыцця якога нясуць у сабе сімвалічныя паралелі з жыццём Хрыста. Майсея шануюць і мусульмане — як прарока Мусу.

Майсей — асоба незвычайнага маштабу, постаць, намаляваная ў Бібліі з такім эпічным размахам і так аб'ёмна, так загадкава, што дасюль працягваюцца спрэчкі пра яе, дасюль натхняюцца гэтым вобразам мысляры, пісьменнікі, мастакі. «Якім маленькім здаецца Сінай, калі Майсей стаіць на ім», — жартаваў некалі Генрых Гейнэ, і ў гэтым

жарце вельмі сцісла выказанія і ўтрапенне, і захапленне біблейным вобразам Майсея. Звычайны чалавек, у якім да пары да часу патаемна жыла надзвычайная духоўная моц, чалавек, які атрымаў права гутарыць з Богам на горных вяршынях, бачыць Яго «тварам да Твару», дабіцца сузірання Славы Божай — і адначасова дзёрзка пярэчыць Самому Богу і нават у пэўныя хвіліны павучаць Яго, прымушаць змяняць ранейшыя планы. Прарок-містык, які і ў стане прароцкага экстазу заставаўся самім сабою, асобаю са сваімі розумам і воляй. Прарок, які, з'яўляючыся «вуснамі Бога», быў коснаязыкі і не мог гутарыць з людзьмі так, каб яны яго разумелі, і таму пры ім заўсёды знаходзіўся ў якасці свайго кшталту «транслятара» ці «перакладчыка» яго думак і словаў яго брат Агарон. Чалавек, якому дадзеныя былі неверагодныя ўнутраныя зрок і слых, каб бачыць і — галоўнае — чуць тое, чаго не бачаць і не чуюць іншыя, і не дадзеныя былі знешні голас, знешняя мова. Усё, што ён ведаў і чуў, ён мог выказаць толькі праз брата ці на пісьме. Сапраўды, нібыта па слове паэта: «Если голос тебе, поэт, дан, остальное — взято...» (Марына Цвятаева). Ізноў падкрэслім: голас унутраны, голас Бога, які гучыць у глыбінях чалавечага духу, дзе толькі і можа чалавек сапраўды знайсці Бога, як пісаў некалі славыты нямецкі сярэднявечны містык Майстар Экхарт. Майсей — суровы мараліст і рыгарыст, які, без сумневу, палохаў людзей сваім максімалізмам і здаваўся недасягальным па сваёй духоўнай і маральнай вышыні, амаль як Бог, і адначасова — чалавек, які ведаў хвіліны гранічных распачы і адчаю, сумнення, адчування ўласнай знясіленасці; чалавек, які здаваўся ў пэўныя моманты жорсткім і ўладарным, і адначасова — пяшчотны і самаадданы, вельмі сціплы, вызначаны Тораю як «найлагоднейшы з ўсіх людзей на свеце» (Лік 12:3), гатовы ахвяраваць сабою, сваім жыццём дзеля жыцця і будучыні свайго народа. Чалавек, які паклаў сорака гадоў — трэцюю частку свайго жыцця — на вызваленне народа з рабства, знешняга і ўнутранага, і які так і не ўбачыў плёну сваёй неверагодна цяжкай працы: па суровай волі Божай ён так і не ступіў ніколі на заповітную Зямлю Абяцаную, якая цягэ малаком і мёдам, да якой ён імкнуўся ўсёй душой і веў туды народ. «Великий вождь, бессильный и венчанный, // Ведя народ, он знает напе-

ред, // Что сам он никогда не добредет // До рубежей Земли Обетованной» (Уладзіслаў Хадасевіч). Да мяжы якраз дабрыдзе, але не зможа яе пераадолець, толькі кіне з высокай гары апошні перадсмяротны позірк на недасягальную для яго Святую Зямлю... Бадай што няма ва ўсім Танаху постаці больш тытанічнай і трагічнай, выпісанай — пры ўсім лаканізме біблейнага аповеду, біблейнага стылю — больш ёміста, аб'ёмна і супярэчліва. З гэтым пагаджаюцца ўсе даследчыкі, і не толькі літаратуразнаўцы. Так, гісторык і біблеіст І. Ш. Шыфман піша: «Шматпланавасць вобраза Майсея, яго ўнутраная складанасць, шматмернасць і эвалюцыйнасць робяць Пяцікніжжа адной з вяршыняў сусветнай літаратуры»¹. Даследчык лічыць: «У апісанні Пяцікніжжа Майсей — гэта чалавек, які адыграў у гісторыі і духоўным жыцці Ізраіля ролю выключную і ні з чым не супастаўляльную. Майсей — гэта той чалавек, праз якога Бог не проста абвяшчае сваю волю Ізраілю; праз Майсея Бог стварае народ Ізраіля, злітаваны Божым выбранніцтвам, служэннем Богу, выкананнем дараваных Богам заповедзяў, законаў, маральна-этычных прынцыпаў. У гэтым, паводле Пяцікніжжа, найвялікшая роля Майсея ў гісторыі Ізраіля. Майсей ажыццяўляе волю Бога, але тым самым ён стварае народ і дае народу прынцыпы, якія павінныя былі легчы ў аснову ператворанай рэлігіі Ізраіля — монатэістычнага іудаізму»².

Так, паводле логікі Торы і Бібліі ў цэлым, менавіта Майсей з'яўляецца пачынальнікам іудаізму і паслядоўнага монатэізму, выкладзенага як Письмовы Закон (адсюль яшчэ адна назва яўрэйскай рэлігіі — *Закон Майсееў*). Нагадаем, што першым, хто, свядома адгукнуўшыся на заклік Бога, пайшоў шляхам Адзінабожжа, праклаўшы дарогу астатнім вернікам, быў, паводле Пісання, Аўраам³. Але ад Аўраама не захавалася пісьмовай пропаведзі, сфармуляванай да таго ж у форме Закону Богага, які абдымае сабою ўсе бакі жыцця чалавека. Гэта зрабіў Майсей. Праз яго і дзякуючы яму быў заключаны Саюз (Запавет) паміж Богам і народамі Ізраіля, — Саюз, які, згодна з уяўленнямі іудаізму, з'яў-

¹ Шифман И. Ш. Введение // Учение: Пятикнижие Моисеево. / Пер., введ. и коммент. И. Ш. Шифмана. М.: Республика, 1993. С. 37.

² Тамсама. С. 36—37.

³ Гл. падрабязней частку I.

ляецца адвечным і не можа страціць сваёй духоўнай сілы; адначасова законы Торы асэнсоўваюцца як універсальныя законы, якія з цягам часу стануць законамі ўсяго чалавечтва, і здарыцца гэта тады, калі прыйдзе Месія. Для хрысціянства Майсей як пачынальнік паслядоўнага монатэізму — і найперш этычнага монатэізму — з'яўляецца ў роўнай ступені і пачынальнікам хрысціянства ці яго прадвеснікам, хаця, паводле хрысціянскай дактрыны, суровасць Закону Майсеева была памякчаная Ісусам Хрыстом, і шмат што, неабходнае для выканання іудзеям, не мае сілы для хрысціянаў у Законе Майсеевым. У свой час гэта сфармуляваў у сваіх Пасланнях апостал Павел, а Хрысціянская Царква, развіўшы далей яго палажэнні, зрабіла выснову пра бессэнсоўнасць з пары прыходу Ісуса Хрыста існавання іудаізму як асобнай рэлігіі. Сам жа Ісус, калі зыходзіць з Нагорнай пропаведзі, тлумачыў па-свойму Закон Майсееў, але ніяк не думаў пра тое, што яго патрэбна адмяніць: «Не думайце, што Я прыйшоў парушыць Закон ці Прарокаў; не парушыць прыйшоў Я, але споўніць. // Бо праўду кажу вам: дакуль не знікнуць неба і зямля, ні адна йота [ёта, іота¹] ці ні адна рысачка не знікне з Закону, пакуль не споўніцца ўсё» (*Мац 5:17–18*). Нагадаем, што пад Законам і Прарокамі Ісус разумее дзве часткі Танаха, што ўжо былі кананізаваныя да яго часу, — *Тора* і *Нэвіім*. Ён мае на ўвазе Закон Майсееў і тое, як тлумачылі яго прарокі, акцэнтуючы прымат этычнага пачатку.

Большасць сучасных даследчыкаў-біблеістаў не сумняваюцца ў гістарычнасці Майсея: за законамі, замацаванымі ў Торы, адчуваецца рука вялікага заканадаўца, постаць якога наўрад ці можа быць толькі рэтраспектывай больш позняга часу. Гэта пацвярджаецца і тым, што ўсе інстытуты рэлігійна-сацыяльнага жыцця Ізраіля эпохі Першага Храма былі створаныя гістарычнымі асобамі — прарокам Шэмуэлем (Самуілам), царамі Давідам, Шэламо

¹ Йота — назва літары грэчаскага алфавіта, ідэнтычнай славянскаму «і кароткаму». Але на самой справе графіку (вядома, трансфармаваную), як і назвы літараў, грэкі перанялі з заходнесеміцкага (г. зн. і іўрыцкага) алфавіта (*алефбэта*); у апошнім жа *йуд*, або *йод* (адсюль і *йота*, *іота*), — самая маленькая літара. Такім чынам, выраз «ні адна іота», «ні на іоту», запазычаны з біблейнага іўрыту, азначае «ні адна самая маленькая рысачка», «ні на адну дробязь».

(Саламонам), рэлігійныя рэформы былі праведзеныя пра-рокам Эліягу (Іліёю), царамі Хізікіягу (Езэкіям) і Ёшыягу (Іосіям). Гэтая паралель прывяла да пастулату пра існаванне асобы маштабу Майсея, якая сцвердзіла культ Адзінага Бога і ўсталявала асноўныя культавыя інстытуты, а таксама этычныя прынцыпы монатэізму, стварыла заканадаўчы кодэкс, які ахоплівае ўсе сферы жыцця грамадства. Аднак адсутнасць пазабіблейных крыніцаў пра Майсея да эліністычнага перыяду выклікала ў свой час (з узнікненнем так званай біблейнай крытыкі і «дакументальнай» гіпотэзы¹) у біблеістаў сумненні ў яго гістарычнасці. Пэўная частка даследчыкаў былі ўпэўненыя, што Майсей — уяўная, легендарная постаць, а ўвесь аповед пра яго — плён міфатворчасці. Падобны падыход ужо не падзяляецца навукай. Зразумела, што калі падзеі Зыходу маюць пад сабою пэўную гістарычную аснову, то павінны быць існаваць і харызматычны лідэр, які з'яднаў народ, вывёў яго з Егіпта, прывёў у Ханаан, даў яму Закон, усталяваў асноўныя рэлігійныя інстытуты.

Кім быў гэты правадыр і рэлігійны рэфарматар? Для іудзейска-хрысціянскай традыцыі няма сумневу, што гэта быў яўрэй (ізраільцянін) з калена Леві. Але яшчэ ў элінізаваным Егіпце з падачы егіпецкага жраца Манефона, які напісаў па-грэчаску ў першай палове III ст. да н. э. сачыненне «Гісторыя Егіпта» для цара Пталемея II, узнікла версія егіпецкага паходжання Майсея, дакладней — гіксоскаска-сутыйскага (паводле Манефона, Майсей быў жрацом Тыфона — Баала-Сэтха, які і вывёў ізраільцянаў з Егіпта). Егіпецкае паходжанне нібыта пацвярджае і егіпецкая, як лічаць многія даследчыкі, этымалогія імя *Moués* — ад егіпецкага *mos*, што значыць «дзіця», «сын» (тое ж значэнне мае сучаснае копецкае *mose*²). Гэтае слова гучыць як складнік

¹ Гл. частку I, с. 57—61.

² Копты — адзіныя нашчадкі старажытных егіпцянаў, нацыянальная меншасць сярод арабскага насельніцтва сучаснага Егіпта, якое этнічна і культурна не мае ніякага дачынення да Старажытнага Егіпта. У самім імя коптаў гучыць успамін пра Коптас — Верхні Егіпет — і егіпецкага бога Пта. Копецкая мова, якая пачала развівацца самастойна прыкладна з III ст. н. э., калі егіпецкая мова амаль ужо была мёртваю, з'яўляецца вельмі блізкаю «раднаю» апошняй; у свой час яе вывучэнне істотна дапамагло славу таму французскаму даследчыку Франсуа Шампальёну раскрыць таямніцу егіпецкіх іерогліфаў і, па сутнасці, стварыць егіпталогію як навуку.

некаторых егіпецкіх імёнаў: *Ра-мос* (Рамсэс) — «сын [бога] Ра», *Тут-мос* — «сын [бога] Тута [Тота]» і т. п. Аднак І. Ш. Шыфман адзначае, што ў заходнесеміцкіх мовах (напрыклад, ва ўгарыцкай) слова *мошэ* ўжывалася ў значэнні «дзіця», «сын», і, такім чынам, яно мае семіцкае паходжанне¹ (нагадаем, што і егіпецкая мова, і ўсе семіцкія ўваходзяць у адну моўную сям'ю — семіта-хаміцкую — і маюць шмат агульных каранёў). У свой час Іосіф Флавій меркаваў, што імя *Майсей* (ён перадае яго па-грэчаску як Μωϋσην) паходзіць ад двух егіпецкіх словаў — μωϋ («вада») і εσης («выратаваны») — і азначае «выратаваны з вады» (*Іудзейскія старажытнасці II 228; Аніён 1:31, 286*)². Яўрэйскі гісторык зыходзіў з добрага ведання тэксту арыгінала і, па сутнасці, прыпісаў народную этымалогію, дадзеную ў Торы, элінскаму (у яго разуменні — егіпецкаму) гучанню імя Майсея: імя *Мошэ* дала яму егіпецкая царэўна, якая літаральна *выцягнула* (дзеяслоў *маша* — «выцягваць», «вымаць») яго з вады. Але ўжо старажытныя каментатары адзначылі, што на іўрыце форма *мошэ* з'яўляецца дзеепрыметнікам незалежнага стану са значэннем «той, хто выцягвае [вымае]», што разумелася і разумеецца як паказанне на тое, што Майсей выводзіць народ Ізраіля з рабства. Патрэбна падкрэсліць, што нават калі пагадзіцца з егіпецкім паходжаннем імя Майсея, гэта не з'яўляецца ніякім сур'ёзным доказам егіпецкага паходжання прарока: калі яўрэі ўжо амаль чатырыста гадоў жылі ў Егіпце, то нічога дзіўнага няма ў тым, што некаторыя з іх (асабліва калі яны выходзілі пры двары фараона) атрымалі імёны егіпецкага паходжання. Але нагадаем, што Кніга Зыходу, як і рэлігійны каментар да яе, настойліва падкрэслівае, што сыны Ізраілевы не здраджвалі імёнам сваіх бацькоў. Верагоднай падаецца думка,

¹ Гл.: Шифман И. Ш. Ветхий Завет и его мир: Ветхий Завет как памятник исторической и общественной мысли древней Передней Азии. М., 1987. С. 123; яго ж: Комментарии // Учение: Пятикнижие Моисеево. С. 36, 292.

² Гл.: Иосиф Флавий. Иудейские древности: В 2 т. / Пер. с древнегреч. Г. Г. Генкеля. М.: КРОН-Пресс, 1994. (Репринт: СПб., 1900). Т. 1. С. 126; яго ж: 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. 150.

што ў выпадку з імем *Мошэ* мы маем справу з агульным семіта-хаміцкім коранем ці, магчыма, з амафонамі.

Канцэпцыя неяўрэйскага (егіпецкага) паходжання Майсея не засталася толькі ў рамках Антычнасці. Яна атрымала дадатковы імпульс у XIX — пачатку XX ст. у сувязі з росквітам егіпталогіі і новымі даследаваннямі эпохі фараона Аменхотэпа (Амен-хотпа) IV, які ўвайшоў у гісторыю пад імем Эхнатон, з яго спробаю ўвесці ў Егіпце культ адзінага бога — Атона. Як вядома, фараон-рэформатар, які жыве ў XIV ст. да н. э. і належаў да XVIII дынастыі, што кіравала ў Фівах, быў незадаволены культам вярхоўнага фіванскага бога Амона (Амуна, Амена), што «прысвоіў» сабе многія функцыі больш старажытнага бога сонца Ра і стаў Амонам-Ра, незадаволены яго дастаткова крыважэрнымі рысамі, а таксама наяўнасцю вялікай колькасці падпарадкаваных яму багоў. Амен-хотп IV адмяніў усе гэтыя культы і ўвёў шанаванне адзінага бога Атона, у сувязі з чым перамяніў сваё ўласнае імя, у якім гучала імя ненавіснага яму Амона, на *Эхнатон*, якое ўключала ў сябе імя новага бога — міласэрнага Атона, які ўсё ажыўляе і сагравае сваёй любоўю¹. Фараон нават пачаў будаваць новую сталіцу Егіпта — горад Ахет-Атон («небасхіл Атона»). Але рэформа Эхнатона вельмі раздражняла егіпецкую арыстакратыю і асабліва касту жрацоў, якія страчвалі свой «хлеб». Вельмі хутка Эхнатон быў забіты, яго справа і яго новы горад былі выклятыя і аддадзеныя забыццю. Новая рэлігія так і не ўсталявалася ў егіпецкім грамадстве. Зноў вярнуўся культ Амона з мноствам другасных багоў, але прыкметна тое, што жрацы Амона адразу ж узялі на ўзбраенне некаторыя рысы Атона, якія вабілі да сябе людзей, адрасавалі іх Амону, і ён пачаў называцца міласцівым, міласэрным і г. д. Так старое працягнула свой шлях у новай абалонцы. Ад эпохі кіравання Эхнатона дайшлі выявы, на якіх ён, яго жонка — прыгажуня Неферціці — і іх дзеці прыносяць дары Атону, а той выглядае як сонца і працягвае да свайго ўлюбёнца і членаў яго сям'і промні-рукі з адкрытымі далонямі. Захаваўся таксама вялікі рэлігійны гімн XIV ст.

¹ Пра час Эхнатона гл. падрабязней: Перепелкин Ю. Я. Переворот Амен-хотпа IV: В 2 ч. М.: Наука, 1967. Ч. 1; 1984. Ч. 2; Коростовцев М. А. Религия Древнего Египта. М., 1976.

да н. э., прысвечаны Атону, дзе ён паўстае як добры і міласэрны бацька, які клапаціцца пра ўсё жывое, усё ажыўляе і сагравае і найперш клапаціцца пра сына свайго Эхнатона: «...Ты заходзіш на заходнім схіле неба — і зямля ў змроку, нібыта той, каго напаткала смерць. ...Асвятляецца зямля, калі ты ўзыходзіш на небасхіле; ты зьяеш, як сонечны дыск, ты разганяеш змрок, шчодро пасылаючы промні свае, і Абедзве Зямлі¹ прачынаюцца, радуючыся, і паднімаюцца на ногі. Ты разбудзіш іх — і яны амываюць целы свае, і бяруць адзенне сваё. Рукі іх працягнутыя да цябе, яны ўслаўляюць цябе, калі ты зьяеш над усёю зямлёй, і працуюць яны, выконваючы тваю працу. Скаціна радуецца на лугах сваіх, дрэвы і травы зелянеюць, птушкі вылятаюць з гнёздаў, і крылы іх славяць тваю душу. ...Рыбы ў рацэ веселяцца перад тварам тваім, промні твае [прасякаюць] глыбіні мора, ты ствараеш жамчужыну ў ракавіне, ты ствараеш семя ў мужчыне, ты даеш жыццё сыну ў лоне маці яго, ты супакойваеш дзіця — і яно не плача, — ты харчуеш яго ў лоне, ты дорыш дыханне таму, што ты стварыў... О, якое шматлікае створанае табою і схаванае ад свету людзей, бог адзіны, няма іншага, апроч цябе! Ты быў адзін — і стварыў зямлю па жаданні сэрца свайго, зямлю з людзьмі, скацінаю і ўсімі жывёламі, якія ходзяць нагамі сваімі ўнізе і лётаюць на крылах сваіх уверсе. Іншаземныя краіны, Сірыя, Куш, Егіпет — кожнаму чалавеку адведзена табою месца яго. Ты ствараеш усё, што ім патрэбна. У кожнага свая ежа, і кожнаму адмераны час жыцця яго. Мовы людзей адрозніваюцца між сабою, непадобнае і аблічча іх, і колер скуры іх, бо ты адрозніў адну краіну ад другой. ...о ўсеагульны Валадар, стомлены працаю сваёю, Валадар усіх земляў, які ўзыходзіць дзеля іх, дыск сонца дзённага, вялікі, шаноўны! ...Якія цудоўныя прадвызначэнні твае, Валадар вечнасці! ...Ты адзіны, ты ўзыходзіш у вобразе сваім, Атон жывы, зіхатлівы і бліскучы, далёкі і блізкі! З сябе, адзінага, ствараеш ты мільёны вобразаў сваіх. ...Ты ў сэрцы маім, і няма іншага, хто спазнаў цябе, апроч сына твайго Неферхепрура², адзінага ў Ра, ты даеш сілу сыну

¹ Маюцца на ўвазе Верхні і Ніжні Егіпет.

² Адно з імёнаў, што ўваходзіла ў тытул Эхнатона, які называўся таксама «сынам Ра» (гл. далей тэкст гімна).

свайму спасцігнуць прадвызначэнні твае і моц тваю. ...Ты абуджаеш усіх дзеля сына твайго, які выйшаў з плоці тваёй, дзеля цара Верхняга і Ніжняга Егіпта, які жыве праўдаю, Валадара Абедзвюх Земляў, Неферхепрура, адзінага ў Ра, сына Ра, які жыве праўдаю, Валадара вянцоў Эхнатона, вялікага, — няхай прадоўжацца дні яго! — і дзеля вялікай царыцы, каханай царом, Валадарыні Абедзвюх Зямель Нефернефруітэн Неферціці, — няхай жыве яна, няхай будзе маладая яна на вякі вякоў!» (паводле перакладу М. Карастоўцава)¹.

Ужо даўно даследчыкі звярнулі ўвагу на тое, што лексічна і стылістычна «Гімн Атону» шмат у чым перагукваецца з найбольш старажытнымі старазапаветнымі Псалмамі, напрыклад з вялікай па памерах Псалмай 102-й (у Сэптуагінце і Славянскай Бібліі — 103-я), дзе таксама маюцца карціна агромністага свету, створанага Богам, — свету, у якім знаходзіцца прытулак і цяпло Божай ласкі як вялікаму, так і малому. Таксама паказальна, што Атон усведамляецца, як і Адзіны Бог Бібліі, у якасці стваральніка і Валадара ўсяго свету, завецца Валадаром вечнасці. Тым больш уразіла даследчыкаў блізкасць у стагоддзях дзвюх падзеяў — монатэістычнай рэформы Эхнатона (XIV ст. да н. э.) і Зыходу пад кіраўніцтвам Майсея, узнікнення іўдзейскага монатэізму (XIII, а паводле некаторых меркаванняў — XIV ст. да н. э). Так узнікла гіпотэза наконт таго, што Майсей быў паплечнікам Эхнатона або яго духоўным нашчадкам, жрацом Атона. Паводле гэтай гіпотэзы, Майсей, калі стала зразумела, што рэформа Эхнатона не здзейснілася, што егіпцяне ў большасці сваёй аказаліся непадрыхтаваныя да новай формы рэлігіі, панёс ідэі фараона-рэфарматара самай прыгнечанай частцы грамадства — нявольнікам-ізраільцянам. З гэтага рабілася нават вельмі катэгарычная выснова, што яўрэі не маюць наогул ніякага дачынення да ўзнікнення Адзінабожжа, што ўсё гэта яны толькі запазычылі ў егіпцянаў². Безумоўна, можна разважаць і будаваць гіпотэзы пра тое, што рэформа Эхна-

¹ Поэзия и проза Древнего Востока. М.: Художественная литература, 1973. С. 68—70.

² Часам і зараз некаторыя псеўданавукоўцы развіваюць гэтыя «ідэі», даўно прызнаныя наукай састарэлымі, з чыста антысеміцкіх пазіцыяў.

тона магла ўскосна паўплываць на крышталізацыю мона-тэізму Майсея. Аднак немагчыма прыняць версію пра тое, што Майсей быў жрацом Атона, бо на гэта няма ніякіх слухных доказаў. У свой час усходазнаўцы спрабавалі атаясаміць імя *Атон* і адно з найстаражытнейшых найменняў Бога ў яўрэйскай традыцыі, якое з'яўляецца таксама найбольш старажытнай заменай невымоўнага Тэтраграматона (гл. ніжэй), — *Адонáí*, або *Адонай*, што значыць «Гасподзь мой» (традыцыйна перакладаецца ў славянскай Бібліі як *Гасподзь*), і з гэтага зрабіць выснову, што рэлігія Атона — тое ж, што і рэлігія, засвоеная праз Майсея яўрэямі. Зараз гэтая канцэпцыя не падзяляецца абсалютнай большасцю біблістаў і егіптолагаў. Высветлілася, што *Атон* — элінізаванае гучанне імя бога, культ якога прывіваў Эхнатон, што яно не супадае ні па гучанні, ні па значэнні з іўрыцкім словам *Адонай* і што яно гучала хутчэй як *Йот* [*Ėm*] (корань jtn; гл. ніжэй), а імя фараона — адпаведна — як *Эх-нэ-йот*. Больш таго, культ Атона кардынальна адрозніваўся ад тыпу монатэізму, прадстаўленага ў Торы, і з'яўляўся, па сутнасці, гуманізаваным варыянтам сонцапаклоніцтва, так шырока распаўсюджанага ў язычніцкім свеце і найперш вельмі ўласцівага Егіпту. Калі Адзіны Бог у Торы разумеецца як абсалютна духоўная трансцэндэнтная Існасць, Якая не мае ніякай тварнай формы і наогул ніякай уяўнай ці падлеглай выяўленню формы, то Атон, па сутнасці, зліваўся з сонцам і на выявах паўставаў, як ужо адзначалася, у выглядзе сонечнага дыска, як Ра ці Амон-Ра (і ў «Гімне Атону» ён атаясамліваецца з сонечным дыскам). Да таго ж рэформа Эхнатона не была паслядоўнай. Як адзначыў вядомы савецкі егіптолаг, даследчык эпохі Эхнатона, Ю. Я. Перапёлкін, фараон «задаволіўся ўвядзеннем свайго сонцапаклоніцтва ў галоўных, так бы мовіць, царскіх гарадах Ах-йот¹, Нэ, Оне, Мэнфэ² ды яшчэ ў сваёй пазаегіпецкай вобласці — Кошы³... Мясцовыя князі захоўвалі мясцовыя храмы і ша-

¹ Так у рэканструкцыі Ю. Я. Перапёлкіна гучыць па-егіпецку назва горада *Ахет-Атон* (*Ахетатон*).

² Егіпецкае гучанне назвы горада *Мемфіс*.

³ Куш (Эфіопія).

навалі сваіх мясцовых багоў...»¹ Славуты егіптолаг падкрэслівае, што сонцапаклонніцтва Амен-хотпа (Эх-нэ-йота) «ніколі не было Адзінабожжам. У сваёй новай сталіцы з усіх сілаў прыроды ён шанаваў адно толькі Сонца, але гэта зусім не азначала, што ён лічыў, што “багі” не існуюць. Наадварот, яны ўяўляліся яму сапраўднымі сіламі, і ў першую чаргу “цар багоў” Амун. Інакш адкуль узялася б уся гэтая падазроная дробязнасць, якая ўсё ўзрастала, у пераследаванні іх імёнаў і знакаў»². Больш таго, Ю. Я. Перапёлкін лічыць, што сутнасць рэлігіі Эхнатона была не проста ў даведзенай да лагічнага канца ідэі абагаўлення сонца, але ў даядзены да апагея ўяўленняў пра Сонца як фараона і фараона як «жывога бога», сына Сонца і яго вобраза на зямлі: «У сваім канчатковым, завершаным выглядзе сонцапаклонніцтва Амен-хотпа IV — вельмі своеасаблівая, па-свойму адзіная з’ява сярод усіх тыпаў абагаўлення прыроды. ...Застаючыся шанаваннем адной з ачалавечаных прыродных сілаў — сонца, новае сонцапаклонніцтва выступала спачатку як богашанаванне, а пасля як царашанаванне ў дачыненні да сонца і яго вобраза на зямлі. ...для правільнага разумення гэтага царашанавання неабходна памятаць, што нябесны фараон-сонца заставаўся для сонцапаклоннікаў звышнатуральную істотаю»³. Яшчэ ў 20-я гады XX ст. Б. Ган⁴ і В. Струвэ⁵ незалежна адзін ад аднаго звярнулі ўвагу на тое, што ў вобразе таго сонца, якое шанавалі Амен-хотп, вельмі выразна выяўляюцца рысы фараона. Але дакладна і поўна гэта было паказана і даказана ў даследаваннях Ю. Я. Перапёлкіна, які, у прыватнасці, піша наконт рэформы Эхнатона: «Гэта было поўнае вырачэнне старых багоў, ажно да адмовы ад слова “бог”, якое іх абазначала, і ад знакаў, якія прадстаў-

¹ Перепелкин Ю. Я. Переворот Амен-хотпа IV. Ч. 2. С. 174, 176.

² Перепелкин Ю. Я. Древний Египет // История древнего Востока. Зарождение древнейших классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации. М.: Наука, 1988. Ч. 2. С. 517.

³ Перепелкин Ю. Я. Переворот Амен-хотпа IV. Ч. 1. С. 256.

⁴ Gunn B. Notes on the Aten and his names // The Journal of Egyptian Archaeology. 1923. Vol. 9. P. 168—172

⁵ Struve V. Egyptian seaqing in the collection of the academian N. P. Likhatschew // Ancient Egypt. London, 1926. P. 117.

лялі іх зрокава і ў думках. Адначасова гэта быў поўны трыумф і завяршэнне ўяўлення пра сонца як фараона, уяўлення, якое яскрава выступала ў новым сонцапаклонніцтве задоўга да пераробкі сонечнага імя з ранняга ў позняе¹. ...Да пераробкі сонечнага імя новае сонцапаклонніцтва, нягледзячы на тое, што сонца стала царом, усё яшчэ выступала ў абліччы богашанавання, працягвала бачыць і ў сонцы і ў фараоне багоў, не толькі цароў. Пасля пераробкі сонечнага імя з ранняга ў позняе новая вера скінула з сябе гэтае аблічча, стала бачыць у фараоне і ў сонцы толькі двух звышнатуральных цароў»².

Аднак, калі нават дапусціць, што культ, уведзены Эхнатонам, быў монатэістычным і ў чымсьці набліжаўся да культу біблейнага Бога, узнікае сустрэчнае пытанне: як, пад уплывам чаго ідэя монатэістычнай рэформы нарадзілася ў свядомасці Эхнатона? Магчыма, у яго былі папярэднікі? Вядома, што, паводле самой Бібліі, ідэю Адзінага Бога прынёс у Егіпет Ёсэф, які свята захоўваў сваю веру і, як можна зразумець з тэксту Кнігі Быцця, адкрыў вочы на сапраўднага Бога і егіпецкаму фараону. Нездарма ў сваім славытым рамане «Іосіф і яго браты» Томас Ман паказвае Іосіфа менавіта як чалавека, які пераканаў фараона Эхнатона правесці монатэістычную рэформу. І. Р. Тантлеўскі падкрэслівае, што мае рацыю наступнае пытанне: «...ці не Іосіф, ён жа ўплывовы візір Цафнаф-панэах, мог паўплываць на рэлігійныя ўяўленні цара і яго двара і часткі жрэцтва і

¹ Наконт змены імя новага бога, культ якога абвясціў Амен-хотп, Ю. Я. Перепёлкін тлумачыць: «Першы час пры Амен-хотпе IV у яго бога не было асаблівага імя, падобнага на фараонаўскае цітла. Калі такое сонечнае імя з'явілася, яго спачатку не абводзілі абводкамі ці "колцамі", як царскія імёны, а пісалі, як іншыя словы, у радок, і было гэтае імя такім: "[Няхай] жыве Ра-Гар-Ахт, які трыумфуе на небасхіле, у імя сваім як Шоў [Шов], які [ёсць] Йот". Але калі радковае імя з'явілася не адразу, то ўсе асобныя абазначэнні, якія ўвайшлі ў яго склад, апроч *Шов*, засведчаныя паасобку ў дачыненні да новага бога раней, чым радковае імя складалася» (Перепелкин Ю. Я. Тайна золотого гроба. Изд. 2-е. М.: Наука, 1969. С. 156). Пазней, прыкладна на дванаццаты год кіравання Эхнатона, з'явілася яшчэ адно сонечнае імя: «[Няхай] жыве Ра, валадар небасхілу, які трыумфуе на небасхіле ў імя сваім як Ра-айцец, які прыйшоў Йотам». З гэтага вынікае, як і з «Гімна Атону», што культ Атона (Йота) зліваўся з культам Ра, пры гэтым апошні лічыўся бацькам першага.

² Перепелкин Ю. Я. Тайна золотого гроба. С. 156.

нават паспрабаваць правесці монатэістычную рэфому?»¹ У дадатковым каментары навуковец таксама адзначае: «У 1980-х гадах была знойдзеная магіла егіпецкага візіра з заходнесеміцкім іменем ‘Aper-El часу фараона Тутанхамона. [Гл., напрыклад: *Zivie A. P. Le trPsoor funPraire du vizir ‘Aper-el // Bulletin de la SociPtP FranHaise d’Igyptologie 116 (1989). P. 31—44; id. ‘Aper-el, Taouret et Houy // Тамсама, 126 (1993). P. 6—16*]. (Першая частка гэтага імя, верагодна, аднаго кораня са словам *ivpi* — “яўрэй”; другая частка адзначае “Бог” / “бог”.) Расійскі егіптолаг О. Д. Берлеў, адзначаючы, што візір-семіт — гэта беспрэцэдэнтны выпадак у гісторыі Старажытнага Егіпта (за выключэннем гіксоскага перыяду), мяркуе, што гэтая магіла належала не каму іншаму, як самому Іосіфу. (Вуснае паведамленне). *Калі гэта так, то ‘Aper-El — ex hypothesi Іосіф, час дзейнасці якога прыпадае на цараванне Эхнатона, — сапраўды мог натхніць гэтага фараона на правядзенне рэлігійнай рэформы* (курсіў аўтара. — Г. С.)»². Такім чынам, пытанне пра егіпецкі ўплыў на фарміраванне яўрэйскай рэлігіі падаецца не такім ужо адназначным, як здавалася раней. З пункту ж гледжання рэлігійнай традыцыі (і яўрэйскай, і хрысціянскай), няма сумневу, што ідэі Адзінабожжа былі прынесеныя ў Егіпет яшчэ Аўраамам і ўжо тады ўздзейнічалі на многіх егіпцянаў, а потым іх імкнуўся ўсталяваць Іосіф, захаваць — яго браты і нашчадкі. Але каб распаўсюдзіць яго на ўвесь Егіпет — гэтага не змог зрабіць нават фараон, што ўжо казаць пра прыгнечаных яўрэяў. Так, Майсей, без сумневу, быў рэлігійным рэфарматарам, але чаму ж менавіта нявольнікі ўспрынялі яго рэформу? Можа, таму, што яны сваім папярэднім рэлігійна-духоўным і гістарычным досведам былі падрыхтаваныя да яе? Але ўсё ж такі пытанне пра паходжанне Майсея і сутнасць яго рэформы, пра перадумовы ўзнікнення старажытнаяўрэйскага монатэізму застаецца адкрытым для навукоўцаў.

У свой час канцэпцыя егіпецкага паходжання Майсея і яўрэйскага монатэізму ў цэлым атрымала новае дыханне і шырокую папулярнасць дзякуючы апошняй кнізе Зігмунда

¹ Тантлевский И. Р. Введение в Пятикнижие. М.: РГГУ: Центр библиистики и иудаики, 2000. С. 158.

² Тамсама. С. 158—159.

Фрэйда «Чалавек, які зваўся Майсей, і монатэістычная рэлігія» (1939)¹. Дакладней, яшчэ ў 1937 г. у часопісе «Imago» славуты «бацька псіхааналізу» надрукаваў артыкул з назваю «Moses ein Ägypter» («Майсей-егіпцянін»), а потым пашырана выклаў сваю канцэпцыю ў манаграфіі, прысвечанай псіхалагічнаму аналізу асобы вялікага біблейнага прарока і ўзнікненню монатэізму. Фрэйд канстатаваў як нешта абсалютна даказанае, «што чалавек, які зваўся Майсей, вызваліцель і заканадавец яўрэйскага народа, быў не яўрэем, а егіпцянінам»². Пры гэтым ён абапіраўся на егіпецкую этымалогію імя прарока: «Трэба было чакаць, што хто-небудзь з мноства аўтараў, якія прызналі імя Майсея егіпецкім, зрабіў высновы ці прынамсі дапусціў магчымасць, што і сам уладальнік егіпецкага імя быў егіпцянінам... Пры ўсім тым, як мне вядома, у выпадку з Майсеем такую выснову не зрабіў ніводны гісторык, нават з тых, хто схільны, як толькі што Брэстэд, меркаваць, што Майсей добра ведаў усю мудрасць егіпцянаў»³. Аднак галоўныя аргументы Фрэйда абапіраліся найперш на думку, што рэлігія Атона і Бога Ізраіля тоесныя, як тоеснымі з'яўляюцца імёны *Атон* і *Адонай* (да таго ж яны абодва — тоесныя Адонісу), а таксама на залішне прамую інтэрпрэтацыю моўных цяжкасцяў Майсея (як вядома, вялікі навуковец у апошні перыяд сваёй творчасці асабліва шмат займаўся ўсялякага кшталту моўнымі цяжкасцямі і памылкамі ў вуснай гаворцы). Што тычыцца першага, то вышэй ужо былі прыведзеныя аргументы супраць атаясамлення вобразаў Атона і Бога, адкрытага свядомасцю яўрэйскага народа. Як піша таленавіты вучань Ю. Я. Перапёлкіна, егіптолаг і асірыёлаг, доктар філасофскіх навук Андрэй Васаевіч, «галоўная памылка, зробленая З. Фрэйдам у цыкле яго артыкулаў пра Майсея, заключаецца найперш у атаясамленні егіпецкага сонцапаклонніцтва з монатэізмам. У сапраўднасці сутнасць позняга, даведзенага да лагічнага канца, сонцапаклонніцтва заключалася ў

¹ Гл.: Фрэйд З. Человек по имени Моисей и монотеистическая религия. М.: Наука, 1993.

² Тамсама. С. 15.

³ Тамсама. С. 5—6.

яго двухцарапаклонніцтве»¹. У якасці доказу Фрэйд прыводзіў нават славеты сімвал яўрэйскай веры — малітву, якой вучыць свой народ Майсей: *Шма Ісраэль Адонай Элогэйну Адонай Эхад* — «Слухай, Ізраіль: Гасподзь — Бог наш, Гасподзь адзін...» (*Друг 6:4*). Наконт гэтага біблейнага верша Фрэйд піша: «Здавалася б, ёсць кароткі шлях доказу нашага тэзіса, што Майсеева рэлігія — гэта рэлігія Атона, а менавіта з дапамогаю яе крэда, абвяшчэння. Але баюся, нам скажуць, што такі шлях непрямаяльны. Як вядома, яўрэйскі сімвал веры абвяшчае: *Шэма Джызроэль Адонай Элохену Адонай Эход*². Калі імя егіпецкага Атона (або Атума) сугучна са старажытнаяўрэйскім словам *Адоннай* і з імем сірыйскага бога Адоніса³ невыпадкова, а з-за старажытнай моўнай і сэнсавай супольнасці, то гэтае яўрэйскае выказванне можна было б перакласці: «Слухай, Ізраіль, наш бог Атон (Адонай) — адзіны бог»⁴. Але ж у арыгінале стаіць невымоўны Тэтраграматон, які пры чытанні замяняецца словам *Адоннай*⁵ і сам па сабе не мае нічога агульнага з імем *Атон*, але ў тэксце Танаха ён вакалізаваны галоснымі са слова *Адоннай*, што, як піша А. Л. Васевіч, «прывяло да з’яўлення ў вуснах прафанаў праславуэтага “Іеговы” (дакладней — *Йегова*. — Г. С.)». «Здаецца, — працягвае даследчык, — што няведанне ўсіх гэтых акалічнасцяў і ляжыць у аснове фрэйдысцкага супастаўлення “Адоннай” са словам “Атон”. Аднак яшчэ больш разбуральным для пабудоваў З. Фрэйда з’яўляецца тое, што Сонца, якое

¹ Вассоевич А. Л. Духовный мир народов классического Востока: Историко-психологический метод в историко-философском исследовании. СПб.: Алетей, 1998. С. 151.

² Так у рускім перакладзе; напэўна, перадача біблейнага верша ў Фрэйда ў ашкеназскай версіі (на іўрыце еўрапейскіх яўрэяў, адсюль — *Исрәэл, Эхад*) «памножылася» на скажэнне перакладчыкаў, якія перакладалі кнігу з англійскай мовы (адсюль — няграматнае ў рускай транскрыпцыі *Джизроэль*).

³ Культ ханаанейска-фінікійскага Адона (той жа карань, што і ў слове *Адонай*; у перакладзе — «гаспадар») быў запазычаны грэкамі і ператварыўся ў культ Адоніса з тымі ж рысамі бога, які памірае і ўваскрасае (падобныя культы былі тыпалагічна агульнымі для ўсіх культураў Міжземнамор’я і Блізкага Усходу).

⁴ Фрэйд З. Человек по имени Моисей и монотеистическая религия. С. 25.

⁵ Гл. падрабязней у наступным раздзеле.

шанаваў Амен-хотп IV, на самой справе ніколі не звалася “Атонам”. Праславуты “Атон” ёсць не што іншае, як памылковая агаласоўка егіпецкага слова *jtḥ*, заснаваная на дзіўнай упэўненасці ў тым, што імя бачнага Сонца павінна быць сугучнае з імем яго галоўнага саперніка — бога *jmḥ*. Грэкі ж часцей за ўсё называлі гэтага егіпецкага бога ‘Αιθων (такі варыянт імя, верагодна, засноўваўся на этымалагізацыі са словам ‘αιθως — “пясок”). Так словаформа “Амон”... справакавала егіптолагаў на вынаходства словаформы “Атон”, якая ніколі не існавала ў прыродзе. Між тым *jtḥ* калі і было сугучнае якому-небудзь іншаму егіпецкаму слову, то зусім не імені бога Амуна, але слову *jt* — “бацька” (па-копцку ЄІωТ). Гэта пацвярджае і клінапісная перадача імя старэйшай дачкі фараона-сонцапаклонніка царэўны Мі-йот — Ма-ја-аті, што захавалася ў пісьме Абімалькі з Тэль-Амарнскага архіва. У XIV ст. да н. э. егіпецкае *jtḥ* гучала прыкладна як *jāti*, але хіба магчыма тады атаясамліваць яго па сугуччы і з яўрэйскім ‘adonaj і нават Jahwe? Што ж у такім выпадку застаецца ад фрэйдысцкай спробы атаясаміць егіпецкае сонцапаклонніцтва з монатэізмам старазапаветных яўрэяў? Па сутнасці, яна ўяўляе сабой імкненне ўціснуць у пракруставы ложка больш позніх рэлігійных уяўленняў пра Адзінабожжа старажытнае шанаванне адной з ачалавечаных прыродных сілаў — Сонца»¹.

Яшчэ адным аргументам для Фрэйда, як ужо адзначалася, былі паказанні Торы на моўныя цяжкасці Майсея. Фрэйд растлумачыў іх як няведанне Майсеем яўрэйскай мовы (іўрыту), а ролю Аарона — як перакладчыка, неабходнага для таго, каб паднявольныя яўрэі разумелі пропаведзь Майсея, егіпецкага жраца Атона. Але ў гэтую знешне вельмі лагічную схему не ўпісваюцца эпізоды з’яўлення Аарона разам з Майсеем у палацы фараона, каб апошні зразумеў тое, што гаворыць прарок. Нават калі дапусціць, што Майсей не ведаў іўрыту, гэта не можа служыць строгім доказам яго егіпецкага паходжання, бо цэлыя народы, а тым больш групы людзей, асобныя людзі

¹ Вассоевич А. Л. Духовный мир народов классического Востока... С. 152—153.

губляюць сваю мову ў іншым культурным і моўным асяроддзі. Выхаванне ва ўлонні егіпецкай культуры, тым больш, паводле логікі біблейнага тэксту, пры егіпецкім двары, магло рэальна прывесці да страты роднай мовы, аднак гэта не доказ таго, што Майсей быў егіпцянінам па паходжанні і тым больш адэптам культу Атона. Апроч таго, здаецца, сэнс моўных цяжкасцяў Майсея палягае не ў плане фізічным, а ў плане метафізічным.

Прыкметна наступнае: калі З. Фрэйд завяршаў сваю кнігу ў Вене, яго родны горад быў ужо заняты нацыстамі. Да таго славыты навуковец адмовіўся пакінуць Вену. Ён адмаўляўся наогул верыць у тое варварства, якое адбывалася ў гітлераўскай Германіі. А цяпер пад дзвярыма яго венскай кватэры дзяжурлі малойчыкі ў нацысцкай форме¹, і калі позірк гаспадара сустракаўся з іх позіркамі, сама культура сустракалася з тым, што паводле вызначэння не можа належаць да культуры. У такой сітуацыі, ужо ведаючы, што адбываецца з людзьмі, блізкімі яму па крыві, у Германіі і Аўстрыі, Фрэйд пісаў прадмову да толькі што завершанай кнігі, і ў ёй былі словы, споўненыя мужнай цвёрдасці навукоўца, вернага сваім прынцыпам, і адначасова горычы і тугі: «Цяпер, калі ў іх (яўрэяў. — Г.С.) аднятае ўсё, я, магчыма, аднімаю ў іх апошняе — іх вялікага правадыра і настаўніка...» Гаворачы так, Фрэйд меў на ўвазе тое, што ён, як яму здавалася, неабвержна даказаў егіпецкае паходжанне Майсея. Але можна сцешыць Фрэйда: для яўрэйскай традыцыі справа не ў паходжанні чалавека, і для самой Торы яно мала што значыць ці значыць не ўсё; найперш важна, ці прымае чалавек заповедзі Торы, ці выконвае іх. Больш таго, ужо даўно ніякая сіла, ніякія доказы ці супраць доказы не могуць «адняць» Майсея, прымусяць яго не быць самым вялікім прарокам Ізраіля, найвялікшым духоўным настаўнікам народа.

Пра Майсея склалася велізарная рэлігійна-экзэгетычная (у розных традыцыях), рэлігійна-філасофская, наву-

¹ Толькі пазней дзякуючы ўзаемным намаганням Рузвельта і Чэрчыля Фрэйд з сям'ёю змог выехаць у Лондан, дзе і памёр, пазбегшы агульнага лёсу яўрэяў Аўстрыі і наогул Еўропы – быць спаленым у печач крэматорыяў нацысцкіх лагераў знішчэння.

ковая і навукова-папулярная літаратура¹. Навукоўцы, як ужо адзначалася, спрабуюць высветліць перадумовы ўзнікнення этычнага монатэізму Майсея, зафіксаванага ў Торы. Некаторыя лічаць, што Майсей стварыў сваю асаблівую рэлігійную канцэпцыю, звязаную з культам Адзінага Бога, Які мянуецца невымоўным Тэтраграматам — YHWH (магчыма, некаторыя імпульсы для гэтага дала рэформа Эхнатона — як у плане агульнасці, так і ў плане дыстанцавання). Шмат у якіх момантах гэтая канцэпцыя была блізкай да патрыярхальнай рэлігіі «Бога бацькоў», якую захоўвалі нявольнікі-ізраільцяне. Майсей злучыў гэтыя тыпы рэлігіі ў адно цэлае — у культ Адзінага Бога YHWH, Які адначасова ёсць Бог (бацькоў) яўрэяў — Бог Аўраама, Ісаака, Іакава. Іншыя даследчыкі мяркуюць, што рэлігія YHWH (так званы Ягвізм) існавала і раней, але не супадала з рэлігіяй «Бога бацькоў» і што Майсей адрадыў першую і злучыў яе з другой. Рэканструюючы рэлігійную сітуацыю ў асяроддзі яўрэяў, якія знаходзіліся ў Егіпецкім рабстве, і спасылаючыся на *Зых 6:5–7* («І Я пачуў стогн сыноў Ізраіля пра тое, што егіпцяне трымаюць іх у рабстве, і ўспомніў Я Саюз Мой. // І таму скажы сынам Ізраіля: Я — Гасподзь (YHWH), і выведу вас з-пад іга егіпцянаў, і вызвалю вас ад служэння ім, і выратую вас сілаю вялікаю і ка-

¹ Сярод найбольш слухных і цікавых работ пра Майсея гл.: Allbright W. F. Some Remarks on the Song of Mose in Deuteronomy XXXII // *Vetus Testamentum*. 1959. V. 9; Auerbach E. *Moses*. Amsterdam, 1953; Buber M. *Moise*. P., 1957; Johnson R. F. *Moses* // *The Interpreter's Dictionary of the Bible*. Vol. 3. P. 440–450; Cazelles H. *A la recherche de Mose*. P., 1979; Coats G. W. *Moses. Heroic Man, Man of God*. Sheffield, 1988; Cohen J. *The Origins and Evolution of the Moses Nativity Story*. Leiden, 1993; Jepsen A. *Mose und die Leviten* // *Vetus Testamentum* 31 (1981). S. 318–332; Kenk A. *Moses and Jesus: The Birth of the Savior* // *Judaism* 42 (1993). P. 43–49; McKenzie J. L., S. J. *Moses* // McKenzie J. L., S. J. *Dictionary of the Bible*. N.Y.; L.; Toronto; Sydney; Tokyo; Singapore: A touchstone book, 1995. P. 586–590; Rowley H. H. *Mose und der Monotheismus* // *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*. 1957. Bd. 69; Schmid H. *Mose: Belieferung und Geschichte*. Berlin, 1968; Van Seters J. *Moses* // *Encyclopedia of Religion* / Ed. by M. Eliade. N. Y., 1987. Vol. 10. P. 115–121; Widengren G. *What Do We Know About Moses?* // *Proclamation and Presence: Old Testament Essays in Honour of G. H. Davies* / Ed. by J. I. Durham and J. R. Porter. L., 1970. P. 21–47; Аверинцев С. С. *Моисей* // *Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. М., 1991. С. 164–168.*

рамі страшнымі. // І вазьму Я вас Сабе народам і буду вам Богам, і даведаецеся вы, што Я Гасподзь (ҮНВН), Бог ваш, Які выводзіць вас з-пад іга егіпецкага», І. Р. Тантлеўскі мяркуе: «Такім чынам, у перыяд Егіпецкага рабства Гасподзь не быў з Ізраілем, і дзеянне Запавету было перапынена¹. У сувязі з гэтым заўважым, што, паводле тэксту *Зых 4:24–26*, сыны Майсея не былі абрэзаныя аж да таго часу, калі ён з сям'ёю ўжо быў на шляху ў Егіпет; а менавіта абразанне з'яўляецца знакам Запавету з Госпадам (*Быц 17:10–14*). Што тычыцца ізраільцянаў, то яны, мяркуючы па тэкстах *Зых 3:13–16* і *6:3–8*, шанавалі *Бога сваіх бацькоў* (тут і далей — курсіў аўтара. — Г. С.), аднак не атаясамлівалі Яго з ҮНВН-Госпадам. Такім чынам, вялікая місія Майсея заключалася, па-першае, у тым, што ён *адрадіў рэлігію Ягвізму*, абвясціўшы сваім братам пра тое, што менавіта ҮНВН ёсць Бог іх бацькоў, Бог Аўраама, Ісаака і Іакава, і растлумачыўшы сапраўдны сэнс, сутнасць Яго Імя... па-другое, так званы практычны монатэізм патрыярхаў ператвараецца пры Майсеі ва *універсальны, абсалютны монатэізм і манэргізм; па-трэцяе, Ягвізм ператвараецца ў агульнанацыянальную рэлігію Ізраіля*»². Можа, і так, асабліва нельга не пагадзіцца з апошнімі высновамі. Але патрэбна заўважыць, што паводле ўнутранай логікі самой Торы Запавет Бога з нашчадкамі Аўраама не мог быць перапынены: слова «ўспомніў» у вуснах Госпада канстатуе, што пакуты гэтых нашчадкаў дайшлі да гранічнай кропкі, што пачаўся яшчэ непрыкметны для знешняга позірку працэс іх абуджэння ад духоўнай спячкі, і сведчыць, што Абяцанне, дадзенае Богам Аўрааму, Ісааку і Іакаву неадмяняльнае.

Зараз навука (як бібліеістыка, так і егіпталогія, усходазнаўства ў цэлым) не можа пацвердзіць дакументальна (знешнімі, пазабіблейнымі сведчаннямі) хаця б некаторыя факты біяграфіі Майсея (апроч таго, што нехта ж узначаліў Зыход), але ў роўнай ступені яна няздольная іх абвергнуць. Безумоўна, вялікі прарок быў з пароды тых

¹ І. Р. Тантлеўскі спасылаецца таксама на фрагменты *Зых 2:23–25* і *3:7–10*, аб'яднаныя тым, што Бог «ўспомніў» пра Свой Саюз з Аўраамам, Ісаакам і Іакавам, якім абыцаў клапаціцца пра іх нашчадкаў.

² Тантлевский И. Р. Введение в Пятикнижие. С. 183–184.

людзей, пра якіх хутчэй складаюць паданні, чым пішуць дакладныя біяграфіі, да таго ж нелагічна чакаць апошніх ад такога старажытнага часу, калі амаль усе выдатныя дзеячы гісторыі ператвараліся ў міфалагізаваных, авеяных легендамі герояў. Безумоўна, існуюць тыпалагічныя паралелі паміж жыццямі Майсея і паданнямі пра розных валадароў-заваёўнікаў Блізкага Усходу. Так, напрыклад, аповед пра нараджэнне Майсея перагукваецца з аповедамі пра нараджэнне акадскага Саргона і персідскага Кіра, аднак легендарнасць гэтых звестак не адмяняе гістарычнасці саміх асобаў. Але паказальна іншае: ніводны з гэтых цароў і заваёўнікаў не здабыў сабе славу найвялікшага з рэлігійных правадыроў, які паказаў шлях ісціны не толькі свайму народу, але і ўсяму чалавецтву. Без сумневу, рысы легендарнасці непазбежныя і неабходныя ў вобразе таго, хто завецца ў Бібліі часцей за ўсё «мужам (чалавекам) Божым», хто названы, як і Аўраам, «сябрам Госпада», хто здолеў стаяць з Богам «тварам да твару» і прыняць як самую вялікую, так і самую горкую ісціну: «І не было больш у Ізраіля прарока такога, як Майсей, якога Гасподзь ведаў тварам да твару, — // Па ўсіх знаках і цудах, якія паслаў яго Гасподзь зрабіць у зямлі Егіпецкай над фараонам і над усімі прыслужнікамі яго, і над усёй краінай яго, // І па ўсіх магутных справах і вялікіх здзяйсненнях, якія здзейсніў ён перад вачамі ўсяго Ізраіля» (*Друг 34:10–12*).

Жыццё Майсея, як яно паказанае ў Бібліі, безумоўна, уяўляе сабою парадыгму, напоўненую глыбокім і шматмерным духоўным сэнсам. Гэта парадыгма захавання аўтэнтычнасці і ўласнага «я» насуперак самым цяжкім абставінам, гэта парадыгма адкрыцця самога сябе і ўласнага прызначэння, парадыгма пераадолення інерцыі існавання і здольнасці адгукнуцца на голас Бога, здзейсніць найперш уласны зыход, каб стала магчымае выратаванне роднага народа; гэта парадыгма самаахвярнасці ў імя сапраўднай свабоды і ажыццяўлення задумы Божай. І гэта трагічная парадыгма жыцця чалавека, які не адразу можа быць зразуметы, які знаходзіцца ў вечнай супярэчнасці з масай, з натоўпам і добра ўсведамляе, якую адказнасць нясе ён, каб гэты натоўп ператварыўся ў народ, варты высокага Запавету з Богам. Гэта трагічная парадыгма лёсу чалаве-

ка, які жыве, вырашыўшы раз і назаўжды ўзваліць на свае плечы амаль невыносную ношу, у поўнай свядомасці, што на гэтым шляху ён мусіць пакласці ўсё сваё жыццё, але так і не пажне жніва ад пасеянага ім. Гэта парадыгма лёсу выключнага чалавека, але яна шмат што гаворыць і сэрцу кожнага простага смяротнага, калі ён — чалавек, надзелены дапытлівым розумам і чулівай душою.

Як ужо адзначалася, Майсей нарадзіўся ў асяроддзі калена Леві: з аднаго боку, тут бачыцца ўказанне на тое, што менавіта ў гэтым калене больш захаваўся дух сапраўднай волі і вернасці Запавету з Богам, з другога — менавіта таму, што з гэтага калена выйдуць Майсей і Аарон, яму наканаванае асаблівае прызначэнне — быць каленам левітаў, спраўляць работу Божую, працаваць дзеля плёну духоўнага. Калі напачатку Тора проста паведамляе, што бацькам Майсея быў нейкі чалавек з калена Леві, то далей яна ўдакладняе, што гэты чалавек зваўся Амрам (літаральна «народ высокі», «народ узвышаны») і што быў ён старэйшы з чатырох сыноў Кегата (Каафа) — другога сына Леві, заснавальніка аднаго з трох буйных левіцкіх радоў, побач з радамі Гершона (Гірсона) і Мерары (*Зых 6:16, 18*; гл. таксама *Лік 26:58*; *1 Пар 6:1—3*). Такім чынам, бацька Майсея — унук Леві і праўнук самога патрыярха Іакава, ад якога пайшоў увесь народ Ізраіля. Мідраш паведамляе, што Амрам быў найвялікшым праведнікам, адным з чатырох чалавекаў, якія наогул ніколі не грашылі і памёрлі толькі таму, што, па волі Божай, чалавецтва не з’яўляецца несмяротным. Важна таксама, што з калена Леві паходзіла і маці прарока Ёхэвэд, імя якой значыць «Гасподняя слава» (самі імёны бацькоў Майсея зусім невыпадковыя і сведчаць пра тое, што ў іх сынах — Майсеі і Аароне — увасобіцца найвышэйшы дух народа Богага і ім будзе адкрытая Слава Божая). Так, на думку Торы, нібыта падвойваецца духоўная энергія гэтай сям’і праведнікаў, у якой Бог прызначыў нарадзіцца будучаму збавіцелю Ізраіля. Больш таго, як удакладняецца далей у тэксце Кнігі Зыходу, Ёхэвэд была цёткай Амрама (*Зых 6:20*), г. зн. дачкой патрыярха Леві, што пацвярджаецца і далей: «Імя жонкі Амрама Ёхэвэд, дачка Леві, якую на-

радзіла жонка Леві ў Егіпце, а яна Амраму нарадзіла Агарона, Машэ і Мір'ям, сястру іх» (Лік 26:59). Напэўна, хоць гэта і не ўдакладняецца ў Торы, Ёхэвэд нарадзілася ад іншай жонкі Леві, якая не была маці Кегата і адпаведна бабкай Амрама, бо шлюбы з блізкімі па крыві роднымі па матчынай лініі былі забароненыя ў яўрэяў яшчэ ў сівой старажытнасці (яшчэ ў часы Аўраама), у той час як шлюбы са зводнымі па бацькоўскай лініі цёткамі і сёстрамі яшчэ некаторы час дазваляліся.

Патрэбна зазначыць таксама пэўную супярэчнасць у апаведзе пра Майсея: калі ў другім раздзеле Кнігі Зыходу, на пачатку апаведу, пра яго паведамляецца як пра першынца ў сям'і Амрама, то далей у тэксце кнігі і ва ўсіх генеалогіях як старэйшы (на тры гады за Майсея) выступае Агарон, які таксама адыграў вялікую ролю ў гісторыі Зыходу. Магчыма, гэты знешні алагізм неабходны Торы дзеля таго, каб падкрэсліць духоўнае лідэрства, духоўнае старшынство малодшага, Майсея, а таксама тое, што менавіта апошні свядома быў народжаны сваімі бацькамі, калі яны ўжо добра ведалі пра страшэнны загад фараона тапіць усіх яўрэйскіх хлопчыкаў-немаўлятаў у Ніле, у той час як Агарон быў народжаны раней, калі загад яшчэ не дзейнічаў. Мідраш таксама звяртае ўвагу на гэты алагізм і тлумачыць яго наступным чынам. Калі новы закон фараона быў выдадзены, у Амрама і яго жонкі ўжо было двое дзяцей — Агарон і Мір'ям, а Ёхэвэд рыхтавалася нарадзіць трэцяга і была на трэцім месяцы цяжарнасці. Але цяпер, калі ўсім нованароджаным яўрэйскім хлопчыкам пагражала смерць, Амрам вырашыў, што нельга нараджаць дзяцей, што яўрэі павінныя пакінуць сваіх жонак і больш не жніцца. Як духоўны лідэр народа, ён вырашыў падаць прыклад іншым і абвясціў пра развод са сваёю жонкай, пасля чаго сапраўды ўсе яўрэйскія мужчыны пакінулі сваіх жонак. Аднак супраць такога рашэння Амрама ўзбунтавалася яго дачка — маленькая, але ўжо вельмі разумная Мір'ям. «Ты прыняў больш суровае рашэнне, чым фараон, — сказала яна. — Закон фараона тычыцца толькі хлопчыкаў, ты ж перашкаджаеш нараджэнню і хлопчыкаў, і дзяўчынак. Фараон можа адняць іх целы, але іх душы будуць жыць у

будучым свеце¹. Ты наогул не даеш іх душам увайсці ў свет. Апроч таго, я ўпэўненая, што ўказ фараона будзе сора адменены, а твой указ застанеца!»² І словы дачкі падзейнічалі на Амрама. Ён вырашыў, што павінен пры ўсім народзе ізноў узяць шлюб з Ёхэвэд. Была пастаўленая хупа³, радасныя Агарон і Мір'ям танцавалі перад ёю, і ўсе ўбачылі, што, нягледзячы на жорсткі загад, патрэбна жыць, радавацца жыццю, жаніцца і нараджаць дзяцей.

Ізноў вернемся да тэксту самой Торы: «І жонка [жанчына] зацяжарыла, і нарадзіла сына, і, убачыўшы, што ён прыгожы, хавала яго тры месяцы» (Зых 2:2). У арыгінале стаіць слова *тов* («добры»), якое традыцыйна перакладаюць як «прыгожы» (у рускім Сінадальным перакладзе — *очень красив*) і якое на самой справе мае гэткае значэнне, (параўн. рус. *хорош, хорошенький*, бел. *хораша*); але ўсё ж такі менавіта ў арыгінале ўтрымліваецца ўказанне адразу і на знешнюю, і на ўнутраную прыгажосць дзіцяці, на тое, што яно народжанае, каб ажыццявіць Боскае дабро. Агада паведамляе, што, калі нарадзіўся Майсей, па ўсёй хаце Амрама і Ёхэвэд разлілося дзівоснае святло: так Гасподзь даў знак, што гэта незвычайнае немаўля. Паводле каментарара, гэта было святло Шэхіны — Божай Прысутнасці ў

¹ Будучы свет — *га-Олам га-ба* — вельмі важнае паняцце ў яўрэйскай рэлігійнай традыцыі, якое ўзнікла задоўга да станаўлення хрысціянства і было ўспадкаванае апошнім. Гэта ўяўленне пра адвечны духоўны свет, пра Валадарства Нябеснае, пра вяртанне пасля смерці чалавечай душы да Бога, да найвышэйшых сфераў духоўнага быцця, адкуль паходзяць усе чалавечыя душы. Апроч таго, гэта асаблівае Царства Божае (*Малькут Элогім*) — Царства Машыха (Месіі), якое надызе тады, калі скончыцца крывавае і няправеднае гісторыя і ўсталуюцца адвечныя братэрства, справядлівасць, гармонія, любоў. З найбольшай сілай уяўленні пра Царства Божае выказаныя ў Кнізе прарока Ісаі. Парадыгма ж, звязаная з несмяроццем душы, яскрава і адкрыта выявілася ў позніх кнігах Танаха (напрыклад, у Кнізе Даніэля) і некананічных тэкстах (Кнігі Макавеяў і інш.), але імпліцытна прысутнічае ўжо ў старажытных тэкстах Торы.

² Вейсман М., рабби. Мидраш раскажывае: В 6 т. Т. 2. Шмот: В 2 кн. Іерусалім: Швут Ами, 1990. Кн. 1. С. 39–40.

³ У яўрэйскай традыцыі — асаблівы балдахін на чатырох шастах, або шацёр, пад якім рабін дабраслаўляе маладых.

свецe, у асяродзі народа Божага¹. Апроч таго, даводзіць Агада, хлопчык нарадзіўся абрэзаным, а гэта было знакам, што ён стане найвялікшым праведнікам. Таму бацькі прыклалі ўсе намаганні, каб захаваць жыццё хлопчыку. Да таго ж яму патрэбна было хоць крышачку набрацца моцы, кормячыся малаком роднай маці, каб выйсці ў свет жорсткіх выпрабаванняў. Вядома, што з медыцынскага пункту гледжання трохмесячны ўзрост — першы пераломны ўзрост у жыцці чалавека, калі немаўля навучаецца трымаць галоўку, лежачы на жываце, пераварочвацца, калі яно робіць рэзкі скачок не толькі ў фізічным, але і ў інтэлектуальным развіцці. Дарэчы, паводле Агады, Майсей нарадзіўся вельмі разумным: ён не плакаў і не крычаў, нібыта ведаў, што па яго могуць прыйсці. Згодна з яшчэ адной версіяй, немаўля нарадзілася сямімесячным, і суседзі-егіпцяне пэўны час не здагадваліся пра яго існаванне. Нагадаем, што паданне кажа: менавіта гэтага немаўляці і баяўся фараон, шукаў яго смерці, але дзіця vyrатавалася. Ёсць вялікі сэнс у тым, што фараон — ні той, які аддаў бесчалавечны загад, ні яго пераемнік, які будзе яшчэ больш жорстка прыгнятаць нявольнікаў і працягваць забіваць яўрэйскіх дзяцей, — не мае імя: гэта проста *Пар'о* (так гучыць на іўрыце слова «фараон», што бліжэй да егіпецкага вымаўлення гэтага слова) — увасабленне бязбожнасці, нянавісці да чалавека, тыраніі, і ва ўсім Танаху няма вобраза (можа, за выключэннем Амалека і яго нашчадка Агага), які быў бы намаляваны такімі чорнымі фарбамі і ўяўляў сабою скончанае ўвасабленне перакананага ворага народа Божага. Але духоўнае святло, што гарыць у немаўляці, перамагае з Божаю дапамогаю цемру.

¹ Згодна з яўрэйскай містычнай традыцыяй (Кабалой), Шэхіна, або Шхіна, уяўляе сабою жаночую іпастась унутры Самога Бога; яна ўвасабляе сабою найвышэйшую міласэрнасць Бога і суправаджае народ Ізраіля, адправіўшыся з ім у выгнанне. Шэхіна асабліва праяўляе сябе ў часіны пакутаў, каб абараняць і суцяшаць народ. Шлюб Бога і Шэхіны сімвалізуе будучае Збавенне народа Ізраіля і ўсяго чалавецтва, надыход Месіянскай эры (на гэтыя ўяўленні абапіраецца адно з іудзейскіх тлумачэнняў Песні Песняў). Першапачатковыя ўяўленні пра Шэхіну як пра Прысутнасць часцінкі Духа Божага ў асяродку Яго народа звязваюцца з Каўчэгам Запавету (гл. ніжэй).

Тым не менш, выратаваць сына было не так проста. Праз тры месяцы маці зразумела, што далей хаваць яго дома немагчыма. Дз. У. Шчадравіцкі піша: «Напэўна, нехта данёс пра яго суседзям-егіпцянам, і яны ўжо былі гатовыя яго забіць. Абставіны жыцця ізраільцянаў у Егіпце дзіўна нагадваюць нацысцкія лагеры XX стагоддзя: пякельная праца, немагчымасць мець дзяцей, смерць, якая пагражала адусюль...»¹ Ёхэвэд кладзе маленькага сына ў скрыню, сплеченую з папірусу (у рускім Сінадальным перакладзе — кошык з трыснягу; папірусавы трыснёг сапраўды выкарыстоўваўся егіпцянамі для пляцення вельмі трывалых кошыкаў, люлек, матрасаў і г. д.), абмазвае яе смалою (натуральным асфальтам, які ўзгадваецца і ў Кнізе Быцця) і пакідае ў трыснягу ля берага Ніла. Паказальна, што ў арыгінале гэтая скрыня, якая стала дзіцячаю люлькай, абазначаная тым жа словам, што і Ноеў каўчэг — *תָּבֹא* («скрыня», «каўчэг»), хоць памеры іх несувымерныя. Тым самым старажытны апавядальнік усталёўвае аналогію Боскага збавення: як у Ноевым каўчэгу — заклад выратавання сям’і Ноя і ўсяго роду чалавечага, так і ў гэтай маленькай і крохкай папіруснай скрынцы — заклад выратавання гэтага немаўляці, яго роду, яго народа і ўрэшце — ўсяго чалавецтва. Эпізод з Майсеем-немаўлём, які ляжыць у люльцы, стане адным з самых улюбёных для еўрапейскіх мастакоў. Але часцей за ўсё яны будуць маляваць гэтую люльку на шырокіх і павольных хвалях Ніла, што супярэчыць больш цвярозаму рэалізму і псіхалагізму Бібліі: сапраўды, якая ж маці адважыцца адпусціць люльку, нават і прасмоленую, каб яна плыла па глыбокай рацэ? Не, яна пакідае яе ў трыснягу, ля берага, з надзеяй, што сын будзе кім-небудзь знойдзены. Як лічаць даследчыкі, месца, дзе Ёхэвэд пакінула скрынку з немаўлём, было вызначаным месцам, дзе падкідвалі дзяцей. З пункту ж гледжання рэлігійнай традыцыі, за ўсім гэтым стаіць воля Божая, і менавіта таму сюды неўзабаве прыходзіць купацца дачка фараона са сваімі служанкамі, хаця ў царскім палацы, як і ў многіх багатых егіпецкіх дамах, былі цудоўныя купальні і басейны.

¹ Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1–3. Пятикнижие Моисеево. Изд. 2-е, исправ. и доп. М.: Теревинф, 2001. С. 295.

З трывогай і адначасова з верай у выратаванне брата назірала за далейшымі падзеямі старэйшая сястра будучага прарока — Мір'ям. Паводле традыцыйнага тлумачэння, яе імя паходзіць ад дзеяслова *mará* — «быць горкім», бо нарадзілася яна ў горкія гады рабства і генацыда. Як высвятляецца далей у Торы, Мір'ям была прарочыца (*Зых 15:20*). Мідраш паведамляе: «Мір'ям, яшчэ да з'яўлення на свет Майсея, прадбачыла прароцкім дарам і казала бацьку: «Мая маці народзіць сына, які з'явіцца збавіцелем нашага народа». Нарадзіўся Майсей — і ўвесь дом напоўніўся ззяннем. «Прароцтва тваё, — сказаў Амрам, цалуючы дачку, — здзейснілася». Калі ж Майсея прыйшлося спусціць у скрыні ў Ніл, маці кінулася з лямантам да дачкі: «Дзе ж, дачка, прароцтва тваё?» І Мір'ям пайшла да ракі, схавалася і стала назіраць здалёк, чым скончыцца яе прароцтва» (*Шэмот Раба 1*; тут і далей — паводле перакладу С. Фруга)¹. Чым скончылася — вядома: «І сышла дачка фараона пакупацца ў рацэ, а служанкі яе ішлі ўздоўж ракі. І ўбачыла яна скрыню ў трыснягу, і паласала рабыню сваю, і тая ўзяла яе. // І адчыніла [дачка фараона], і ўбачыла немаўля, і вось — хлопчык плача. І пашкадавала яна яго, і сказала: «Няйначай як ён з дзяцей яўрэяў». // І сказала сястра яго дачцы фараона: «Ці не пайсці і не паклікаць табе карміліцу-яўрэйку, каб яна выкарміла табе гэта немаўля?»» (*Зых 2:5—7*). Якая смеласць патрабавалася Мір'ям, каб сказаць такое самой дачцы фараона! Але яна ўжо ўбачыла, што яе маленькі брат, у якім егіпецкая царэўна прызнала яўрэйскае дзіця (магчыма, пра гэта сведчыла абразанне), вельмі спадабаўся дачцы фараона. Мір'ям упэўненая, што выратавальная рука Божая суправаджае маленькага Майсея, таму яна ні кроплі не сумняваецца, што царэўна захоча пакінуць хлопчыка сабе, нават усынавіць яго. А каб яму было зусім добра, каб зазнаў ён сапраўднае матчына цяпло, смак матчынага малака, патрэбна, каб родная маці выгадавала яго. І, задаючы сваё пытанне, Мір'ям ужо ўпэўненая, што атрымаецца задуманае ёю: зрабіць так, каб карміліцай Майсея стала Ёхэвэд. Агада ж даводзіць: «Калі Майсей быў узяты дачкою фа-

¹ Агада: Сказания, притчи и изречения Талмуда и Мидрашей / Перевод С. Г. Фруга. М.: Раритет, 1993. С. 50.

раона, Мір'ям, звярнуўшыся да яе, сказала: “Ці не пайсці мне і не паклікаць да цябе карміліцу з яўрээк?” Чаму менавіта з яўрээк? Таму, што ні ў адной з карміліц-егіпцянак немаўля не брала грудзей. Бо сказаў Гасподзь: “Вуснам, якія будуць гаварыць Імем Маім, нягожа датыкацца да грудзей ідалапаклонніцы”» (*Шэмот Раба I*)¹. Такім чынам, Сам Бог хоча, каб Майсея выкарміла сваім малаком родная маці. «Увабраў у сябе з малаком маці...» Здаецца, гэты метафарычны выраз літаральна апрадмечваецца Торай: сапраўды, Майсей мусіць з малаком маці ўвабраць у сябе духоўны досвед свайго народа, і гэты досвед не згасне, у пэўны час заявіць пра сябе.

І вось ужо з вуснаў дачкі фараона гучыць: «Ідзі!» (*Зых 2:8*). Як шмат сэнсаў нясе ў сабе гэтае кароткае слова! У ім — жыццё Майсея, яго выратаванне, і не проста фізічнае, але і духоўнае, бо быць узгадаваным роднай маці — гэта значыць не страціць сувязь са сваім народам, з Богам. Здаецца, нібыта Сам Бог гаворыць вуснамі дачкі фараона. Як заўважае Дз. У. Шчадравіцкі, «Бог дзейнічаў у той момант у абодвух сэрцах — у сэрцы сястры Майсея і ў сэрцы яго новай, прыёмнай маці»². Дарэчы, іудзейская каментатарская традыцыя аддае вялікую ўвагу і пашану дачцы фараона, якая так і засталася безыменнай у Торы. Як лічылі яўрэйскія мудрацы, звалася яна на самой справе Бат'я (у ашкеназскай версіі — Бася), што ў перакладзе азначае «дачка Госпада». Хаця яна і была егіпцянка, але сваімі шляхамі ішла да Адзінага Бога, не падтрымлівала жудаснай палітыкі свайго бацькі і намагалася зрабіць усё, што ў яе сілах, каб дапамагчы прыгнечанаму народу Божаю³. Больш

¹ Агада... С. 50.

² Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1–3. Пятикнижие Моисеево. С. 297.

³ У гэтым каментары яшчэ раз праўдзіваецца універсальны характар іудзейскай традыцыі, якая лічыць, што прыналежнасць да іудаізму і наогул праведнасць чалавека вызначаюцца зусім не этнічным паходжаннем чалавека, не яго нацыянальнасцю, а ладам яго душы і яго свядомым выбарам. Зыходзячы з кантэксту Торы і пазнейшай каментатарскай традыцыі, дачку фараона можна лічыць першай праведніцай свету. *Хасідэй га-умот га-олам* – «праведнікі свету» – асаблівае паняцце ў іудаізме; гэта людзі, якія, не з'яўляючыся яўрэямі, не шкадавалі свайго жыцця, каб у цяжкі момант выратаваць жыццё яўрэя, яўрэйскіх дзяцей. Шмат такіх людзей было ў гады крывавага фашысцкага генацыду, у тым ліку і ў Бе-

таго, Мідраш даводзіць, што яшчэ да выратавання маленькага Майсея Бат'я зразумела, што ўсе егіпецкія культуры не маюць ніякага сэнсу і вырашыла здзейсніць гіюр¹ — перайсці ў яўрэйства. Таму яна, паводле каментарара Рашы², і прыйшла на бераг Ніла, — каб зрабіць *тэвілу*³ і тым са-

ларусі. Іх імёны і памяць пра іх шануюцца яўрэйскім народам. У Іерусаліме ля музея Яд-ва-Шэм («Памяць і імя» – выраз прарока Ісаі), прысвечанага памяці ахвяраў Халакосту, ёсць спецыяльная Алея Праведнікаў, дзе кожнаму з праведнікаў свету прысвечанае ражковае дрэва, якое жыве вельмі доўга і дае салодкія плады (гэтае дрэва не раз узгадваецца ў Бібліі, а для яўрэйскай свядомасці яно стала адным з сімвалаў Зямлі Абяцанай і яе неўміручасці, яе адраджэння).

¹ Гіюр (ад слова *ger* – «прышэлец») – працэдура пераходу ў іудаізм, найперш звязаная з вывучэннем і прыняццем законаў Торы, ладу яўрэйскага жыцця. Геры (празеліты) становяцца, паводле іўдзейскага закону, такімі ж яўрэямі, як і тыя, хто народжаныя яўрэямі, але сама традыцыя ставіцца да іх з найвялікшай пашанай. Вядома, што некаторыя славуць і нават самыя аўтарытэтныя законавучыцелі народа былі герамі ці паходзілі з іх сем'яў (напрыклад, рабі Аківа).

² Рашы (дакладней – *Раши*, акронім ад *Рабі Шлёма Йіцхакі*) – славуць яўрэйскі законавучыцель, каментатар Торы і Талмуда, які жыў у Францыі ў XI ст. і пісаў свае каментары як на іўрыце, так і на старафранцузскай мове. Каментар Рашы да Торы з'яўляецца адным з самых аўтарытэтных у яўрэйскай традыцыі; у рэлігійных школах дзеці менавіта з дапамогаю каментарара Рашы пачынаюць вывучаць Тору.

³ *Тэвіла*, або *твіла* (літаральна з іўрыту – «апусканне [у ваду]») – у іудаізме працэс рытуальнага ачышчэння з дапамогаю вады, якая з найстаражытнейшых часоў успрымалася ў яўрэйскай традыцыі як сімвал святасці і чысціні. *Тэвіла* ажыццяўляецца праз апусканне з галавою ў ваду – у спецыяльным закрытым басейне (*міквэ*) або проста ў рацэ (неабходная ўмова – вада павінна быць чыстай і праточнай). *Тэвіла* мае сакральны, а не гігіенічны сэнс (перад яе здзяйсненнем неабходна чыста вымыцца). Яе робяць як жанчыны, так і мужчыны напярэдадні важных падзеяў у іх жыцці, напярэдадні святаў, пастоў, падчас пакаяння і г. д., а таксама пры прыняцці іудаізму. Жанчыны таксама робяць *твілу*, каб ачысціцца, паводле законаў Торы, ад рытуальнай нечысціні, звязанай з менструацыямі. Па сутнасці, ад звычая *тэвілы*, які мае карані ў сёвай старажытнасці, паходзіць і хрысціянскі абрад хрышчэння. Менавіта праз пагружэнне цалкам у ваду Іардана ачышчаў ад грахоў людзей Іаан (Іяан, Ян) Хрысціцель, які на самой справе зваўся Ёханан бар Зхар'я (Ёханан, сын Зхар'і, або Захарыі) і якога народ празваў *Ёханан га-Матбіль*, г. зн. «Ёханан, які робіць *твілу*», заклікае ачысціцца ад грахоў і ачышчае ад іх у вадзе Іардана. Гэты іўрыцкі выраз і быў перададзены па-грэчаску як *Іаанэс Бапцістэс* (грэчаскае *baptismos* мае тое ж значэнне, што і *твіла*). У славянскай жа традыцыі ўсталяваўся пераклад слова *baptismos* як «хрышчэнне» («крещение»), бо пры гэтым рытуале немаўля ці ўжо дарослага чалавека апырскваюць вадой з купелі, імітуючы рухамі форму крыжа.

мым прыняць яўрэйства. Адно з паданняў кажа, што Бат'я пакутавала ад цяжкай хваробы — праказы, але як толькі яна дакранулася да люлькі Майсея, хвароба адразу знікла. Бат'я зразумела, што перад ёю незвычайнае дзіця, дабра-славёнае Богам, і вырашыла выгадаваць яго. «Ты ўзяла чужое дзіця, назваўшы яго сваім сынам, — сказаў Гасподзь. — За гэта Я назаву цябе Маёй дачкой»¹. Так Мідраш, адштурхнуўшыся ад слова *бат* («дачка»), прыгожа тлумачыць сэнс імя, дадзенага дачцы фараона яўрэйскімі мудрацамі-каментатарамі, і адначасова — прычыну з'яўлення менавіта такога імя. Паказальна, што прычыну яўрэйская традыцыя бачыць у праведнасці дачкі фараона, якая вырашыла выратаваць і выгадаваць дзіця, не ведаючы нават, хто яно, чыё яно. Калі ж яна агледзела хлопчыка, то ўбачыла, што ён абрэзаны і што яго з усіх бакоў ахутвае ззянне Шэхіны. Тады дачка фараона зразумела, што перад ёю яўрэйскае дзіця і тым больш умацавалася ў жаданні выратаваць яго. Паводле тэксту Торы, выратаваць маленькага Майсея сапраўды магла толькі егіпецкая прынцэса, бо нікому іншаму такі ўчынак фараон не дараваў бы. Але Гасподзь зрабіў так, што будучы прарок не толькі быў узгадаваны малаком уласнай маці, але і духоўны падмурак яго асобы быў закладзены ў яго роднай сям'і, у асяроддзі яго народа. «...І пайшла дзяўчына (Мір'ям. — Г. С.), і паклікала маці немаўляці. // І сказала ёй дачка фараона: “Вось табе немаўля, выкармі яго для мяне, а я ўзнагароджу цябе!” І ўзяла жанчына немаўля, і выкарміла яго» (Зых 2:8–9). Дачка фараона невыпадкова падкрэслівае: «...выкармі яго для мяне...» Тым самым яна кажа, што хлопчык стане яе сынам, бо для жанчыны-яўрэйкі гадаваць чужое яўрэйскае дзіця небяспечна для жыцця. Прынцэса ж прапануе жанчыне яшчэ і атрымліваць плату за тое, што яна будзе карміць магчымага спадчынніка егіпецкага трона (так тлумачаць эпізод Іосіф Флавій, Талмуд і агадычныя каментатары). Так адбываецца выратаванне правідэнцыяльнага немаўляці — будучага прарока і вызваліцеля народа Божага.

«Такім чынам, адпаведна задуме Божай, — піша Дз. У. Шчадравіцкі, — Майсей — адзіны са свайго народа —

¹ Вейсман М., рабби. Мидраш раскажывае: В 6 т. Т. 2. Шмот: В 2 кн. Кн. 1. С. 44.

прымаецца ў дом фараона, застаючыся ў той жа час сапраўдным ізраільцянінам, якому маці перадае традыцыі свайго племя¹. Толькі такое падвойнае выхаванне і магло зрабіць Майсея здольным да таго, каб стаць правадыром свайго народа: сам вырастаючы на свабодзе і прылучаючыся да ведаў егіпецкіх мудрацоў, ён ведаў і прымаў блізка да сэрца пакуты ізраільцянаў. Калі б Майсей застаўся з дня нараджэння ў хаце сваёй маці, яго хутчэй за ўсё забілі б, раней ці пазней. Калі б яго перадалі на выхаванне бедуінам пустыні, то ён здзічэў бы сярод іх, не далучыўся б ні да яўрэйскай, ні да егіпецкай культуры, і не змог бы стаць збавіцелем народа. Калі б ён выхоўваўся пры двары фараона, але не ведаў нічога пра ўласны народ і яго пакуты, то таксама не змог бы ажыццявіць прызначэнне збавіцеля. Значыць, Гасподзь зрабіў усё так і толькі так, каб Майсей быў усебакова адукаваны, ведаў жыццё абодвух народаў і мог з цягам часу знаходзіць агульную мову і з яўрэямі, і з егіпцянамі (мноства ж егіпцянаў звярнуліся да сапраўднага Бога і далучыліся да ізраільцянаў пры іх Зыходзе...)»². Як лічыць мысляр і экзэгет, Майсея прывялі ў палац фараона ўжо даволі дарослым, а да гэтага часу ён выхоўваўся ў духу ізраільскіх традыцыяў: «Несумненна, ён ведаў пра прыгнечанне і пакуты свайго народа, ведаў і абяцанне будучага збавення, дадзенае праайцам. Майсей, якога прывялі ў дом фараона, мусіў цяпер атрымаць нешта накшталт “вышэйшай адукацыі” высакароднага егіпцяніна»³. Гэта вельмі цікавая думка і, безумоўна, вельмі слушная ў той яе частцы, што Майсей мусіў стаць усебакова адукаваным чалавекам, які адначасова захоўваў памяць пра свае карані і пра пакуты свайго народа. Але тэкст Торы, як і традыцыйны яўрэйскі каментар, не дае падставы лічыць, што Майсей пасяліўся ў палацы фараона ўжо ў дарослым узросце.

¹ Паводле Галахі (іудзейскага рэлігійнага заканадаўства), прыналежнасць да яўрэйства (і да іудаізму) – так званае галахічнае паходжанне – аўтаматычна вызначаецца па маці: менавіта маці перадае яўрэйскі дух і традыцыі свайму дзіцяці; да таго ж яна заўсёды ведае, што нарадзіла гэтае дзіця, у той час як бацька бывае і не вядомы. Той жа, хто нарадзіўся не ад маці-яўрэйкі, можа таксама стаць яўрэем, але пасля гіюра.

² Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 297—298.

³ Тамсама. С. 298.

Так, у тэксце сказана пра Майсея і яго маці: «І вырасла дзіця, і прывяла яна яго да дачкі фараона, і стаў ён ёй сынам...» (Зых 2:10). Але потым ізноў гаворыцца: «І было: у тыя дні, калі вырас Машэ і выйшаў да братоў сваіх, убачыў ён цяжкую працу іх...» (Зых 2:11). Біблейная канструкцыя «І было» (*Vayegit*) звычайна сведчыць, што прайшоў даволі доўгі час пасля папярэдняга паведамлення (параўн. Сінадальны пераклад: «Спустя много времени, когда Моисей подрос, случилось, что он вышел к братьям своим, сынам Израилевым, и увидел тяжкие работы их...»). Агада і Мідраш паведамляюць, што Ёхэвэд гадала свайго сына дваццаць чатыры месяцы, а потым Бат'я загадала прывесці хлопчыка ў палац фараона. Такім чынам, паводле традыцыі, Майсею было крыху больш за два гады, калі ён апынуўся ў егіпецкім асяроддзі, і пасталець яму давялося ўжо тут.

Тэкст паведамляе, што дачка фараона стала клікаць хлопчыка *Мошэ*, растлумачыўшы гэта наступным чынам: «...таму што з вады я выцягнула яго» (Зых 2:10). Аднак такі сэнс імя Майсея можа мець толькі на іўрыце; больш таго, як адзначалася, у ім ёсць таямніца, бо значыць яно не толькі «выцягнута», але і «той, хто выцягвае». Як адзначае Мідраш, «Гашэм зрабіў так, што Машэ выцягнулі з вады, каб ён, у сваю чаргу, выратаваў другіх»¹. Мідраш таксама падкрэслівае: «Імя, якое Бат'я дала Машэ, захавалася ў Торы (маецца на ўвазе ўся сукупнасць яўрэйскіх рэлігійных тэкстаў, найперш — Вусная Тора, г. зн. Талмуд. — Г. С.) ва ўзнагароду за яе дабрыню, за тое, што яна выратавала Машэ. Бо вялікая ўзнагарода, якую атрымліваюць тыя, хто здзяйсняе дабро»². Але, здаецца, сапраўдны і глыбока сімвалічны сэнс імя — «той, хто выцягвае [выводзіць з рабства]» — ведала толькі маці. Ды і ці можна ўявіць, што, гадуючы Майсея, яна ніяк не клікала яго? Таму падаецца вельмі слушна думка Дз. У. Шчадравіцкага: «Такім прароцкім імем, прытым са старажытнаўрэйскай этымалогіяй, магла, безумоўна, назваць дзіця толькі

¹ Вейсман М., рабби. Мидраш расказывае: В 6 т. Т. 2. Шмот: В 2 кн. Кн. 1. С. 45.

² Тамсама.

родная маці. Імя, аднак, гучала так, што яно спадабалася і дачцы фараона, якая, растлумачыўшы па-свойму, успрыняла яго як егіпецкае: “Мосэ” — “сын”, “дзіця”. Так, паводле накіравання Богага, прароцкае імя, дадзенае маці, Майсей захаваў і ў палацы фараона»¹.

Магчыма, своеасаблівае злучэнне ў імені Майсея яўрэйскага і егіпецкага сэнсаў сімвалічна паказвае на тое, што ў ім самім перапляліся дзве культуры, дзве сістэмы каштоўнасцяў, якія ўрэшце павінныя былі сутыкнуцца. Выхаваны ва ўлонні егіпецкай культуры, Майсей стаў знешне такім жа, як і ўсе егіпцяне (невывадкова пасля яго ўцёкаў з Егіпта дачкі Рагуіла прымаюць яго за егіпцяніна), але ў ім захоўваліся і паціху выпявалі тыя зернейкі, што пасеяныя былі роднай маці. Тора гаворыць пра гэта вельмі лаканічна. Адно зразумела: пэўны час жыццё Майсея ідзе лёгка і гладка, без усялякіх турботаў. Але, пасталеўшы, ён пачынае разважаць пра свае карані, супастаўляць сваё жыццё і горкі лёс сваіх братоў. І высвятляецца, што ён з пароды тых людзей, якія не могуць задаволіцца сваім асабістым шчасцем, дабрабытам, калі пакутуюць іх браты, наогул — калі побач існуюць гора, бяда, несправядлівасць: «І было: у тыя дні, калі вырас Машэ і выйшаў да братоў сваіх, убачыў ён іх цяжкую працу...» (*Зых 2:11*). Гэтая парадыгма стане асабліва значнай і ўражальнай для многіх яўрэйцаў, якія, уваходзячы ў іншыя культуры, адаптуючыся ў іх і практычна асімілюючыся, забываючыся пра сваё яўрэйства ці нават хаваючы яго, непазбежна калі-небудзь паўстануць перад выбарам: успомніць ці не, хто ты ёсць, захаваць у цяжкі момант сваё жыццё, свой дабрабыт — ці «выйсці да братоў сваіх». Зрабіўшы свой выбар, Майсей, па сутнасці, адмовіўся ад спакойнага жыцця ў раскошы і захацеў падзяліць свой лёс з тымі, хто пакутуе, хто пастаўлены на самую нізкую прыступку сацыяльнай лесвіцы. Як каза апостал Павел, «вераю Майсей, пасталеўшы, адмовіўся звацца сынам дачкі фараонавай, // І лепш захацеў пакутаваць з народам Божым, чым мець часовую грахоўную асалоду...» (*Яўр 11:24—25*). Здаецца, апостал Па-

¹ Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1–3. Пятикнижие Моисеево. С. 299.

вел абапіраецца тут на традыцыю Вуснай Горы, якая ўжо склалася да яго часу. Перадаючы змест Мідраша, рабі Машэ Вейсман піша: «У раскошным палацы фараона Машэ мог жыць лёгка і прыемна. Але як толькі Машэ даведаўся пра сваё яўрэйскае паходжанне, ён кожны дзень сыходзіў з палаца, каб наведаць сваіх братоў у працоўных лагерах. Робячы выгляд, што дапамагае егіпецкім наглядачам, Машэ пераносіў цяжкія грузы з сынамі Ізраіля. Ён аплакваў іх боль і смуткаваў: “Вашы пакуты прыносяць боль і мне, я б хацеў толькі аднаго — памерці за вас!”»¹ Майсей пакутаваў душою разам са сваім народам, і гэтыя пакуты былі цяжэй за фізічныя. Менавіта гэтай здольнасцю да спачування і няздольнасцю быць толькі ў пазіцыі назіральніка перад тварам пакутаў Мідраш тлумачыць канчатковае рашэнне Бога абраць Майсея прарокам і гутарыць з ім тварам да твару: «Бачыў Майсей гэтую неверагодна цяжкую працу і казаў: “Гора мне бачыць вас, няшчасныя! Я гатовы душу маю пакласці за вас!” Няма працы больш цяжкай за працу над глінаю. І Майсей, не разгінаючы спіны, дапамагаў кожнаму. Не шкадуючы свайго высокага прыдворнага стану, ён прыходзіў палегчыць працу братам сваім. І сказаў Гасподзь: “За тое, што ты, не звяртаючы ўвагі на асабісты клопат, хадзіў спачуваць народ у лобоў братэрскаю, Я пакіну ўсё і на небе, і на зямлі і буду гутарыць з табою”»². Агада і Мідраш паведамляюць таксама пра тое, як Майсей спрабаваў зрабіць усё, каб хоць крышачку палегчыць лёс сваіх братоў, хадайнічаў за іх перад самім фараонам — напрыклад, каб у іх быў хаця б адзін дзень у тыдзень для адпачынку. У выніку яму ўдалося атрымаць на гэта дазвол, і ён усталяваў для ізраільцянаў святкаванне Суботы (*Шэмот Раба 1*)³.

Паводле ж тэксту Горы, першы выхад Майсея да сваіх братоў быў звязаны з сумным і жорсткім досведам — з жахлівымі ведамі пра тое, як страшна пакутуе народ, як звыкся ён з рабствам, як нізка апусціўся яго ўзровень, і з уласным страшным выпрабаваннем, якое прымусіла яго

¹ Вейсман М., рабі. Мидраш расказвае: В 6 т. Т. 2. Шмот: В 2 кн. Кн. 1. С. 47.

² Агада... С. 51.

³ Гл.: Тамсама. С. 51—52.

пераглядзець сваё жыццё і вельмі крута яго змяніць (усё жыццё прарока адзначанае такімі рэзкімі пераломамі, калі ён мусіць пачынаць усё нанова і ў гэтых зменах адкрывае самога сябе, сваё прызначэнне). У адным пустэльным месцы Майсей становіцца сведкам, як наглядчык-егіпцянін забівае да смерці раба-яўрэя, і з асаблівай яскравасцю ўсведамляе, што гэты раб — «з братоў яго» (*Зых 2:11*). Менавіта ў гэты момант жыццё яго крута пераломваецца: ён заступаецца за раба і ў стане афекту забівае егіпцяніна. І далей Тора не адзін раз будзе падкрэсліваць, што адна з найгалоўнейшых рысаў характару Майсея — справядлівасць; кожны раз, калі ён бачыць несправядлівасць, яго ахоплівае вялікі гнеў. Але гэта не адмяняе ні на хвіліну яго здольнасці мысліць цвяроза і прымаць адзінае правільнае і справядлівае рашэнне. У гэксце сказана: «...і ўбачыў, як егіпцянін б'е яўрэя, з братоў яго. // І паглядзеў ён туды і сюды, і ўбачыў, што няма нікога, і забіў егіпцяніна, і схваў труп у пяску» (*Зых 2:11–12*). Відавочна, што Майсей дзейнічае вельмі свядома і асцярожна, хоць і страшна рызыкуе: за забойства егіпцяніна яго чакае смерць. А ці нельга было абысціся зусім без забойства? У нашай свядомасці неяк не вельмі звязваюцца вялікі прарок, «чалавек Божы», і забойства. Гэтая праблема трывожыла ўжо самых першых каментатараў Торы. Безумоўна, учынак Майсея нельга кваліфікаваць як злачынства, бо ён ратаваў жыццё чалавека: няма сумневу, што, калі б Майсей не заступіўся за раба, егіпцянін забіў бы апошняга. Тут уступае ў сілу правіла *нік'уах н'эфеш* — «ратавання душы (жыцця)»: калі нешта ці нехта пагражаюць жыццю чалавека (твайму ці іншаму), няма нічога больш важнага, чым выратаванне жыцця. Дзеля гэтага можна нават парушыць усе самыя строгія законы Торы, але нельга дапусціць трох смяротных грахоў — ідалапаклонніцтва, інцэста і забойства нявіннага чалавека. Яўрэйскія мудрацы асаблівым чынам інтэрпрэтавалі выраз «паглядзеў ён туды і сюды і ўбачыў, што няма нікога»: Майсей, ужо надзелены прароцкім дарам, убачыў адразу мінулае і будучае гэтага егіпцяніна і жахнуўся ад колькасці злачынстваў, учыненых ім, ад колькасці пралітай ім крыві; ён убачыў таксама, што ў гэтага чалавека няма ніводнага праведнага продка ці на-

шчадка («няма нікога»), дзеля якіх яго можна было б памілаваць. І менавіта тады ён вырашыў судзіць яго па справядлівасці, памятаючы, што самы справядлівы суд — суд Божы. Паводле Мідраша, Майсей уздзеў вочы да Нябёсаў і запытаўся: «Ці ёсць які-небудзь анёл-хавальнік, які выратуе гэтага чалавека?» Але Нябёсы адказалі маўчаннем, бо такога анёла для страшэннага ліхадзея і грэшніка не існавала. Тады Майсей запытаўся ізноў: «Можа, ён прабацька праведных нашчадкаў і таму яго трэба памілаваць за іх заслугі?» На гэты раз Сам Усявышні ў асаблівым адкрыцці даў ведаць Майсею, што сярод нашчадкаў гэтага егіпцяніна не будзе ніводнага праведніка. Але і тады, падкрэслівае яўрэйская традыцыя, Майсей не звярнуўся да гвалту, а аддаў усё на волю Божую: ён звярнуўся з гарачаю малітваю да Бога (паводле адной з версіяў — прамовіў невымоўнае Імя Божае, якое валодае асабліваю сілаю) — і ліхадзей упаў мёртвы. Такім чынам, гэты суд над забойцам ажыццявіўся праз слова, натхнёнае Богам. Нездарма на наступны дзень адзін з яўрэяў, які пакрыўдзіў свайго блізкага, спытаўся ў Майсея: «Ці не *кажаш* (курсіў наш. — Г. С.) ты, каб забіць мяне, як забіў ты таго егіпцяніна?» (*Зых 2:14*). У арыгінале ўжыты менавіта дзяслоў *йомэр* — «кажаш», «гаворыш», які традыцыйна перадаецца ў славянскіх перакладах Бібліі як «мяркуеш» (параўн. у Сінадальным перакладзе: «...не думаеш ли убить меня, как убил Египтянина?»). Тым самым тэкст дае зразумець, што менавіта слова Майсея было надзеленае асабліваю сілаю, здольнай пакараць егіпцяніна. Падкрэслім, што ўчынак Майсея, нават калі тлумачыць яго ў самым прамым сэнсе, сведчыць пра яго бескарысліваю і высакародную душу. Чаму? З пункту гледжання звычайнай «здравой» логікі ён паводзіць сябе, мякка кажучы, неасцярожна: ставіць пад пагрозу сваё спакойнае існаванне, сваю кар’еру пры двары фараона, сваю бліскучую будучыню егіпецкага вяльможы. І сапраўды, што істотна магло змяніць забойства аднаго, няхай і вельмі жорсткага, наглядчыка фараона? Можа, хто іншы на месцы Майсея сучешыў бы сябе тым, што гэта не будзе мець аніякай карысці і што тым больш непатрэбна рызыкаваць жыццём, ставіць на карту ўсю будучыню. Але не такі Майсей, «чалавек Божы»: калі трэба

ратаваць жыццё чалавека, якога забіваюць на яго вачах, ён не можа думаць пра сваю бяспеку і тым больш кар’еру, ім валодае адзін парыў — спыніць забойства, аднажарсць — аднаўленне справядлівасці.

Тое, што перажыў Майсей на наступны дзень пасля выпадку з наглядчыкам-егіпцянінам, напэўна, напоўніла яго сэрца асаблівай горыччу і скрухай. Ён убачыў, як сварацца два яўрэй і адзін не проста крыўдзіць, а б’е брата свайго (на думку традыцыйнага каментара, біў менавіта той чалавек, якога выратаваў ад смерці Майсей). Спроба Майсея спыніць гэтую сварку скончылася нечакана: «...і сказаў ён крыўдзіцелю: “Навошта ты б’еш блізкага твайго?” // А той адказаў: “Хто паставіў цябе начальнікам і суддзёю над намі? Ці не кажаш [мяркуеш] ты забіць мяне, як забіў ты таго егіпцяніна?” І спалохаўся Машэ, і сказаў: “Стала гэта вядома!”» (*Зых 2:14–15*). Чаму спалохаўся Майсей? Вядома, паводле прамога зместу, ён спалохаўся таму, што справа пра забойства егіпцяніна стала вядомая і што цяпер, безумоўна, гэта дойдзе да вушэй фараона, які захоча расправіцца з ім. Так і адбылося: «І пачуў пра гэта фараон, і хацеў забіць Машэ, але Машэ ўцёк ад фараона і спыніўся ў краіне [зямлі] Мід’ян...» (*Зых 2:15*). І ўсё ж такі, здаецца, у Майсея была яшчэ адна, і больш істотная, прычына, каб напалохацца: духоўны і маральны стан яго братаў. Ён цвяроза ўсвядоміў, што яны, прыгнечаныя, аддадзеныя на пакуты, нават і не думаюць падтрымаць адзін аднаго; наадварот — паміж імі адбываюцца сваркі і бойкі. Ён з жахам усвядоміў, што адзіны сведка эпізоду з забойствам егіпцяніна — той самы яўрэй, якога ён выратаваў. І ён не толькі не адплаціў удзячнасцю свайму збавіцелю, але і паведаміў пра гэты выпадак астатнім яўрэям і — больш таго — данёс фараону. А Майсей жа дзеля яго рызыкаваў жыццём... (Паводле традыцыі, гэтым яўрэем быў Датан [Дафан], які пазней падтрымае бунт Кораха [Карэя] супраць Майсея і Аарона.) Можна ўявіць сабе, якой горыччу напоўнілася душа будучага прарока. Ён упэўніўся, што рабства так моцна ўвайшло ў плоць і кроў яго народа, так падпарадкавала сабе яго душу, што рабіць пакуль што-небудзь (а можа, і наогул) дзеля яго вызвалення не мае сэнсу. Невыпадкова і старажытны *Мідраш Раба* распавядае, даючы

каментар да гэтага сумнага эпізоду: «Разважаючы над лёсам роднага народа, Майсей пытаўся ў сябе: “Чым так саграшыў гэты народ, што аддадзены ў рабства егіпціянам?” Пачуўшы ж словы таго ізраільцяніна, Майсей сказаў: “Сумнення больш няма, справа гэтая раскрытая — я цяпер ведаю, за што напаткаў ізраільцянаў цяжкі лёс іх: даносы распаўсюджаныя сярод іх, — і ці вартыя яны быць збаўленымі ад рабскай долі сваёй?”» (*Шэмот Раба 1*)¹. Такім чынам, для Майсея застаецца адно: уцёкі.

Майсей пакідае Егіпет, бо прамая пагроза навісла над яго жыццём, ды і заставацца ў гэтым «доме рабства» — значыць паставіць пад пагрозу нешта большае, чым фізічнае жыццё: уласную свабодную душу. Разважаючы пра сімвалічны сэнс усяго, што адбылося з Майсеем у Егіпце ад яго нараджэння да ўцёкаў, і інтэрпрэтуючы, услед за містычнай традыцыяй, яго вобраз як увасабленне «ўнутранага чалавека», сапраўды духоўнага чалавека, які павінны нарадзіцца ў душы кожнага з нас, Дз. У. Шчадравіцкі піша: «Што яшчэ сімвалізуе гісторыя ізраільцянаў у Егіпце? Без сумневу, наша духоўнае жыццё. Дух чалавечы апынаецца не толькі ў палоне ў плоці, але і ў заняволенні ў злых, д’явольскіх, дэманічных сілаў, якія яго бязлітасна мучаць і прымушаюць на сябе працаваць. У выніку злы дух — сімвалічны “фараон”, які валадарыць у многіх людзях, ці, як кажа апостал, “у сынах праціўлення” (*Эф 2:2*), — дае загад “наглядчыкам”, каб яны займалі чалавека “працай” днём і ноччу, каб у яго не заставалася часу звярнуцца да Бога, “прынесці яму ахвяру” — малітву, каб не было ні секунды на жыццё духоўнае. Такі чалавек ведае толькі шлях “ад стойла да пойла” і назад: яму ўвесь час няма калі, яму трэба заўсёды “працаваць, працаваць, працаваць”. Гэта ці літаральная праца, якая абяцае матэрыяльнае абагачэнне, ці несупынная злая “праца” думкі, прыгнечанай ніжэйшым пачаткам. А потым, калі бачыць злы дух, што не ў яго ўладзе канчаткова знішчыць сілу духу чалавечага, ён загадвае ўсялякае мужае жаданне, што нараджаецца ў чалавеку, знішчаць. Ён імкнецца забіць “ўсялякае немаўля мужчынскага полу”, г. зн. усялякі моцны,

¹ Агада... С. 52.

валявы, мужны парыў, які з цягам часу змог бы збавіць чалавека ад духоўнага прыгнечання. “Немаўлятаў жано-чага полу” злы пачатак пакідае ў жывых, паколькі яны ўвасабляюць эмацыянальную сферу чалавека, над якой зло атрымлівае поўную ўладу, “аддаўшы на смерць” розум і волю — “немаўлятаў мужчынскага полу”. У выніку ўвесь унутраны лад такога чалавека набліжаецца да поўнай пагібелі. Каб такому чалавеку выратавацца, у ім самім павінны нібыта нарадзіцца нехта, закліканы, падпарадкаючыся волі Божай, вывесці чалавечую сутнасць на прастор, вызваліць з рабства. Павінны нарадзіцца той “унутраны чалавек”, пра якога казалі апосталы і які, стаўшы “дасканалым мужам”, узначаліць зыход усіх думак і пачуццяў чалавека з духоўнага “Егіпта” <...> Майсей як правобраз унутранага чалавека, пасталелага “мужа дасканалага”, падае нам вялікі прыклад: заўсёды глядзець на Нябачнага і быць цвёрдымі ва ўсіх выпрабаваннях, не баючыся нічога і нікога, апроч Госпада»¹.

Але сустрэча з Нябачным тварам да твару ў Майсея яшчэ наперадзе. Спатрэбіцца яшчэ доўгая падрыхтоўка яго духу, каб быць вартым далучэння да найвялікшай Таёмніцы. А пакуль, пасля доўгіх блуканняў па Сінайскай пустыні, Майсей прыходзіць у зямлю Мід’янскую (Мадьямскую): «...і спыніўся ў краіне Мід’ян, і сеў ля калодзежа» (*Зых 2:15*). Тут пачнецца новы віток яго існавання, новы паварот яго няпростага жыццёвага шляху. І адкрыццё асаблівага прызначэння ў свеце для гэтага чалавека яшчэ наперадзе.

¹ Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 294—295, 303.

«Я — БОГ БАЦЬКІ ТВАЙГО, БОГ АЎРААМА, БОГ ІСААКА І БОГ ІАКАВА...»

(Закліканне прарока:
Непагасная Купіна і таямніца Імя Божлага)

...И из огня раздался голос:
«Скажи народу Моему:
Как ветер — тучу, Я рассею
Его души и скорбь, и тьму;

Я сокрушу его оковы,
Его скорбей низвергну гнет;
Из дома рабства в край свободы,
Ведомый Мною, он придет...»

Заря мерцала над горою;
Туман вставал в ущельях скал;
Темнела степь; всходили звезды...
А куст горел и не сгорал...
Сямён Фруг. Незгаральны Куст

Як ужо адзначалася, жыццё прарока Майсея выступае як парадыгма адкрыцця ўласнага прызначэння, як шэраг выпрабаванняў духу і несупыннае духоўнае ўзыходжанне. І цяпер наступіў момант, калі ўдалечыні ад мітусні гарадской цывілізацыі, у разрэджанай прасторы пустыні, ён мусіць так абвастрыць свае ўнутраныя зрок і слых (асабліва апошні), каб убачыць і пачуць Нябачнае, Нязведанае, Тое, што не чутна звычайнаму слыху, — Голас Божы. Вельмі прыкметна, што наогул у Бібліі вобраз пустыні мае асаблівае, і вельмі шматбаковае, сімвалічнае нападзенне: гэта і выпрабаванне на цвёрдасць волі і духу (рэальнасць пустыні — суровая рэальнасць); гэта і пустыня духоўнай галечы — і ў яе горкім, і ў яе самым пазітыўным сэнсе, бо толькі дзякуючы ёй, толькі адчуўшы невыносную духоўную прагу, чалавек пачынае шукаць Бога; гэта, нарэшце, тая сакральная прастора, дзе чалавеку паўней усяго можа быць адкрытая таямніца Прысутнасці Бога ў свеце, — напэўна, менавіта таму, што нішто не замянае ні зроку, ні слыху. Нездарма ж паэтам сказана: «Ночь тиха, пустыня внемлет Богу, // И звезда с звездой говорит...» Так ці інакш,

але Сваім выбраннікам Бог адкрываецца часцей за ўсё ў пустыні. Апроч таго, паводле тэксту Торы — паводле задумы Усявышняга, — Майсей нібыта мусіць вярнуцца да вытокаў выбранага народа, у стан яго патрыярхаў, прайшоўшы выпрабаванне доляю пастуха. Постаць пастуха надзеленая ў старажытных тэкстах, і асабліва біблейных, вельмі пазітыўнымі канатацыямі: гэта ахоўнік, правадыр, той, хто спасцігае неспасціжнае і карыстаецца асабліваю падтрымкаю вышэйшых сілаў¹. Нездарма Сам Гасподзь выступае ў Бібліі як Пастух, Які клапаціцца пра статак Свой (гэтая метафара асабліва ўласцівая прароцкім кнігам), нездарма і біблейныя праведнікі, а таксама выбраннікі Божыя з'яўляюцца найперш пастухамі: Авель, Аўраам, Ісаак, Іакаў, Давід, прарок Амос... Майсей мусіць нібыта прайсці шляхамі патрыярхаў, увабраць у сябе іх досвед, каб падрыхтаваць душу для вялікага прызначэння: быць прарокам і пастырам народа Богага.

«...Майсей уцёк ад фараона, і спыніўся ў краіне Мід'ян, і сеў ля калодзежа» (*Зых 2:15*). Зямля, або краіна (на іўрыце — адно і тое ж слова *эрец*), Мід'ян, дзе спыніўся Майсей, — мясцовасць на Сінайскім паўвостраве, недалёка ад Харэўскага (Харэбскага) горнага хрыбта, адна з вяршыняў якога і стане таямнічым біблейным Харэвам (у славянскай Бібліі — Харыў), або Сінаем. Мясцовасць атрымала назву ад племені, якое яе насяляла і, паводле Торы, паходзіла ад самога патрыярха яўрэйскага народа Аўраама — праз Кетуру (Хетуру), яго другую жонку, з якой ён абраў шлюб пасля смерці Сары. У Кнізе Быцця сказана: «І ўзяў Аўраам яшчэ раз жонку, а імя яе — Кетура. // І яна нарадзіла яму Зімана, і Ёкшана, і Медана, Мід'яна, і Йішбака, і Шуаха» (*Быц 25:1–2*). Такім чынам, Мід'ян, чацвёрты з шасці сыноў Аўраама і Кетуры, становіцца эпонімам-родапачынальнікам мід'янітаў, або мід'яніцянаў, — аднаго з пастухоўскіх плямёнаў, што жылі ў паўпустыні, прыдатнай для пасьбы авечак і козаў. Паводле Торы, сыны Аўраама ад Кетуры не сталі пераемнікамі Запавету з Адзіным Богам, бо такім спадчыннікам, паводле волі Божай, мог быць

¹ Пра сэнс архетыпа пастуха і пастухоўства гл. падрабязней у раздзеле «Дзе Авель, брат твой?» (*Прыпавесць пра Каіна і Авеля*) у частцы I.

толькі сын ад Сары — Ёіцхак (Ісаак). Але тут захоўваўся той жа побыт, што і ў пастухоўскіх шатрах яўрэйскіх патрыярхаў, і, хоць племя было язычніцкім, магчыма, менавіта тут асобнымі людзьмі перадаваліся з пакалення ў пакаленне паданні пра Аўраама і яго Запавет з Адзіным Богам. Нездарма ж Майсей знойдзе цёплы прыём у шатры мід'янскага правадыра і жраца, ажэніцца з яго дачкой, а той, у сваю чаргу, прыйдзе да Адзінага Бога. Як лічыць Дз. У. Шчадравіцкі, «мы можам меркаваць, што ў гэтым племені захавалася паданне пра Адзінага Бога. Аднак, напэўна, яно было зацёмненае нейкімі язычніцкімі напластаваннямі, таму мід'яніцяне не лічацца ў Пісанні вернікамі сапраўднага Бога. Нават Іафор, святар мадыямскі і цесць Майсея, канчаткова ўпэўніваецца ва ўсёмагутнасці Госпада толькі пасля цудаў, якія суправаджалі Зыход яўрэяў з Егіпта... І тым не менш некаторыя рэлігійныя ўяўленні, успадкаваныя ад Аўраама, і патрыярхальны лад жыцця гэтага племені рабілі яго настолькі роднасным Майсею і ізраільцянам, што Майсей захацеў увайсці ў сям'ю мадыямскага святара, узяўшы ў жонкі яго дачку»¹.

Сцэна сустрэчы Майсея са сваёю будучай жонкай вельмі нагадвае сцэну сустрэчы патрыярха Іакава і Рахілі, з той толькі розніцай, што тут не ідзе гаворка пра імгненнае, быццам удар маланкі, каханне. Але Майсей таксама дапамагае дзяўчыне і яе сёстрам напайць авечак і — галоўнае — усталёўвае справядлівасць там, дзе бачыць крыўду ў дачыненні да слабейшых. Эпізод спалучае ў сабе рысы легендарнасці і рэалістычнага адлюстравання пастухоўскага побыту той далёкай пары. Майсей невыпадкова сядзіць ля калодзежа: гэта сапраўдная крыніца жыцця ў рэгіёне Сінайскай пустыні, цэнтр прыцягнення ўсяго племені; тут ён убачыць усіх адразу, іх норавы і стасункі. Сюды, да калодзежа, прыгналі сваіх авечак сем дочак мід'янскага жраца Рэгуэля (Рагуіла): «А ў жраца Мід'яна было сем дочак; прыйшлі яны і начэрапалі вады, і напоўнілі каменныя карыты, каб напайць авечак бацькі свайго» (*Зых 2:16*). Як і ў язычніка Лавана, у мід'янскага жраца не было сы-

¹ Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. Изд. 2-е, испр. и доп. М.: Теревинф, 2001. С. 304.

ноў, і мужчынскую працу рабілі яго дочкі. Паданне кажа, што гэта маглі б рабіць і слугі або парабкі Рэгуэля, але дочкі яго так шанавалі бацьку, што ўсё гатовыя былі рабіць дзеля яго. Другое паданне сцвярджае, што Рэгуэль, само імя якога азначае «пастух [пастыр] Божы», а тытул, прыкладзены да яго імя, — *когэн* — можна перакласці і як «святар», самастойна шукаў шляхі да Адзінага Бога. Больш таго, ён быў адным з дарадцаў егіпецкага фараона і спрабаваў адгаварыць яго ад знішчэння яўрэйскіх немаўлятаў, а калі гэта не атрымалася, уцёк з Егіпта. Падчас прыходу Майсея ён адмовіўся ад язычніцкіх звычаяў мід'яніцянаў, таму яны не прызнавалі яго ўладу і пагарджалі ім, так што ў яго не было слугаў і парабкаў. Варожасцю мід'яніцянаў да Рэгуэля тлумачыцца ў Мідрашы і наступны эпизод Пісання, калі пастухі прыйшлі і адагналі дочак жраца і яго авечак ад вадапою. (Мідраш паведамае, што пастухі паводзілі сябе так ужо шмат разоў, але на гэты раз яны былі асабліва нахабныя і вельмі груба піхалі бездапаможных дзяўчат, так што тыя нават зваліліся ў ваду.) Гэтага не можа вытрымаць Майсей і заступаецца за дочак Рэгуэля: «І прыйшлі пастухі, і адагналі іх, але Машэ падняўся на іх абарону, і выратаваў іх, і напаіў статак» (*Зых 2:17*). Майсей ізноў вельмі рызыкуе сабою: варта толькі ўявіць раз'юшаных пастухоў, супраць якіх (відаць, іх было не так мала) ён выйшаў адзін на адзін, нікому не вядомы іншаземец, у якім адразу пазналі (відаць, па яго асаблівай вопратцы і манеры трымацца) егіпцяніна, а егіпцянаў ненавідзелі пастухі-азіяты, тою ж манентаю адплачваючы за іх нянавісць да «азіятаў, жыхароў пяскоў» (так усе яны называліся ў егіпецкіх тэкстах). Да таго ж гэты чужынец соваў нос не ў сваю справу. Нездарма ў тэксце падкрэслена, што ўчынак Майсея патрабаваў ад яго пэўнай мужнасці і нават фізічнай сілы: «...падняўся на іх абарону, і выратаваў іх...» У гэтым эпизодзе ізноў праяўляецца дамінуючая рыса характару Майсея — імкненне да справядлівасці, палкае абурэнне пры позірку на ўсялякую несправядлівасць, гарачае пачуццё спачування да прыгнечаных, пакрыўджаных, зняважаных.

Дочкі Рэгуэля, уражаныя высакародствам, моцаю і прыгажосцю іншаземца, якога яны прымаюць за егіпця-

ніна¹, расказалі пра яго свайму бацьку. «І прыйшлі яны да Рэгуэля, бацькі свайго, і спытаўся ён: “Чаму вы так хутка прыйшлі сёння?” // І сказалі яны: “Адзін егіпцянін выратаваў нас ад пастухоў, а таксама начэрпаў нам вады і напаіў скаціну”» (Зых 2:18—19). Рэгуэль не можа не ацаніць смелы і высакародны ўчынак іншаземца, не можа не запрасіць яго ў свой шацёр. У яго пытаннях, звернутых да дочак, шчыры клопат пра адважнага незнаёмца і ўпіканне ім — за тое, што не прывялі яго адразу з сабою: «А дзе ж ён? Чаго ж вы пакінулі гэтага чалавека? Паклічце яго, няхай паесць хлеба» (Зых 2:20). Удзячны Рэгуэль гатовы падзяліцца з Майсеем усім, што ёсць у яго, а слова «хлеб» у старажытных тэкстах часта абазначае ежу нагул, харчаванне. Тым самым Рэгуэль запрашае Майсея жыць у яго. Надзелены асаблівай інтуіцыяй, ён разумее, што сустрэўся з незвычайным чалавекам. Нездарма ў наступным раздзеле Кнігі Зыходу ўзгадваецца яшчэ адно імя Рэгуэля, бо першае было, напэўна, не асабістым імем, а хутчэй — тытулам, — *Йітро* (Іафор), што значыць «той, хто пераўзыходзіць» (ад дзеяслова *йатар* — «пераўзыходзіць»). Гэтае імя традыцыйна інтэрпрэтуецца як паказанне на тое, што Йітро пераўзыходзіў усіх сваіх супляменнікаў веданнем сапраўднага Бога. І ўсё ж такі вера Йітро была яшчэ

¹ Паводле аднаго з тлумачэнняў, той факт, што Майсей не адкрыў (прынамсі, не адкрыў адразу) свайго паходжання, а нібыта пагадзіўся з тым, што ён егіпцянін, паслужыў адной з прычынаў недазволу Усявышніма увайсці яму ў Зямлю Абячаную. Гэта так званая памылка праведніка, бо чым вышэй праведнасць, тым больш Бог патрабуе з чалавека. Але існуе і іншае тлумачэнне словаў Торы «нейкі егіпцянін» — праз асобную прыпавесць: «Аднаго чалавека ўкусіла змяя. Прыбег ён да ракі і кінуўся ў ваду, а ў тым месцы ўбачыў дзіця, якое танула, і выратаваў яго ад смерці. Дзіця пачало дзякаваць свайму збавіцелю, але той сказаў: “Дзіця, не я цябе выратаваў, а выратавала цябе змяя. Бо калі б не ўкусіла яна мяне, я б не пабег да ракі і не дапамог бы табе выбрацца з віру”. Так і Майсей — калі дачкі Іафора (Рэгуэля. — Г.С.) пачалі дзякаваць яму — сказаў: “Дзякуйце не мне, а таму егіпцяніну, з-за якога я мусіў бегчы сюды”» (*Шэмот Раба I*; цыт. па: Агада: Сказання, прытчы і ізречения Талмуда и Мидрашей / Перевод С. Г. Фруга. М.: Раритет, 1993. С. 53). Тым самым Мідраш дае зразумець, што, адпаведна пазіцыі Торы, якую добра разумее і Майсей, у жыцці няма нічога выпадковага, і сапраўдны чалавек нават свае бядоты і пакуты ўспрымае як шлях да таго добра, якое ён павінен здзейсніць дзеля іншых людзей. Такую ж пазіцыю займаў і біблейны Іосіф.

зацемненая некаторымі язычніцкімі поглядамі і звычаямі, і глыбокае веданне Бога Жывога прыйшло да яго праз Майсея.

«І пагадзіўся Майсей жыць у гэтага чалавека, і выдаў той за Майсея сваю дачку Цыпору» (*Зых 2:21*). Імя *Цыпора* значыць літаральна «птушка», і традыцыйны каментар заўважае, што такое імя сведчыла пра незвычайную жвавасць, з якой гэтая жанчына рабіла добрыя справы. У сваю чаргу, адзначаючы папярэднюю этымалогію, Дз. У. Шчадравіцкі заўважае, што гэтае імя можна інтэрпрэтаваць і інакш: «прамяністая» — ад дзеяслова *цаффар* — «выпускаць промні». «У такім выпадку яно паказвае на чысціню і праведнасць, на светлы характар жонкі Майсея»¹. Да постаці Цыпору з вялікай пашанай ставяцца яўрэйскія мудрацы-каментатары, падкрэсліваючы, што яна валодала духоўнай веліччу Сары, Рыўкі (Рэвекі, або Рэбекі), Рахелі (Рахілі) і Леі (Ліі), і тым самым уключаючы яе ў шэраг *імагот* — прамая-рок яўрэйскага народа. Мідраш даводзіць яшчэ адно значэнне імя Цыпору — «тая, хто ачышчае», бо яна ачысціла хату свайго бацькі ад слядоў ідалапаклонніцтва, першая з сям’і Йітро прыняла новае вучэнне. Яна нарадзіла Майсею двух сыноў, і першынца свайго ён назваў сімвалічна, тлумачачы праз яго імя свой уласны лёс: «...І назваў яго Машэ імем *Гершом*, сказаўшы: “Прышэльтам стаў я ў зямлі чужой”» (*Зых 2:22*). *Гер* на іўрыце — «прышэлец», «інша-земец», *шам* (трансфармаванае ў *шом*) — «там», і ў цэлым імя першага сына Майсея, якое традыцыйна ў славянскай Бібліі перадаецца як *Гірсам*, значыць «прышэлец там». Гэта ўказанне на лёс бацькі, поўны блуканняў і вандровак, на тое, што ён усюды адчуваў сябе чужынцам — і ў Егіпце, і ў Мід’яне, хаця ў апошнім і знайшоў сям’ю, звычайнае чалавечае шчасце. Імя сына ўтрымлівала ў сабе і далёка схаваную тугу і памяць пра родны край — Святую Зямлю. Відаць, невыпадкова адразу пасля паведамлення пра нараджэнне сына ў Майсея біблейны тэкст узгадвае пра пакуты сыноў Ізраіля ў Егіпце: тым самым падкрэсліваецца непарыўная сувязь лёсу прарока з пакут-

¹ Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 307.

лівым лёсам яго народа. Вельмі слушна піша Дз. У. Шчадравіцкі: «...Майсей быў як бышцам бы душой народа ізраільскага. Тое, што адбывалася з Майсеем — кожная думка, кожнае слова, кожны крок яго, — адбывалася на жыцці ўсяго народа. І тады зразумела, чаму Майсей, ужо замацаваўшыся ў зямлі Мадыямскай, ажаніўшыся і нарадзіўшы там сына, называе сябе “прышэльцам”. Ён тым самым сведчыць пра палкае жаданне ўсіх ізраільцянаў выйсці з рабства і вярнуцца ў зямлю бацькоў»¹.

Як адзначаюць яўрэйскія каментатары, Майсей, застаючыся жыць у Мід’яне побач з Ёітро, вельмі рызыкаваў, і можа, нават, больш, чым жыццём, бо яго цесць усё яшчэ заставаўся ідалапаклоннікам па сваёй сутнасці і мог вельмі дрэнна ўплываць на сям’ю прарока. Ёітро нават стаяў на тым, каб першынец Майсея і Цыпоры не быў абрэзаны (гэта зробіць, паводле тэксту Торы, пазней сама Цыпора). Але Майсей даў клятву Ёітро, што будзе жыць з ім і не вернецца ў Егіпет да сваіх братоў. Рабі Машэ Вейсман піша: «Гэтыя словы нашых мудрацоў сведчаць пра тое, што Машэ самім фактам свайго добраахвотнага існавання побач з Ёітро, які яшчэ не стаў яўрэем, рызыкаваў будучым сваіх сыноў, бо існавала небяспека духоўнай дэградацыі сярод ідалапаклоннікаў. Спадзеючыся пазітыўна паўплываць на Ёітро, Машэ недаацэньваў небяспекі, заключанай у яго асяроддзі. Таму яго ўчынак, згодна з адзінадушным меркаваннем нашых мудрацоў, завецца “звязваннем сябе клятвай”. Раў² Дэслер тлумачыць, што само рашэнне чалавека пасяліцца там, дзе Тора знаходзіцца не на вышыні, — гэта саступка, якая аслабляе служэнне чалавека Гашэму, таму што нават на найвялікшых людзей робіць уплыў іх асяроддзе. Значыць, калі хто-небудзь выбера сабе месцам жыхарства раён, прасякнуты атмасферай вывучэння Торы і страхам перад Гашэмам,

¹ Шедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 308.

² Раў (дакладней — Раб) — літаральна з іўрыту «вялікі», а таксама «настаўнік»; са старажытных часоў у яўрэйскай традыцыі — паважлівы зварот да законавучыцеля, знаўцы Торы і Талмуда: адсюль і рабі — «настаўнік мой» (так вучні звярталіся і да Ісуса; у рускім Сінадальным перакладзе традыцыйна перадаецца як *раві*).

можна паставіць яму ў заслугу, што ён узяў свой узровень і ўзровень сваёй сям'і ва ўсіх будучых пакаленнях. Ён запатрабаваў ад Машэ, каб яго першынец застаўся неабрэзаным. Машэ хацеў споўніць *міцву*¹ — мець дзяцей² — і спадзяваўся: «Гашэм скіруе падзеі так, што ён зможа абрэзаць свайго сына»³. Так, безумоўна, Майсей вельмі рызыкаваў, як некалі Лот, калі пасяліўся ў даліне Садома, а не застаўся з праведнікам Аўраамам. Але патрэбна падкрэсліць, што Майсей быў усё ж такі з асаблівай пароды людзей выключнай цвёрдасці і мужнасці, якія маглі цярпліва чакаць свайго часу і верыць у сваё наканаванне насуперак усім знешнім акалічнасцям. Здаецца, і яго існаванне сярод мід'яніцкіх было скіраванае на тое, каб і тут, хаця б у адной хаце, запаліць агеньчык сапраўднай духоўнасці, і менавіта ў хаце язычніцкага жраца, бо заўсёды ёсць надзея, што яго прыклад паўплывае на астатні народ. Цікавае супастаўленне паміж лёсам Майсея, які парадніўся з мід'янскім жрацом, і лёсам Іосіфа, які парадніўся з егіпецкім жрацом, праводзіць Дз. У. Шчадравіцкі, бачачы тут не проста тыпалогію, а асаблівую волю Божую: «...Майсей, таксама як у свой час і Іосіф, уваходзіць у сям'ю святара. Першы збавіцель, які прыйшоў у Егіпет напярэдадні пасялення там усяго дома Ізраілева, парадніўшыся са святаром, далучыўся да жрэцкага саслоўя Егіпта, а апошні збавіцель, якому наканавана было вывесці на свабоду сыноў Ізраілевых, парадніўся са святаром мадыямскім. Без сумневу, такое набліжэнне да жрэцкіх сем'яў, як у выпадку з Іосіфам, так і ў выпадку з Майсе-ем, мела правідэнцыяльны сэнс: менавіта ўвайшоўшы ў святарскае саслоўе ці наблізіўшыся да яго, магчыма было

¹ *Ми́цва* (іўрыц.) — заповедзь.

² Адна з галоўных заповедзяў Торы, дадзеная Богам усяму жывому — «Пладзіцеся і памнажайцеся!» (*Пру у-рву!*); першым жа людзям і адпаведна ўсяму чалавечтву дадзеная асобна яшчэ і заповедзь пра стварэнне сям'і і нараджэнне дзяцей (гл. *Быц 2:24*). Менавіта таму ў іўдзейскай традыцыі не існуе інстытуту бясшлюбнасці; апошнія лічыцца парушэннем парадку, усталяванага Богам, а немагчымасць мець дзяцей — найцяжэйшым горам і нават прыкметай таго, што Бог за штосьці карае чалавека.

³ Вейсман М., рабби. Мидраш раскажывае: В 6 т. Т. 2. Шмот: В 2 кн. Іерусалім: Швут Ами, 1990. Кн. 1. С. 55—56.

жрацоў, а праз іх і ўвесь народ, наблізіць да ведання сапраўднага Бога»¹. Экзэгет і мысляр мяркуе таксама, што ад Ёітро Майсей мог шмат чаго даведацца з паданняў пра Аўраама і яго нашчадкаў, дапоўніць гэтымі ведамі тыя, якія ён атрымаў у дзяцінстве ў роднай сям’і. «Наогул, мы можам меркаваць, што нямала яўных і патаемных ведаў пра духоўны свет Майсей набыў ва ўсіх трох пройдзеных ім “школах”: у родным доме, што належаў да святарскага калена Леві, у егіпецкіх жрацоў і, нарэшце, у мадыяніцынаў. Аднак сапраўднае, жывое адкрыццё Божае не залежыць ад паданняў чалавечых і не з’яўляецца іх “працягам”, бо адкрыццё Божае ёсць імгненнае прасвятленне, азарэнне чалавечага духу. І яно гэтак жа адрозніваецца ад усіх магчымых паданняў, з’яўляюцца яны паданнямі ізраільскімі, егіпецкімі ці мадыямскімі, як разгляданне выяваў чалавека — ад непасрэдных жывых стасункаў з ім. Або як аповед, пачуты сляпым, пра тое, што існуюць святло і фарбы, адрозніваецца ад сузірання прыгажосці свету...»²

Так, у пэўны час Майсей сам-насам сустрэнецца з Богам, адкрые для сябе і панясе іншым ісціну, якая не адкрывалася яшчэ нікому. А пакуль што, здаецца, жыццё яго набыло стабільнасць і пайшло на лад: ён пасвіць статкі свайго цесця Ёітро і яшчэ не ведае свайго сапраўднага прызначэння, не ведае нават, што становішча яго братоў у Егіпце стала зусім невыноснае. «І было, з цягам доўгага часу, памёр валадар Егіпта, і застагналі сыны Ізраіля ад працы, і залямантавалі, і ўзнёсся гэты лямант ад працы іх да Бога» (*Зых 2:23*). Паводле прамога сэнсу тэксту, у Егіпце змянілася ўлада і на трон узышоў другі фараон, але, як гэта часта здараецца, ён «узорна» працягваў палітыку свайго папярэдніка і нават зрабіў яе больш жорсткай у дачыненні да нявольнікаў-яўрэяў і іх няшчасных хлопчыкаў-немаўлятаў, якіх працягвалі забіваць. Старое паданне кажа, што новы фараон аддаў загад, страшнейшы за самую цяжкую працу: калі ізраільцяне не выконвалі норму і не выраблялі пэўную колькасць цаглянаў, то замест апошніх у мур патрэбна было класці цельцы нованароджаных яўрэйскіх

¹ Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 307.

² Тамсама.

хлопчакаў; перад гэтым наглядчыкі-егіпцяне разбівалі ім галовы аб мураваную сцяну. А яшчэ, паведамляе Агада, фараон вельмі цяжка захварэў на праказу. Цела яго пакрылася страшэннымі гнойнымі болькамі, і егіпецкія мудрацы, магі і чарадзеі паралі яму прымаць асаблівыя ванны — з цёплай дзіцячай крыві, па дзве на дзень. «Для гэтай мэты закальвалі яўрэйскіх дзяцей па два разы на дзень — раніцою сто пяцьдзесят і сто пяцьдзесят увечары» (*Шэмот Раба I*)¹. Вядома, гэтыя паданні, што склаліся ў сівой старажытнасці, немагчыма пацвердзіць дакументальна. Аднак само іх узнікненне сведчыць пра тое, якою цяжкаю ранаю засталіся ў свядомасці народа пакуты Егіпецкага рабства, памножаныя на шматлікія пакуты далейшага лёсу, асабліва падчас канчатковага выгнання з роднай зямлі і блукання па шляхах свету ажно да сярдзіны XX стагоддзя². Але і ў жудаснай крывавай трагедыі яўрэйская традыцыя бачыць парадыгматычны сэнс: часам патрэбныя смяротныя пакуты, невыносны боль, адчуванне краю бездані, каб людзі ўспомнілі пра Бога, звярнулі да Яго свае сэрцы, думкі і справы. І тады непазбежна прыйдзе выратаванне. Паводле Торы, калі пачаліся пакуты, якія немагчыма было не толькі перажыць, але і ўсвядоміць ні розумам, ні сэрцам, народ Ізраіля зразумеў, што ён стаіць на мяжы знішчэння, і звярнуўся нарэшце да Бога. Нездарма ў тэксце падкрэслена, што лямант ад іх працы ўзнёсся да Бога. Гэта значыць, што гэты лямант і скіраваны быў да Бога, а не проста ў прастору, як раней, што душы ізраільцянаў адкрыліся Богу. Ён жа, у Сваю чаргу, «ўспомніў» пра іх і Свой Запавет з іх прабацькамі, гэта значыць адчуў, што яны вартыя выратавання, і калі перамяніліся не ўсе, то ўсё роўна народ трэба ратаваць — хаця б дзеля таго, што яны нашчадкі вялікіх праведнікаў: «І пачуў Бог стогн іх, і ўспомніў Бог Саюз Свой з Аўрага-

¹ Агада... С. 53.

² На жаль, гэтыя «крававыя ванны», неабходныя фараону, сталі пэўнаю страшнаю парадыгмаю, якая паўтаралася падчас пагромаў, калі гінулі дзеці, і якая стала жаклівай рэальнасцю ў нацысцкіх лагерах, спецыяльна створаных для дзяцей: у маленькіх вязняў забіралі ўсю кроў для салдатаў фюрэра. Безумоўна, у такія лагеры траплялі дзеці розных «неарыйскіх» нацыянальнасцяў, але найперш там наканавана было апынуцца яўрэйскім дзецям. Падчас Халакосту загінулі каля 1 500 000 яўрэйскіх дзяцей.

мам, з Йіцхакам і з Йааковам. // І ўбачыў Бог сыноў Ізраіля, і спазнаў [зведаў, даведаўся] Бог» (*Зых 2:24–25*). Як ужо адзначалася раней, апошняя крыху дзіўная фраза азначае не тое, безумоўна, што Бог раней «не бачыў» і «не ведаў» сыноў Ізраіля, а тое, што Ён убачыў іх новы духоўны ўзровень ці, як мінімум, жаданне ўзняцца духоўна, палкае жаданне веры і свабоды. Патрэбна нагадаць, што дзеяслоў *ва-йеда́* («і спазнаў») мае асаблівую канатацыю: гэта веданне праз найвялікшую блізкасць, праз узаемнае пранікненне, праз любоў. Такім чынам, міласэрны Бог, Які судзіць людзей не столькі па справядлівасці, колькі па літасці, Які верны Сваім выбраннікам, ужо не можа больш трымаць пакуты іх нашчадкаў у Егіпце. Настае час паклапаціцца пра сыноў Ізраіля, наблізіць іх да Сябе, з’яднаць у адзіны народ Божы, народ Запавету.

Тым самым настае і час вызначэння лёсу Майсея. Ён рыхтуецца да гэтага на прасторах мід’янскай паўпустыні, пасвячы а вечак і козаў Йітро, але яшчэ не спасцігаючы ва ўсёй паўнаце сваё наканаванне. Агада і Мідраш падкрэсліваюць, што Бог свядома рыхтаваў Майсея для здзяйснення подзвігу выратавання і выхавання народа, шматразова выпрабуйваў яго — ці добры ён пастух, ці гатовы пасвіць асаблівы «статак Божы». Так, *Мідраш Раба* распавядае: «Аднойчы збегла са статку казляня. Майсей пабег за ім і знайшоў у цясніне, ля крыніцы, з якой казляня прагна піло ваду. “Небарака, — прамовіў Майсей, — цябе мучыла смага, а я пра гэта і не падумаў. А як ты стамілася цяпер!” Даўшы казляняці напіцца, ён паклаў яго сабе на плячо і панёс да статку. У гэты час прагучаў Голас: “Той, у кім столькі любові і спачування да статку авечага, варты стаць пастухом статку Божага”» (*Шэмот Раба 2*)¹. Менавіта так, з маленькім казлянём ці ягнём на плячы будзе паўставаць добры пастух на хрысціянскіх выявах, якія ілюструюць евангельскую прыпавесць пра добрага пастыра.

І вось Бог вырашыў, што час настаў: «Майсей пасвіў статак цесця свайго Йітро, жраца Мід’яна. Аднойчы пагнаў ён статак на той бок пустыні і дайшоў да Гары Божай — Харыва» (*Зых 3:1*). Ужо сам пачатак трэцяга раздзела Кнігі Зыходу рыхтуе нас да чагосьці незвычайнага, бо

¹ Агада... С. 53.

незвычайна і таямніча выглядаюць на гэты раз паводзіны добрага пастуха: ён гоніць скаціну вельмі далёка, «на той бок пустыні» (ці «ў канец пустыні»; менавіта так дакладна перакладаецца выраз, перададзены ў рускім Сінадальным перакладзе як *далеко в пустыню*). Навошта? Гэта, здаецца, вельмі дзіўны ўчынак для пастуха, які звычайна пасвіць статак недалёка ад месца, дзе жыве; далёкі ж пераход праз пустыню вельмі цяжкі і для чалавека, і для скаціны. Усё гэта сведчыць пра тое, што Майсей знаходзіўся ў нейкім асаблівым стане, быццам бы прадчуваў незвычайнае. Дз. У. Шчадравіцкі тлумачыць эпізод наступным чынам: «Звесці статак вельмі далёка (а ў пустыні ж водзяцца дзікія звяры і могуць сустрэцца разбойнікі) — адметны знак гранічнай няўважлівасці: чалавек глыбока задумаўся і забыўся, куды накіроўваецца, ён сыходзіць усё далей ад хаты. Значыць, на гэты раз Майсей настолькі паглыбіўся ў роздум, што зайшоў у пустыню значна далей, чым звычайна. Гэта здарылася толькі аднойчы. У той дзень ён нібыта перайшоў межы часавага і прасторавага ўспрымання. Ён нібыта зусім вызваліўся ад фізічнай рэальнасці і ў такім стане прыйшоў у канец пустыні, да Гары Божай — Харыва. І тады настаў новы этап яго духоўнага развіцця»¹.

Безумоўна, гэты эпізод, як ён апісаны ў біблейным тэксе, такі таямнічы, што нясе ў сабе шмат сэнсаў, і найперш містычных. Пры гэтым пэўная містыка хаваецца і ў самой геаграфіі, наскрозь рэальнай і адначасова звышрэальнай. Гэта тычыцца таямніцы *Гар га-Элогім* — Гары Божай, якая яшчэ завецца Харэвам (Харывам), а далей у тэксце — Сінаем. Дагэтуль сярод навукоўцаў вядуцца спрэчкі: якая з вяршыняў Харэўскага, або Харэбскага, хрыбта (ён жа — Сінайскі хрыбет) можа лічыцца біблейным Харэвам, або Сінаем? З'яўляюцца Харэў і Сінай адной і той жа вяршыняй, ці іх проста «блытае» тэкст? «Самавызначылася» толькі хрысціянская традыцыя, дзе ёсць дакладнае паказанне на пэўную гару як на Сінай: гэта тая вяршыня, якую мусульмане называюць *Джабал Муса* (араб. «Гара Майсея»). Яна знаходзіцца на поўдні Сінай-

¹ Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 311—312.

скага паўвострава, і традыцыя атаясамлення яе з Гарой Божай біблейнага тэксту дакладна пачынаецца з IV ст. н. э., калі на ёй пасялілася група хрысціянскіх манахаў, але, як мяркуюць даследчыкі, уяўленне пра гэтую гару як Гару Майсея, дзе ён быў закліканы да прароцкага служэння, а пазней атрымаў Скрыжалі з Дзесяццю Запаведзямі, складалася яшчэ раней¹. У VI ст. тут быў пабудаваны на вышыні каля 1500 м над узроўнем мора грэка-праваслаўны манастыр св. Кацярыны. Гэты манастыр існуе і зараз, і на яго тэрыторыі знаходзіцца калодзеж, ля якога, паводле хрысціянскай традыцыі, Майсей сустрэўся ўпершыню са сваёй будучай жонкай — Цыпорай. Іудзейская ж традыцыя лічыць, што таямнічая Гара Божая — месца настолькі святое (менавіта тут Бог адкрыўся пазней усяму народу Ізраіля), што Усявышні спецыяльна схаваў яе ад людскога ведання і тым самым — ад чалавечай мітусні. З гэтым нібыта па-свойму «пагаджаецца» навука, сцвярджаючы, што нельга дакладна ідэнтыфікаваць біблейны Харэў (Сінай) з той ці іншай вяршыняй Харэўскіх гор. Адно толькі зразумела: *Сінай* — гэта яшчэ даізраільская назва гары, якая, напэўна, шанавалася ў якасці святога месца язычнікамі яшчэ ў сівай старажытнасці. Сама гэтая назва, паводле адной з гіпотэзаў, паходзіць ад імя шумерскага, а потым акадскага бога месяца Сіна, культ якога быў вельмі важны для Месапатаміі. У старажытнаўрэйскай культуры адбылося пераасэнсаванне гэтага месца ў рэчышчы монатэізму. Уласна ізраільская назва — *Харэў* (дакладней — *Хорэв*) — літаральна значыць на іўрыце «спалены сонцам», «ссохлы», «спустошаны», і яна лаканічна і выразна малюе цэлую карціну: гара пад пякучым сонцам, са спаленай да стану сухога сена травой і дробнаю расліннасцю на схілах ля падножжа, вышэй — з буравата-чырванаватымі гранітнымі камлыгамі на схілах і на вяршыні, якія ярка ззяюць на сонцы.

Безумоўна, гэтая Гара ў Бібліі не роўная гары ў фізічным сэнсе слова: менавіта да гэтай Гары «сыдзе» Бог, каб даць Сінайскае Адкрыццё, менавіта на гэтую Гару будзе

¹ Гл., напрыклад: Aharoni Y. Kadesh-Barnea and Mount Sinai // God's Wilderness / Ed. by B. Rothenberg. L., 1961. P. 161—170.

падымацца Майсей, каб атрымаць Закон. Нагадаем, што Бог, паводле монатэістычных уяўленняў, не можа «жыць» на якой бы там ні было гары, як, напрыклад, грэчаскія багі жылі на Алімпі (таму і называліся алімпійцамі). Адзіны Бог наогул не можа быць лакалізаваны ні ў адной кропцы, ні ў адным прадмеце, ні ў адным месцы фізічнай прасторы, бо Ён — па-за прастораю, таксама як і па-за часам. Іншая справа: Ён можа абвяшчаць Сябе ў пэўны час у пэўнай прасторы, даваць чалавеку знакі пра Сваю Прысутнасць побач з ім (так званая *Тэафанія* — літаральна з грэч. «Богаз’яўленне»). Сінай і з’яўляецца ў разуменні Бібліі такою сакральнаю прастораю, дзе Бог адкрывае Сябе Сваім выбраннікам, свайго кшталту мяжою паміж зямным, матэрыяльным, і нябесным, духоўным, звышрэальным. Можа, таму Бог не сыходзіць «на Гару», а толькі «да Гары». Гара становіцца той восьсю, дзе сустракаюцца чалавечая і Боская, сімвалам міласэрнага «сыходжання» Бога да чалавека і ўзыходжання апошняга да Найвышэйшай Духоўнасці. Безумоўна, гэта асаблівая біблейная варыяцыя на тэмы спрадвечнага архетыпа *axis mundi* («светавая вось»), дакладней — яго варыянта «нябесная гара», або «гара зямлі і нябёсаў». Слушна піша пра гэта І. Р. Тантлеўскі: «Гару Сінай у апаведзе Кнігі Зыходу трэба разглядаць як бы ў двух планах — зямным (гара на Сінайскім паўвостраве) і касмічным (святая касмічная Гара — Месца, з якога трансцэндэнтны Бог рэалізуе Сваю адносную іманентнасць светабудове пры заключэнні Запавету)»¹. Па-свойму падобную думку фармулюе Дз. У. Шчадравіцкі, падыходзячы да тэксту з пункту гледжання духоўнай, і найперш — містычнай, традыцыі і адпаведна інтэрпрэтуючы назву Гары: «Гара, якая сімвалічна ўяўляе сабою мяжу двух светаў, рэчыўнага і духоўнага, завецца *Хорэв*, а дзеяслоў *харав*, да якога ўзыходзіць яе назва, азначае “дранцвец”, “губіць”, “знішчаць”, “спустошваць”. “Хорэв” значыць “цалкам ссохляя”, “здранцвелая”, быццам бы “знішчаная” мясцовасць. Назва сімвалізуе стан Майсея, у якім ён вызваліўся ад усіх зямных думак, прычым яго ўспрыманне зям-

¹ Тантлевский И. Р. Введение в Пятикнижие. М.: РГГУ, 2000. С. 207–208.

ных рэчаў нібыта “здранцвела”, сэрца ад іх “спустошылася”, а памяць пра іх “знішчылася”. Толькі калі чалавечыя вочы “закрываюцца” на свет бачны, яны “адкрываюцца” ў свет нябачны. Высока-высока ўзнялася душа Майсея ў гэтыя імгненні, аддаліўшыся ад свету матэрыяльных формаў. <...> Гара завецца Божай таму, што сімвалізуе духоўнае ўзыходжанне, якое мусіць здзейсніць чалавек, калі ён “спустошваецца” ад усіх дробных і марных думак, а сэрца яго ачышчаецца»¹.

Тут, ля падножжа Харыва, і здарылася адна з найга-лоўнейшых падзеяў уласнай гісторыі Майсея: ён атрымаў Боскае Адкрыццё і быў закліканы як прарок. Гэтая падзея стала не толькі паваротным момантам яго біяграфіі, але, па сутнасці, і пачаткам кардынальных зменаў у лёсе і гісторыі народа Ізраіля, а праз апошнюю — і ў гісторыі ўсяго чалавецтва. Майсей, па волі Божай, спачатку ўбачыў нешта незвычайнае, дзівоснае, што ўразіла яго і прыцягнула не толькі знешні погляд, але і зрок глыбінны, унутраны: невысокі калючы куст, які гарэў, ахоплены полымем, але не згараў, і ў гэтым полымі з’явіўся Анёл Гасподні (ці само гэтае полымя — дакладней, язык полымя — і было палымяным Анёлам Гасподнім): «І адкрыўся [з’явіўся] яму Анёл Гасподні ў языку полымя з куста ажыны [цярноўніку], і ўбачыў ён [Машэ]: вось куст ажыны палымнее агнём, але куст не згарае. // І прамовіў Машэ: “Павярну туды, пагляджу на гэтае вялікае дзіва: чаму не згарае гэты куст?”» (*Зых 3:2—3*). Што ўбачыў Майсей у канкрэтным, «фізічным» сэнсе гэтага слова? Нейкі куст, у тэксце абазначаны як *га-сэнэ*, або *га-снэ*, што можна зразумець як «цярноўнік» («куст цёрну»), а можна і як проста ўказанне на невысокі калючы куст — напрыклад, дзікай маліны або ажыны. Як лічаць навукоўцы, гэта хутчэй за ўсё менавіта апошняе: у Зямлі Ізраіля і зараз сустракаецца асаблівы від дзікай ажыны, сцябліны і лісты якой насычаныя эфірнымі масламі; на моцным сонцы яны могуць узгарацца; такія кусты, напрыклад, растуць у Ізраілі ў запаведніку *Нэёт Кедумім* («Першыя [раннія]

¹ Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 312.

аазісы»), дзе высаджаныя амаль усе расліны, якія ўзгадваюцца ў Бібліі. Існуюць і іншыя спробы знайсці матэрыяльнае апірышча вобраза незгаральнага куста, абгрунтаваць яго з пазіцыяў батанікі (існуе цэлая галіна ў біблейстыцы, якая завецца «біблейнай батанікай»). Так, В. Келер піша: «Многія спрабавалі даць навуковае тлумачэнне гэтаму дзіўнаму феномену. Вось што кажа наконт гэтага спецыяліст па біблейнай батаніцы д-р Гаральд Н. Молдэнк, дырэктар і куратар Батанічнага саду ў Нью-Йорку: “Сярод тлумачальнікаў, якія меркавалі, што гэтаму феномену можна знайсці навуковае тлумачэнне, некаторыя сцвярджалі, што куст, які “гарыць агнём”, але ўсё ж такі “не згарае”, — гэта разнастайнасць так званай газавай расліны, або фраксінэлы (*Dictamnus Albus* L.). Гэтая расліна дасягае ў вышыню трох футаў і мае пурпуровыя кветкі. Увесь куст пакрыты маленечкімі алейнымі залозамі. Алею ў ім утрымліваецца так шмат, што ён пастаянна выступае на паверхню. Калі наблізіцца да расліны з адкрытым агнём, яна раптоўна ўспыхвае... Але тлумачэнне, прапанаванае Смітам, падаецца самым лагічным з усіх. Ён высоўвае гіпотэзу пра тое, што “агонь” — гэта чырвоныя кветкі парасткаў амялы (*Loranthus Asaciae*), якая расце на калючых кустах і дрэвах акацыі паўсюль у Палесціне і Сінаі. Калі амяла расцвітае, куст ператвараецца ў зіхатлівы шар агнявога колеру і выглядае так, нібыта ахоплены полымем...»¹ Але ўсё ж такі найбольш агульнапрынятым з’яўляецца меркаванне, што гэта асаблівы від дзікай ажыны або маліны — *Rubus sanctus* (літаральна з лаціны — «святая маліна»; у Вульгаце *га-снэ* і перакладзенае як *rubus*).

Усе гэтыя батанічныя даследаванні дазваляюць зразумець «матэрыяльны», «фізічны» сэнс цуда, убачанага Майсеем, але не яго сэнс духоўны. Дарэчы, хрысціянская традыцыя, наследуючы Сэптуагінце, перакладае *га-снэ* ў асноўным як «цярновы куст» таму, што гэты вобраз падмацоўваецца канатацыямі, звязанымі з цярновым вянкком пакутаў Ісуса Хрыста і Яго перамогаю над смерцю (уся гісторыя Майсея бачыцца, як ужо адзначалася, у якасці «пра-

¹ Келлер В. Библия как история / Пер. с англ. А. Блейз. М.: КРОН-Пресс, 1998. С. 152—153.

вобраза» гісторыі Ісуса). У сучасных яўрэйскіх перакладах Торы можна сустрэць і «цёрн», і «ажыну». Але, паўторымся, сэнс гэтага вобраза палягае не ў плане батанікі; сэнс, як заўсёды ў Бібліі, тычыцца плана духоўнага і трансцэндэнтнага, што судакранаецца з зямным, матэрыяльным, пранікае ў яго і абвясчае Адкрыццё. Куст, які ахоплены полымем, але не згарае, Незгаральны Куст, Непагасная Купіна — адна з найслыннейшых і найунікальнейшых Тэафаніяў Танаха, або Старога Завету, створаных на аснове метафары агнявой стыхіі. Нагадаем, што агонь (полымя), паводле Бібліі, нельга разумець як «з'яўленне» Бога, Яго ўвасабленне, бо абагаўленне агню ці ўяўленне Бога ў вобразе агню ўласцівае многім язычніцкім міфалогіям. Тут жа, у Бібліі, іншае: Тэафанія — не болей, чым знак, які падае чалавеку Бог пра Сваю Прысутнасць побач з ім, пра Сваё Праяўленне ў свеце феноменаў. Так разумее гэта монатэістычная традыцыя. Вось чаму сказана: з'явіўся не Бог, а Анёл — *Мальах Адонай* (літаральна — «Веснік Госпада», «Пасланец Госпада»; у арыгінале на месцы *Адонай* — невымоўнае Імя Божае), і ў самых старажытных біблейных тэкстах гэты асаблівы Анёл з'яўляецца пасрэднікам, праз якога Бог размаўляе з чалавекам, духоўнаю істотаю, якая нібыта прадстаўляе Твар Божы ў зямным свеце. Невыпадкова прарок Ісаія так і называе гэтага Анёла — «Анёл Твару Яго» (*Іс 63:9*), а Сам Гасподзь кажа: «...Імя Маё ў ім» (*Зых 23:20–23*). І гэта той самы Анёл, які ад імя Госпада будзе весці народ Ізраіля праз пустыню ў агнявых і воблачных слупах (паводле класічнага яўрэйскага каментаря, анёлам, што размаўляў з Майсеем, быў Міхаэль).

Але чаму на гэты раз — куст? Што ж значыць на сімвалічнай мове Пісання гэты асаблівы куст, ці, як ужо ўвайшло ў прыслоўе з моманту з'яўлення стараславянскага перакладу Бібліі, — *Неопалимая Купина*? Гэта вобраз такі шматбаковы, шматмерны, што можна адзначыць толькі некаторыя яго сэнсавыя «зрэзы». Па-першае, безумоўна, гэта сімвал Самога Бога, Які і сагравае чалавека Сваёй бязмежнай і самаадданай любоўю, і карае яго за грахі; так і агонь: без яго цяпла не пражыць чалавеку, але грознае полымя можа апякчы. З'ява ж Бога (Анёла, праз якога

гаворыць Бог) у невялікім кусце сведчыць пра Яго ўсе-прысутнасць у свеце, пра тое, што Ён можа адкрыцца чалавеку як у велічным, так і ў малым, больш таго — пра тое, што Дух Божы можа спачыць на кожным месцы Яго стварэння. Агада паведамляе: «На пытанне аднаго язычніка, дзеля чаго Бог з’явіўся Майсею з куста цярноўніка, рабі Йегашуа бэн Карха сказаў: “Дзеля таго, каб людзі ведалі, што няма такога месца, на якім не спачыў бы Дух Гасподні, не выключаючы і цярноўніка”»¹. Сучасны каментатар рабі Машэ Вейсман піша: «З’явіўшыся ў сціплым кусце цярноўніку, Гашэм паказаў, што няма месца, дзе б адсутнічала *Шэхіна*, яна прысутнічае нават у самым несамавітым месцы»². Такім чынам, Незгаральны Куст сведчыць: Дух Божы патаемна прысутнічае ва ўсім, што акаляе чалавека, тым больш — у ім самім. Як вынікае з гэтага, па-другое — непагасны агонь і куст, што не падлягае гарэнню, — бессмяротны дух чалавека, укладзены ў яго Госпадам. Гэта сімвал той духоўнасці, дзякуючы якой чалавек вылучаецца з усяго жывога. Такое значэнне слыннага сімвала заўсёды добра разумелі паэты. Невыпадкова рускі паэт Канстанцін Бальмонт пісаў у вершы «Купіна»:

Купина огнепалимая,
 Это сердце, здесь, в груди,
 Как вошел в огонь и дымы я,
 Так назад меня не жди.

Я горю в самосожженности,
 В распалаемой печи,
 Чтобы яркие стозвонности
 Миру бросили лучи.

Купина огнепалимая
 И хранимая вовек,
 Всем сердцам, как светоч, зрима я,
 Да не гаснет человек.

Такім чынам, з дапамогаю біблейнай сімволікі Бальмонт, адзін з першых рускіх сімвалістаў, паэт супярэчлівай і складанай эпохі Дэкадансу, калі адчайныя песімізм, бязвер’е,

¹ Агада... С. 54.

² Вейсман М., рабі. Мидраш расказывае: В 6 т. Т. 2. Шмот: В 2 кн. Кн. 1. С. 59.

агіда да жыцця злучаюцца з такімі ж адчайнымі аптымізмам, вераю і жыццялюбствам, выяўляе цэлы шэраг важных для яго семантычных планаў: асэнсаванне жыцця як адвечнага выпрабавання духу, усведамленне прароцкага прызначэння паэта, які зліваецца з вобразам Майсея, упэўненасць ва ўласнай выбранасці і незгасальнасці духу чалавечага наогул. А ў грозны час, калі ўсю Расію ахапіла полымя Грамадзянскай вайны, Максіміліян Валашын, маючы на ўвазе несмяротныя духоўныя каштоўнасці, здольнасць духу выстаяць насуперак самаму страшэннаму ліху, абвяшчаў: «Мы погібаем, не умирая, // Дух обнажая до дна. // Дивное диво: горит, не сгорая, // Неопалимая Купина». Так, Непагасная Купіна ў тым свеце, дзе ведаюць і шануюць Біблію, назаўжды стала сімвалам сапраўднай духоўнасці, якую не можа адолець аніякая сіла і якая падладная толькі Богу.

Яшчэ адно значэнне слыннага і таямнічага вобраза было асэнсаванае ўжо ў глыбокай старажытнасці: Непагасная Купіна — сам яўрэйскі народ, які насуперак пакутам захоўвае ў душы полымя Богае — Яго Дух і не можа быць знішчаны ні егіпцянамі, ні кім-небудзь іншым. Мідраш тлумачыць, што Адкрыццём у малым кусце Бог хацеў падбадзёрыць Майсея, паказаць, што і ў прыніжаным стане народ Божы не страціў душу жывую, даць будучаму прароку зразумець нязломнасць народа Ізраіля: «І дзеля таго яшчэ Гасподзь з'явіўся Майсею ў кусце, які гарыць і не згарае, што Майсей насіў у душы страх за лёс народа, якому, думаў ён, наканаваная непазбежная пагібель у рабстве Егіпецкім. Гасподзь, паказаўшы яму агонь, што палымнее, і куст, што не згарае, сказаў: “Як полымя гэтае не мае сілы спапяліць куст, гэтак і егіпцяне не маюць сілы знішчыць народ Ізраіля”»¹. На працягу доўгай гісторыі яўрэйскага народа, асабліва ў постбіблейны перыяд, пад час амаль двухтысячагадовага выгнання і жорсткіх ганенняў, ён будзе вельмі часта гарэць у самым прамым і жудасным сэнсе слова і ўсё ж такі выходзіць з пякельнай гісторыі жывым і нязломным, захоўваючы веру ў Бога і ўласнае прызначэнне. З асаблівай сілай трагізм і вышыня біблей-

¹ Агада... С. 54.

нага сімвала ў дачыненні да лёсу народа Божага раскрыліся ў перыяд Халакосту, калі яўрэйскі народ стаў ахвяраю ўсеспалення (гэта, як вядома, і ёсць значэнне грэчаскага па паходжанні слова *Халакост*), якая прыносілася самаму жудаснаму ідалу — ідалу расы. Праз прызму гэтых трагічных падзеяў, абапіраючыся на старажытнае тлумачэнне, інтэрпрэтуе сімволіку Непагаснай Купіны рускі паэт Сямён Ліпкін у вершы «Майсей», дзе паэт, зліваючыся з вобразам прарока, крочыць праз пекла XX стагоддзя:

Тропую концентрационной,
Где ночь бессонна, как тюрьма,
Трубой канализационной,
Среди помоев и дерьма,

По всем немецким и советским,
И польским, и иным путям,
По всем плечам, по всем мертвецким,
По всем страстям, по всем смертям —

Я шел. И, грозен и духовен,
Впервые Бог открылся мне,
Пылая пламенем газовен
В Неопалимой Купине.

Сучасны яўрэйскі каментатар, абапіраючыся на класічны каментар, піша: «Куст, які гарыць і не згарае, з’яўляецца сімвалам Ізраіля — невялікага і адасобленага народа, які супрацьстаіць мноству варожых нацыяў. Дзякуючы асаблівай сувязі з Усявышнім, Які сказаў: “І буду знаходзіцца ў асяроддзі іх”, народ Ізраіля ніколі і нікому не ўдавалася знішчыць, нягледзячы на тое, што спробы зрабіць гэта былі ў кожным пакаленні і не спыніліся да нашых дзён»¹.

Талмуд і Мідраш аддаюць вялікую ўвагу вобразу Непагаснай Купіны, інтэрпрэтуючы яго пераважна як вобраз народа Ізраіля, у асяроддзі якога прысутнічае Боская Шэхіна і не пакідае яго менавіта за пакуты і самаахвярнасць у імя Бога. У талмудычным трактаце *Шабат* («Субота») запісана: «Купіна, Купіна, не таму, што ты — вышэй за

¹ Герц Й. Комментарий // Пятикнижие и гафтарот: Иврит. текст с рус. пер. и классическим комментарием «Сончино». М.; Иерусалим, 1999. С. 278.

ўсе дрэвы, адарыў цябе Бог Сваёю Прысутнасцю, а таму, што ты — ніжэй за ўсе дрэвы, пасяліў у табе Бог Свой Дух» (*Шабат 67a*)¹. Гэтая інтэрпрэтацыя ўзнікае, безумоўна, як водгук на сказанае ў Кнізе Другазаконня: «Не таму, што вы — самы шматлікі з усіх народаў, прыняў вас Гасподзь і выбраў вас; бо вы — самы малалікі з усіх народаў» (*Друг 7:7*). *Мідраш Раба* ўтрымлівае ў сабе цэлую серыю выказванняў, якія суадносяць вобраз Купіны ў розных яго матэрыяльных аспектах і метафізічна-гістарычны лёс народа Ізраіля, яго прызначэнне ў свеце: «Падобна таму, як купіна расце і ў садзе, і ля вады, гэтак і Ізраіль валодае доляю як у гэтым, так і ў будучым свеце»; «Як купіна квітнее толькі там, дзе ёсць вільгаць, гэтак і Ізраіль квітнее толькі дзякуючы Торы, якую называюць вільгаццю²»; «Падобна таму, як купіна выкарыстоўваецца як агароджа, гэтак і Ізраіль — гэта агароджа для ўсяго свету»; «Падобна таму, як, запусціўшы руку ў купіну, не адчуваеш нічога, але, дастаўшы яе, знаходзіш драпіны, гэтак і Ізраіль, калі адправіўся ў Егіпет, не быў вядомы нікому, а калі выйшаў адтуль, быў увянчаны адзнакамі і цудамі»³.

Са старажытных яўрэйскіх тлумачэнняў вынікае, уласна кажучы, і хрысціянская інтэрпрэтацыя сімвалікі Купіны. Безумоўна, з пункту гледжання хрысціянскай традыцыі яна таксама сімвалізуе Дух Божы і дух чалавечы, сапраўдную духоўнасць. Але яшчэ — Багародзіцу, Дзеву Марыю, дзякуючы якой нарадзіўся Богачалавек, Месія (Хрыстос), у Якім злучыліся раўнапраўна Боскае і чалавечае. Гэтае тлумачэнне тыпалагічна і генетычна суадносіцца з успрыманням Непাগаснай Купіны як сімвала народа Божага і са спецыфічнай метафорыкай прароцкіх і апакаліптычных кніг, дзе Суполка Ізраіля (*Кнэсэт Йісраэль*) паўстае ў вобразе жанчыны, якая ў пакутах нараджае Месію. У пісаннях айцоў Хрысціянскай Царквы і ў хрысціянскай гімнаграфіі Непাগасная Купіна — гэта Маці Божая, якая застаецца несмяротнай пасля нараджэння Ёю Сына Божага. Ме-

¹ Цыт. па: Неопалимая Купина // Краткая Еврейская Энциклопедия: В 10 т. Иерусалим, 1990. Т. 5. С. 694.

² Маецца на ўвазе «вільгаць жыцця», вада як сімвал жыцця.

³ Цыт. па: Неопалимая Купина // Краткая Еврейская Энциклопедия: В 10 т. Т. 5. С. 694—695.

навіта таму ў хрысціянскай іканаграфіі і на карцінах еўрапейскіх мастакоў славуты куст паўстае як куст белых ружаў (белая ружа — сакральны сімвал Дзевы Марыі, Яе чысціні і адвечнай дзявоцкасці), ахоплены полымем, з якога ўздымаецца постаць Маці Божай з Немаўлём на руках. Абыгрываючы гэтую сімволіку і адначасова нагадваючы хрысціянскаму свету, што Ісус Хрыстос, Сын Божы, адначасова — сын яўрэйскага народа, народжаны маці-яўрэйкай (нагадваючы ў часіну страшэннай фашысцкай навалы), Марына Цвятаева пісала ў паэтычным звароце да народа Ізраіля:

Кто не топтал тебя и кто не плавил,
О Купина неопалимых роз!
Единое, что на земле оставил
Незыблемого по себе Христос.

Израиль! Приближается второе
Владычество твое. За все гроши
Вы кровью заплатили нам, герои,
Предатели, пророки, торгаши.

Но даже в том из вас, кто при огарке
Считает золотые в узелке,
Христос сильнее говорит, чем в Марке,
Матфее, Иоанне и Луке.

По всей земле, от края и до края,
Распятие и снятие с креста.
С последним из сынов твоих, Израиль,
Воистину, мы погребем Христа.

Разважаючы над шматмернасцю і глыбіннай сімволікай першага Адкрыцця Бога Майсею, Дз. У. Шчадравіцкі піша: «Якое незвычайнае, дзівоснае Адкрыццё! Пачынаючы з яго, Бог шматкратна з'яўляецца ў Егіпце, на Сінаі і ў Святой Зямлі як Цудатворца, як Стваральнік, Які па Сваёй волі можа адмяніць усе вядомыя людзям законы прыроды. Цярновы куст, які гарыць і з якога мовіць Усявышні, — вобраз надзвычайна шматбаковы. Само быццё сусвету перад тварам небыцця ёсць нібыта куст, які разгалінаваўся, гарыць і не згарае. Быццё не паглынаецца небыццём, і “чорным дзіркам” не дадзена паглынуць наш сусвет. Таксама

і арганічнае жыццё ў свеце неарганічным ёсць “куст, які гарыць, але не згарае”, бо жыццё процістаіць закону энтрапіі і як цэлае смерці непадуладнае. Духоўнае быццё чалавека, народа і ўсяго чалавецтва ёсць таксама быццам бы “куст, які гарыць”. І народ Божы — Ізраіль — быў у тыя дні “кустом, які гарыць”, бо егіпцяне імкнуліся яго знішчыць, а ён “гарэў, але не згараў”. Такое жыццё і самога Майсея, дух якога не маглі перамагчы ніякія пакуты. Ва ўсім — у быцці сусвету, у арганічным і разумным жыцці, у духоўным вымярэнні чалавечай гісторыі і культуры, у святым народзе Сваім, у жыцці праведніка — з’яўляецца Бог, як у цярновым кусце, што гарыць. Гэты вобраз зноў і зноў з’яўляецца ў іншых месцах Пісання, якія гавораць пра найвышэйшае дабраслаўленне. Напрыклад, у Кнізе Другазаконня Майсей дабраслаўляе калена Іосіфава такімі словамі: “...Дабраслаўленне Таго, Хто з’явіўся ў цярновым кусце, няхай прыйдзе на галаву Іосіфа і на цемя найлепшага з братоў сваіх...” (*Друг 33:16*). Якраз на галаву, “на цемя” найлепшага, найбольш духоўнага з братоў сыходзіць дабраслаўленне “Таго, Хто з’явіўся ў цярновым кусце”, бо дух у рэчыве і ёсць тое полымя, якое “гарыць і не згарае”¹.

...А тым часам Майсей, уражаны незвычайным відовішчам і ахоплены асаблівым пачуццём, вырашыў наблізіцца да куста, каб зразумець, чаму ён не згарае: «І ўбачыў: вось куст ажыны палымнее агнём, але не згарае. // І сказаў Машэ: “Павярну туды і пагляджу на гэтае вялікае дзіва: чаму не згарае гэты куст?” // І ўбачыў Гасподзь, што Майсей павярнуў паглядзец, і паклікаў яго Бог з куста ажыны...» (*Зых 3:3–4*). Тэкст дае зразумець: Майсей адчуў, што ў яго жыцці адбываецца нешта звышзначнае, таму ўнутранае трапятанне і, можа, нават цямяны страх, злучаюцца ў яго душы з сапраўднай адважнасцю. Гасподзь жа бачыць, што Майсей гатовы для ўспрымання Адкрыцця і звяртаецца да Свайго выбранніка, двойчы паўтараючы яго імя: «Майсей, Майсей!» (*Зых 3:4*). І той адказвае: «Вось я!» (*Зых 3:4*). Старажытныя каментатары падкрэслівалі, што Бог звяртаецца да чалавека, двойчы клікаючы яго па імені, толькі

¹ Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 312—313.

Ў выключных выпадках, калі Ён ускладае на Свайго выбранніка асаблівую надзею ці падае яму асабліва важную вестку, калі Ён заклікае яго да служэння і ў зямным, і ў нябесным свеце, калі Ён хоча асабліва натхніць і падтрымаць яго ў цяжкую хвіліну выпрабаванняў. Так звярнуўся Бог да Аўраама, калі нож патрыярха ўжо быў занесены над шыяй Ісаака (*Быц 22:11*), так звярнуўся Ён да Ёаакова, падбадзёрваючы яго, каб патрыярх не баяўся сысці з сынамі ў Егіпет (*Быц 46:2*), і таксама быў закліканы да прароцкага служэння Шэмуэль (Самуіл; *1 Цар 3:10*). Класічны каментар адзначае наконт звароту Бога да Майсея: «Паўтарэнне імя двойчы служыць вызначэннем жадання натхніць яго і надаць яму сілы» (*Мехільта*)¹. Паказальна, што Майсей адказвае Богу таксама, як адказвалі яго далёкія праайцы, Аўраам і Іакаў, словамі найвышэйшай гатоўнасці да служэння і абсалютнай адкрытасці ўсёй душы, усёй істоты чалавека перад Богам: «Вось я!» (*Зых 3:4*; пар. *Быц 22:1, 11; 46:2*). Бог працягвае гаварыць: «Не падыходзь сюды! Скінь абутак твой з ног тваіх, бо месца, на якім ты стаіш, — зямля святая» (*Зых 4:5*). Наконт выразу «зямля святая» (што не ідэнтычная Зямлі Абяцанай) традыцыйны каментар тлумачыць: усялякая кропка на зямлі, дзе адкрывае Сябе Усявышні, з'яўляецца святой. Што тычыцца здымання абутку, то гэтае дзеянне, безумоўна, сімвалізуе духоўнае ачышчэнне чалавека. Сам жа загад Божы спыніцца, не падыходзіць сведчыць, па-першае, пра ўзрушаны стан Майсея, які, як зачараваны, усё ішоў і ішоў на дзівосны агонь і ўладарны голас, а па-другое — нагадвае пра прыныповую трансцэндэнтнасць Бога, неспасцігальнасць Яго для плоцевага чалавека, пра існаванне пэўнай мяжы, пераступіўшы цераз якую чалавек (дакладней, плоцевае ў ім) можа згарэць ад Боскага агню. Нездарма ў Кнізе Другазаконня будзе сказана: «Гасподзь Бог — агонь пажыральных...» (*Друг 3:24*).

Бог, рыхтуючы Майсея да ўспрымання яго прызначэння, прамаўляе вельмі важныя словы: «Я — Бог бацькі твайго, Бог Аўраама, Бог Ёіцхака і Бог Ёаакова» (*Зых 4:6*). Па-сут-

¹ Цыт. па: Пятікніжце і гафтарот: Іврит. текст с рус. пер. і класіч. камментаріем «Сончыно». С. 278.

насці, праз гэтую формулу Усявышні і адкрываецца Майсею. Яе звышзадача — упісаць Майсея ў пэўны ланцуг гісторыі, дакладней — даць яму зразумець, што ён прызначаны аднавіць разарваны ланцуг часу, усталяваць пераемнасць паміж ужо далёкай у часе гісторыяй патрыярхаў, яго асабістай гісторыяй і гісторыяй народа Богага, якая толькі пачнецца. Гэтая формула прасякнутая асаблівым асобасным пачуццём, бо Бог сапраўды распачынае дыялог з чалавекам як Асоба з асобаю, ставіцца ў асобаснае дачыненне да свайго выбранніка. Нездарма калісьці, перажыўшы адчуванне блізкай прысутнасці Бога, Блэз Паскаль зафіксаваў гэты непаўторны досвед у словах, якія запісаў на пергаменце і да канца жыцця насіў пры сабе: «Бог Аўраама, Бог Ісаака і Бог Іаава, але не Бог філосафаў і навукоўцаў». Гэта значыла, што з гэтага моманту і назаўжды ён выбірае Бога Жывога, а не халодны абстрактна-адцягнуты канцэпт. Старажытнае вызначэнне (самавызначэнне Бога) «Бог Аўраама, Бог Ёіцхака і Бог Ёаакова» немагчыма звесці толькі да выяўлення моналатрызму, або генатэізму, бо, паводле логікі тэксту, яно найперш сведчыць пра асобасны ўзровень стасункаў паміж Богам і чалавекам, нагадвае пра унікальны досвед кожнага з патрыярхаў, якія на складаных шляхах жыцця, кожны па-свойму (таму тры разы паўтараецца слова «Бог»), спасцігалі Бога, у чымсьці адкрывалі Яго для сябе нанова. Нездарма ж далей Бог настойліва падкрэслівае, што такое вызначэнне павінна назаўжды замацавацца ў свядомасці народа і паўтарацца з пакалення ў пакаленне: «Так скажы сынам Ізраіля: Гасподзь, Бог бацькоў вашых, Бог Аўраама, Бог Ёіцхака і Бог Ёаакова, паслаў мяне да вас; гэта імя Маё на вякі, і гэта ўспамін пра Мяне з пакалення ў пакаленне» (*Зых 3:15*). Але ў апошнім выпадку сказана «Бог бацькоў вашых», пры звароце ж да Майсея — «Бог бацькі твайго». Чаму тут слова «бацька» стаіць у адзіночным ліку? Ужо ў старажытнасці гэта выклікала розныя інтэрпрэтацыі. *Таргум Анкелас* (дакладней — *Онкелос*) тлумачыць, што ў гэтым кантэксце слова «бацька» ўжытае як зборнае і абазначае ўсіх продкаў Майсея і яўрэйскага народа. Да гэтага блізкае містычнае разуменне, паводле якога ва ўсіх трох патрыярхаў была нібыта адна душа, якая паўтаралася ў іх і

ў бацьку Майсея, Амраму (гэта суадносіцца з уласцівым старажытнай свядомасці законам партыцыпацыі, які адкрыў Л. Леві-Бруль, — імкнення атаясамліваць сябе з продкамі). У сваю чаргу, Мідраш бачыць у выразе «Бог бацькі твайго» канкрэтнае ўказанне на Амрама і нават даводзіць, што Бог звярнуўся праз Анёла да будучага прарока голасам яго бацькі, каб не напалохаць яго. Майсей і падумаў спачатку, што з ім гаворыць яго бацька, але Бог удакладніў: «...Бог Аўраама, Бог Йіцхака, Бог Йаакова...» Тым самым Ён даў зразумець Майсею, што яго бацька памёр, што яго душа далучылася да душаў праайцоў. Гэта была сумная вестка, але само называнне бацькі Майсея перад імёнамі патрыярхаў, вельмі пачэснае, павінна было ўсцешыць і падтрымаць будучага прарока.

Пачуўшы словы Божыя, Майсей засланыя свой твар: «І схаваў Машэ твар свой, бо баяўся паглядзець на Усявышняга» (*Зых 3:6*). Гэтае засланенне ці хаванне (у арыгінале менавіта «схаваў») твару выкліканае найглыбейшым пачуццём пашаны да Бога і найвялікшай сціпласцю Майсея, які адчувае сваю нязначнасць, сваю недасканаласць у прысутнасці Усявышняга. Ён добра ўсведамляе, што тварам да твару сустраўся з Таямніцай Таямніцаў, у якую амаль нікому немагчыма пранікнуць. Такое адчуванне сваёй нязначнасці і недасканаласці перад тварам Божым, усведамленне несувымернасці Яго з усялякай чалавечай мерай (пры тым, што Бог кроўна зацікаўлены ў чалавеку і робіць яго партнёрам па дыялогу) будзе вельмі ўласцівае і больш познім прарокам і знойдзе адлюстраванне ў прароцкіх кнігах. Класічны каментар тлумачыць таксама, што Майсей, ведаючы, што ў Бога няма бачнага, зрокавага вобраза, баіцца глядзець у той бок, адкуль гучыць голас, каб не ўявіць сабе той ці іншы вобраз, не палічыць за Бога што-небудзь візуальнае. Ізноў убачыўшы духоўную гатоўнасць Майсея, Бог адкрывае яму, дзеля чаго Ён распачаў з ім дыялог: «І сказаў Гасподзь: “Убачыў Я пакуты народа Майго ў Егіпце і пачуў лямант яго з-за прыгнятальнікаў яго, бо спасціг Я боль яго. // І сышоў Я выратаваць яго з-пад улады Егіпта і прывесці яго з той зямлі ў зямлю прыгожую і багатую, зямлю, якая цячэ малаком і мёдам, на месца кенананеяў, і хетаў, і эмарэяў, і перызеяў, і йевусеяў. //

І вось, лямант сыноў Ізраіля ўзнёсся да Мяне, і ўбачыў Я таксама, як прыгнятаюць іх егіпцяне. // А цяпер пасылаю Я цябе да фараона, і выведзеш ты народ Мой, сыноў Ізраіля, з Егіпта» (Зых 3:7—10).

Паказальна, што ў гэтым фрагменце Бог упершыню называе нашчадкаў Аўраама Сваім народам, падкрэсліваючы асаблівую ролю гэтага народа ў Яго задуме. Як ужо адзначалася, словы «ўбачыў пакуты» і «пачуў лямант» значаць не тое, што Бог «не бачыў» іх раней, а тое, што самі ізраільцяне ўжо не могуць трываць нявольніцтва, яны прагнуць свабоды, а сэрцы іх патэнцыяльна гатовыя звярнуцца да Бога. З другога боку, пакуты народа сталі такімі жудаснымі і нясцерпнымі, што і Сам Усявышні, сутнасць Якога складае Найвышэйшая Міласэрнасць, не можа больш вытрымаць боль Свайго народа і прымае яго як Свой уласны боль. У выразе «спасціг Я боль яго» нездарма стаіць усё той жа дзеяслоў *йада* («ведаць», «спасцігаць»), які азначае глыбокае ўнутранае ўзаемапранікненне суб'екта і аб'екта пазнання, найвышэйшую ступень блізкасці, спасціжэнне праз любоў. Вялікая літасць і міласэрнасць Бога будзе і далей падкрэслівацца ў Бібліі, асабліва ў прароцкіх кнігах. Паказальна, што прарок Гошэа (Осія) ад імя Бога, Які прадбачыць пакуты Свайго народа, усклікае: «Сэрца Маё пераварочваецца ў ва Мне, // успыхвае ў ва Мне жаль Мой!» (Ос 11:8). Таксама і ў той трагічны момант гісторыі, калі да прароцкага служэння заклікаецца Майсей, пакуты народа Божага становяцца пакутамі Самога Бога: «...спасціг Я боль яго». Гасподзь «сыходзіць» у свет, каб узяць непасрэдны ўдзел у гісторыі, і гэтае «сыходжанне», безумоўна, нельга разумець як фізічны рух: гэта не болей чым метафара-антрапамарфізм у дачыненні да Бога, але адначасова яна красамоўна сведчыць пра Яго трансцэндэнтную прыроду.

Словы Бога пра тое, што менавіта Майсею наканавана вывесці народ з рабства, выклікаюць у душы будучага прарока калі не страх, то разгубленасць. Чаму менавіта ён? Як просты і сціплы чалавек, ён напалоханы грандыёзнасцю задачы і сумняваецца, што можа яе вырашыць. Як чалавек, надзелены асаблівай інтуіцыяй, ён адчувае веліч падзеяў, якія разгорнуцца далей, і шчыра лічыць сябе ня-

вартым такога высокага прызначэння: «Хто я такі, каб ісці да фараона і каб вывесці сыноў Ізраіля з Егіпта?» (*Зых 3:11*). Але Бог абяцае, што Ён будзе разам з Майсеем і што менавіта на той самай Гары, дзе Майсей зараз атрымлівае Адкрыццё, ён будзе разам з усім народам служыць Богу. І ўсё ж такі Майсей сумняваецца ў сваёй магчымасці выканаць такую вялікую місію, і найперш з той прычыны, што народ можа не паверыць у сапраўднасць яго прароцкага прызначэння, што ступень пранікнення яго ў Боскую сутнасць недастатковая: «Вось прыйду я да сыноў Ізраіля і скажу ім: Бог бацькоў вашых паслаў мяне да вас. А яны спытаюць мяне: як Яго імя? Што скажу я ім тады?» (*Зых 3:13*). Да таго ж гэтае пытанне мае і іншы сэнс: можа, народ, які ўжо так доўга жыве ў нявольніцтве, зусім забыўся пра свайго Бога і ўжо не можа адрозніць сапраўднага Бога Жывога ад мноства егіпецкіх ідалаў, якім некаторыя з народа сталі пакланяцца ў Егіпце? Ці здолее прарок звярнуць іх сэрцы да сапраўднага Бога? Гэтае пытанне — вельмі важнае і балючае для Майсея. І тады, каб умацаваць прарока на выбраным шляху, Бог адкрывае яму Сваё асаблівае Імя, што само па сабе сімвалізуе новую ступень Богапазнання: «І сказаў Бог Машэ: “Я — Той, Хто ёсць і будзе [Хто існуе вечна]”. // І сказаў: “Так скажы сынам Ізраіля: Той, Хто будзе, паслаў мяне да вас”. І яшчэ сказаў Бог Машэ: “Так скажы сынам Ізраіля: Гасподзь, Бог бацькоў вашых, Бог Аўрагама, Бог Йіцхака і Бог Ёаакова, паслаў мяне да вас. Гэта імя Маё на вякі...”» (*Зых 3:14–15*). Там, дзе ў перакладзе стаіць слова «Гасподзь», у арыгінале напісанае асаблівае Імя Божае, якое складаецца з чатырох літараў кансанантнага іўрыцкага алфавіта і якое з гэтай прычыны атрымала ў тэалогіі і навуцы назву *Тэтраграматон* (літаральна з грэчаскай мовы *тэтра* — «чатыры», *граматон* — «літары»). З гэтым асаблівым імем звязаная адна з найвялікшых таямніцаў як Боскай Сутнасці, так і самога біблейнага тэксту.

Што ж такое Тэтраграматон? Які сэнс нясе ў сабе гэтае імя? Ці можна хоць часткова зразумець яго таямніцу? Дазволім сабе невялікі экскурс у гэтую тэму. Тэтраграматон — гэта абазначэнне вядомага нам з арыгінала Танаха сакраль-

нага Імя Адзінага Бога, якое найбольш нагадвае ўласнае імя і якое ў іудаізме строга забароненае для вымаўлення. Яно складаецца з чатырох зычных літараў (як вядома, пры кансанантным пісьме запісваюцца толькі зычныя), назвы якіх гучаць у старажытным алфавіце наступным чынам: *Йуд* (*Йод*), *Гэй*, *Вав*, *Гэй*. Ва ўмоўнай лацінскай транслітэрацыі гэтае імя перадаецца як YHWH (напрыклад, у навуковых працах). Тэтраграматон сустракаецца ў яўрэйскай Бібліі каля сямі тысяч разоў, але кожны раз пры чытанні тэксту не вымаўляецца. Замест яго вымаўляюцца замены (эўфемізмы), найстаражытнейшай з якой з'яўляецца слова *Адонáй*, дакладней — *Адонáи*, што перакладаецца як «Гасподзь мой», «Спадар мой», але нясе ў сабе «прысмак» множнасці (літаральна «Спадары мае»), уяўляючы форму *pluralis majestatis* («множнай вялікасці») — асаблівага паважлівага наймення Бога або звароту да Яго. У першым па часе перакладзе на замежную мову — грэчаскую — Тэтраграматон ва ўсім тэксце Сэптуагінты быў перакладзены менавіта грэчаскім эквівалентам слова *Адонаи*, якім яўрэйскія мудрацы-перакладчыкі ўжо прывыклі беражліва «прыкрываць» невымоўнае Імя, — *Κυριος* [*Kyrios*] («Гасподзь»). Пад уплывам Сэптуагінты і ў іншых перакладах Бібліі Тэтраграматон пачаў замяняцца словамі той жа сямантыкі (лац. *Dominus*, ням. *Herr*, англ. *Lord*, польск. *Pan* і г. д.). Пад непасрэдным уплывам Сэптуагінты і стараславянскага перакладу Тэтраграматон традыцыйна перадаецца па-руску як *Господь*, па-беларуску — *Гасподзь* (хаця магчымыя варыянты *Спадар*, *Пан*). Такім чынам, Тэтраграматон не вымаўляецца пры чытанні тэксту ні ў арыгінале (на іўрыце), ні ў перакладах, дзе нават і не пішуцца сапраўдныя літары сакральнага Імя. Тым не менш, існуюць два варыянты вымаўлення Тэтраграматона: першы — *Йеговá* (у славянскай традыцыі — *Іегова*) — з'яўляецца свядома няправільным (гл. ніжэй), другі — *Йáгвэ* (*Ягвэ*) — уяўляе сабою гіпатэтычную навуковую рэканструкцыю (гл. таксама ніжэй). Аднак паводле азначэння Тэтраграматон застаецца таямніцай — і па форме, бо невядома, як ён вымаўляўся, і па сэнсе, бо гэта і ёсць самае патаемнае, хаця

менавіта апошнія крыху прыадкрываецца ў той момант, калі Бог адкрывае Сваё Імя Майсею.

У словах, звернутых да прарока ў адказ на пытанне пра Імя Божае, Усявышні не толькі вымаўляе Сваё Імя (адкрывае ў акце сяброўскага даверу), але і тлумачыць яго. Справа толькі ў тым, што само гэтае тлумачэнне выглядае вельмі загадкавым і амаль не падлягае дакладнаму перакладу на іншыя мовы. Прыгадаем тэкст: «І сказаў Бог Машэ: “Я — Той, Хто Будзе [Хто Ёсць і Будзе, Хто Існуе Вечна]”. // І сказаў: “Так скажы сынам Ізраіля: Той, Хто Будзе, паслаў мяне да вас”. І яшчэ сказаў Бог Машэ: “Так скажы сынам Ізраіля: Гасподзь [YHWH], Бог бацькоў вашых, Бог Аўрагама, Бог Ёіцхака і Бог Яаакова, паслаў мяне да вас”» (*Зых 3:14–15*). Параўнаем рускі Сінадальны пераклад: «Бог сказаў Моісею: Я есмь Суший (*Иегова*). И сказал: так скажи сынам Израилевым: Суший послал меня к вам. // И сказал еще Бог Моисею: так скажи сынам Израилевым: Господь, Бог отцов ваших, Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова, послал меня к вам». Параўнаем таксама пераклад Васіля Сёмухі: «Бог сказаў Майсею: Я — Сутны. І сказаў: так скажы сынам Ізраілевым: Сутны паслаў мяне да вас. // І сказаў яшчэ Бог Майсею: так скажы сынам Ізраілевым: Гасподзь, Бог бацькоў вашых, Бог Абрагама, Бог Ісаака і Бог Яава паслаў мяне да вас»¹. Заўважым, што ў рускім Сінадальным перакладзе слова *Суший* з’явілася як дакладная калька таго, што стаіць на гэтым месцы ў Сэптуагінце: Ων (чытаецца як *Он* і значыць «Той, Хто Існуе», «Існы»). Гэтаму адпавядае і царкоўнаславянскае *Сый*. В. Сёмуха цалкам ідзе за Сінадальным перакладам і знаходзіць ёмістую кальку — *Сутны*, хаця дакладней было б — *Існы*. Але справа ў тым, што ніводнае з гэтых словаў, як і выраз *Я есмь Суший* (бел. *Я — Сутны*), не перадае дакладна вельмі складаную па сэнсе канструкцыю, якая стаіць у арыгінале: *Эг’йе Ашэр Эг’йе*. Пры гэтым *ашэр* перакладаецца як *той*, або *які*, а *эг’йе* ўяўляе сабою форму першай асобы адзіночнага ліку будучага часу

¹ Біблія: Кнігі Сьвятога Пісанья Старога і Новага Завету кананічныя / Пераклад В. Сёмухі. Duncanville, USA: World wide printing, 2002. С. 78–79.

незакончанага трывання ад дзеяслова *gaiá* — «быць», «станавіцца», «існаваць», а таксама «даваць быццё». Такім чынам, уся фраза даслоўна перакладаецца як «Я Буду Той, Які [Хто] Буду», што гучыць не зусім звычайна для нашага слыху. Больш-менш дакладна сэнс гэтага Самавызначэння Божага можна перадаць наступным чынам: «Я — Той, Хто Будзе [вечна]», «Я — Той, Хто Быў, Ёсць і Будзе» ці нават «Я — Той, Хто Даваў, Дае і Будзе Даваць Быццё». У перакладзе П. Гіля: «Я — Сушый, Который Пребывает Вечно»¹ («Я — Існы, Які Ёсць [Прабывае] Вечна»). Пераклад Д. Ёсіфона: «Я — Сушый, Который Пребудет»² («Я — Існы, Які Будзе Вечна»). У сучаснай біблеістыцы гэтую фразу, як і непасрэдна Тэтраграматон, прынята тлумачыць як «Той, Хто прымушае быць» або «Той, Хто з’яўляецца прычынай быцця». Існуе і наступная інтэрпрэтацыя слыннага выразу: «Я сапраўды ёсць Той, Хто ёсць»³.

Класічны яўрэйскі каментар лічыць загадкавы выраз *Эг’іе Ашэр Эг’іе* адным з імёнаў Бога. Наконт яго сэнсу рабі Ё. Герц піша: «Гэта імя Усявышняга... не паддаецца дакладнаму перакладу. Літаральна яго трэба было б перакласці як “Я Буду Так, Як Я Буду”. Па сэнсе яно значыць, што ніякія вобразы, якія існуюць, недастатковыя для апісання Усявышняга. Усе спробы супаставіць Яго з вобразам чалавека, жывёлы, расліннага або нежывога свету з’яўляюцца ідалапаклонніцтвам. Мідраш, развіваючы гэтую ідэю, дае яшчэ больш глыбокае разуменне імя *Эг’іе Ашэр Эг’іе*: “Па Маіх справах называюся Я”. Гэтая дэкларацыя пастаяннай Божай Прысутнасці, якая выяўляецца ва ўсім, што адбываецца, і кульмінацыяй раскрыцця якой становіцца Зыход з Егіпта, гучыць і ў Першай Запаведзі, дадзенай усяму народу ля гары Сінай: “Я — Гасподзь, Бог твой, Які вывеў цябе з Краіны Егіпецкай, з

¹ Пятікнижие и гафтарот: Иврит. текст с рус. пер. и классич. комментарием «Сончино». С. 280.

² Пять Книг Торы: Иврит. текст с рус. пер. / Пер. Д. Йосифона. Иерусалим: Мосад Арав Кук, 1975. С. 70.

³ Гл.: LaSor W. S. et al. Old Testament Survey. P. 135; Vaux R., de. The Revelation of the Divine Name YHWH // Proclamation and Presence / Ed. by J. I. Durham and J. R. Porter. Richmond, 1970. P. 48—75; Schild E. On Exod. III 14 — «I am that I am» // Vetus Testamentum 4 (1954). P. 296—302.

дому рабства”. Імя “Я Буду Так, Як Я Буду” павіннае прынесці прыгнечанаму народу надзею на тое, што ў блізкім будучым Той, Хто вядомы як Бог яўрэйскага народа, вывяціць Сябе ў цудах, якія дагэтуль не бачыў ніхто і якія прывядуць да збавення ад рабства і вызвалення»¹. Такім чынам, тлумачэнне Тэтраграматона з вуснаў Самога Бога сведчыць пра адвечнасць Бога, Яго пазачасавасць і пазастаравасць і адначасова пра Яго ўсепрысутнасць у свеце, пра Яго пастаянны ўдзел у гісторыі. Разважаючы над таямнічай фразай, Дз. У. Шчадравіцкі піша: «Бог паведамляе пра Сябе толькі тое, што можа быць зразуметае чалавекам, які бачыць, што ўсе рэчы, усе з’явы вакол зменлівыя і часовыя. Гэтаму процістаіць і папярэднічае Той, Хто Вечны, Хто стварыў свет, г. зн. Той, Хто задумаў яго. Усё існае створанае паводле пэўнай задумы, гарманічна і цэласна. Менавіта гэта паведамляе Гасподзь, калі гаворыць: “Я ёсць Той, Хто будзе вечна”, менавіта гэта жадае Ён у першую чаргу адціснуць у свядомасці Свайго народа»².

Заўважым, што памылкаю Сінадальнага перакладу з’яўляецца тое, што імя *Иегова* стаіць у дужках менавіта пасля выразу *Я есмь Суций* — як паказанне чытання апошняга слова. Але ж, як мы бачылі, гэтае слова тры разы гучыць у тэксце і чытаецца як *Эг’йе*. Як *Иегова*, а дакладней — *Иегова́* — можа быць прачытаны, паводле вакалізацыі масарэтаў, сам Тэтраграматон, які гучыць з вуснаў Бога ў наступных Яго словах: «Гасподзь [YHWH], Бог бацькоў вашых...» Вось тут у дужках і можна было б пазначыць *Иегова*, бо менавіта такія агаласоўкі (*некудот* — кропкі і рысачкі пад літарамі для пазначэння галосных гукаў) стаяць у іўрыцкім арыгінале. Але ж людзям, якія хоць крыху знаёмыя з арыгіналам Бібліі, з яўрэйскай традыцыяй ці проста з праблемамі біблеістыкі, вядома, што так чытаць гэтае імя няправільна, а з пункту гледжання рэлігійнай традыцыі яго і наогул нельга чытаць. Справа ў тым, што ўжо ў глыбокай старажытнасці (пачынаючы з часоў Майсея, г. зн. прыкладна з XIII ст. да н. э.) Чаты-

¹ Герц Й. Комментарий. С. 280.

² Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 321.

рохлітарнае Імя ўсведамлялася такім святым, што было забароненае для вымаўлення ў штодзённым жыцці, пра што сведчыць адна з Дзесяці Запаведзяў: «Не вымаўляй Імя Госпада, Бога твайго, марна [дарэмна], бо Гасподзь не пакіне без пакарання таго, хто вымаўляе Імя Яго марна» (*Зых 20:7*). Безумоўна, гэтая запаведзь мае і больш шырокі сэнс, але найперш яна гаворыць пра недапушчальнасць вымаўлення Тэтраграматона. Паводле сведчанняў, якія захаваліся (найперш у Талмудзе і Мідрашы, але таксама і ў пазабіблейных крыніцах), вымаўляць гэтае Святое Імя ў старажытнасці меў права толькі першасвятар і толькі ў адзін святы дзень у годзе — у Йом-Кіпурым, або Йом-Кіпур (Дзень Выкуплення, Дзень Пакаяння, або Судны Дзень)¹, калі ён уваходзіў у Святая Святых Скініі Адкрыцця (Скініі Запавету), пазней — Іерусалімскага Храма, і паўставаў перад галоўнай святыняй — Каўчэгам Запавету, дзе паміж крыламі керуваў (херувімаў), размешчаных на накрыўцы Каўчэга, яму адкрываўся Сам Гасподзь. Як сведчаць надпісы, знойдзеныя ў горадзе Лакіш, Тэтраграматон яшчэ ўжываўся ў сваім натуральным гучанні аж да разбурэння Першага Храма вавілонянамі ў 586 г. да н. э. Аднак потым, у эпоху вяртання з Вавілонскага палону і эпоху Другога Храма, г. зн. пачынаючы з VI ст. да н. э., ён паступова канчаткова выходзіць з ужытку, што вельмі яскрава пацвярджаецца тэкстам Сэптуагінты, у якой замест Тэтраграматона фігуруе грэчаскае слова *Κυριος* — «Гасподзь». Прынамсі, у III ст. да н. э., калі пачалася праца над Сэптуагінтаю, Тэтраграматон ужо паўсюдна ў яўрэйскім свеце (у тым ліку і ў элінска-яўрэйскім) не вымаўляўся ўслых, а замяняўся словам *Адонаі*. Калі ж у тэксце Танаха Тэтраграматону і так папярэднічала слова *Адонаі*, якое само па сабе з'яўляецца адным са старажытных найменняў Адзінага Бога, то ён замяняўся формай «множнай вялікасці» *Элогім*, якая традыцыйна перакладаецца як «Бог». У эпоху позняй Антычнасці і ранняга Сярэднявечча, калі ў яўрэйскай рэлігійнай традыцыі была канчаткова зробленая вакалізацыя кансанантнага

¹ Йом-Кіпур — адно з важнейшых святаў, усталяваных, паводле Торы, Самім Богам.

тэксту Танаха, ніхто ўжо не ведаў сапраўднага гучання Тэтраграматона. Да таго ж яўрэйскія мудрацы-масарэты, якія выпрацавалі Масору — канчатковы вакалізаваны тэкст Танаха, і не спрабавалі адшукаць «правільнае» гучанне Імя Богага, бо яны былі, безумоўна, верныя заповедзі, што забараняла вымаўленне гэтага Імя. Больш таго, масарэты вакалізавалі Тэтраграматон наўмысна няправільна, каб кожны, хто чытае Святое Пісанне, не саграшыў — свядома ці несвядома — пры спробе вымавіць Святое Імя. Самі ж агаласоўкі, выбраныя імі, павінныя былі нагадваць пра замены Тэтраграматона: найчасцей ён вакалізаваны галоснымі [o] і [a], як у слове *Адонай*, або дыфтонгам [oi] па ўзору слова *Элогім*. З першай агаласоўкі і была ўтвораная форма, якая дагэтуль ужываецца ў хрысціянскай багаслоўскай і еўрапейскай навукова-папулярнай і мастацкай літаратуры (хаця і не ўжываецца ў царкоўных перакладах Бібліі), — **YEHOWAH** (пры чытанні — Jehova; адсюль і рускае *Иегова*). Як вядома, упершыню такую транслітэрацыю выкарыстаў у 1518 г. Пётр Галацін, спавядальнік папы Льва X. Аднак са сказанага вышэй зразумела, што такое вымаўленне Тэтраграматона з’яўляецца няправільным. Тым не меней, у такім выглядзе гэтае імя ўжывалася ў еўрапейскай культуры да сярэдзіны XIX ст., калі нямецкі біблеіст Г. Г. А. Эвальд высунуў меркаванне, што яго, хутчэй за ўсё, патрэбна чытаць як **YAHWEH**¹ (Jahve; адсюль рускае *Ягве*, *Ягве*, *Яхве*, беларускае *Ягвэ*, *Ягвэ*). Гэта пацвярджаецца, у прыватнасці, тым, што раннехрысціянскія аўтары Епіфаній Саламінскі (315—403) і Феадарыт Кірскі (390—466) перадаюць па-грэчаску Тэтраграматон як ‘*Ἰβέ* (*Йавэ*), а яшчэ раней, у Клімента Александрыйскага (каля 150—215), — ‘*Ἰωοέ* (*Йавоэ*), у Арыгена (каля 185—254) — ‘*Ἰη* (*Йае*). Агаласоўку *Ягвэ* пацвярджае таксама скарачаная форма Тэтраграматона, якая ўжываецца ў тэкстах Танаха для захавання рытму і для паэтычнай экспрэсіі ў вершаваных ці эмацыянальна напружаных фрагментах, — **YAH** (*Яг*, або *Йа*, бо напрыканцы словаў літара *эй* не чытаецца; гл. *Зых* 15:2; *Пс*

¹ Ewald H. G. A. Geschichte des Volkes Israel bis Christus. 2. Ausg. Göttingen, 1852. T. 4. S. 222—224.

68/67:5), а таксама канчатак -уаһи (-йагу) у многіх старажытнайўрэйскіх тэафорных імёнах, зафіксаваных у Бібліі: *Адонійагу* (Адонія), *Йешайагу* (Ісаія, Ісая), *Ёшыйагу* (Іосія, Ёсія), *Йірмейагу* (Іерамія, Ерамія) і т. п. Ускосна тое ж самае пацвярджаюць вядомыя навуцы амарэйскія тэафорныя імёны, якія ўтрымліваюць элемент уаһwi (гл. далей).

Каментуючы магчымую этымалогію Тэтраграматона, І. Р. Тантлеўскі адзначае, што ҮНWH, «верагодна, уяўляе сабою форму трэцяй асобы адзіночнага ліку імперфекта пароды *qal*¹ дзеяслова *hāwāu* — старажытнай формы дзеяслова *hāuāh* — “быць”» і што «імперфект дзеясловаў у яўрэйскай мове можа выкарыстоўвацца, у прыватнасці, як для абазначэння будучых дзеянняў (=рускі будучы час), так і для абазначэння дзеянняў, якія пачаліся ў мінулым і працягваюцца ў сучасным»². «Такім чынам, — мяркуе даследчык, — Імя Госпада можа быць інтэрпрэтаванае як “Ён быў, ёсць і будзе”»³. Цікава, што гэта поўнасьцю супадае з тлумачэннем Тэтраграматона ў яўрэйскай рэлігійнай традыцыі (гл. ніжэй). На думку расійскага біблеіста, фразу, якую Гасподзь прамаўляе Майсею, тлумачачы Сваё Імя, можна перакласці як «Я ёсць Той, Які ёсць». «У гэтай Самахарактарыстыцы, якая выяўляе канчатковую аснову даступнай для чалавечага спасціжэння сутнасці Божышча, апафатычная (негатыўная) тэалогія⁴ дасягае свайго апагея»⁵. Выяўляючы вытокі Імя ҮНWH (або паралелі да яго) у кантэксце Паўночнай Месапатаміі, Сірыі і Палесціны, сучасныя даследчыкі (і, у прыватнасці, І. Р. Тантлеўскі⁶) падкрэсліваюць, што, паводле новых навуковых дадзеных, сярод амарэйскіх тэафорных імёнаў з Мары сустракаюцца наступныя антрапонімы: *Ya(h)wi-ilum (ila)* — «Бог (*Ілум, Эл*) [ёсць] *Ya(h)wi*»; *Ya(h)wi-Adad* — «Адад [ёсць] *Ya(h)wi*», дзе *Адад*, або *Гадад*, — акадскі бог навальніцы і буры, во-

¹ У іўрыще ўсе дзеясловы дзеляцца на асаблівыя пароды (біньяны), якія па-рознаму ўтвараюць часавыя формы.

² Тантлевский И. Р. Введение в Пятикнижие. С. 421.

³ Тамсама.

⁴ Пра апафатычную (негатыўную) і катафатычную (пазітыўную) тэалогію гл. ніжэй.

⁵ Тантлевский И. Р. Введение в Пятикнижие. С. 421.

⁶ Гл.: Тамсама. С. 426.

браз якога зліўся с вобразам ханаанейскага Баала (Ваала). Апрача таго, як адзначае І. Р. Тантлеўскі, найменне Ya-h-wa/Yi-ha сустракаецца ў якасці назвы мясцовасці ў егіпецкіх спісах найменняў мясцовасцяў у Сірыі часоў Амэнхотэпа III (1403—1354 г. да н. э.), Рамсэса II (1290—1224) і Рамсэса III (каля 1183—1152). Такім чынам, гэтае найменне было вядомае ў Сірыі ўжо каля 1400 г. да н. э. З гэтым добра карэлюецца той факт, што на пачатку XIV ст. да н. э. *xaniru*, як называюць іх егіпецкія крыніцы (нагадаем, што, паводле меркавання навукі, слова *xaniru* — трансфармаваная форма слова *ga-ivri*, мн. лік — *ivrim*), стварылі ў Сірыі дзяржаву, якая атрымала назву *Амуру* — Амарэйскае царства. Магчыма, імя, падобнае YHWH, было вядомае і тут, але менавіта ў старажытнайўрэйскай культуры, у Торы, яму быў нададзены цалкам асаблівы духоўна-рэлігійны статус.

Якія б версіі паходжання і прачытання Тэтраграматона не высюўваліся навукаю¹, яўрэйская рэлігійная традыцыя ўпарта лічыць чытанне Святога Імя Богага невядомым (яго будзе цалкам ведаць толькі Месія, які прыйдзе ў канцы часоў), а само Імя не з'яўляецца словам людскай мовы ў звычайным сэнсе слова. Ужо першыя каментатары сцвярджалі (і гэты падыход стаў класічным у іудаізме), што ў чатырох літарах невымоўнага Імя Богага схаваныя ўсе часавыя формы дзеяслова *gaiá* («быць», «існаваць», «даваць жыццё») у мужчынскім родзе: прашлы час, форма якога супадае з асноўнай слоўнікавай формай, — *gaiá* («Ён быў»); цяперашні час — *gové* («Ён ёсць», «Ён — Той, Хто існуе»); цяперашні час на іўрыце перадаецца праз дзеепрыметнік); будучы час — *йig'йé* («Ён будзе»). Такім чынам, на думку яўрэйскіх мудрацоў, Тэтраграматон уяўляе са-

¹ Так, існуе гіпотэза, паводле якой YHWH — вытворнае ад дзеяслова са значэннем «дзьмуць», «дыхаць», і ў такім выпадку яно этымалагізуецца як спецыяльнае імя бога ветру і буры (ці Бога, Які адкрываецца ў ветры і буры). На думку Ю. Вельгаўзэна, Тэтраграматон трэба разумець як «Той, Хто выступае [кročыць] у буры» (такі ж тытул меў ханаанейскі Баал). Некаторыя даследчыкі лічаць, што Тэтраграматон узыходзіць да кораня са значэннем «падаць» і можа быць інтэрпрэтаваны як «Той, Хто прымушае падаць» — у значэнні «Той, хто прымушае падаць дождж і маланку» («Грамавержац») або «Той, Хто прымушае падаць ворагаў»).

бою своеасабліваю абрэвіятуру (або акронім), у якой у згорнутым, патаемным выглядзе ўтрымліваецца думка пра паўнату існавання Бога ў часе і адначасова Яго непадуладнасць часу, бо Ён — Творца часу і Крыніца быцця: «Ён быў, Ён ёсць, Ён будзе вечна» (паказальна, што гэта не разыходзіцца і з асноўнымі філасофскімі і навуковымі канцэпцыямі).

Вельмі важна, што Тэтраграматон паведамляе пра паўнату Божага Існавання найперш ў часе, бо і сам свет, створаны Богам, раскрываецца ў Танаху менавіта як тое, што існуе ў скіраваным да пэўнай мэты гістарычным часе, «свет як гісторыя» (С. С. Аверынцаў¹) або, у вызначэнні выдатных іудзейскіх экзістэнцыялістаў Марціна Бубера і Франца Розэнцвейга, — «сусветны час» (*die Weltzeit*). Цікава, што менавіта так — «*die Weltzeit*» — гэтыя філосафы перадалі ў сваім слынным сумесным перакладзе Танаха на нямецкую мову слова *о́лам*, якое звычайна разумеецца і перакладаецца як «свет», «сусвет», «універсум» (г. зн. як прастора), але ў старажытных тэкстах мае не прасторавае, а часовае значэнне, дакладней — розныя часавыя адценні: «век», «далёкае мінулае» і адначасова «далёкае будучае», «заўжды», «вечнасць» (нездарма і свет адвечны, які адкрываецца чалавеку пасля смерці, завецца *О́лам га-ба́* — «Будучы свет» — і мае на ўвазе канчатковую мэту руху чалавечага жыцця і ўсёй гісторыі ў часе). Глыбокае і тонкае супастаўленне элінскага ўяўлення пра космас (літаральна з грэчаскай мовы — «парадак»; слова абазначала і ваярскі строй, і жаночыя строі, і толькі пазней, з часоў Піфагора ці Парменіда, стала вызначаць упарадкаваную структуру свету) і яўрэйскай канцэпцыі *олама* праводзіць С. С. Аверынцаў: «Грэчаскі свет — гэта “космас”, паводле першапачатковага сэнсу слова такі “строй”, які ёсць “шэраг” і “парадак”²; інакш кажучы, адпаведная закону і сіметрычная прасторавае структура... Унутры космасу нават час дадзе-

¹ Аверинцев С. С. Греческая «литература» и ближневосточная «словесность»: Противостояние и встреча двух творческих принципов // Типология и взаимосвязи литератур Древнего мира. М., 1971. С. 229.

² У арыгінале — асаблівая ігра словаў: «...такой «наряд», который есть «ряд» и «порядок»...»

ны ў модусе прасторавасці: на самой справе вучэнне пра адвечнае вяртанне, якое яўна або латэнтна прысутнічае ва ўсіх грэчаскіх канцэпцыях быцця, як міфалагічных, так і філасофскіх, аднімае ў часа ўласцівасць незваротнасці і дае яму ўзамен уласцівасць сіметрыі, якая мысліцца толькі ў прасторы. Унутры “олама” нават прастора дадзеная ў модусе часавага руху — як “ёмішча” незваротных падзеяў. ...Бог Зеўс — гэта “алімпіец”, г. зн. істота, якая характарызуецца сваім месцам у сусветнай прасторы. Гасподзь Бог — гэта Той, Хто Стварыў неба і зямлю, г. зн. Гаспадар неадмяняльнага імгнення, з якога пачалася гісторыя, а праз гэта — Гаспадар гісторыі, Гаспадар часу. Структуру можна сузіраць, у гісторыі прыходзіцца ўдзельнічаць. Таму свет як “космас” аказваецца адэкватна схопленым праз незацікаўленае статычнае апісанне, а свет як “олам”, наадварот — праз скіраваны ў час аповед, які суадносіцца з канцом, з зыходам, з вынікам і падганяецца пытаннем: а што далей? Найвышэйшая мудрасць антычнага чалавека заключаецца ў тым, каб давяраць не часу, а прасторы, не будучаму, а цяперашняму, і яго алімпійцы не могуць лепш аблашчыць свайго ўлюбёнца, як падараваўшы яму сённяшні дзень у абмен на заўтрашні... Наадварот, скразны матыў Бібліі — Абяцанне, на якое не толькі дазволена, але і безумоўна неабходна без вагання прамяняць наяўныя даброты... Будучае — вось у што вераць героі Бібліі. Дабраславенні, якія шматразова паўтараюцца ў аповедзе Пяцікніжжа, і абяцанні, якія зноў і зноў дае Гасподзь Аўрааму і яго нашчадкам, ствараюць адчуванне, што няўхільна ўзрастае сума Боскіх гарантыяў будучага шчасця... Такім чынам, грэчаскі “космас” знаходзіцца ў прасторы, выяўляючы ўласціваю яму меру; біблейны “олам” рухаецца ў часе, імкнучыся да сэнсу, што пераўзыходзіць яго межы...»¹

Гэтая спецыфіка старажытнаяўрэйскага светаўспрымання найлепшым чынам падкрэсліваецца сэнсам Тэтраграматона, як яго разумее яўрэйская рэлігійная традыцыя. Паводле апошняй, невымоўнае Імя Усявышняга выяўляе

¹ Аверинцев С. С. Греческая «литература» и ближневосточная «словесность»... С. 229—230.

найперш глыбінную сувязь паміж чалавекам і Богам, якая ўсталёўваецца ў гісторыі, зразуметай як дыялог паміж Богам і чалавекам. Так, выдатны яўрэйскі мысляр і паэт эпохі Сярэднявечча Йегудá га-Леві ў сваім трактате «Сэфэр га-Кузары» («Кніга Хазара») падкрэсліваў, што Тэтраграматон адлюстроўвае такі атрыбут Творцы, як Яго стаўленне да чалавека, заснаванае перадусім на найвялікшай міласэрнасці. Пры гэтым, безумоўна, Йегуда га-Леві абапіраўся на думкі, зафіксаваныя шмат раней у Талмудзе. Рабі Ё. Герц піша: «Таксама, як імя *Эг'іе Ашэр Эг'іе*, Тэтраграматон трэба разумець не як паказанне на факт існавання, а як дэкларацыю пастаяннага і нязменнага праяўлення Боскай Волі ва ўсе часы і ва ўсім свеце. Мудрацы Талмуда кажуць, што гэтае Імя звязанае з выяўленнем міласці Творцы ў дачыненні да Сваіх стварэнняў»¹. Супастаўляючы два асноўныя імёны Усявышняга ў Торы — *Элогім* (пры чытанні ў знак пашаны замяняецца на *Элокім*) і Тэтраграматон, яўрэйскія мудрацы зрабілі выснову, што праз першае імя Бог адкрываецца свету менавіта як Творца, і адкрываецца праз гармонію і хараство прыроднага, фізічнага свету (г. зн. праз космас у яго грэчаскім разуменні), а таксама кіруе светам як Суддзя, а праз другое імя адкрываецца чалавеку як Асоба, Якая ўсталёўвае са сваім найвышэйшым стварэннем асобасныя стасункі; праз гэтае імя Бог выяўляецца ў свеце метафізічным, духоўным і ажыццяўляе кіраванне светам не праз Суд, а праз Міласэрнасць². Гэта Імя, у якім выяўлены Божы клопат пра чалавека як істоту духоўную, якая нясе ў сабе вобраз Божы. Слыны яўрэйскі рэлігійны мысляр ХХ ст. рабі Ёсэф Доў-Бэр Салавейчык, нагадваючы, што праз Тэтраграматон выяўляецца сувязь паміж чалавекам і Богам, піша: «Гэтую сувязь з Богам могуць усталяваць толькі тыя, хто сваім выклікам космасу перакрываюць бясконцую ў іншых адносінах бездань паміж чалавечым і Боскім. Чалавек звязаны з Богам не як частка сусвету, а як асоба. Бог, са Свайго боку, клапаціцца пра чалавека, як клапаціцца пра чужаніцу. Бог хоча гэтага сяброўства са смяротным,

¹ Герц Й. Коментарый. С. 280.

² Гл. таксама частку I, с. 70—71, 91.

марным чалавекам. Як чалавек звяртаецца да *Га-Шэма* (адна з заменаў Тэтраграматона; гл. далей. — *Г. С.*)? *Га-Шэм* ва ўсім, што ёсць у чалавеку прыгожага і высакароднага»¹. Працягваючы разважанні свайго папярэдніка і духоўнага настаўніка, сучасны каментатар Пісання Пінхас Палонскі падкрэслівае: «Чатырохлітарнае Імя гаворыць нам пра Усявышняга, Які выяўляецца ў “асобасным” плане, г. зн. стаіць над прыродным светам, над натуральным. Іншымі словамі, гэтае Імя азначае ўзровень Боскасці, якая пераўзыходзіць імя *Элокім* і стаіць над ім. ...паколькі *Элокім* — гэта ажыццяўленне суда, то Тэтраграматон ёсць узвышэнне над судом, пераадоленне суда, г. зн. міласэрнасць. ...*Элокім* — Усявышні ў Сваім праяўленні як Бог прыроды, а *Га-Шэм* — гэта Ён жа як Бог Завета»².

У іўдзейскай традыцыі захоўваецца асабліва глыбокая пашана да невымоўнага Імя Богага. Ужо ў канцы эпохі Другога Храма (I ст. н. э.), а потым эпохі Мішны³ і Талмуда (II—V стст.) нават імя *Адонай*, якое выступала як замена Тэтраграматона, стала разглядацца як занадта святое, каб вымаўляць яго ўслых. Узнікла традыцыя, якая захоўваецца і цяпер: вымаўляць *Адонай* толькі падчас літургічнага чытання Торы і ў старажытных кананічных малітвах і бенедыкцыях; калі ж тэкст Святога Пісання чытаецца дзеля вывучэння, а таксама ў штодзённай гаворцы ўжываць замест Тэтраграматона слова *га-Шэм* («Імя» з пэўным артыклем — у значэнні «сапраўднае Імя»). У Талмудзе ёсць таксама прадпісанне асаблівым чынам пісаць Тэтраграматон пры перапісанні Скрутка Торы, прызначанага для набажэнства: яго нельга падзяляць на часткі ніякімі рысачкамі, нельга пераносіць яго частку на другі радок.

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

² Полонский П. Две истории сотворения мира. Ч. 1. Адам. Иерусалим: Маханаим, 1999. С. 110, 111, 112.

³ Мішна (літаральна з іўрыту «паўтарэнне [Торы]») — тэкст, які зафіксаваў на пісьме на мяжы II—III стст. большую частку Вуснай Торы (тлумачэнняў і каментараў да Торы, якія раней перадаваліся вусна). Трактаты Мішны, запісаныя на іўрыце, складаюць уласна тэкст у Талмудзе (літаральна «вывучэнне»): вакол гэтага тэксту ўзнікаюць каментары на арамейскай мове — Гемара. Разам Мішна і Гемара і складаюць Талмуд, але даволі часта Талмудам называюць толькі Гемару.

Забараняецца таксама вылучаць Тэтраграматон залатымі ці срэбранымі літарамі і асабліва сціраць яго пры выпраўленні тэксту. Таксама і тады, калі Тэтраграматон проста напісаны ад рукі на лісце паперы, яго нельга закрэсліваць, нельга нават парваць ці выкінуць гэтую паперу, але патрэбна захаваць яе ў спецыяльным сховішчы рэлігійных тэкстаў, якія выйшлі з ужытку, — генізе. Усё гэта зусім не фармальнасці, бо гаворка ідзе пра самае Святое Імя — Імя Госпада.

Тэтраграматон і тое яго прачытанне, якое дае, паводле тэксту Торы, Сам Гасподзь, як нельга лепш падкрэсліваюць асаблівую рэлігія-філасофскую і духоўна-этычную прыроду Бога Бібліі: з'яўляючыся пазапрыроднаю валявою дамінантаю, Істотаю абсалютна трансэндэнтнаю, Тым, Хто існаваў і існуе **да** ўсялякіх часу і прасторы, **звыш** усялякіх часу і прасторы, Ён застаецца Жывою Асобаю, Богам Жывым, Які гаворыць з чалавекам за межамі часу і прасторы і ўдзельнічае разам з ім у разгортванні «свету як гісторыі». Над таямніцаю Тэтраграматона працягваюць разважаць багасловы і філосафы. Многія бачаць у ім найбольш яскравае сцвярдженне неспасціжнай для чалавека сутнасці Бога, найбольш чыстае выяўленне Яго Існасці — абсалютнага Існавання, Быцця самога па сабе, Быцця, якое не мае ніякай знешняй крыніцы, бо само з'яўляецца Крыніцай усялякага быцця. Так, Барух (Бенедыкт) Спіноза пісаў: «...у Пісанні не сустракаецца ніякага імя, апроча Іеговы, якое паказвала б на абсалютную сутнасць Бога, без дачынення да створаных рэчаў. Таму яўрэі і сцвярджаюць, што толькі гэтае Імя Бога ёсць уласнае, астатнія ж з'яўляюцца агульнымі...» («Багаслоўска-палітычны трактат»). Томас Гобс у «Левіяфана», падкрэсліваючы, што Бога немагчыма вызначыць праз пазітыўныя сцвярдженні і апелюючы да Тэтраграматона, фармулюе: «Ёсць толькі адно імя для Яго існасці: *Ён ёсць*» («Unicum enim naturae suae nomen habet: est»). Безумоўна, Бог па сутнасці неспасцігальны для чалавека, Яго немагчыма вызначыць. Але, тым не менш, існуюць спробы Яго апафатычнага (ад грэч. *αποφασις* — «адмаўленне»), або «негатыўнага» (праз *не*), вызначэння (адсюль і *апафатычная тэалогія*): мы толькі і можам ведаць пра

Яго, што Ён — *непадуладны* часу (Вечны), *не* мае ні пачатку, ні канца (Бясконцы — *Эйн-Соф* — Яго вызначэнне ў яўрэйскай містычнай традыцыі), што Ён *не* можа быць зведзены ні да якога прадмета, з’явы, паняцця і г. д. Вельмі добра гэтая пазіцыя катафатычнай тэалогіі выяўляецца ў афарызмах выдатнага нямецкага паэта-містыка XVII ст. Ангелуса Сілезіуса:

Постой! Что значит «Бог»? Не дух, не плоть, не свет,
Не вера, не любовь, не призрак, не предмет,
Не зло и не добро, не в малом Он, не в многом,
Он даже и не то, что именуют Богом,
Не чувство Он, не мысль, не звук, а только то,
О чем из всех из нас не ведают никто.

Пераклад Л. Гінзбурга

Аднак існуюць і катафатычныя (ад грэч. *καταφασις* — «сцвярджэнне»), або «пазітыўныя», вызначэнні Бога (адсюль — *катафатычная тэалогія*) — праз Яго ўласцівасці-атрыбуты, якія выяўляюцца праз большую частку Яго агульных імёнаў у Бібліі: Усёмагутны, Усявышні, Усёведны, Усюдыісны і г. д. У гэтым жа шэрагу стаяць Яго найменні праз Яго стаўленне да свету і людзей: Міласцівы (Многаміласцівы), Міласэрны, Доўгацярплівы, Спачувальны, Чалавекалюбівы (*Зых 34:6*). Здаецца, аднак, што ўсе гэтыя вызначэнні, і «негатыўныя», і «пазітыўныя», зліваюцца ў Тэтраграматоне. Таму вельмі слушнай падаецца думка Дз. У. Шчадравіцкага: «...Тэтраграматон паказвае як на іманентныя ўласцівасці Творцы (тыя, што характарызуюць Яго стаўленне да стварэнняў), так і на трансцэндэнтныя (не залежныя ад стаўлення Яго да свету і не абумоўленыя нічым знешнім)»¹.

Тора падкрэслівае, што толькі Майсею сакральнае Імя Божае было адкрытае ва ўсёй яго паўнаце, а праз яго — Боская Існасць. У яшчэ адным важным Адкрыцці прароку Майсею, дадзеным ужо ў Егіпце, Гасподзь гаворыць: «Я — Гасподзь [YHWH]. Адкрываўся Я Аўрагаму, Ёіцхаку і Ёаакову [з імем] “Бог Усёмагутны” [*Эль Шадай*], але з

¹ Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 322.

імен “Гасподзь” [YHWH] не адкрываўся ім» (Зых 6:3). Гэтыя словы Бога неабавязкова разумець у тым сэнсе, што Тэтраграматон быў абсалютна невядомы яўрэям да Майсея. Хутчэй за ўсё, паводле логікі тэксту, у асяроддзі сыноў Ізраіля былі людзі, якія ніколі не забываліся на гэтае святое Імя, і цяпер, адкрытае прароку, яно і павіннае было паслужыць пацверджаннем, што Майсей сапраўды з’яўляецца пасланцом Госпада. Яшчэ з Кнігі Быцця зразумела, што Аўрааму, Ісааку і Іакаву было вядомае гэта Імя (Быц 12:8; 13:4, 18; 14:22; 15:2, 7—8; 22:14; 24:12, 42; 26:24—25; 28:13; 31:53; 32:9 і інш.). Так, напрыклад, пра Ісаака сказана: «І ў тую ноч з’явіўся яму Гасподзь [YHWH], і сказаў: “Я — Бог Аўрагама, бацькі твайго; не бойся, бо Я з табою; і дабраслаўлю цябе, і памножу нашчадкаў тваіх, дзеля Аўрагама, служыцеля Майго”. // І ён збудаваў там ахвярнік; і заклікаў Імя Госпада» (Быц 26:24—25). З тэксту відавочна, што Ісаак не толькі ведае пра святое Імя Госпада, але і «заклікае» яго, г. зн. вымаўляе. Такім чынам, гаворка ў Кнізе Зыходу ідзе, верагодна, пра новую ступень спасціжэння таямніцы Богага Імя, пра тое, што Гасподзь нікому яшчэ не адкрываў яго глыбінны сэнс. І. Р. Тантлеўскі высоўвае гіпотэзу, што «да Майсея Імя YHWH магло яшчэ не быць зразуметае як “Існы”, але інтэрпрэтавалася (у прыватнасці ці выключна) як “Той, Хто ўтварае быццё, існаванне”, “Той, Хто дае рэчам быццё”, г. зн. “Творца”»¹. Расійскі даследчык прыводзіць меркаванне Е. А. Спэйзера, што, верагодна, пад Іменем YHWH Бога шанавалі ўжо яўрэйскія патрыярхі, і Майсей, фарміруючы нацыю ізраільцянаў, абапіраўся, як на свайго кшталту падмурак, на асаблівую рэлігію, якая «неабходна павінная была быць вераю тых самых праайцоў, якія ўжо звязалі яе з Зямлёю Абяцанаю і з YHWH-Госпадам у якасці яе Першакрыніцы. Такім чынам, менавіта ў гэтым дачыненні YHWH адкрываўся Майсею; і менавіта гэтае асабістае Адкрыццё адзначаюць як Элагіст, так і Святарскі кодэкс. Аднак для Ягвіста, які фіксаваў развіццё ў вузкім коле піянераў-патрыярхаў, асабісты ўдзел YHWH-Госпада быў дамінуючым фактарам з самога пачатку»².

¹ Тантлевский И. Р. Введение в Пятикнижие. С. 428—429.

² Цыг. па: Тамсама. С. 429.

Цікавае тлумачэнне словаў Усявышняга ў *Зых 6:3* дае Дз. У. Шчадравіцкі: «Уся справа ў тым, што ў арыгінале тут стаіць дзеяслоў, які патрабуе некалькі іншага перакладу: *ло нодбіці* значыць не “не адкрыўся”, а “не зрабіў пазнавым”, “не зрабіў яўным”, і сэнс тут такі: хаця ўсім тром патрыярхам, безумоўна, было вядомае вялікае Імя Гасподняе, але на працягу іх зямнога жыцця асноўныя ўласцівасці гэтага Імя праявіцца не паспелі. Толькі Вечнаісны можа праз шэраг пакаленняў споўніць для нашчадкаў Абяцанне, дадзенае праайцам, дзякуючы чаму нашчадкі і ўпэўніваюцца, што жыве Захавальнік Запавету. Патрыярхі ж не ўбачылі пры жыцці спаўнення атрыманых імі Абяцанняў пра вялікі народ, які ад іх утворацца (*Быц 15:5; 26:4; 28:14*). Не з’явіў ім Гасподзь і таго збавення, пра якое казаў (*Быц 15:13—14*). Пакаленню ж Майсея дадзена было ўбачыць усё гэта ўласнымі вачамі і звездаць глыбокі сэнс Імя Госпада»¹. Гэтае тлумачэнне вельмі дастасуецца да іудзейскай экзэгезы, паводле якой Усявышні менавіта адкрыў Майсею Сваю Боскую Сутнасць (параўн. пераклад П. Гіля, які ўключае моманты інтэрпрэтацыі: «Я открывался Аврааму, Йицхаку и Йаакову в образе Всемогущего, но Своей Божественной Сущности Я им не открывал»²). Сама ж Боская Сутнасць выявілася з найбольшай паўнатай менавіта праз збавенне з рабства. Рабі Ё. Герц піша наконт Тэтраграматона: «Праайцы добра ведалі гэтае Імя і звярталіся да Усявышняга ў малітвах, карыстаючыся гэтым Імем. Аднак яны не маглі ўсвядоміць яго цалкам, таму што не былі сведкамі таго, як Усявышні выяўляе Сябе ў свеце адпаведна гэтаму Імя. Чатырохлітарнае Імя мае перадумоваю выяўленне ўсеагульнасці і глабальнасці, узаемазвязі ўсіх элементаў Стварэння ва ўсім свеце. Праайцы былі сведкамі цудаў, якія адбываліся з імі, калі Усявышні прыпыняў дзеянне сілаў прыроды ці абмяжоўваў уладу валадароў, каб выратаваць іх, праайцоў яўрэйскага народа. Аднак яны не дажылі да таго моманту, калі Усявышні ўздзейнічаў на ўвесь свет, на ўсе эле-

¹ Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 340—341.

² Пятикнижие и гафтарот... С. 306—307.

менты Стварэння, раскрыў усім народам Сваю сілу і моц, як гэта адбылося пры Зыходзе з Егіпта»¹.

...А тым часам Майсей працягвае сумнявацца і задаваць Богу амаль «крамольныя» пытанні, а Бог цярпліва тлумачыць незразумелае Свайму прароку, чакаючы ад яго толькі яго ўласнага рашэння, прынятага ў выніку свабоднага волевыяўлення. Нагадаем, што такой з'яўляецца паводле вызначэння найгалоўнейшая рыса «характару» Адзінага Бога: Яму мала адчування валадарства (само сабою зразумела, што Ён — Валадар Сусвету). Яго воля можа быць задаволеная толькі дзякуючы добраахвотнаму прызнанню з боку іншай волі, а ў свеце монатэізму такой волі можа быць, апрача волі Бога, толькі воля чалавека. І нават прарок, выбраннік Божы, мусіць добраахвотна выбраць шлях, накіраваны яму Богам, мусіць стаць свядомым удзельнікам дыялога, не проста «інструментам» у Божых руках, свайго кшталту «медыумам», які транслюе волю Бога, але свядомым суб'ектам гісторыі, які стаіць насупраць Бога як воля насупраць Волі. Паказальна, што Майсей аднекваецца пяць разоў, перш чым пагадзіцца з волі Божай і стаць на шлях прарока, бо вельмі добра ўсведамляе неверагодную цяжкасць гэтага шляху: магчыма, ён запатрабуе ўсяго жыцця прарока. Да таго ж, паўтोरным ізноў, Майсей, чалавек сціплы, не схільны перабольшваць свае магчымасці, таму і сумняваецца ў іх. Бог абяцае, што з Яго дапамогаю Майсей не проста выведзе сыноў Ізраіля з рабства, але што Ён зробіць так, што егіпцяне добраахвотна вернуць абрабаваным некалі ізраільцянам багацце, і нявольнікі выйдучь на волю не з пустымі рукамі (*Зых 3:21—22*), што Ён здзейсніць асаблівыя цуды ў Егіпце (*Зых 3:20*). Майсей адказвае, здаецца, сцэльным сумненнем, і найперш у тым, ці паверыць яму народ: «Але ж не павераць яны мне і мяне не паслухаюцца, бо скажуць: не адкрываўся табе Бог!» (*Зых 4:1*). Класічны каментар тлумачыць, што Майсей мае на ўвазе немагчымасць пераканаць людзей толькі рацыянальнымі разважаннямі і доказами, асабліва людзей, заняпалых духам, прыгнечаных. Каб прымусіць іх паверыць, калі-не-

¹ Герц Й. Коментарый. С. 306.

калі патрэбны чуд. Яшчэ адно тлумачэнне даводзіць, што Майсей хацеў, каб Усявышні вывеў народ Ізраіля з Егіпта Сам, без усялякіх пасрэднакаў. Але частка яўрэйскіх каментатараў палічылі, што гэтыя сумневы Майсея ў здольнасці яўрэйскага народа паверыць яму і Богу былі залішнімі, што гэта быў хоць і даравальны, але грэх перад Усявышнім (так званая памылка праведніка), і што Майсей пазней быў пакараны за гэта, бо са Свайго выбранніка Бог патрабуе больш строга, чым са звычайнага чалавека. Прынамсі, пакараннем часткова быў ужо першы чуд, здзейснены Богам з пастухоўскім посахам (жазлом) Майсея. Калі прарок кінуў па загаду Бога на зямлю свой посах, той ператварыўся ў змяю, ад якой адразу ж пабег напалоханы прарок. Але калі Бог спыніў Майсея і загадаў яму ўзяць змяю за хвост, тая ізноў зрабілася посахам у яго руцэ (*Зых 4:3—4*). Потым рука Майсея, якую ён паклаў па загаду Бога за пазуху, пакрылася праказаю, а потым ізноў стала чыстай (*Зых 4:6—7*). Паводле словаў Божых, гэтыя знакі дадзеныя Майсею, каб народ паверыў яму, бо такія ж чуды ён зможа зрабіць сам перад народамі Ізраіля, а потым перад фараонам і яго вельможамі, перад усімі егіпцянамі. Мідраш тлумачыць, што чуд са змяёй, якая ўпрыгожвала карону фараона (і гэта абсалютная гістарычная праўда), сімвалізуе тое, што сам фараон урэшце скарыцца перад воляй Бога і Майсея. Цуд з праказаю павінны быў стаць яшчэ больш моцным пацверджаннем выбранніцтва Майсея, бо старажытнай свядомасцю праказа (лепра) успрымалася як пакаранне Божае і ўратаванне ад яе — як непасрэднае ажыццяўленне волі Божай. Такім чынам, Майсей надзяляецца ў некаторай ступені здольнасцямі Самога Бога. Калі ж гэтых двух цудаў будзе недасаткова, то ён зможа ўтварыць і трэці: узяць ваду з Ніла і ператварыць яе, праліўшы на зямлю, у кроў (*Зых 4:9*). Адначасова Мідраш даводзіць да нас, што першыя два чуды былі адначасова і ўпіканнем Майсею з боку Бога: жазло, што ператварылася ў змяю, сведчыла пра грэх зляозычнасці (*лашон га-ра*) у дачыненні да народа Ізраіля, роўна як і тое, што ў патаемным месцы (за пазухай) рука пакрылася праказаю, — пра патаемны грэх Майсея. Рабі М. Вейсман піша: «Напалохаўшыся, што змяя яго ўкусіць,

Машэ ўцёк. Калі б не грэх, які заключаўся ў тым, што ён дрэнна гаварыў пра народ Ізраіля, яму няма чаго было асцерагацца. Змяя не можа нашкодзіць, — гэта грахі чалавека робяць яго ўразлівым да яе ўкусаў. <...> ...Гэты знак — пераўтварэнне жазла ў змяю і змяі ў жазло — меў падвойны сэнс: ён быў пакараннем Машэ за яго грэшныя словы, а таксама цудам, якое ён здзейсніў, каб паказаць, што ён сапраўдны збавіцель»¹.

Цікавую і глыбокую сімвалічную інтэрпрэтацыю цудаў з посахам і праказаю, абапіраючыся на традыцыйны каментар, дае Дз. У. Шчадравіцкі: «Што можа сімвалізаваць жазло, кінутае на зямлю, якое ператвараецца ў змея? Чалавек валявым намаганнем утрымлівае сябе ад граху, быццам бы трымае ў руках нейкае “жазло”. Калі ён “упускае яго з рук”, то жаданне, што ўжо не кантралюецца воляю, ператвараецца ў “змея” — у спакусу, якая пераследуе чалавека, ад якой ён вымушаны “бегчы”. Змей — найстаражытнейшы агульначалавечы сімвал зла, граху, спакусы, дэманічных сілаў, які ўзыходзіць да часоў грэхападзення Адама і Евы. ...Тое самае, што ўяўлялася спакусаю, злым пачаткам, які пераследуе чалавека, калі толькі ён справіцца з ім, пераадолее, “возьме за хвост”, становіцца ў яго руках «жазлом», здольным ствараць цуды. Бо чалавек у падобным выпадку авалодвае нейкаю сілаю ў сабе самім, якая раней дзейнічала супраць яго, а цяпер яму падпарадкоўваецца і служыць. ...Што ж азначае другі знак, які даў Гасподзь Майсею? Калі чалавек углядаецца ў сябе... нібыта “вынімаючы” сваю духоўную сутнасць, даследуючы яе ўласцівасці, яе стан, то ён бачыць, што яна як бы “пакрытая праказаю”. Бо грахі, беззаконнасці і злачынствы падобныя “праказе”, якая пакрывае душу (параўн. *Лев 13:11; Іс 1:4—6*). Аднак, калі ён звяртае погляд на сваю “пракажоную” душу і разважае пра тое, як ачысціць унутранае жыццё, калі просіць Госпада пра ачышчэнне, тады ён атрымлівае дараванне грахоў літасцю Божай. І пасля гэтага, ізноў “апусціўшы руку за пазуху”, ён “вынімае” яе ўжо чыстай і здаровай: “праказа” граху сышла

¹ Вейсман М., рабби. Мидраш расказывае: В 6 т. Т. 2. Шмот: В 2 кн. Кн. 1. С. 63, 64.

з душы. Апроч таго, рука сімвалізуе ўчынкі чалавека, бо менавіта ва ўчынках праяўляецца нечысціня, што гняздзіцца ў сэрцы — “за пазухай”. ...Такім чынам, другі знак таксама мае глыбокае сімвалічнае значэнне. Майсей павінны не толькі паказаць старэйшынам гэтыя два знакі, але і ажыццявіць іх у жыцці, каб усялякі, хто паглядзіць на яго, зразумеў, што ён набыў уладу над грахам — тым “змеем”, які раней “гнаўся” за ім; што ўсялякае зло ў сабе ён утаймаваў і падпарадкаваў, звярнуўшы ва ўласную сілу; і што ён ачысціў сваю душу, раней пакрытую “праказай”, наблізіўшыся да Госпада і просячы Яго ласкі»¹. Наконт трэцяга знаку — ператварэння вады ў кроў, мысляр і экзгет паведамляе: «...крывёю была нібыта ўжо поўная вада Ніла, у якую егіпцяне кідалі нованароджаных яўрэйскіх немаўлятаў. Цяпер іх нявінная кроў быццам бы выступіла скрозь ваду, выкрываючы забойцаў»². Наогул патрэбна заўважыць, што цуды, з’яўленыя Майсею, нібыта апярэджваюць кары егіпецкія і папярэджваюць пра іх.

Здольнасць ствараць цуды, дадзеная яму Богам, не пазбавіла Майсея ад сумненняў. Напэўна, ён ведаў, што вера, заснаваная толькі на цудах, не можа быць сапраўднаму моцнай. Ці паверыць яму народ? Ці пойдзе за ім? Ён жа нават не зможа зразумела растлумачыць людзям, што за Адкрыццё атрымаў, бо ён коснаязыкі і яго гаворку так цяжка зразумець. Як зможа ён пераканаць фараона ў тым, што трэба вызваліць народ Ізраіля? «І сказаў Майсей Госпаду: “Даруй мне, Гасподзь, але чалавек я не красамоўны — ні са ўчора, ні з трэцяга дня, ні з таго часу, калі пачаў Ты размаўляць са слугою Тваім, бо я коснаязыкі і заікаюся”» (*Зых 4:10*). Пазней прарок двойчы скажа пра свае моўныя цяжкасці: *ані араль сэфатайм* — «я з неабрэзанымі вуснамі» (*Зых 6:12, 30*). Гэты незвычайны выраз нібыта дапаўняе і тлумачыць словы Майсея пра «цяжкія вусны» і «цяжкі язык». Нагадаем, што абразанне, усталяванае Богам для Аўраама і яго нашчадкаў, сімвалізуе ачышчэнне, сабранасць духу і падпарадкава-

¹ Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 329—330.

² Тамсама. С. 330.

насць волі чалавека волі Божай, а ў цэлым служыць знакам Саюзу з Богам. Таму Тора далей раіць «абрэзаць крайнюю плоць сэрца свайго», гэта значыць стаць на шлях сапраўднага служэння Богу. У вуснах жа Майсея яго словы пра «неабрэзаныя вусны» гавораць не проста пра знешнія цяжкасці яго маўлення, але пра тое, што ён не адчувае сябе гатовым для выканання вялікай місіі, што яму яшчэ не адкрылася тая «ўнутраная гаворка», якая неабходная для выразнасці і красамоўнасці гаворкі знешняй. Адсутнасць апошняй для Майсея — знак яго недасканаласці. Але Гасподзь бачыць іншым зрокам: Ён бачыць, што менавіта Майсей здольны чуць Яго голас, абвастрыўшы бязмежна ўнутраны слых, Ён бачыць яго надзвычайны духоўны патэнцыял. На думку Дз. У. Шчадравіцкага, «Майсей не дарэмна знаходзіцца ў стане пэўнай недасканаласці і не выпадкова менавіта ў такім стане пасылаецца да фараона. Ён павінны паўстаць перад фараонам якраз коснаязыкам, каб той адразу зразумеў, што не сіламі самога Майсея здзяйсняюцца цуды — фараону належыць сцягам часу ўбачыць магутную руку Божую, якая накіроўвае Майсея»¹. Але, безумоўна, без духоўных і фізічных намаганняў самога чалавека, без напружання ўсёй яго істоты воля Божая не ажыццявіцца. Бог цвёрда гаворыць прароку, што ў знешняй скаванасці яго гаворкі ёсць асаблівы сэнс і што ўсё ў руках Божых і адначасова ў руках чалавека, калі ён здольны паверыць Богу да канца: «І адказаў яму Гасподзь: “Хто дае вусны чалавеку, і хто робіць яго нямым, ці глухім, ці відушчым, ці сляпым? Ці не я, Гасподзь? // Дык вось, ідзі, і Я буду кіраваць тваімі вуснамі і скажу табе, што гаварыць”» (*Зых 4:11–12*). Гэта яшчэ раз падкрэслівае, што тыя словы, якія прамовіць перад фараонам Майсей, будуць словы Божыя. Здаецца, пасля гэтага ўжо нельга не пайсці, не падпарадкавацца ўсеўладарнай волі Божай. Але па-чалавечы такое зразумелае дзёрзкае і адначасова адчайнае маленне Майсея: «Прабач мяне, Госпадзі, але пашлі іншага, каго толькі можаш паслаць!» (*Зых 4:13*). І гэтае маленне ўжо выклікае гнеў Божы, бо Майсей занадта крытычна ставіцца да сябе, вышуквае

¹ Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 330.

свае недахопы, шукае прычыны, якія б перашкодзілі паслаць менавіта яго: «І ўзгарэўся гнеў Гасподні на Машэ, і сказаў Ён: “Хіба няма ў цябе Агарона, брата твайго, левіта? Ён будзе гаварыць! І ён выйдзе табе насустрач і, убачыўшы цябе, узрадуецца ў сэрцы сваім. // І будзеш гаварыць яму і ўкладаць словы ў вусны яго, а Я буду кіраваць тваімі вуснамі і яго вуснамі і навучу вас, што рабіць”» (Зых 4:14—15). На гэта ў Майсея ўжо няма ніякіх прэрэчанняў. Увесь эпізод падкрэслівае, як многа патрэбна сілаў, каб узваліць на сябе цяжар прароцкай місіі: яна запатрабуе ўсяго жыцця без аніякай рэшты, да канца, і з гэтага шляху ўжо не звярнуць.

Такім чынам, пасля такога Адкрыцця Майсей ужо не можа не падпарадкавацца ўладарнаму імператыву. Для яго, як некалі для Аўраама і іншых патрыярхаў, прагучаў заклік «Устань і ідзі!», пачаўся яго ўласны зыход, які мае сваёй перадумовай пераадоленне самога сябе, інерцыі ўласнага існавання, які азначае бязмежны давер Богу і гатоўнасць выканаць Яго волю. Майсей мусіць рушыць у Егіпет, дзе яму нельга з’яўляцца пад страхам смерці, і вывесці народ свой, народ Божы, з няволі. Так здзяйсняецца закліканне вялікага прарока, так адкрывае ён сваю місію, адкрывае не толькі як знешнюю, але і ўнутраную неабходнасць, а значыць — выбірае найвышэйшую ступень свабоды. Спасцігнуўшы найвялікшае ў свеце Імя, Майсей спасцігае і Божае наканаванне, ужо зашыфраванае ў яго ўласным імені. Справа ў тым, што калі пераставіць літары імя *Мошэ* ў яго іўрыцкім напісанні, то атрымаецца *га-Шэм (Гаішэм)* — «[гэтае, сапраўднае] Імя» — як ужо адзначалася, самая распаўсюджаная замена невымоўнага Тэтраграматона ў звычайнай мове. З пункту гледжання містычнай традыцыі такое супадзенне не можа быць выпадковым: калі Майсею адкрылася таямніца Імя Богага, ён адкрыў і таямніцу свайго імя, свой лёс і сваё прызначэнне. Больш таго — ён адкрыў Прысутнасць Бога ў сваёй сутнасці (імя чалавека і ўспрымалася старажытнай свядомасцю як увасабленне яго сутнасці), адкрыў Бога ў самім сабе. Містычная традыцыя бачыць асаблівы сэнс нават у сімволіцы трох літараў, якія складаюць у арыгінале імя прарока, і нават у іх графічным абліччы. Вельмі цікава наконт гэтага піша Дз. У. Шчадравіцкі: «Абрыс літа-

раў імя Майсея мае важнае значэнне. Майсей — пасрэднік. Ён узыходзіў да Бога і зноў сыходзіў да народа па гары Сінайскай, вяршыня якой палымнела агнём. Тры пачаткі, якія складаюць асобу Майсея, — розум, пачуццё і воля — палымнелі агнём вялікай любові да Творцы і да людзей. Тры языкі полымя ўтвараюць літару *шын* — сярэдную літару імя Майсея. Першая ж літара яго імя, *мэм*, якая нагадвае формай і назвай хвалю (старажытнаяўрэйскае слова *майім*, якое пачынаецца з той жа літары, азначае “вада”) і прадвясчае цуды, якія адбываліся з Майсеем на вадзе: знаходжанне яго дачкою фараона, рассячэнне Чэрмнага мора, вывядзенне вадзянога струменя са скалы. Злучэнне сімвалаў “вады” і “агню” ў імені Майсея паказвае на злучэнне ў ім пакорлівай чысціні і палымянага духу. Нарэшце, літара *гэй*, з’яўляючыся асновай Тэтраграматона, нагадвае пра пастаянную прысутнасць Госпада перад духоўным позіркам Майсея. Так лёс вялікага прарока і праведніка быў ужо прадвызначаны ў яго імені¹.

...А тым часам Майсей ужо крочыў са статкам назад, да хаты свайго цесця Ёітро, і ў вушах яго яшчэ гучалі як наказ словы Божыя: «І посах гэты вазмі ў руку сваю, бо ім ты будзеш ствараць усе гэтыя знакі» (*Зых 4:17*). Посах (жасло) — старажытны архетып, які азначае ўладу, духоўнае лідэрства і асаблівы клопат аб людзях. Посах — абавязковы атрыбут родапачынальніка, правадыра, прарока, святара. Паводле традыцыі Старажытнага Усходу, посах быў прыкметаю не толькі валадара, але і кожнага паважанага чалавека, старэйшыны, мудраца. Посах упрыгожвалі асаблівай булавешкай, часта з каштоўных металаў ці камянёў, аздаблялі яго адмысловай разьбой, уплятаючы ва ўзор імя ўладальніка. Посах фігуруе ў мностве біблейных сюжэтаў: асабліва адзначаныя посах Йегуды (Іуды) у гісторыі Йегуды і Тамар (Фамары; гл. *Быц 38*), дзівосны посах першасвятара Агарона, надзелены асаблівай Боскай сілай посах Майсея. Гэтаму посаху асаблівую ўвагу аддаюць Агада і Мідраш, якія паведамляюць, што ён быў выраблены з чыстага сапфіру, але на самой справе не быў стварэннем рук чалавечых. Бог, Які ведае ўсё наперад, стварыў

¹ Шедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 327.

яго напрыканцы Шостага Дня Стварэння, пасля стварэння чалавека. Такім чынам, менавіта стварэнне таямнічага посаха стала завяршэннем усяго Стварэння, што павінна было яшчэ раз падкрэсліць невыпадковасць тых цудаў, што адбудуцца ў Егіпце, невыпадковасць збаўлення народа Богага. Гэтыя падзеі — вялікая заканамернасць гістарычнага быцця, без якой і Стварэнне свету не мела б сэнсу. Сучасны каментатар, рабі Ё. Герц, піша: «Цуды ў Егіпце не былі толькі выратаваннем яўрэяў і справядлівым пакараннем егіпцянаў, але і разбурэннем і стварэннем свету нанова на вачах усяго чалавецтва. На посаху Машэ, зробленым з сапфіру, былі выразаныя першыя літары назваў Дзесяці караў»¹. Мідраш даводзіць таксама, што на гэтым посаху была выразана самая поўная форма святаго невымоўнага Імя Богага — *Шэм Гамфораш*, якое складаецца з паўнаты ўсіх літараў тэксту Торы. Паводле агадычных паданняў, посах, створаны на Шосты Дзень існавання свету, быў яшчэ ў Эдэме аддадзены Госпадам Адаму ў знак яго валадарства ў зямным свеце, ад Адама перайшоў да Шэта (Сіфа), ад яго — да праведніка Ханоха (Эноха), ад таго — да Шэма (Сіма), потым ён належаў Аўрагаму, Йіцхаку, Йаакову, Ёсэфу. Пасля смерці Ёсэфа ў Егіпце посах забраў сабе фараон, які і не здагадаўся пра яго асаблівую дзівосную сілу. Але гэтую сілу адчуў Йітро, які быў, паводле Агады, адным з егіпецкіх мудрацоў-чараўнікоў. Йітро выпрасіў посах у фараона і пасадзіў сярод дрэваў у сваім садзе, аднак вельмі хутка выявілася, што нейкая дзівосная магутная сіла не дае яму падысці да яго. Калі ж у яго шатры з'явіўся Майсей, у хуткім часе ён заўважыў посах, прачытаў напісанае на ім і лёгка ўзяў яго ў руку. Йітро адразу зразумеў, што Машэ — асаблівы пасланец Божы, што менавіта яму наканавана вызваліць народ Ізраіля, і аддаў яму ў жонкі сваю дачку Цыпору.

...І вось ужо Майсей, споўнены рашучасці выканаць волю Божую, ідзе па пустыні, каб у хуткім часе паўстаць перад фараонам і паўтарыць словы Божыя: «Гасподзь, Бог яўрэяў, адкрыўся нам...» (*Зых 3:18*).

¹ Пятікнижие и гафтарот... С. 284.

«АДПУСЦІ НАРОД МОЙ...»

(Дзесяць караў егіпецкіх і падрыхтоўка Зыходу)

І будзе лямант вялікі па ўсёй зямлі Егіпецкай,
Якога не было раней і не будзе болей.

(Зых 11:6)

...і над усімі багамі егіпецкімі здзейсню суд.
Я — Гасподзь!

(Зых 12:12)

Велик, неизглаголанно велик
Твой суд, Господь!
Он в помешательство ввергает нечестивых.
Святой народ возмнили притеснить
Они, безумцы, связанные тьмою,
Опутанные долгой ночью;
И, беглецы от Промысла, они
Под кровлями домов лежали тайно;
Под мрачной пеленой забвенья
Они укрыться мнили
С своими темными грехами...
И были вдруг великим трепетаньем
Проникнуты...
...А сами для себя они
Тяжеле тьмы, на них лежавшей, были!

В. Жукоўскі. Егіпецкая цемра

З таго моманту, калі Майсей атрымаў Адкрыццё Божае і свядома ступіў на шлях прарока, жыццё яго яшчэ раз зрабіла рэзкі паварот: цяпер да канца свайго зямнога існавання, ажно сорок гадоў, ён будзе служыць адзінай мэце — фізічнаму і духоўнаму вызваленню народа Богага, без чаго немагчымае Збавенне ўсяго чалавецтва. Цяпер галоўным стрыжнем яго быцця стане, як і для патрыярхаў яўрэйскага народа, дыялог з Богам «тварам да твару». Нездарма формуламі, якія найбольш часта паўтараюцца далей у Кнізе Зыходу і астатніх кнігах Торы, з'яўляюцца дзве: «І сказаў Гасподзь Майсею...», «І сказаў (адказаў) Майсей Госпаду...» Гэта дыялог, заснаваны не проста на глыбокай пашане і страху чалавека перад Богам і літасці Бога да чалавека, але найперш на ўзаемнай павазе і лю-

бові, на пачуццях, вельмі блізкіх да сяброўства. Як Аўраам вызначаны як «сябар Бога», так і пра Майсея сказана: «І гаварыў Гасподзь з Машэ тварам да твару, як чалавек гаворыць з сябрам сваім...» (Зых 33:11). Яшчэ ніколі дагэтуль Бог і чалавек не былі такія блізкія, не ведалі так адзін аднаго па імёнах, а імя адна асоба адкрывае другой толькі ў момант сяброўскага знаёмства, як пацверджанне ўзаемнага даверу. Уласна кажучы, Гасподзь так і адкрыў Сваё Імя Майсею: не толькі ў акце Адкрыцця, але адначасова і ў акце сяброўскага даверу. І пазней Гасподзь прамовіць: «...ты знайшоў прыхільнасць [ласку] у вачах Маіх, і Я ведаю цябе па імені» (Зых 33:17).

Пасля атрымання Адкрыцця Майсей вяртаецца да Іафора і просіць у яго дазволу правесці братаў сваіх у Егіпце: «“Пайду я, і вярнуся к братам маім, якія ў Егіпце, і пагляджу, ці жывыя яны яшчэ”. І адказаў Ёітро Машэ: “Ідзі з мірам”» (Зых 4:18). Майсей не адкрывае Ёітро сапраўдную мэту свайго сыходу ў Егіпет, бо гэтага не загадаў яму Бог. Спачатку, напэўна, ён хацеў адправіцца ў Егіпет адзін, не падваргаючы небяспецы жонку і дзяцей, бо яго самога могуць схапіць і аддаць на смерць. Але ў новым Адкрыцці Бог паведамляе прароку, што ўсе, хто ў Егіпце хацеў яго пагібелі, ужо памерлі. І зноў прагучаў уладарны імператар: «Ідзі, вярніся ў Егіпет...» (Зых 4:19). Майсей пасадзіў на асла жонку і двух маленькіх сыноў (малодшы, напэўна, быў яшчэ зусім немаўлём) і выправіўся ў краіну фараонаў. Тора паведамляе: «І ўзяў Машэ посах Божы ў руку сваю» (Зых 4:20). Паказальна, што посах, які дагэтуль быў посахам Майсея, названы посахам Божым (з гэтага традыцыйны каментар і робіць выснову пра яго Боскае паходжанне): менавіта цяпер, калі Майсей духоўна абсалютна гатовы да прароцкага служэння, з дапамогаю посаха ён будзе здзяйсняць цуды Божыя.

«І сказаў Гасподзь Машэ: “На шляху назад у Егіпет памятай пра ўсе цуды, якія Я даручыў табе, і зрабі іх перад вачамі фараона. А Я ўцяжару сэрца яго, і ён не адпусціць народ. // І скажаш ты фараону: так сказаў Гасподзь: Ізраіль — сын Мой, першынец Мой. // Кажу табе: адпусці сына Майго, каб ён служыў Мне, а калі не адпусціш яго, то вось, Я заб’ю сына твайго, першынца твайго”» (Зых 4:21—23).

Тут упершыню Бог называе народ Ізраіля Сваім сынам і першынцам, бо Ён бачыць усё наперад, ведае, што менавіта гэты народ першым па сваёй добрай волі заключыць з Ім Саюз, прыме Тору і будзе выконваць заповедзі Божыя. У сваю чаргу яўрэйская каментатарская традыцыя тлумачыць выраз «першынец Мой» як паказанне на тое, што і іншыя народы — сыны Божыя, але на Ізраіля як на першынца ўскладаецца асаблівая духоўная місія і асаблівая надзея. У Кнізе Другазаконня сказана: «Вы сыны Госпада, Бога вашага...» (*Друг 14:1*). Словы Торы пра народ Ізраіля як «сына Госпада» знойдуць асаблівы водгук у прароцкіх кнігах, найперш у Кнізе прарока Гошэа (Осіі), які якраз узгадвае падзеі Зыходу і гаворыць ад імя Бога: «Калі Ізраіль быў малады, Я любіў яго і з Егіпта выклікаў сына Майго...» (*Ос 11:1*). У Адкрыцці, дадзеным Богам Майсею на шляху ў Егіпет (ці перад самаю адпраўкаю туды), Гасподзь ужо загадвае папярэдзіць фараона пра самую страшэнную кару, якая можа здзейсніцца над ім і яго падданымі, — смерць першынцаў. Тым самым — вельмі важны нюанс — Бог, па-першае, дае зразумець, што гэта выключная кара абрынецца на фараона толькі ў тым выпадку, калі ён не адпусціць народ Божы, калі будуць працягвацца забойствы яўрэйскіх дзяцей, хаця і за мінулыя свае злачынствы, саўдзельнікамі якіх сталі ўсе егіпцяне, фараон варты пакарання. Па-другое, Бог дае і гэтаму страшнаму ліхадзею магчымасць адумацца і пакаяцца. Але чаму Ён гаворыць: «...уцяжару [умацую, зраблю больш жорсткім] сэрца яго...»? На першы погляд здаецца, што Бог наўмысна зробіць так, што фараон не адпусціць народ, каб потым пакараць гэтага фараона. Але знешні алагізм лёгка тлумачыцца, калі ўспомніць, што, паводле вызначэння, чалавек у біблейным разуменні надзелены свабодаю волі, заўсёды прымае рашэнні сам і нясе за іх адказнасць. Нельга зрабіць жорсткім тое сэрца, якое не было жорсткім. Проста Гасподзь ужо не будзе спасылаць фараону Сваёй літасці і ласкі, каб дапамагчы зразумець сітуацыю і пакаяцца, нічога не зробіць, каб разбіць каменную абалонку сэрца чалавека, які дайшоў да мяжы самай лютай нечалавечнасці. І яшчэ: Бог бачыць гэта наперад, хоць усё роўна дае — і не аднойчы — фараону магчымасць выбару, магчымасць

змяніць сітуацыю. Яўрэйскія мудрацы сцвярджалі: «Той, хто хоча ачысціцца, атрымлівае дапамогу Неба, таму ж, хто хоча апусціцца, не перашкаджаюць».

А далей, калі па дарозе Майсей спыніўся ноччу на начлег, з ім адбылася не зусім зразумелая гісторыя: «І было дарогаю на начлезе: напаткаў Гасподзь Машэ і хацеў забіць яго. // І ўзяла Цыпора каменны нож, і абрэзала крайнюю плоць сына свайго, і датыкнулася да ног Машэ, і сказала: “Бо жаніх крыві ты мне”. // І адпусціў яго [Гасподзь]. Тады прамовіла яна: “Жаніх крыві па абразанні”» (*Зых 4:24–26*). На першы (і не толькі) погляд гэты эпізод выклікае неўразуменне: як можа быць, што Гасподзь хацеў смерці Свайго выбранніка? што такое страшнае мог зрабіць апошні, чым саграшыў? Сама сітуацыя сведчыць, што адзін с двух сыноў прарока застаўся неабрэзаным, а яшчэ Аўрааму было заповедана: «Неабрэзаны ж мужчына, які не абрэжа крайняй плоці сваёй, знішчыцца душа тая з народа свайго: Завет Мой ён парушыў» (*Быц 17:14*). У гэтым святле той факт, што асаблівы выбраннік Божы не выканаў вельмі важную заповедзь Божую, безумоўна, сведчыць пра яго недастатковую падрыхтаванасць да высокай і цяжкай місіі. Але абставіны, якія прывялі да невыканання заповедзі, застаюцца цьмянымі. Мідраш тлумачыць гэта па-рознаму. Адна з версіяў, як ужо адзначалася, сцвярджае, што неабрэзаным застаўся першынец Майсея з-за настойлівых просьбаў яго цесця Ёітро. Паводле другой, гаворка ідзе пра малодшага сына прарока, які толькі перад гэтым нарадзіўся, і менавіта па дарозе настаў тэрмін рабіць яму абразанне (на восьмы дзень жыцця немаўляці). Спыніўшыся на начлег, Майсей спачатку павінны быў выканаць заповедзь (да заходу сонца), а ўжо потым займацца падрыхтоўкай начлегу для сям’і. Ён жа найперш заняўся знешнім, матэрыяльным, але прадыхтаваным клопатам пра сям’ю. Для звычайнага чалавека, тлумачыць Мідраш, гэта было б нязначным парушэннем, але ж Машэ не быў звычайным чалавекам, а з выбранніка Богага больш і спаганяецца, яму патрабуецца асаблівая сабранасць духу, засяроджанасць найперш на духоўным. Вось чаму Усывышні насаў на прарока цяжкую хваробу, а Цыпора імгненна здагадалася, што гэта з-за невыканання запове-

дзі, і сама зрабіла абразанне свайму сыну. Класічны каментар адзначае, што жанчына можа зрабіць сыну абразанне, калі пэўныя абставіны (у дадзеным выпадку — цяжкая хвароба) перашкаджаюць зрабіць гэта мужчыну. Трэцяя версія аб'ядноўвае першыя дзве і сцвярджае, што падчас начлегу былі абрэзаныя два сыны Майсея і што раней прарок не мог выканаць заповедзь з-за супраціўлення Іітра. Апошні лічыў, што кожны чалавек мусіць сам, як ён, адмовіцца ад ідалапаклонніцтва і заключыць Саюз з Богам (а значыць, і зрабіць абразанне) ужо ў свядомым узросце. Калі ж зрабіць гэта немаўляці, яно страціць свабоду выбару. Наконт апошняга яўрэйскія мудрацы сцвярджалі і сцвярджаюць, што толькі тады, калі чалавек з дзяцінства набліжаецца да Бога, адчувае з Ім асаблівую сувязь (і дапамагаюць яму ў гэтым дарослыя, найперш бацькі), ён набывае сапраўдную свабоду выбару. Што тычыцца злога пачатку, то ён дзейнічае несупынна і, калі яму не процістаяць, зводзіць чалавека ад Бога. Сваё тлумачэнне загадкавага эпизоду прапануе Дз. У. Шчадравіцкі, на думку якога гаворка ідзе пра малодшага сына прарока, які нарадзіўся перад перасяленнем сям'і ў Егіпет. Магчыма, Цыпора пераканала Майсея адкласці абразанне ў сувязі з цяжкасцямі дарогі, а потым, адчуўшы сваю віну, сама выканала заповедзь. Так ці інакш, але ва ўсялякім выпадку эпизод сведчыць пра тое, што Цыпора ўсёй душой зразумела важнасць поўнага падпарадкавання волі Божай. Датыкаючыся да ног Майсея абрэзанай крайняй плошчю свайго сына, яна падкрэслівае, што яе дзеянні скіраваныя на выратаванне Майсея, што іх злучае ў адно духоўнае цэлае кроў абразання. Слова *хатан дамім* (літаральна «жаніх крывей»), з якімі Цыпора звяртаецца да мужа, гэтаксама сведчаць, што яна разумее абразанне сына як аднаўленне і асвятчэнне іх з Майсеем шлюбу, як пачатак новай, споўненай сакральнага сэнсу старонкі іх жыцця. Яна становіцца нібыта «кроўнай раднёй» Майсею ў духоўным сэнсе, таму і называе яго «кроўным жаніхом». Нездарма і слова *хатан* мае пашыранае значэнне — «той, хто моцна звязаны з чымсьці ці з кімсьці».

Тым часам Гасподзь дае ведаць Аарону, што ён павінны выйсці насустрэчу брату ў пустыню. «І пайшоў ён, і су-

стрэў яго ля Гары Божай, і расцалаваў яго» (Зых 4:27). Знамянальна, што браты сустракаюцца менавіта ў тым месцы, дзе Майсей атрымаў Адкрыццё Божае і дзе пасля Зыходу будзе заключаны Запавет паміж Богам і народам Ізраіля, — ля падножжа Харыва, або Сіная. Тут, у святым месцы, Майсей распавядае Аарону пра ўсё, што пачуў ад Бога. Разам яны ідуць у Егіпет, збіраюць старэйшынаў Ізраіля, і Аарон пераказвае ім усё, што Бог сказаў Майсею. З гэтага моманту Аарон становіцца «вуснамі» Майсея, «перакладваючы» яго высокую коснаязыкасць на звычайную мову, каб прарока разумеў народ, а таксама і фараон. А потым перад усім народам Аарон стварае паводле слова Майсея тыя знакі, якія загадаў стварыць Гасподзь. І сумненні Майсея наконт таго, ці павераць яму сыны Ізраілевы, не пацвердзіліся: «І паверыў народ, і зразумеў, што ўспомніў Бог пра сыноў Ізраіля і ўбачыў іх пакуты, і пакланіліся яны, і палі ніц» (Зых 4:31). Тлумачачы гэтую сітуацыю, рабі Ё. Герц піша: «Сярод нявольнікаў, знясіленых вырабам цэгля і арашэннем палёў, разносіцца чутка, што два пажылых чалавекі прыйшлі аднекуль з Мід'яна з зусім недвухсэнсоўным заклікам. Адзін з іх — той самы Машэ, які вырас у палацы фараона, ніколі не ведаў рабства і мог бы ўсё жыццё пражыць у раскошы, але, спачуваючы сваім братам і перажываючы з-за іх цяжкага становішча, адмовіўся захоўваць статус прыёмнага сына дачкі фараона. Потым старэйшыны сем'яў атрымалі сакрэтнае пасланне ад Машэ і Агарона, якія, перш чым накіравацца да фараона, хацелі ўпэўніцца, што іх падтрымае народ. Можна ўявіць тое ўзрушэнне, якое ахапіла нявольнікаў, якія, з аднаго боку, страцілі ўсялякую надзею, а з другога — кожны дзень чакалі збаўлення. Толькі яны, якія пакутавалі ад жорсткага прыгнёту, маглі цалкам усвядоміць веліч гэтага моманту, калі нарэшце становіцца зразумела, што Усявышні ні на імгненне не пакідаў іх»¹. Толькі пасля такога адзінадушнага яднання народа Майсей і Аарон могуць пачаць выкананне самага цяжкага і небяспечнага ў іх

¹ Герц Й. Комментарий // Пятикнижие и гафтарот: Иврит. текст с рус. пер. и классич. комментарием «Сончино». М.; Иерусалим, 1999. С. 290—291.

місії: пайсці да фараона і запатрабаваць, каб ён адпусціў народ Ізраіля. Дарэчы, як зразумела з тэксту, з імі па загаду Бога павінныя былі пайсці і старэйшыны (гл. *Зых 3:18*). Але ўрэшце перад фараонам паўстануць толькі Майсей і Аарон. Наконт гэтага Мідраш паведамляе, упікаючы старэйшынам за маладушнасць і тлумачачы больш позні эпізод Кнігі Зыходу (*Зых 24:1—2*): «Да фараона прыйшлі Майсей з Ааронам. Куды ж падзяваліся старэйшыны ізраільскія, якіх Майсею загадана было Богам узяць з сабою да фараона? Старэйшыны гэтыя спачатку пайшлі разам з Майсеем, але па дарозе пачалі адставаць адзін за адным, пакуль не засталася нікога з іх, а перад фараонам паўсталі толькі двое — Майсей і Аарон. Успомніў пра гэта Гасподзь у той момант, калі Майсей быў закліканы ўзысці на Сінай. І старэйшынам сказана было: “Заставайцеся ўнізе, ля падножжа гары: той, хто ў страху адступіў перад фараонам, не варты ўзыходзіць на гэтую святую гару”» (*Шэмот Раба 5*; паводле перакладу С. Фруга)¹.

І вось надыходзіць лёсавызначальны момант: Майсей і Аарон паўстаюць перад фараонам і бяспрашна вымаўляюць ад імя Бога: «Адпусці народ Мой...» (*Зых 5:1*). Гэтая славетная фраза стала крылатай. Майсей і Аарон, здаецца, не гавораць усёй праўды фараону ці гавораць няпраўду, бо просяць адпусціць народ толькі для таго, каб ён зрабіў Госпаду «свята ў пустыні»: «Так сказаў Гасподзь, Бог Ізраіля: адпусці народ Мой, каб яны зрабілі Мне свята ў пустыні» (*Зых 5:1*; у арыгінале на месцы слова «свята» стаіць *хаг*, першапачатковае значэнне якога — «хаджэнне», «паломніцтва»); такім чынам, свята мела ўмоваю паломніцтва да пэўнага святога месца; пазней так будуць звацца святы, падчас якіх народ здзяйсняў паломніцтва да Іерусалімскага Храма). Але вуснамі Майсея і Аарона гаворыць толькі ісціна. Па-першае, менавіта гэта і загадаў сказаць фараону Гасподзь (гл. *Зых 3:18*). Па-другое, гаворка сапраўды ідзе пра вялікае свята заключэння Запавету з Богам і даравання Торы, Закону Божага, пра вялі-

¹ Агада: Сказання, притчы и изречения Талмуда и Мидрашей / Перевод С. Г. Фруга. М.: Раритет, 1993. С. 54.

кае свята свабоды. Але фараон не можа зразумець гэтай ісціны, ён не можа ўспрыняць яе нават часткова, таму яна і не адкрываецца яму. Дз. У. Шчадравіцкі піша: «...дзеля таго, каб народ ізраільскі атрымаў Закон Божы, прызначаны з цягам часу ўсяму чалавецтву, і быў здзейснены Зыход з Егіпта. Дзеля гэтага існуе і сам ізраільскі народ, дзеля гэтага адбываліся ўсе далейшыя падзеі яго гісторыі — каб стасункі Бога з чалавекам і чалавецтвам, перарваныя ў Эдэмскім Садзе грэхападзеннем Адама, пачалі аднаўляцца. Таму праўдзіва прарочаць Майсей і Аарон ад імя Госпада: “...адпусці народ Мой, каб ён зрабіў Мне свята ў пустыні”. Вядома, калі зразумець гэтыя словы ў кантэксте будучых падзеяў, то стане зразумела, што маецца на ўвазе свята свабоды, пазнання Бога, аднаўлення галоўнага сэнсу сусветнай гісторыі — дыялога паміж Богам і чалавекам, свята даравання Тору, без якой жыццё на зямлі прыпадабняецца пустыні. Аднак фараону можна сказаць толькі адно: адпусці народ, каб ён адсвяткаваў сваё свята ў пустыні»¹.

Наогул, як удалося Майсею і Аарону трапіць у палац фараона? Тора маўчыць пра гэта. Адно толькі зразумела: прадстаўнікі калена Леві былі вольныя людзі і маглі свабодна хадзіць па краіне, і, напэўна, выгляд двух велічных і самавітых старых быў такі, што варта не магла не прапусціць іх. Мідраш захаваў паданне, якое распавёў рабі Хія бар Аба: «У той дзень, калі Майсей і Аарон прыйшлі да фараона, у валадара Егіпта быў прызначаны прыём уладароў розных краінаў. Цары ўсходніх і заходніх краінаў пакорліва ўскладалі на галаву фараона свае кароны. У гэты час фараону паведамілі пра прыход нейкіх двух старых. У палацы было чатырыста ўваходаў, каля кожнага ўвахода былі на варце драпежныя звяры — львы, мядзведзі і іншыя, якія не дазвалялі пераступіць ганак, перш чым адзін з чараўнікоў не прамовіць заклінанне. Пры набліжэнні ж Майсея і Аарона ўсе гэтыя звяры, убачыўшы ў руцэ Майсея посах з выразаным на ім *Шэм-Гамфораш*, пакінулі сваю варту і пайшлі за абодвума старымі, лашчучыся і лі-

¹ Шедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Изд. 2-е, испр. и доп. М.: Теревинф, 2001. Т. 1—3. С. 337.

жучы ім ногі, пакуль тыя не дасягнулі залы для прыёму. Пры з'яўленні Майсея і Аарона ўсе былі аслепленыя незямным выглядам іх: магутныя, як кедры ліванскія, стаялі гэтыя два чалавекі; яркім зоркам подобныя былі вочы іх, як гронкі фінікавай пальмы шырока на грудзях раскінуліся бароды; сонечным бляскам прамяніліся іх твары, а посах Майсея здаваўся вытачаным з сапфіру. Горда і палымяна загучалі іх галасы. Пачуццё глыбокай пашаны і захаплення авалодада ўсімі. Цары з глыбокімі паклонамі паклалі да ног іх свае кароны. Першым апрытомнеў фараон і пачаў пільна ўглядацца ў іх твары. Хто гэтыя людзі, пытаўся ён у сябе; калі яны цары, то чаму не карануюць мяне, як іншыя, сваімі каронамі? Калі яны паслы, то чаму не даюць свае вярыцельныя граматы? Але гэтыя людзі нават не вітаюць мяне як трэба. “Хто вы?” — спытаўся фараон. — “Мы пасланцы Госпада нашага, дабраславеннае Імя Яго”. — “Навошта вы прыйшлі да мяне?” — “Мы прыйшлі абвясціць табе: адпусці народ Мой, так гаворыць Бог Ізраіля”» (*Шэмот Раба 5*)¹.

«Адпусці народ Мой...» Але фараон і слухаць не хоча пра тое, каб адпусціць нявольнікаў, нават і часова: «...хто такі Гасподзь, каб я паслухаўся голасу Яго і адпусціў Ізраіля? Не ведаю я Госпада і Ізраіля не адпушчу» (*Зых 5:2*). У тым і справа, што фараон не ведае і ведаць не хоча Бога: у яго вобразе дадзеная парадыгма чалавека і ўладара, які не хоча стаць відушчым, спасцігнуць ісціну і — самае горкае — нічому не вучыцца і наклікае цяжкія беды на сваю дзяржаву. Паводле Агады і Мідраша, калі фараон пачуў Імя Госпада, ён загадаў сваім мудрацам і жрацам прынесці папірусны скрутак са спісам усіх багоў і пачаў чытаць у ім імёны розных багоў, але не знайшоў Імя, якое пачуў. «“Вось бачыце, вашага Бога няма тут”, — прамовіў фараон. Але Майсей з Ааронам адказалі: “Багі, імёны якіх ты зараз называў, — ідалы бяздушныя, а наш Бог — Бог Жывы, і вечнае Валадарства Яго”» (*Шэмот Раба 5*)². Другое паданне кажа, што фараон, пачуўшы незнаёмае імя, звярнуўся да сваіх сямідзесяці пісцоў, якія

¹ Агада... С. 55.

² Тамсама. С. 56.

запісвалі ўсе яго словы на сямідзесяці мовах народаў свету¹, з пытаннем, ці ведаюць яны Бога, Якога клічуць гэтым чатырохлітарным імем. Яны адказалі, што прачыталі ўсе кнігі ўсіх народаў і ведаюць імёны ўсіх багоў, але гэтага імя ніколі не сустрэлі. «Пісцы адказалі праўду, — піша рабі Ё. Герц. — З моманту звароту Усявышняга да Машэ голасам, які гучаў з куста, што гарэў, пачаўся новы перыяд сусветнай гісторыі, які характарызуецца такім праяўленнем Усявышняга, якое раней не было вядома людзям. Праяўленне волі Усявышняга ў матэрыяльным свеце з небывалай сілай і яркасцю пацягнула за сабою раскрыццё Імя Творцы, з якім людзі не былі знаёмыя. Яно адлюстроўвала цалкам новае ўяўленне пра Бога, намнога больш высокае, чым тое, што даступна разуменню ідалапаклоннікаў. Машэ адкрыў чалавецтву ўяўленне пра Бога як пра Вызваліцеля, Святога і Справядлівага. Усё гэта не магло знайсці адбітку ні ў адным са шматлікіх пантэонаў народаў свету»². Нагадваючы, што Тэтраграматон, паводле тлумачэнняў яўрэйскіх мудрацоў, звязваецца з выяўленнем літасці Творцы да Сваіх стварэнняў, каментатар сцвярджае: «Для таго, каб выявілася тая ці іншая Божая ўласцівасць у свеце, неабходна, каб спачатку падобная ўласцівасць выявілася ў стасунках людзей. У жорсткім свеце, апагеем якога была егіпецкая цывілізацыя, літасць Усявышняга не выяўлялася яўна, і, такім чынам, адпаведнае ёй Імя не было вядомае народам свету. Фараон і яго жрацы, знаёмыя з імем *Элокім*, якое паказвае на праяўленне Усявышняга як Судзі, не ведаюць пра існаванне Чатырохлітарнага Імя. Толькі з вызваленнем яўрэйскага народа і магчымасцю, што адкрылася перад ім, — выявіць уласцівыя яму найлепшыя якасці, асновай якіх заўсёды былі літасць і дабрыня, раскрываецца ў свеце Чатырохлітарнае Імя Усявышняга, якое паказвае на літасць Творцы, што нязменна ўласцівая Яму і ляжыць у аснове ўсіх Яго планаў»³.

Майсей і Аарон, бачачы, што фараон не разумее і не хоча разумець іх словаў, спрабуюць размаўляць з ім на той

¹ Гл. так званую табліцу народаў (*Быц 10*), а таксама частку I (с. 240—244).

² Герц Й. Коментарый. С. 291—292.

³ Тамсама. С. 280—281.

мове, якую ён здольны асіліць розумам (і гэта прадбачыў Бог): «Гасподзь, Бог яўрэяў, адкрыўся нам; а цяпер дазволь — мы пойдзем на тры дні шляху ў пустыню і там прынясем ахвяры Госпаду, Богу нашаму...» (Зых 5:3). З аднаго боку, Майсей і Аарон гавораць пра «Бога яўрэяў», бо ў разуменні фараона той ці іншы бог павінны быць апекуном таго ці іншага народа, і гэты Бог для яго сьведомасці стаіць у шэрагу іншых багоў і звязваецца з прыгнечаным народам, які жыве ў яго дзяржаве. З другога боку, ні ў чым не адступаючы ад ісціны, Майсей і Аарон даюць зразумець фараону, што гэта Адзіны Бог, Які праяўляе Сваю прысутнасць у свеце праз яўрэйскі народ. Тлумачэнне, што Бог Ізраіля — гэта Бог яўрэяў, як лічыць Дз. У. Шчадравіцкі, павіннае было выклікаць у фараона «больш шырока асацыяцыі: дадзены этнонім ахопліваў не толькі ізраільцянаў, але і цэлы шэраг іншых плямёнаў Палесціны і Сірыі — нашчадкаў праведнага Эвера (пар. Быц 10:21; 14:13; 39:14; 40:15)... Атаясамленнем прыгнечаных ізраільцянаў з гэтымі свабоднымі плямёнамі, якія жылі за межамі Егіпта, Майсей і Аарон нагадваюць фараону пра годнасць свайго народа»¹. І яшчэ, на думку мысляра і камментатара, «у дадзены момант патрэбна, каб імя Божае звязвалася з імем яўрэйскага народа, які прыгнятаюць і знішчаюць, — і тады наступныя загады, пагрозы і пакаранні стануць зразумелыя фараону»². Паказальна, што Майсей і Аарон не гавораць няпраўды — не гавораць, што народ вернецца ў Егіпет, калі яго адпусцяць «на тры дні шляху» (маецца на ўвазе, што шлях да месца ахвярапрынашэння займае тры дні). Мідраш матывуе немагчымасць прынесці ахвяры ў Егіпце тым, што жывёлы, якіх ізраільцяне павінныя былі прынесці ў ахвяру, найперш бараны, лічыліся сакральнымі ў Егіпце (сапраўды, баран быў свяшчэннаю жывёлаю Амона, які паўставаў на выявах з галавою барана).

Фараон абвінавчвае Майсея і Аарона ў тым, што яны пустымі словамі і заклікамі толькі перашкаджаюць народу

¹ Шедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятинкнижие Моисеево. С. 338.

² Тамсама.

працаваць (Зых 5:4—5). Ахоплены лютай злосцю і нянавісцю, ён узвальвае на прыгнечаны народ новы цяжар: па яго загаду наглядчыкі (самі з нявольнікаў) не выдаюць салому, якую патрэбна рэзаць і мясіць з глінаю для вырабу цэглы (паводле іншай версіі, салома была неабходная для абпальвання цэглы), прымушаюць збіраць гэтую салому, дзе прыйдзеца, і патрабуюць выканання нормы, як і раней: «Не давайце болей саломы народу для вырабу цэглы, як учора і пазаўчора! Няхай самі ідуць і збіраюць сабе салому! // Але колькасць цаглінаў, якую яны рабілі ўчора і пазаўчора, накладзіце на іх, не памяншайце яе, бо гультаі яны, таму і крычаць: пойдзем, прынясем ахвяры Богу нашаму. // Няхай цяжарам ляжа праца на гэтых людзей, хай займаюцца ёю, а не прыслухоўваюцца да пустых словаў!» (Зых 5:7—9). Наглядчыкі без усялякіх прычанняў выконваюць волю фараона, і народ стогне ад цяжкай працы. Агада распавядае: «Прыходзілася збіраць саломінку да саломінкі, а набраўшы неабходны запас саломы, прымацца за гліну. Гліну разам з саломаю мясілі нагамі. Праз сколатую і патрэсканую скуру выступала кроў, і кроплі яе змешваліся з глінаю. Працавала, дапамагаючы мужу, адна цяжарная жанчына; ад непасільнай працы і натугі адбыўся выкідыш, і дзіця, у агульнай мітусні, трапіла ў гліняную масу і было затаптанае нагамі. Сышоў з нябёсаў архангел Міхаіл і ўзнёс немаўля, што загінула, да трона Усявышняга. У тую ноч і быў прамоўлены прысуд над Егіптам» (паводле перакладу С. Фруга)¹. Паданне кажа, што, калі цаглінаў не хапала, людзей прымушалі класці замест іх у мур сваіх дзяцей, якім і так была наканаваная смерць. Паводле тэксту Торы, наглядчыкі-егіпцяне бязлітасна білі, калі не выконвалася норма, малодшых наглядчыкаў з сыноў Ізраілевых. Ізноў звернемся да Агады: «“Не даваць ім саломы!” — загадаў фараон. Наглядчыкі ж прымушалі выконваць іх урочную працу кожны дзень, як і тады, калі ім давалася салома, і наглядчыкаў з ізраільцянаў білі. Пакорліва і цярпліва прымалі гэтыя людзі ад егіпецкіх наглядчыкаў пабоі і ўціск за родны народ. І вось, калі загадана было выбраць семдзесят чалавекаў у старэй-

¹ Агада... С. 56.

шыны і судзі над Ізраілем, Гасподзь, на пытанне Майсея: каго выбраць, сказаў: “Тыя наглядчыкі, якія, ахвяруючы сабою, прымалі ўціск і пакуты за народ свой, вось хто варты гэтага высокага і слаўнага прызначэння”»¹. Калі ж наглядчыкі-ізраільцяне звярнуліся са скаргаю да фараона, той здзекліва адказаў: «...гультаі вы, гультаі! Таму і кажаце: пайдзем, прынясем ахвяры Богу! // А цяпер ідзіце і працуйце, і салома вам дадзена не будзе, а колькасць цаглінаў давайце!» (*Зых 5:17—18*). Даведзены да адчаю народ абвінавачвае ў сваіх пакутах Майсея і Аарона. І тады, у распачы ад усведамлення ўласнай бездапаможнасці і віны, Майсей звяртаецца да Бога: «Госпадзі! Навошта зрабіў Ты зло гэтаму народу, навошта паслаў мяне? // Бо з таго часу, як прыйшоў я да фараона, каб гаварыць ад імя Твайго, стала яшчэ горш народу гэтаму, а збавіць — не збавіў Ты народ Твой» (*Зых 5:22—23*). Гэтыя словы недвухсэнсоўна сведчаць пра ўнутраныя сумненні Майсея, пра цяжкасць нават для яго, асаблівага выбранніка і пасланца Бога, цяжкіх чаканьняў Божага абяцання. Але Гасподзь суцяшае і падбадзёрвае прарока, гаворачы, што хутка фараон сам будзе гатовы выгнаць нявольнікаў — вядома, пад уплывам таго, што зробіць Бог (*Зых 6:1*).

Бог ізноў нагадвае Майсею, што некалі Ён адкрыўся Аўрааму, Ісааку і Іакаву і заключыў з імі Запавет, але не адкрываў ім Свайго асаблівага Імя, гэта значыць — Сваёй Боскай сутнасці, у той ступені, якую адкрыў яму, сведку і галоўнаму ўдзельніку збавення народа Божага (у гэтым ізноў нельга не ўбачыць моцнае жаданне Бога падтрымаць Свайго прарока). Больш таго, менавіта ў гэты момант Гасподзь паўтарае не толькі абяцанне збавіць ад пакутаў нашчадкаў Аўраама і аддаць ім зямлю Ханаан, але і наблізіць да Сябе ўвесь народ, узвесці яго на новую ступень Богапазнання: «Я — Гасподзь, і выведу Я вас з-пад прыгнёту егіпцянаў, і збаўлю вас ад рабства іх, і выратую вас моцаю [мышцаю] вялікаю і карамі страшнымі. // І вазьму Я вас Сябе народам [І прыму вас да Сябе ў народ], і буду вам Богам, і зведаеце вы, што Я — Гасподзь, Бог ваш, Які выводзіць вас з-пад іга Егіпта. // І прывяду вас у зямлю,

¹ Агада... С. 56.

якую Я пакляўся аддаць Аўрагаму, Йіцхаку і Йаакову...» (Зых 6:6—7). Паводле традыцыйнага каментара, пяць дзея-словаў, якія гучаць у гэтым фрагменце, паказваюць на пяць асноўных этапаў збавення: «выведу» — фізічны выхад з рабства; «збаўлю» — збавенне ад рабства не толькі знешняга, але і ўнутранага, на што спатрэбіцца сорак гадоў блукання ў пустыні; «выратую» — выратаванне ад фараона, які кінуўся ўздагон, каб вярнуць народ, і ад злога пачатку ў душы чалавека; «взьму [народам]» — навучанне народа жыць паводле заповедзяў, ва ўсім выконваць волю Божую; «прывяду» — ажыццяўленне Абяцання, дадзенага патрыярхам. Апроч таго, пяць этапаў выратавання адпавядаюць, як і пяць кніг Торы, пяціразоваму называнню святла ў пачатку Кнігі Быцця. Наконт гэтага Дз. У. Шчадравіцкі піша: «Словы “выведу вас” нагадваюць пра тое, як Гасподзь вывеў Аўраама, адлучыў яго ад язычнікаў, зрабіў патрыярхам народа Божага. “Хай будзе святло” — задума пра народ Божы ў Кнізе Быцця. “І збаўлю вас” — Кніга Зыход, якая апавядае пра святло збавення. “Выратую вас” — Кніга Левіт, у якой гаворыцца, як ратавацца ад егіпецкай спадчыны (зла і граху) з дапамогаю малітваў, ахвярапрынашэнняў, ачышчэнняў, каб Бог “убачыў святло”, якое зыходзіць ад яго народа. “І прыму вас да Сябе ў народ” — Кніга Лікаў, дзе гаворыцца пра “аддзяленне святла і цемры”, аддзяленне тых, хто верны Богу, ад тых, хто парушыў Завет і быў адолены ў пустыні. Нарэшце, “і прывяду вас у тую зямлю” — Кніга Другазаконня, у якой гаворыцца пра абавязкі народа, які ўваходзіць у Святую Зямлю, і дзе тлумачацца дабраславенні і пракляцці Завету — выказваючыся метафарычна, “святло завецца днём, а цемра ноччу”»¹.

Майсей і Аарон пераказваюць народу ўсе словы, пачутыя імі ад Бога, але ў людзях ужо пахіснулася надзея: «...не слухалі яны Машэ з-за іх нецярпення і цяжкай працы» (Зых 6:9). Бог ізноў пасылае Майсея да фараона, але прарок таксама сумняваецца, што гэта можа што-небудзь змяніць, бо яго не слухае нават уласны народ: «Вось, сыны

¹ Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 342.

Ізраіля не сталі слухаць мяне — як жа фараон будзе слухаць мяне, я ж коснаязыкі» (Зых 6:12). Як бачна з прыведзенага верша, найбольшую частку віны за тое, што нічога не ўдалося змяніць у становішчы народа, Майсей ускладае на сябе, на сваю коснаязыкасць. Яшчэ раз пачуўшы загад Бога пайсці да фараона, прарок паўтарае: «Я ж коснаязыкі, як жа паслухае мяне фараон?» (Зых 6:30). Біблейны апавядальнік вельмі тонка — пры ўсім лаканізме тэксту — дэманструе, як змагаюцца ў душы Майсея вера і сумненне, што і робіць яго постаць такой жывой, стэрэаскапічнай, не плакатнай. У адказ на ўсе сумненні прарока Бог кажа яму: «Глядзі, Я паставіў цябе замест Бога для фараона, а Агарон, брат твой, будзе тваім прарокам. // Ты будзеш казаць усё, што Я загадаю табе, а Агарон, брат твой, будзе размаўляць з фараонам, каб ён адпусціў сыноў Ізраіля з краіны сваёй» (Зых 7:1—2). Такім чынам, праз цудоўную сілу Майсея і пасрэдніцтва Аарона фараон павінны настаўніца на розум і прызнаць Бога: «І даведаюцца егіпцяне, што Я — Гасподзь, калі накладу руку Маю на Егіпет і выведу сыноў Ізраіля з асяроддзя іх» (Зых 7:5).

Майсей і Аарон пачынаюць з дапамогаю Госпада здзяйсняць цуды і спаборнічаць з мудрацамі і чарадзеямі фараона: посах, кінуты Ааронам перад фараонам і яго слугамі, ператвараецца ў змея¹. (Паводле каментара, гэта быў посах Майсея: апошні перадаваў яго брату, калі патрэбна было здзейсніць волю Усявышняга; так Майсей становіцца нібыта замест Бога для Аарона, а Аарон для яго — прарокам.) Мудрацы і магі фараона паўтараюць цуд, зроблены Майсеем і Ааронам: іх посахі таксама ператвараюцца ў змеяў. І хаця посах Аарона паглынуў посахі егіпецкіх мудрацоў, тым самым прадэманстраваўшы сапраўдную моц прарокаў Адзінага Бога, фараон не звярнуў на гэта ніякай увагі: галоўнае, ён быў задаволены, што яго чарадзеі — не горшыя за гэтых пасланцоў невядомага Бога. «Але ўцяжарылася сэрца фараона, і не паслухаў ён іх, як і прадказваў Гасподзь» (Зых 7:13). І тады пачынаюцца сла-

¹ Тут у арыгінале, у адрозненне ад папярэдняга падобнага эпізоду, стаіць слова не *нахаиш* («змея»), але *танін*, якое абазначае ўсялякую буйную зямнаводную жывёліну, у дадзеным кантэксце — магчыма, кракадзіла.

вутыя Дзесяць караў (у яўрэйскай традыцыі — Дзесяць удараў), якія Бог насылае на фараона і яго дзяржаву. Іх лік суадносіцца з Дзесяццю Словамі, якімі быў створаны свет, і Дзесяццю Запаведзямі, на якіх трымаецца маральны закон. Тым самым пацвярджаецца сакральная семантыка ліку «дзесяць»: паўната ажыццяўлення волі Божай. «Кары егіпецкія», або «кара егіпецкая», — гэты выраз назаўжды стаў прыказкаю са значэннем «раптоўнае няшчасце», «нечаканыя бядоты», як навечна ўвайшлі ў прыказку і назвы асобных караў: «чума егіпецкая», «цемра егіпецкая». Але ў тым і справа, што егіпецкі фараон шмат разоў быў папярэджаны Богам праз Майсея і Аарона і пры гэтым застаўся маральна глухім і сляпым. Тым не менш, кары навальваюцца па нарастаючай (кожная наступная цяжэй за папярэднюю) менавіта таму, каб зноў і зноў даць фараону магчымасць адумацца і пакаяцца.

Кары ідуць у наступным парадку: 1) вада Ніла ператвараецца ў кроў і становіцца смуроднай, непрыдатнай для піцця; пры гэтым здыхае ўся рыба; 2) нашэсце жабаў; 3) увесь пыл у Егіпце становіцца вошамі (магчыма, «пясчаныя мухі»; у рускім Сінадальным перакладзе — *мошкі*), якія пакрываюць людзей і жывёлаў; 4) нашэсце драпежных звяроў (у Сінадальным перакладзе — *песы мухі*); 5) паморак жывёлы (пры гэтым статкі, што належаць ізраільцянам, застаюцца цэлымі); 6) эпідэмія, падчас якой целы людзей і жывёлаў пакрываюцца страшэннымі гнойнымі болькамі, — праказа або «чума егіпецкая» (эпідэмія не закранула ізраільцянаў і іх жывёлу); 7) жудасная навалніца, падчас якой град збіў жывёлу і пасевы егіпцянаў і не датыкнуўся да зямлі Гошэн, дзе жылі яўрэі; 8) нашэсце саранчы; 9) густая, фізічна адчувальная цемра запаўняе ўсё навокал і тры дні стаіць у паветры («цемра егіпецкая»); 10) смерць усіх егіпецкіх першынцаў — ад людзей да жывёлаў. Даследчыкі ўжо даўно звярнулі ўвагу на тое, што ўсе кары, апроч апошняй, дзесятай, не нясуць у сабе нічога звышнатуральнага і з'яўляюцца той ці іншай стыхійнай бядотай, якую так ці інакш Егіпет перажываў у сваёй гісторыі. Так, В. Келер піша: «...бядоты гэтыя не з'яўляюцца чымсьці неверагодным ці незвычайным. На самой справе яны з'яўляюцца часткаю егіпецкага мясцовага каларыту.

...Усё тое, што апісвае Біблія, егіпцяне перажываюць і дагэтуль¹ — напрыклад, “кывавы Ніл”. У перыяд паводкі наносы з абісінскіх азёраў часта афарбоўваюць ваду Ніла ў цёмны чырвона-карычневы колер (асабліва на Верхнім Ніле). Так што цалкам можна было сказаць, што вада выглядала як “кроў”. Падчас разводзьяў “жабы” і ўсялякія “мошкі” часам так імкліва пладзьяцца, што становяцца бядотаю для ўсёй краіны. Навала пад назваю “вошы” — гэта, без сумневу, сабачыя мухі. Іх зграі часта атакуюць цэлыя вобласці, паражаючы вочы, нос і вушы; пры гэтым укусы бываюць вельмі балючымі. Эпідэміі, звязаныя з болькамі на скуры жывёлаў, вядомыя ва ўсім свеце. “Болькамі”, якія паразілі людзей і жывёлаў, магла быць так званая “нільская кароста” — балючы сып, які часта становіцца паўсюднаю бядотаю. Гэтае жудаснае захворванне скуры Майсей пагражаў выкарыстаць у якасці пакарання падчас вандравання па пустыні: “Пакарае цябе Гасподзь праказаю Егіпецкаю, гемароем, каростаю і свербам, ад якіх ты не зможаш вылечыцца”² (*Друг 28:27*). “Навальніцы з градам” надзвычай рэдкія на Ніле, але ўсё ж такі бываюць. Іх сезон настае ў студзені ці ў лютым. “Зграі саранчы” — тыповая гаротная з’ява ў краінах Усходу. Таксама ўсё верагодна і ў дачыненні “цемры”, што наступіла раптоўна. Прычына яе — так званы хамсін, або сімун (сірока), пякучы гарачы вецер, віхуры якога ўздываюць вялізныя хмары пяску і нясуць іх на Егіпет. Яны хаваюць сонца, якое ледзьве свеціць цьмяным жоўтым святлом, і настае поўны змрок. І толькі смерць “першародных” — гэта бядота, да якой не знаходзяцца паралелі (*Зых 12*). Ды яшчэ біблейнае сцвярджэнне, што “цемра па ўсёй зямлі Егіпецкай” закранула толькі егіпцянаў, але не закранула

¹ Заўважым, што зараз можна весці гаворку не пра егіпцянаў, а пра арабаў, якія жывуць на тэрыторыі Старажытнага Егіпта.

² Так у Сінадальным перакладзе: «Поразит тебя Господь проказою Египетскою, почечум, коростою и чесоткою, от которых ты не можешь исцелиться» (*Втор 28:27*). Яшчэ адзін магчымы пераклад: «Паразійць цябе Гасподзь запаленнем егіпецкім, і гемароем, і каростаю, і свербам, ад якіх ты не зможаш вылечыцца». Пад «запаленнем егіпецкім» можа мецца на ўвазе як праказа, так і рожыстае запаленне. Наогул, хваробы, якія ўзгадваюцца ў Торы, не заўсёды падлягаюць дакладнай ідэнтыфікацыі з пункту гледжання сучаснай медыцыны.

ізраільцянаў, якія таксама жылі ў Егіпце, безумоўна, не падаецца ніякаму навуковаму тлумачэнню...»¹

Безумоўна, кожная з Дзесяці караў егіпецкіх мае, паводле логікі Торы, не толькі прыродны ці фізічны сэнс, але найперш звышнатуральны, метафізічны. Тым не менш, і высвятленне іх прыроднай асновы з'яўляецца не такім простым і па-ранейшаму прыцягвае ўвагу даследчыкаў. Так, І. Р. Тантлеўскі таксама адзначае, што «першыя дзесяць караў могуць быць скарэляваныя з прыроднымі з'явамі, характэрнымі для Егіпта»². Даследчык лічыць, што асноўнай прычынай, якая адна за адной выклікала ўсе кары, былі вельмі інтэнсіўныя дажджы і буры, якія здараюцца ў Егіпце менавіта позняй зімою і ранняю вясною, калі і адбыўся, паводле тэксту Торы, Зыход: «Здараецца, што ў выніку інтэнсіўных дажджоў адбываецца надзвычай высокі разліў Ніла, вадою якога змываецца велізарная колькасць характэрнай ярка-чырвонай глебы Абісінска-Эфіопскага плато, якая змешваецца з мікраарганізмамі чырвонага колеру, што завуцца флагелятамі; пры гэтым вада ракі, натуральна, моцна забруджваецца і набывае крывава-чырвоны колер. У гэтых умовах гіне вялікая колькасць рыбы, працэс гніення якой прымушае жабаў пакідаць берагі ракі (параўн. другую кару); аднак жабы аказваюцца інфікаванымі хваробатворнымі мікраарганізмамі *Bacillus anthracis*, якія пасля выклікаюць іх раптоўную смерць (параўн. *Зых* 8:9). “Мошкі” і “сабачыя мухі”, што кусаюць егіпцянаў (трэцяя і чацвёртая кары), могуць быць суаднесеныя з маскітамі і мухамі *Stomoxys calcitrans*, якія інтэнсіўна пладзяцца ва ўмовах, створаных стаячаю вадою нільскага разліву. Эпідэмія, якая паразіла жывёлу (пятая кара), — гэта, магчыма, *антракс*, справакаваны гніеннем заражаных мёртвых жабаў. Запаленні з болькамі на людзях і жывёлах (шостая кара) — гэта, верагодна,

¹ Келлер В. Библия как история / Пер. с англ. А. Блейз. М.: КРОН-Пресс, 1998. С. 135—136. Гл. таксама: Hort G. The Plagues of Egypt // Zeitschrift für Alttestamentische Wissenschaft. 1957. № 69. P. 84—103; 1958. № 70. P. 48—59; Beegle D. M. Moses, the Servant of Yahweh. Grand Rapids, 1972. P. 96—118; LaSor et al. Old Testament Survey. P. 137—140.

² Тантлевский И. Р. Введение в Пятикнижие. М.: РГГУ, 2000. С. 194.

скурны антракс, выкліканы галоўным чынам укусамі мух (чацвёртая кара). Град і бура з маланкамі і грамамі, якія знішчылі лён і ячмень, але не пабілі пшаніцу і полбу (сёмая кара), бываюць у Егіпце зімою і раннюю вясною. З'яўленню і нашэсцю на Егіпет вялізнай колькасці саранчы (*Зых 10:6*), якая пажэрла ўцалелыя ад града і буры расліны (восьмая кара), цалкам маглі спрыяць тыя ж абісінскія дажджы, што сталі прычынай анармальнага разліву Ніла. Што тычыцца “адчувальнай цемры”, якая працягвалася тры дні (дзевятая кара), то гэтая з’ява магла б быць скарэляваная з пясчанай бурай, выкліканай незвычайна моцным хамсінам; такія буры маюць месца ў Егіпце ў канцы лютага — пачатку сакавіка і доўжацца звычайна два ці тры дні»¹.

Такім чынам, першыя дзевяць караў ажыццяўляюцца на аснове створанага Богам парадка рэчаў, і толькі Дзевятая кара мае цалкам асаблівы статус. Але і ў дачыненні да першых дзевяці Тора падкрэслівае, што за імі стаіць звышрэальнасць: Усявышні ўмешваецца ў створаныя Ім законы прыроды, каб замест гармоніі і хараства яны неслі пакаранне ліхадзею-фараону і яго падданым (тым самым з вялікаю сілаю сцвярджаецца думка пра адказнасць саміх людзей за стан прыроднай прасторы, за раўнавагу ў прыродзе і ў соцыуме). Пры гэтым кожны раз, спачатку папалохаючыся і абяцаючы, што выканае волю Госпада, фараон «уцяжарвае» (робіць больш жорсткім) сэрца сваё і працягвае ўтрымліваць народ Ізраіля, як толькі кара спыняецца. Рабі Ё. Герц адзначае: «Ніводны з аповедаў, якія змяшчаюцца ў тэксце Торы, не з’яўляецца такім багатым на падрабязнасці, як аповед пра Дзевяць пакаранняў, што абрынуліся на Егіпет. Адно з галоўных месцаў у гэтым аповедзе адводзіцца псіхалагічнаму стану фараона, які ўпарта адмаўляецца падпарадкавацца патрабаванню Усявышняга і адпусціць яўрэйскі народ для служэння Яму. Якім натуральным для наравістых, дэспатычных, вераломных і зменлівых у сваім настроі егіпецкіх валадароў уяўляецца апісанае “ўцяжарванне сэрца” фараона, які ўся-

¹ Тантлевский И. Р. Введение в Пятикнижие. С. 194—196.

лякі раз, схіляючыся пад цяжарам чарговага ўдару, не можа справіцца з сабою і апынаецца ў палоне сваёй злосці, ганарлівасці, уладалюбства і жорсткасці, як толькі надыходзіць палёгка! Яго процілегласцю з'яўляецца Машэ, які, дзякуючы сваёй сціпласці і спачуванню да долі сваіх братаў, становіцца вартым Боскага Адкрыцця і атрымлівае ад Усявышняга тое, чаго фараон не можа дабіцца ніякімі сродкамі: уладу над прыродаю, сілу пераўтвараць яе і выкарыстоўваць для дасягнення сваіх мэтаў»¹. Паводле іудзейскай традыцыі, Дзесяць караў здзяйсняюцца не толькі для таго, каб фараон усвядоміў нарэшце моц Бога Ізраіля і адпусціў народ Божы, але найперш дзеля таго, каб ажыццявіць суд над бязбожнай і няправеднай цывілізацыяй і адкрыць чалавецтву новыя духоўныя далягляды. Нездарма, абвяшчаючы Майсею апошнюю, Дзесятую, кару, Гасподзь гаворыць: «... і над усімі багамі Егіпта здзейсні суд. Я — Гасподзь» (*Зых 12:12*). Гэтыя словы выносяць прысуд язычніцкай ментальнасці, язычніцкаму вобразу свету, якія не даюць магчымасці развіцця сапраўднай духоўнасці і маральнасці; гэтыя словы таксама тлумачаць, што праз кары егіпцяне павінныя зразумець несапраўднасць сваіх багоў, якія з'яўляюцца не болей чым абагаўлёнымі сіламі прыроды ці пэўнымі аб'ектамі прыроднага свету. Ізноў вярта прыслушацца да словаў рабі Ё. Герца: «Аналізуючы тыя прыродныя з'явы, якія, узмоцненыя Усявышнім у неабходныя моманты часу, сталі цудам, яшчэ больш дзівосным дзякуючы свайму знешняму падабенству з тым, што адбываецца рэгулярна ў гэтых мясцінах і ўспрымаецца чалавекам як звычайнае, не трэба забывацца на галоўнае: Дзесяць караў сталі для чалавецтва арыенцірам на шляху пошукаў справядлівасці, маральных асноваў грамадскага ладу і павагі да чалавека амаль у той жа ступені, што і Дзесяць Запаведзяў, напісаных Усявышнім на Скрыжальных Запавету. Трэба дакладна ўяўляць сабе, што мэта пакаранняў, якія абрынуліся на Егіпет, заключалася не ў тым, каб зламаць волю непакорлівага валадара і прымусіць яго ўрэшце падпарадкавацца патрабаванням Усявыш-

¹ Герц Й. Коментарый. С. 547.

няга, а ў тым, каб пачаць новы перыяд гісторыі, для якога вызначальнай з’яўляецца цалкам іншая свядомасць людзей, іх новае ўспрыманне навакольнай рэчаіснасці, стаўленне да чалавека і паняцце пра Боскую Прысутнасць у свеце. Гэты найважнейшы аспект, які характарызуе Дзесяць караў егіпецкіх, тлумачыць той факт, што ў Торы ўдары, абрынутыя на Егіпет, разглядаюцца як суд над божышчамі, якім з незапамятных часоў пакланяліся жыхары Нільскай даліны»¹.

Як вынікае з папярэдняга, кожная з Дзесяці караў мае асаблівы падтэкст, звязаны з судом над язычніцкімі багамі (язычніцкім светапоглядам), з дэманстрацыяй егіпцянам, што ўсе іх багі — не багі, а сутнасці, падлеглыя суду Бога Жывога. Пра гэта вельмі добра сказана Дз. У. Шчадравіцкім: «Майсей увесь час паўтарае фараону: “Гасподзь пакарае такую і такую караю тваю краіну”, каб скрозь усе завесы, маскі, заслоны, за якімі хаваўся злачынец-фараон, выявіўся для яго твар Божы, стала бачная Яго рука, што карае. Фараон паўстае перад Богам ва ўсёй галізне, такім, які ён ёсць, — страшэнным грэшнікам, ліхадзеям, які перайшоў усе межы. І кожны раз з набліжэннем новай кары Майсей настойліва паўтарае, што ўсё гэта робіць Бог: усе прамежкавыя прычыны, уся вядомая фараону сістэма ўзаемасувязяў з’яваў як бы адмяняецца — за кожным феноменам сусвету стаіць непасрэдна Сам Гасподзь. Гэта павінны зразумець не толькі фараон, але і егіпцяне, а сыны Ізраілевы, вядома, — у першую чаргу»². Апроч таго, безумоўна, Бог ажыццяўляе — паводле прынцыпу «мера за меру» — суд над егіпцянамі за іх жорсткае, нечалавечнае стаўленне да народа Божага. Нездарма ў Кнізе прарока Авадз’і (*Овад’і*), або Аўдзія, сказана: «Як ты ўчыняў, так ўчынена будзе і з табою...» (*Аўдз 1:15*).

Так, першая кара — ператварэнне вады Ніла і наогул усёй пітной вады ў Егіпце ў кроў. «...і пачаў Ніл смярдзец, і не маглі егіпцяне піць вадзю з Ніла, і была кроў па ўсёй краіне» (*Зых 7:21*). Як вядома, Ніл абагаўляўся егіпец-

¹ Герц Й. Коментарый. С. 549.

² Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 343.

кай міфалагічнай свядомасцю, двухполаму богу нільскага разліву — Хапі — прыносіліся да пэўных часоў чалавечыя ахвяры, Нілу ахвяраваліся ежа і падарункі. Праз Майсея Бог дэманструе, што гэта не больш чым стыхія, з дапамогаю якой Ён карае егіпцянаў (адсутнасць вады для піцця, якую з цяжкасцю шукаюць егіпцяне, капаючы калодзежы, пагібель рыбы, якая была важным кампанентам харчавання, — сапраўды нацыянальная катастрофа). Рака, што была божышчам, якое шанавалі і ў гонар якога рабілі святы, становіцца агіднай і ўнушае жах. Паказальна, як добра ўжо старажытныя каментатары ўсведамлялі, што Дзесяць караў — гэта найперш пакаранне куміраў, якіх стварылі сабе егіпцяне. Мідраш паведамляе: «Першаю караю было ператварэнне нільскай вады ў кроў. Бо сказаў Гасподзь: “Рака гэтая абагаўлялася егіпцянамі, і Усявышні, жадаючы пакараць народ, перш за ўсё паражае куміры, якім гэты народ служыць”. І ператварылася ў кроў уся вада, якая была ў межах Егіпецкай зямлі, і нават вада ў кубках для піцця; і слінныя залозы ў егіпцянаў сталі выдзяляць кроў. І была кроў па ўсёй зямлі Егіпецкай»¹. Але крывавае нільскае вада, як і кроў па ўсім Егіпце, нясе ў сабе і яшчэ адзін важны сэнс. Як вядома, паводле загаду фараона, егіпцяне кідалі ў Ніл яўрэйскіх немаўлятаў; цяпер іх кроў нібыта выступіла скрозь ваду, выкрываючы забойцаў: яны пралівалі кроў нявінных і цяпер прымушаныя піць крывавае ваду. Паказальна, што фараон не толькі не зразумеў гэтага страшэннага знака, але нават не звярнуў на яго ўвагі, тым больш што знешне яго чарадзеі зрабілі нешта падобнае: знайшлі недзе ваду і ператварылі яе ў кроў.

Падчас другой кары жабы выйшлі з Ніла і запоўнілі ўсе хаты егіпцянаў, іх двары, палі, усе памяшканні палаца фараона; жабы апынуліся нават на яго ложку. Безумоўна, у гэтым эпізодзе адлюстравалася такая рыса егіпецкай міфалогіі, як моцны зоамарфізм, у тым ліку і пакланенне багам у выглядзе зямнаводных. Пры гэтым жаба лічылася істотаю, якая забяспечвае дабрабыт і багацце. Цяпер жа Гасподзь пакараў Егіпет жабамі, і гэта так напалохала

¹ Агада... С. 58.

фараона, што ён упершыню папрасіў Майсея і Аарона памаліцца за яго іх Богу¹, каб Ён вызваліў краіну ад гэтай бяды. Але як толькі кара адступіла (жабы загінулі, і іх збіралі ў вялізныя груды, ад чаго хутка стала смярдзеццё уся зямля), фараон застаўся пры сваім перакананні і не адпусціў народ (тым больш што яго чарадзеі таксама паўдзельнічалі ў нашэсці жабаў, толькі спыніць яго не маглі): «І ўбачыў фараон, што стала лягчэй, і ўцяжарыў сэрца сваё, і не паслухаўся іх [Майсея і Аарона], як і прадказаў Гасподзь» (*Зых 9:11*). Гэтае нашэсце жабаў, іх ціск на егіпцянаў быццам бы сімвалізавалі той прыгнёт, якім ціснулі і душылі ізраільцянаў фараон і наглядчыкі-егіпцяне. Дз. У. Шчадравіцкі піша: «Начальнікі, падобныя да тлустых, самазадаволеных жабаў (менавіта круглявасць формаў адрознівае “начальнікаў” — наглядчыкаў — ад худых рабоў на егіпецкіх фрэсках і рэльефах), замацаваліся на сваіх

¹ І. Р. Тантлеўскі лічыць, што просьбы фараона памаліцца за яго і абяцанні адпусціць яўрэяў на тры дні шляху, каб яны прынеслі ахвяры свайму Богу, пацвярджаюць, што гэтым фараонам быў не хто іншы, як Рамсэс II, які шанаваў не толькі традыцыйных егіпецкіх багоў, але і сутыйска-гіксоскага Баала (Гадада), бога буры і навальніцы, якога і прымаў, верагодна, за Бога яўрэяў. Гэта пацвярджаецца, як мяркуе навуковец, і тым, што на адлегласці ў «тры дні шляху» знаходзіўся культавы цэнтр Баала-Сутэха — гара Баал-Цафон (*Цафон* — «поўнач»; верагодна, на паўночным захадзе Сіная, у заходнім канцы пустыні Шур, або Сур). Даследчыкі выявілі пэўныя паралелі паміж тыпамі жывёлаў, якія прыносіліся ў ахвяру Богу Ізраіля і Баалу ў Баал-Цафоне. «Што тычыцца фараона, які, пераканаўшыся ў выніку караў егіпецкіх у вялікай магутнасці Госпада (многія аспекты дзеянняў Якога маглі нагадаць яму функцыі бога буры, навальніцы і дажджу Ваала), дазволіў яўрэям і егіпцянам здзейсніць паломніцтва ex hypothesi ў раён Ваал-Цафона, прынесці там ахвяры і памаліцца за яго самога, то ім якраз і мог быць прыхільнік Сутэха-Ваала — Рамсэс II» (Тантлевский И. Р. Введение в Пятикнижие. С. 193—194). Тантлеўскі таксама высюўвае гіпотэзу, што ў ізраільскім асяроддзі ў Егіпце пасля смерці Іакава і Іосіфа ў пэўных колах адбылося набліжэнне ці нават «ідэнтыфікацыя вобраза Бога Аўраама, Ісаака і Іакава з сутыйска-гіксоскім богам буры Ваалам (Ададам), які паўставаў у старажытнай усходнеміжземнаморскай літаратуры і іканаграфіі ў выглядзе быка» (Тамсама. С. 186). У такім выпадку застаецца толькі дадаць, што перад Майсеем стаяла яшчэ больш цяжкая задача: не толькі прымусіць фараона ўсвядоміць моц Бога Ізраіля, Які з’яўляецца Богам усяго свету, але і даць самому народу Ізраіля сапраўднае ўяўленне пра Госпада, Бога Аўраама, Ісаака і Іакава, Які кардынальна адрозніваецца ад усялякіх баалаў.

месцах, сталі збіваць і забіваць новых рабоў, прымушаючы іх да непасільнай працы, усё больш нажываючыся на іх поце і крыві. Такім чынам, жабы сімвалізавалі раздутых ад фанабэрыі начальнікаў — жабы ж менавіта так не давалі жыць егіпцянам, як начальнікі над работамі не давалі жыць ізраільцянам»¹.

Трэцяя кара ператварыла ўвесь пыл, які пакрываў зямлю і егіпецкія гарады, у процьму насякомых — ні то вошаў, ні то пясчаных мух (мошак), і яны жывым і балючым покрывам аселі на людзях і жывёлах. Егіпцяне пакланяліся багам у абліччы насякомых (напрыклад, скарабеяў), і цяпер апошнія абярнуліся супраць іх. Як егіпцяне мардавалі ізраільцянаў цяжкаю працаю, робячы ўсё, каб зменшыць іх колькасць і ўрэшце знішчыць, так ім самім мошкі не давалі жыцця. Нічога падобнага ўжо не змаглі зрабіць егіпецкія чарадзеі: яны не маглі з нежывога стварыць жывое, бо гэта падуладнае толькі сапраўднаму Богу. Яны казалі фараону: «Гэта перст Божы» (*Зых 9:15*). Тым самым мудрацы фараона вымушаныя былі прызнаць, што за ўсімі карамі стаіць невядомы ім Гасподзь — Бог яўрэяў. Паданне кажа, што два чарадзеі — Ёаннін (Іаннін) і Ёамрый (Іамврый) — пасля трэцяй кары паверылі ў Адзінага Бога і адмовіліся ад ідалапаклонніцтва (цікава, што іх імёны, захаваныя іўдзейскай традыцыяй, узгадваюцца і ў Новым Запавеце — *2 Цім 3:8*). І толькі фараон захоўваў ранейшую ўпартасць і адмовіўся ад выканання свайго абяцання, як толькі кара спынілася.

Егіпцяне пакланяліся багам у абліччы розных жывёлаў, у тым ліку і драпежных (напрыклад, у выглядзе львіцы або з галавою львіцы, як багіня Сэхмет, у выглядзе шакала, як Анубіс; у выглядзе кошкі, як багіня Баст, і г. д.). І вось цяпер — чацвёртая кара — дзікія звяры — запаланяюць усё ў Егіпце, наводзячы жах на яго жыхароў. У арыгінале стаіць слова *аров* (ад дзеяслова *арав* — «змешваць», «перамешваць»), якое мае значэнне «мешаніна», «зграя» і найчасцей ужываецца для абазначэння зграяў розных дзікіх жывёлаў. Аднак калісьці ў Сэптуагінце гэтае слова было

¹ Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 345.

зразуметае як «зграя мух (слепняў)» і перакладзенае як *песы мухи*. Так ці інакш, але як раней егіпцяне не проста прыгняталі сыноў Ізраіля, а прыгняталі «з жорсткасцю» (*Зых 1:13*), паводзячы сябе быццам драпежныя звяры, гэтак зараз драпежныя звяры, уладарна ўвайшоўшы ва ўсе двары і пакоі, мучылі і раздзіралі егіпцянаў, «і ўся зямля Егіпецкая гінула ад дзікіх звяроў» (*Зых 8:20*). Драпежныя звяры ўвасабляюць злосць і бязлітаснасць прыгнятальнікаў, і цяпер гэтыя іх якасці абярнуліся супраць іх саміх. Напалоханы фараон выклікае Майсея і Аарона і дазваляе ім зрабіць свята свайму Богу, але толькі тут, у яго ўладаннях: «Ідзіце, прынясіце ахвяры Богу вашаму ў гэтай краіне» (*Зых 8:21*). Майсей цярпліва тлумачыць, што ў краіне, дзе прывыклі шанаваць багоў у абліччы свойскай жывёлы (і сапраўды, у выглядзе быка паўставаў Асірыс, каровы — Ісіда і Хатхор, барана — Хнум і Амон, або Амун, і г. д.), гэта выклікае раздражненне мясцовых жыхароў: «Неправільна было б зрабіць так, бо жывёлаў, якім пакланяюцца егіпцяне, мы прынясем у ахвяру Госпаду, Богу нашаму. І вось, прынясем мы ахвяру, агідную для егіпцянаў, на вачах у іх — ці не паб'юць яны нас камянямі?» (*Зых 8:22*). Фараон пагаджаецца адпусціць прыняволены народ і зноў просіць Майсея памаліцца за яго Богу. Майсей выконвае яго просьбу, але як толькі сыходзяць звяры, фараон загадвае не адпускаць яўрэйскі народ.

Пятаю караю з'яўляецца мор свойскай жывёлы, і гэта, з аднаго боку, пакаранне егіпецкіх багоў, што выступалі ў выглядзе быкоў, кароваў, аслоў, бараноў (або ў выглядзе людзей з галовамі гэтых жывёлаў), прысуд, вынесены тупіковаму шляху язычніцтва, з другога боку — прысуд тым, хто рабіў існаванне народа Богага горкім і невыносным: «...Рука Госпада будзе на жывёле тваёй, якая на пашы: на конях, на аслах, на вярблюдах, на каровах і на авечках — мор вельмі цяжкі» (*Зых 9:3*). Пры гэтым Гасподзь здзяйсняе суд, які яшчэ раз павінны паслужыць для егіпцянаў доказам Яго сапраўднай улады над светам: мор абышоў зямлю Гошэн, і ніводная жывёліна са статкаў ізраільцянаў не загінула. Важна таксама заўважыць, што, папярэджваючы пра гэтую кару, Бог гаворыць, што здзейсніць яе толькі на наступны дзень (*Зых 9:5—6*), і тым самым дае

фараону час на роздум і пакаянне. Але фараон не пакаяўся. Больш таго, у сваёй духоўнай слепаце і цуд, што адбыўся са статкамі ізраільцянаў, ён зразумеў абсалютна скажона: у яго сэрцы ўспыхнула зайздасць да ізраільцянаў, і ён зразумеў толькі, напэўна, што можна адабраць у іх жывёлу, чым і задаволіўся.

Шостая кара стала яшчэ больш страшэннай, бо прынесла вялікія пакуты людзям і жывёлам: пячны попел, падкінуты ўверх Майсеем і Ааронам на вачах у фараона, разносіцца з паветрам па ўсім Егіпце, асядае на людзях і жывёлах (ізноў абыходзячы зямлю Гошэн) і выклікае страшэннае запаленне і болькі на іх скуры. Егіпцяне пакланяліся паветру (бог паветра Шу, сын Ра) — і вось цяпер само паветра звярнулася супраць іх. Яны прымушалі ізраільцянаў да поўнай знямогі мясіць сырую гліну з нарэзанаю востраю саломаяю, так што праз іх сколатую скуру выступала кроў, а на руках, нагах і на ўсім целе, бо нявольнікі працавалі амаль голымі, з’яўляліся болькі. І вось цяпер Бог карае егіпцянаў за іх жорсткасць і нечалавечнасць па прынцыпе «мера за меру». У тэксце Торы падкрэсліваецца, што нават чарадзеі фараона не маглі нічога зрабіць, каб самім пазбегнуць страшэннай хваробы, і іх целы пакрыліся болькамі. Але сэрца фараона стала настолькі жорсткім, што ён не звярнуў ніякай увагі на пакуты ні сваіх найбліжэйшых падданных, ні свайго народа і не адпусціў народ Божы.

Традыцыйны каментар падкрэслівае, што першыя дзевяць пакаранняў (дзевяць — тройчы сакральны лік, кратны сакральнаму «тры») утвараюць асаблівую сістэму: яны падзяляюцца на тры серыі, кожная з якіх уключае ў сябе тры ўдары. Пры гэтым першыя два ўдары ў кожнай серыі наносіцца абавязкова з папярэджаннем, трэці ж — без усялякага папярэджання. Кожная серыя ўдараў не толькі пераўзыходзіць папярэднюю па сваёй сіле, але і якасна адрозніваецца адна ад адной: кожны ўдар першай серыі наносіцца праз з’явы прыроды (вада, жабы, дробныя насякомыя); у другой серыі непасрэдна паражаюцца людзі і іх маёмасць (нападзенне драпежных жывёлаў, падзеж свойскай жывёлы, цяжкае скурнае захворванне); трэцяя серыя вылучаецца тым, што кара прыходзіць з неба (град, саран-

ча, цемра). Такім чынам, ад удара да ўдара нарастае не толькі іх моц, але і метафізічны сэнс. Нездарма перад пачаткам трэцяй серыі караў, заснаваных на пэўных з’явах прыроды, якая абарочваецца супраць бязбожнай цывілізацыі, Гасподзь дае асаблівае папярэджанне фараону праз Свайго прарока: «І сказаў Гасподзь Машэ: “Устань рана раніцою, і паўстань перад фараонам, і скажы яму: так сказаў Гасподзь, Бог яўрэяў: адпусці народ Мой, каб яны служылі Мне! // Бо на гэты раз Я пашлю ўсе кары Мае ў сэрца тваё, і на слугаў тваіх, і на народ твой, каб зведаў ты, што няма падобнага Мне на ўсёй зямлі. // Бо калі б Я распасцёр цяпер руку маю і паразіў бы цябе і народ твой морам, то быў бы ты вынішчаны з твару зямлі. // Але Я дзеля таго пакінуў цябе, каб паказаць табе сілу Маю і каб абвясціць Імя Маё па ўсёй зямлі. // Ты ўсё яшчэ ўтрымліваеш народ Мой, не адпускаючы яго. // Вось Я пашлю заўтра ў гэты ж час град, такі моцны, якога не было ў Егіпце з дня заснавання яго і дагэтуль. // Дык вось, пашлі сабраць жывёлу сваю і ўсё, што ёсць у цябе на адкрытых месцах: на ўсіх людзей і жывёлаў, якія апынуцца там і не будуць узятыя дадому, абрынецца град, і яны памруць”» (Зых 9:13—19). Гасподзь не толькі ізноў праяўляе вялікую літасць і загадзя папярэджвае фараона, спадзеючыся, што ён адумаецца і пакаецца, не толькі загадзя паведамляе ліхадзею, што цяпер пачнуцца выключныя кары, перад якімі ўсё папярэдняе — дробязь, і што гэтыя кары ўрэшце могуць прывесці да пагібелі ўсяго насельніцтва Егіпта, але і настойліва падкрэслівае наступнае: Яму вельмі лёгка было ўжо даўно знішчыць фараона і ўвесь яго злачынны рэжым, усю яго грэшную краіну, але мэта Яго не ў гэтым: Ён хоча, каб егіпцяне ўсвядомілі праўду, свядома падпарадкаваліся сапраўднаму Богу і пазбеглі пагібелі. У гэтым эпізодзе з вялікай сілай падкрэсліваецца, што справядлівасць і міласэрнасць — аснова ўсіх дзеянняў Бога і што апошняе пераважае ў Яго стаўленні да свету, што Ён гатовы заўсёды злітавацца над тымі, хто шчыра пакаяўся і пацвердзіў гэта сваімі справамі. Нездарма Тора паведамляе, што пасля папярэджання Майсея некаторыя егіпцяне паслухаліся голасу Бога: «Той са слугаў фараона, хто спалохаўся слова Госпада, паспяшаўся сабраць парабкаў сваіх і

жывёлу сваю пад страху, // А той, хто не звярнуў увагі на слова Госпада, пакінуў парабкаў сваіх і жывёлу сваю ў полі» (Зых 9:20—21). Тым самым яшчэ раз сцвярджаецца вельмі важная для Святога Пісання думка: страх перад Богам нашмат важней за страх перад дзяржаваю, перад яе кіраўніком, і толькі страх Божы не толькі не прыніжае чалавека, але і вызваляе яго ад усіх тыпаў сацыяльнай залежнасці, дае сапраўдную свабоду і выратаванне. Але, безумоўна, гэты выбар патрабуе асаблівай мужнасці і адказнасці ад чалавека. Рабі Ё. Герц піша наконт працытаваных вышэй вершаў Пісання: «Гэта першае паведамленне, якое сустракаецца ў тэксце Торы з моманту пачатку аповеду пра Дзесяць караў, пра рэакцыю егіпцянаў на тое, што адбываецца. Лёгка здагадацца, што ўпартасць і слепата фараона былі ўласцівыя і асноўнай масе егіпцянаў. Хутчэй за ўсё, кіраўнік, які так цвёрда і няўмольна процістаяў Богу яўрэяў, патрабаваў і ад сваіх падданных такіх жа паводзінаў, а праяўленне ваганняў ці слабасці раглядалася як дзяржаўная здрада і жорстка каралася. Таму знайшліся толькі адзінкі, якія, баючыся прыцягнуць да сябе яшчэ большыя бядоты, палічылі за лепшае паслухацца волі Усявышняга і занябалі тую небяспеку, што пагражала ім з боку даносчыкаў і слугаў фараона»¹.

Так, тых, хто зусім не прыслухаўся да голасу Бога, які прагучаў з вуснаў прарока, на жаль, была абсалютная большасць, і фараон у іх ліку. І таму назаўтра на Егіпет абрынулася сёмая кара — кара саміх Нябёсаў: «І працягнуў Машэ пасах свой да неба, і паслаў Гасподзь грукаты грому, і град і агонь паляцелі на зямлю, і абрынуў Гасподзь град на зямлю Егіпецкую. // І быў град і агонь унутры града, такі моцны, што не было такога ў зямлі Егіпецкай з тых часоў, як яна насялілася. // І пабіў град па ўсёй зямлі Егіпецкай усё, што было ў полі, ад чалавека да жывёлы, і ўсялякую траву палявую пабіў град, і ўсялякае дрэва палявое зламаў. // Толькі ў зямлі Гошэн, дзе жылі сыны Іісраэля, не было граду» (Зых 9:23—26). Звяртае на сябе ўвагу, што з неба ляцеў на зямлю не проста град, а свайго кшталту агнявы дождж з градам, і пабіваючы, і абпальваючы грэш-

¹ Герц Й. Коментарый. С. 320.

нікаў. Магчымае таксама і іншае тлумачэнне: з неба падалі велізарныя градзіны, унутры якіх успыхваў агонь. Так ці інакш, але дзве стыхіі, якія не могуць існаваць разам, — вада (лёд) і агонь — сышліся па волі Божай разам. Гэта зрабіла ашаламляльнае ўражанне на фараона і ўсіх егіпцянаў і прымусіла іх урэшце зразумець, што за такою страшнаю караю і такім цудам стаіць сапраўдны Бог. Рабі М. Вейсман, пераказваючы Агаду і Мідрашы, так апісвае сёму кару: «Аглушальны грукат граду, які сыпаўся з неба, сатрасаў зямлю. Усе, хто знаходзіўся ў полі, — і людзі, і жывёлы — былі паражоныя: яны замярзлі ў лёдзе і згаралі ў агні. Егіпцянаў ахапіў страх. Яны пачалі заганыць сваю жывёлу ў хлявы, але было занадта позна! Градзіны збіраліся ў глыбы, ствараючы суцэльную сцяну з агню і лёду, якую немагчыма было пераадолець. ...Град ламаў дрэвы і знішчаў ураджай да самых каранёў. Усё было змеценае, апроч пшаніцы і полбы, якія Гашэм хацеў захаваць, каб іх магла зжэрці саранча. Ратуючыся ад граду, некаторыя егіпцяне пабеглі ў зямлю Гошэн, але і там на іх падаў град, які ні разу не трапіў у яўрэя»¹. Ёсць і яшчэ адно тлумачэнне, чаму страшэнны град не пабіў усё збожжа, але пакінуў цэлымі яшчэ недаспелыя пшаніцу і полбу: Бог не толькі прадбачыў, што нешта патрэбна будзе пажэрці саранчы, бо фараон не адумаецца, але найперш хацеў, каб і фараон, і ўвесь Егіпет адумаліся, каб працягнулася жыццё егіпцянаў. Паказальна, што на гэты раз фараон прызнае свае грахі і грахі свайго народа, просіць памаліцца за яго і абяцае неадкладна адпусціць народ Ізраіля: «Саграшыў я на гэты раз. Праведны Гасподзь, а я і народ мой — грэшныя. // Памаліцеся Госпаду, і хопіць быць грымотам Божым і граду, і я адпушчу вас, вы не застанецеся болей тут!» (*Зых* 9:27—28). Прызнанне фараонам свайго граху з'яўляецца паваротным момантам ва ўсёй гісторыі Дзесяці караў, але сумным паваротным момантам: як пакажуць далейшыя падзеі, гэта пакаянне толькі на словах; вось чаму і кары далей будуць яшчэ больш страшныя, аж да пагібелі ўсіх першынцаў, бо фараон, яскрава ўсведам-

¹ Вейсман М., рабби. Мидраш расказывае: В 6 т. Т. 2. Шмот: В 2 кн. Іерусалім: Швут Ами, 1990. Кн. 1. С. 102.

ляючы праўду Бога, становіцца ў свядомую пазіцыю багаборніцтва. Цяпер жа ён хоча толькі аднаго: каб спынілася цяжкае пакаранне. І яно спыняецца, як толькі Майсей уздымае ў малітве рукі да неба. Мідраш паведамляе, што вялізныя градзіны спыніліся ў паветры яшчэ да таго, як Майсей пачаў маліцца. Чаму? Як тонка адзначаюць яўрэйскія мудрацы, Усявышні зрабіў гэта спецыяльна, бо фараон пачаў услаўляць Яго, а Ён не хацеў чуць словы ўхвалення з вуснаў злачынца. Прарок Майсей таксама добра бачыць, што пакаянне фараона і найбліжэйшых яго слугаў няшчырае, таму і гаворыць кіраўніку Егіпта яшчэ да спынення кары: «Калі я выйду з гораду і ўзніму рукі свае да Госпада, гримоты спыняцца, і граду больш не будзе, каб ведаў ты, што ўся зямля належыць Госпаду. // Але ты і слугі твае, ведаю я, яшчэ не баіцеся Госпада Бога» (*Зых 9:29—30*). Тут вельмі важнымі з'яўляюцца словы «каб ведаў ты, што ўся зямля належыць Госпаду»: фараон, як і ўсе язычнікі, лічыў, што той ці іншы бог з'яўляецца апекуном-ахоўнікам той ці іншай краіны, той ці іншай тэрыторыі, а цяпер ён прымушаны быў прызнаць, што Бог яўрэй — Бог усёй зямлі, Суддзя ўсяго свету. Сумнае прадбачанне Майсея наконт таго, што сапраўдны страх Божы неведомы фараону, пацвердзілася: як толькі апошні ўбачыў, што спыніліся град і агонь, што цэлымі засталіся пшаніца і полба, ён адмовіўся выканаць волю Бога і працягваў грашыць, як раней. Тлумачачы, чаму Гасподзь абраў пакаранне велізарным градам, агадычныя паданні распавядаюць, што тых з яўрэй, хто не даваў пэўную колькасць цаглінаў, гэтымі ж цаглінамі і закідвалі наглядчыкі-егіпцяне. Град цаглінаў абвальваўся на галовы няшчасных, таму ў свой час град, нібы груды камянёў, пачаў сыпацца на егіпцянаў. Паводле падання, наглядчыкі падчас абпальвання цэгля катавалі агнём тых, хто «дрэнна» працаваў, і таму не толькі град, але і нябесны агонь упаў на галовы катаў.

Егіпцяне прымушалі ізраільцянаў таксама цяжка працаваць на іх палях — і цяпер Бог карае прыгнятальнікаў, аддаючы ўсе пасевы ненажэрнай саранчы. Майсей ад імя Бога грозна папярэджвае пра гэтую — восьмую — кару, упікаючы фараона за неверагодную ўпартасць і жорст-

касць сэрца, якія прывядуць да страшэннай бяды: «Так сказаў Гасподзь, Бог яўрэяў: дакуль ты будзеш адмаўляцца скарыцца перада Мною? Адпусці народ Мой, каб яны служылі Мне! // А калі ты не адпусціш народ Мой, то навяду Я заўтра саранчу на твой край. // І пакрые яна лік зямлі, і нельга будзе бачыць зямлю, і пажрэ ўцалелае, што ў вас засталася ад граду, і пажрэ ўсялякае дрэва, што расце ў вас у полі. // І напоўняцца ёю дамы твае, і дамы ўсіх слугаў тваіх, і дамы ўсіх егіпцянаў, чаго не бачылі бацькі твае і бацькі бацькоў тваіх ад пачатку існавання іх на зямлі і да сённяшняга дня» (Зых 10:3—6). З гэтымі словамі прарок павярнуўся і пайшоў ад фараона, але прамоўленае ім вельмі ўстрывожыла прыдворных, якія не вытрымалі і сказалі фараону: «Дакуль гэта будзе нам перашкаджаць? Адпусці гэтых людзей і няхай служаць Госпаду, Богу іх. Няўжо ты яшчэ не ведаеш, што гіне Егіпет?» (Зых 10:7). Словы прыдворных прымусілі фараона задумацца. Ён загадаў вярнуць Майсея і Аарона і сказаў, што адпусціць іх, але толькі дарослых мужчынаў, матывуючы гэта тым, што ў пустыні народ, і асабліва дзеці, загінуць. Апеляцыя да чалавечнасці здзекліва гучыць у вуснах фараона, які загадаў забіваць дзяцей; да таго ж ён іранізуе над Майсеем і Ааронам, а таксама над іх Богам, Які, на думку фараона, наўрад ці дапаможа ім у пустыні: ён, фараон, выканае сваё слова, а вось Бог — яшчэ невядома: «Няхай будзе так з вамі Гасподзь, як я адпушчу вас і дзяцей ваших! Глядзіце, бяда [дурное] перад вамі [дурны намер у вас]!¹ // Не, вы, мужчыны, пайдзіце і служыце Госпаду, бо гэтага вы просіце» (Зых 10:10—11). Безумоўна, фараон паводзіць сябе гранічна нахабна і цынічна: ён добра ведае, што яўрэі не кінуць сваіх дзяцей. Да таго ж Гасподзь патрабуе адпусціць Яго народ — увесь народ, а не асобных людзей. Майсей і Аарон не проста сыходзяць ні з чым з палаца фараона, а іх выганяюць вон (Зых 10:11).

¹ Параўн. Сінадалны пераклад, які перадае думку гэтага біблейнага верша скажона: «...пусть будет так, Господь с вами! я готов отпустить вас: но зачем с детьми? Видите, у вас худое намерение» (Исх 10:10). Параўн. таксама пераклад В. Сёмухі: «...хай будзе так, Гасподзь з вамі! я гатовы адпусціць вас: але навошта з дзецьмі? бо ліха перад вамі!» (Зых 10:10).

І вось настае час кары: «І працягнуў Машэ посах над зямлёй Егіпецкай, і Гасподзь навёў усходні вецер на зямлю гэтую [на] ўвесь той дзень і ўсю ноч. Настала раніца, і ўсходні вецер прынёс саранчу. // І наляцела саранча на ўсю зямлю Егіпецкую, і палягла ва ўсім краі Егіпецкім вельмі густа. Не было раней такога нашэсця саранчы, і надалей такога не будзе. // І пакрыла яна твар усёй зямлі, і пацямнела зямля, і пажэрла яна ўсю траву зямлі і ўсялякі плод дрэва, які пакінуў град, і не засталася ніякай зеляніны, ні дрэва і ні травы палявой ва ўсёй зямлі Егіпецкай» (*Зых 10:13—15*). Гэтае лаканічнае і адначасова вельмі экспрэсіўнае апісанне нашэсця саранчы, якая страшэннымі хмарамі з'явілася ў паветры (ізноў паветра «здрадзіла» егіпцянам!) і абрынулася на зямлю, з'яўляецца і вельмі рэалістычным, цалкам адпавядае вядомым нам сведчанням пра гэтую бяdotу. Адно з такіх сведчанняў прыводзіць рабі Ё. Герц: «Гэта дзіўнае відовішча, якое можна было б лічыць прыгожым, калі не браць пад увагу тую разбуральную сілу, якое яно нясе ў сабе. Усё паветра на вышыні трох з паловай, а часам пяці з паловай метраў над зямлёю запоўненае насякомымі з чырванаватарудымі крыламі, якія зіхацяць на сонцы. Калі на ўсю гэтую масу падаюць промні сонца, яна становіцца падобнай да прасякнутай святлом вады мора. Калі вы бачыце гэтую масу на фоне воблака, яна падобная на камякі снежнай буры, якія хутка лятуць. Вас ахоплівае адчуванне, што ніколі раней вы не ўсведамлялі, што значыць “безліч”. Насякомыя засланяюць сонца і пакрываюць зямлю, запаўняюць паветраную прастору на ўсёй той адлегласці, куды хапае вока. Лёгка вецер зносіць усю гэтую масу, але на змену ёй прылятаюць такія ж хмары. Пачвара, якой няма канца. Кожнае з насякомых — гэта бездапаможная істота, якую можна злавіць і раструшчыць у руцэ, але іх сіла — у інстынкце трымацца разам»¹. Можна толькі канстатаваць, што, калі саранча «пакрыла... твар усёй зямлі», фараону і яго падданым было зусім не да эстэтычных адчуванняў. Фараон спяшаецца паклікаць Майсея і Аарона, каб яны хутчэй адвялі ад яго і ад яго краіны гэтую страшэнную

¹ Герц Й. Коментарый. С. 328.

навалу, якая нясе Егіпту непазбежную галодную смерць: «Саграшыў я перад Госпадам, Богам вашым, і перад вамі. // А цяпер даруйце грэх мой яшчэ раз і памаліцеся Госпаду, Богу вашаму, няхай адвядзе Ён ад мяне гэтую смерць» (*Зых 10:17—18*). Але як толькі Майсей выканаў яго просьбу і Гасподзь заходнім ветрам панёс саранчу і скінуў яе ў мора, ізноў даўшы шанц фараону на справе пацвердзіць сваё пакаянне, той адмовіўся ад свайго абяцання.

І тады без усялякага папярэджання Майсей з дапамога Госпада абрушвае на Егіпет сумна вядомую дзевятую кару — «адчувальную цемру», «цемру егіпецкую»: «І сказаў Гасподзь Машэ: “Узнімі руку сваю да нябёсаў, і настане цемра ў зямлі Егіпецкай, і будзе цемра адчувальная”. // І ўзняў Машэ руку сваю да нябёсаў, і была густая цемра на ўсёй зямлі Егіпецкай тры дні. // Не бачыў чалавек брата свайго, і не ўставаў ніхто з месца свайго тры дні, а ва ўсіх сыноў Ізраіля было святло ў сялібах іх» (*Зых 21—23*). Пакаранне цемраю таксама, як і папярэдня, мае глыбокі сімвалічны сэнс. Уся егіпецкая цывілізацыя была сонца-паклонніцкай: з найстаражытнейшых часоў у Егіпце шанавалася галоўны бог геліопальскай (горад Іуну, празваны грэкамі Геліопаль) Энэады (Дзевяццарышы) — Ра, з якім атаясаміўся ў эпоху Сярэдняга царства (XXII—XVI стст. да н. э.) яго нашчадак Асірыс і пачаў звацца Ра-Асірысам; у якасці бога сонца шанавалася і фіванскі Амон, які з эпохі Новага царства (XVI—VIII стст. да н. э.) стаў Амонам-Ра (больш старажытнае імя падмацоўвала сваім аўтарытэтам маладзейшае); як ужо адзначалася, культ Атона, уведзены Эхнатонам, таксама быў вырыянтам сонцапаклонніцтва. У гэтым святле «адчувальная цемра», праз якую не можа прабіцца ніводны прамень сонца, выглядае як пакаранне бога Ра і ўсіх яго «іпастасяў», як прысуд усяму свету язычніцтва і сістэме яго каштоўнасцяў. Выхаваныя на гэтай вельмі падазронай сістэме каштоўнасцяў егіпцыяне імкнуліся зрабіць жыццё прыгнечаных суцэльнаю цемраю — і цяпер адчувальная цемра агарнула прыгнятальнікаў так, што яны, здранцвелыя ад страху, не маглі тры дні і тры ночы, што сталі суцэльнаю ноччу, скрануцца з месца. Таямнічы вобраз «цемры егіпецкай» будзе і далей прыцягваць да сябе ўвагу біблейных аўтараў. Так, у дэўтэра-

кананічнай (другакананічнай¹) Кнізе Мудрасці Саламона, дзе гаворка ідзе пра найвялікшую справядлівасць Госпада, узгадваюцца ўсе кары егіпецкія, але асабліва многа і глыбока невядомы аўтар разважае пра дзевятую і дзесятую. Дзевятай кары прысвечаны 17-ты раздзел кнігі, дзе вобраз непасветленай жудаснай цемры інтэрпрэтуецца не толькі як знешняя навала, але і як матэрыялізаваны ўнутраны змрок душаў страшэнных грэшнікаў, якія не жадаюць ведаць Бога, але адчуваюць пачварны жывёльны страх, калі Ён пачынае караць іх: «...беззаконныя, якія задумалі прыгнэтаць святы народ, вязні цемры і нявольнікі доўгай ночы, закрыўшыся ў хатах, хаваліся ад Наканавання Божага. // Спадзеючыся схаватца ў патаемных грахах, яны, пад цёмным покрывам забыцця, рассяліся, моцна напалоханыя і збянтэжаныя прывідамі, // бо і самае патаемнае месца, якое іх хавала, не ратавала іх ад страху... // ...І ніякая сіла агню не магла асвятліць, і яркі бляск зорак не ў стане быў асвятліць гэтай змрочнай ночы. // ...Страх ёсць не што іншае, як пазбаўленне дапамогі ад розуму. // Чым менш надзеі ўнутры, тым больш выяўляецца невядомасць прычыны, якая ўтварае пакуту. // І яны ў гэтую сапраўды невыносную ноч, што прыйшла з глыбіняў нясцерпнага пекла, размяшчаючыся заснуць звычайным сном, // былі то ўстрыжаныя страшэннымі прывідамі, то расслабленыя душэўнаю маркотаю, бо находзіў на іх раптоўны і нечаканы страх. // Дык вось, дзе хто тады быў заспеты, рабіўся палоннікам і занявольваўся ў гэтую турму без кайданоў. // Ці быў то земляроб, ці пастух, ці той, хто займаўся працаю ў пустыні, усялякі, хто быў заспеты, падлягаў гэтаму непазбежнаму лёсу, // бо ўсе былі звязаныя аднымі неразбуральнымі ланцугамі цемры. // ...увесь свет

¹ Так у хрысціянскай традыцыі называюцца кнігі, якія першапачаткова ўвайшлі ў Сэпттуагінту, але пры кананізацыі яўрэйскай Бібліі (Танаха), дакладней, яе трэцяй часткі — Кетувім (Пісанні), не былі па розных прычынах уключаныя ў канон, але ўвайшлі ў пашыраны канон Бібліі хрысціянскай, не маючы там, аднак, такога святога статусу, як кнігі першакананічныя. Адною з прычынаў неўключэння кнігі ў іўдзейскі канон была адсутнасць на момант кананізацыі арыгінала на іўрыце ці наогул яго адсутнасць (г. зн., што некаторыя кнігі былі напісаныя па-грэчаску). Апошнія тычыцца і ўзгаданай далей Кнігі Мудрасці Саламона, якая была створаная ў яўрэйскай суполцы ў Александрыі на грэчаскай мове прыблізна ў першай палове I ст. н. э.

быў асветлены ясным святлом і займаўся без перашкоды справамі; // а над імі аднымі была распасцёртая цяжкая ноч, вобраз цемры, якая змагла некалі апанаваць іх; але самі для сябе яны былі цяжэй за цемру» (*Мудр 17:2—4, 5, 11—17, 19—20*; паводле Сінадальнага перакладу).

Фараон, перажыўшы жудасны страх ад адчувальнай цемры, здаецца, ужо гатовы адпусціць народ Божы, на гэты раз з дзецьмі, але яго бязбожная душа не можа супакоіцца, і ў апошні момант ён ізноў ставіць непрымальную ўмову: уся жывёла павінная застацца ў Егіпце (*Зых 10:24*). Майсей добра разумее, што гэта будзе азначаць смерць народа ў пустыні, да таго ж патрэбна прынесці вялікія ахвяры Госпаду, пра якія Ён яшчэ скажа, таму Майсей цвёрда адказвае фараону: «...І жывёла наша пойдзе з намі, ніводнага капыта не застанеца, бо з яе возьмем мы ахвярапрынашэнні для служэння Госпаду, Богу нашаму: мы ж не ведаем, як будзем служыць Госпаду, пакуль не прыйдзем туды» (*Зых 10:26*). Словы Майсея раззлавалі фараона, які не толькі груба гоніць прарока, але і пагражае яму смерцю: «Ідзі прэч ад мяне! Беражыся, каб ты больш не бачыў твар мой, бо ў дзень, калі ўбачыш твар мой, памрэш!» (*Зых 10:28*). На гэта Майсей адказвае з вялікай годнасцю і адначасова з горка-іранічным падтэкстам: «Праўду сказаў ты: не ўбачу я болей твару твайго» (*Зых 10:29*). Прарок прадчувае, што чаша гневу Богага перапоўнілася, што хутка настане самая страшэнная кара, пра якую Гасподзь казаў з самага пачатку, адпраўляючы Майсея ў Егіпет і абяцаючы пакараць першынца фараона за тое, што ён забівае «першынца» Богага — народ Ізраіля (*Зых 4:2—23*). Ад імя Бога Майсей абвешчае фараону пра Дзесятую кару: «Так сказаў Гасподзь: апоўначы Я прайду [з'яўлюся] пасярод Егіпта, // І памрэ ўсялякі першынец у зямлі Егіпецкай — ад першынца фараона, які сядзіць на троне сваім¹, і да першынца рабыні, якая [які] пры жор-

¹ Гэтыя словы можна зразумець і як тое, што фараон — таксама першынец, якому наканавана загінуць. Але традыцыйны каментар лічыць, што Усявышні выключыў фараона з ліку тых, хто памрэ, каб ізноў даць яму магчымасць выбраў. Фараон упэўнены, што, нават калі першынец загінуць, гэтае пакаранне не мае дачынення да яго, таму ён зноў «уцяжарвае» сэрца сваё. Магчыма таксама наступнае прачытанне тэксту: «...ад першынца фараона, які мусіць сядзець на троне яго».

нах, і ўсе першынцы жывёлаў. // І будзе лямант вялікі па ўсёй зямлі Егіпецкай, якога не было і якога болей не будзе. // А на ўсіх сыноў Ізраіля нават сабака не забрэша — ні на чалавека, ні на жывёлу, каб ведалі вы, якую розніцу робіць Гасподзь паміж Егіптам і Ізраілем» (*Зых 11:4—7*). Зусім непрыкметна словы Бога пераходзяць у словы прарока, упэўненага, што фараон моцна пашкадуе пра сваю адмову падпарадкавацца волі Божай: «“І прыйдуць усе слугі твае да мяне, і паклоняцца мне, кажучы: сыдзі ты і ўвесь народ з табою! І толькі тады я сыду!” І выйшаў ён ад фараона ў гневе» (*Зых 11:8*).

Безумоўна, Дзесятая кара — смерць першынцаў — самае жудаснае пакаранне фараону і яго дзяржаве. На першы погляд здаецца, што яна супярэчыць разуменню Бога як Літасцівага і Міласэрнага, што Ён паўстае тут як грозны Бог помсты, што Ён жорсткі і бязлітасны. Навошта губіць усіх першынцаў? Чаму яны ўсе нясуць адказнасць за аднаго? Па-першае, заўважым, што Біблія нідзе не гаворыць пра тое, што Бог не карае людзей за страшэнныя злачынствы, асабліва звязаныя з жорсткасцю ў дачыненні да чалавека, з адняццем жыцця ў людзей. Ён заўсёды дае магчымасць нават злачынцу змяніць свае паводзіны, пакаяцца, але калі гэтага не адбываецца, карае за грахі. Дз. У. Шчадравіцкі піша: «Некаторыя лічаць, што калі Бог добры і ўсялітасцівы, Ён не можа і не павінны караць людзей. Такое ўяўленне не ўзгадняецца ні са Святым Пісаннем, ні з жыццём: мы бачым, што людзі часта атрымліваюць цяжкія пакаранні за свае грахі. Часам толькі суровая адплата схіляе да пакаяння і выпраўлення. Мы не павінныя разглядаць жыццё чалавека як нешта выпадковае, бязладнае, вельмі кароткае: дух чалавека несмяротны. І для выпраўлення свайго несмяротнага духу, найвышэйшага “я” чалавек атрымлівае пакаранні і павучанні на зямлі. Апостал, звяртаючыся да злачынца, які не пакаяўся, кажа наступнае: “Ці грэбуеш багаццем дабрыні, пакорлівасці і доўгацярпення Божлага, не разумеючы, што дабрыня Божая вядзе цябе да пакаяння? // Але па ўпартасці тваёй і нераскаяным сэрцы ты сам сабе збіраеш гнеў на дзень гнева і адкрыцця праведнага суда ад Бога...”» (*Рым 2:4—5*). Менавіта так паводзілі сябе фараон і егіпцяне. І, пільна ўглядаючыся ў тое, што адбылося з імі, мы можам зрабіць выснову,

што страшэнныя кары з'явіліся не толькі пакараннем, але і выхаваўчаю мераю, што дзякуючы ім частка егіпцянаў пакаялася ў сваіх справах»¹. Так, далей з тэксту Кнігі Зыходу (*Зых 12:49*) мы даведваемся, што частка егіпцянаў, якія прынялі Адзінага Бога, выйшлі з Егіпта разам з сынамі Ізраіля. Мідраш адзначае, што кары егіпецкія не датыкнуліся да дамоў і сем'яў некаторых праведных егіпцянаў, у прыватнасці — Бат'і, дачкі фараона, якая выратавала Майсея. Але, на жаль, такіх былі адзінкі. Усе астатнія, як ужо адзначалася раней, падтрымлівалі палітыку фараона. Таму, па-другое, Бог мог бы адразу пакараць Дзесятаю караю фараона і ўвесь Егіпет за страшэнныя злачынствы, бо, па сутнасці, гэтая кара — мера, прынятая Богам у адказ на забойствы яўрэйскіх немаўлятаў, якія працягваліся ў Егіпце. Бог жа праявіў найвялікшую літасць, даўшы фараону і егіпцянам магчымасць адумацца. Ён таксама зрабіў гэта дзеля таго, каб на прыкладзе Егіпта чаму-небудзь навучыліся і іншыя народы, каб яны даведаліся пра сапраўднага Бога (*Зых 9:6*). Але, як сумна канстатуе тэкст Торы, у некаторых выпадках спыніць забойцаў можна толькі грознай сілай, адпаведнаю караю. Не пакараць забойцаў і катаў — гэта было б страшэннай бязлітаснасцю ў дачыненні да тых, каго забівалі і катавалі. Але пакутлівае пытанне застаецца: чаму першынец? Гэта ж дзеці! І тут заўважым, што, па-трэцяе, справа не ідзе толькі пра дзяцей: першынец — усе першародныя ў бацькоў, найперш сыны, г. зн. у асноўным людзі дарослыя, якія свядома далучыліся да тых злачынстваў, якія адбываліся ў Егіпце. Першынец — паняцце асаблівае для старажытнай свядомасці, і асабліва для культураў Блізкага Усходу. Першынец — пераемнік справаў бацькі — матэрыяльных і духоўных, першынец — асабліва каштоўнасць. Менавіта такую цану, самую вялікую, павінныя былі заплаціць фараон і ўсе егіпцяне за нечалавечнасць, духоўную глухату і слепату. Але гібель дзяцей і, безумоўна, ні ў чым не вінаватых жывёлаў? Тут Біблія ізноў горка і сурова, як гэта ўжо было ў гісторыі сусветнага патопу, нагадвае пра адказнасць дарослага пакалення за ўсё, што адбываецца навакол, пра

¹ Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 347.

тое, што могуць зрушыцца ўсе нармальныя законы быцця, што ўсялякая плоць (нават звяры і свойскія жывёлы, нават сама зямля) можа сказаць шлях свой, заповеданы Богам (гл. *Быцц 6:11—12*)¹. І адказнасць за гэта нясе не Бог, а чалавек. Безумоўна, у старажытных тэкстах гучыць думка пра тое, што невыкуплены грэх бацькі можа легчы на сына, але з такой жа сілаю сцвярджаецца думка, што Бог судзіць кожнага толькі за яго ўласныя справы. Гэтыя дзве ідэі ствараюць непарыўнае адзінства ў біблейным тэксце: сапраўды сумленным можа быць жыццё таго, хто і віну свайго бацькі ўспрымае як сваю ўласную віну. Душы ж зусім нявінных дзяцей вярнуліся да Бога, каб не жыць у страшэнным свеце фараонавай дзяржавы і не станавіцца забойцамі. Распавядаючы пра кары егіпецкія, і асабліва пра Дзесятую кару, Біблія сцвярджае думку пра адказнасць кожнага за гісторыю, за тое, што адбываецца ў яго краіне, а найперш — пра найвялікшую адказнасць таго, хто стаіць ля руля ўлады.

Цікава, што ў XX ст. навукоўцы і проста чытачы атрымалі цудоўную магчымасць параўнаць прынцыпова розныя мадэлі паводзінаў двух кіраўнікоў дзвюх розных дзяржаваў, якія жылі ў адзін і той жа час і, здаецца, абодва былі сведкамі страшных падзеяў у Егіпце, хаця адзін з іх — толькі ўскосна стаў такім сведкам. Гаворка ідзе, безумоўна, пра егіпецкага фараона, а таксама пра хецкага цара Мурсіліса II (гады кіравання — каля 1343—1313 да н. э.). Адкрыццё архіва хецкіх цароў пад горадам Багазкёй (сучасная Турцыя), там, дзе калісьці знаходзілася сталіца Новахецкага царства — горад Хатусас, стала адной з найвялікшых сенсацыяў XX стагоддзя. Пацвердзілася існаванне хетаў, або хіційцаў (хецянаў), — «сыноў Хета», пра якіх часта ўзгадвае біблейны тэкст. Стала вядомая адна з найцікавейшых і вельмі важных культураў Старажытнага свету — хецкая (дакладней, хета-хурыцкая) культура, што з'явілася свайго кшталту жывым мостам, праз які ажыццяўляўся ўплыў усходніх культураў (у прыватнасці, месапатамскіх) на заходнія (у прыватнасці, на элінскую)². Сярод

¹ Гл. падрабязней частку I, раздзел «Сусветны патоп».

² Гл. падрабязней: Сینیло Г. В. Хетто-хурритская літаратура // Сینیло Г. В. Древние литературы Древнего Востока и мир Танаха (Ветхого Завета). Мн.: Экономпресс, 1998. С. 143—154.

хецкіх тэкстаў асабліваю ўвагу звярнуў на сябе тэкст «Малітвы Мурсіліса падчас чумы», напісаны ў форме малітваў багам, якія наслалі чуму на Хецкае царства. Гэта адразу выклікае ў памяці вобраз «чумы егіпецкай», тым больш што чума, паводле хецкага тэксту (і гэта самае дзіўнае ў ім!), прыйшла ў сталіцу хетаў менавіта з Егіпта, а кіраванне Мурсіліса II супадае па часе з цараваннем біблейнага фараона, на якога абрынуліся пакаранні. У адрозненне ад фараона, няздольнага да пакаяння і сапраўднага ўсведамлення грахоў свайго бацькі і сваіх уласных грахоў, Мурсіліс мужа прызнае грэх свайго бацькі менавіта як свой уласны грэх, не спрабуе закрыцца сваёй суб'ектыўнай невінаватасцю, хаця суб'ектыўна ён не вінаваты: «І бацька мой саграшыў: ён парушыў слова бога Навальніцы горада Хатусаса, спадара майго. А я ні ў чым не саграшыў. Але так усё адбываецца: грэх бацькі пераходзіць на сына. І на мяне грэх бацькі майго перайшоў. Але гэты грэх я прызнаў сапраўды перад богам Навальніцы горада Хатусаса, маім спадаром, і перад багамі, маімі спадарамі: гэта менавіта так, мы гэта зрабілі. Але пасля таго, як я прызнаў грэх бацькі майго як свой грэх, няхай памякчыцца душа бога Навальніцы, майго спадара, і багоў, маіх спадароў! Будзьце цяпер да мяне прыхільныя і адпраўце чуму вон з краіны хетаў!» (паводле перакладу Вяч. Іванова)¹. Безумоўна, Мурсіліс II быў язычнікам і не ведаў сапраўднага Бога, таму яго малітвы нясуць у сабе цэлы пласт архаічных уяўленняў пра ўзаемадачынненні чалавека і божышча. Так, Мурсіліс імкнецца пераканаць багоў спыніць чуму наступнымі рацыянальнымі доказамі: чым меней будзе людзей, тым меней ахвярапрынашэнняў, і тады багі будуць галадаць. Тут выяўляецца тыповае язычніцкае антрапаморфнае ўяўленне пра багоў, пра іх чыста утылітарнае стаўленне да людзей, як і людзей да іх. Тым не менш, заслугоўвае вялікай пашаны мужнасць Мурсіліса ў жаданні ўзяць на сябе віну сваёй дзяржавы, сваіх бацькоў: «...так, мы гэта зрабілі». Цікава, што ў малітвах Мурсіліса можна ўбачыць вельмі далёкі правобраз горкіх і палымяных

¹ Из [молитвы Мурсилиса во время чумы] // Пoesия и проза Древнего Востока. М.: Художественная литература, 1973. С. 247.

малітваў айца Панлю (Панлу) у горадзе, ахопленым чумою, у слынным рамане Альбера Камю «Чума»; сам жа вобраз чумы як непазбежнай адплаты за нераскаянае злачынства, роўна як і думка пра неабходнасць масавага пакаяння ва ўсведамленні адказнасці за страшэнны мікроб гвалту і нацысцкай чумы, мае ў Камю біблейныя канатацыі.

Егіпецкі фараон не мае нават кроплі тых мужнасці і сумлення, што былі ўласцівыя яго сучасніку Мурсілісу. Вось чаму з няўмольнаю непазбежнасцю Дзесятая кара абрынецца на Егіпет. Але яшчэ да гэтага Гасподзь дае вельмі важныя ўказанні і тлумачэнні, якія тычацца гэтай кары, падрыхтоўкі да ночы Зыходу (менавіта ноччу, калі Егіпет спасцігне страшэнны ўдар, народ выйдзе з «дому рабства»), а таксама асаблівага свята, якім яўрэі павінныя адвечна адзначаць сваё цудоўнае выратаванне і выхад з рабства, — *Пэсах* (у хрысціянскай традыцыі — праз арамейскую мову — *Пасха*; пра этымалогію слова гл. далей), або яўрэйскі Вялікдзень (*Зых 11:2—3; 12*). Першае прадпісанне даецца Майсею яшчэ да абвяшчэння ім фараону Дзесятая кары, і гучыць яно на першы погляд дзіўна: «Унушы [скажы ў вушы] народу: няхай папросіць кожны ў знаёмага свайго і кожная ў знаёмай сваёй рэчы срэбраныя і рэчы залатыя». // І даў Гасподзь прыхільнасць народу ў вачах егіпцянаў. Таксама і чалавек гэты, Машэ, быў вялікі вельмі ў зямлі Егіпецкай у вачах слугаў фараона і ў вачах народа яго» (*Зых 11:2—3*). Што значыць «даў Гасподзь прыхільнасць [прыязнасць] народу»? Навошта браць з сабою ў пустыню шмат срэбра і золата? І чаму егіпцяне вымушаныя будуць яго аддаць ізраільцянам? Яўрэі ўжо некалькі стагоддзяў жылі ў Егіпце як рабы, якіх амаль не лічылі за людзей. Але цяпер, калі на Егіпет абрынуліся кары Божыя (паводле Мідраша, ад першай да апошняй кары прайшло каля паловы года), егіпцяне ўжо пачалі баяцца яўрэяў, бо ўпэўніліся, што за імі стаіць і іх абараняе нейкая невядомая сіла, іх нябачны Бог. І яны самі, і асабліва прарок Майсей выклікалі да сябе павагу, змяшаную з містычным жахам. Напэўна, Гасподзь яшчэ больш узмацніў гэтае пачуццё, і таму егіпцяне гатовыя былі аддаць яўрэям усё, што яны ні папросяць. Бог абяцаў Майсею яшчэ да яго вяртання ў Егіпет, а яшчэ раней —

прайцу Аўрааму, што народ выйдзе з рабства Егіпецкага з вялікаю маёмасцю. І гэта не «абіранне» егіпцянаў, а ізноў адплата ім па прынцыпе «мера за меру», бо шмат стагоддзяў працавалі нявольнікі на дабрабыт Егіпта, а ў адказ атрымлівалі толькі бязлітаснасць і смерць. Цяпер жа, асабліва калі абрынулася Дзесятая кара, егіпцяне добраахвотна аддавалі яўрэям срэбра і золата ў вялікай колькасці¹: «І зрабілі сыны Ісраэля паводле слова Машэ, і прасілі ў егіпцянаў рэчы срэбныя, і рэчы залатыя, і адзенне. // А Гасподзь даваў прыхільнасць народу ў вачах егіпцянаў, і тыя давалі ім, і спусташылі яны Егіпет» (Зых 12:35—36). Егіпет пакараны, паводле тэксту, эканамічным заняпадам. Цёплыя рэчы, безумоўна, былі неабходныя для пераходу праз пустыню, бо ночы там вельмі халодныя. Але навошта ў такой вялікай колькасці золата і срэбра? Гэты загад Бога здаецца незразумелым, але народ выконвае яго, давяраючы ва ўсім Госпаду. Сэнс указання адкрыецца толькі ў пустыні: золата і срэбра пойдучь на збудаванне святыняў — Каўчэга і Скініі Запавету. Вялікім, таямнічым і не ва ўсім зразумелым пакуль для народа ў дэталях (як, магчыма, і не падлеглым канчатковаму разуменню) становіцца і наказ Госпада рыхтавацца да вялікага свята вызвалення — Пэсаха — і здзейсніць яго ўпершыню ў святую ноч Зыходу, якая ўжо надыходзіць.

¹ Як мяркуе І. Р. Тантлеўскі, егіпцяне, якія добразычліва ставіліся да ізраільцянаў, — гэта на самой справе прыхільнікі рэлігіі Баала-Сутэха, а тыя, хто ненавідзеў ізраільцянаў — праціўнікі гэтага культу і прыхільнікі фіванскага Амона (гл.: Тантлевский И. Р. Введение в Пятикнижие. С. 192—194). Даследчык таксама піша: «Канчатковай прычынай першых дзевяці караў былі інтэнсіўныя дажджы, град, бура. Для значнай часткі насельніцтва Егіпта, уключаючы фараона, стала відавочна, што патрабаванне Майсея, Аарона і ізраільцянаў пра ажыццяўленне паломніцтва ў пустыню і здзяйснення там служэння Богу, Які кіруе ўсімі гэтымі грознымі сіламі, патрэбна неадкладна задаволіць. Але для егіпцянаў богам буры, навальніцы і дажджу, богам пустыняў за межамі Егіпта быў Ваал-Сутэх. Менавіта адэпты яго культу з егіпцянаў і маглі далучыцца да яўрэяў, каб прынесці яму ахвяры ў пустыні, у Ваал-Цафоне. Фараон жа — ex hypothesi Рамсэс II, прыхільнік Сутэха, — урэшце не толькі дае на гэта дазваленне, але і просіць памаліцца за яго» (Тамсама. С. 196).

«РУКОЮ МОЦНАЮ ВЫВЕЎ НАС ГАСПОДЗЬ З ЕГІПТА, З ДОМУ РАБСТВА...»

(Зыход і цуд на Трысняговым моры)

...Гэта — тая самая ноч,
якую захоўвае Гасподзь
для ўсіх сыноў Ізраэля
ва ўсіх пакаленнях іх.

(Зых 12:42)

А Гасподзь ішоў перад імі
днём у слупе воблачным,
каб паказваць ім шлях,
а ноччу — у слупе агнявым,
каб свяціць ім...

(Зых 13:21)

Пяю Госпаду, бо высока ўзнёсся Ён,
Каня і вершніка яго скінуў Ён у мора.
Сіла мая і трыумф — Гасподзь,
Ён быў ратункам мне...

(Зых 15:1—2)

Непасрэдна перад Зыходам Гасподзь усталёўвае свята збаўлення, свята свабоды — Пэсах, які павінны святкавацца ў месяцы *авіў* (дакладней, *авів*; літаральна з іўрыту — «колас», бо ў гэтым месяцы пачынае каласіцца ячмень; пазней, пасля Вавілонскага палону, гэты месяц будзе звацца *нісан*). Менавіта авіў, паводле ўказання Госпада, мусіць стаць першым месяцам у календары. Гэты месяц у яўрэйскім месячна-сонечным календары, дзе месяц складае прыкладна 29,5 дня, а ў высакосны год бывае яшчэ і трынаццаты месяц, прыкладна адпавядае сакавіку-красавіку і звязаны з абуджэннем прыроды. З апошнім невыпадкова суадносіцца Зыход з Егіпта: ён таксама ёсць абуджэнне свядомасці, аднаўленне жыцця народа Ізраіля, пераадоленне ім смерці, на якую ён быў аддадзены ў «доме рабства», новае яго нараджэнне ў якасці народа Богага. Пэсах — адно з найгалоўнейшых святаў іўдзейскай традыцыі, усталяваных Самім Богам у Торы (такіх святаў Торы —

толькі пяць¹). Яно святкуецца яўрэйскім народам ужо болей за тры тысячы гадоў, і самае важнае ў гэтым святкаванні — успамін з кнігай у руках — Пасхальнаю Агадою — пра цуды, здзейсненыя Госпадам у Егіпце, і падзеі ночы Зыходу. І, безумоўна, цалкам асабліва святкаваўся Пэсах у самы першы раз, у тую грозную і дзівосную ноч, пра якую Гасподзь кажа: «І прайду Я па зямлі Егіпецкай у тую ноч, і нанясу ўдар па ўсялякім першынцы ў зямлі Егіпецкай, ад чалавека да жывёлы, і над усімі багамі Егіпта здзейсню суд. Я — Гасподзь!» (Зых 12:12).

Напярэдадні гэтай ночы кожная сям'я з верных Богу людзей мусіць прынесці Яму ў ахвяру чыстае, дасканалае аднагадовае ягня або казляня і засмажыць яго на адкрытым агні. Ахвярапрынашэнне — закон, пакладзены Богам у аснову створанага Ім свету, бо і Сам Ён ахвяраваў Сабою, сціснуўшы Сябе і даўшы месца створанаму Ім свету, Свайму ўлюбёнаму дзецішчу. Таксама, паводле хрысціянскай традыцыі, Бог ахвяруе Сабою ў імя збавення чалавечтва ад грахоў, з'явіўшыся ў свет у абліччы Сына Божага. Ахвяра сімвалізуе самаадданасць і працінае сабою ўсе жыццё прыроды і чалавека: неарганічная прырода ахвяруе сабою дзеля арганічнай, раслінны свет — дзеля жывёльнага, жывёлы становяцца ежаю для чалавека; маці ахвяруе сабою дзеля дзіцяці, каб даць яму жыццё; бацькі ахвяруюць свае фізічныя і духоўныя намаганні, а калі трэба — і жыццё дзеля дзяцей... Пры гэтым толькі чалавеку дадзеная Богам здольнасць ахвяраваць сабою свядома, і толькі ў старажытнай біблейнай традыцыі адбываецца кардынальнае пераасэнсаванне ахвяры: яна патрэбная не Богу, Які, у адрозненне ад язычніцкіх багоў, паводле вызначэння не можа адчуваць аніякай патрэбы ў плоці, крыві або салодкім дыме ахвярных жывёлаў («Няўжо ем Я мяса быкоў і п'ю кроў казлоў?» — Пс 50/49:13), яна патрэбная самому чалавеку, каб ён адчуваў сваю непарыўную сувязь з Богам. Ягня, як і казляня, — найстаражытнейшая ахвярная жывёліна, якая выступала ў такой якасці

¹ Гэта Пэсах, Шавуот (свята даравання Торы), Рош-га-Шана (Новы год), Йом-Кіпур (Дзень Пакаяння, або Судны Дзень) і Сукот (свята Шатаў, або Буданоў).

ў самых старажытных культурах Блізкага Усходу. У Бібліі ягня без усялякай фізічнай заганы сімвалізуе духоўную беззаганнасць, чысціню думак і справаў, гатоўнасць да самаахвяравання ў імя Бога і людзей. Яно нібыта бярэ на сябе грахі людзей (нездарма ў хрысціянскай традыцыі Ісус Хрыстос выступае ў сімвалічным вобразе Ягня Божага). Ягня, якое прыносіцца ў ахвяру напярэдадні Пэсаха, выступае таксама як сімвал ачышчэння ад грахоў, падрыхтаванасці да служэння Богу. Тое, што велікоднае ягня патрэбна засмажыць (яго нельга варыць у вадзе) і з'есці цалкам, не пакідаючы нічога на наступны дзень (*Зых 12:9–10*), падкрэслівае паспешнасць Зыходу (смажанне — самы хуткі спосаб прыгатавання мяса) і адначасова сімвалізуе рашучасць народа выйсці на нялёгкі шлях свабоды. З'яданне ахвяры мае старажытнае сімвалічнае значэнне далучэння да яе, унутранага атаясамлення яе з сабою, і ў гэтым святле з'яданне ягня ў вечар надыходу Пэсаха *цалкам* сімвалізуе абсалютную цэласнасць волі чалавечай, якая свядома падпарадкуецца волі Божай. Апроч таго, смажанне ягня на адкрытым агні (г. зн. не ў хаце, а на адкрытай прасторы) тады, напярэдадні ночы Зыходу, выглядала як бясстрашны выклік егіпцянам з іх шанаваннем сакральных жывёлаў і культам Амона, які паўставаў на выявах з галавою барана.

У ахвярапрынашэнні ягняці і пасхальнай трапезе зліваюцца радаснае прадчуванне збаўлення і горкі смак рабства. Гасподзь кажа: «І няхай ядуць мяса ў тую ж ноч, смажанае на агні, і праснакі [*мацот*] з горкімі травамі няхай ядуць» (*Зых 12:8*). Горкія травы (у арыгінале — *мерорім*, мн. лік ад *марор* — «горкая зеляніна»), якія ядуць яўрэі падчас пасхальнага сэдэра¹ і елі ў ноч Зыходу, сімвалізуюць незабыўную горыч няволі і рабства. Іх, як і мяса, трэба есці, паводле загаду Госпада, з асаблівым «бедным», прэсным хлебам — з цеста, у якім мука змяшаная з вадою, без аніякай рошчыны (закваскі) і нават без солі. Гэты хлеб завецца на іўрыце *маца́* (мн. лік — *мацот*), што традыцыйна перакладаецца як *праснак* (у рускім Сінадальным

¹ *Сэдэр* — «парадак»; маецца на ўвазе асаблівы парадак першай пасхальнай трапезы.

перакладзе — *опреснок*); адсюль — яшчэ адна назва свята — Свята Праснакоў. Толькі мацу дазволена ўжываць усе сем сакральных дзён Пэсаха (у дыяспары — восем) як адвечны напамін пра тое, што ў ноч Зыходу не паспела падысці дражджавое цеста і людзі, выпраўляючыся ў цяжкі шлях, спяклі праснакі, а таксама пяклі іх і ў дарозе, у якую ўзялі дзяжы з цестам: «І панёс народ цеста сваё, перш чым яно скісла, у дзяжах сваіх, увязаных у адзенне іх, на плячах сваіх. // ...І пяклі яны цеста, якое вынеслі з Егіпта, праснакамі, бо яно не скісла, таму што яны выгнаныя былі¹ з Егіпта, і не маглі марудзіць, і нават ежы не назапасілі сабе ў дарогу» (*Зых 12:34, 39*). Апрача таго, маца, у якой адсутнічае ўсялякая прыкмета квашанага, усялякая прыкмета браджэння, сімвалізуе таксама чысціню чалавечай душы, адсутнасць у ёй багаборчай «закваскі». Вось чаму на ўсю пасхальную сядміцу патрэбна вымесці з хаты і знішчыць да апошняй крошкі квашаны (дражджавы) хлеб — *хамец*, як патрэбна перамагчы ў душы багаборчы «брадзільны» пачатак; вось чаму патрэбна есці ў гэтае непаўторнае свята толькі праснакі. Гасподзь кажа: «І захоўвайце праснакі [выконвайце заповедзь пра іх], бо ў той самы дзень Я вывеў апалчэнні вашы з зямлі Егіпецкай, і захоўвайце дзень гэты ва ўсіх пакаленнях ваших як адвечны закон. // З чатырнаццатага дня першага месяца, з вечара ешце праснакі да вечара дваццаць першага дня таго ж месяца. // Сем дзён закваска не павінна знаходзіцца ў дамах ваших, бо душа таго, хто будзе есці квашанае, знішчаная будзе з грамады Ізраіля...» (*Зых 17–18*).

Есці мяса ягняці, мацу (*мацот*) і горкія травы народ Ізраіля будзе і далей, святкуючы святую ноч Пэсаха, але толькі ў тую непаўторную ноч у Егіпце яўрэі елі пасхальнае ягня (*зэвах-Пэсах* — «ахвяра для Пэсаха», «пасхальная ахвяра», таму пазней і само ягня стала звацца *пэсах*, у хрысціянскай традыцыі — *пасха*) асаблівым чынам, як і загадаў Гасподзь: «Так ешце яго: чрэслы [сцёгны, паясніца] вашы перапяразаныя, абутак ваш на нагах ваших і пасах ваш у руцэ вашай, і ешце яго паспешліва: гэта *пэсах* [ахвяра

¹ «Выгнаныя» — не ў прамым сэнсе слова, а ў тым сэнсе, што егіпцяне, напалоханыя Дзесятаю караю, прыспешвалі ізраільцянаў, каб яны хутчэй пакінулі Егіпет, а іх саміх прамінула кара Божая.

пасхальная] Госпаду» (*Зых 12:11*). Тут кожная дэталка мае важнае сімвалічнае нападуненне: тое, што людзі святкуюць свята і далучаюцца да пасхальнай ахвяры стоячы, пера-пярэзанія, абутыя і з посахамі ў руках, сведчыць пра іх духоўную бадзёрасць і сабранасць, гатоўнасць рушыць у шлях па слове Божым, абсалютную падпарадкаванасць Яго волі. І толькі ў тую ноч Гасподзь загадвае: пасля таго, як у другой палове дня (але да захаду сонца) ягня будзе зарэзанае, яго крывёю, сабранай у посудзе, патрэбна намазаць унутраныя паверхні абодвух вушакоў дзвярэй і іх папярэчыны (*Зых 12:6—7*). Гасподзь двойчы гаворыць пра намазанне крывёю (*Зых 12:22*), падкрэсліваючы, што зрабіць гэта патрэбна з дапамогаю пучка асаблівай расліны — *эзов*, або *изоп* (у рускім перакладзе — праз Сэптуагінту — *иссоп*). Гэтая невялічкая расліна з мяккімі сцяблінамі і пушыстым лісцем сапраўды расце як у Егіпце, так і ў Святой Зямлі, і мае лекавыя, пякучыя ўласцівасці, звязаныя з дэзінфекцыяй. Кроў у Бібліі — паняцце сакральнае, і намазанне крывёю нявіннага ягняці вушакоў і папярэчыны дзвярэй у дамах людзей, верных Госпаду, сведчыць пра чысціню іх думак і справаў. Гэта знак, які патрэбны не Богу, бо Ён усё бачыць унутраным зрокам, але самім людзям, каб яны адчувалі сябе абароненымі, і анёлу-згубіцелю, якога Гасподзь пашле пакараць дамы злачынцаў-егіпцянаў, на якіх не будзе асаблівага знака; вернікі Госпада Ізраіля не павінныя ў гэтую ноч пакідаць свае дамы: «І пройдзе Гасподзь, каб нанесці ўдар егіпцянам, і ўбачыць кроў на папярэчыне і на двух вушаках, і праміне Гасподзь гэты ўваход, і не дасць анёлу-згубіцелю ўвайсці ў дамы вашы, каб паразіць вас» (*Зых 12:23*). Ужо ў гэтых словах Божых тлумачыцца сэнс назвы свята: *Пэсах* — ад дзеяслова *паса́х*, што значыць «прайшоў міма», «прамінуў»¹ (адсюль англій-

¹ Паказальна, што ў лацінскай Бібліі — Вульгаце (пераклад Іеранімуса Блажэннага) — слова *пэсах*, нават у дачыненні да ахвярнага ягняці, зразуметае як *transitus* — «праходжанне міма», «прамінанне». Параўн. *Зых 12:11*: «Sic autem comedetis illum renes vestros accingetis calciamenta habebetis in pedibus tenentes baculos in minibus et comedetis festinantes est enim phase id est transitus Domini» (*Ex 12:11*). Параўн. таксама *Зых 12:27* — ужо са словам «ахвяра», але ў словазлучэнні «ахвяра [для] Пэсаха [Прамінання] Госпада»: «dicetis eis victima transitus Domini est quando transivit super domos filiorum Israhel in Aegypto percutiens Aegyptios et domos nostras liberans» (*Ex 12:27*). Параўн. у англійскай Бібліі — Passover; у ням. — Passah (Passa), Passaopfer.

скае *Passover* як вызначэнне яўрэйскай Пасхі: літаральна — «Прамінанне»), што ў дадзеным кантэксце мае значэнне «выратаваў ад смерці» — і ў сэнсе фізічным, і ў сэнсе духоўным. Гасподзь яшчэ раз падкрэслівае сэнс назвы *Пэсах* у наступных словах, пададзеных у кантэксце будучага: «І калі скажуць вам сыны вашы: “Што гэта за служэнне ў вас?”, то скажаце: “Гэта ахвяра пасхальная Госпаду, Які прамінуў дамы сыноў Ізраіля ў Егіпце, калі паразіў Ён егіпцянаў, а нашы дамы ўратаваў”» (*Зых 12:27*). Такім чынам, Пэсах павінны назаўжды ўвайсці ў свядомасць і жыццё народа Божага як свята вялікага збавення ад рабства і смерці, як свята свабоды, «свята, прадвызначанае стаць найвялікшай урачыстасцю не толькі для ізраільцянаў, але і для ўсіх народаў, для ўсяго чалавецтва»¹. Слухаючы словы Божыя з вуснаў Майсея і Аарона, народ перапаўняецца святым трапятаннем: «І пакланіўся народ, і паў ніц. // І пайшлі, і зрабілі сыны Іізраэля — як загадаў Гасподзь Машэ і Агарону, так яны і зрабілі» (*Зых 12:27—28*).

І вось надыходзіць гэтая ноч, адна з самых памятных у гісторыі чалавецтва, — ноч з 14 на 15 Авіва (цяпер — Нісана). У той час, як народ выконвае ўсе загады і паставы Госпада і пачынае святкаваць Пэсах у сваіх дамах (як можна зразумець з далейшага тэксту, да сыноў Ізраіля далучыліся і некаторыя богабаязныя егіпцяне), Гасподзь праяўляе Сябе ў часе (у гісторыі) і ў прасторы Егіпта — праходзіць з анёлам-згубіцелем, прамінаючы дамы, вушакі якіх былі памазаныя крывёю ахвярнага ягняці: «І было: апоўначы Гасподзь паразіў кожнага першынца ў зямлі Егіпецкай — ад першынца фараона, які сядзіць на троне сваім, да першынца вязня, які ў цямніцы, і ўсіх першынцаў жыўёлаў. // І ўстаў фараон тою ноччу, і ўсе слугі яго, і ўсе егіпцяне, і быў лямант вялікі ў Егіпце, бо не было дома, дзе не было б мерцвяка» (*Зых 12:29—30*). Чаму ж так раптоўна прачнуліся сярод ночы фараон і ўсе егіпцяне? Гасподзь жа, як гэта зразумела з кантэксту, паразіў першынцаў без усялякіх пакутаў і болю для іх: яны проста заснулі і не прачнуліся. Не было ніякага гвалту, шуму, стогнаў, ляманту. Што разбудзіла іх бацькоў? У каментары да гэ-

¹ Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. Изд. 2-е, испр. и доп. М.: Теревинф, 2002. С. 348.

тага эпизоду Дз. У. Шчадравіцкі піша: «Егіпцяне на працягу многіх гадоў, прыгнятаючы і забіваючы сваіх рабоў, спалі спакойна, іх не мучыла сумленне. Звычайна, калі чалавек робіць ліха, яго пераследуе сумленне, калі яно яшчэ не да канца памёрла ў ім. Начамаі сняцца кашмары, весялосць бывае азмрочаная... Але не пералічыць ночаў, падчас якіх, забіўшы ў сабе ўсялякае спачуванне да народа, які вынішчаўся, спакойна спалі егіпцяне. Аднак у гэтую ноч нешта перашкодзіла, не дало ім спакойна спаць. Яны “ўсталі ноччу”, бо чалавек, які цалкам страціў духоўныя арыенціры, пачынае што-небудзь адчуваць, толькі калі пагроза накіраваная на яго асабіста. Забіваючы іншага, ён не адчувае нічога асаблівага. Калі яго забіваюць, ён крычыць. І душа такога чалавека здольная адчуць толькі небяспеку, якая пагражае яго жыццю ці жыццю яго сям’і. Менавіта ў такі момант і абудзілася інтуіцыя егіпцянаў, і яны прачнуліся пасярод ночы, калі смерць паражала іх першынцаў...»¹

У гэтую ноч Гасподзь сапраўды здзейсніў суд над усімі егіпецкімі псеўдабогамі, бо сам фараон абагаўляўся егіпцянамі, зваўся «жывым богам», атаясамліваўся з Амонам-Ра, а спадчыннік фараона — з Горам, сынам Асірыса, які таксама зліваўся з Ра і паўставаў на выявах з галавою сокала на фоне сонечнага дыска. Цяпер, калі памёр першынец фараона, яго пераемнік, знікла апошняя надзея егіпцянаў на дапамогу іх несапраўдных багоў. Сам фараон зразумеў, што ён і яго жыццё — цалкам пад уладаю дзіўнага, страшнага і незнаёмага Бога, пра якога казаў яму Майсей. І фараон спяшаецца паклікаць да сябе Майсея і Агарона, хаця раней сцвярджаў, што яны ніколі не ўбачаць яго твару. Ён спяшаецца абвясціць духоўным правадырам яўрэйскага народа, што ўсе яны, дарослыя і дзеці, нарэшце могуць пайсці з яго ўладанняў у пустыню для служэння Госпаду са сваімі статкамі, з усім сваім скарбам. Фараон нават не можа чакаць да раніцы: «І паклікаў Машэ і Агарона ноччу, і сказаў: “Устаньце і выйдзіце з асяроддзя народа майго — і вы, і сыны Ізраіля, і ідзіце служыць Госпаду, як вы казалі. // І авечак вашы, і кароваў вашы вазьміце, як вы ка-

¹ Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 359.

залі, і ідзіце! І дабраславіце таксама і мяне”» (*Зых 12:31—32*). Такім чынам, фараон, нягледзячы на ўсё процістаянне Богу, прымушаны быў адпусціць народ Ізраіля. У Агадзе распавядаецца наступная прыпавесць пра ўпартасць фараона: «Нехта паслаў слугу на базар купіць рыбу. Купленая рыба аказалася тухлай. За гэта гаспадар прапанавалі слугу на выбар адно з трох пакаранняў: з’есці рыбу, або атрымаць сто ўдараў, або заплаціць сто мінаў¹. “З’ем рыбу”, — выбраў слуга. Пачаў есці, але не паспеў скончыць, як яму зрабілася дрэнна. “Не, — сказаў ён, — лепш ужо атрымаць сто ўдараў”. На шасцідзясятым удары ён адчуў, што болей яму не вытрымаць. “Спыніцеся! — закрычаў ён. — Плачу сто мінаў”. Аказалася — ён і тухлай рыбы наеўся, і пабіты быў, і грошы страціў. Так і фараон: і кары зведаў, і вызваліў яўрэяў, і Егіпет быў спустошаны»². Так, фараон заплаціў вялікую цану за сваю слепату і ўпартасць, за сваё жорсткае сэрца, якое так і не зазнае сапраўднага пакаяння. Але ён яшчэ не ведае, што заплаціць за ўсё сваім жыццём і жыццём многіх сваіх падданных. А ўсе егіпцяне, ахопленыя смяротным жахам, падганяюць сыноў Ізраіля: «А егіпцяне прыспешвалі народ, каб хутчэй выслаць іх з краіны, бо казалі яны: “Усе мы памрэм!”» (*Зых 12:33*).

Паказальна, што ў той час, калі ўсе сыны Ізраіля са сваімі сем’ямі спешна збіраліся ў дарогу, складалі ў клункі тое, што яны могуць узяць з сабою, выганялі жывёлу, прарок Майсей займаўся зусім іншаю справаю: ён шукаў магілу Ёсэфа, каб выканаць яго перадсмяротную просьбу і тую клятву, якую далі Ёсэфу яго браты: «І сказаў Ёсэф братам сваім: “Я паміраю, але Бог абавязкова ўспомніць пра вас і выведзе вас з гэтай зямлі ў зямлю, пра якую кляўся Ён Аўрагаму, Ёіцхаку і Ёаакову”. // І ўзяў Ёсэф клятву з сыноў Ёісраэля, прамовіўшы: “Калі ўспомніць Бог пра вас, вынесіце косці мае адсюль”» (*Быц 50:24—25*). На жаль, сумна канстатуюць яўрэйскія мудрацы, каментатары Пісання, усе забыліся на гэтую просьбу і клятву

¹ Міна — манета ў 60 срэбных шэкеляў (сікляў).

² Агада: Сказання, притчы и изречения Талмуда и Мидрашей / Перевод С. Г. Фруга. М.: Паритет, 1993. С. 59—60.

сваіх бацькоў; адзіны, хто помніў, — прарок Майсей, і ў гэтым ізноў выявілася яго духоўная веліч, яго неверагодна высокае сумленне, яго годнасць «чалавека Богага». Ёсэф, надзелены прароцкім дарам, верыў у Зыход з Егіпта сваіх нашчадкаў, у іх вяртанне ў Святую Зямлю, і вось цяпер Майсей узяў астанкі Ёсэфа, якія захоўваліся ў спецыяльным саркафагу (гл. *Быц 50:26*), з сабою: «І ўзяў Машэ косці Ёсэфа з сабою, бо клятваю заклаў той сыноў Іісраэля, сказаўшы: “Успомніць Бог пра вас — вынесіце адсюль косці мае з сабою”» (*Зых 13:19*). Саркафаг з целам Ёсэфа народ пранясе з сабою ўсе сорок гадоў блукання па пустыні, як і другую вялікую святыню — Каўчэг Запавету, у якім захоўваліся Скрыжалі з Дзесяццю Запаведзямі і скруткі Торы (гл. пра гэта далей). Каментатары даўно звярнулі ўвагу на тое, што і саркафаг Ёсэфа, і Каўчэг абазначаныя ў Торы адным словам — *арон* («куфар», «скрыня»). На гэтай падставе мудрацы зрабілі выснову: гэта ўказанне Торы на тое, што Ёсэф быў найвялікшым праведнікам, які выконваў усё, што будзе запісана пазней на Скрыжальных Запавету і ў Торы наогул. Мідраш паведамляе, што навакольныя народы здзіўляліся, чаму сыны Ізраіля на працягу доўгіх гадоў блукання ў пустыні неслі за сабою астанкі Ёсэфа. Адказ заключаецца ў словах Мідраша: «Той, хто выканаў усё, што захоўваецца ў адным *ароне*, змешчаны ў другі *арон*»¹.

«І выправіліся сыны Іісраэля з Рамсэса² ў Сукот — каля шасцісот тысяч пешых мужчынаў, апрача дзяцей. // І таксама шмат іншапляменнікаў выйшлі з імі, і жывёла дробная, і жывёла буйная — вельмі шмат быдла» (*Зых 12:37—38*). Так пачынаецца Зыход — велічны рух цэлага народа насустрач сапраўднай свабодзе, насустрач Богу. Называючы лік у 600 000, Тора мае на ўвазе, як і пры далейшых пералічэннях народа Ізраіля ў Кнізе Лікаў, мужчынаў, якія дасягнулі дваццацігадовага ўзросту (выключэнне робіцца толькі для калена Леві, пры пераліку якога

¹ Цыт. па: Герц Й. Коментарый // Пятнікніжне і гафтарот: Іврит. текст с рус. пер. і класіч. коментарыем «Сончыно». М.: Іерусалім, 1999. С. 241.

² Менавіта так — *Рамсэс* — гучыць назва горада ў гэтым вершы ў адрозненне ад гучання ў пачатку кнігі — *Раамсэс*. Разыходжанне можа быць абумоўленае доўгім часам перапісвання Торы.

назваваюцца ўсе мужчыны, пачынаючы з месячнага ўзросту). Таму, безумоўна, людзей, якія рушылі пад кіраўніцтвам Майсея ў Зямлю Абячаную, было значна больш. Паводле традыцыйнага каментарара, агульная колькасць тых, хто выйшаў з Егіпта, складала прыблізна 3 000 000 чалавек. Можна толькі ўявіць, якім велічным было гэта відовішча, бо, як неаднаразова падкрэслівае тэкст, ішлі сыны Ізраіля стройна, у пэўным парадку, «паводле апалчэнняў [войнстваў] іх» (*Зых 12:51*). Як адзначае рабі Ё. Герц, «гэта быў упарадкаваны, добра арганізаваны рух, якім кіравалі старэйшыны сямействаў [радоў]»¹. З сынамі Ізраілевымі выйшлі, як зразумела з тэксту, людзі рознага паходжання, у тым ліку і егіпцяне. Згодна з класічным яўрэйскім каментарам, гэта былі людзі, якія яшчэ да Зыходу, пад уплывам караў егіпецкіх, зразумелі, што адзіны сапраўдны Бог — Гасподзь, свядома адмовіліся ад ідалапаклонніцтва і вырашылі далучыцца да грамады Ізраіля. Гэта яшчэ раз падкрэслівае, што, паводле законаў Торы, паходжанне чалавека не мае істотнага значэння і кожны, хто прыме на сябе выкананне ўсіх заповедзяў Торы, можа ўвайсці ў супольніцтва народа Ізраіля.

Сукот (у рускім Сінадальным перакладзе — праз Сэптуагінту — *Сокхоф*), у які накіраваліся сыны Ізраіля, выйшаўшы з Раамсэса, ідэнтыфікуецца гісторыкамі з егіпецкім Туку (або Чэку; сучасны Тэль эль-Масхута²), што знаходзіцца ў даліне Вадзі-Тумілат. Па гэтай даліне пралягаў асноўны шлях з раёна егіпецкай Дэльты на ўсход. Тора падкрэслівае вялікую прадвызначанасць гэтага руху: праз яго здзяйсняецца Наканаванне Божае, спаўняецца Абяцанне, дадзенае некалі Богам праайцу Аўрааму, якому было адкрыта, што яго нашчадкі будуць звернутыя ў рабства на чатырыста гадоў, але вернуцца ў зямлю бацькоў: «Часу ж знаходжання сыноў Ізраіля ў Егіпце — чатырыста трыццаць гадоў. // І было: пасля заканчэння чатырохсот трыццаці гадоў, у той самы дзень, выйшлі ўсе войнствы [апалчэнні] Госпада з зямлі Егіпецкай» (*Зых 12:41*). Раней ужо адзначаліся разыходжанні ў самой Торы наконт тэрміну знаходжання яўрэяў у Егіпце. Але рэлігійная трады-

¹ Герц Й. Коментарый. С. 343.

² Некаторыя даследчыкі лічаць, што, магчыма, Сукот — другая назва Пітома (Піфома).

цыя здымае гэтыя знешнія алагізмы, тлумачачы, што Бог, па вялікай літасці Сваёй, пачаў адлік чатырохсот гадоў з моманту заключэння Запавету з Аўраамам. Таму на самой справе, сцвярджае Мідраш, яўрэі правялі ў Егіпце ў агульнай складанасці 210 гадоў.

Цікава, што назва месца, куды накіраваліся і прыйшлі сыны Ізраілевы адразу пасля Зыходу, — Сукот — лёсавызначальна супадае з іўрыцкім словам *сукот* («буданы», «шаты»; адзіночны лік — *сукá*; у традыцыйным рускім перакладзе — *кущи*), якім абазначаецца і асаблівае свята, што нагадвае пра гады блукання ў пустыні. Падчас яго кожная сям’я павінная хаця б ноч пераначаваць не ў трывалым доме, а ў кволым будане — *суцэ*. Магчыма, рэальная егіпецкая назва гучала для носьбітаў мовы іўрыт блізка да гэтага слова і атаясамілася з ім. Але так ці інакш працытаваны вышэй верш атрымлівае асаблівы падтэкст: лепш жыць у нетрывалым жытле (у *сукот*, у буданах), чым заставацца ў «доме рабства». Важна таксама, што людзі, якія выйшлі з «дому рабства», названыя «воінствамі (*цэваот*) Госпада». На думку Дз. У. Шчадравіцкага, гэта падкрэслівае, што святая вера сцвердзілася ў сэрцах людзей «у той самы дзень» (у дзень 15 Авіва, або Нісана, які наступіў пасля ночы Зыходу): «У той дзень ужо ўвесь народ зразумеў, што Абяцанне, дадзенае праайцам, спаўняецца ў яго на вачах: усё адбывалася ў прысутнасці... прыкладна трох мільёнаў непасрэдных сведкаў — яўрэяў, а таксама мільёнаў егіпцянаў. Таму і сказана: “...у гэты самы дзень выйшла ўсё апалчэнне Гасподняе з зямлі Егіпецкай ноччу”. Значыць, сонечны ўзыход яны сустрэлі ўжо свабоднымі. У прыцемках ночы, збіраючыся ў шлях, яны былі яшчэ рабамі, але, пакідаючы зямлю Егіпецкую, убачылі світанак, сонца свабоды. І ўвесь народ нездарма названы ў вершы “апалчэннем Гасподнім”: значыць, у момант чуда, упэўніўшыся ў магутнасці Усявышняга, у рэальнасці Яго прысутнасці ў сваім асяроддзі, народ прызнаў Яго Царом, стаў “воінствам” Яго, гатовым ісці ўслед за Ім, як апалчэнне за палкаводцам, — сумненні і ваганні зніклі. І ў памяць абуджэння ўсеагульнай веры Гасподзь загадвае святкаваць гэтую ноч з роду ў род...»¹

¹ Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 362.

Тора з асаблівай сілай падкрэслівае, што дзівосная ноч Зыходу — ноч з 14 на 15 Авіва (Нісана) — назаўсёды застанецца ў сэрцы кожнага з народа Ізраіля, што яна назаўжды стане самым урачыстым момантам яўрэйскага года, што яна ніколі не сатрэцца з памяці чалавецтва: «Гэта — ноч дбання [пільнавання, ахоўвання] Гасподняга, каб вывесці іх [сыноў Іісраэля] з зямлі Егіпецкай, гэтая самая ноч — дбанне Госпаду ва ўсіх сыноў Іісраэля ў роды [пакаленні] іх» (*Зых 12:42*). Гэты славуты верш сцвярджае, што ў гэтую ноч Гасподзь дбаў пра Свой народ, пра яго выратаванне, пільнаваў яго і ахоўваў, а пасля гэтых падзеяў, кожную ноч Пэсаха, якая наступае кожны год, народ павінны асабліва дбаць пра Госпада і не проста памятаць пра цудоўнае збавенне, але перажываць яго ва ўласным лёсе, у сваім асабістым зыходзе з духоўнага рабства. Працытаваны верш можна перакласці і наступным чынам: «Гэта — ноч, якую ахоўвае [захоўвае] Гасподзь, дзеля таго, каб вывесці іх з зямлі Егіпецкай, гэта — тая самая ноч, якую ахоўвае Гасподзь для ўсіх сыноў Іісраэля ва ўсіх пакаленнях іх». У гэтых нюансах перакладу зноў і зноў выяўляецца бязмежная глыбіня біблейнага тэксту. Можна, найлепшае тлумачэнне генеральнага сэнсу, які аб’ядноўвае розныя варыянты разумення і перакладу слыннага верша, даў выдатны яўрэйскі каментатар Пісання, філосаф і паэт Аўраам Ібн Эзра (XII ст.): «Гэтая ноч завецца ноччу асаблівай аховы, таму што Усявышні абараняў і ахоўваў яўрэяў і не даў смерці наблізіцца да іх дамоў. Усявышні загадаў, каб усе наступныя пакаленні яўрэяў “ахоўвалі” гэтую ноч, г. зн. памяталі пра яе і выконвалі ў гэтую ноч тое, што патрабуе ад іх Тора»¹. Менавіта таму аповед пра Зыход перапыняецца яшчэ адным тлумачэннем Госпада законаў Пэсаха Майсею і Агарону, якія перадаюць словы Усявышняга ўсяму народу (*Зых 12:43—50; 13:3—7*). У прыватнасці, вельмі важна, што, з аднаго боку, Гасподзь загадвае, каб ніводны чужынец не еў пасхальнае ягня і не святкаваў Пэсах (*Зых 12:43, 45*), а з другога боку, кожны прышэлец і пасяленец сярод народа Ізраіля можа стаць яму не чужым, прыняць законы Торы і разам з сынамі Ізраілевымі святкаваць свята фізічнага і духоўнага збавення: «Калі

¹ Цыт. па: Герц Й. Коментарый. С. 344.

паселінца з табою прышэлец, то, каб здзейсніць яму *пэсах* [ахвяру, пасху] Госпаду, няхай будзе абрэзаны кожны мужчына ў яго, і тады няхай прыступіць к здзяйсненню яго і будзе як карэнны жыхар краіны, але ніякі неабрэзаны не павінны есці яго (пасхальнае ягня. — Г. С.). // Адзін закон няхай будзе і для карэннага жыхара, і для прышэльца, які жыве сярод вас» (*Зых 12:48—49*). Гэта ізноў падкрэслівае універсальнасць законаў Торы, іх адкрытасць для кожнага чалавека незалежна ад этнічнага паходжання. Як слушна заўважае Дз. У. Шчадравіцкі, «Гасподзь не ставіць ніякіх перагародак, не праводзіць адрозненняў паміж расамі, народамі, саслоўямі. І для кожнага чалавека адзіная ўмова ўдзелу ў пасхальнай ахвяры, а значыць, і далучэнне да ўратаваных ёсць далучэнне да Завету Гасподняга і поўная паслухмянасць Божаю слову»¹.

Таксама важна, што ўжо зараз, у момант Зыходу, усталяваючы свята Пэсаха, Гасподзь прадугледжвае пытанне, якое можа запытаць сын ці сын сына, ці вельмі далёкі нашчадак тых, хто зараз выходзіць з Егіпта, у свайго бацькі: што гэта? Што гэта за дзіўнае свята і дзіўныя звычаі і рытуалы? «І абвясціш сыну свайму ў той дзень, кажучы: гэта дзеля таго, што зрабіў са мною пры Зыходзе маім з Егіпта. // ...І вось, калі ў будучым спытае цябе сын твой, кажучы: «Што гэта?», то скажы яму: «Рукою моцнаю вывеў нас Гасподзь з Егіпта, з дому рабства»» (*Зых 13:8,14*). Паказальна, як у адказах бацькі падкрэсліваецца, што ўсе падзеі Зыходу тычацца яго асабіста: «зрабіў са мною пры Зыходзе маім», «вывеў нас». Але ж, паўторым, гэта можа быць і вельмі далёкі нашчадак тых, хто рэальна, фізічна быў збаўлены Госпадам і выходзіў з Егіпта. У тым і справа, што, паводле словаў Усявышняга, кожны павінны адчуць Зыход у сваім лёсе, зразумець, што гэта ён кожны год у свята Пэсах не проста ўспамінае старажытную гісторыю, а *непасрэдна пражывае* той Зыход і *здзяйсняе свой* выхад з «дому рабства». Зразумець гэта павінны і сын. Такім чынам, Гасподзь дае заповедзь распавядаць сыну пра цудоўнае выратаванне з «дому рабства», выходзіць дзяцей у рэчышчы веры, апірышчам якой становіцца Зыход. Гэтая заповедзь — абсалют-

¹ Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 362.

на абавязковая ў іудзейскай традыцыі. Рабі Ё. Герц піша наконт працытаваных вершаў: «Гэта... служыць непасрэднай крыніцай, на аснове якой быў усталяваны закон, што абавязвае кожнага яўрэя распавядаць пра Зыход з Егіпта ў ноч з 14 на 15 Нісана. Самае галоўнае — гэта распавесці дзецям і закласці асновы веры ў маладога пакалення. Аднак адзінокі чалавек ці той, хто апынуўся ў вечар Пэсаха далёка ад сям’і, таксама абавязаны распавядаць пра Зыход. Напрыканцы эпохі Другога Храма распаўсюдзіўся звычай чытаць у гэтую ноч пэўны тэкст, які пазней атрымаў назву *Гагада шэль Пэсах* (“Пасхальная Агада”)»¹. Толькі ўспамінаючы пра Зыход і перадаючы гэты ўспамін з пакалення ў пакаленне, можна захаваць вернасць Запавету з Усявышнім і выхаваць у сабе сапраўдную свабоду, вызваліць з дапамогаю Госпада сваю душу ад улады ніжэйшых пачаткаў, нізкіх інстынктаў, знайсці сваё сапраўднае прызначэнне. «І няхай будзе гэта табе знакам на руцэ тваёй і напамінам над вачамі [памятнікам перад вачамі] тваімі, каб было вучэнне Госпада на вуснах тваіх, бо рукою моцнаю вывеў цябе Гасподзь з Егіпта» (*Зых 13:9*). Гэты верш мае як канкрэтны, так і метафарычны сэнс. З аднаго боку, менавіта на аснове канкрэтнага сэнсу быў усталяваны ў яўрэйскай традыцыі звычай накладання падчас малітвы на левую руку і на галаву асаблівых малітоўных прыналежнасцяў — *тфілін* (ад *тэфіла*, або *тфіла*, — «малітва»). Гэта скураныя скрыначкі кубічнай формы, у якія ўкладаюцца запісаныя на пергаменце ўрыўкі з некалькіх раздзелаў Торы, у тым ліку і той, пра які зараз ідзе гаворка (*Зых 13:1–16; Друг 6:4–9; 11:1–21*). Спецыяльнымі рамянямі адна скрыначка навязваецца перад малітваю на левую руку, другая замацоўваецца на лбе над вачамі². Так «апрадмечваецца» прамы сэнс запаведзі Божай: тое, што

¹ Герц Й. Коментарый. С. 347.

² Паводле артадаксальнай іудзейскай традыцыі, рабіць гэта дастаткова адзін раз на дзень і толькі мужчынам, якія дасягнулі трынаццацігадовага ўзросту. *Тфілін* не накладваюцца ноччу, у Шабат (Суботу) і ў святы. На думку традыцыі, Субота і святы самі па сабе непарыўна звязаны з ідэяй вызвалення з рабства, іх законы самі з’яўляюцца знакамі, што нагадваюць пра Зыход і тым самым выконваюць функцыю *тфілін*. Па-грэчаску *тфілін* завуцца філактэрыямі (ад *φουλακτω* — «ахоўваць», таму ў Сінадальным перакладзе Евангелля яны завуцца «сховішчы» — *Мац 23:5*).

сказана Госпадам, размяшчаецца на руцэ і над вачамі. Але, па-другое, само гэтае «апрадмечванне», безумоўна, служыць толькі аховаю глыбіннага духоўнага, сімвалічнага сэнсу словаў Божых: «знак на руцэ» азначае, што кожнаю сваёю справаю, кожным намаганнем волі чалавек павінны служыць Богу, кіравацца Яго воляю, роўна як і «напамін над вачамі» значыць, што чалавек найперш павінны трымаць перад сваім унутраным зрокам заповедзі Божыя, вобраз Божы, як сказана ў Давіда-Псальмаспеўцы: «Уяўляю Госпада перад сабою заўжды, бо калі Ён справа ад мяне — не пахіснуся!» (Пс 16/15:8). Калі чалавек будзе жыць, кіруючыся «знакам на руцэ» і «напамінам перад вачамі», то і вучэнне Госпада будзе «на вуснах яго»: ён зможа перадаваць гэтае вучэнне сваім дзецям, іншым людзям.

У 13-м раздзеле Кнігі Зыходу Бог таксама дае завет народу Ізраіля прысвячаць Яму ўсё першароднае — ад сыноў-першынцаў да першародных чыстых жывёлаў: «Прысвяці [аддзялі] Мне кожнага першынца, які расчыняе ўсялякія нетры ў асяроддзі сыноў Ізраіля, ад чалавека да жывёлы: Мае яны. // ...І будзе, калі прывядзе цябе Гасподзь у зямлю Кенаанскую, як Ён кляўся табе і бацькам тваім, і дасць яе табе, // Прысвячай [аддзяляй] Госпаду ўсё, што расчыняе нетры [усіх першынцаў, што выходзяць з матчыных нетраў], і ўсё, што расчыняе нетры ў жывёлы, якая будзе ў цябе, мужчынскага полу... // А ўсялякага першынца чалавечага, сыноў тваіх, выкупі» (Зых 13:1, 11—12, 13). Гэтая пастанова Госпада звязаная з тым, што ўсе першынцы сыноў Ізраіля былі ахаваныя і збаўленыя Ім, калі Ён абрынуў на Егіпет Дзесятую кару. З гэтага моманту першынцы ў кожнай сям'і набываюць асаблівы статус і павінныя служыць Госпаду. Класічны яўрэйскі каментар паведамляе, што ў сям'і, дзе ёсць хлопчык-першынец, вызваленне з рабства і Зыход святкуюцца не проста адзін раз на год, падчас Пэсаху, але з'яўляюцца пастаянным святам. Існуе таксама звычай, адпаведна якому першынцы пасцяцца 14 Нісана ў памяць пра тое, што яны былі выратаваныя Усявышнім. Паводле Торы, першынцы павінныя былі служыць Госпаду ў Храме, але потым, пасля граху пакланення залатому быку, іх замянілі па волі Божай левіты (Лік 3:12) — мужчыны з калена Леві, якое не ўдзельні-

чала ў гэтым пакланенні¹. Таму, паводле іўдзейскага звычаю, які існуе і зараз, кожны сын-першынец павінны быць выкуплены ў святара (*когэна*), нашчадка першасвятара Аарона, які за гэтага першынца служыць у Храме. Вельмі слушна пра старажытную заповедзь выкупу першынца піша рабі Ё. Герц: «Значэнне гэтага закону можна ацаніць, калі ўлічыць той гістарычны фон, на якім разгортваліся падзеі Зыходу, калі ў многіх плямёнаў і народаў распаўсюджанай практыкай было прынясенне чалавечых ахвяраў. У большасці выпадкаў у якасці ахвяры выбіраліся першародныя дзеці. Чалавечыя ахвяры былі асабліва распаўсюджаныя сярод плямёнаў Кенаана і ў фінікійцаў. Тора ўводзіць цалкам іншыя паняцці выбранасці, святасці, служэння Усявышняму, якія маюць прынцыповае значэнне не толькі для яўрэйскага народа, але змяняюць светапогляд усіх народаў Старажытнага свету»². У старажытнасці немаўля-першынец прыносілі на саракавы дзень яго жыцця ў Іерусалімскі Храм і аддавалі за яго сімвалічную ахвяру (напрыклад, пару чыстых галубоў), у тым ліку і срэбрам (пяць шэкеляў срэбра; гл. *Лік 3:45—47*), прысвячаючы яго Госпаду і адначасова выкупляючы яго ў святара (менавіта так прынеслі маленькага Ісуса ў Храм Марыя і Іосіф; гл. *Лук 2:22—24*). У цяперашні час гэты сімвалічны рытуал — *під'ён га-бэн* («выкуп сына») — праводзіцца дома, куды запрашаюць каго-небудзь з далёкіх нашчадкаў Аарона, і ён атрымлівае сімвалічную плату і дабраслаўляе немаўля. Паводле Торы, ва ўсіх пакаленнях сыноў Ізраіля гэты завет павінны выконвацца як адвечны напамін пра збавенне з рабства і Зыход: «І вось, калі спытае цябе ў будучым сын твой, кажучы: “Што гэта?”, то скажы яму: “Рукою моцнаю вывеў нас Гасподзь з Егіпта, з дому рабства. // І было, калі фараон працівіўся таму, каб адпусціць нас, умярцвіў Гасподзь усялякага першынца ў зямлі Егіпецкай, ад першын-

¹ Гл. падрабязней: раздзел «“Хто за Госпада — да мяне!” (Грэх пакланення залатому быку і хадайніцтва Майсея. Аднаўленне Завету і новыя Скрыжалі)».

² Герц Й. Коментарый. С. 348. Пра звычай ахвяравання першынцаў у старажытным Ханаане і адмову ад яго ў старажытнаяўрэйскай культуры, якая яскрава адлюстравалася ў эпизодзе «Ахвярапрынашэння Аўраама» (*Быц 22*), гл. таксама ў частцы I (с. 318—321).

ца чалавека да першынца жывёлы; таму ахвярую я Госпаду ўсё, што расчыняе нетры, мужчынскага полу, а ўсялякага першынца сыноў маіх выкупаю. // І няхай будзе гэта знакам на руцэ тваёй і напамінам над вачамі тваімі, што рукою моцнаю вывеў нас Гасподзь з Егіпта» (Зых 13:14–16). Паказальна, як настойліва ўсе ўстановы жыцця звязваюцца з цэнтральным, зыходным момантам гістарычнага быцця народа Божага — з Зыходам.

Такім чынам, ужо ў Кнізе Зыходу аповед перапыняецца, каб даць месца тлумачэнню заповедзяў з вуснаў Госпада. Сам жа Зыход — магутны рух народа, які адчуў подых свабоды, прысутнасць Бога ў сваім лёсе, — ужо не можа спыніць ніякая знешняя зямная сіла, ніякі фараон: «І выйшлі сыны Іісраэля ўзброенымі з зямлі Егіпецкай. // ...А Гасподзь ішоў перад імі днём у слупе воблачным, каб паказваць ім шлях, а ноччу — у слупе агнявым, каб свяціць ім, каб ішлі яны днём і ноччу. // Не адыходзіў слуп воблачны днём і слуп агнявы ноччу ад народа» (Зых 13:18, 21–22). Гэтае месца — адно з самых дзівосных і ўражальных ва ўсёй Бібліі: праз дзве непаўторныя Тэафаніі — воблачны слуп і агнявы слуп — Бог праяўляе Сваю любоў і ахову, клопат пра Свой народ, не дае яму падаць духам. Воблачны і агнявы слупы, асабліва апошні, сталі, як і Непагасная Купіна, сімваламі духоўнай моцы Бога, Яго непарыўнай сувязі з вернымі яму чалавечымі сэрцамі, сімвалам самога Духу — Божага і чалавечага. І надалей гэтыя два асаблівыя слупы, праз якія Бог выяўляе Сваю Прысутнасць у гісторыі, будуць весці народ Ізраіля на працягу яго саракадовага вандравання ў пустыні. Дз. У. Шчадравіцкі піша: «Апісаная падзея не мае аналагаў у гісторыі чалавецтва: Гасподзь ішоў перад цэлым народам, ноччу ў слупе агнявым, а днём у слупе воблачным. Адбывалася гэта на вачах ва ўсіх навакольных плямёнаў: і саміх егіпцянаў, і народаў зямлі Ханаанскай, і жыхароў Сінайскага паўвострава. І таксама Гасподзь Сам паказвае шлях кожнаму чалавеку, які выходзіць з “Егіпта” сімвалічнага — з царства граху і смерці. На пэўнай стадыі духоўнага росту чалавек пачынае ўспрымаць прамыя ўказанні неба і днём і ноччу. Днём пуцяводства Божае ажыццяўляецца са “слупа воблачнага”, г. зн. яно туманнае, схаванае, цяжкае для рас-

пазнання; і тым не менш, калі быць унутрана бадзёрым, і ў гэты час можна бачыць руку Госпада. А ноччу Ён паказвае шлях “у слупе агнявым”. Ноччу больш яскрава і яўна даюцца адкрыцці Божыя, таму што ў сне душа чалавека ўспрымае свет духоўны, не бачны днём (параўн. *Іёў 33:14—18*), і калі чалавек знаходзіцца на правільным шляху, то ён атрымлівае непасрэдня ўказанні ад Бога, падобныя да агнявых знакаў. І мы бачым, што не якімі-небудзь філасофскімі разважаннімі, чалавечымі пастановамі, уласнымі здагадкамі кіраваліся збаўлення Богам з рабства, а непасрэдна ўказаннямі Усявышшняга¹. Гэта вельмі слушная думка, вельмі тонкае тлумачэнне сімволікі Тэафаніяў, праз якія Бог дае знакі чалавеку. Але біблейны сэнс такі складаны і шматмерны, што магчымае і крыху іншае прачытанне сэнсу чаргавання днём і ноччу воблачнага і агнявога слупоў. Днём, калі дух чалавека і так бадзёры, яму дастаткова знакаў не вельмі выразных і яўных, як воблака, або воблачны слуп; ноччу ж, калі душа апынаецца ў прыцемках свядомасці, калі яе пільнуе небяспека і агортаюць розныя жахі, яна адчувае асаблівую патрэбу ў ахове і дапамозе Бога, у больш выразных знаках таго, што яна на правільным шляху. Таму і з’яўляецца перад зрокам уцекачоў, што пакінулі «дом рабства», але яшчэ не выціснулі гэтае рабства са сваіх душаў, агнявы слуп. Праз гэты слуп агню, тлумачыў калісьці Йіцхак Абраванэль (Абарбанэль), славуты яўрэйскі каментатар і грамадскі дзеяч, які ўзначаліў яўрэйскі народ падчас яго выгнання з Іспаніі ў 1492 г., Усявышні зрабіў бачнай Сваю асаблівую любоў да выбранага Ім народа. Праз яго Ён унушаў надзею ў душы тых, хто вагаўся, у душы стомленых і напалоханых выпрабаваннямі цяжкага шляху да сапраўднай свабоды.

Сапраўды, відаць, гэта было неверагоднае відовішча: высокі слуп агню ідзе перад вялізнаю масаю людзей, што несупынна крочаць у пэўным парадку. Як адзначалі яўрэйскія каментатары, калі б не відавочная для ўсіх дзівосная прырода агнявога слупа, магло б падацца, што велізарнае войска здзяйсняе начны пераход, бо ў старажытнасці на

¹ Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 365—366.

Усходзе, дзе начная цемра абсалютна непраглядная, існаваў звычай несці перад атрадамі сігнальныя агні. Уражальная карціна шэсця народа, які ўзначальвае днём воблачны, а ноччу агнявы слуп, прыцягвала да сябе ўвагу як проста мастакоў, так і мастакоў слова. Вось як убачыў гэтую карціну рускі паэт Іван Бунін у вершы «Слуп агнявы» («Столп огненный», паміж 1903—1906) — убачыў нібыта вачамі тых, хто рухаўся за агнявым слупом:

В пустыне раскаленной мы блуждали,
Томительно нам знойный день светил,
Во мгlistые сверкающие дали
Туманный столп пред нами уходил.

Но пала ночь — и скрылся столп туманный,
Мираж исчез, свободней дышит грудь —
И пламенем к Земле Обетованной
Нам Ягве указывает путь!

Вось што дзіўна: і воблачны, і агнявы слупы паказвалі народу шлях амаль у процілеглым напрамку ад самага кароткага шляху да Зямлі Абяцанай — шляху ўздоўж берага Міжземнага мора, праз землі *пелішцім* — філістымлянаў. Менавіта праз гэтую тэрыторыю праходзіў караванны шлях з Егіпта ў Ханаан; па ім прыблізна за адзінаццаць дзён можна было дасягнуць Зямлі Абяцанай, але гэты шлях кантралявалі філістымляне. Гэта і ёсць галоўная прычына таго, што Гасподзь, імкнучыся захаваць Свой народ, загадвае Майсею весці яго не самым блізкім, а наадварот — вельмі далёкім шляхам, мінуючы філістымскія кардоны: «І было: калі адпусціў фараон народ, Бог не павёў іх па дарозе зямлі Пелішцім, таму што кароткая яна; бо сказаў Бог: “Не перадумаў бы народ пры выглядзе вайны і не вярнуўся б у Егіпет”. // І абвёў Бог народ шляхам пустынным да Йам-Суфа» (*Зых 13:17—18*). Такім чынам, Тора дае зразумець, што для справы Зыходу народу патрэбныя асаблівыя намаганні волі, яго свабодны выбар і яго мужнасць: калі ён будзе напалоханы і захоча вярнуцца назад у Егіпет, яму ўжо не дапамогуць ні Майсей, ні Сам Бог. Але Гасподзь, шкадуючы простага чалавека і разумеючы, як нялёгка яму пераадолець свой страх,

паказвае народу знешне больш лёгкі шлях. Тым не менш, ўсё роўна на гэтым шляху будуць (і павінныя быць, каб загартаваць народ) цяжкія выпрабаванні, і першае з іх здарыцца на беразе таямнічага мора *Йам-Суф* (*йам* — «мора», *суф* — «папірусны трыснёг», «сцябліна папіруса») — Трысняговага (Папіруснага) мора, назва якога традыцыйна перадаецца — следам за Сэптуагінтаю — як *Чырвонае мора*¹ (у рускім Сінадальным перакладзе — *Чермное море*; стара-славянскае *чермь* — «трыснёг»). Пад трыснягом, як ужо было адзначана, маецца на ўвазе папірусны трыснёг, які ў вялікай колькасці расце на поўначы тэрыторыяў, што ідэнтыфікуюцца з вобласцю Гошэн.

Што ж такое Трысняговае мора? Як сведчыць сама назва, гэта былі нейкія забалочаныя, парослыя папірусам ліманы, якія сапраўды можна было перайсці. Але дзе яны знаходзіліся? Паводле тэксту, народ рухаецца спачатку з Сукота праз Эйтам, дзе ён перасякае мяжу Егіпта, да заходняга берага паўночнага краю Суэцкага заліва. Але нечакана Бог праз Майсея перадае загад павярнуць на поўдзень, замест таго каб далей рухацца на поўнач: «Скажы сынам Ізраілевым: няхай вернуцца і спыняцца перад Пі-Гахіротам, паміж Мігдолем і морам, перад Бааль-Цэфонам (дакладней — *Бааль-Цэфонам*. — Г. С.); насупраць яго размясціцеся каля мора» (*Зых 14:2*). Усе тры населеныя пункты, якія прамінулі яўрэі пасля Сукота, — Эйтам (Эфам), Пі-Гахірот (Пі-Гахіроф) і Мігдоль (Мігдол) — на сённяшні дзень не ідэнтыфікаваныя да канца даследчыкамі, але няма сумневу, што ў Торы ўказваецца цалкам рэальны геаграфічны маршрут. Так, ёсць меркаванне, што Пі-Гахірот — гэта Пі-Кірэхет, які знаходзіўся на паўднёва-заходнім краі возера Тымса (Тымсах) і быў буйным цэнтрам культуры Асірыса. Даследчыкі мяркуюць, што ў старажытнасці Суэцкі заліў цягнуўся ажно да возера Тымса.

¹ Назва *Чырвонае мора* дагэтуль не знаходзіць дакладнага тлумачэння. Магчыма, славуеае мора атрымала яе з-за рудавата-чырванаватага колеру каралаў, бачных у празрыстай вадзе. Замацаванню назвы «Чырвонае мора» ў заходнееўрапейскай традыцыі, верагодна, садзейнічала тое, што на англійскай мове гэтая назва гучыць як *Red Sea* (так у перакладзе Новага Запавету), а *Трысняговае мора* — як *Reed Sea* (так у перакладзе Старога Запавету).

Такім чынам, яўрэі рухаліся ўздоўж Суэцкага заліва да Бааль-Цафона, які прыблізна лакалізуецца на заходнім беразе возера Менцале. Доўгі час біблеісты лічылі, што назва «Трысняговае мора» тычыцца паўночнай часткі Чырвонага мора побач з возерам Тымса. Але на думку большасці сучасных даследчыкаў, пад Трысняговым морам маюцца на ўвазе папірусныя балоты з салаткаваю вадою, што размяшчаліся паміж возерам Менцале і Горкімі азёрамі, уздоўж сучаснага Суэцкага канала. І. Р. Тантлеўскі, спасылаючыся на аўтарытэт слынных археолагаў¹, адзначае: «...калі дапусціць, што Ваал-Цафон знаходзіўся ў раёне Тэль-Дэфнэ на заходнім беразе возера Менцале, то тады пераход ізраільцянаў праз *Трысняговае мора* можна было б лакалізаваць у раёне паўднёвага краю гэтага возера (магчыма, пераход быў здзейснены праз адзін з зарослых трыснягом рукавоў возера)»². Існуе таксама гіпотэза, што пераход адбыўся на поўдні, у раёне Горкіх азёраў³. Так ці інакш, але гэты пераход ажыццявіўся ў рэальнасці і назаўжды стаў з'яваю метагісторыі, звязанай з у свядомасці большасці людзей з Чырвоным морам, што служыць мяжою паміж Егіптам і Эрэц-Ўісраэль (Зямлёю Ізраіля)⁴, з адным з найбольш памятных біблейных цудаў:

Блещет воздух, налитый прозрачным огнем,
Солнце сказочной птицей глядит с высоты:
Море, Красное море, ты царственно днем,
Но ночами вдвойне ослепительно ты!

...И ты помнишь, как, только одно из морей,
Ты исполнило некогда Божий закон —
Разорвало могучие сплавы зыбей,
Чтоб прошел Моисей и погиб фараон.

Мікалай Гумілёў. Чырвонае мора

¹ Wright G. R. H. *Biblical Archaeology*. P. 60—62; Beegle D. M. *Moses, the Servant of Yahweh*. Grand Rapids, 1972. P. 144—166.

² Тантлевский И. Р. Введение в Пятикнижие. М.: РГГУ, 2000. С. 202.

³ Гл.: Finegan J. *Let My People Go*. New York, 1963. P. 77—89; Wit C., de. *The Date and Route of the Exodus*. London, 1960. P. 13—20.

⁴ Паказальна, што ў Кнізе Лікаў назва *Йам-Суф* тычыцца Суэцкага заліва (*Лік 33:10—11*), а ў 1-й Кнізе Цароў (3-й Кнізе Царстваў) — Акабскага (Эйлацкага) заліва.

Калі сыны Ізраілевы праз сем дзён пасля таго, як яны пакінулі Раамсэс, дасягнулі берага Трысняговага мора, фараону данеслі, што народ прамінуў Бааль-Цафон і не збіраецца вяртацца назад у Егіпет: «І паведамлена было цару егіпецкаму, што народ уцёк; і звярнулася сэрца фараона і слугаў яго супраць народа, і яны сказалі: “Што гэта мы зрабілі, што адпусцілі іх ад служэння нам?”» (*Зых 14:5*). Гэтую сітуацыю прадбачыў Бог, Які загадзя папярэдзіў Майсея, што фараон выправіцца ў пагоню: «І скажа фараон пра сыноў Іісраэля: яны заблукалі ў зямлі гэтай, замкнула іх пустыня. // А Я ўцяжару сэрца фараона, і ён пагоніцца за імі, і праслаўлюся Я праз фараона і праз усё войска яго; і даведаюцца егіпцяне, што Я — Гасподзь» (*Зых 14:3—4*). Слова Госпада сведчаць пра тое, што Ён ведае няшчырасць пакаяння фараона (нагадаем, што «ўцяжарванне» сэрца ёсць толькі выяўленне ўнутранай волі фараона, яго патаемных думак, сапраўднага стану яго душы, у якім Бог ужо ніяк не дапамагае рабіць правільны выбар, закрывае гэтую душу для ласкі Сваёй¹) і абяцае пакаранне ліхадзею і выратаванне Свайму народу. Праз гэтыя падзеі і егіпцяне, і ўсе народы свету павінныя даведацца пра моц і праўду Госпада. Але найперш павінныя пераканацца ў асаблівай абароне Бога сыны Ізраіля. Сапраўды, як толькі спынілася страшная Дзесятая кара, як толькі з’явілася магчымасць крыху апомніцца, ды яшчэ як толькі стала вядома, што народ-уцякач апынуўся ў пастцы паміж гарамі і морам («замкнула іх пустыня»), фараон, зусім страціўшы розум і памяць, кіруючыся толькі ўласнаю пыхаю, пачуццямі нянавісці, помсты і сквапнасці (як гэта можна было — адпусціць такую колькасць дармавых пра-

¹ Вельмі слушна піша пра гэта Дз. У. Шчадравіцкі: «...у словах “І ўцяжарыў [зрабіў жорсткім] Гасподзь сэрца фараона...” падводзіцца вынік усяго папярэдняга жыцця егіпецкага валадара. Сказана ў Прыпавесцях Саламонавых: “Сэрца цара — у руцэ Госпада...” (*Прып 21:1*). Здавалася б, як Бог захоча, так чалавек і будзе дзейнічаць, аднак Бог даруе яму свабоду волі. Тым не менш чалавеку даецца магчымасць выбіраць паміж добром і злом толькі да тых часоў, пакуль ён не зробіць недаравальных грахоў супраць Закону Божага, адбітага ў сэрцы і сумленні. Тады ўжо Бог “уцяжарвае яго сэрца”, г. зн. аднімае ласку, і чалавек не разумее, што робіць» (Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 369).

цоўных рук!), кідаецца ў пагоню з вялізным войскам, у склад якога ўвайшлі ўсе яго калясніцы, і шэсцьсот з іх — асабліва адборныя, адну з якіх фараон запрог уласнымі рукамі, а таксама велізарная колькасць вершнікаў (хаця пад апошнімі, хутчэй за ўсё, маюцца на ўвазе вознікі калясніцаў, бо ў тым рэгіёне не ваявалі проста на конях).

І вось надышоў адзін з самых драматычных момантаў Кнігі Зыходу і ўсяго Пяцікніжжа: народ, прыціснуты да берага мора, бачыць, як на яго ляцяць фараонавы калясніцы; здаецца, яны зараз скінуць усіх у мора; крыкі жаху даносяцца з натоўпу. Гэты эпізод апісаны ў тэксе, як заўсёды, вельмі лапідарна і адначасова з вялікай дынамічнасцю і экспрэсіяй, што яшчэ больш узмацняе сілу ўздзеяння яго на чытача; дынамічнасць міжволі падкрэсліваецца характэрнай асаблівасцю біблейнага стылю — амаль суцэльным полісіндэтонам, шматкратным ужываннем злучніка *і*, які найчасцей не мае злучнікавага значэння, але служыць паказчыкам граматычнай формы дзеяслова¹: «І пагналіся егіпцяне за імі [сынамі Ізраэля], і дагналі іх, калі яны стаялі станам ля мора, — уся конніца з калясніцамі фараона, і вершнікі яго, і войска яго ля Пі-Гахірота, перад Бааль-Цафонам. // І фараон наблізіўся, і ўзнялі сыны Ізраэля вочы свае — і вось: егіпцяне гоняцца за імі; і вельмі напалохаліся, і залямантавалі сыны Ізраіля да Госпада» (*Зых 14:9–10*).

Безумоўна, гэтая сцэна мае глыбокі сімвалічны сэнс. Сыны Ізраілевы, выйшаўшы з «дому рабства», адчулі першы смак свабоды, вяртанне да іх чалавечай годнасці і веры. Нездарма ж сказана, што ішлі сыны Ізраілевы «пад рукою високаю» (*Зых 14:8*), што можна зразумець і як «горда», «незалежна» (выраз *бэ-й'ад рама́* мае і такое значэнне). Так узыходзіць наш дух, вызваляючыся ад улады злога пачатку. Але выйсці з-пад гэтай страшнай улады немагчыма адразу: нас даганяе «фараон», наша нядобрае мінулае, нашы ліхія ўчынкi і наша нявер'е. У гэтай сітуацыі вельмі важна, што «залямантавалі сыны Ізраіля да Госпада». Гэта значыць, што апошняя палкая і адчайная надзея ў сэрцах

¹ Падрабязней пра стылістычныя і рытмічныя асаблівасці тэкстаў Пяцікніжжа і Танаха наогул гл. у частцы I, с. 52—55.

мінулых рабоў звернутая да Бога, што вера абудзілася ў іх душах. Але горкі і суровы рэалізм Торы і адначасова яе паглыблены псіхалагізм сведчаць: працэс вызвалення з «дому рабства» не бывае такім простым і лёгкім. І ў адчайны момант на беразе Йам-Суф выяўляецца не толькі вера народа, але — яшчэ ў большай ступені — яго сумненні, калі ўзнікае раптоўная і страшная пагроза яго жыццю: навошта было пачынаць справу Зыходу, калі яны цяпер аддадзеныя на смерць? Іх лямант і дакоры звернутыя найперш да Майсея, які, магчыма, як думаюць людзі, не адкрыў ім усёй праўды, нешта не прадугледзеў, прывёў іх на верную пагібель: «І сказалі яны Машэ: “Няўжо не хапала нам магілаў у Егіпце, што ўзяў ты нас паміраць у пустыні? Што гэта ты зрабіў нам, вывеўшы нас з Егіпта? // Пра гэта ж мы казалі табе ў Егіпце: пакінь нас, бо лепш нам працаваць на егіпцянаў, чым памерці ў пустыні!”» (Зых 14:11—12). У гэтым эпізодзе, у словах народнага наракання, зададзеная горкая парадыгма, якая будзе паўтарацца на шляху Зыходу: як толькі надыходзіць час жорсткага выпрабавання, які патрабуе веры і мужнасці, народ не вытрымлівае і пачынае абвінавачваць прарока, сумнявацца ў ахове Бога. Але і Бог, і Яго прарок любяць гэты народ, разумеюць, праз якія пакуты ён прайшоў, колькі праўды і болю ў яго словах: «Няўжо не хапала нам магілаў у Егіпце?..» Так, там было зашмат і смерці, і безыменных магілаў. І таму Майсей, само ўвасабленне веры, абнадзейвае і суцяшае разгубленых і напалоханых да смерці пры позірку на калясніцы фараона, што ляцяць на іх: «Не бойцеся, стойце і глядзіце, як Гасподзь выратуе вас сёння, бо егіпцянаў, якіх вы бачыце сёння, не ўбачыце больш да веку. // Гасподзь будзе змагацца за вас, а вы маўчыце» (Зых 14:13—14). Такім чынам, прарок дае людзям зразумець, што галоўная прычына іх страху — нявер’е ці непаўната веры, што нават у самай, здавалася б, невырашальнай сітуацыі чалавек не павінны страчваць надзеі на дапамогу Усявышняга.

Народ, сціхнуўшы пасля словаў прарока, чакае цуда. Трымціць і сэрца Майсея, які разумее, што на карту пастаўлена ўсё, уся будучыня яго народа, і які таксама ледзьве стрымлівае крык, што рвецца з яго душы да Бога:

што будзе? Нават і таму, каго асабіста абнадзеіў Гасподзь, нават моцнаму духам нялёгка перажыць такі жудасны момант, калі гвалт і смерць ужо зазіраюць у вочы. Безумоўна, у дадзеным кантэксте «лямантаваць [крычаць] да Госпада» азначае гарача маліцца, прасіць Бога пра выратаванне. Але Бог спыняе гэту малітву і дае зразумець, што зараз, споўніўшыся вераю, патрэбна перайсці да справаў у адпаведнасці з Яго словамі, якімі б незвычайнымі і незразумелымі яны ні здаваліся. «І скажаў Гасподзь Машэ: што ты лямантуеш да мяне? Скажы сынам Ёісраэлевым, каб яны рушылі наперад. // А ты ўзнімі посах свой, і працягни руку сваю на мора, і рассячы яго, і пройдуць сыны Ёісраэля сярод мора па сушы» (Зых 14:15—16). Паказальна, што спачатку гучыць заклік да народа рушыць наперад, гэта значыць — прама ў мора, а ўжо потым — загад Майсею рассячы мора. Паданне кажа, што самыя смелыя і прасякнутыя гарчай верай людзі (такія заўсёды складалі духоўнае ядро выбранага народа) кінуліся ў бурлівыя хвалі мора, калі цуд яшчэ не здзейсніўся, і толькі таму ён здзейсніўся, бо цуд у біблейным разуменні — вынік узаемных намаганняў Бога і чалавека. І вось людзі бачаць, што адбываецца нешта звышрэальнае: воблачны слуп, які паказваў ім шлях, зрушыў і змяніў сваю пазіцыю. Тора тлумачыць, што гэтым воблачным слупом (як і агнявым) быў асаблівы Анёл Божы, які ахоўваў народ, — магчыма, той самы Анёл, які з'явіўся некалі Майсею ў Непагаснай Купіне і пра якога далей будзе сказана: «...Імя Маё ў ім» (Зых 23:21): «І рушыў Анёл Божы, які ішоў перад станам Ёісраэля, і пайшоў ззаду іх; рушыў і слуп воблачны ад твару іх і стаў ззаду іх. // І ўвайшоў ён паміж станам егіпецкім і станам Ёісраэля, і было воблака і змрок, і асвятліў ноч, і не набліжаліся адзін да аднаго ўсю ноч» (Зых 14:19—20). Такім чынам, Анёл, які ішоў перад народамі днём у воблачным слупе, а ноччу ў агнявым, цяпер стаў паміж егіпецкім і ізраільскім станамі, паміж калясніцамі, гатовымі раструшчыць прыціснутых да мора беглых рабоў, і гэтымі рабамі, якія прагнулі волі. Самае дзівоснае: для войска фараона Анёл быў воблакам і змрокам, так што яны не бачылі і пробліску святла, а для сыноў Ёісраэля — святлом у начы, якое асвятляла шлях да выратавання і свабо-

ды. Гэта цудоўная і ўзвышаная карціна будзе з'яўляцца ў паэтычнай фантазіі многіх мастакоў і паэтаў, як, напрыклад, у рускага паэта Аляксея Апухціна:

Когда Израиля в пустыне враг настиг,
Чтоб путь ему пресечь в обещанные страны,
Тогда Господь столп облачный воздвиг,
Который разделил враждующие станы.
Одних он тьмой объял до утренних лучей,
Другим всю ночь он лил потоки света.
О, как душе тоскующей моей
Близка святая повесть эта!

Слуп, воблачны і змрочны і адначасова агнявы, спыніў фараона і яго войска і даў здзейсніцца найвялікшаму цуду: «І прасцёр Машэ руку сваю на мора, і гнаў Гасподзь мора моцным усходнім ветрам усю ноч, і зрабіў мора сушаю, і расступіліся воды. // І пайшлі сыны Ёісраэля ўнутры мора па сушы, а воды былі ім сцяною справа і злева ад іх» (*Зых 14:21–22*). Праз тэўны час, калі ізраільцяне амаль што перайшлі мора, у бездань, якая расхінулася на яго дне, кінуўся і фараон са сваім войскам, бо цуды, якія ён назіраў, ужо не здольныя былі ўздзейнічаць на яго свядомасць, закрытую для Адкрыцця Богага: «І пагналіся егіпцяне, і ўвайшлі за імі [сынамі Ёісраэля] ўсе коні фараона, калясніцы яго і вершнікі яго ў сярэдзіну мора» (*Зых 14:23*). Чаму наогул Гасподзь дазволіў фараону ізноў пагнацца за ізраільцянамі? Безумоўна, дзеля таго, каб здзейсніць канчатковы суд над злачынцамі. «І вось, падчас ранішняй варты зірнуў Гасподзь на стан егіпецкі ў слупе агнявым і воблачным і прывёў у замяшанне стан егіпцянаў. // І зняў калёсы з калясніцаў іх, так што яны цягнулі іх з цяжкасцю. // І сказалі егіпцяне: бяжым ад Ёісраэля, таму што Гасподзь змагаецца за яго з Егіптам» (*Зых 14:24–25*). Такім чынам, толькі раніцою, падчас узыходу сонца, або «ранішняй варты» (у біблейнай традыцыі ноч і дзень падзяляліся на тры «варты» па чатыры гадзіны ў кожнай), егіпцяне зразумелі, дзе яны апынуліся: на самым дне мора, пад суровым і пільным позіркам Божым, такім страшным для людзей з нячыстым сумленнем. Яны вымушаныя былі адчуць гэты «позірк» нябачнага і грознага Бога, бо настаў час суда і адплаты. Менавіта гэтак

ўнутранае адчуванне — не пакуты сумлення, а інстынктыўны жывёльны жах — стала прычынаю панікі, якая ахапіла іх. Яны нарэшце зразумелі, што Гасподзь сапраўды змагаецца за Свой народ і што яны на самой справе змагаюцца з Самім Богам, але было ўжо позна: зляцелі калёсы з калясніцаў, яны не маглі павярнуць назад, быццам бы іх цягнула наперад са страшэннай скорасцю нейкая нябачная сіла. А тым часам грозны прарок ізноў прасцёр — па слове Божым — сваю руку над морам: «І сказаў Гасподзь Машэ: “Працягни руку тваю на мора, і няхай звернуцца воды на егіпцянаў, на калясніцы іх і вершнікаў іх”. // І прасцёр Машэ руку сваю на мора, і вярнулася мора пры наступленні раніцы да звычайнага стану свайго; а егіпцяне беглі яму насустрач, і перакуліў Бог егіпцянаў сярод мора. // І вярнуліся воды, і пакрылі калясніцы і вершнікаў усяго войска фараона, якія ўвайшлі за імі ў мора; не засталася ніводнага з іх» (*Зых 14:26—28*).

Злачынцаў і багаборцаў напаткала справядлівая кара Божая, якая была адказам на тое, што рабілася ў Егіпце па загаду фараона: у вадзе гінулі яўрэйскія немаўляты, таму і самыя злачынныя з егіпцянаў, і найперш фараон, знайшлі сваю смерць у вадзе. Старажытны каментар падкрэслівае, што прысуд Божы быў абсалютна справядлівы і нават прыняты пасля сапраўднага судовага паседжання на небе. Агада распавядае: «У той час, калі вырашыў Гасподзь патопіць егіпцянаў у моры, устаў Уза, дух-ахоўнік Егіпта, і прасцёрся перад Госпадам, кажучы: “Госпадзі! Кіруючыся міласэрнасцю, Ты стварыў свет. Навошта ж Ты патопіць жадаеш дзяцей маіх?” Зараз жа склікаў Гасподзь увесь сход нябесны і сказаў: “Будзьце судзіямі паміж Мною і Узаю, ахоўнікам Егіпта”. Пачалі духі-ахоўнікі розных народаў казаць у абарону егіпцянаў. Бачачы гэта, міргнуў архангел Міхаіл архангелу Гаўрыілу, той адным узмахам крылаў пырхнуў у Егіпет і, вырваўшы цагляную пліту разам з наліплай на ёй глінаю і вапнаю, у якіх затаптаны быў труп немаўляці, паўстаў перад Госпадам, кажучы: “Праведны Судзія! Вось як абыходзіліся з заняволенымі дзецьмі Тваімі”. І абвясціў Гасподзь прысуд Свой над Егіптам»¹. Тым не менш яўрэйская традыцыя падкрэслівае, што пагібель

¹ Агада... С. 61.

ворагаў не з'яўляецца той нагодай, з якой можа радавацца народ Божы і Сам Бог, бо само існаванне такіх людзей гаворыць пра недасканаласць нашага свету; Бог жа — сама дасканаласць, і Ён не можа радавацца пагібелі людзей, нават злачынцаў. Тое ж агадычнае паданне распавядае, што ў той момант, калі фараона і яго войска пачало паглынаць мора, анёлы вырашылі запець радасны гімн Усявышняму, але Ён спыніў іх і прамовіў: «Стварэнні рук Маіх гінуць, а вы гімн спяваеце перада Мною!»¹ Тора забараняе радавацца пакутам ворагаў, і яўрэйскія мудрацы заўсёды падкрэслівалі, што ва ўсіх падзеях Зыходу — і ў Дзесяці карах егіпецкіх, і ў пагібелі фараона з яго войскам на Трысняговым моры — асноўнае значэнне мае збавенне ад смерці і вызваленне народа Ізраіля, а не помста егіпцянам, якія, як кажа сучасны каментатар рабі Ё. Герц, «з'яўляючыся стварэннем Усявышняга, не змаглі ўсвядоміць гэта»². Пацверджаннем вялікай талерантнасці старажытнай традыцыі, якая першай забараніла радавацца пагібелі ворагаў, стаў і асаблівы звычай пасхальнай трапезы: пры чытанні тэксту, дзе пералічваюцца Дзесяць караў, усе прысутныя праліваюць дзесяць кропляў віна з келіхаў, і праліццё гэтых кропляў сімвалізуе непаўнату радасці з-за егіпцянаў, якія пакутавалі і гінулі з прычыны ўласных грахоў і асаблівай жорсткасці і бязбожнасці фараона.

Самыя грэшныя егіпцяне, якім так доўга Гасподзь даваў шанц адумацца, загінулі ў вадзе. Той жа, хто быў калісьці выратаваны з вады, Майсей, стаў з дапамогаю Госпада збавіцелем ад смерці на вадзе і збавіцелем народа наогул: так «працуе» асаблівая этымалогія імя прарока. «А сыны Ісраэля ішлі па сушы сярод мора, і воды былі ім сцяною справа і злева ад іх. // І збавіў Гасподзь у той дзень Ісраэля ад рукі егіпцянаў...» (*Зых 14:29—30*). На працягу мноства стагоддзяў розныя каментатары і тлумачальнікі па-рознаму спрабавалі патлумачыць цуд на Трысняговым, або Чырвоным, моры — пачынаючы з міфа пра гібель Атлантыды (нібыта менавіта ў гэты момант на нейкі час агалілася вялікая частка сушы, раней пакрытая морам) і

¹ Агада... С. 61.

² Герц Й. Коментарый. С. 359.

завяршаючы цвярозымі разважаньнямі пра ролю марскіх адліваў і прыліваў. Безумоўна, калі памятаць, як у арыгінале завецца мора, можна лёгка ўявіць сабе і наступную цалкам рэалістычную карціну: уцекачы прайшлі праз забалочаную, зарослую трыснягом дрыгву, але ў ёй загразлі і патанулі цяжкія калясніцы фараона. Але ўсе гэтыя тлумачэнні занадта плоскія, няздатныя патлумачыць вялікі метагістарычны і містычны сэнс апісаных падзеяў. Тора настойліва падкрэслівае, што адбыўся цуд: Гасподзь, як гэта было і з першымі дзевяццю карамі егіпецкімі, прымусіў створаную Ім прыроду служыць Сваім мэтам, і тое, што здарылася на Трысняговым моры, стала адным з найбольш поўных і вялікіх выяўленняў Прысутнасці Усявышняга ў гісторыі выбранага народа і ў гісторыі чалавецтва наогул. Традыцыйны яўрэйскі каментар падкрэслівае, што праз гэты цуд настолькі відавочна выявілася найвялікшая любоў і літасць Усявышняга да Свайго народа, што ў апісаных падзеях няма аніякай заслугі ні народа, ні нават прарока. Рабі Ё. Герц заўважае: «Падзеі, што адбыліся, цяжка было назваць перамогаю, якая выклікае захапленне і радасць пры ўсведамленні сваёй сілы, праяўленага гераізму і маральнага пераўзыходства над ворагам. Літасць і моц Усявышняга былі настолькі відавочныя, што ўсе эмоцыі сыноў Ізраіля былі скіраваныя на выказванне ўдзячнасці Творцу. Захапленне калі і мела месца, то было звязанае выключна з тым, што Усявышні выявіў Сябе, даў адчуць Сваю падтрымку і любоў да народа Ізраіля. Мудрацы, складаючы тэкст Пасхальнай Гагады, хацелі падкрэсліць той факт, што ніводны чалавек, нават Машэ, якому загадана было падняць руку, каб расступілася мора, не мог ганарыцца сваімі заслугамі, бо выяўленне волі Усявышняга было відавочнае для ўсіх. Менавіта таму ва ўсім пасхальным апаведзе мудрацы ні разу не прыгадалі Машэ, паказваючы, што там, дзе адкрыта выяўляецца Боская Прысутнасць, не застаецца месца для асобы, якая б вялікая і значная яна ні была»¹.

Стала таксама традыцыйным у навуцы супастаўляць эпізод з пераходам праз Йам-Суф (*Зых 14—15*), які, як літаратурны феномен, уяўляе сабою, безумоўна, фрагмент

¹ Герц Й. Коментарый. С. 358—359.

старажытнага гераічнага эпасу, з ханаанейска-фінікійскім эпасам пра барацьбу Баала (Балу) Магутнага (*Алійяну Балу*) з богам мора Йамму (той жа корань, што і іўрыцкае *йам* — «мора») і перамогу першага над апошнім¹. Паводле некаторых ханаанейскіх версіяў, у якасці галоўнага ворага Баала выступае ўладарыня мора Ашэрат-Йам (Асірат-Йам). Баал змагаецца таксама з рознымі пачварамі, у тым ліку і з Латану, які, безумоўна, тыпалагічна і лексічна роднасны біблейнаму Левіяфану (у арыгінале — *Лів'ятан*), апісанаму ў Кнізе Іёва і моцна звязанаму ў народных яўрэйскіх паданнях з марской стыхіяй (Левіяфан часта паўстае ў яўрэйскіх кніжных мініяцюрах як велізарная рыбіна або марская змяя). Відавочна, што ўсе гэтыя сюжэты ўзыходзяць да агульнага архетыпа: барацьба бога ці героя з драконам (змеем, змяёй), які часта ўвасабляе марскую стыхію, вадзяную бездань. Дадзены архетып шырока распаўсюджаны ў сусветнай культуры і ў розных версіях выяўляецца ва ўсіх старажытных культурах Блізкага Усходу і Міжземнамор'я (напрыклад, змаганне вавілонскага бога Мардука з першароднай безданню — Тыямат, якая паўстае на выявах у выглядзе сямігаловай гідры²; эпизод з лернейскай гідрай у міфах пра Геракла і г. д.). Водгукі яго адчуваюцца і ў біблейным апаведзе пра стварэнне свету — ва ўзгадванні вадзяной бездані (*тэгом*), якую ўпарадкоўвае Гасподзь (*Быц 1:2*)³. Безумоўна, у апаведзе пра пераход цераз Трысняговае мора выяўляюцца тыпалагічныя сыходжанні з іншымі творамі такога кшталту: марская стыхія падпарадкоўваецца волі божышча. Асабліва выразна гэта бачна ў Песні на моры (*Зых 15:1—21*), напрыклад, у наступных радках: «І ад гневу дыхання Твайго ўзгрувашчыліся воды, // паўсталі, як сцяна, стру-

¹ Гл., напрыклад: Cross F. M. *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*. Cambridge, Mass., 1973; Day J. *God's Conflict with the Dragon and the Sea Echoes of a Canaanite Myth in the Old Testament*. Cambridge, 1985; Wakeman M. K. *The Biblical Earth Monster in the Cosmogonic Combat Myth // Journal of Biblical Literature* 88 (1969). P. 313—320.

² Гл. падрабязней: Синоло Г. В. *Древние литературы Ближнего Востока и мир Танаха (Ветхого Завета)*. Мн.: Изд. центр «Экономпресс», 1998. С. 114—117.

³ Гл. падрабязней: частка I, раздзел «Таямніца стварэння (*Біблейная касмагонія*)», с. 67—69.

мені, змерзліся віры ў сэрцы мора. // ...Ты дзьмухнуў Духам Сваім — і пакрыла іх мора, // апусціліся яны, як свінец, у воды магутныя...» (Зых 15:8, 10; больш падрабязны аналіз «Песні на моры» гл. ніжэй). Але менавіта пры супастаўленні біблейнага аповеду з тыпалагічна і нават стылістычна блізкімі яму язычніцкімі версіямі (як, напрыклад, ханаанейская) яскрава выяўляюцца кардынальныя адрозненні: Бог не змагаецца са стыхіяй, і без таго падуладнай Яму як Творцу і Валадару сусвету; марская стыхія паводле азначэння не можа быць увасобленая ў вобразе божышча, як паводле азначэння Адзіны Бог не можа змагацца з роўным Яму сапернікам за ўладу над светам, бо гэтых сапернікаў не існуе, а мэты Бога зусім іншыя; Гасподзь не проста сцвярджае Сваю ўладу над светам, але найперш збаўляе ад пакутаў і смерці нявінных, вызваляе прыгнечаных, карае грэшных, бо Ён — Бог міласэрнасці і справядлівасці. Як гэта адбываецца ва ўсіх выпадках сыходжанняў на архетыпічным узроўні, акцэнтны ў біблейным тэксце пераносяцца ў сферу маральна-этычную, у сферу духу, месца архаічнай рэлігійнай гарызанталі (узаеміны божышчаў як увасабленняў частак космасу, стыхіяў прыроды) займае рэлігіяна-духоўная вертыкаль (узаеміны Бога і чалавека, ласка і справядлівасць Божыя, што сыходзяць у чалавечы свет і выяўляюцца праз гісторыю).

Якімі б, з аднаго боку, цвяроза-матэрыялістычнымі прычынамі ні абгрунтоўвалася падзея на Йам-Суф, а з другога — якімі б запазычаннямі ці тыпалагічнымі зыходжаннямі і якімі б міфалагічнымі вытокамі яна ні тлумачылася, важна тое, што са старажытных часоў у свядомасці яўрэйскага народа, а потым і іншых народаў, якія шануюць Біблію, гэта адбілася як цуд на Трысняговым, або Чэрмным, або Чырвоным, моры — цуд з водамі, што расступіліся па слову Божым. Вось як убачыў гэтую карціну рускі паэт Уладзімір Бенедыктаў у вершы «Зыход» («Исход», 1845):

И се: он вывел свой народ.
 За ним египетские кони,
 Гром колесниц и шум погони;
 Пред ним лежит равнина вод;
 И, осуждая на разлуку
 Волну с волною, над челом

Великий вождь подымлет руку
С ее властительным жезлом.

И море, вспенясь и отхлынув,
Сребром чешуйчатым звуча,
Как зверь, взметалось, пасть разинув,
Щетиня гриву и рыча,
И грудь волнистую натужа,
Ища кругом — отколь гроза?
Вдруг на неведомого мужа
Вперило мутные глаза —

И видит: цепь с народа сбросив,
Притек он, светел, к берегам.
Могущ, блистающ, как Иосиф,
И Бога полн, как Авраам;
Лик осиян венцом надежды,
И огонь великий дан очам;
Не зыблет ветер его одежды;
Струею тихой по плечам
Текут власы его льняные,
А чудотворною рукой
Подыят над бездною морской
Жезл, обращавшийся во змия...
То он! — и с воплем грозный вал,
Как раб, к ногам его припал.

Тогда, небесной мощи полный,
Владычным оком Он блеснул,
И моря трепетные волны
Жезлом разящим расхлестнул,
И вся пучина содрогнулась,
И в смертном ужасе она,
Привстав с дымящегося дна
И застав, перевернулась...

И ветер юга, в две стены,
И с той, и с этой стороны
Валы ревушие спирая,
Взметал их страшною грядой,
И с бурным воем, в край из края
Громаду моря раздирая,
Глубокой взрыл ее браздой,
И волны, в трепете испуга,
Стеня и подавляя стон,
Взирают дико с двух сторон,
Отодвигая друг от друга, —
И средь разрытой бездны вод
Вослед вождю грядет народ;

Грядет — и тихнет волн тревога.
И воды укрошают бой,
Впервые видя пред собой
Того, который видел Бога...¹

Цуд на Трысняговым моры быў успрыняты яўрэйскім народам як сапраўднае Богаз'яўленне, як знак непасрэднага ўдзелу Бога ў гісторыі: гэта і было пачаткам «сустрэчы народа з Богам шляхам гісторыі» (М. Бярдзьеў) — сустрэчы, што стала адпраўным пунктам і сэнсавым стрыжнем гісторыі выбранага народа. У гонар гэтых падзеяў — дзівоснай ночы Зыходу і праз сем дзён пасля яе — дзівоснага ж выратавання на моры — Тора вуснамі Госпада загадвае святкаваць Пэсах менавіта сем дзён і збіраць святы сход на першы і на апошні дзень свята (*Зых 12:16*). Менавіта пра гэтыя падзеі распавядаюць бацькі сваім дзецям у кожны святы вечар пачатку Пэсаха на працягу ўжо больш чым трох тысячагоддзяў. Дз. У. Шчадравіцкі піша пра пераход цераз Трысняговае мора: «Гэта унікальная ў гісторыі з'ява — сапраўдны цуд Божы. І ізраільцяне, якія сталі яго сведкамі, настолькі былі ўражаныя ўбачаным, што нашчадкі іх працягвалі на працягу тысячагоддзяў і працягваюць да сённяшняга дня перадаваць з роду ў род вестку пра гэту ашаламляльную падзею. Яўрэйскі народ, у асобе сваіх найбольш свядомых прадстаўнікоў, заставаўся заўсёды народам-вернікам. Ніякія гістарычныя катаклізмы, уключаючы самыя страшэнныя ганенні і татальныя знішчэнні, ніякія філасофскія тэорыі на працягу мінулых тысячагоддзяў не змаглі пахіснуць яго веру. Яна сцверджаная на вельмі трывалым падмурку — сведчанні продкаў-відавочцаў пра непаўторныя, надзвычайныя падзеі. Адною з іх, што назаўжды сцвердзілі ў свядомасці народа веру, быў пераход пасуху цераз мора. Наступнай падобнай падзеяй стала Адкрыццё Гасподняе на гары Сінай, дараванне Дзесяці Запаведзяў»². З гэтым перагукваюцца словы Аляксандра Мена: «Гэта быў несумненны цуд, хаця знешне дзейнічалі звычайныя стыхійныя

¹ Столп огненный: Библейские стихи / Сост. П. Войновича. М.: Приселье, 1998. С. 84—86.

² Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 372.

сілы. У тым, што дапамога вады і цемры, буры і грому з'явілася так своєчасова, ізраільцяне адчулі руку Божую, якая ахоўвала іх. Ніводная падзея не зрабіла на іх такога моцнага ўражання. Пройдуць стагоддзі, але як жывыя будуць паўставаць перад імі падрабязнасці Зыходу і дзівосная пераправа цераз мора. Тут нарадзілася вера Ізраіля, вера ў Майсея, у яго місію і ў тое, што Бог, Які адкрыўся яму, ёсць сапраўды Бог Аўраама, «Бог бацькоў»¹.

Пасля цуду на Ёам-Суф людзі ўжо не маглі не паверыць, што Гасподзь — гэта сапраўдны Бог, Які не пакіне іх, а Майсей — Яго сапраўдны прарок: «І ўбачыў Іісраэль руку вялікую, якую з'явіў Гасподзь над егіпцянамі, і трапятаў народ перад Госпадам, і паверылі Госпаду і Машэ, рабу [служыцелю] Яго» (*Зых 14:31*). Споўнены самай шчырай удзячнасці, народ разам з прарокам спявае гімн Госпаду:

Пяю Госпаду, бо высока ўзнёсся Ён,
Каня і вершніка яго скінуў Ён у мора.
Мая сіла і трыумф — Гасподзь,
Ён быў ратункам мне.
Ён — Бог мой, і праслаўлю Яго,
Бог бацькі майго, і ўзнясу Яго.
Гасподзь — Муж бітвы, Гасподзь — імя Яго.

(*Зых 15:1–3*)

Амаль увесь 14-ты раздзел Кнігі Зыходу займае славу-тая Песня на моры (*Шырат йам*; у еўрапейскай традыцыі — Песня на пераход цераз Чырвонае мора) — адзін з найстаражытнейшых узораў старажытнаўрэйскай паэзіі (побач з Песняю Дэворы і Дабраславленнем Іакава сваім сынам). Як адзначае І. Р. Тантлеўскі, «моўныя і структурныя паралелі гэтага гімна з ханаанейскімі (угарыцкімі) паэтычнымі творами (канец 3-га — 2-е тыс. да н. э.) настолькі відавочныя, што многія даследчыкі лічаць магчымым датаваць гэты біблейны тэкст вельмі раннім часам — XIII—XII стст. да н. э.»². Сапраўды, тэкст утрымлівае ў

¹ Мень А. В. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни: В 7 т. Т. 2. Магизм и Единобожие. М.: Слово, 1991—1992. С. 215.

² Тантлевский И. Р. Введение в Пятикнижие. С. 201. Гл. таксама: Allbright W. Archaeology of Palestine. L., 1949. P. 232; Cross F. M., Freedman D. N. The Song of Miriam // Journal of Near Eastern Studies. 1995. № 14. P. 237—250; Cross F. M. Canaanite Myth and Hebrew Epic. P. 112—144.

сабе архаічныя метафары-антрапамарфізмы ў дачыненні да Адзінага Бога, якія нагадваюць стылістыку угарыцкіх гімнаў, прысвечаных Алійяну-Балу (Баалу Магутнаму):

Правіца Твая, Госпадзі, моцаю ўзнесеная,
Правіца Твая ворага нішчыць.
Веліччу славы Сваёй крышыш Ты
Тых, хто паўстаў супраць Цябе;
Пасылаеш гнеў Свой,
І ён паліць іх, як салому.
І ад гневу дыхання Твайго
Узгравашчыліся воды,
Паўсталі, як сцяна, струмені,
Змерзліся віры ў сэрцы мора.
...Ты дзьмухнуў Духам Тваім —
І пакрыла іх мора,
Апусціліся яны, як свінец,
У воды магутныя...

(Зых 15:6—8, 10)

Песня напісаная танічным вершам, пераважна чатырохнаціскным, як і Песня Дэворы (як мяркуюць даследчыкі, менавіта гэты памер семантызаваўся ў семіцкіх літаратурах як памер эпасу): *Мі-камóха ба-элím Адонáй // Мі-камóха нээдár ба-кодэш* («Хто, як Ты, сярод багоў [сярод моцных], Гасподзь, // Хто, як Ты, слаўны святасцю!» — *Зых 15:11*). Вельмі паказальнымі як для біблейнай, так і для агульнасеміцкай паэзіі наогул з’яўляюцца семантычныя і сінтаксічныя паралелізмы, калі другая палова верша вар’іруе тэму першай у той жа або вельмі блізкай сінтаксічнай канструкцыі. Аднак пры ўсёй роднаснасці стылістыцы ханаанейскіх гімнаў Песня на моры дэманструе новае ўяўленне пра Бога і Боскую сутнасць. З аднаго боку, Бог паўстае як магутны Уладар прыродных стыхіяў, з другога — гэтыя стыхіі не больш чым метафары-тэафаніі. Бог падае знакі Сваёй Прысутнасці найперш праз стыхіі агню і ветру, найбольш дынамічныя і найменш рэчывныя, што адпавядае Яго суцэльна духоўнай прыродзе. Агню прыпадабняецца гнеў Божы, які карае грэшнікаў. Рэальны фізічны вецер, які дзьмуў усю ноч, каб разышліся воды мора, на метафарычным узроўні становіцца дыханнем Божым ці нават Яго Духам. Нагадаем, што адна з метафараў Бога-прысутнасці, якая найбольш часта сустракаецца ў тэкстах

Танаха і ў якой найбольш цесна пераплятаюцца канкрэтна-пачуццёвае і абстрактна-філасофскае, прыроднае і метафізічнае, — *руах*, што адначасова азначае і «вечер», і «подых», і «дыханне», і «дух», у тым ліку і Дух Божы (*Руах Элогім, Руах Адонаі*). Усе гэтыя адценні значэння выяўляюцца ў Песні на моры: «Ад гневу дыхання Твайго...»; «Ты дзьмухнуў Духам Тваім...» Апроч таго, гімн акцэнтую не толькі грозную моц Бога, Які карае ворагаў, але найперш сілу Яго святасці, маральнай дасканаласці, Яго любоў і літасць да тых, хто пакутуе, Яго вернасць Сваім выбраннікам:

Вядзеш Ты міласцю народ гэты,
Які Ты збавіў,
Суправаджаеш сілаю Тваёю
У Твой прытулак святы.

(*Зых 15:13*)

Пад «прытулкам святым» маецца на ўвазе, на думку адных каментатараў, напрыклад, Аўраама Ібн Эзры, гара Сінай, на якой у найбольшай ступені выявіцца Боская Прысутнасць і ля падножжа якой увесь народ пачуе голас Божы, а на думку іншых — сама Святая Зямля, асабліва гара Морыя (цяпер — Храмавая гара ў Іерусаліме), дзе будзе пабудаваны Іерусалімскі Храм.

Песня на моры нясе ў сабе не толькі вельмі сціслы, насычаны дынамікай паэтычны аповед пра цуд на Трысняговым моры, але і прароцкія відзежы прыходу народа Ізраіля ў Зямлю Абяцаную — у Ханаан — і рассялення там, прадчуванне таго высокага трапятання душы, што зведаюць некаторыя найлепшыя з язычнікаў, якія далучацца да сыноў Ізраілевых у служэнні Госпаду, і таго жаху, што напаткае ідалапаклоннікаў, ворагаў народа Богага:

Пачулі народы і дрыжаць;
Жах ахапіў жыхароў Пleshэта¹.
Тады збянтэжыліся князі Эдома,
Правадыроў Маава ахапіла трапятанне,
Спалохаліся ўсе жыхары Кенаана.

¹ *Пleshэт*, або *Пелешэт*, — назва Філістыі ў Танаху (дакладней, грэка-славянскае *філістымяне* і ўтворанае ад *пелішцім*, або *пеліштым*); ад гэтага ж — праз лацінскае пасрэдніцтва — *Палесціна* (*Палестына*).

Нападзе на іх страх і жах;
Ад велічы правіцы Тваёй
Змоўкнуць яны, як камень,
Пакуль праходзіць народ Твой, Госпадзі,
Пакуль праходзіць народ гэты,
Які Ты стварыў.
Увядзеш іх і пасадзіш іх на гары надзелу Твайго,
На месцы, што жытлом Ты зрабіў Сабе, Госпадзі,

У свяцілішча, Аданай¹, што ўтварылі рукі Твае.
Гасподзь будзе царавец на вякі вякоў.

(Зых 15:14—18)

Апошнія радкі маюць, як гэта часта бывае ў Пісанні, і канкрэтны, і сімвалічны сэнс. З аднаго боку, словы пра «гару надзелу» Госпада, Яго «жытло» і асаблівае свяцілішча, маюць на ўвазе Святую Зямлю, гару Морыя, на якой некалі Аўраам і Ісаак вытрымалі найвялікшае выпрабаванне веры і на якой пазней Давід задумае будаваць «Дом Госпада», а яго сын Саламон ажыццявіць гэтую задуму, а таксама — непасрэдна Іерусалімскі Храм. Але ўсё ж такі гэты Храм быў узведзены людзьмі, як і тыя свяцілішчы, у якіх да яго збудавання знаходзіўся Каўчэг Запавету са Скрыжальямі і Скруткамі Торы. Як адзначае Дз. У. Шчадравіцкі, «усе яны ўзводзіліся паводле ўказання Богага, па «чарцяжах», якія былі з’яўленыя Майсею на гары² і паказаныя Давіду і Саламону ў сне, па тых планах, што прыведзеныя ў тэксце Пісання; кожная іх дэталі з’яўляецца правобразам будучых падзеяў гісторыі ці паказвае на таямніцы духоўнага свету; але тым не менш усё гэта пабудавана рукамі людзей»³. Каментатар задае пытанне: «Якое ж свяцілішча ў такім выпадку стварылі рукі Божыя і дзе яно знаходзілася ці знаходзіцца?»⁴ І сам адказвае на яго, узгадваючы аповед пра стварэнне чалавека (*Быц 2:7*), Псальму Давідаву («Рукі Твае стварылі мяне і збудавалі мяне...» — *Пс 119/118:73*), а таксама сло-

¹ Дакладней — *Аданай* (Гасподзь, Уладыка); адно з найстаражытнейшых найменняў Бога і адначасова замена невымоўнага Тэтраграматона.

² Маесца на ўвазе Сінай.

³ Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 379.

⁴ Тамсама.

вы праведнага Іёва, звернутыя да Бога («Твае рукі працавалі нада мною і ўтварылі ўсяго мяне цалкам...» — *Іёў 10:8*): «Гэта і ёсць той Храм, створаны рукамі Усявышняга, у якім Ён Сам мае ласку жыць. І калі мы адкрываем кнігі Новага Запавету, якія ёсць тлумачэнне старазапаветных тэкстаў і выкладанне іх духоўнага сэнсу, то чытаем наступны зварот да новых вернікаў: “Ці не ведаеце, што вы Храм Божы, і Дух Божы жыве ў вас? // Калі хто спустошыць Храм Божы, таго пакарае Бог: бо Храм Божы святы; а гэты *Храм* — вы” (*1 Кар 6:16–17*). І далей: “Ці не ведаеце, што целы вашы ёсць Храм Святога Духа, які жыве ў вас, якога маеце вы ад Бога, і вы — не свае?” (*1 Кар 6:19*) — інакш кажучы, вы належыце Гаспадару Храма. А ў другім апостальскім пасланні гэтая тэма развіваецца далей: “Якая сумеснасць Храма Божлага з ідаламі? Бо вы Храм Бога жывога, як сказаў Бог: пасялюся ў іх і буду хадзіць у іх; і буду іх Богам, і яны будуць Маім народам. // І таму выйдзіце з асяроддзя іх і аддзяліцеся, гаворыць Гасподзь, і не датыкайцеся да нячыстага; і Я прыму вас. // І буду вам за Айца, і вы будзеце Маімі сынамі і дочкамі, кажа Гасподзь Усёдзержца” (*2 Кар 6:16–18*). Як мы бачым, неабходнаю ўмоваю для таго, каб чалавек стаў Храмам Божым, з’яўляецца наступнае: “...выйдзіце з асяроддзя іх і аддзяліцеся... і не датыкайцеся да нячыстага...” Зыход з Егіпта, г. зн. выхад “з асяроддзя граху” і аддзяленне ад усяго нячыстага, звязанага з ідалапаклонніцтвам, спрыялі таму, каб народ Ізраіля стаў нібыта Храмам Божым. Гасподзь “пасяліўся” ў гэтым народзе: “...І буду хадзіць сярод вас...” (*Лев 26:12*). Аднак Храмам Божым могуць быць не толькі народ ці Царква ў цэлым, але і кожны асобны чалавек... Кожны чалавек, які выходзіць з-пад улады дэманічных сілаў “свету гэтага”, рыхтуе сябе да таго, каб стаць Храмам Божым, Храмам Святога Духа. Пагэтаму ў “Песні пры пераходзе мора” і сказана пра Храм менавіта ў такіх выказах, і заканчваецца яна апісаннем менавіта таго Свяцілішча, якое “стварылі рукі Твае, Уладыка”»¹. Гэтае тлумачэнне цалкам адпавядае глыбіннаму сэнсу Торы:

¹ Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1–3. Пятикнижие Моисеево. С. 379–380.

Гасподзь жыве ў душы сапраўднага чалавека, жыве ў асяроддзі Свайго народа, які Ён стварае, выводзячы яго з Егіпта. Нездарма ж у Песні на моры сказана: «...Праходзіць народ гэты, які Ты стварыў» (*Зых 15:16*). І далей у Кнізе Зыходу Гасподзь прамовіць: «...і буду жыць сярод сыноў Іісраэля і буду ім Богам» (*Зых 29:45*). А ў Кнізе Левіт Ён пацвердзіць, звяртаючыся да народа Ізраіля: «І пастаўлю жытло Маё сярод вас, і душа Мая не пагрэбуе вамі» (*Лев 26:11*). Народ мусіць стаць Храмам Божым, ён пачынае ім станавіцца, набываючы веру не толькі ў тое, што Бог вядзе і ратуе яго, але і ў тое, што «Бог цараваць будзе на вякі вякоў».

Тора падкрэслівае, што той момант, калі гучала Песня на моры, стаў момантам агульнага рэлігійнага экстазу, надзвычайнага натхнення, адзінадушнага парыву да Госпада. Сястра Майсея, прарочыца Мір'ям, узяла ў рукі тымпан, за ёю выйшлі ўсе жанчыны з тымпанамі і жалейкамі, і Мір'ям, адгукаючыся мужчынскаму хору, таксама запела: «Спявайце Госпаду, бо высока ўзнёсся Ён, каня і вершніка яго скінуў Ён у мора» (*Зых 15:20*). Класічны каментар адзначае, што сілаю свайго духу Майсей здолеў у гэты момант узняць увесь народ да прароцкага стану і што ў прароцкім натхненні спявалі ўсе — ад старцаў да малых дзяцей. Талмудычны трактат «Сота» захаваў словы з пропаведзі рабі Ёшыягу (Юсіі) Галілейскага: «Пасля пераходу цераз Чэрмнае мора пачаў пець народ хвалу Госпаду. І што гэта быў за цудоўны песняспеў! Дзіця на каленях у маці, выцягнуўшы шыю сваю, і немаўля, адарваўшы вусны ад матчыных грудзей, сузіралі Славу Гасподню і пелі: “Вось Гасподзь мой, і я ўзнясу Яго!”» (*Сота 30*)¹. Рабі Ё. Герц піша: «Песня на моры з'яўляецца выказваннем удзячнасці Усявышшняму людзей, якія ўзняліся да прароцкага ўзроўню, асэнсавалі сапраўдныя прычыны таго, што адбываецца, і здолелі ўбачыць значэнне гэтых падзеяў і іх наступстваў у будучым. А самае галоўнае — асэнсавалі любоў Творцы да выбранага Ім народа»². Песня на моры набыла асаблівы статус у яўрэйскай літургіі, у гадавым

¹ Агада... С. 61.

² Герц Й. Коментарый. С. 359.

цыкле чытання Торы: Субота, у якую чытаюць тыднёвы раздзел¹ Торы пад назваю *Бэшалах* («Калі адпусціў...» — *Зых 13:17*), што ўтрымлівае ў сабе Песню на моры, атрымала асаблівую назву — *Шабат Шыра* («Субота Песні на моры»). Звычайна, калі той, хто падчас богаслужэння чытае гэты раздзел Торы, даходзіць да радка «Тады заспяваў Машэ і сыны Іісраэля Песню гэтую Госпаду...», усе прысутныя ў сінагозе ўстаюць у знак пашаны і каб ізноў перажыць адзінадушна момант, надзвычай важны ў лёсе народа Ізраіля, і ўзнесці хвалу Усявышняму...

Калісьці, калі Бог адкрыўся Майсею, Ён паабяцаў: «Я — Гасподзь, і *выведу* (тут і далей — курсіў наш. — Г. С.) Я вас з-пад прыгнёту егіпцянаў, і *збаўлю* вас ад рабства іх, і *выратую* вас моцаю [мышцаю] вялікаю і карамі страшнымі. // І *вазьму* Я вас Сабе народам [І прыму вас да Сябе ў народ], і буду вам Богам...» (*Зых 6:6—7*). Такім чынам, Бог выканаў два Свае вялікія абяцанні: вывеў народ з рабства, збавіў яго ад прыгнёту і ад вернай смерці на Трысняговым моры. Але, як становіцца зразумела, сапраўднае выратаванне яшчэ наперадзе: гэта выратаванне ад таго рабства, якое знаходзіцца ўнутры тых, хто выйшаў з рабства знешняга. Неабходны сапраўдны шлях да Бога, неабходна, каб Ён «прыняў» тых, хто выйшаў з Егіпта на Яго заклік, «да Сябе ў народ», а гэта будзе магчыма толькі праз свядомае заключэнне Саюзу, або Запавету, народа з Богам, праз унутранае прыняцце ім Запаведзяў і навучанне жыць у адпаведнасці з імі. Вось чаму такім доўгім і няпростым стане шлях народа праз пустыню, куды павёў яго прарок Майсей пасля цудоўнага выратавання на моры.

¹ Тыднёвы раздзел Торы — *парашат га-шавуа* — у яўрэйскай традыцыі фрагмент Торы, які чытаецца ў пэўны, строга вызначаны тыдзень календара; такім чынам, такіх раздзелаў столькі, колькі тыдняў у яўрэйскім сонечна-месячным календары; пры гэтым тыднёвы раздзел па сваіх межах не супадае са звычайным падзелам Пяцікніжжа на раздзелы, найчасцей уключаючы ў сябе некалькі раздзелаў, аб'яднаных агульным сэнсам. Звычай чытання Торы ў адпаведнасці з тыднёвымі раздзеламі падчас суботняй службы ўсталяваўся яшчэ ў эпоху Другога Храма, з V ст. да н. э. Гл. у частцы I, с. 41—42.

«І ПАМЯТАЙ УВЕСЬ ШЛЯХ, ЯКІМ ВЁЎ ЦЯБЕ ГАСПОДЗЬ...»

(Шлях да Сіная як парадыгма шляху да Бога і свабоды)

Ты вядзеш літасцю Тваёю
народ гэты, які Ты збавіў,
суправаджаеш сілаю Тваёю
ў прытулак святыні Твай.

(Зых 15:13)

...вось, Я дам вам дажджом
хлеб з неба, і няхай народ
выходзіць і збірае штодзённа,
каб Мне выпрабаваць яго,
ці будзе ён учыняць па законе Маім,
ці не.

(Зых 16:4)

На чарэнь пустэльні расой
Ападала з нябёсаў манна.
Спавіваў вінаграднай лазой
Смяглы прыпар тугу старанна.

Перапёлкі густой чарадой
На вячэру самі ляцелі.
І расло пад цяжкай ступой
Ад нясцерпае стомы зелле.

Рыгор Барадулін. Сорак год

Першаю перамогаю Майсея стала палымяная вера ў ахову і кіраўніцтва Бога, якую ён здолеў удыхнуць у народ дзякуючы цуду на Трысняговым моры. Аднак знешняя свабода, дэманструе тэкст Торы, яшчэ не ёсць сапраўдная свабода. Былыя рабы, што адчулі подых свабоды, мусілі пераадолець больш страшэннае рабства — унутранае, набыць сапраўдную веру ў Адзінага Бога — веру, заснаваную не толькі на цудах, але на ўнутранай неабходнасці жыць паводле заповедзяў Божых. Толькі так натоўп рабоў мог ператварыцца ў народ, і народ менавіта ў яго біблейным разуменні: не проста этнічная суполка, але сакральнае супольства, звязанае Запаветам з Богам, «грамада Госпада». Шлях уцекачоў праз пустыню да падножжа гары Сінай, дзе будуць дараваныя Скрыжалі з Дзесяццю Заповедзямі і заключаны Завет з Усявышнім, а потым і

саракагадовае вандраванне ў пустыні асэнсоўваюцца ў Пяцікніжжы як парадыгма шляху народа і кожнага чалавека да сапраўднай свабоды. Гэты шлях адзначаны ўзлётамі і падзеннямі духу, рэзкімі пераходамі ад веры да сумнення ці нават у нейкія моманты да нявер'я, а потым — наадварот — да самай палкай веры, пастаяннымі сутыкненнямі надзеі і адчаю. І менавіта на гэтым шляху найбольш яскрава выяўляецца духоўная моц і тытанічныя намаганні Майсея — вялікага пастыра, які ва ўсіх крытычных сітуацыях прымае ўдар на сябе, які заўсёды гатовы паўстаць перад Богам і адказваць за свой народ, сурова выходзіць яго і адначасова абараняць, бязмежна любіць яго і адначасова ненавідзець у ім тое, што ўсё яшчэ робіць гэты народ нявартым высокага прызначэння выбранага народа Богага. Народ і баяўся суролага пасланца Бога, і любіў яго, адчуваючы ў ім духоўнага айца і настаўніка (нездарма, нагадаем, у яўрэйскай рэлігійнай традыцыі Майсей атрымаў свой ні з чым не параўнальны тытул, які даў яму сам народ: *Мошэ Рабэну* — Майсей, Настаўнік наш). Канфлікт паміж прарокам, які адчуваў у сабе голас Божы і сапраўды чуў яго, і людям, як заўсёды, крыху косным, абмежаваным, гатовым пры ўсялякай знешняй пагрозе скардзіцца, лямантаваць, пагражаць, апускацца да стану натоўпу, — канфлікт, які так ці інакш паварочваўся ўзаемным разуменнем прарока і народа, народа і Бога, спасціжэннем ісціны, — гэты напружаны канфлікт надае далейшаму аповеду Торы надзвычайны драматызм і глыбокі псіхалагізм. Пры гэтым у тэксце злучаюцца як канкрэтнасць, так і найвышэйшая абагуленасць эпізодаў і сітуацыяў, як дакладна-гістарычнае, так і метагістарычнае, глыбінна сімвалічнае, што надае яму высокую ступень парадыгматычнасці.

Дык вось, сыны Ізраілевы выйшлі ў пустыню: «І павёў Машэ сыноў Іісраэля ад мора Суф, і выйшлі яны ў пустыню Шур...» (*Зых 15:22*). Безумоўна, пустыня Шур (Сур), як і пустыня Сін (Сінайская пустыня), куды пасля першай трапяць сыны Ізраілевы, існавала і існуе рэальна: яна цягнецца ўздоўж паўночна-ўсходніх межаў Егіпта і фігуруе яшчэ ў Кнізе Быцця (*Быц 16:7, 25:18*). Паводле тэксту Торы, народ прасоўваецца ўздоўж берага Суэцкага заліва,

і тэрыторыя, якая мяжуецца з яго паўночнай часткаю, завецца пустыняю Шур, а з паўднёваю — Сін. А потым будзе яшчэ і пустыня Паран (Фаран), у якой народ пражыве сорок гадоў. Але ўсе яны ў свядомасці чытача зліваюцца ў нейкую агульную Пустыню — сімвал духоўных блуканняў і найвялікшых адкрыццяў. Разважаючы пра цяжасці гэтага блукання і пошукаў ісціны — не толькі ў сімвалічным, але і ў самым прамым сэнсе — і атаясамліваючы пустыні Сур і Сін, Томас Ман сумна-іранічна пісаў: «Цяпер яны [ізраільцыяне] былі ў Сінайскай зямлі, у пустыні Сур; гэтае змрочнае месца чалавек пакідае толькі для таго, каб апынуцца ў пустыні Фаран — не меней горкай і бязрадаснай. Чаму гэтыя дзве пустыні называліся па-рознаму — незразумела; яны злучаліся адна з адною і былі аднолькава камяністыя, успучаныя мёртвымі ўзгоркамі, бязводныя і няплодныя — праклятая раўніна, якая цягнулася тры дні, і чатыры, і пяць...» (паводле перакладу С. Маркіша)¹.

Ужо ў самых старажытных тлумачэннях пустыня, праз якую прарок Майсей вядзе свой народ, асэнсоўваецца як вобраз непрасветленай цемры плоцевых жарсцяў, нізкіх інстынктаў, што мусіць перамагчы ў сабе чалавек. Безумоўна, пустыня — гэта пустыня духоўнай галечы, але менавіта адчуўшы апошнюю ў сабе, чалавек і можа пачаць духоўнае ўзыходжанне, шлях да Бога і самога сябе. Так пустыня становіцца асабліваю містычнаю прастораю, дзе чалавек процістаіць спакусам і адкрывае найвялікшыя духоўныя ісціны, месцам, дзе ён можа так ясна пачуць голас Нябачнага Бога (прыгадаем, што і Майсей атрымлівае прароцкае прызначэнне менавіта ў пустыні; у пустыні ж будзе спасцігаць сутнасць Неспасціжнага Бога прарок Эліягу, або Ілля; гл. 3 Цар 19:1—18; у пустыні ж пачуе заклік Божы прарок Амос і г. д.). Магчыма, чалавечы дух уздымаюць да асаблівага стану самі фізічныя якасці пустыні: аддаленасць ад марнасці і мітусні звычайнага побыту з яго дробязямі; суровасць, якая патрабуе незвычайнай канцэнтрацыі духу; адкрытасць прасторы, дзе так

¹ Манн Т. Закон // Манн Т. Избранник: Роман, новеллы. СПб.: Азбука-классика, 2002. С. 813.

абвастраецца пачуццё неабсяжнасці свету і адначасова надзвычайнай блізкасці неба, асабліва начнога зорнага неба.

Безумоўна, ёсць вялікі сэнс у тым, што заповедзі Божыя будуць дадзеныя народу не ў Егіпце і не ў Зямлі Абяцанай, але ў пустыні, на свайго кшталту «нейтральнай» тэрыторыі, хаця, здаецца, вельмі магчыма ўявіць наступнае: калі б заповедзі былі дадзеныя ў Егіпце, народ, падтрыманы іх духоўнаю сілаю, хутчэй прыйшоў бы ў Зямлю Абяцаную; з другога боку, калі б Гасподзь паабяцаў народу заключыць Запавет з Ім і дараваць заповедзі менавіта ў Ханаане, гэта таксама стала б вялікім стымулам для людзей. Але тэкст выразна сведчыць, што так быць не магло. Паводле логікі Торы, заключыць Саюз з Госпадам і прыняць заповедзі магчыма толькі ў выніку свабоднага волевыяўлення, зрабіць жа гэта могуць не рабы, а толькі людзі, якія валодаюць хаця б знешняй свабодай. Адсюль вынікае, што толькі так, свядома выконваючы заповедзі Божыя, тыя, хто скінуў з сябе ланцугі рабства фізічнага, могуць пераадолець рабства ўнутранае і прыйсці да сапраўднай свабоды, а тым самым — і да Зямлі Абяцанай. Без заповедзяў, якія паступова становяцца іх унутрыным законам, яны ніколі не здолеюць прыйсці да заповетнай мэты. Заповедзі не маглі быць дадзеныя ў Егіпце, бо ў «доме рабства» яны непатрэбныя: раб не валодае сапраўднай свабодай волі, бо ў яго няма знешняй свабоды і з яго нельга патрабаваць адказнасці за свае ўчынкі: ён не больш чым «прылада», якую прыводзіць у рух прыгняццельнік. Безумоўна, асобныя моцныя духам людзі могуць і ў няволі захаваць свабоду волі. Але гэта ўсё ж такі выключэнне с правіла, што пацвярджаецца і лёсам Майсея: каб ён не выхоўваўся ў Егіпце як свабодны чалавек, то невядома, ці здолеў бы ён стаць прарокам, свядома ажыццяўляць сваё прызначэнне. Доўгае, на працягу многіх пакаленняў, рабства можа цалкам пазбавіць не толькі асобных індывідаў, але і цэлы народ не толькі свабоды, але і свабоды волі. Для выканання ж заповедзяў Божых паводле азначэння патрэбная свядомая воля. Сапраўдны высокамаральны чалавек не можа вырасці ў рабстве, як мараль наогул не выхоўваецца з дапамогаю плёткі. Як тонка

заўважае Сяргей Аверынцаў, «толькі таму, хто выйшаў — толькі духоўна ці духоўна і фізічна, праз барацьбу з гвалтам звонку або са сваім жа сваявольствам — з “дому рабства”, толькі яму можна даць заповедзь. Бо ў “доме рабства” для заповедзі Божай месца няма: там жыццё чалавека рэгулюецца зусім іншымі законамі. Такая сама сутнасць “дому рабства”, яго лагічнае вызначэнне. ...У кожнага з нас павінны быць як бы надзел знешняй свабоды, каб на прасторы гэтай свабоды выконваць заповедзі. Як сказаў Чэстэртан¹, “калі ёсць заповедзі Бога, павінныя быць і правы чалавека”»².

Шлях праз пустыню і паўстае на старонках Торы як шлях барацьбы з самімі сабою, са сваёй звычайкай да рабства: там гінулі людзі, але ж ніхто не патрабаваў адказнасці за сябе і кожнага перад Богам, там не патрэбна было рабіць штодзённы выбар, бо ўсё вызначалася загадам звыш. Больш таго — у «доме рабства» хоць і выбіваліся з сілаў, але елі дасыта, таму шлях праз пустыню — гэта і шлях барацьбы з прыхільнасцю да егіпецкіх «гаршкоў з мясам», з уладай ва ўласнай душы матэрыяльнага пачатку. Шлях народа да Сіная, дзе будзе дараваная Тора, паўстае як парадыгма «выціскання» з сябе ўнутранага рабства, навучання падпарадкоўваць знешняе, матэрыяльнае высокім духоўным мэтам.

Рэальны ж пераход праз пустыню для людзей, якія ўжо на працягу многіх пакаленняў жылі ў вільготным клімаце дэльты Ніла, быў, без усялякага сумневу, неверагодна цяжкім і страшным. Усё тут было нязвычайнае, усё палохала. Пра гэта вельмі добра піша Аляксандр Мень: «...вось Зыход здзейсніўся, страшныя зараснікі Трысняговага мора ў мінулым, не чуваць болей шуму пагоні. Наперадзе раскінуліся нерухомыя прасторы мёртвай пустыні. Бязвоблачнае неба, рудыя ўзгоркі, бязводная вымерлая краіна. Тут пануе смерць. Гэта вобласць змрочнага Азая».

¹ Маесца на ўвазе Гілберт Кійт (Кіт) Чэстэртан (1874—1936), англійскі пісьменнік, аўтар не толькі славурых дэтэктыўных навэлаў пра патэра Брауна, але і рэлігійна-філасофскіх сачыненняў, у тым ліку кнігі «Адвечны Чалавек».

² Аверинцев С. С. «Боже! Ты — Бог мой!» // Литературная газета. 1991. № 2. С. 14.

ла¹, уладыкі валасатых дэманаў. Пачвара з казліным тварам расцілае сваё пагібельнае дыханне над камяністаю глебаю. З жахам углядаюцца ўцекачы ў далягляд, зацягнуты чырванаватаю смугою. Для іх, звыклых жыць сярод вільготных лугоў і балотаў, гэтая карціна мёртвай прыроды здаецца невыносна жудаснай. Усё тут для іх незнаёмае, таямнічае, споўненае пагрозы: і маўчанне барханаў, і аголенасць глебы, і незразумелыя гукі...»² Тэкст Кнігі Зыходу дэманструе, як цяжкасці шляху і выпрабаванні духу прымушаюць народ наракаць на прарока, сумнявацца, ці праўда з імі Усявышні, звяртаць свой унутраны позірк да звычайнага і «ўтульнага», нягледзячы на смерць і пакуты, рабства. У гэтыя імгненні адчаю і нявер'я на дапамогу прароку ізноў прыходзіць цуд, які ўзнямае яго аўтарытэт і ўмацоўвае веру ў тых, хто сумняваецца. І хаця гэтыя цуды часцей за ўсё могуць быць патлумачаныя зусім «цвяроза», рэалістычна і нават матэрыялістычна, важна тое, што народная свядомасць успрымала іх як знакі аховы і кіраўніцтва Бога, як Яго цудоўнае ўмяшанне ў гісторыю. Само ж усведамленне, што іх падтрымлівае і вядзе Бог, што яны — народ Божы, надавала людзям сілы і ўпэўненасць, прымушала па-новаму ўспрымаць свет, бачыць за покрывам штодзённасці вялікую Таямніцу, якая сапраўды існуе.

Першае цяжкае выпрабаванне настала праз тры дні шляху па пустыні — выпрабаванне смагаю: «...і выйшлі яны ў пустыню Шур, і шлі тры дні па пустыні, і не знаходзілі вады» (Зых 15:22). Вандроўнікі знаходзяць вадаём, але вада ў ім такая горкая, што піць яе нельга (тэкст тлумачыць, што гэтае месца і назвалі *Марá* — «горкая», «горыч»³). Біблейсты дакладна пацвярджаюць існаванне Мары. Так, В. Келер, адзначаючы, што дарога на поўдзень

¹ *Азазъл*, дакладней — *Азазэль* (этымалогія невядомая), — у народнай яўрэйскай дэманалогіі дэман пустыні; менавіта да яго адпраўлялі ў пустыню казла — так званага казла адпушчэння, на якога першасвятар ускладаў грахі ўсяго народа ў старажытным рытуале свята Йом-Кіпурым (Йом-Кіпур) — Дня Выкуплення, або Суднага Дня (*Лев 16:7–10, 21–22*).

² Мень А. В. *История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни: В 7 т. Т. 2. Магизм и Единобожие*. М.: Слово, 1991–1992. С. 219.

³ У Сінадальным перакладзе — *Мерра*; у перакладзе В. Сёмухі — *Мэра*.

ад верхняга краю Суэцкага канала цягнецца прыкладна на сорок пяць міляў (каля сямідзесяці двух кіламетраў) праз бязводную прастору, дзе няма ніводнага аазіса, піша: «У Бібліі ясна гаворыцца, што ізраільцяне на пачатку свайго падарожжа блукалі тры дні па бязводнай пустыні, потым прыйшлі да калодзежа з непрыдатнай для піцця вадою, пасля чаго хутка дасягнулі вельмі багатага аазіса, дзе было “дванаццаць крыніцаў вады і семдзсят фінікавых дрэваў”. Гэтае вельмі дакладнае біблейнае апісанне дапамагло навукоўцам знайсці гістарычна дакладны напрамак шляху ізраільцянаў падчас Зыходу з Егіпта. Саракапяцімільны пераход масы людзей са статкамі жывёлы павінны быў працягвацца тры дні. Качэўнікі цалкам маглі справіцца са смагаю за гэты перыяд. На апошні выпадак у іх заўсёды быў з сабою “непарушны запас” — вада ў бурдзюках з казіных скураў... У сарака пяці мілях ад паўночнага краю Чырвонага мора знаходзіцца калодзеж, які бедуіны завуць “Айн-Хавара”. Качэўнікі вельмі неахвотна спыняюцца там са сваёю жывёлаю: вада ў калодзежы не падыходзіць для доўгага выкарыстання. Яна салёная і сярністая — “горкая”, як называе яе Біблія. Гэтае месца — старажытная Мэра»¹. Дакладней, як адзначае рабі Ё. Герц, калодзеж, з якім большасць біблеістаў ідэнтыфікуе Мару, завецца Бір-Хувара; ён знаходзіцца на адлегласці 75 км на паўднёвы ўсход ад Аюн-Мусы і 11 км ад узбярэжжа. Тут пачынаецца найбольш зручны шлях да гары Сінай. Аднак цэлы шэраг даследчыкаў ідэнтыфікуюць Мару з крыніцаю Айн-Наба, што знаходзіцца на адлегласці 16 км на паўднёвы ўсход ад Суэца і 80 км ад возера Тымса².

Так ці інакш, але Тора малое цалкам рэальны эпізод: ваду знайшлі, але піць яе нельга. Гэта яшчэ больш абурала народ, знясілены смагаю (сапраўды, цярпець яе чалавек можа не больш трох дзён), і сітуацыя становіцца крытычнай: «І наракаў народ на Машэ, кажучы: “Што піць будзем?”» (*Зых 15:24*). Як заўсёды ў цяжкую хвіліну, Майсей звяртаецца да Госпада, і Ён паказвае прароку дрэва,

¹ Келлер В. Библия как история / Пер. с англ. А. Блейз. М.: КРОН-Пресс, 1998. С. 140—141.

² Герц Й. Комментарий // Пятикнижие и гафтарот: Иврит. текст с рус. пер. и классич. комментарием «Сончино». М.; Иерусалим, 1999. С. 363.

якое, калі апусціць яго ў ваду, робіць яе прыдатнаю для піцця — салодкаю, г. зн. прэснаю. Гэта ізноў рэзка ўзнямае аўтарытэт прарока ў вачах народа. І зараз бедуіны ведаюць пэўныя расліны, якія, калі іх кінуць у ваду, адбіваюць у яе непрыемны смак. Безумоўна, Майсей таксама добра ведаў пустыню і ўсё, што ў ёй расло: нездарма ж ён так доўга пасвіў у ёй статкі свайго цесця Йітро. Але, як заўсёды, гэты эпізод мае глыбінны сімвалічны сэнс: дрэва, кінутае ў ваду, робіць яе з горкай салодкаю; асабліваму ж дрэву — Дрэву Жыцця — у саміх тэкстах Танаха (напрыклад, у Кнізе Прыпавесцяў Саламонавых) і далей у яўрэйскай традыцыі прыпадабняецца Тора. Таму рабі Ё. Герц піша: «Усявышні паказаў Машэ, як растлумачыць людзям, што Тора з'яўляецца адзіным сродкам выпраўлення як чалавека, так і ўсяго свету. Тора падобная дрэву, якое было кінутае ў ваду і ператварыла яе з горкай і пагібельнай у салодкую, якая падтрымлівае сілы чалавека»¹.

Гэтае тлумачэнне знаходзіцца ў абсалютнай адпаведнасці з наступным эпізодам, дзеянне якога адбываецца ў тым жа аазісе Мара: Бог праз Свайго прарока, рыхтуючы народ да прыняцця Торы, ужо тлумачыць законы, якімі мусяць кіравацца людзі, каб іх стасункі былі заснаваныя на справядлівасці і міласэрнасці: «Там усталяваў Ён яму закон і правасуддзе, і там рабіў яму іспыты» (*Зых 15:26*). Вуснамі прарока Гасподзь кажа людзям, што іх жыццё толькі тады будзе сапраўдным аазісам дабрыні і чалавечнасці і што толькі тады яны будуць цалкам здаровыя, непадуладныя ніводнай хваробе, цалкам ахаваныя Ім, калі яны будуць паводзіць сябе ў адпаведнасці з законам, Ім усталяванымі. Паказальна, што прарок перадаў Яго словы, звяртаючыся да ўсіх, але ў форме другой асобы — ты, тым самым падкрэсліваючы, што ўсё сказанае Богам тычыцца кожнага асабіста і вымагае асабістай адказнасці (такую ж форму мы ўбачым далей у Дэкалогу): «І сказаў: “Калі будзеш ты слухацца голасу Госпада, Бога твайго, і жаданае Яму рабіць будзеш, і прыслухоўвацца будзеш да заповедзяў Яго, і выконваць усе законы [статуты] Яго, то ніводнай з хваробаў, якія Я навёў на Егіпет, не навяду на

¹ Герц Й. Коментарый. С. 363—364.

цябе, бо Я — Гасподзь, Той, Хто гоіць цябе”» (*Зых 15:26*). Так вызначаецца яшчэ адзін атрыбут Бога ў дачыненні да чалавека: Ён — *Рофэ*, самы вялікі Лекар, Які загойвае раны цялесныя і душэўныя, ахоўвае ад хваробаў цела і душу (і найперш — душу, бо цела падуладнае ёй) кожнага, хто да канца даверыўся Яму. І шмат што тут, падкрэслівае Тора, залежыць не толькі ад ласкі і літасці Бога, але і ад намаганняў самога чалавека. Людзі мусяць паступова навучыцца слухацца словаў Божых, унікаць у іх глыбінны сэнс, каб Ён адкрыў ім Свой Закон у максімальнай паўнаце, а яны, у сваю чаргу, здолелі б дасягнуць вяршыні служэння Богу — выканання ўсіх статутаў Яго. У каментары да гэтага месца рабі Ё. Герц піша: «Народ, які выйшаў з Егіпта, да канца не ўсведамляе далейшага развіцця падзеяў. ...толькі нямногія з сыноў Ізраіля здагадваюцца пра тое, што Усявышні выбраў яўрэйскі народ для выканання цяжкай місіі: пераўтварыць усё чалавечае грамадства і прывесці ўсе народы, якія загразлі ў ідалапаклонніцтве, распусце і лютасці, да ўсведамлення сувязі чалавека з Творцам і да разумення дабра. Для гэтага самі яўрэі мусяць стаць народам, які жыве па справядлівых законах, вызначаных Усявышнім. І зараз, у самым пачатку шляху, Ён паказвае, што, прыняўшы, усвядоміўшы і выконваючы закон Творцы, народ заўсёды знойдзе ўсё неабходнае для існавання. Калі ж закон не будзе выконвацца, то гэтак жа, як прырода павярнулася супраць жорсткіх і бязлітасных егіпцянаў, яна павернецца і супраць выбранага і выратаванага з рабства народа. І тады нават тое, што Усявышні прыгатаваў на карысць яму, стане непрыдатным, як Ніл, крыніца багацця Егіпта, які стаў смуродным, няздатным напіць нават аднаго чалавека»¹.

Эпізод з горкай вадою Мары, якую прарок з дапамогаю Госпада ператварыў у салодкую, назаўжды стаў парадыгмаю таго, як чалавек можа ператварыць горыч жыцця ў слодыч. Паводле словаў Дз. У. Шчадравіцкага, «горыч бывае толькі там, дзе адсутнічаюць жывыя стасункі з Богам. Дастаткова адкрыцца Яму Самому і Яго сіле, як кожная спакуса і пакута становяцца лёгкімі і нават радас-

¹ Герц Й. Коментарый. С. 354.

ными. ...Задоўга да таго, як развіліся розныя кірункі медыцыны і ўдасканаліліся дактары, дадзены адзіны і універсальны сродак ад усіх хваробаў, якія ёсць наступствы граху, а грэх ёсць беззаконне»¹. Прыкладна праз дваццаць пяць стагоддзяў пасля цуду ў Мары славуты яўрэйскі паэт і выдатны ўрач Йегуда га-Леві (XII ст.) напіша свой верш-малітву, у якім з вялікай экспрэсіяй выкажа надзею на гаючую сілу Боскай любові да чалавека, роўна як і на вялікую сілу прыцягнення душы чалавека да Бога, — узаемную сілу, што дае магчымасць чалавеку выстаяць у самых неверагодна цяжкіх умовах. У якасці першага радка паэт абраў словы прарока Йірмейагу (Іераміі): «Вылечы мяне, Госпадзі, — і вылечаны буду» (*Іер 17:14*), а ў каментары да верша напісаў пра сябе: «Прамоўлена было, калі ён збіраўся выпіць гаючыя лекі». Увесь жа верш — прызнанне, што адзіны, хто вылечвае і гоіць, — Гасподзь:

Исцели меня, мой Бог,
Исцели.
И не гневайся опять,
Не гони меня с земли,
Не гони.

Не могу я выбирать
Ни лекарства, ни настоя,
Чтоб их силу проверять
Или пользу поверять,
Только Ты один достоин
И казнить, и исцелять,
Только Ты один — не я —
Знаешь тайны бытия.

Потому и не умею
В этот час себе помочь.
Исцели! — тянись к Тебе я
Через ночь, глухую ночь.²

Пераклад В. Лазарыса

¹ Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. Изд. 2-е, исправ. и доп. М.: Теревинф, 2001. С. 380—381.

² Еврейская средневековая поэзия в Испании / Пер., коммент. и биографии поэтов В. Лазариса; Под общ. ред. проф. Х. Ширмана. Иерусалим: Библиотека-Алия, 1991. С.90—91.

Пасля стаянкі ля Мары, праз кароткі пераход, народ прыходзіць у аазіс Эйлім, месца прыгожае і прыдатнае для адпачынку: «...а там — дванаццаць крыніцаў вады і семдзсят фінікавых пальмаў. І размясціліся там станам ля вады» (*Зых 15:27*). Гэтае месца таксама абсалютна рэальнае. Ізноў звернемся да кнігі В. Келера: «У пятнаццаці мілях на поўдзень, на адлегласці роўна аднаго дня пераходу, ляжыць Вадзі-Герандэл¹ — цудоўны аазіс з цянiстымі пальмамі і мноствам крыніцаў»². І зноў можна пераканацца ў цяснейшым перапляценні ў біблейным тэксце канкрэтнага і сімвалічнага сэнсаў: хаця гаворка ідзе пра канкрэтныя крыніцы і фінікавыя пальмы, якіх даволі шмат у гэтым аазісе, як у старажытнасці, так і зараз, звяртае на сябе асаблівую ўвагу невыпадковасць тых лікаў, што фігуруюць у Торы, — дванаццаць і семдзсят. Гэта сакральныя лікі, якія ўжо ў Кнізе Быцця (як і наогул у старажытнай свядомасці) адыгрываюць вялікую ролю: дванаццаць — лік паўнаты, і ён асацыюецца з дванаццаццю сынамі Іакава-Ізраіля; семдзсят — лік, кратны сакральнай сядміцы (адзінству часу і прасторы) і адначасова — дзсяці (ліку выяўлення ў свеце волі Божай); у Кнізе Быцця ідзе гаворка пра семдзсят народаў свету, якія ўтварыліся ад сыноў Ноя (*Быц 10:1–32*). Да таго ж патрэбна ўгадаць, што крыніца заўсёды на сімвалічнай мове Пісання азначае ісціну, «ваду жыцця», слова Божае, а фінікавая пальма — дзівоснае дрэва, якое дае чалавеку ўсё неабходнае для жыцця, — праведніка, напрыклад, у Кнізе Псалмаў: «Праведнік, як пальма, расквітнее, як кедр у Леваноне³, узвысіцца» (*Пс 92/91:13*; у арыгінале стаіць слова *тамар*, якое на іўрыце абазначае менавіта фініка-

¹ Дакладней — *Вадзі-Герандэль*.

² Келлер В. Библия как история. С. 141.

³ *Леванон* — назва ў арыгінале біблейнага тэксту тэрыторыі Лівана, гарыстага масіву, які падзяляў Ізраільскае царства і Фінікію. Назва *Леванон*, магчыма, звязаная з колерам яго заснежаных вяршыняў (параўн. іўрыц. *лаван* — «белы»). Леванон быў вядомы ў Старажытным свеце як месца, дзе раслі магутныя кедры і кіпарысы, якія былі каштоўным будаўнічым матэрыялам. Так, вядома, што цар фінікійскага горада Цора (Ціра, або Тыра) Хірам дапамагаў ізраільскім царам Давіду і Саламону ў будаўніцтве царскага палаца, а потым Іерусалімскага Храма, менавіта пастаўляючы ліванскія кедры і кіпарысы (гл. 2 *Цар 5:16–23*).

вую пальму). Усё гэта дае падставу зрабіць асаблівыя высновы, якія вельмі добра сфармуляваў Дз. У. Шчадравіцкі, разважаючы пра «правобразнае» значэнне (г. зн. такое, якое паказвае на далейшыя важныя падзеі Свяшчэннай гісторыі) эпизоду стаянкі ў Эйліме: «Правобразна гэта значыць, што дванаццаць “крыніцаў вады” — дванаццаць каленаў Ізраілевых — павінныя ў будучым стаць крыніцаю “вады жывой” для сямідзесяці “пальмаў”, г. зн. сямідзесяці народаў — інакш кажучы, для ўсяго чалавецтва... Іншымі словамі, ізраільцяне павінныя абвяшчаць усім народам вучэнне, якое зыходзіць ад Самога Бога. У Новым Запавеце правобраз мае працяг: дванаццаць найбліжэйшых вучняў Ісуса Хрыста (апосталы) нясуць ізраільскаму народу (*Мац 10:5–6*) жывую ваду вучэння Месіі, а семдзсят іншых яго вучняў пасылаюцца для асветы астатніх народаў (*Лук 10:1*)»¹. Даладзім да гэтага толькі адно: і Ісус, і евангелісты ўжо абапіраліся на добра вядомыя ім (асабліва евангелісту Мацвёю) тэксты Торы і Прарокаў; таму Ісус свядома выбірае менавіта дванаццаць апосталаў, якія ў духоўным плане павінныя стаць пачынальнікамі новых каленаў духоўнага Ізраіля, і менавіта таму, што яўрэйская традыцыя з найстаражытнейшых часоў налічвала семдзсят народаў, семдзсят апосталаў адпраўляюцца ва ўсе канцы свету абвяшчаць вучэнне Хрыста.

...Прабыўшы пэўны час у Эйліме, добра адпачыўшы ў гэтай дабраславёнай Богам мясціне, сыны Ізраілевы выйшлі ў пустыню Сін, якая цягнецца ўздоўж берага Чырвонага мора. Тора дакладна сведчыць, што гэта здарылася «на пятнаццаты дзень другога месяца пасля Зыходу іх з зямлі Егіпецкай» (*Зых 16:1*). Паказальна, што цяпер менавіта Зыход становіцца кропкаю адліку часу, пачаткам нейкай новай эры ў існаванні народа: сапраўды, менавіта праз Зыход і тыя выпрабаванні, якія ён перажыве ў пустыні, ён і мусіць стаць народам. Нагадаем, што Зыход пачаўся ў ноч з 14 на 15 Авіва (Нісана), а гэта значыць, што ў пустыню Сін сыны Ізраілевы прыйшлі праз месяц пасля яго, на пятнаццаты дзень месяца, які зараз завецца *іяр*. І тут, у пустыні Сін, ізноў пачаліся хваля-

¹ Шедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 382.

ванні і абурэнні, звязаныя з цяжкасцямі шляху. Перш чым асуджаць гэтых людзей, будзем памятаць, што пустыня была вельмі страшнай для іх, непадрыхтаваных да такога жыцця, з жанчынамі і малымі дзецямі на руках, а яшчэ прыгадаем славыты афарызм старэйшага сучасніка Ісуса Хрыста, рабі Гілея (I ст.), зафіксаваны ў талмудычным трактате *Пірке Авот* («Павучэнні бацькоў», II ст.): «Не судзі блізкага свайго (г. зн. усялякага чалавека. — Г. С.), пакуль сам не апынуўся ў яго становішчы» (*Авот 2:4*)¹. В. Келлер піша: «Сыны Ізраіля прайшлі не такую ўжо вялікую адлегласць, але яны былі непадрыхтаваныя і нязвычайныя да нягодаў пасля жыцця ў Егіпце — хаця і суровага, але ўсё ж такі сытага і ўпарадкаванага. Таму нядзіўна, што яны пачалі выказаць сваё расчараванне і незадаволенасць»². Скончыліся харчовыя прыпасы, узятыя з сабою ў дарогу, нічога, прыдатнага ў ежу, не траплялася па дарозе, і страшная пагроза голаду прымусіла людзей наракаць на Майсея і Аарона і нават абвінавачваць іх у тым, што гэта не Бог вывеў народ з рабства, а яны, Майсей і Аарон, свядома вывелі яго з Егіпта, каб замарыць голадам у пустыні: «I стала наракаць уся грамада сыноў Іісраэля на Машэ і Агарона ў пустыні. I сказалі ім сыны Іісраэля: “Лепш нам было памерці ад рукі Госпада ў зямлі Егіпецкай, калі мы сядзелі ля гаршка з мясам і хлеб уволю елі! Вось, вы вывелі нас у пустыню гэтую, замарыць усё супольства гэтае голадам!”» (*Зых 16:3*). Тут зададзеная горкая і, на жаль, вечная парадыгма: ісці да сапраўднай свабоды вельмі доўга і цяжка, а есці хочацца заўсёды; таму так часта наведвае чалавека жаданне вярнуцца ў сытае рабства, дзе хаця б страўнік быў напоўнены, так часта плоцевае замінае нам духоўнае, і мы гатовыя, як некалі Эсаў, прадаць першародства, прамяняць высокую мэту на штодзённыя матэрыяльныя даброты, на банальную сытасць жывёльнага існавання. Больш таго: як часта мы гатовыя наракаць і на тых, хто распачаў нялёгкую справу вызвалення з рабства, і нават на Самога Бога за ўсе цяжкасці жыцця.

¹ Трактат *Авот* / Коммент. рабби Пинхаса Кегати; Пер. П. Криксунова; Под общ. ред. проф. Г. Брановера. М.: Внешторгиздат, 1990. С. 65.

² Келлер В. Библия как история. С. 141.

З вялікаю горыччу і скрухаю слухаў гэтыя нараканні Майсей. Ён добра разумеў: гэта толькі пакуль што народ наракае на яго і Аарона, але хутка пачне наракаць і на Бога, бо вера яшчэ не ўмацавалася ў сэрцах людзей; магчыма, ізноў спатрэбіцца суд, каб парасткі веры не засохлі ў іх душы. Яго мучыла балючае пытанне: як жа навучыць іх ва ўсім спадзявацца на Госпада, давяраць Яму бязмежна? Як заўсёды, у цяжкі момант прарок звяртаецца да Бога, і Ён абячае яму Сваю дапамогу, абячае паслаць народу харчаванне, а разам з тым і высветліць, наколькі ён будзе выконваць Яго пастановы (*Зых 16:4—5*). Майсей, супакойваючы людзей і адначасова даволі ясна даючы ім зразумець, што яны на небяспечным шляху недаверу не толькі да яго, але і да Бога, кажа: «Вечарам даведаецеся вы, што гэта Гасподзь вывеў вас з зямлі Егіпецкай. // А раніцою ўбачыце Славу Госпада, бо пачуў Ён нараканне ваша. А мы — што? Што наракаць вам на нас? // ...Дасць Гасподзь вам вечарам мяса ў ежу, а раніцою — хлеба ўволю, бо пачуў Гасподзь нараканне ваша, якое вы ўзнімаеце супраць Яго. А мы — што? Не на нас нараканне ваша, але на Госпада!» (*Зых 16:6—7, 8*). Майсей таксама хоча сказаць, што ўсё, што ён і яго брат робяць для сыноў Ізраілевых, — нішто ў параўнанні з тым, што робіць для іх Гасподзь. І калі Аарон растлумачыў людзям словы свайго вялікага коснаязыкага брата, яны азірнуліся інстынктыўна ў бок пустыні, туды, куды яны павінныя былі ісці, — азірнуліся, чакаючы цуда, і убачылі: «...вось, Слава Госпада з'явілася ў воблаку» (*Зых 16:10*). Гэта было тое самае воблака (воблачны слуп), якое вяло народ з моманту Зыходу і ў якім выяўляла сябе Шэхіна — Прысутнасць Духа Богага сярод людзей.

І вось вечарам, паведамляе тэкст, «наляцелі перапёлкі і пакрылі стан...» (*Зых 16:13*). Славуты эпізод з перапёлкамі, які будзе паўтораны з пэўнымі варыяцыямі ў Кнізе Лікаў («І падняўся вецер ад Госпада, і прынёс ад мора перапёлак, і накідаў іх каля стану...» — *Лік 11:31*), даволі дакладна патлумачаны навукоўцамі-бібліёстамі і натуралістамі-арнітолагамі. Як сведчаць апошнія, перапёлкі дагэтуль, з года ў год, вясной пералятаюць з Афрыкі на поўнач менавіта над Чырвоным морам Сінайскаю пусты-

няю. Стомленыя пералётам над морам, яны апускаюцца на ўзбярэжжы, каб набрацца сілаў і пераляецць над даволі высокімі гарамі да Міжземнамор'я. Даследчык жыцця жывёлаў і птушак А. Брэм адзначаў, што перапёлкі ляцяць толькі вялікімі зграямі і маюць патрэбу ў спада-рожным ветры, бо крылы ў іх слабыя. Калі ж няма спрыяльнага ветру, перапёлкі, як піша Брэм, «стомленыя да смерці, нібы звар'яцелыя, кідаюцца на скалы або на палубы суднаў»¹. Але яшчэ раней Іосіф Флавій у «Іудзейскіх старажытнасцях» (3:1, 5) апісаў падобны выпадак менавіта ў тых мясцінах, дзе вандравалі сыны Ізраілевы. У гэтым рэгіёне і зараз бедуіны ловяць рукамі знясіленых доўгім пералётам птушак. Таму, напэўна, знешне няма нічога надзвычайнага ў тым, што цэлая зграя стомленых перапёлак апусцілася ля стана Ізраілева. Але вельмі важна, што народная свядомасць успрымае вецер, які прынёс перапёлак, як «вецер ад Госпада», як «дыханне» Самога Бога, Які іх ратуе ад галоднай смерці, і пацверджанне гэтаму — незвычайнае воблака, што ўздываецца над станам і ззяе, з'яўляючы Славу Господнюю.

Перапёлкі, мяса якіх смачнае, а галоўнае — дазvoleнае Госпадам у ежу, і сталі тым мясам, якое Усявышні паслаў Свайму знясіленаму голадам народу. Але дзе ж абяцаны Ім хлеб? Раніцою, калі паднялася раса з паверхні пустыні, людзі ўбачылі нешта «дробнае, падобнае на крупы, дробнае, як іней на зямлі» (*Зых 16:14*). Здзіўленыя ізраільцяне пыталіся адзін у аднаго: «Што гэта?» (*Зых 16:15*). *Ман гу?* (літаральна — «што ён?») — так гучыць гэтае пытанне ў арыгінале. Таму, як тлумачыцца ў Мідрашы, гэтыя незвычайныя крупы і назвалі *ман*, а ў Торы сказана: «І назваў дом Ёісраэля імя яму [нябеснаму хлебу] *ман*: ён, як насенне каляндравае, белы, а смак яго, як у ляпёшкі з мёдам» (*Зых 16:31*). Але на іўрыце *ман* азначае таксама «дар», і таму назву дзівоснага хлеба можна перакласці як «дар [Божы]», «дар [нябесны]»; у хрысціянскай Бібліі *ман* перадаецца як *манна*; адсюль і вядомае словазлучэнне «манна нябесная» (адсюль жа, зразумела, і назва «манныя крупы», якая замацавалася за дробнымі белымі пшаніч-

¹ Брэм А. Жизнь животных. СПб., 1903. Т. 2. С. 538.

нымі крупамі). Манна нябесная назаўжды стала сімвалам дару Богага, пасланага як ратунак, а ў бытавым сэнсе — нечага надзвычайна смачнага, асаблівай Боскай стравы; выраз гэты набыў і іранічнае адценне: чакаць манны нябеснай — гэта значыць, нічога не робячы, чакаць цуда, якое яшчэ невядома ці здарыцца. Майсей тлумачыць народу, што дзіўныя белыя крупы — гэта і ёсць той хлеб, які абяцаў Гасподзь, і перадае Яго загад: «Збірайце яго кожны па столькі, колькі каму з’есці; па омеру¹ на галаву, адпаведна ліку душаў вашых, колькі ў каго ў шатры, збірайце» (*Зых 16:16*). Так і зрабілі ізраільцяне, і высветлілася дзіўнае: усе збіралі, хто сколькі здолеў, але калі вымералі омерам, убачылі, што «не было лішку ў таго, хто сабраў шмат, а ў таго, хто сабраў мала, не было нястачы», і што «кожны сабраў столькі, колькі яму з’есці» (*Зых 16:18*). Майсей забараніў пакідаць рэшткі манны на наступны дзень; калі ж некаторыя, занепакоеныя тым, што цудоўнага хлеба можа заўтра не быць (г. зн. тыя, хто не давяралі да канца Богу), пакінулі запас, высветлілася, што ў манне завяліся чэрві і яна стала смуроднай (*Зых 16:19–20*). Далей Тора паведамляе, што манна была асноўнаю ежаю ізраільцянаў на працягу ўсіх сарака гадоў блукання па пустыні: «А сыны Іісраэля елі ман сорок гадоў, да прышэсця іх у зямлю населеную; ман елі яны, пакуль не прыйшлі да мяжы зямлі Кенаанскай» (*Зых 16:35*). У свой час Аўраам Ібн Эзра адзначыў, што ман быў найвялікшым з усіх цудаў, здзейсненых Усявышнім, бо гэты цуд не толькі сам па сабе складаўся з мноства цудоўных дэталей, але і не ведаў роўных яму па сваёй працягласці: ніводны з цудаў не доўжыўся сорок гадоў, пакуль сыны Ізраіля не перайшлі Йардэн (Іардан) і не ўвайшлі ў Зямлю Абяцаную.

Біблеістаў ужо даўно інтрыгавала пытанне: што стаіць за вобразам манны нябеснай, якая канкрэтная з’ява? Што гэта за дзіўныя крупы, якія патрэбна было збіраць, і вельмі хутка, на досвітку, бо яны раставалі, як толькі пачынала грэць сонца (*Зых 16:21*)? У Кнізе Лікаў пра манну сказана:

¹ *Омер* (літаральна «сноп») — у Бібліі адзінка меры зерня і наогул сыпучых целаў, роўная 2,2 літра. У Сінадальным перакладзе перадаецца скажона як *гомор*.

«Ман жа быў падобны на насенне каляндравае, а выгляд яго — як выгляд *бдолах*» (*Лік 11:7*). *Бдолах* — слова, якое — следам за Сэптуагінтаю — не перакладзена ў рускім Сінадальным перакладзе (адпаведна — і ў перакладзе В. Сёмухі) і якое на іўрыце азначае «дробныя крышталёныя пацеркі». Такім чынам, гэта паказвае, што ман блішчэў на сонцы, як светлыя крышталёныя пацеркі. Тора таксама сведчыць, што ман быў цвёрды і яго можна было малоць на жорнах і таўчы ў ступе, як зерне: «Хадзіў народ і збіраў яго, і малоў на жорнах або талок у ступе, і варыў у катле, і рабіў з яго ляпёшкі; і быў смак яго як смак ляпёшкі на алеі» (*Лік 11:8*). Тора таксама сведчыць, што ман кожны раз выпадаў ноччу адначасова з расою (*Лік 11:9*). Першае сведчанне, што манна нябесная рэальна існуе, пакінуў Брайтэнбах, дэкан касцёла ў Майнцы, які ў 1483 г. ажыццявіў паломніцтва на Сінай: «У кожнай вёсцы, паўсюль у раёне Сінайскіх гор па-ранейшаму можна знайсці “хлеб нябесны”, які манахі і арабы збіраюць, захоўваюць і прадаюць паломнікам і іншаземцам. Гэты самы “нябесны хлеб” выпадае амаль на світанку, як раса, і павісае шарыкамі на траве, камянях і галінках. Ён салодкі, як мёд, і ліпне да зубоў. Мы купілі шмат яго»¹. У 1823 г. нямецкі батанік Г. Эрэнберг надрукаваў артыкул «*Symbolae Physicae*» («Фізічныя сімвалы», або «Сімвалы прыроды»), дзе напісаў, што манна — не што іншае, як загусцелы сок расліны *Tamarix Mannifera*, або тамарыска (тамарыскавага дрэва або куста), і што гэтая сакрэцыя выдзяляецца лісцямі і сцяблінамі тамарыска, калі іх прагрызае пэўны від тлі. На стагоддзе пазней у спецыяльную экспедыцыю на Сінайскі паўвостраў выправіліся навукоўцы-батанікі з Яўрэйскага універсітэта ў Іерусаліме — Фрыдрых Сімон Бодэнхаймер і Оскар Тэадор, якія вырашылі высветліць пытанне находжання манны. Вынікі экспедыцыі часткова пацвердзілі, а часткова ўдакладнілі гіпотэзу Эрэнберга: высветлілася, што манна — смалістая сакрэцыя самой тлі, якая жыве на тамарысках; па форме і памерах яна сапраўды нагадвае зерне каляндры; калі маленькія шарыкі манны падаюць на зямлю, яны спачатку белыя, але потым становяцца

¹ Цыт. па: Келлер В. Библия как история. С. 142.

жоўта-карычневымі. Навукоўцы паспыталі яе і на смак і зазначылі, што «ў гэтых крышталічных зерняў манны спецыфічны салодкі смак» і «больш за ўсё гэта падобна на смак мёду, калі ён ужо зацукраваўся пасля доўгага захоўвання»¹. Экспедыцыя высветліла таксама, чаму манну прыходзілася збіраць вельмі рана: калі зямля праграваецца сонцам, на салодкія шарыкі накідваюцца мурашкі, і бедуіны, якія і зараз збіраюць манну, імкнуцца іх апырэдзіць: «Яны пачынаюць збіраць манну, калі тэмпература глебы дасягае 21 градуса па Цэльсію — гэта адбываецца каля 8.30 раніцы. Да гэтага часу насякомыя малаактыўныя»². Калі ж мурашкі становяцца актыўнымі, манна імгненна знікае. Можа, менавіта таму ізраільцыянам здавалася, што манна «растае»? Калі манну пакінуць у адкрытым посудзе, у яе таксама набіваюцца мурашкі. Можа, гэта мае на ўвазе тэкст, калі паведамляе, што ў манне, пакінутай некаторымі да раніцы насуперак забароне прарока, завяліся чэрві? Калі ж манну шчыльна закрыць, то яна доўга захоўваецца³, таму і наступныя біблейныя вершы выглядаюць вельмі рэалістычнымі: «І сказаў Машэ Агарону: вазьмі адзін посуд і пакладзі туды поўны омэр мана, і пастаў яго перад Госпадам для захоўвання ў пакаленнях вашых. // Як загадаў Гасподзь Машэ, паставіў яго Агарон перад Сведчаннем⁴ для захоўвання» (*Зых 16:33–34*).

Такім чынам, здаецца, навука ўсё патлумачыла, не пакінула ніякіх таямніцаў. Але гэта толькі здаецца. Нездарма той жа В. Келер, разважаючы пра цуд з маннаю і прыводзячы рацыянальныя доказы існавання апошняй, не можа стрымаць пытання: «Дагэтуль мы выслухоўвалі меркаванні навукоўцаў. Але трэба спытаць, ці не выходзім мы ў гэтым пытанні за межы навукі і ці не ўмешваемся ў галіну звышнатуральнага? Бо цалкам ясна, што Біблія наўмысна прымушае нас думаць пра гэта не як пра натуральны ход

¹ Цыт. па: Келлер В. Библия как история. С. 143.

² Тамсама.

³ Як вядома, манна з'яўляецца на Сінайскім паўвостраве прадметам экспарту.

⁴ Маецца на ўвазе Каўчэг Запавету, або Каўчэг Сведчання, названы так таму, што Скрыжалі з Дзесяццю Запаведзямі, якія ў ім захоўваліся, былі галоўным сведчаннем Сінайскага Запавету.

падзеяў, але як пра Божае Наканаванне»¹. Безумоўна, нават калі канкрэтная з’ява дала штуршок біблейнаму вобразу манны нябеснай, гэты вобраз нельга звесці к прыроднаму, матэрыяльнаму. Бо, калі можна падсілкавацца маннаю на пэўны кароткі тэрмін, то як патлумачыць, што цэлы народ на працягу сарака гадоў блукання па пустыні можа выжыць толькі за кошт манны? Без сумневу, на сімвалічнай мове Торы манна нябесная — гэта хлеб духоўнага прасвятлення, пад’яданне яе — насычэнне словам Божым, і найлепш гэта тлумачыць сама Тора словамі прарока Майсея: «І памятай увесь шлях, якім вёў цябе Гасподзь, Бог твой, вось ужо сорок гадоў, па пустыні, каб утаймаваць цябе, каб выпрабаваць цябе і даведацца, што ў сэрцы тваім, ці будзеш захоўваць заповедзі Яго, ці не. // І Ён утаймоўваў цябе, мучыў цябе голадам, і карміў цябе манам, якога не ведаў ты і не ведалі бацькі твае, каб даць табе зразумець, што не хлебам адзіным жыве чалавек, але ўсім тым, што зыходзіць з вуснаў Госпада, жыве чалавек» (*Друг 8:3—4*). «Не хлебам адзіным...» — гэты выраз яшчэ ў старажытнасці стаў крылатым, ён паўтараецца і ў Новым Запавеце. «Не хлебам адзіным» — адвечны напамін, што чалавек — істота духоўная, і не можа жыць толькі матэрыяльным. У гэтым сэнсе і той гліняны посуд з манам, які Агарону было загадана паставіць пазней у Скініі Запавету перад Каўчэгам і ў якім ман, паводле падання, навечна застаўся свежым, павінны быў стаць вечным сведчаннем цудаў, з’яўленых Богам у пустыні для выратавання Свайго народа і насычэння яго сапраўднай духоўнасцю. Ман быў хлебам духоўнасці, дарам нябесным, з дапамогаю якога Бог прывучаў Свой народ жыць не толькі зямнымі турботамі, але і спадзявацца на Неба, на дапамогу Божую, жыць у адпаведнасці з заповедзямі.

Так, яшчэ да таго, як быў дадзены цудоўны ман, Гасподзь кажа Свайму прароку: «...вось, Я дажджом дам вам хлеб з неба, і няхай выходзіць народ і збірае штодзённа, колькі патрэбна на дзень, каб Мне выпрабаваць яго, ці будзе ён учыняць паводле закону Майго, ці не. // І вось, у дзень шосты, калі прыгатуюць тое, што прынясуць,

¹ Келлер В. Библия как история. С. 144.

акажацца ўдвая супроць таго, што збіраюць кожны дзень» (Зых 16:4—5). Так і здарылася на шосты дзень: сабранага мана аказалася па два омэры на кожнага, хоць збіралі, як звычайна. Здзіўленыя людзі прыйшлі да Майсея, і ён растлумачыў ім: «Вось што казаў Гасподзь: спакой, Субота святая Госпаду заўтра; тое, што пячы вам, пячыце, і што варыць вам, варыце; усё ж лішняе адкладзіце на захоўванне да раніцы» (Зых 16:23). Сапраўды, лішні ман адклалі, і ён не стаў смуродным, і чэрві не завяліся ў ім. «І сказаў Машэ: “Ешце яго сёння, бо Субота, дзень гэты, — Госпаду, сёння не знойдзеце яго на полі. // Шэсць дзён збіраіце яго, а на сёмы дзень — Субота, не будзе яго”» (Зых 16:25—26). Нягледзячы на папярэджанне прарока, усё роўна знайшліся недаверлівыя, якія пайшлі збіраць ман на сёмы дзень і не знайшлі яго. Майсею прыйшлося выслухаць упіканне ад Госпада: «Дакуль будзеце адмаўляцца выконваць заповедзі Мае і наказы Мае?» (Зых 16:28). Так, яшчэ да даравання Скрыжаляў з Дзесяцю Заповедзямі, сярод якіх будзе і заповедзь свяціць Шабат (Суботу), Гасподзь тлумачыць сэнс гэтага святога дня — адвечнага напаміну пра Сёмы Дзень Стварэння, калі створаны свет набыў стан найвышэйшай гармоніі. Менавіта таму ў гэты дзень патрэбна імкнуцца да гармоніі і спакою. Але цяпер Субота становіцца яшчэ і напамінам пра Зыход, пра шлях праз пустыню і клопат Божы пра Свой народ: «Глядзіце ж, Гасподзь даў вам Суботу, таму Ён і дае ў шосты дзень хлеба на два дні: заставайцеся кожны ў сябе, не выходзь ніхто з месца свайго ў дзень сёмы¹. // І адпачываў народ у сёмы дзень» (Зых 16:29—30). Так народ Ізраіля адсвяткаваў сваю першую Суботу, першае свята свабодных людзей пасля Зыходу. Субота, што вызваляе ад мітусні і цяжкасцяў працоўных будняў, стала адчувальным знакам свабоды, якую

¹ На аснове гэтага біблейнага верша ў іўдзейскай традыцыі быў усталяваны асаблівы суботні закон: чалавек не можа адысці ад населенага месца, дзе ён знаходзіцца ў момант пачатку Суботы (у вечар пятніцы), болей чым на 2000 локцяў (каля 1200 м). Тая прастора, у якой мае права рухацца чалавек у Суботу, атрымала назву *тхум Шабат* («межы Суботы»). Пра выкананне гэтага закону ўжо ў старажытнасці сведчаць евангельскія тэксты: так, адлегласць, якую прайшоў Ісус са сваімі вучнямі пасля Таемнай Вячэры (вечара надыходу Суботы і адначасова Пэсаха) да Гефсіманіі, складала менавіта 2000 локцяў.

атрымалі былыя рабы, бо ў няволі яны не ведалі адпачынку. «Два сэнсы, заключаныя ў прадпісанні пра суботні адпачынак, — піша Дз. У. Шчадравіцкі, — дапаўняюць адзін аднаго: гармонія і цэльнасць стварэння, парушаныя гвалтам і прыгнётам, павінны быць адноўленыя. І таму Субота даецца Ізраілю раней за Сінайскае Адкрыццё, калі яна будзе ўжо замацаваная на Скрыжальных»¹. З таго часу і да сённяшняга дня святкаванне Суботы з'яўляецца адным з найважнейшых стрыжняў яўрэйскай рэлігійнай традыцыі і — шырэй — ладу жыцця, самой духоўнай культуры народа Ізраіля — як ажыццяўленне наказу Госпада: «І няхай захоўваюць сыны Іісраэля Суботу, святкуючы Суботу ў пакаленнях сваіх, як завет адвечны. // Паміж Мною і сынамі Іісраэля яна — знак вечны, што ў шэсць дзён стварыў Гасподзь неба і зямлю, а ў Дзень Сёмы скончыў працаваць і адпачываў» (*Зых 31:16—17*). Субота назаўжды стане ў яўрэйскай рэлігійнай традыцыі не проста днём адпачынку, але днём, аддадзеным малітве і вывучэнню Святога Пісання, дыялогу з Богам і блізкімі людзьмі.

Так на шляху сыноў Іісраэля чаргаваліся выпрабаванні і дзівосныя адкрыцці, цяжкія будні і светлыя святы. Адзін з самых напружаных і крытычных момантаў надыходзіць тады, калі пасля доўгага пераходу, на мяжы пустыні Сін, ля перадгор'яў Харэўскага хрыбта, не знаходзіцца ніводнай крыніцы з вадою. «І рушыла ўсё супольства сыноў Іісраэля з пустыні Сін у вандраванні свае па слове Гасподнім; і размясціліся станам у Рэфідзіме, і не было вады, каб піць народу» (*Зых 17:1*). Пачынаюцца пакуты ад смагі, і зноў людзей адольваюць сумненні — ці з імі Гасподзь, і зноў упіканні, звернутыя ў першую чаргу да Майсея: «І сварыўся народ з Машэ, і казалі [людзі]: “Дайце нам вады, каб піць нам!”» (*Зых 17:2*). Майсей спрабуе папярэдзіць народ, што, не давяраючы яму, яны тым самым не давяраюць Богу: «Што вы сварыцеся са мною? Што спакушаеце Госпада?» (*Зых 17:2*). Але ўсё было дарэмна: «І прагнуў там народ вады, і наракаў народ на Машэ, кажучы: “Навошта ты вывеў нас з Егіпта, каб замарыць нас, і дзяцей нашых, і статкі нашы смагаю?”» (*Зых*

¹ Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 382.

17:3). Людзі настолькі раз'юшаныя, што гатовыя пабіць прарока, і сэрца Майсея не вытрымлівае: ён звяртаецца з горкаю скаргаю да Госпада: «І ўзямантаваў Машэ да Госпада, кажучы: “Што мне рабіць з гэтым народам? Яшчэ трохі, і яны паб'юць мяне камянямі”» (Зых 17:4). Бог ізноў прыходзіць на дапамогу прароку: «І сказаў Гасподзь Машэ: “Прайдзі перад народам і вазьмі з сабою [некаторых] са старэйшынаў Іісраэля, і посах твой, якім ты ўдарыў па рацэ, вазьмі ў руку тваю, і пайдзі. // Вось, Я стану перад табою там, на скале ў Харэве, і ты ўдарыш у скалу, і выйдзе з яе вада, і будзе піць народ”» (Зых 17:5—6). Майсей так і зрабіў: высек струмень крынічнай вады са скалы, і сціхлі нараканні, супакоіўся народ, які нарэшце прагнаў сваю смагу. Такім спосабам прарок здабудзе ваду яшчэ адзін раз, на шляху з Кадэша ў Мааў (Лік 20:11).

Напэўна, пры жаданні і гэтыя цуды можна растлумачыць цвяроза-рэалістычна: Майсей добра ведаў Сінайскую пустыню, бываў у гэтых мясцінах і ведаў пэўныя прыкметы, па якіх можна даведацца, дзе ў мяккіх вапняковых скалах можна знайсці ваду. У сваёй кнізе В. Келер прыводзіць успаміны С. С. Джарвіса, брытанскага губернатара Сіная ў 30-я гады ХХ ст., які сам стаў сведкам падобнай падзеі, калі ў перасохлым рэчышчы вайскоўцы, родам з Судана, капалі зацвярдзелы пясок ля падножжа скальнага выступу, жадаючы дабрацца да вады, што прасочвалася з вапняковай скалы: «Адзін з удараў рыдлёўкі выпадкова прыйшоўся па скале. Вапняковая корка лопнула з гучным трэскам, агаліўся мяккі камень, і з пораў вапняку лінуў струмень вады. Суданцы, якія былі цудоўна дасведчаныя пра дзеянні прарокаў, але не адчувалі да іх залішняй пашаны, ашаламілі сяржанта крыкамі: “Глядзіце на яго! Прарок Майсей!” Вось надзвычай зразумелае тлумачэнне таго, што адбылося, калі Майсей ударыў па скале ў Рэфідзіме»¹. «Відавочна, — дадае Келер, — Майсей навучыўся такому незвычайнаму метаду, калі жыў у выгнанні сярод мадыяніцянаў»². Магчыма, што і так. Класічны яўрэйскі каментар таксама адзначае, што месца на скале ў Харэве было добра вядомае Машэ яшчэ з тых ча-

¹ Келер В. Библия как история. С. 151.

² Тамсама.

соў, калі ён пасвіў статкі свайго цесця Ёітро¹. Але ўсё роўна для разумення логікі Пісання важна тое, што Сам Гасподзь паказвае Свайму прароку, дзе шукаць ваду: «Вось, Я стану перад табою там, на скале ў Харыве...» Майсей бачыў унутраным зрокам Таго, Каго ўбачыць нельга, і ўбачыць Яго, і стварыць цуд яму дапамагала вера. Нездарма пазней апостал Павел, маючы на ўвазе менавіта гэты эпізод, напіша ў Пасланні да Яўрэяў: «Ён, нібы бачачы Нябачнага, быў цвёрды» (*Яўр 11:27*). І, безумоўна, проста супадзеннем ці звычайнаю прыроднаю з'яваю, як і ў выпадку з маннаю нябеснаю, ніяк не патлумачыць, як адным струменем, невялікай колькасцю вады можна было напаіць такое мноства людзей і іх статкі. Агадычнае паданне кажа, што па волі Божай цэлая рака палілася са скалы; яна падзялілася на дванаццаць рукавоў, і кожнае калена піло са сваёй крыніцы. Крынічная вада, якую пілі знясіленыя цяжкасцямі шляху праз пустыню і (што яшчэ цяжэй) унутранымі сумненнямі сыны Ізраілевы, сімвалізавала ісціну Адкрыцця Божага, пацвярджала Прысутнасць Бога ў асяроддзі Свайго народа. Але менавіта тое, што народ сумняваўся і ў прароцкім прызначэнні Майсея, і — употай — у дапамозе яму Бога, усё яшчэ перашкаджала яму ў поўным сэнсе слова стаць народам Божым. Усведамляючы, наколькі цяжкім было гэтае выпрабаванне, наколькі глыбока яно адлюстравала недастатковасць веры, Майсей дае на вечную памяць асаблівую назву месцу, дзе адбыліся апісаныя падзеі: *Масá-у-Мерыва́* («спакуса і сварка», або «выпрабаванне і разлад»), бо народ сварыўся з прарокам і дазволіў сабе ўнутраны разлад не толькі з ім, але і з Госпадам, спакушаў Бога, гэта значыць — выпрабоўваў Яго, не зусім давяраючы Яму. У сваю чаргу, гэта было выпрабаваннем для народа. Як тлумачыць сама Тора, такая назва была дадзеная «з-за разладу сыноў Іісраэля і таму, што яны спакушалі Госпада, кажучы: “Ёсць Бог сярод нас ці не?”» (*Зых 17:7*; апрача іншых сэнсаў, гэта тыповае для Торы і Танаха ў цэлым этыялагічнае паданне, якое тлумачыць, адкуль з'явілася тая ці іншая назва або ўстанова, той ці іншы звычай).

¹ Гл.: Герц Й. Коментарый. С. 370.

Такія моманты, звязаныя з няўстойлівасцю веры, душэўнымі хістаннямі і сумненнямі, і надалей будуць самымі горкімі ў жыцці вялікага прарока, які прыкладаў сапраўды тытанічныя намаганні ў барацьбе за веру, пераадольваючы ўпартасць і коснасць натоўпу, яго варожасць і недавер, а таксама і свае ўласныя сумненні ў магчымасці ператварэння гэтага люду з выразнай пячаццю рабства, непазбежна адціснутай у душы, у свабодны народ, які свядома выбярэ служэнне Усявышняму. Пры гэтым Тора тонка адзначае, якія моманты адчаю, часам гранічныя, перажывае Майсей, але тычацца яны яго сумненняў не ў веры, але ва ўласных магчымасцях, у даверы да яго народа. Пакуль што Гасподзь міласэрна даруе і прароку, і народу гэтыя моманты адчаю і сумненняў, але прарок добра ведае, што цяжкасць выпрабаванняў расце ў адказ на пытанне, гранічнае амаль што з адмаўленнем Бога: «Ёсць Гасподзь сярод нас ці не?» І вось вынік: «І прыйшоў Амалек, і пачаў ваяваць з Ёісраэлем у Рэфідзіме» (*Зых 17:8*). Нездарма гэты верш гучыць адразу пасля крамольнага пытання, што злятае з вуснаў сыноў Ізраіля.

Сапраўды, нападзенне амалекіянаў (у славянскай традыцыі, следам за Сэптуагінтаю, — амалікіянаў), сыноў Амалэка (Амаліка), на ізраільцянаў усведамляецца і тэкстам Торы, і наступнаю каментатарскаю традыцыяю як чарговае выпрабаванне і адначасова пакаранне сыноў Ізраіля за іх сумненні — пакаранне даволі мяккае, бо Усявышні ў выніку дапамагае перамагчы ворага і назаўжды праклінае Амалека і яго нашчадкаў. Рабі Ё. Герц, абапіраючыся на ўсе папярэднія каментары, пачынаючы з талмудычных тэкстаў і найстаражытнейшых Мідрашоў, піша: «З'яўленне Амалека было караю яўрэям за тое, што яны спрабавалі спакушаць Усявышняга. Гэтае нападзенне стала ўрокам для ўсіх пакаленняў яўрэйскага народа: як толькі задаецца пытанне: “Ці ёсць Усявышні сярод нас?”, з'яўляецца вораг, падобны да Амалека. Народ, які застаўся без абароны Усявышняга, разумее, што да гэтага моманту Творца заўсёды быў з ім, дапамагаючы, засцерагаючы і ахоўваючы яго»¹. Мідраш таксама тлумачыць, што Воблака Сла-

¹ Герц Й. Коментарый. С. 371.

вы Божай абараняла сыноў Ізраіля, але, пасля таго, як яны засумняваліся ў Прысутнасці Усявышняга сярод іх, кінулі Яму свайго кшталту выклік, Ён аслабіў гэтую ахову і дазволіў Амалеку напасці на стан ізраільцянаў і адразу забіць некаторых з іх. Сапраўды, далей у *Сэфэр Дэварым*, або ў Кнізе Другазаконня, мы даведваемся, што амалекіяне забілі тых, хто знаходзіўся на самым краі стана, напаўшы раптоўна з тылу (*Друг 25:18*). Паводле аднаго з тлумачэнняў, гэта былі грэшнікі, выгнаныя за межы стана Воблакам Славы і вымушаныя вандраваць па-за аховаю апошняга¹. Падобная пазіцыя — пошукі прычыны бядотаў і пакутаў не ў знешнім ворагу, а ў саміх сабе — вельмі ўласцівая як духу Бібліі, так і яўрэйскай рэлігійнай традыцыі. Так і Амалек усведамляецца не проста як вораг, але як пэўны сродак пакарання народа і выхавання яго ў духу вернасці Госпаду. Мідраш ілюструе гэта з дапамогаю цэлага шэрагу прыпавесцяў. Вось адна з іх, у якой сімвалічны сэнс біблейнага эпизоду ілюструецца з дапамогаю канкрэтнай жыццёвай сцэнкі, што адначасова мае алегарычны падтэкст, які і тлумачыцца ў фінале прыпавесці: «“Ёсць Гасподзь сярод нас ці не?” — казалі, спакушаючы Госпада, ізраільцяне ў Маса-у-Мерыва. “І прыйшоў Амалек...” Ізраільцяне падобныя былі таму дзіцяці, пра якое прыпавесць кажа: “Пасадзіў бацька свайго сына сабе на плечы і пайшоў хадзіць па кірмашы. Заўважыць дзіця тую ці іншую рэч і кажа: ‘Купі мне гэта, бацька!’ Той і купляе. Раз, другі, трэці, — убачыла дзіця таварыша свайго і раптам пытаецца: ‘А ці не ведаеш ты, дзе мой бацька?’ — Дурань! — адгукнуўся бацька. — Сядзіш у мяне на плячах, я купляю для цябе ўсё, чаго ты ні пажадаеш, і ты ж у першага сустрэчнага пытаешся: ‘Ці не бачыў ты майго бацьку?’ Узяў ды скінуў сына з плечаў сваіх; падбег сабака і ўкусіў дзіця”. Так і народ ізраільскі: пасля выхаду з Егіпта Аблокі Велічы абкружылі яго; стаў хлеба прасіць — Гасподзь маннаю дажджыць пачаў; мяса запатрабаваў — Гасподзь перапёлак паслаў яму; усе патрэбы яго задавальняліся. І гэты народ пачаў наракаць, кажучы: “Ёсць Гасподзь

¹ Гл.: Вейсман М. Мідраш расказвае: В 6 т. Т. 2. Шмот: В 2 кн. Іерусалім: Швут Ами, 1990. Кн. 1. С. 187.

сярод нас ці не?” І вось сказаў Гасподзь: “Прысягаюся, вы пра гэта даведаецеся: вось прыйдзе сабака і пакусае вас!” Гэтым сабакам быў Амалек»¹.

Тое, што Мідраш утрымаў у сабе такія прыпавесці на адвечны напамін нашчадкам, сведчыць: справа прарока Майсея па выхаванні свайго народа не была дарэмнай. Але хто ж такі Амалек і амалекіяне — *амалекім*, або *бнэй Амалек* — «сыны Амалека»? Навуковая этымалогія імя *Амалек* невядомая, але Мідраш тлумачыць яго як вытворнае ад каранёў *ам* («народ») і *лак* («лізаць») — «народ, які прыйшоў лізаць кроў», г. зн. «народ, які жадае яўрэйскай крыві». Гэтая народная этымалогія яшчэ раз падкрэслівае, што імя Амалека стала агульным для вызначэння ўсіх самых злых ворагаў яўрэйскага народа, усіх, хто займае ідэйную пазіцыю варожасці ў адносінах да народа Богага і імкнецца знішчыць яго, а тым самым перашкодзіць задуме Божай адносна ўсёй чалавечай гісторыі. Паводле Торы (*Быц 36:12*), Амалек — сын Эліфаза і яго наложніцы Тымны (Фамны), унук Эсава (Ісава), родапачынальніка эдаміянаў (ідумеяў). Гэта значыць, што Амалек — праўнук Йіцхака (Ісаака) праз яго недарэчнага сына Эсава і прапрапраўнук самога Аўраама, родапачынальніка яўрэйскага народа. Тым самым Тора падкрэслівае, што справа не ў біялагічным паходжанні, не ў роднаскасці ці варожасці па крыві (хаця ў родзе Эсава, які некалькі разоў ажаніўся з ханаанеянкамі, пачала пераважаць ханаанейская кроў), але ў рознасці жыццёвых і духоўных шляхоў, у служэнні Госпаду, як у родзе Іакава, ці ў адмове ад яго, як у родзе Ісава. Такім чынам, унук Эсава Амалек, адзін з эдаміянскіх князёў, стаў родапачынальнікам амалекіянаў, якія свядома ненавідзелі нашчадкаў Іакава-Ізраіля за тое, як ён абышоўся з продкам Эсавам, украўшы яго дабраслаўненне (гл. *Быц 27*). Аднак амалекіяне ўзгадваюцца ў Пяцікніжжы шмат раней, у сувязі з жыццёпісаннем Аўраама. У Кнізе Быцця апавядаецца пра бітву чатырох прышлых язычніцкіх цароў супраць пяці мясцовых, ханаанейскіх, і ў тым ліку паведамляецца пра паражэнне амалекіянаў (*Быц 14:7*).

¹ Агада: Сказанія, притчы и изречения Талмуда и Мидрашей / Перевод С. Г. Фруга. М.: Раритет, 1993. С. 64.

Пры гэтым выраз «краіна Амалікіянаў» (так у перакладзе В. Сёмухі следам за рускім Сінадальным перакладам — *страна Амалікітан*) гучыць у арыгінале як *сэдэ га-Амалікі* — «поле Амалекава», «поле Амалека». Сам выраз паказвае на тое, што амалекіяне — паўкачэўнікі, якія пераганялі свае статкі па пэўнай тэрыторыі, а ў дадзеным кантэксце *Амалек* — тыповы для старажытных культураў эпонім (імя героя-родапачынальніка, якое становіцца назваю народа або краіны). Усё гэта дае падставу яўрэйскім каментатарам сцвярджаць, што Амалек існаваў яшчэ да нараджэння яго ў Эліфаза і быў прабацькам ваяўнічага племені, якое асабліва ненавідзела ізраільцянаў, і што Амалек — постаць ірацыянальная, якая ўвасабляе нянавісць да народа Ізраіля і адраджаецца ў кожным пакаленні (гл. ніжэй), з'яўляючыся адначасова сродкам выпрабавання народа Богага.

Гісторыкі пацвярджаюць, што амалекіяне рэальна існавалі: гэта было племя, якое насяляла пустынным раёны Ханаана, найперш пустыню Нэгеў (*Нэгеў*), кантралюючы тэрыторыю паміж Ханаанам і Егіптам. Той вялікі пераход, які яны зрабілі, апынуўшыся ў Рэфідзіме (паўночная частка Сінайскага паўвострава), сведчыць, што гэта было пад сілу толькі вельмі загартаваным качэўнікам. Вядома, што далей амалекіяне ваявалі з ізраільцянамі і ў эпоху Суддзяў (XII—XI стст. да н. э.), і на пачатку эпохі Царства. Рашучае сутыкненне з імі адбылося напрыканцы XI ст. да н. э., падчас кіравання першага ізраільскага цара Шауля (Саула), пра якога сказана: «І пабіў Шауль Амалека ад Хавілы да дарогі на Шур, што перад Егіптам» (*1 Цар 15:7*). Пісанне паведамляе таксама пра перамогу Давіда над амалекіянамі (*1 Цар 27:8—9*), пасля чаго яны ўжо не адыгрываюць колькі-небудзь істотную ролю ў сіра-палесцінскім рэгіёне і не ўзгадваюцца больш у Танаху як племя (або народ). Як мяркуюць гісторыкі, прыблізна ў VIII ст. да н. э. амалекіяне канчаткова асіміляваліся ў навакольных народах, сышлі з гістарычнай авансцэны (аднак іншы погляд на гэта застаецца ў іудзейскай рэлігійнай свядомасці; гл. ніжэй).

З пункту гледжання гісторыі зразумела таксама, чаму амалекіяне напалі на ізраільцянаў менавіта ў Рэфідзіме.

Большасцю даследчыкаў Рэфідзім ідэнтыфікуецца з мясцовасцю на падыходзе да сучаснага аазіса Фейран¹, дзе знаходзіцца самая ўрадлівая зямля Сінайскага паўвострава. Арабы называюць Фейран «жамчужынаю Сіная». В. Келер піша пра яго: «Абаронены з усіх бакоў маляўнічым скальным бар’ерам, гэты мініяцюрны рай захаваў свой выгляд нязменным на працягу цэлых тысячагоддзяў. Пальмавы гай прапануе ўтульнае сховішча. Качэўнікі яшчэ з часоў сваіх вельмі далёкіх продкаў прыводзілі сюды статкі на вадапой і на адпачынак»². Келер распавядае пра тое, як у 1904 г. Фліндэрс Пітры, «піянер біблейнай археалогіі», выйшаў з Суэца з вялікім караванам вярблюдаў, у суправаджэнні вялікай колькасці навукоўцаў — егіптолагаў, бібліеістаў, тапографістаў. Ад берага Суэцкага канала караван накіраваўся па старажытнай егіпецкай дарозе да Сінайскай пустыні. Праз пустыню Сін да горнага хрыбта яны ішлі тым жа шляхам, што і сыны Ізраіля. Калі яны спыніліся ў Фейране, Фліндэрс Пітры вырашыў даследаваць навакольную мясцовасць. «Зрабіўшы шэраг утомных і нялёгкіх вылазак, ён вывучыў цясніны і горы ажно да ўзбярэжжа Чырвонага мора. Ён высветліў, што Фейран з’яўляецца адзіным аазісам ва ўсёй паўднёвай частцы горнага масіву. Качэўнікі, якія жылі і дагэтуль жывуць у гэтых краях, слухна лічаць яго самым сваім каштоўным уладаннем, неабходным для выжывання. “Напэўна, амалікіяне спрабавалі абараніць аазіс Фейран ад чужаземных захопнікаў”, — разважаў Фліндэрс Пітры»³.

Безумоўна, амалекіянам не магло спадабацца, што цэлы народ рушыць да аазіса, які яны кантралявалі. Але, паводле Торы, ізраільцыяне не збіраліся захопліваць гэты аазіс і жыць тут, бо яны ішлі да Зямлі Абяцанай. Стомленым, знясіленым людзям патрэбны быў адпачынак, стаянка ў аазісе. Гэтаму і перашкодзілі амалекіяне, раптоўна напаўшы на ізраільскі стан перад Рэфідзімам. Больш таго, Рэфідзім немагчыма было і абмінуць, бо перашка-

¹ Некаторыя даследчыкі ідэнтыфікуюць Рэфідзім з вузкім вадзі (цяніна, у якой знаходзіцца рэчышча перасохлай ракі) Эль-Ваціе, што знаходзіцца ў 43 км ад Фейрана.

² Келер В. Библия как история. С. 149—150.

³ Тамсама. С. 150.

джалі скалы. Сынам Ізраіля прыйшлося ўступіць у бойку. Напярэдадні яе прарок Майсей, разумеючы, што сітуацыя вельмі складаная, загадвае маладому Йегашуа (дакладней — *Йегошуа*) бін Нуну (Ісусу Навіну), які валодаў выдатным ваенным талентам, выбраць самых моцных мужоў, найлепшых воінаў, каб ваяваць па-за станам, у якім застануцца старыя, жанчыны, дзеці. У гэтым эпізодзе ўпершыню гучыць імя Йегашуа бін Нуна, які пасля смерці Майсея будзе прызначаны па волі Госпада духоўным пераемнікам вялікага прарока і ўвядзе народ Ізраіля ў Зямлю Абячаную. Як паведаміць пазней Тора, Майсей, прызначыўшы гэтага чалавека сваім пераемнікам, зменіць яго імя на *Йегошуа* («дапамога Госпада», «Гасподзь у дапамогу», «выратаванне Гасподняе»), тады як раней ён зваўся проста *Гошуа*, або *Гошэа* («дапамога», «ратунак»). Як падкрэсліваюць каментатары, Тора часта прыводзіць імёны людзей і назвы мясцовасцяў у тым выглядзе, у якім яны сталі вядомыя наступным пакаленням.

Даручыўшы Йегашуа ўзначаліць бітву, Майсей прымае на сябе асаблівую функцыю духоўнага кіраўніцтва ёю. Ён абяцае Йегашуа: «Заўтра (калі пачнецца бітва. — Г. С.) я стану на вяршыні гары з посахам Божым у руцэ маёй» (*Зых 17:9*). Посах ізноў фігуруе тут невыпадкова: Майсей хоча, каб народ зразумеў, што атрыманая перамога будзе працягам тых цудаў, якія ён здзейсніў раней з дапамогаю Усявышняга. Візуальным знакам гэтай дапамогі, які павінны ўдыхнуць у народ веру ў перамогу, і з'яўляецца дзівосны посах, якім здзяйсняліся многія кары егіпецкія і былі расечаныя воды Трысняговага мора. На самой жа справе, падкрэслівае тэкст, нялёгкая перамога ў бітве атрымліваецца дзякуючы не столькі фізічным намаганням воінаў, колькі намаганням духоўным, і найперш — дзякуючы палымянай веры прарока і яго хадайніцтву перад Богам за свой народ. Далейшая карціна назаўжды адбілася ў свядомасці нашчадкаў — як народа Ізраіля, так і іншых народаў, якія шануюць Біблію: прарок стаіць на высокай гары над полем бітвы і, пакуль яна доўжыцца, трымае свае рукі ўзнятымі да неба. Гэта жэст старажытнай малітвы: прарок моліцца за свой народ, падтрымліваючы яго сваім духам, уздымаючы яго да неверагоднай вышыні, сабою ажыц-

цяўляючы сувязь паміж светам нябесным і светам зямным. «І было: калі Машэ ўздымаў рукі свае, адольваў Ёісраэль, а калі апускаў рукі свае, адольваў Амалек» (Зых 17:11).

Гэтая сцэна ўжо са старажытных часоў тлумачылася сімвалічна: узняцце рук сімвалізуе вышыню і моц веры, а іх апусканне — яе заняпад, і гэтыя ваганні прарока, дух і фізічныя сілы якога то ўзлятаюць, то падаюць, звязаныя з ваганнямі духу яго народа, бо сам прарок — плоць ад плоці свайго народа, ён непарыўна звязаны з ім. У Талмудзе сказана: «Хіба тое, што Машэ ўздымаў рукі, магло прынесці перамогу? І хіба, апусціўшы рукі, ён мог прывесці да паражэння? Тора хацела паведаміць, што, калі яўрэі звяртаюць свае позірккі да Усявышняга і просяць у Яго дапамогі, яны атрымліваюць перамогу. Калі ж яны не робяць гэтага, яны церпяць паражэнне»¹. Некаторыя каментатары параўноўваюць узняцця рукі Майсея са сцягам, які горда ўздымаецца над войскам. І як выгляд сцяга ўсяляе адвагу ў сэрцы воінаў, так і рукі Майсея, калі ізраільцыне бачылі іх паднятымі, унушалі ім асаблівую мужнасць і цвёрдасць. Менавіта таму Майсей назаве месца, дзе адбывалася бітва, *Адонай-Нісі* — «Гасподзь — Сцяг мой» (Зых 17:15). У сваю чаргу, сама назва *Рэфідзім* можа быць патлумачаная як складзеная з двух словаў: *рафа* — «знемагаць», «быць слабым» і *йадаіім* — «рукі», г. зн як месца, дзе слабелі рукі Майсея, дзе яму была патрэбная дапамога. І гэтае аслабленне рук было звязанае з аслабленнем веры народа, з яго сумненнем пад Рэфідзімам, ці з ім Гасподзь. Вельмі слушна піша Дз. У. Шчадравіцкі: «Майсей, убачыўшы, што “рукі народа аслабелі” і народ церпіць нападзенне цёмных язычніцкіх сілаў, мусіць містычна нібы “кампенсаваць” “апусканне рук” народа ўзняццем сваіх рук у малітве. ...Нявер’е народа перашкаджала намаганням Майсея. Яму было вельмі цяжка адчуваць сумненні і нараканні супляменнікаў. Справа ў тым, што Майсей у нейкім сэнсе ўвасабляў саборную душу Ізраіля, у ім увасобілася найвышэйшае “я” ўсяго народа. Таму стан супраціўлення Богу, у якім знаходзіўся народ, так аслабляў Майсея»². Падобнае ж тлу-

¹ Цыт. па: Герц Й. Коментарый. С. 371.

² Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 389.

мачэнне знаходзім і ў старажытным іудзейскім каментары. Абапіраючыся на яго, рабі Ё. Герц піша: «Машэ і народ узаемазвязаныя. Як узнятыя рукі Машэ падтрымліваюць веру народа, так вера народа ўмацоўвае рукі Машэ. Аслабленне веры прыводзіць да таго, што яму цяжка трымаць рукі ўзнятымі»¹.

Так, часам Майсею так цяжка, што яго рукі быццам бы наліваюцца свінцом: «І ацяжэлі рукі Машэ...» (*Зых 17:2*). І тады яму на дапамогу прыходзяць яшчэ два праведнікі, якія з ім узняліся на гару, — яго брат Агарон і яго пляменнік Хур (Ор) — паводле Талмуда, сын Мір'ям і Калева (Халева). Гэта людзі, якія далей цалкам выявляць сваю бязмежную любоў да народа Ізраіля, вельмі блізкія па духу Майсею, таму іх дапамога з'яўляецца такой дзейснай. Калі прарок, што аддае сваю духоўную энергію народу, зусім знясілены, так што не можа нават стаяць, яны саджаюць яго на камень і стаяць паабাপал, падтрымліваючы яго ўзнятыя ўгору рукі. Так сядзіць ён з узнятымі рукамі цэлы дзень, і сіла яго веры, і злітая ў адно цэлае малітва трох праведнікаў дапамагаюць народу перамагчы: «...Агарон і Хур падтрымлівалі рукі яго — адзін з аднаго, а другі з другога боку, і былі рукі яго цвёрдыя да захаду сонца. // І аслабіў Йегашуа Амалека і народ яго вастрыём мэча» (*Зых 17:12—13*). Вельмі паказальны ў гэтым шматзначным фрагменце выраз «і былі рукі яго цвёрдыя»: у арыгінале на месцы слова «цвёрдыя» стаіць *эмунá*, што мае значэнне «цвёрдасць», але таксама перакладаецца як «вера», «вернасць», «правільнасць» (таго ж кораня слова *амэн*, якое ўвайшло ў шматлікія мовы і значыць «праўда так», «сапраўды так»; традыцыйна ва ўсходнеславянскіх мовах — *амінь*). Так што працытаваны выраз можна перакласці і наступным чынам: «...і былі рукі яго вераю...», або, калі злучыць абодва магчымыя прачытанні: «...і былі рукі яго цвёрдыя ў веры...» На жаль, гэтыя нюансы не захаваныя ні ў рускім Сінадальным перакладзе («...и были руки его подняты...»), ні ў перакладзе на беларускую мову В. Сёмухі («...і былі рукі яго паднятыя...»). Вядома, рукі Майсея былі паднятыя да самага захаду сонца, але справа, дае нам зразумець тэкст, не ў

¹ Герц Й. Коментарый. С. 371.

намаганнях фізічных, а ў цвёрдасці веры. Майсей, які звяртаецца да Усявышняга з паднятымі ўгору рукамі, з'яўляецца ўвасобленым сімвалам сапраўднай веры. Такім чынам, цвёрдасцю веры, сілаю духу атрымліваецца перамога над Амалекам. Сам прарок падкрэслівае, што ўсё, што адбылося, — працяг выратавальнага клопату Усявышняга пра Свой народ. Нездарма ён будзе ахвярнік Богу і называе гэтае памятнае месца, як ужо адзначалася, *Адонай-Нісі* (у арыгінале першым стаіць таямнічы Тэтраграматон), што аднолькава перакладаецца і як «Гасподзь — Сцяг мой», і як «Гасподзь — Цуд мой».

Вельмі важна, што ў гэты момант Бог дае першае ўказанне прароку *запісаць* пра тое, што адбылося, у нейкую кнігу: «Запішы гэта на памяць у кнігу...» (*Зых 17:14*). Магчыма, гэта першае сведчанне самой Торы, што яе тэксты пачынаюць запісвацца. Ва ўсялякім выпадку, гэта першае ўжыванне ў Танаху дзеяслова «запісаць», «напісаць». У свой час экспедыцыя Ф. Пітры зрабіла сенсацыйнае адкрыццё ў Серабіт-эль-Хадэме — старажытным егіпецкім цэнтры здабычы і апрацоўкі медзі і бірузы, які знаходзіўся за межамі Егіпта і да працы ў якім прыцягваліся наёмныя рабочыя з Ханаана. Як пацвердзіла экспедыцыя, гэта і ёсць біблейная Дофка — паводле Кнігі Лікаў, стаянка ізраільцянаў адразу пасля пустыні Сін, яшчэ да прыходу ў Рэфідзім (*Лік 33:12–13*; Кніга Лікаў пералічвае стаянкі больш падрабязна і сістэматызавана). Само слова *дофка* па сваім сэнсе звязанае з дзеясловам «плавіць», «выплаўляць». Дык вось, менавіта тут, на месцы старажытных шахтаў, жылых дамоў і ў наваколлі храма, які захаваўся ў руінах, былі знойдзеныя каменныя таблічкі з незнаёмымі знакамі, не падобнымі ні на егіпецкую іерагліфіку, ні на шумерска-акадскі клінапіс. Гэта не была і піктаграфія (малюначнае пісьмо), хаця некаторыя знакі і нагадвалі малюнкi; для піктаграфіі гэтых знакаў было надта мала. Пітры выказаў смелае меркаванне: «Гэтаю сістэмаю лінейнага пісьма карысталіся рабочыя з Рэтэну, якія былі нанятыя егіпцянамі і якія часта ўзгадваюцца ў егіпецкіх тэкстах. Высновы з гэтага факта вельмі значныя: за паўтары тысячы гадоў да Нараджэння Хрыстова простыя рабочыя з Ханаана ўмелі пісаць, і гэты тып пісьмовасці ўзнік незалежна і ад іерогліфаў, і ад клінапісу. Да-

лей, гэтая знаходка раз і назаўжды пазбаўляе вагі ўсе гіпотэзы пра тое, што ізраільцяне, якія прайшлі праз гэтую мясцовасць на шляху з Егіпта, былі ў той час непісьменныя»¹. Знаходка Пітры выклікала велізарную цікавасць у гісторыкаў і палеографіаў. І толькі праз дзесяць гадоў славу егіптолаг Алан Гардынер расшыфраваў некаторыя фрагменты запісаў на сінайскіх таблічках. Ён канстатаваў, што сярод іх — словы і выразы, вельмі блізкія да старажытнаўрэйскіх. Праз трыццаць гадоў, у 1948 г., група археолагаў з Лос-Анджэлескага ўніверсітэта знайшла ключ да расшыфроўкі ўсіх знакаў на сінайскіх таблічках. Канчаткова пацвердзілася, што сінайскія таблічкі, якія датуюцца прыкладна 1500 г. да н. э., напісаныя на ханаанейскай мове (г. зн. заходнесеміцкай, як і іўрыт) і што само лінейнае сінайскае пісьмо — найстаражытнейшы продак сучаснага алфавіта. В. Келер піша: «Не без уплыву іерагліфічнай пісьмовасці сваіх таварышаў-егіпцянаў семіцкія рабочыя на Сінаі вынайшлі свой уласны, асаблівы і ў корані новы тып пісьма. Славутыя сінайскія надпісы ўяўляюць сабою першы этап развіцця паўночнасеміцкага алфавіта. Ён выкарыстоўваўся ў Палесціне і ў фінікійскіх рэспубліках на ўзбярэжжы. Прыкладна ў канцы IX ст. (да н. э. — Г. С.) яго запазычылі грэкі. З Грэцыі алфавіт трапіў у Рым, а адтуль ужо распаўсюдзіўся па ўсім зямным шары»². У гэтым святле і наказ Госпада Майсею — запісаць пра падзеі ў Рэфідзіме — выглядае як абсалютна канкрэтны, як пацверджанне, што тэксты Святога Пісання пачалі запісвацца падчас жыцця прарака. Як адзначае Келер, «расшыфроўка сінайскіх таблічак дазваляе зірнуць на гэты фрагмент біблейнага тэксту ў цалкам новым святле — як на гістарычна праўдзівае выказванне. Бо цяпер нам вядома, што яшчэ за трыста гадоў да Зыходу з Егіпта людзі з Ханаана ўмелі пісаць на мове, цесна звязанай з моваю ізраільцянаў»³.

А Бог працягваў казаць Майсею: «...і ўнушы Йегашуа, што Я цалкам сатру памяць пра Амалека з паднябесся» (*Зых 17:14*). І Майсей, звяртаючыся да народа, скажа: «Вось рука на троне Госпада, што вайна ў Госпада супраць Ама-

¹ Цыт. па: Келер В. Библия как история. С. 147.

² Цыт. па: Тамсама. С. 149.

³ Тамсама.

лека з роду ў род» (*Зых 17:16*). Гэта азначае наступнае: Йегашуа толькі аслабіў Амалека, паразіўшы яго на полі бітвы, але ўсе сыны Ізраіля і іх нашчадкі павінныя памятаць, што прыйдзе час — і Гасподзь канчаткова пераможа Амалека і нават сатрэ памяць пра яго, а пакуль што патрэбна памятаць, што ён — самы злосны вораг і народа Божага, і Самога Бога. Такое рашэнне Бог, паводле класічнага яўрэйскага каментара, прымае таму, што Амалек напаў на народ Ізраіля без усялякай прычыны, пераследуючы толькі адну мэту — знішчэнне тых, каго апякае Усявышні, каго Ён вывеў з Егіпта. Згодна з іўдзейскім разуменнем, якое вынікае з усёй логікі Танаха, Амалек на працягу ўсёй чалавечай гісторыі стаіць у апазіцыі да Бога (знаходзіцца ў стане вайны з Ім) і, адпаведна, да народа Ізраіля. Паступова імя *Амалек* атрымлівае значэнне «ўсялякі багаборнік», «бязбожнік» і асабліва — «духоўны вораг народа Ізраіля». Адначасова, як ужо адзначалася, Амалек служыць сродкам выпрабавання народа Божага. Вось чаму далей ізраільцяне, якія вырашылі насуперак забароне прарока Майсея, раней вызначанага Госпадам часу, увайсці ў Зямлю Абяцаную напрамкі, праз Іўдзейскія горы, былі разбітыя амалекіянамі і кенаанеямі (ханаанеямі): «Але яны дзёрзка асмеліліся падняцца на вяршыню гары; Каўчэг жа Запавету Гасподняга і Машэ не рушылі са стана. // І сышлі амалекіяне і кенаанеі, якія жылі на гары той, і разбілі іх, і гналі іх ажно да Хормы» (*Лік 14:44—45*). Перад гэтым Майсей сурова папярэдзіў людзей, што поспеху ў іх не будзе, бо яны адступілі ад Госпада: «Навошта вы парушаеце загад Госпада? Гэта ж будзе марна! // Не ўзыходзьце, бо няма Госпада сярод вас, каб не быць вам паражонымі перад ворагамі вашымі. // Амалекіяне ж і кенаанеі там перад вамі, і вы загінеце ад меча, бо вы на самой справе адступілі ад Госпада, і Гасподзь не будзе з вамі» (*Лік 14:41—43*). Амалек, якога зноў і зноў знішчаюць па загаду Госпада, ізноў адраджаецца ў новых пакаленнях — як цар амалекіянаў Агаг, узгаданы ў Кнізе Лікаў (*Лік 24:7*), роўна як і цар Агаг, над якім злітаваўся, парушыўшы загад Божы, ізраільскі цар Саул; пры гэтым Гасподзь нагадвае менавіта пра супрацьстаянне амалекіянаў і ізраільцянаў пад Рэфідзімам: «Успомніў Я пра тое, што зрабіў Амалек

Йісраэлю, як ён процістаяў яму на шляху, калі ён ішоў з Егіпта. Цяпер ідзі і паразі Амалека, і знішчы ўсё, што ў яго...» (1 Цар 15:2—3). Невыпадкова Саул, які адступіў ад Бога, будзе забіты менавіта амалекіянінам (2 Цар 1:6—10). З роду Амалека-Агага паходзіў і люты Гаман (Аман) — паводле Кнігі Эстэр (Эсфір), першы міністр персідскага цара Ахашвероша (Артаксеркса; маецца на ўвазе Ксеркс I), ідэйны вораг яўрэйскага народа, які задумаў знішчыць усіх яўрэяў у Персідскай імперыі, але быў пакараны Богам.

Такім чынам, процістаянне Ізраіля і Амалека разумеецца як лёсавызначальнае, наканаванае, непазбежнае. Яно будзе доўжыцца да канца гісторыі. Пра гэта і сведчаць словы Торы: «Вось рука на троне Госпада, што вайна ў Госпада супраць Амалека з роду ў род» (Зых 17:16). «Рука на троне» — ідыёма, якая азначае прысягу; адначасова гэта сведчанне Самога Бога, што Амалек паднімае руку на Яго ўладу ў свеце, але ў адказ Бог «узніме руку» і адплаціць яму па прынцыпе «мера за меру». Як будзе сказана па волі Божай вуснамі язычніцкага прарока Більама (Валаама), «першы [самы моцны фізічна] з народаў Амалек, але канец яго — пагібель» (Лік 24:20). У Кнізе Другазаконня з вуснаў Майсея гучыць настойлівы заклік памятаць пра лютыя справы Амалека і сцерці памяць пра яго сярод іншых народаў — заклік, звернуты да ўсяго народа і адначасова да кожнага чалавека: «Памятай, што зрабіў табе Амалек на шляху, калі выходзілі вы з Егіпта; // Як ён сустрэў цябе на шляху і пабіў ззаду цябе ўсіх аслабелых, калі ты быў змардаваны і стомлены, і не пабаяўся ён Бога. // Дык вось, калі супакоіць цябе Гасподзь, Бог твой, ад усіх ворагаў тваіх з усіх бакоў, на зямлі, якую Гасподзь, Бог твой, дае табе як надзел для валодання ёю, сцяры памяць пра Амалека з паднябеснай; не забудзься!» (Друг 25:17—19). Заўважым, што гэта адзіная ва ўсёй Торы заповедзь пра неабходнасць памятаць зло і ненавідзець Амалека, бо ў ім і ўвасобленае само зло, бо ён не баіцца Бога, і гэтая заповедзь суправаджаецца настойлівым заклікам «не забудзься!» Гэта заповедзь актыўнага процістаяння гвалту і бязбожнасці, спробе знішчыць народ Божы. Страта гістарычнай памяці заўсёды пагражае паўтарэннем злачынстваў Амалека. Пакуль доўжыцца гісторыя, трэба памятаць пра

гэтыя злачынствы, каб не дапусціць новыя, а сцерці памяць пра Амалека толькі тады, калі не будзе ворагаў у народа Ізраіля. Апошняя ж усведамляецца як прыкмета Месіянскай эры. Такім чынам, вырашэнне канфлікту паміж Ізраілем і Амалекам, роўна як і знішчэнне самой памяці пра апошняга, асэнсоўваецца рэлігійнай традыцыяй у эсхаталагічным рэчышчы, калі скончыцца няправедная гісторыя і надыдзе эра дабрыні і міласэрнасці.

Пасля выпрабавання народа, звязанага з Амалекам, надыходзіць доўгачаканая сустрэча Майсея з яго цесцем Ёітро, а таксама са сваёй сям'ёй — жонкай і двума сынамі. Тора паведамляе, што да жраца Мід'яна дайшлі чуткі «пра ўсё, што зрабіў Бог для Машэ і для Ёісраэля, народа Свайго», і асабліва пра тое, што «вывеў Гасподзь Ёісраэля з Егіпта» (*Зых 18:1*). І тады Ёітро ўзяў з сабою сваю дачку — і жонку Майсея — Цыпору, а таксама сваіх унукаў, Гершома і Элэээра, і накіраваўся да стана сыноў Ізраіля ў пустыні. Пасланы Ёітро веснік папярэдзіў Майсея, і прарок, як таго патрабавалі старажытныя правілы ветлівасці і жаданне яго ўласнага сэрца, выйшаў насустрач блізкім людзям. Іх сустрэча была вельмі радаснай і пяшчотнай: «І выйшаў Машэ насустрач цесцю свайму, і пакланіўся, і цалаваў яго, і спыталіся адзін аднаго пра здароўе, і ўвайшлі ў шацёр» (*Зых 18:7*). Увесь 18-ты раздзел Кнігі Зыходу, які, здаецца, прыпыняе аповед пра шлях сыноў Ізраіля да падножжа Сіная, прысвечаны стасункам паміж Майсеем і мід'янскім жрацом, таму добраму, чаму яны навучыліся адзін у аднаго. А. Мень пісаў: «...не толькі варожымі былі сустрэчы ў пустыні. У ізраільскім стане пабываў мадыяніцянскі шэйх Іетро¹ — стары настаўнік Майсея, які некалі даў яму прытулак у сябе. Гэтая сустрэча прынесла вялікую палёжку правядыру: мудры стары дапамог яму парадамі, паказаўшы, як зручней усталяваць парадак і законнасць сярод ізраільскіх радоў. Позірк гісторыка не можа пранікнуць праз густую цемру, якая ахутвае постаць цесця Майсея і яго ўзаемадачынненні з прарокам. Адно толькі зразумела: прынамсі двойчы ў паваротныя моманты жыцця правядыра сінайскі жрэц з'яўляўся на яго шляху і працяг-

¹ Такое напісанне імя біблейнага героя з'яўляецца недакладным.

ваў сяброўскую руку. І гэтыя сустрэчы становяцца выразнымі для далейшага лёсу Майсея»¹.

З гэтымі словамі нельга не пагадзіцца. Але чаго ніяк нельга прыняць — гэта нічым не абгрунтаванай канцэпцыі, што і само ўяўленне пра Адзінага Бога, імя Якога схаванае за невымоўным Тэтраграматонам, Майсей запачыў у мід’яніянаў і тым самым стварыў цалкам новы культ, які не мае нічога агульнага з «Богам бацькоў», якога шанавалі яўрэйскія патрыярхі². Для прыхільнікаў гэтай канцэпцыі адзіным абгрунтаваннем якраз з’яўляюцца эпізоды, што апавядаюць пра жыццё Майсея ў Йітро-Рэгуэля (Іафора-Рагуіла) і сустрэчу прарока з ім пасля Зыходу з Егіпта. І хаця сама яўрэйская каментатарская традыцыя, як ужо адзначалася раней, лічыць, што Йітро яшчэ да сустрэчы з Майсеем шукаў шляхі да Госпада (інакш Майсею не спадабалася б жыць у яго), але толькі з дапамогаю вялікага прарока і цудаў, здзейсненых Госпадам дзеля збавення Свайго народа, ён сапраўды адкрыў Яго для сябе. Майсей шмат што растлумачыў свайму цесцю. Тора паведамляе: «І распавёў Машэ цесцю свайму пра ўсё, што зрабіў Гасподзь фараону і егіпцянам з-за Іісраэля, пра ўсе цяжкасці, якія сустрэліся ім на шляху, а Гасподзь збаўляў іх. // І радаваўся Йітро ўсялякаму дабру, што зрабіў Гасподзь для Іісраэля, якога збавіў ад рукі егіпцянаў. // І сказаў Йітро: “Дабраславёны Гасподзь, Які збавіў вас ад рукі егіпцянаў і ад рукі фараона, Які збавіў народ з-пад улады егіпцянаў. // Цяпер даведаўся я, што Гасподзь вышэй за ўсіх багоў у тым самым, што яны злачынна задумвалі супраць вас”» (*Зых 18:8—11*). Канец апошняга верша можна зразумець і наступным чынам: «...Ён паразіў іх тым самым, што яны злачынна задумвалі супраць вас». Справа ідзе пра пакаранне егіпцянаў і іх ілжывых багоў па прынцыпе «мера за меру», і Мідраш паведамляе: «...Йітро, пакінуўшы ідалапаклонніцтва і прызнаўшы нядужасць усіх божышчаў, не мог паверыць, што Усявышні кіруе светам. Пакаранне

¹ Мень А. В. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни: В 7 т. Т. 2. Магизм и Единобожие. С. 221.

² Гл., напрыклад: Toorn K., van der. Family Religion in Babilonia, Syria and Israel. Leiden; N. Y.; Köln, 1996. P. 281—286; Callaway J. A. The Settlement in Canaan. The Period of Judges // Ancient Israel / Ed. R. Shanks. P. 83.

па прынцыпе “мера за меру” стала для яго доказам таго, што свет не кінуты і не пакінуты на волю лёсу і Бог сочыць за ўсім, што адбываецца, і кіруе ўсімі падзеямі»¹.

Такім чынам, паводле Торы, Ёітро, хаця і ведаў пра Госпада, прызнаў канчаткова Яго ўладу над светам толькі пасля сустрэчы з Машэ. Наконт яго словаў («Цяпер даведася я, што Гасподзь вышэй за ўсіх багоў...») І. Р. Тантлеўскі ўсклікае: «Калі б састарэлы Іафор быў жрацом Госпада (YHWH), хіба мог бы ён толькі пад канец свайго шляху “раптам” даведацца, што Бог, Якому ён служыць усё сваё жыццё, аказваецца, самы вялікі?!»² Дабраславенне, якое прамаўляе Ёітро Госпаду, безумоўна, сведчыць пра яго канчатковае далучэнне да свету Адзінабожжа, пра прыняцце ім усім сэрцам Госпада, Бога Ізраіля. Цікава, што словам «радаваўся» («І радаваўся Ёітро...») традыцыйна перадаецца іўрыцкае *вэ-йіхад* (той жа корань, што *эхад* — «адзін»), якое дакладней можа быць перакладзенае як «і аб’яднаўся», «і далучыўся» — далучыўся да Адзінага Бога і да адзінства народа Божага. Пасля гэтага Ёітро прыносіць ахвяры Госпаду і ўдзельнічае ў сумеснай трапезе «перад Богам» (трапеза, падчас якой паядалася мяса ахвярных жывёлаў і ахвяраваны хлеб) разам з Майсеем, Ааронам і старэйшынамі Ізраілевымі (*Зых 18:12*). Як мяркуе Дз. У. Шчадравіцкі, гэты эпізод можна інтэрпрэтаваць наступным чынам: «Тут мы бачым узор звароту да Адзінага Бога Ізраілевага носьбітаў светлых плыняў рэлігійнай думкі старажытнасці. Бо ў кожнай язычніцкай рэлігіі ёсць кірунак, які прызнае найвышэйшыя светлыя сілы і грунтуецца на найстаражытнейшых традыцыях, што ўзыходзяць да часоў Ноя. З другога боку, у кожнай з іх ёсць і кірунак, звязаны з пакланеннем сілам дэманічным. Ясна, што Іафор належаў да той плыні ў жрэцтве Мадыяма, якое захоўвала ўспамін пра Бога Адзінага — не будзем забывацца, што мадыяніцыне паходзілі ад самога Аўраама (*Быц 25:2*). Гэтая частка язычніцкага святарства Мадыяма звярнулася да Адзінага Бога і прыняла Адкрыццё Монатэізму. Так адбывалася і з усімі еўрапейскімі народамі, калі распаў-

¹ Герц Й. Комментарий. С. 382.

² Тантлевский И. Р. Введение в Пятикнижие. М.: РГГУ, 2000. С. 424.

сюджвалася Хрысціянства. Найбольш светлыя сілы, якія былі ў асяроддзі жрэцтва, пераходзілі ў Хрысціянства, таму што ў вучэнні Евангелля яны бачылі завяршэнне імкнення чалавека да сапраўднага Богашанавання. Аднак у той жа час існавалі і цёмныя сілы сярод вешчуноў, друідаў, шаманаў і т. п., якія свядома працівіліся Хрысціянству і становіліся яго кроўнымі ворагамі, часта стараючыся процідзейнічаць яму знутры, намінальна становячыся яго прыхільнікамі і нават служыцелямі»¹.

Прыняўшы канчаткова Госпада, Ёітро дае вельмі слушную параду Майсею адносна суда, пасля таго як становіцца сведкам вырашэння прарокам судовых справаў. Да прарока прыходзіць падчас стаянкі вялікая колькасць людзей з просьбаю вырашыць самыя розныя спрэчкі паміж імі, учыніць суд. Пры гэтым людзі чакаюць з раніцы да вечара, вельмі стамляюцца, а яшчэ болей стамляецца сам Майсей. Ён да таго ж не проста судзіць, але і тлумачыць законы, усталяваныя Богам. «І сказаў цесць Машэ яму: нядобра тое, што ты робіш. // Знясіліся канчаткова і ты, і народ гэты, які з табою; бо занадта цяжкая для цябе гэтая справа: не здолееш адзін рабіць яе. // Цяпер паслухайся голасу майго, я параю табе, і будзе Бог з табою...» (*Зых 18:17—19*). Ёітро раіць Майсею выбраць з народа людзей асабліва богабаязных, праўдзівых, справядлівых і бескарыслівых і паставіць іх начальнікамі над кожнымі дзесяццю, пяццюдзесяццю, сотняю і тысяччу чалавекаў. Кожны чалавек, у якога ўзнікла судовое пытанне, мусіць звяртацца да свайго дзесяціначальніка, і толькі ў тым выпадку, калі справа не вырашаная, — далей па інстанцыі. І толькі самыя складаныя справы павінныя даходзіць да прарока, які будзе вырашаць іх з дапамогаю Божаю. Гэтая парада падаецца Майсею вельмі разумнай, і ён з радасцю прымае яе. Так утвараецца стройная іерархічная і адначасова вельмі дэмакратычная сістэма справядлівага суда, якому надавала і надае вялікае значэнне яўрэйская рэлігійная традыцыя. Пры гэтым яна не адмаўляе сувязі гэтай старажытнай сістэмы з тым найлепшым, што выпрацавалі

¹ Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. С. 1—3. Пятикнижие Моисеево. Т. 391.

яшчэ язычніцкія народы Старажытнага свету. Але невыпадкова Ёітро падкрэслівае, што тут патрэбна ўхваленне з боку Самога Бога, бо судзіць менавіта Ён, а прарок павінны быць пасрэднікам паміж народамі і Богам (*Зых 18:19*): «Калі ты зробіш гэта, і Бог загадае табе, то здолееш выстаяць...» (*Зых 18:23*). Ёітро ўпэўнены, што Бог не можа не ўхваліць прапанаваную ім сістэму, і так яно і атрымаецца. Паказальна таксама, што на месцы дзеяслова «выберы» (у дачыненні да суддзяў) у арыгінале гучыць «выгледзь», або «нагледзь», але не са звычайным коранем «глядзець», а з коранем *хазá*, заўсёды звязаным з прароцкім бачаннем. Гэта яшчэ раз падкрэслівае, што справядлівых суддзяў прарок павінны выбраць, менавіта падпарадкоўваючыся сваёй прароцкай інтуіцыі, гэта значыць — з дапамогаю Бога, а галоўнаю іх якасцю павінная быць богабаязнасць. У каментары да 18-га раздзела Кнігі Зыходу рабі Ё. Герц піша: «Мудры план Ёітро ніколі не старэе. Прынцып дэцэнтралізацыі ўлады і ўскладання адказнасці на цэлы шэраг кіраўнікоў не менш актуальны сёння, чым у часы Машэ»¹.

Усцешаны тым, што змог хоць крыху дапамагчы свайму вялікаму зяцю, палегчыць яго неверагодна цяжкую працу правадыра і выхавачеля народа Божага, Ёітро выпраўляецца назад, у Мід'ян, — магчыма, каб данесці да свайго народа вестку пра сапраўднага Бога, пра цуды, здзейсненыя Ім дзеля Свайго народа і ўсяго чалавецтва, каб далучыць свой народ да свету Адзінабожжа (на жаль, далейшы тэкст Танаха, асабліва Кніга Суддзяў, сведчыць, што гэта цалкам не ўдалося Ёітро і што мід'яніцыяне нават будуць ваяваць з сынамі Ізраілевымі; але няма сумневу, што найлепшыя прадстаўнікі мід'янскага народа ўвайшлі ў супольніцтва народа Божага). А тым часам сыны Ізраілевы па загаду прарока пакінулі Рэфідзім з яго маляўнічым аазісам і рушылі ізноў у пустыню Сін, насустрач сваёй галоўнай мэце, пра якую ведаў пакуль што толькі іх правадыр.

Увесь шлях, які прайшоў народ Ізраіля з моманту Зыходу з Егіпта, — усяго толькі каля сарака дзён — выступае ў тэксце як пэўная парадыгма, і гэтай парадыгматыч-

¹ Герц Ё. *Комментарий*. С. 384.

насці адпавядае лік «сорак» — лік выпрабавання і адначасова даравання ласкі Божай. Гэта парадыгма цяжкага шляху да Бога і саміх сябе, да сапраўднай свабоды, парадыгма ўзлётаў і заняпадаў духу, новых і новых духоўных адкрыццяў. Тора дэманструе, што гэты шлях з'явіўся духоўнай падрыхтоўкай да самага галоўнага — даравання Закону і заключэння Завету з Богам. Яшчэ да гэтай лёсавызначальнай падзеі народ мусіў адчуць сапраўдную Прысутнасць Бога ў сваім лёсе, пакрыху «выціскаць» з сябе рабства, прывучацца да іншага светапогляду, да жыцця ў адпаведнасці з заповедзямі Божымі. І ўсё ж такі менавіта ля падножжа Сіная народ узыйдзе на новую духоўную ступень, пачнецца новы раздзел гісторыі чалавечага духу.

«І... БУДЗЕЦЕ МАІМ СКАРБАМ З УСІХ НАРОДАЎ»

(Ідэя выбранага народа і Сінайскае Адкрыццё)

Вы бачылі, што зрабіў Я Егіпту,
вас жа падняў на арліных крылах
і прынёс да Сябе.
І вось, калі будзеце слухацца
голосу Майго
і выконваць Запавет Мой,
то будзеце Мне выбраным народам
з усіх народаў,
бо Мая — ўся зямля,
і будзеце вы Мне валадарствам святароў
і народам святым.

(Зых 19:4—6)

І вось, на трэці дзень,
пры надыходзе раніцы,
былі грымоты, і маланкі,
і воблака густое на гары,
і гук шафара вельмі моцны.
І затрапятаў увесь народ,
які ў стане.

(Зых 19:16)

А гара Сінай уся
дымілася ад таго,
што сышоў на яе Гасподзь у агні,
і ўзыходзіў дым ад яе,
як дым з печы,
і траслася ўся гара надзвычайна.

(Зых 19:18)

«На трэці месяц пасля выхаду сыноў Ёісраэля з зямлі Егіпецкай, у самы дзень поўні, прыйшлі яны ў пустыню Сін» *(Зых 19:1)*. Так пачынаецца з 19-га раздзела Кнігі Зыходу аповед пра самую важную, кульмінацыйную падзею гісторыі яўрэйскага народа (у хрысціянскім разуменні — старазапаветнай Свяшчэннай гісторыі) — Сінайскае Адкрыццё і дараванне Торы, Закону Богага.

Калі прасачыць па геаграфічнай карце маршрут, якім вёў свой народ Майсей, то выявіцца, як ужо адзначалася

раней, пэўная знешняя алагічнасць, незразумеласць, дзіўнасць: нават праз пустыню быў дастаткова кароткі шлях да Ханаана; прарок жа ўсё болей паварочваў народ на поўдзень Сінайскага паўвострава, да Сінайскага (Харэбскага) хрыбта, аддаляючыся ад канчатковай іх мэты — Зямлі Абяцанай. «Якой жа была канчатковая мэта Майсея? Чаму ён зводзіў сваё племя ўсё далей і далей на поўдзень, у глыбіню пустыні?» — пытаецца А. Мень, і сам адказвае на гэтае пытанне: «Адказ на гэтае пытанне можа быць толькі адзін. Ён вырашыў дайсці да тых самых мясцінаў, у якіх ён пасвіў статкі падчас уцёкаў, дзе прагучаў для яго голас Божы. Ён хацеў там, ля святой гары, удыхнуць у Ізраіль новы дух, удыхнуць веру, энергію, смеласць. Ён хацеў прывесці да падножжа Сіная сваіх супляменнікаў, нібыта кажучы: “Божа! Вось людзі, якіх Ты заклікаў мяне выратаваць. Я прывёў іх да Цябе”. Ён верыў, што там, дзе яму адкрыўся Бог свету, адкрыецца Ён і Ізраілю і, адкрыўшыся, канчаткова возьме яго пад сваё магутнае заступніцтва. Толькі для гэтай мэты Майсей, замест таго каб павярнуць да гары Сеір, прымусяў яўрэяў прабірацца ў горную сінайскую краіну, над якой, як падножжа Божышча, узвышаліся свяшчэнныя ўцёсы Харыва. Толькі дзеля гэтага прыйшлося ізраільцянам перанесці ўсе цяжкасці шляху па бязводным раўнінам, дзе кожны пальмавы гай здаваўся веснікам з іншага свету»¹. Да гэтага адказу дададзім яшчэ дзве акалічнасці: па-першае, рух на поўдзень зададзены быў Самім Госпадам адразу пасля ночы Зыходу (*Зых 14:1—2*); па-другое, яшчэ ў Кнізе Быцця рух на поўдзень (напрыклад, рух Аўраама) усведамляецца як рух насустрач Богу (*Быц 12:9*), а сам поўдзень — *йамін* — невыпадкова асацыюецца з правым бокам, з праўдай і праведнасцю². Такім чынам, і рух народа Ізраіля на поўдзень мае асаблівы сімвалічны падтэкст: рух насустрач Найвялікшай Ісціне, насустрач Богу. Невыпадкова і класічны яўрэйскі каментар паведамляе: «Як было прадказана Усявышнім, калі Ён упершыню ад-

¹ Мень А. В. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни: В 7 т. Т. 2. Магизм и Единобожие. М.: Слово, 1991—1992. С. 220.

² Гл.: Сініла Г. В. Біблія як феномен культуры і літаратуры. Ч. I. Духоўны і мастацкі свет Торы: Кніга Быцця. Мн., 2003. С. 288.

крыўся Машэ праз прароцкі вобраз ахопленанага полымем куста (гл. *Шмот 3:12*), Машэ прывёў сюды яўрэйскі народ, каб той даведаўся пра Бога сваіх продкаў і пачаў служыць Яму ля гары Сінай»¹. Нагадаем, што было сказана Майсею падчас яго прароцкага заклікання: «...і вось табе знак, што Я пасылаю цябе: калі выведзеш народ гэты з Егіпта, вы будзеце служыць Богу на гэтай самай гары!» (*Зых 3:12*).

Сінайская пустыня... Амаль на ўсіх, хто калі-небудзь трапляў у гэтыя мясціны, яна робіць незвычайнае ўражанне, і асабліва Сінайскія горы. Вось як перадае сваё ўражанне В. Келер: «У некалькіх сотнях метраў вышэй Чырвонага мора расцілаюцца прасторы пустыні Сін. Ярка-жоўтую аднастайнасць спаленых сонцам пяскоў парушаюць толькі вярблюджыя калючкі і рэдкі хмызняк. Нават самы ціхі подых ветрыка не абвявае тут лоб падарожніка. Кожны, хто пойдзе старажытнаю праезджаю дарогаю на паўднёвы ўсход, сутыкнецца з незабыўным відовішчам: наперадзе, прама ля далягляду, раптам паўстае над пласкагор'ем зубчасты хрыбет — Сінайскі горны масіў. Погляду падарожніка адкрываюцца самыя незвычайныя і выключныя спалучэнні фарбаў. Ружова-ліловыя гранітныя стромкія скалы ўздымаюцца ў блакітнае неба. Паміж імі зіхацяць светлажоўтыя і палымяна-чырвоныя схілы і цясніны, пакрытыя свінцовымі жыламі парфіру і цёмна-зялёнымі ўзорамі палваго шпату. Здаецца, быццам усе фарбы квітнеючага саду выліліся ў гэтую пышную каменную сімфонію. На краі пустыні Сін старажытны шлях раптам абрываецца і губляецца ў цясніне»².

Сыны Ізраілевы, паводле Торы, прыйшлі ў пустыню Сін у трэцім месяцы пачынаючы з месяца Зыходу — нісана, і менавіта ў час поўні, а ад поўні адлічваюцца месяцы ў яўрэйскім календары. Гэта значыць, што наступіў першы дзень месяца, які завецца *сіван* і прыкладна адпавядае траўню — чэрвеню. Сіван — месяц пераходу ад вясны да лета, месяц буйнога квітнення жыцця, яркага ззяння

¹ Герц Й. Комментарий // Пятикнижие и гафтарот: Иврит. текст с рус. пер. и классич. комментарием «Сончино». М.; Иерусалим, 1999. С. 385.

² Келлер В. Библия как история / Пер. с англ. А. Блейз. М.: КРОН-Пресс, 1998. С. 145.

сонца. І калі нісан — месяц абуджэння жыцця і Зыходу з рабства, то сіван назаўжды стаў месяцам найвышэйшага ўзлёту духу, месяцам заключэння Завету паміж Богам і народамі Ізраіля. Як можна зразумець з кантэксту Торы, 1 сівана сыны Ізраілевы выйшлі ў пустыню Сін, а 2 ці 3 сівана размясціліся перад падножжам Сіная: «...і прыйшлі ў пустыню Сін, і размясціліся станам у пустыні; і размясціўся там станам Іісраэль супраць гары» (*Зых 19:2*). Гаворка ідзе пра гару Сінай — адну з вяршыняў Сінайскага, або Харэўскага (Харэбскага), хрыбта. Як ужо адзначалася раней, навука не можа дакладна высветліць, якая з іх маецца на ўвазе пад біблейным Сінаем, а яўрэйская рэлігійная традыцыя лічыць, што гэтае найсвяцейшае месца, трон Славы Божай, спецыяльна схаванае Богам ад дакладнага атаясамлення з пэўнай вяршыняй, ахаванае ад людскай мітусні. Але ўсё ж такі большасць навукоўцаў ідэнтыфікуюць Сінай з вяршыняй Джабал Муса, сама арабская назва якой сведчыць, што гэта — «гара Мусы (Майсея)», гара, на якую ўзыходзіў прарок Майсей, каб сустрэцца з Богам. Пустыняй Тора, па ўсёй верагоднасці, называе шырокую даліну перад гарой Сінай — сучасную даліну эр-Раха перад Джабал Муса. Яна ўяўляе сабою горнае плато, размешчанае на вышыні 1500 м над узроўнем мора, так што ўвесь народ мусіў здзейсніць узыходжанне перад галоўнай падзеяй у яго жыцці. У свой час археолагі дэталёва даследавалі гэтае плато і супаставілі свае назіранні з тым, што апісвае Тора. Высветлілася, што на плато магла размясціцца вялікая колькасць людзей, бо яго даўжыня складае больш за два кіламетры, а шырыня — каля кіламетра з паловай. Мясцовасць вакол плато дазваляе паставіць шатры і пасвіць статкі.

І вось перад сынамі Ізраіля *Гар га-Элогім* — Гара Божая, пра якую яны чулі старажытныя паданні. Людзі з містычным жахам углядаюцца ў яе вяршыню, закрытую таямнічым густым воблакам. Тыя, хто бываў на Сінаі, сведчаць, што гэтае месца пакідае ўражанне чагосьці надзвычай таямнічага, містычнага. Так, вядомы ўсходазнавец і пісьменнік Эрнэст Рэнан пісаў: «Сінайская гара, што складаецца з глыбы цёмнага граніту, якую ўжо шмат стагоддзяў купае ў сваіх залатых промнях сонца, ёсць адна з самых своеасаблівых

з'яваў зямнога шара. Гэта скончаны пейзаж бязводнага свету, які мы сабе ўяўляем на Месяцы або на іншай планеце, пазбаўленай атмасферы. Праўда, на вяршынях Сіная часта збіраюцца страшэнныя навальнічныя хмары, але навальніца, наогул жыватворная, тут унушае толькі жах... З усіх элементаў прыроды тут ёсць толькі камень, збарознены жыламі руды, які часам ззяе на сонцы сваёй алмазнай паверхняю, але заўсёды варожы жыццю і яго ўплывам. Цішыня гэтых адасобленых мясцінаў наводзіць жах; слова, прамоўленае ціха, нараджае дзіўныя водгукі; падарожніка бянтэжыць гук яго ўласных крокаў; гэтая гара, з яе няўлоўнымі контурамі, з яе падманлівай празрыстасцю, яе дзіўнымі водбліскамі, сапраўды гара Элагіма»¹.

Тут, ля падножжа Сіная, Майсей загадвае народу разбіць лагер і чакаць, што абвесціць яму Гасподзь, а сам узыходзіць на Гару Божую. «І Машэ ўзышоў да Бога, і заклікаў да яго Гасподзь з гары...» (*Зых 19:3*). Гэтая фраза пакідае дзіўнае ўражанне: прарок ужо падняўся на гару, але тэкст паведамляе, што Бог звярнуўся да яго з гары. Напэўна, гэта можна патлумачыць наступным чынам: чалавеку, каб сустрэцца з Богам, патрэбна здзейсніць духоўнае ўзыходжанне, нават калі гэты чалавек ужо закліканы Богам як прарок; але нават калі чалавек узышоў на пэўную духоўную вышыню, ён ніколі не здолее дасягнуць вышыні Бога, бо Ён — недасягальны і ўзыходжанне да Яго — бясконцае. Звяртаючыся да Свайго прарока, Бог кажа яму, што тую вестку, якую Ён абвесціць, патрэбна пераказаць не проста народу Ізраіля, але «дому Яакова» і «сынам Ёісраэля»: «Так скажы дому Яакова і абвясці сынам Ёісраэля...» (*Зых 19:3*). Ці можна лічыць гэты, па сутнасці, таўталагічны паўтор (Яакоў і Ёісраэль; як вядома, — імя аднаго і таго ж чалавека) проста стылёвай асаблівасцю старажытнага тэксту, ці ён нясе асаблівую семантычную нагрузку? Безумоўна, рэлігійная традыцыя адштурхоўваецца менавіта ад апошняга. Старажытныя каментатары ўжо даўно звярнулі ўвагу на тое, што ва ўсёй Торы выраз «дом Яакова» ўжыты толькі адзін раз, а значыць — у ім заключаны асабліва важны сэнс. Мідраш сцвярджае, што так у

¹ Ренан Э. История Израильского народа: В 2 т. СПб., 1908. Т. 1. С. 87.

Торы вызначаныя яўрэйскія жанчыны, бо менавіта яны мусяць з самых першых крокаў сваіх дзяцей выходзіць іх у рэчышчы сапраўднай веры ў Адзінага Бога і выканання заповедзяў. Мідраш нават даводзіць, што Усявышні запатрабаваў паручыцельства ад народа ў вярнасці Запавету і паверыў яму толькі тады, калі людзі паручыліся сваімі дзецьмі. Цікавае тлумачэнне гэтаму паўтору дае Дз. У. Шчадравіцкі, абапіраючыся на тое, што Іакаў — зямное, першапачатковае імя патрыярха, а Ізраіль — імя, дадзенае яму Богам: «“Скажы дому Іакава...” — тычыцца тых, хто ўспрымае Боскую вестку на ўзроўні першапачатковым, знешнім: ім трэба толькі “сказаць” пра яе. Тым жа, хто здолее ўспрыняць яе найвышэйшы, духоўны, сэнс — “Ізраілю”, — неабходна “абвясціць”, г. зн. грунтоўна растлумачыць усе дэталі Адкрыцця»¹.

Вярнуўшыся з Сіная, Майсей паведаміў народу ашаламляльную вестку: Гасподзь для таго вызваліў Ізраіль і прывёў да Сябе, каб заключыць з ім адвечны Саюз (Запавет). Калі народ будзе захоўваць вярнасць Госпаду, то Ён бярэ на Сябе асаблівы клопат пра Свой народ і адначасова ўскладае на яго асаблівую надзею, асаблівую духоўную місію: з гэтага часу Ізраіль стане выбраным народам Госпада. Гэта было нешта цалкам новае і нечуванае, бо ў свядомасці ўсходніх народаў чалавек быў занадта слабы, дробны і нязначны, каб заключыць саюз з багамі ці каб багі захоўвалі вярнасць яму, ды і сама вярнасць была залішняй у свеце мнагабожжа, дзе трэба было ўласкавіць як мага большую колькасць багоў. А тут Бог кажа ім: «Вы бачылі, што Я зрабіў егіпцянам; вас жа Я насіў на арліных крылах і прынёс вас да Сябе. // Дык вось, калі вы будзеце слухацца голасу Майго і захоўваць Саюз Мой, то будзеце Маім скарбам [Маёй каштоўнасцю] з усіх народаў, бо Мая ўся зямля; // А вы будзеце ў Мяне царствам святароў і народам святым» (*Зых 19:4—6*). Гэтыя словы Бога і пераказвае — слова ў слова — Майсей народу. С надзвычайным душэўным хваляваннем людзі слухаюць прака. З якім сапраўды бацькоўскім клопатам і пяшчотаю Гасподзь кажа: «...вас... Я насіў на арліных крылах...» Па-

¹ Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. Изд. 2-е, испр. и доп. М.: Теревинф, 2001. С. 392—393.

водле народных паданняў, арал носіць сваіх птушанятаў на крылах, абараняючы ад ворагаў, а потым, калі яны вучацца лётаць, падтрымлівае сваімі крыламі іх яшчэ слабыя крылы. Вось чаму гэтая паэтычная метафара з'яўляецца такой ёмістай для апісання ўзаемінаў паміж Богам і народам. Далей у Кнізе Другазаконня вуснамі Майсея будзе сказана пра стаўленне Бога да народа Ізраіля: «Як арал сцеражэ гняздо сваё, лунае над птушанятамі сваімі, распасцірае крылы свае, бярэ кожнага, носіць на крыле сваім, // Гасподзь адзін вадзіў яго...» (*Друг 32:11—12*). Вельмі важна таксама, што, паводле словаў Усявышняга, Ён «прынёс» народ «да Сябе»: тым самым падкрэсліваецца, што галоўная мэта вызвалення з «дому рабства» і ўсіх выпрабаванняў, якія вытрымаў народ Ізраіля, — прыход да Бога, да Яго глыбіннага спасціжэння і ўсведамлення свайго ўласнага прызначэння ў свеце. І гэтае прызначэнне сфармуляванае Богам таксама незвычайна: народ Ізраіля мусіць стаць асаблівай каштоўнасцю (скарбам) — *згу́ла* (дакладней — *сгу́ла*) — у Яго ўладаннях, а гэтыя ўладанні — увесь свет, уся зямля, усе народы; і выявіцца гэтая каштоўнасць, або асаблівая выбранасць, народа Ізраіля ў тым, што ён стане «народам святароў» (*мамлэхэт коганім*) і «народам святым» (*гой кадош*). Уражаны, ашаломлены гэтымі словамі, народ адказвае прароку: «Усё, што казаў Гасподзь, выканаем» (*Зых 19:8*). Тэкст падкрэслівае, што гэта надзвычай шчырае і адзінадушнае рашэнне: «І адказваў увесь народ *разам*, кажучы...» (курсіў наш. — Г.С.).

У словах Божых, перададзеных прарокам свайму народу, сфармуляваная адна з цэнтральных ідэяў Торы, усяго Танаха і — шырэй — яўрэйскай рэлігійнай традыцыі ў цэлым — ідэя выбранага Богам народа (*ам сгула*). Гэтая ідэя і яе сэнсавае напаўненне паслядоўна вынікаюць з уяўлення пра Адзінага Бога як Бога ўсяго свету, Які не задавальняецца паўнатай валодання, але шукае гэтага задавальнення ў добраахвотным руху насустрач Яму іншай волі, а апошняю ў свеце монатэізму можа быць толькі воля чалавечая. Бог Жывы, аддаючы Сваю любоў і вернасць чалавеку, чакае таго ж ад чалавека ў адказ, больш таго — Ён прагне гэтай любові і вернасці, Ён хоча бачыць у чалавеку суразмоўца па дыялогу, сутворца па гісторыі,

што ствараецца сумеснымі намаганнямі Бога і чалавека. Адсюль і вынікае ідэя Саюзу паміж Богам і чалавекам (чалавецтвам), непазбежна звязаная са свабодаю волі, бо сапраўдны Саюз не можа быць заключаны па прымусу. Адсюль жа вынікае і неабходнасць для Бога «выбраннікаў» — тых, хто добраахвотна адгукнецца на Яго заклік, прыме Яго ў сваё сэрца, будзе несці Яго Імя, захоўваць вернасць Запавету. Такім выбраннікам, які пачуў голас нябачнага Бога і рушыў на Яго заклік у Зямлю Абяцаную, быў, як вядома, прааіццэц яўрэйскага народа Аўраам, але сам Завет з ім інтэрпрэтуецца як чарговая спроба і чарговая надзея Бога працягнуць свядомы дыялог з чалавецтвам і стварыць народ, які стаў бы свайго кшталту «інструментам» ажыццяўлення задумы Божай адносна ўсёй чалавечай гісторыі, але, безумоўна, «інструментам» не ў механічным, бяздушным сэнсе гэтага слова. Наадварот, выбраны народ усведамляецца (і ўсведамляе сябе сам) як надзелены ўласнаю воляю служыцель Божы, які раскрывае для іншых народаў існаванне Адзінага Бога, Яго Прысутнасць у свеце. Тора падкрэслівае, што Гасподзь — гэта Бог усяго свету («Мая ўся зямля»), але Ён паступова адкрываецца свету праз сваіх выбраннікаў, і цяпер, з моманту Сінайскага Адкрыцця, — праз народ Ізраіля, ставячы перад ім асаблівую рэлігійна-этычную задачу: быць правадніком Божай волі, эталонам адданасці Богу і маральнай дасканаласці для іншых народаў. У гэтым сэнсе вызначэння *сгула* ў дачыненні да народа Ізраіля. Гэтае слова звычайна і перакладаецца як «выбраны», але дакладна значыць «каштоўнасць», «скарб», «нешта асабліва выбранае» (у рускім Сінадальным перакладзе — *удел*). Рабі Ё. Герц так тлумачыць выраз «...будзеце Мне скарбам [выбраным] з усіх народаў»: «Станеце народам, які валодае асаблівымі, добрымі якасцямі, якія сустракаюцца рэдка. ...З аднаго боку, яўрэяў, як выбраны народ, можна лічыць свайго кшталту інструментам, неабходным для дасягнення пэўнай высокай мэты. З другога боку, раскрыццё цудоўных якасцяў гэтага інструмента ў працэсе працы з'яўляецца самамэтаю»¹.

¹ Герц Й. Коментарый. С. 386.

Такім чынам, выбранасць усведамляецца не як біялагічнае ці расавае пераўзыходства (ідэя, абсалютна непрымяняльная да свету Бібліі і недапушчальная ў святле яе законаў¹), але як высокая і часам вельмі цяжкая духоўная місія народа: быць узорам маральнай дасканаласці і вернасці Богу, захоўваць святло Адзінабожжа і несці яго іншым народам. Ізноў звернемся да традыцыйнага яўрэйскага каментару: «Усявышні — Творца ўсяго існага. Народ Ізраіля выбраны, каб быць святлом для ўсіх народаў і дабраславленнем для ўсяго чалавецтва. Выбранасць яўрэйскага народа не звязаная з усталяваннем улады, атрыманнем пашаны і прывілеяў, яна абавязвае самааддана, ажно да самаахвярнасці, служыць Усявышняму»². Важна, што выбранне народа Ізраіля не матывуецца ў Бібліі ніякімі заслугамі ці адметнымі вартасцямі гэтага народа, але тлумачыцца толькі даверам і любоўю да яго Бога, звязанымі найперш з Яго памяццю пра адданасць і любоў да Яго праайцоў яўрэйскага народа і дадзенае ім Абяцанне: «Бо ты народ святы ў Госпада, Бога твайго; цябе выбраў Гасподзь, Бог твой, каб быць Яму выбраным народам (*ам сгула*) з усіх народаў, якія на твары зямлі. // Не па шматлікасці вашай з усіх народаў пажадаў вас Гасподзь і выбраў вас, бо вы самы малалікі з усіх народаў, // Але з-за любові Госпада да вас і дзеля выканання Ім клятвы, якою па-

¹ Ідэя выбранага народа стала ў антысміцкай прапагандзе вытокаам абвінавачванняў яўрэйскага народа і нават самой Бібліі ў «расізм». Аднак падобны падыход з'яўляецца нічым не абгрунтаваным і вульгарным, бо расізм ва ўсіх яго праявах — толькі злавесная пародыя на біблейную ідэю выбранасці, якая не мае з расізмам нічога агульнага. Па-першае, Біблія, як і цалкам іудаізм і хрысціянства, якія грунтуюцца на ёй, зыходзіць з уяўленняў пра адзінства чалавечага роду, пра паходжанне ўсіх людзей ад адных прабацькоў, усіх народаў — ад адной першасям'і, як і ад адной сям'і пасля патапу, пра роўнасць усіх народаў перад Богам (асабліва яскрава гэтая ідэя разгорнутая ў прароцкіх кнігах). Біблейная ідэя выбранага народа мае толькі рэлігійна-духоўны сэнс і не нясе ў сабе нічога, звязанага з «крывёю і глебаю». Патрэбна дадаць, што з пункту гледжання іудаізму чалавек з усялякім колерам скуры, усялякага этнічнага паходжання можа ўвайсці ў склад выбранага народа, што дэманструюць і старажытныя тэксты Торы. Празеліты заўсёды разглядаліся ў іудзейскай традыцыі як арганічная частка яўрэйскага народа. Гл. тэкстама: частка I, с. 104, 240—247, 272—274.

² Герц Й. Коментарый. С. 386.

кляўся Ён бацькам вашым...» (*Друг 7:6—8*); «Вось, у Госпада, Бога твайго, неба і нябёсы нябёсаў, зямля і ўсё, што на ёй; // Але толькі бацькоў тваіх захацеў прыняць Гасподзь і палюбіў іх, і выбраў вас, семя іх пасля іх, з усіх народаў...» (*Друг 10:14—15*; параўн. таксама *Друг 14:2*; *32:8—9*; *1 Цар 8:53*). Пазней законавучыцелі Талмуда выказвалі меркаванне, што Бог выбраў нашчадкаў Аўраама яшчэ і за іх высокія маральныя якасці, якія асабліва выявіліся ў вернасці Богу ў пакутах у рабстве Егіпецкім (*Беца 32б*; *Йевамот 79а*). Яны таксама адзначалі, што Ізраіль быў выбраны за сваю гатоўнасць прыняць Тору з усімі яе цяжкімі заповедзямі — у адрозненне ад іншых народаў, якім Усявышні таксама прапаноўваў Тору, але яны, напалохаўшыся такой колькасці абавязкаў і такой адказнасці, адмовіліся (*Авода Зара 2б—3а*; *Бэмідбар Раба 14:10* і інш.). Ужо ў тэксце Торы падкрэсліваецца, што выбранне, як і прыняцце Торы, — акт добраахвотны з боку народа Ізраіля, бо сказана: «Калі вы будзеце слухацца голасу Майго і захоўваць Саюз Мой...» Само гэтае «калі» прадугледжвае свабодны выбар: можна пагадзіцца са словамі Божымі, а можна адмовіцца (пра што і сведчыць Мідраш у дачыненні да іншых народаў, якія адмовіліся прыняць Тору). Далей у Кнізе Йегашуа бін Нуна (Ісуса Навіна) гаворыцца, што не толькі Бог выбраў Ізраіля, але і Ізраіль выбраў сабе Бога: «Йегашуа сказаў народу: “Вы сведкі пра сябе, што вы выбралі сабе Госпада — служыць Яму?” Яны адказвалі: “Сведкі”» (*Іс Нав 24:22*).

Важна тое, што з самага пачатку ідэя выбранага народа звязваецца ў Бібліі з яго найвялікшай адказнасцю перад Богам, з асабліваю пільнаю ўвагаю Бога да духоўна-маральнага стану народа. Пра выбранаць кожны раз узгадваецца ў сувязі з патрабаваннем да народа выконваць заповедзі Божыя, не пераймаць язычніцкія звычаі, быць прыкладам служэння Адзінаму Богу, праслаўлення і асвячэння Яго Імя перад тварам іншых народаў. Гасподзь не аднойчы кажа пра тое, што ад выканання заповедзяў і маральнай дасканаласці залежыць дабрабыт ці бядоты выбранага народа, яго росквіт ці страшэнныя пакуты, аднак цалкам выключаная думка, што Гасподзь можа вырачыся Свайго народа: «...і пры ўсім гэтым, калі яны будуць у

зямлі ворагаў сваіх, не занядбаю Я іх і не пагрэбую імі да таго, каб знішчыць іх, каб парушыць Саюз Мой з імі, бо Я — Гасподзь, Бог іх. // І Я ўспомню для іх Саюз з продкамі, якіх вывеў Я з зямлі Егіпецкай перад вачамі народаў, каб быць ім Богам. Я — Гасподзь» (*Лев 26:44—45*). Думка пра тое, што выбранасць найперш звязаная з асаблівай адказнасцю, з'яўляецца адной з ключавых у канцэпцыі «пісьмовых» прарокаў. З выключнай яскравасцю гэта сфармуляваў прарок Амос (VIII ст. да н. э.): «Толькі вас спазнаў Я з усіх плямёнаў зямлі, таму і спаганю з вас за ўсе беззаконні вашы» (*Ам 3:2*). Паказальна, што ў арыгінале на месцы дзеяслова «спазнаў» стаіць *יָדָעוּ* — з тым жа лексічным значэннем (яшчэ — «пазнаў», «прызнаў»), але з адценнем гранічнай блізкасці, узаемапранікнення, любові (тым жа дзеясловам вызначаецца стан кахання, блізкасць шлюбных стасункаў). Вось чаму першую палову славутага верша прарока Амоса можна перакласці наступным чынам: «Толькі вас наблізіў Я да Сябе з усіх плямёнаў зямлі...»; «Толькі вас палюбіў [упадабаў] Я з усіх плямёнаў зямлі...» Гаворка ідзе пра найбольшую ступень духоўнай блізкасці, даверу, пра асаблівыя спадзяванні Бога на народ Ізраіля, якія маюць сваім адваротным бокам найвялікшую адказнасць — быць носьбітам і ахоўнікам Адкрыцця Божага, несці гэтае Адкрыццё астатнім народам.

Прарокі падкрэслівалі універсальнасць місіі выбранага народа, які мусіць паслужыць будучай славе Госпада, прызнанню Яго ўсімі народамі і выратаванню ўсяго чалавецтва. Так, прарок Йешайагу (Ісая) кажа ад імя Бога: «Ты раб [служыцель] Мой, Ізраэль, у табе Я праслаўлюся. ...Я зраблю цябе святлом народаў [святлом для народаў, светачам для народаў], каб выратаванне Маё распасцёрлася да канцоў зямлі» (*Іс 49:3, 6*); «І пойдучь многія народы, і скажуць: прыйдзіце, і ўзьдзем на гару Гасподнюю, у дом Бога Яаакова, і навучыць Ён нас шляхам Сваім, і будзем хадзіць дарогамі Яго. Бо з Цыёна¹ выйдзе Тора [Закон], і з Йерусалаіма — слова Гасподне» (*Іс 2:3*; параўн. *Міх 4:1—3*).

¹ *Цыён* (у грэка-славянскай трансфармацыі — *Сіён*) — найстаражытнейшая частка Іерусаліма, крэпасць, якая да пачатку будаўніцтва Давідам ізраільскай сталіцы належала (як і Сіёнская гара) іеўсітам; адна з галоўных святыняў яўрэйскага народа, сінонім Іерусаліма.

Разважанні Ісаі пра пачатак Месіянскай эры працягвае прарок Зхар'я (Захарыя): «Так кажа Гасподзь Цэваот¹: “Будзе ў твая дні: возьмуцца дзесяць чалавек з усіх рознаязыкіх народаў і трымацца будуць за крысо іудзея, кажучы: мы пойдзем з табою, бо мы чулі, што з вамі Бог”» (*Зах 8:23*). У саміх словах Бога «...будзеце Маім скарбам з усіх народаў...» можна ўбачыць указанне, што гэты асаблівы скарб, надзел Божы, будзе складацца ўрэшце з усіх народаў, што ўсе народы прыйдуць да Адзінага Бога. Дз. У. Шчадравіцкі піша: «У першы перыяд сваёй гісторыі народ з'яўляецца Божым выбраннікам з усіх плямёнаў зямлі, каб усё чалавецтва праз яго навучылася Богашанаванню. Аднак у гэтых жа словах змяшчаецца і прадказанне пра будучае прызначэнне Ізраіля: быць Божым скарбам “з усіх народаў”. Таму што ў будучыя часы народ Божы складзецца з усіх народаў, мноства розных плямёнаў уступяць у Запавет з Госпадам і складуць адзіны народ. Так гэта адбывалася часткова ўжо і ў эпоху Аўраама, сям'я якога складалася як з “народжаных у доме яго”, так і з “купленых за срэбра ў іншапляменнікаў” (*Быц 17:12*). Падобным чынам і ў новазапаветныя часы Царква ўключыла ў свой склад прадстаўнікоў розных народаў. Аднак поўнае ажыццяўленне прароцтва чакае нас яшчэ наперадзе. Яно адбудзецца, калі ўсе людзі, склаўшы адзіны народ Гасподні, будуць падпарадкоўвацца непасрэдна Богу — “слухацца голасу Яго”, атрымліваць ад Яго Адкрыцці і “захоўваць Запавет Яго”»².

У яўрэйскай літургіі сувязь паміж ідэяй выбранага народа і яго роляю як захавальніка Слова Богага — Торы — выяўляецца ў першай бенедыкцыі (дабраславенні), якая прамаўляецца членам рэлігійнай суполкі, выкліканым да чытання Торы: «Дабраслаўлены Ты, Гасподзь, Бог наш, Цар Сусвету, Які выбраў нас з усіх народаў і даў нам Сваю Тору». Ідэі выбранаасці народа Ізраіля прысвечаны трактат Йегуды га-Леві *Сэфэр га-Кузари* («Кніга Хазара»), у якім

¹ *Цэваот* — літаральна «сілы», «воінствы» (ад *цава* — «сіла», «воінства») — адно з найменняў Бога, якое атрымала самастойнае ўжыванне, з выразу *Адонай Цэваот* — «Гасподзь Сілаў (Воінстваў)»; у славянскай традыцыі — праз грэчаскае пасрэдніцтва — *Саваоф*.

² Шедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 393.

гаворка ідзе пра асаблівы рэлігійны дар яўрэйскага народа — быць прарокам сярод народаў, набліжаць усё чалавецтва да Бога. Многія яўрэйскія і еўрапейскія мысляры аддавалі вялікую ўвагу ідэі выбранага народа, інтэрпрэтуючы яе як асаблівую гістарычную місію і духоўнае прызначэнне яўрэйскага народа. Так, Мозэс Мендэльсон, нямецкі і яўрэйскі філосаф-асветнік, сцвярджаў, што Сінайскае Адкрыццё вылучыла яўрэяў з іншых народаў і што яўрэі павінныя заставацца носьбітамі і захавальнікамі гэтага Адкрыцця. Пра асаблівую місію народа Ізраіля, звязаную з адкрыццём Адзінабожжа для ўсяго свету, самой ідэі Запавету паміж Богам і чалавекам, пісаў А. Мень: «Так нараджаецца Народ Запавету, Народ Божы, з семіні Аўраамава выходзяць першыя, яшчэ слабыя парасткі *Старазапаветнай Царквы* (тут і далей — курсіў аўтара. — Г. С.), родапачынальніцы Царквы Сусветнай. З гэтага часу гісторыя рэлігіі будзе ўжо не толькі гісторыяй тугі, тамлення і пошукаў, але яна стане гісторыяй Запавету, *дыялога* паміж Творцам і чалавекам»¹. Пра прызначэнне яўрэйства вучыць чалавецтва на прыкладзе свайго гістарычнага і духоўнага досведу пераадолення ўнутранай раздвоенасці і знаходжанню цэласнасці ў Богу казаў славуты філосаф-экзістэнцыяліст Марцін Бубер: «...яўрэйства з'яўлялася чалавецтву Апосталам Усходу; яно было Апосталам Усходу, таму што з досведу ўласнай раздвоенасці і вызвалення ад яе яно чэрпала сілу і заўзятаць, каб вучыць чалавецтва таму адзінаму, што неабходна. Яўрэйства стварыла некалі вялікі сімвал унутранай раздвоенасці, палярнасць добра і зла — паняцце граху; але яно зноў і зноў вучыла пераадолення гэтай раздвоенасці: у Богу, у Тым, Хто, як сказана ў Псальме, ёсць літасць і ратунак; у жыцці святога, які “ачышчаны ад граху”; у Месіянскім свеце... Такім чынам, галоўным значэннем яўрэйства для чалавецтва застаецца тое, што менавіта яно найбольш яскрава ўсведамляе першасную раздвоенасць у глыбіні сваёй істоты і, разумеючы і ўвасабляючы яе, як ніхто іншы, нясе добрую вестку пра свет, у якім яе не будзе, пра свет Божы, які можа ажыццявіцца і ў жыцці аднаго чалавека, і ў жыцці

¹ Мень А. В. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни: В 7 т. Т. 2. Магизм и Единобожие. С. 222.

мноства, — у свеце адзінства»¹. Старажытныя словы пра-рока Йешайагу пра народ Ізраіля як «святло [светач] для народаў» ажываюць у разважаннях выдатнага яўрэйскага і французскага рэлігійнага філосафа XX ст. Эмануэля Левінаса пра іудаізм — з яго мноствам абавязковых заповедзяў, з яго строгім Законам, з яго запатрабавальнасцю да чалавека — як выклік антыгуманізму і гранічнаму эгаізму, як увасабленне ідэі адказнасці кожнага чалавека і ўсяго супольніцтва людзей перад іншымі людзьмі, перад Богам і гісторыяй. Паводле Левінаса, іудаізм з ідэяй выбранага народа ёсць «гранічны гуманізм Бога, Які шмат вымагае ад чалавека». Гэты гуманізм, адзначае мысляр, заснаваны на «цяжкай свабодзе», «адбітай на Скрыжалях Запавету» (кніга «Цяжкая свабода», 2-е выд., 1976²).

Так, Бог, адкрыты яўрэйскай сьвядомасцю, вельмі шмат вымагае і ад кожнага чалавека, і ад усяго выбранага Ім народа, бо нікому і ніколі яшчэ не казалася наступнае: «...вы будзеце ў Мяне царствам святароў і народам святым» (*Зых 19:6*). Гэтае, безумоўна, самае высокае з запатрабаванняў, якое толькі калі-небудзь прад'яўлялася чалавечаму супольніцтву, і ёсць тлумачэнне таго, чым паварочваецца выбранаць: уласна кажучы, яна вымагае, каб кожны з народа ўзняўся да ўзроўню святара, а ўвесь народ стаў народам святым. Менавіта пра гэта нагадвае прарок Йешайагу (дакладней, прарок, які працягнуў яго справу і ўмоўна завецца Ісаея Вавілонскі, або Другаісаея), падкрэсліваючы, што спаўненне гэтага вялікага прызначэння — усё яшчэ наперадзе, і суцяшаючы свой народ у яго пакутах: «А вы святарамі Госпада названыя будзеце, служыцелямі Бога нашага — сказана будзе пра вас... // ...Замест ганьбы вашай падвойнай і сораму радавацца будуць доли сваёй, таму што ў зямлі сваёй удвая ўспадкуюць, радасць вечная будзе ў іх. // ...І вядома будзе сярод плямёнаў се-

¹ Бубер М. Еврейство и человечество // Евреи и еврейство: Сб. историко-философских эссе / Сост. Р. Нудельман. Иерусалим: Гешер Алия, 1991. С.84—85.

² Цыт. па: Левинас Эмануэль // Краткая Еврейская Энциклопедия: В 10 т. + Дополнения I—III / Гл. ред. И. Орен (Надель), М. Занд, А. Авнер, д-р Н. Прат. Иерусалим: Кетер; Общество по исследованию еврейских общин; Еврейский ун-т в Иерусалиме, 1976—2003. Дополнение III. Кол. 276.

мя іх, і нашчадкі іх — паміж народамі, усе відушчыя іх прызнаюць, бо яны — семя, якое дабраславіў Гасподзь» (Іс 61:6, 7, 9). Каментуючы выраз «царства святароў», рабі Ё. Герц падкрэслівае, што гэта «царства, усе жыхары якога — святары Усявышняга, якія жывуць служэннем Богу і адчуваюць пастаянную радасць ад права і магчымасці паўставаць перад Ім. Абавязак святара — набліжэнне чалавека да Усявышняга. Так і Ізраіль закліканы наблізіць усе народы да Творцы, яго місія — пабудаванне царства высокай духоўнасці»¹. Гэта сказана вельмі слушна і дакладна. На думку Дз. У. Шчадравіцкага, вялікае Абяцанне, дадзенае Богам, Абяцанне, якое вымагае асаблівых духоўных намаганняў ад народа Божага, мае канкрэтны сэнс: царства, якім кіруюць святары, і гэты сэнс праяўляецца ў гісторыі выбранага народа на старажытным этапе: «Першапачаткова ізраільскае грамадства было ўладкаванае тэакратычна. Кіраваўся Ізраіль прарокам і святарамі, падобна да таго, як у пустыні яго ўзначальвалі Майсей і Аарон. Прарокамі (або “харызматычнымі правадырамі”) былі Ісус Навін і наступныя суддзі. Ды і ў больш позні перыяд цары атрымлівалі памазанне на царства ад прарокаў і святароў. Самыя важныя справы вырашаліся паводле жэрабя: Госпада запытвалі праз “урым і тумім” — спецыяльныя сродкі такога запытвання (Зых 28:30...). Улада прарокаў і святароў — частковае выкананне Абяцання пра “святое царства”»². Але, безумоўна, як найгалоўнейшы сэнс Абяцання Божага мысляр падкрэслівае наступнае: народ, які складаецца са святароў. «Прызначэнне народа яўрэйскага — абвяшчаць Адзінабожжа і Закон Гасподні ўсяму свету, таксама, як святар абвяшчае пастве волю Усявышняга. Рыхтуючыся да гэтай місіі, падпарадкоўваючыся святарам і прарокам, народ паступова сам мусіць станавіцца супольствам святароў і прарокаў, якое служыць асвеце ўсяго чалавецтва»³.

Пра прызначэнне народа Ізраіля быць святаром сярод народаў скажа, паводле Торы, сам Майсей перад смерцю

¹ Герц Й. Коментарый. С. 386.

² Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 393—394.

³ Тамсама. С. 394.

ў сваёй развітальнай песні: «Калі Усявышні даваў надзелы народам, калі рассяляў сыноў чалавечых, паставіў Ён межы народам па ліку сыноў Ізраэля» (*Друг 32:8*). Гаворка ідзе пра рассяленне народаў пасля разбурэння Вавілонскай вежы (*Быцц 11:8—9*), і гэта значыць, што невыпадкова лік «семдзсят» паўтараецца і пры пералічэнні народаў у славу-тай табліцы народаў у Кнізе Быцця, і пры пералічэнні ўсіх, прыналежных да роду Іакава-Ізраіля ў Кнізе Зыходу. Тым самым даецца зразумець, што з самага пачатку Гасподзь прадвызначыў наступнае: кожнаму калену, роду, сям’і Ізраіля даручанае будзе святарства ў тым ці іншым народзе, асабліва напярэдадні канца гісторыі, «у апошнія дні». Пра гэта кажа ад імя Бога прарок Ёшайагу: «І Я зраблю сярод іх знак, і пашлю ўратаваных з іх да народаў — у Таршыш, да Пуля і Луда, якія нацягваюць лук, да Туваля і Явана, на астравы далёкія, якія не чулі пра Мяне і не бачылі славы Маёй, і абвесцяць славу Маю сярод народаў» (*Іс 66:19*). Як сведчыць тая гісторыя, што ўжо прамінула, яўрэйскі народ на розных этапах свайго існавання даваў свету вялікіх духоўных правадыроў — Майсея, іншых вялікіх прарокаў, Ісуса і апосталаў, вялікіх законавучыцеляў і мысляроў, праведнікаў і пакутнікаў за веру. Так, з самага пачатку Святое Пісанне дае зразумець, што нялёгкая роля «святара сярод народаў» вымагае вельмі нялёгкага шляху праз гісторыю — шляху, на якім будзе шмат выпрабаванняў і пакутаў. Пра гэта, нагадаем, пісала Марына Цвятаева, маючы на ўвазе пакутніцкую і прароцкую місію народа Ізраіля: «Кто не топтал тебя, и кто не плавил, // О купина неопалимых роз! // Единое, что на земле оставил // Незыблемого по себе Христос!» Пра гэта — пра выкупляльную пакутніцкую місію старажытнага народа піша Сяргей Аверынцаў у вершы «Плач», апелюючы да вобраза Ёіцхака (Ісаака) і славутага эпизоду ахвярапрынашэння Аўраама, або звязвання Ісаака (*Акедат Ёіцхак*¹):

...запрокинуто над камнем
горло уготованной жертвы,
певчая гортань, где молкнет
чудной молви щебет и лепет

¹ Гл. падраздзяленні: частка I, с. 318—325, 336—341, 349.

и разбито крыло птичье,
и круглая глава никнет
на тонком стебле обреченном,
отроческой вые Ицхака.

Кровь, на камни излитая
в заколении вековечном,
сама претворенная в камень,
что крепче всех камней на свете:

не петушья кровь, не ягнячья,
заповедная кровь человечья,
от камней вопиющая к небу
гласом уставного распева.

Кровь детей Авраама...
...и струятся слезы Рахили,
и слезные, темные очи
горчайший дым разъедает,
дым от жертвы всесожженья,
и облак черный склубился
окрест неприступной тайны,
куста, что горит и не сгорает...¹

Нездарма ў фінале верша ўзнікае вобраз Непагаснай Купіны — сімвал духоўнай моцы яўрэйскага народа, яго нязломнасці ў пакутах, яго яднання з Богам. Пра святую місію яўрэяў піша і выдатны беларускі паэт Рыгор Барадулін, па-свойму і адначасова ў біблейным рэчышчы інтэрпрэтуючы ідэю выбранага народа:

Чакаюць, прыйдзе светлы год
І голас кожны будзе ўчуты.
Яўрэі — праведны народ,
Абраны Богам
На пакуты.²

Найвышэйшая запатрабавальнасць Божая ў дачыненні да Свайго народа выяўляецца ў вызначэнні *гой кадош* — «народ святы». Пры гэтым патрэбна адзначыць, што літаральнае значэнне слова *кадош* — «вылучаны», «аддзелены». Маецца на ўвазе адлучэнне ад усяго прафанага (і тым

¹ Аверинцев С. С. Стихи духовные. Киев: Дух і Літера, 2001. С. 56—57.

² Барадулін Р. Толькі б яўрэі былі! // Arche: Габрэйскі нумар. 2000. № 3. С. 7.

самым — набліжэнне да сакральнага), груба-прыземленага (і тым самым — набліжэнне да духоўнага), ад свету ідалапаклонніцтва, ад несапраўдных уяўленняў пра свет і Божышча (і тым самым — набліжэнне да сапраўднага Богапазнання). Святая адзеленасць народа Божага значыць і асаблівы лад жыцця паводле законаў Божых, захаванне асаблівай сакральнай чысціні не толькі ў сэнсе духоўным, але і фізічным. Гэтым жа словам *кадош* вызначаецца і святасць Бога, г. зн. Яго абсалютная дасканаласць і адзеленасць ад фізічнага свету, Яго звышпрыроднасць, трансэндэнтнасць. Таму вызначэнне *гой кадош* вымагае ад народа бясконцага прыпадабнення Богу (і няма больш высокай мэты ў жыцці), але звязанага з асвячэннем зямнога быцця, не з вырачэннем плоці — з узняццем яе да вяршыняў духу, да служэння Усявышняму ў самых звычайных і простых яе праявах. Гэта будзе прама адлюстравана ў законах Торы, якія ахопліваюць усе бакі жыцця чалавека.

...А тым часам прарок Майсей, ізноў узняўшыся на Сінай, перадаў Усявышняму адзінадушныя словы народа — словы, што сведчаць пра духоўную гатоўнасць добраахвотна прыняць Запавет Божы, уступіць у вялікі Саюз з Богам, каб разам выпраўляць і ўдасканальваць свет і чалавека: «Усё, што сказаў Гасподзь, выканаем». Гасподзь абяцае Майсею, што дасць асаблівы знак усяму народу і нават зробіць так, каб Яго голас пачуў увесь народ і паверыў Яму і Яго прароку: «...вось, Я прыйду да цябе ў густым воблаку, каб пачуў народ, як Я буду размаўляць з табою, і паверыў табе назаўжды» (*Зых 19:9*). Воблака — густое або бліскачае — асаблівая Тэафанія ў Танаху, што сімвалізуе патаемнае, непераноснае, асляпляльнае і таму ахутанае воблакам, схаванае ад слабых вачэй чалавечых Святло Божае (адначасова воблака, як пакажа далей тэкст, абярнецца агнём, у якім Гасподзь «сідзе» на Сінай). Вялікае Святло Божае, падкрэсліваецца ў Торы, можа вытрымаць толькі чалавек такой асаблівай, надзвычайнай моцы духу, як Майсей. Таксама і голас Божы здольны вытрымаць доўгі час толькі асаблівы выбраннік, для ўсяго ж народа амаль непераносны гэты скіраваны на яго магутны струмень энергіі Божай. Але ўсё ж такі самае галоўнае — Дзесяць Запаведзяў — пачуе кожны з народа.

Гасподзь дае Майсею загад асабліва падрыхтаваць народ — і духоўна, і фізічна — да трэцяга дня, бо менавіта на трэці дзень «сыдзе Гасподзь перад вачамі ўсяго народа на гару Сінай» (*Зых 19:11*). Як лічыць традыцыйны каментар, пад трэцім днём маецца на ўвазе не 3 сівана (нагадаем: 1 сівана ізраільцяне прыйшлі ў пустыню Сін), але трэці дзень ад пачатку прыгатаванняў, г. зн. — 6 сівана. Менавіта гэты дзень і стаў днём Сінайскага Адкрыцця, даравання Торы і Скрыжаляў з Дзесяццю Запаведзямі, днём заключэння Запавету з Богам. Калі памятаць, што новы адлік часу пайшоў ад лёсавызначальнага моманту Зыходу, то гэты дзень — 6 сівана — надышоў праз сем сакральных тэрмінаў — сядміцаў, г. зн. праз сорак дзевяць дзён, пасля першага дня Зыходу, пасля цуду выратавання на Трысняговым моры, і праз пяцьдзсят дзён пасля ночы Зыходу. Тут невыпадкова абыгрываюцца сакральныя лікі: у сем разоў узмоцненае «сем», што адвечна нагадвае пра Сем Дзён Стварэння; «пяць», што адпавядае пяці кнігам Торы; «дзесяць», што выступае як лік выяўлення волі Божай. З гэтага вынікае назва ў яўрэйскай традыцыі свята, звязанага з дараваннем Торы, — *Шавуот* (мн. лік ад *ша-вуа* — «сядміца», «тыдзень»), што літаральна перакладаецца як «Сядміцы» (у хрысціянскай традыцыі — Пяцідзсятніца)¹. Яно адзначаецца 6 Сівана — у адвечную памяць пра той дзень, да якога Бог загадаў Свайму прароку асабліва рыхтаваць народ Ізраіля. Паводле Агады, гэта была Субота, і таму дзень удвая святы.

«І сказаў Гасподзь Машэ: ідзі да народа і асвяці яго сёння і заўтра, і няхай вымыюць вопратку сваю, // Каб быць гатовымі да трэцяга дня...» (*Зых 19:10—11*). Абмыванне цела вадою, як і апраманне чыстай вопраткі, сімвалізуе ўнутраную чысціню, падрыхтаванасць да сустрэчы вялікага свята ўсёю істотаю, бо дух і плоць цесна звяза-

¹ Свята Пяцідзсятніцы ў хрысціянскай традыцыі было пераасэнсаванае ў сувязі з падзеямі, якія, паводле Новага Запавету, адбыліся менавіта ў гэты дзень у Іерусаліме: сашэсце Святога Духа на апосталаў Хрыста. Гэтае ж свята атрымала таксама ў хрысціянскай традыцыі назву дня Святой Тройцы, або — па-беларуску — Сёмухі (беларуская назва добра захоўвае памяць пра асаблівыя «сядміцы», якія, безумоўна, адлічваюцца ў хрысціянства ад пачатку хрысціянскай Пасхі, або Вялікадня).

няя ў чалавеку, і чысціня думак і ўчынкаў вымагае чысціні цялеснай. Ад старажытнасці да сённяшніх часоў у яўрэйскай традыцыі існуе асаблівы рытуал абмывання ў спецыяльным басейне з цякучаю вадою — *міквэ* — або ў рацэ, які не тоесны мыццю ў лазні і мае не гігіенічны, а сакральны сэнс (перад гэтым абмываннем патрэбна старанна вымыцца): ачышчэнне ад грахоў, падрыхтоўка цела і душы да важнай падзеі ў жыцці, у тым ліку — да святаў. Таксама з часоў глыбокай Старажытнасці прынята пераапрацаваць, сустракаючы святы, напярэдадні кожнай Суботы, у чыстую святочную вопратку. «І сышоў Майсей з гары да народа, і асвяціў народ, і яны вымылі вопратку сваю. // І сказаў народу: “Будзьце гатовыя да трэцяга дня, не набліжайцеся да жанчыны”» (*Зых 19:14—15*). Апошняя значыць, што мужчыны, якія нясуць, паводле Торы, асаблівую адказнасць за гісторыю, павінныя ўтрымацца ад плоцевых радасцяў, не дакранацца да сваіх жонак напярэдадні велічнай падзеі, бо канцэнтрацыя і ўзнёсласць духу вымагаюць пераадолення ў сабе плоцевых інстыктаў, патрабуюць самаабмежавання, устрымання. Бог таксама дае Майсею загад правесці вакол гары Сінай пэўную мяжу, якую не дазволена пераходзіць людзям, бо, калі яны дакрануцца да гары ў момант Адкрыцця, то загінуць: «...сцеражыцеся ўзыходзіць на гару і дакранацца да падэшвы яе; усялякі, хто дакранецца да гары, павінны памерці...» (*Зых 19:12*). Сэнс гэтай забароны заключаецца ў тым, што надзвычайная блізкасць Бога і таямніцаў духоўнага свету (а менавіта апошнія сімвалізуе гара Сінай, як і саму духоўную сувязь паміж Богам і чалавекам) можа стаць небяспечнай для людзей, яшчэ не зусім падрыхтаваных да духоўнага ўзыходжання, да судакранання з найвялікшай у свеце Таямніцай. Гара Божая — святыня, да якой нельга дакранацца непасвячонаым.

І вось надышоў трэці дзень — дзень, калі Гасподзь адкрыўся ўсяму народу. Тэафанія на Сінаі апісаная як падзея касмічнага маштабу, якая прымушае саграсацца горы і трапятась душы людзей. Знешне гэта нагадвае вельмі моцную навальніцу, хаця навальніцы, як адзначаюць даследчыкі, вельмі рэдка здараюцца ў гэтых мясцінах, а калі здараюцца — то ноччу. Тут жа гаворка ідзе пра надыход

новага дня, пра раніцу. У грозным набліжэнні Таямніцы Божай, як гэта апісвае Тора, ёсць нешта і ад землятра-сення, і нават ад вывяржэння вулкана. Адно зразумела: адбываецца нешта надзвычайнае, што прымушае людзей здрыгануцца, іх душы — скалануцца ад прадчування га-лоўнай у іх жыцці сустрэчы — сустрэчы з Богам: «І вось, на трэці дзень, пры надыходзе раніцы, былі грымоты, і маланкі, і воблака густое на гары, і гук шафара¹ вельмі моцны; і затрапятаў увесь народ, які ў стане. // І вывеў Машэ народ насустрач Богу са стана, і сталі ля падножжа гары. // А гара Сінай дымілася ўся ад таго, што сышоў на яе Гасподзь у агні; і ўзыходзіў ад яе дым, як дым ад печы, і траслася ўся гара надзвычайна. // І гук шафара стана-віўся мацней і мацней» (*Зых 19:16—19*). Паводле словаў рабі Ё. Герца, «ля гары Сінай гукам шафара быў абвешчаны пачатак новай эры: надыход Царства Усявышняга»². Як адзначае каментатарская традыцыя, Майсей выводзіць народ і размяшчае ля падножжа Гары Божай у пэўным іерархічным парадку, паводле якога ён размяшчаўся і ў стане, у адпаведнасці з каленамі, родамі, сем'ямі. Наконт гэтага Дз. У. Шчадравіцкі заўважае: «Для таго, каб заха-ваць духоўнае ў матэрыяльным, дух у цэле, вымагаюцца гармонія, будова, закон, лад і рытм. І толькі такое раз-мяшчэнне стана, такі парадак перасцерагаюць яго ад хаа-тычных парыванняў, надаюць яму ўстойлівасць для год-най сустрэчы з Богам. Майсей зрабіў усё, каб людзі з па-шанай сустрэлі Бога і ў той жа час засталіся жывыя»³.

¹ Шафар (дакладней — *шофар*) — найстаражытнейшы яўрэйскі му-зычны культавы інструмент, які вырабляецца з рога барана. Паходжан-не шафара звязваецца з эпізодам ахвярапрынашэння Аўраама, з тым бараном, які быў па загаду Бога прынесены ў ахвяру замест Ісаака (*Быц 22:13*). Гэты старажытны інструмент узгадваецца ў многіх кнігах Танаха; ён і зараз выкарыстоўваецца ў яўрэйскай літургіі. Так, свята Новага года (*Рош-га-Шана*) пачынаецца з асаблівага трублення ў ша-фар менавіта ў памяць пра Сінайскае Адкрыццё і каб падкрэсліць цар-скую годнасць Усявышняга, Які кіруе светам. Таксама напрыканцы свята Йом-Кіпур трубяць у шафар, абвяшчаючы вызваленне сыноў Ізраіля ад улады грахоў. Калі існаваў Іерусалімскі Храм, на яго ступенях менавіта ў свята Йом-Кіпур раз у сем гадоў трублілі ў шафар, абвяшчаючы пра вызваленне ўсіх нявольнікаў.

² Герц Й. *Комментарий*. С. 389.

³ Шчадровицкий Д. В. *Введение в Ветхий Завет*: В 8 т. Т. 1—3. Пяти-книжие Моисеево. С. 396.

Так, як сведчыць тэкст, людзі настолькі адчулі важнасць моманту і блізкасць Бога, што душа кожнага з іх — разумная душа (*нэфеш*), часцінка Духа Божага — ірвецца насустрач Творцу, імкнецца пакінуць цела і зліцца з вялікаю Крыніцаю Жыцця, а гэта небяспечна для іх зямнога існавання. Вось чаму і далей, калі Майсей па загаду Бога ўзнямецца на гару, Бог скажа: «Сыдзі, перасцеражы народ, каб яны не парываліся да Госпада, каб бачыць, а то падуць з яго многія» (*Зых 19:21*). Гэта значыць, што ў народзе ёсць людзі, якія здолеюць вытрымаць прысутнасць Бога, «убачыць» асаблівым унутраным зрокам духоўную рэальнасць, але такіх няшмат (сярод іх, як пакажа тэкст, Аарон і старэйшыны Ізраіля). Але для простых людзей такая сустрэча з Богам «тварам да твару» можа стацца зусім неперааноснай, яны могуць згарэць у нясцерпным полімі Божага агню, і ім дадзена бачыць толькі тое, што дадзена, — густое воблака, дым і агонь над гарою. Але ўсё роўна, як можна зразумець, людзі, якія стаяць ля падножжа Сіная, усе да адзінага, уступаюць у нейкую звышрэальнасць або знаходзяцца на мяжы свету рэчыва і свету духоўнага, бо толькі так можна ўспрыняць ісціну Адкрыцця, пачуць голас Божы. Можа, таму і ўсё рэальнае губляе пэўна акрэсленыя рысы, пачынае сатрасацца і хістацца, ахутваецца дымам. Асаблівага тлумачэння вымагае выраз «сышоў Гасподзь». Ён ні ў якім разе не азначае, што Гасподзь фізічна прысутнічае на гэтай гары, бо Ён не можа быць лакалізаваны ні ў адной кропцы фізічнай прасторы, Ён не можа «жыць» на гары (як жыўць на Алімпе багі-алімпійцы), Ён — усюдысны Дух, Яго слава напаўняе ўвесь свет. «Сыходжанне» Бога на Сінай падчас Сінайскага Адкрыцця азначае толькі тое, што менавіта зараз, у гэтай кропцы прасторы, для гэтых людзей Ён найбольш поўна адкрывае Сваю Прысутнасць, найбольш набліжаецца да іх душаў. Гара ж становіцца светавай воссю, што злучае зямны і нябесны свет, падобнай да лесвіцы ў неба, якую ўбачыў калісьці патрыярх Іакаў. Толькі цяпер гэтая лесвіца, гэтая светавага гара злучае ўвесь народ Ізраіля, які стаіць ля падножжа Сіная, і Усявышняга, Які «сыходзіць» на яго вяршыню.

«І гук шафара становіўся ўсё мацней і мацней. Майсей гаварыў, і Бог адказваў яму голасам. // І сышоў Гасподзь на гару Сінай, на вяршыню гары, і заклікаў Гасподзь Майсея на вяршыню гары, і ўзышоў Майсей» (*Зых 19:19—20*). Гасподзь яшчэ раз загадвае Майсею, каб ён перасцярог народ не дзейнічаць па сваім разуменні, не імкнуцца ўзысці на гару. І нават тыя, хто стануць святарамі, павінныя яшчэ падрыхтавацца духоўна, асвяціцца, каб сустрэцца з Богам. Пакуль што, абвяшчае Гасподзь, уыходжанне на Сінай магчымае толькі для Майсея і Аарона. Цяпер жа Майсей мусіць спусціцца, каб быць з народам у той найадказнейшы момант, калі прагучыць голас Божы. Спусціўшыся ўніз, Майсей пераказвае народу ўсе словы Божыя і рыхтуе народ для ўспрыняцця самага галоўнага, што ўголас, пры ўсім народзе прамовіць Гасподзь, — Дзесяці Запаведзяў. Безумоўна, дараванне Дзесяці Запаведзяў — кульмінацыйны момант сустрэчы народа Ізраіля з Богам, цэнтральны момант біблейнай гісторыі. У простых і адначасова найвялікшых па сэнсе і значнасці Дзесяці Выказваннях, Дзесяці Выслоўях, Дзесяці Словах Бог абвяшчае Сябе Адзіным Богам Ізраіля, забараняе пакланенне іншым багам і фармулюе зразумелыя і дакладныя этычныя прынцыпы.

«І ПРАМОВІЎ БОГ УСЕ СЛОВЫ ГЭТЫЯ...»

(Дзесяць Запаведзяў)

...вельмі блізкае да цябе Слова гэтае:
на вуснах тваіх яно і ў сэрцы тваім,
каб выконваць яго.

(Друг 30:14)

...гэта — не нешта пустое для вас,
бо гэта — жыццё вашае.

(Друг 32:47)

Мудрэйшым за ворагаў маіх
робіць мяне Запаведзь Твая,
бо навечна — мая яна.

(Пс 118:98)

Калі ж хочаш увайсці ў жыццё вечнае,
выконвай Запаведзі.

(Мац 19:17)

Шчаслівыя тыя, хто выконваюць
Запаведзі Яго, каб мець ім права
на дрэва жыцця
і ўвайсці ў Горад варотамі.

(Адкр 22:14)

«І прамовіў Бог усе Словы гэтыя, кажучы: “Я Гасподзь, Бог твой, Які вывеў цябе з зямлі Егіпецкай, з дому рабства”» (*Зых 20:1—2*). Так пачынаецца гэты тэкст, адзін з самых славурых фрагментаў Бібліі. Гэта дзесяць асноўных прадпісанняў іудаізму, якія былі ўспрынятыя таксама хрысціянствам і набылі універсальнае значэнне (дакладней, універсальны сэнс быў закладзены ў іх першапачаткова). Іх асаблівае значэнне падкрэсленае тым, што менавіта іх чуе па волі Божай увесь народ Ізраіля, менавіта яны будуць запісаныя на каменных Скрыжалях Запавету пярстом Самога Бога, а потым, калі пасля горкіх падзеяў першапачатковыя Скрыжалі будуць разбітыя, прарок ізноў — па волі Божай — выража другія каменныя табліцы, а Бог ізноў накрэсліць на іх Дзесяць Запаведзяў. У арыгінальным тэксце Торы Дзесяць Запаведзяў назва-

няя *Асэ́рэт га-Двары́м*, што літаральна азначае «Дзесяць Словаў»; ад гэтага і ўтвораная грэчаская калька з тым жа значэннем — *Декалог*, а ўжо ад апошняй — славянская калька *Десятословие*, або *Десятисловие*, — Дзесятаслоўе, Дзесяціслоўе. У талмудычнай літаратуры ўжываецца назва *Асэ́рэт га-Дзіброт* (літаральна «Дзесяць Выказванняў»; *Шабат 86б* і інш.), якая замацавалася ў іудзейскай традыцыі. Як заўважае І. Р. Тантлеўскі, Дзесяць Запаведзяў уяўляюць сабою «найстаражытнейшы слой біблейных рэлігіяна-тэалагічных законаў і маральна-прававых нормаў»¹. Слыннымі бібліеістамі Машэ Вайнфельд, аўтар арыгінальнага метаду аналізу Бібліі і цывілізацыяў старажытнага Блізкага Усходу, прафесар бібліеістыкі Яўрэйскага ўніверсітэта ў Іерусаліме, піша: «У якасці асноватворнага патрабавання Бога Ізраіля да суполкі Ізраіля Дзесяць Выказванняў былі на вуснах кожнага ізраільцяніна, адданага сваёй спадчыне; яны сталі цэнтральным элементам спадчыны ў Ізраілі, і не трэба здзіўляцца, што з усіх законаў толькі гэты спіс загадаў успрымаўся як асноватворны і першасны ва ўсталяванні сувязі паміж Богам і Ізраілем. Толькі Дзесяць Выказванняў сыны Ізраіля былі вартыя пачуць прама з вуснаў Бога, таму менавіта яны з’яўляюцца сведчаннем сувязі паміж Ізраілем і яго Богам»². Рабі Ё. Герц адзначае: «Дзесяць Запаведзяў маюць асаблівае значэнне дзякуючы як свайму зместу, так і таму, што іх адкрыццё з’явілася момантам найбольш моцнага выяўлення Боскай Прысутнасці для ўсяго народа. Калі грымееў гром, бліскалі маланкі і гучаў шафар, калі гара Сінай ператварылася ў слуп дыму, голас Усявышняга прамовіў Словы, якія сталі з таго дня пуцяводнаю зоркаю для ўсяго чалавецтва. Гэтае праяўленне Усявышняга сталася найбольш значнаю падзеяю ва ўсёй гісторыі чалавецтва. У гэты момант нарадзілася рэлігія духу, якая на працягу ўсіх наступных часоў давала святло душам і накіроўвала жыццёвы шлях

¹ Тантлевский И. Р. Введение в Пятикнижие. М.: РГГУ, 2000. С. 208.

² Вайнфельд М. Уникальность Декалога и его место в еврейской традиции // 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. С. 357.

усіх людзей на зямлі. Гэты тэкст не мае сабе роўных па прастаце выкладу і канцэнтрацыі заключаных у ім думак і ідэяў. Ён змяшчае аповед пра Творцу і не састарэе да тых часоў, пакуль існуе свет. У той жа час гэты тэкст з'яўляецца гранічна кароткім выкладам фундаментальных прынцыпаў, і мудрацы Торы бачылі ў ім крыніцу, з якой вынікаюць усе заповедзі, асновы маралі і ўласна вучэнне Торы»¹.

Дзесяць Заповедзяў фігуруюць у тэксце Торы двойчы — у непасрэдным апісанні моманту Сінайскага Адкрыцця ў Кнізе Зыходу, а потым — у апаведзе Майсея ў Кнізе Другазаконня. Пры гэтым дзве версіі супадаюць амаль да слова, але ўсё ж такі ўтрымліваюць у сабе і некаторыя разыходжанні, таму іх цікава супаставіць. Да таго ж патрэбна адзначыць наступнае: пры ўсім тым, што, як вядома, Заповедзяў на Скрыжальных дзесяць, ніводны з двух фрагментаў з іх пералікам не дае ніякай нумарацыі Заповедзяў. У сувязі з гэтым узніклі розныя меркаванні наконт таго, як трэба падзяліць тэкст Дэкалога — і ў традыцыйнай іўдзейскай (хаця адна версія стала агульнапрынятай), і ў розных канфесіях хрысціянства.

Прывядзем версію Дзесяці Заповедзяў у Кнізе Зыходу, з традыцыйнай іўдзейскай разбіўкай тэксту на асобныя Заповедзі:

«1. Я Гасподзь, Бог твой, Які вывеў цябе з зямлі Егіпецкай, з дому рабства. // 2. Хай не будзе ў цябе іншых багоў перад тварам Маім [звыш Мяне, апрача Мяне]. // Не рабі сабе ідала [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, бо Я Гасподзь, Бог твой, Бог-Раўнівец, Які карае за віну бацькоў дзяцей да трэцяга і чацвёртага роду, тых, хто ненавідзяць Мяне, // І Які чыніць ласку да тысячных родаў тым, хто любяць Мяне і выконваюць заповедзі Мае. // 3. Не вымаўляй імя Госпада, Бога твайго, марна [дарэмна], бо не пашкадуе Гасподзь таго, хто вымаўляе імя Яго марна. // 4. Памятай Дзень Суботні, каб свяціць яго. // Шэсць дзён працуй і рабі

¹ Герц Й. Коментарый // Пятікніжжэ і гафтарот: Іврит. тэкст с рус. пер. і класіч. коментарыем «Сончыно». М.: Іерусалім, 1999. С. 390.

ўсялякую працу [справу] тваю; // А дзень сёмы — Субота — Госпаду, Богу твайму: не рабі ніякай працы [справы] ні ты, ні сын твой, ні дачка твая, ні раб твой, ні рабыня твая, ні жывёла твая, ні прышэлец твой, які ў брамах тваіх. // Бо ў шэсць дзён зрабіў Гасподзь неба і зямлю, мора і ўсё, што ў іх, і адпачываў у Дзень Сёмы. Таму дабраславіў Гасподзь Дзень Суботні і асвяціў яго. // 5. Шануй бацьку свайго і маці сваю, каб прадоўжыліся дні твае на зямлі, якую Гасподзь, Бог твой, дае табе. // 6. Не забівай. // 7. Не пералюбадзеінічай. // 8. Не крадзь. // 9. Не адзывайся пра блізкага твайго сведчаннем ілжывым. // 10. Не жадай [дамагайся] дома блізкага твайго. // Не жадай жонкі блізкага твайго, ні раба яго, ні рабыні яго, ні быка яго, ні асла яго, нічога, што ў блізкага твайго» (Зых 20:2—17).

Версія Дзесяці Запаведзяў у Кнізе Другазаконня: «1. Я Гасподзь, Бог твой, Які вывеў цябе з зямлі Егіпецкай, з дому рабства. // 2. Хай не будзе ў цябе іншых багоў перад тварам Маім [звыш Мяне, апрача Мяне]. // Не рабі сабе ідала [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, бо Я Гасподзь, Бог твой, Бог-Раўнівец, Які карае за віну бацькоў дзяцей трэцяга і чацвёртага роду ў тых, хто ненавідзяць Мяне, // І Які чыніць ласку тысячам родаў тых, хто любяць Мяне і выконваюць запаведзі Мае. // 3. Не вымаўляй імя Госпада, Бога твайго, марна [дарэмна], бо не пашкадуе Гасподзь таго, хто вымаўляе імя Яго марна. // 4. Захоўвай [пільную] Дзень Суботні, каб свяціць яго, як запаведаў Табе Гасподзь, Бог твой. // Шэсць дзён працуй і рабі ўсю працу тваю; // А дзень сёмы — Субота — Госпаду, Богу твайму. Не рабі ніякай працы ні ты, ні сын твой, ні дачка твая, ні бык твой, ні ўсялякая жывёла твая, ні прышэлец твой, які ў брамах тваіх, каб адпачыў раб твой і рабыня твая, як ты. // І памятай, што рабом быў ты ў зямлі Егіпецкай, але Гасподзь, Бог твой, вывеў цябе адтуль рукою моцнаю і мышцаю распасцёртаю, таму і запаведаў табе Гасподзь, Бог твой, усталяваць Дзень Суботні. // 5. Шануй бацьку свайго і маці сваю, як загадаў табе Гасподзь, Бог твой, каб прадоўжыліся дні твае і каб добра было табе на зямлі, якую Гасподзь, Бог твой, аддае табе. // 6. Не забівай, // 7. І не

пералюбадзейнічай, // 8. І не крадзь, // 9. І не адзывайся пра блізкага твайго сведчаннем ілжывым. // 10. І не дамагайся жонкі блізкага твайго, і не жадай дома блізкага твайго, ні поля яго, ні раба яго, ні рабыні яго, ні быка яго, ні асла яго, нічога, што ў блізкага твайго» (*Друг 5:6—18*).

Як відавочна, у двух тэкстах, што ў цэлым супадаюць па сэнсе, ёсць дробныя адрозненні, якія выяўляюцца ў замене адных словаў і выказаў іншымі, сінанімічнымі, у розным размяшчэнні адных і тых жа паралельных вершаў. Больш важнае адрозненне ў абгрунтаванні некаторых заповедзяў. Так, заповедзь пра Суботу атрымлівае ў першай версіі найперш тэалагічнае абгрунтаванне, а ў другой — нацыянальна-гістарычнае; першая версія апелюе да пачатку ўсяго свету і чалавецтва, другая — да пачатку выбранага народа, які атрымаў гэты статус толькі пасля Зыходу з Егіпта; першая нагадвае, што ва ўсіх сваіх справах чалавек мусіць абапірацца на высокі ўзор, заддзены Самім Богам у яго велічнай працы стварэння свету, другая нагадвае пра Яго ж найвялікшую міласэрнасць як Збавіцеля з рабства, таму і Субота стала знакам свабоды, таму і да рабоў і нават да рабочай жывёлы патрэбна ставіцца з вялікай літасцю, даваць і сабе, і ім дзень свабоды. Аднак мудрацы Талмуда, пагадзіўшыся з тым, што абедзве фармулёўкі заповедзі пра Суботу паходзяць ад Бога, звярнулі большую ўвагу на адрозненне пачатковых словаў — «памытай» і «захоўвай [пільнай, выконвай]» — і вынеслі пастанову: абодва гэтыя словы былі вымаўленыя Богам адным Выказваннем (*бэ-Дзібу́р эха́д*) і спецыяльна раздзеленыя для людзей, каб яны ведалі, што патрэбна не толькі вывучаць і памятаць, але і нязменна ажыццяўляць Заповедзь на справе (гэта тычыцца не толькі Заповедзі пра Суботу, але і ўсіх Заповедзяў Торы). Яшчэ адно тлумачэнне мудрацоў Талмуда тычыцца адсутнасці ў першай версіі заповедзі пра шанаванне бацькоў выразу «і каб добра было табе». На іх думку, гэтыя словы не былі ўнесеныя ў тэкст на Першапачатковых Скрыжальных, таму што Бог ведаў, што ім наканавана быць разбітымі Машэ (*Бава Кама 55а*). Саадзія Гаон (X ст.) лічыў менавіта гэтае тлумачэнне дастатковым для абгрунтавання ўсіх разыходжанняў у дзвюх версіях Дзесяці Заповедзяў. На думку традыцыі, першая

версія была запісаная на першай пары Скрыжаляў, другая — на другой. Славуты паэт, мысляр і каментатар Пісання Аўраам Ібн Эзра (XII ст.) у сваім дэталёвым каментары да Кнігі Зыходу высоўвае цалкам рацыяналістычнае абгрунтаванне адрозненняў: падобныя лінгвістычныя разыходжанні часта сустракаюцца ў тых месцах Танаха, якія паўтараюць адно другое. У XX ст. У. Касута высунуў наступнае меркаванне: усе разыходжанні ў дзвюх версіях вынікаюць з таго простага факта, што ў Кнізе Другазаконня зафіксаваны пераказ прарокам Майсеем пачутага сорак гадоў таму, адсюль і непазбежныя адрозненні ў нюансах. Біблейная крытыка, вядома, тлумачыць разыходжанні рознымі перыядамі канчатковай рэдакцыі Кнігі Зыходу і Кнігі Другазаконня, але ў навуцы па-ранейшаму існуюць спрэчкі адносна датавання гэтых перыядаў (пра гіпотэзы адносна датавання Дзесяці Запаведзяў гл. ніжэй).

Існуе таксама трэцяя версія Дзесяці Запаведзяў — у самарыцянскай Торы¹, дзе Першая Запаведзь іудзейскай традыцыі — «Я, Гасподзь, Бог твой, Які вывеў цябе з зямлі Егіпецкай, з дому рабства» — не ўключаная ў Дэкалог, а Дзесятай Запаведдзю лічыцца змешчанае ў самарыцянскім Пяцікніжжы прадпісанне абнародаваць Дзесяць Запаведзяў на святой для самарыцянаў гары Гарызім. Версія Дзесяці Запаведзяў, практычна ідэнтычная варыянту Кнігі Зыходу, знаходзіцца ў напісаным на іўрыце так званым «Папірусе Нэша», або «Папірус Нэш» (каля II ст. да н. э.), знойдзеным у Егіпце ў 1902 г. усходазнаўцам У. Л. Нэшам і апублікаваным гебраістам С. А. Кукам у 1903 г. Да

¹ Самарыцяне — рэлігійная суполка, якая склалася ў VII—VI стст. да н. э. з той часткі насельніцтва Паўночнага Ізраільскага царства, што ў 722 г. да н. э. пазбегла асірыйскага палону, а потым часткова асімілявалася з язычнікамі, якія былі прыгнаныя на гэтую тэрыторыю асірыйцамі. Калі іудзеі (жыхары Паўднёвага Ізраільскага царства, або Іудзеі) вярнуліся ў 538 г. да н. э., духоўныя лідэры народа адмовіліся ад дапамогі самарыцянаў у справе адраджэння Іерусаліма і Храма, бо справядліва бачылі небяспеку пранікнення ідалапаклонніцтва ў невялікую рэлігійную суполку тых, хто вярнуўся з палону. Гэта пакрыўдзіла самарыцянаў і прывяло ўрэшце да канчатковага іх адмежавання ад ізраільцянаў. Самарыцяне і зараз жывуць ізлявана ў горных раёнах Ізраіля, утвараючы асобную рэлігійную суполку. Яны карыстаюцца сваёй рэдакцыяй Торы, што, апроча ўсяго, пацвярджае старажытнасць тэкстаў Пяцікніжжа (самарыцяне маглі прыняць яе не раней, але і не пазней за VII ст. да н. э.).

адкрыцця Кумранскіх тэкстаў у 1947 г., а потым знаходжання ў 1970-х гадах у Іерусаліме двух маленькіх срэбрых цыліндраў-амулетаў з так званым Святарскім дабрашлавеннем (*Лік 6:24—26*), датуемых прыкладна 600 г. да н. э., «Папірус Нэш» быў самым старажытным са знойдзеных фрагментаў біблейнага тэксту. Гэта ў свой час і дазволіла А. Меню напісаць: «Ёсць нешта глыбока сімвалічнае ў тым, што самы старажытны ўрывак Старога Запавету, які захаваўся да нашых дзён, — гэта “Папірус Нэш”, які змяшчае менавіта Дзесяць Запаведзяў Майсеевых...»¹ Ёсць, аднак, і зразумелая заканамернасць у тым, што на «Папірусе Нэша» захаваліся менавіта Дзесяць Запаведзяў і цесна звязаная з імі малітва *Шма Ізраэль* («Слухай, Ізраіль!»), бо яны ўжо ў старажытнасці адыгрывалі вялікую ролю ў яўрэйскай літургіі (гл. далей). Пергамент з Дзесяццю Запаведзямі, змешчаны ў тфілін, быў знойдзены сярод Кумранскіх скруткаў у 1968 г. выдатным ізраільскім археолагам і гісторыкам І. Йадзінам (гэтая версія, блізкая да тэксту ў Кнізе Другазаконня, датуецца I ст. да н. э.).

Як ужо адзначалася, існуюць розныя варыянты разбіўкі тэксту Дэкалога на асобныя Запаведзі, бо ў самых старажытных рукапісах Масоры (кананізаванага і вакалізаванага тэксту Танаха), у Сэптуагінце, у названых вышэй «Папірусе Нэша» і кумранскім фрагменце няма ніякай дакладнай разбіўкі і нумарацыі, роўна як і ў сучасных выданнях Танаха і хрысціянскай Бібліі (апрача адзінай агульнапрынятай нумарацыі біблейных вершаў — лагічных урывкаў тэксту). Нумарацыя Дзесяці Запаведзяў адзначаецца ў іудаізме і хрысціянстве, а таксама ў розных хрысціянскіх канфесіях. Аднак і ў самой іудзейскай традыцыі, нягледзячы на фіксацыю падзялення тэксту Дзесяці Запаведзяў, прынятага большасцю заканаўчыцеляў і тлумачальнікаў Пісання (гл. вышэй), існавалі і існуюць разыходжанні ў меркаваннях у розных аўтарытэтаў. Так, некаторыя лічаць, што Першай Запаведзю з’яўляюцца першыя пяць вершаў, у якіх словы Бога прыведзены ад першай асобы (*Зых 20:2—6; Друг 5:6—10*) і маюць агульны сэнс — усталяванне Адзінабожжа і забарона ідалапа-

¹ Мень А. В. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни: В 7 т. Т. 2. Магизм и Единобожие. М.: Слово, 1991—1992. С. 227.

клонніцтва. Пры гэтым першы верш трактуецца як уводзіны да больш шырокага тэксту дадзенай забароны, а дзеля захавання ліку «дзесяць» на дзве Запаведзі падзяляецца верш, які забараняе пажадлінасць да ўсяго, што ёсць у блізкага (*Зых 20:14; Друг 5:18*). Другія ўключаюць у Першую Запаведзь толькі першы верш і прадпісанне, якое забараняе мнагабожжа (*Зых 20:2—3; Друг 5:6—7*), Другой Запаведзю лічаць забарону ўсялякіх выяваў (*Зых 20:4—6; Друг 5:8—10*), Трэцяй — забарону ўзгадвання імя Бога марна і г. д. Рымска-каталіцкая і пратэстанцка-лютэраўская традыцыі ідэнтычныя першай з пазначаных перыферычных іўдзейскіх разбівак Дзесяці Запаведзяў, а грэка-праваслаўная і пратэстанцка-рэфармацкая традыцыі — другой.

І сёння працягваюцца спрэчкі адносна часу з'яўлення Дзесяці Запаведзяў. Прыхільнікі школы Юліуса Вельгаўзэна, абапіраючыся на той факт, што ў аповедзе пра паўторнае дараванне Скрыжальяў фігуруе тэкст, які, на іх думку, складаецца з культавых прадпісанняў (*Зых 34:10—27*) і ў дачыненні да якога таксама ўжываецца слова Запавет, лічаць менавіта гэты, «культавы Дэкалог»¹ больш архаічным, а Дзесяць Запаведзяў — «этычны Дэкалог» — больш познім (версію Кнігі Зыходу яны датуюць XI ст. да н. э., версію Другазаконня — VII ст. да н. э.). Частка даследчыкаў мяркуюць, што Дзесяць Запаведзяў ужо адлюстроўваюць у сабе канцэпцыю першых «пісьмовых» праракаў — Амоса і Гошэа (Осіі) — і могуць датавацца сярэдзінай VIII ст. да н. э. (заўважым, што адпаведныя фрагменты ў «пісьмовых» праракаў, асабліва ў Гошэа і Ёірмейагу, могуць быць інтэрпрэтаваныя якраз як апеляцыя да Дзесяці Запаведзяў, якія былі ім добра вядомыя). Існуюць канцэпцыі, што звязваюць абедзве версіі з больш познім часам, пры гэтым тэкст у Кнізе Другазаконня датуюць пачаткам VI ст. да н. э., а ў Кнізе Зыходу — сярэдзінай V ст. да н. э. Аднак апошнім часам сярод біблістаў усё больш пачынае пераважаць меркаванне, што менавіта

¹ Па-першае, заўважым, што ў фрагменце *Зых 34:10—27* не толькі культавыя прадпісанні, па-другое — Тора дакладна кажа пра тое, што на другіх Скрыжальях былі накрэсленыя тыя ж Дзесяць Запаведзяў, што і на першых (*Зых 34:1*).

Дзесяць Запаведзяў склалі найстаражытнейшае ядро біблейных прадпісанняў ужо ў эпоху Зыходу з Егіпта, г. зн. у XIII ст. да н. э. (некаторыя даследчыкі мяркуюць, што гэта адбылося ў інтэрвале паміж XVI і XIII стст. да н. э.). Сфармуляваныя першапачаткова ў выглядзе гранічна лаканічных загадаў, яны атрымалі разгорнутую фармулёўку пазней, пры канчатковым рэдагаванні кніг Торы.

Так ці інакш, але ў тэксце Торы Дзесяць Запаведзяў застаюцца адзіным семантычным цэлым, тэкстам павышанай важнасці, што падкрэсліваецца і тым, што ён дадзены асобна на Скрыжальных, і яго асаблівай формай: гэта вельмі моцна рытмізаваная проза, нават на фоне і без таго ўзмоцненай рытмічнасці старажытнай прозы Пяцікніжжа (патрэбна адзначыць, што павышаная рытмічнасць наогул характэрная для фрагментаў, укладзеных у вусны Госпада). Адзінства тэксту падкрэслена таксама свайго кшталту прэамбулаю, уводнымі словамі, якія складаюць асобны першы верш 20-га раздзела Кнігі Зыходу: «І прамовіў [казаў] Бог усе словы гэтыя, кажучы [сказаўшы]...» Важна, што ў арыгінале *вайедабэр* — «і прамовіў», «і сказаў» — таго ж кораня, што і *га-дэварым* (дакладней — *га-дэварім*, або — у сучасным вымаўленні — *га-дварім*; мн. лік ад *давэр* — «слова») — «словы»; маюцца на ўвазе асаблівыя словы — словы, што зыходзяць з вуснаў Божых; да таго ж *давар* мае значэнне «дзеянне», «справа» (у рускай традыцыі гэтаму адпавядае слова *глагол* і дзеяслоў *глаголить*). Каментатары адзначаюць, што сама канструкцыя «казаў, сказаўшы», якая здаецца таўталагічнай, ужываецца тады, калі гаворка ідзе пра звышважнае, што даецца навечна. Уводная фраза падкрэслівае, што *ўсе словы гэтыя* прамоўленыя менавіта Богам, без усялякіх пасрэднакаў, і таму яны асабліва важныя, іх *ўсе* мусіць выконваць чалавек, калі ён хоча быць верны Запавету з Госпадам. Дзесяць Запаведзяў менавіта ўяўляюць цэласнасць, адзінства, таму, парушаючы адну з іх, мы тым самым зневажаем кожную з іх, зневажаем Самога Бога. Пры гэтым тэкст мае пэўную ўнутраную структуру, падзяляючыся па сэнсе на дзве сіметрычныя палавіны: першыя пяць вызначаюць узаемадачынненні Бога і чалавека, найперш — абавязкі

чалавека ў дачыненні да Бога (*бейн адám ле-Макóm*); пяць астатніх апісваюць чалавечыя ўзаемадачыненні, абавязкі чалавека ў дачыненні да блізкага — іншага чалавека (*бейн адám ле-хаверó*). Паводле іудзейскай традыцыі, менавіта так Дзесяць Запаведзяў і былі запісаныя на Скрыжальных: першыя пяць — на першай Скрыжалі, астатнія пяць — на другой. Пры гэтым паміж імі ўсталяваная пэўная адпаведнасць: Першай Запаведзі адпавядае Шостая, Другой — Сёмая і г. д.

Знамянальна, што Дэкалог пачынаецца з асабістага займенніка і асабістага Імя — таго самага таямнічага, сакральнага, а таму забароненага для вымаўлення Імя, якое было адкрыта Майсею ў момант яго прароцкага заклікання: «*Я* Гасподзь...» У арыгінале выкарыстаная асаблівая форма займенніка першай асобы адзіночнага ліку — не звычайнае *ані* («я»), а больш старажытнае, працяжнае і ўрачыстае *Анохі* (стылістычная розніца прыкладна такая ж, як паміж славянскімі *я* і *аз*). Гэтае *Я* і следам за ім — асабістае Імя Бога падкрэсліваюць, што Гасподзь адкрываецца ўсяму народу ў найвялікшай паўнаце, якая толькі магчымая для чалавека, адкрываецца, узнікаючы кожнага на гэты момант да прароцкага стану. І асабліва ўражвае тое, што найвышэйшае *Я*, якое толькі можна сабе ўявіць, *Я*, якое, па сутнасці, знаходзіцца па-за сусветам і перад якім чалавечы *я* ўсведамляе сваю мізэрнасць і недасканаласць, кажа чалавеку: «Бог твой». Гэта адразу ўключае інтанцыі асаблівага даверу, падкрэслівае, што Бог звяртаецца не проста да масы, да натоўпу, але да *кожнага*, хто прымае Запаведзі. Народ толькі тады народ, калі ён складаецца з асобаў. Боскае *Я*, якое звяртаецца да чалавечага *ты*, падкрэслівае асобаснасць запаведзяў і тое, што стасункі паміж Богам і чалавекам будуецца на аснове дыялога, грунтуецца на найчыснейшай духоўнай сувязі, на любові. У каментары да Першай Запаведзі С. С. Аверынцаў піша: «Вось з чаго ўсё пачынаецца — з асабістага займенніка, з асабістага імя. Запаведзь — не арыфметычная формула, аб'якавая да асобаў. Нават не параграф улажэння. Запаведзь даецца ад Асобы — да асобы: ад Сябра — да сябра, ад Бацькі — да дзяцей. У нашым зямным досведзе яе непарушнасць можна параўнаць бадай што з палкасцю баць-

коўскага запавету, дадзенага на смяротным ложы. Хто можа даваць заповедзь? Не “Найвышэйшая Істота” і не “Боскі Пачатак”. Кажучы словамі Паскаля, не “Бог філосафаў і навукоўцаў” — не канцэпт, чыё імя вярхоўнае толькі пастолькі, паколькі ён лакалізуецца на найвышэйшым узроўні абстракцыі. Не, заповедзь можа даць толькі асабісты Бог, Які не толькі мае сілу сказаць пра Сябе з-за межаў часу і прасторы: “Я”, — але яшчэ і назваць Сябе суразмоўцу: “Бог Твой”. У гэтым — уся сутнасць Старога Запавету: у невычэрпнай здольнасці здзіўляцца, што Бог усяго існага, “Той, Хто стварыў неба і зямлю”, Дэміург, бачны на самых далёкіх даляглядах міфалогіяў і дактрынаў, аказаўся **такім** (вылучана аўтарам. — Г. С.) блізкім; што Ён — мой Бог. Як сказана ў зачыне Псалмы 62: “Божа! Ты — Бог мой!”»¹

Знамянальна таксама, што ў Першай Заповедзі, якая з’яўляецца найважнейшым па сэнсе пралагам да ўсяго Дэкалога, Гасподзь не кажа пра Сябе як пра Творцу ўсяго існага, але нагадвае пра тое, што Ён зрабіў асабіста для кожнага з тых, хто заключае з Ім Запавет: «Я Гасподзь, Бог твой, Які вывеў цябе з зямлі Егіпецкай, з дому рабства» (*Зых 20:2*). Гэта яшчэ раз падкрэслівае асобны характар Заповедзяў: яны звернутыя асабіста да кожнага. Наконт звароту Бога ў Дзесяці Заповедзях да ўсяго народа і кожнага чалавека ў форме другой асобы адзіночнага ліку рабі Ё. Герц заўважае: «Усе Заповедзі сфармуляваны так, каб кожнае пакаленне адчувала, што гэтыя словы звернутыя да яго ніколькі не ў меншай ступені, чым да ўсіх папярэдніх, і каб адначасова кожны чалавек адчуў, што гэта мае самае непасрэднае дачыненне да яго асабіста»². Знешне здаецца, што першыя словы, прамоўленыя Госпадам, нельга яшчэ ўспрымаць як Заповедзь, бо па форме яны ўяўляюць сабою апавядальны сказ, у якім няма ніякага загаду, ніякага патрабавання да чалавека. Але іудзейская традыцыя лічыць, што менавіта гэта і ёсць Першая Заповедзь. На думку Рамбама (Майманіда), яна абавязвае чалавека верыць у існаванне і абсалютную ўсёмагутнасць

¹ Аверинцев С. С. «Боже! Ты — Бог мой!» // Литературная газета. 1991. № 2. С. 14.

² Герц Й. Комментарий. С. 391.

Усявышняга. Гэта і ёсць першая і галоўная аснова, на якой грунтуецца сапраўдная вера. Нездарма першыя два з трынаццаці асноўных прынцыпаў веры, сфармуляваных Майманідам, абвяшчаюць: «1. Я веру поўнаю вераю, што Творца — дабраславёнае Імя Яго! — стварае ўсе стварэнні і кіруе імі і што Ён адзін здзяйсняў, і здзяйсняе, і будзе здзяйсняць усе дзеянні. 2. Я веру поўнаю вераю, што Творца — дабраславёнае Імя Яго! — адзіны, і няма адзінства, падобнага да адзінства Яго, ні ў якім дачыненні, і што толькі Ён адзін, Бог наш, быў, ёсць і будзе»¹. Нягледзячы на тое, што Першая Запаведзь, здаецца, гаворыць толькі пра падзеі, звязаныя з гісторыяй яўрэйскага народа, з канкрэтным Зыходам з рабства Егіпецкага, яна, як лічаць яўрэйскія каментатары, з'яўляецца важнай для ўсіх народаў, бо кожны народ і кожны чалавек імкнецца да свабоды, а сапраўды вызваляе толькі Гасподзь. Ізноў звернемся да каментара рабі Ё. Герца: «Нягледзячы на тое, што гэтая Запаведзь звернутая толькі да яўрэйскага народа, усе народы свету абавязаныя здабыць з яе ўрок. Яны мусяць усвядоміць, што асноўнае жаданне Усявышняга — даць чалавеку свабоду і што ўсялякае заняволенне чалавека чалавекам супярэчыць Яго волі. У гэтым плане ўсю гісторыю чалавецтва можна разглядаць як выяўленне пастаянна нарастаючай волі Усявышняга, якое знаходзіць усё больш поўнае ўвасабленне ў набыцці народамі ў цэлым і кожным чалавекам у прыватнасці свабоды і незалежнасці, заснаваных на справядлівасці і дабрыні»². Да таго ж, нагадаем, вызваленне з «дому рабства» з найстаражытнейшых часоў інтэрпрэтуецца як працэс знешняга і ўнутранага вызвалення чалавека, што несупынна аднаўляецца ў жыцці кожнага пакалення, кожнага народа, кожнага чалавека, якія шукаюць сапраўднай свабоды. «І да кожнага з нас, а не толькі да старажытных ізраільцянаў, — піша Дз. У. Шчадравіцкі, — датычыцца пранізлівы, да грому і трубнага гуку падобны, заклік Першай Запаведзі: “...Я Гасподзь, Бог твой, Які вывеў цябе з зямлі Егіпецкай, з дому рабства...”»³

¹ Врата молитвы: Сидур ашкеназ / Под ред. П. Полонского. Иерусалим; М., 1993. С. 162.

² Герц Й. Комментарий. С. 391.

³ Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. Изд. 2-е, исправ. и доп. М.: Теревинф, 2001. С. 399.

Другая Запаведзь уладарна вымагае ад чалавека вернасці Адзінаму Богу і перасцерагае ад ідалапаклонніцтва: «Хай не будзе ў цябе іншых багоў звыш [апрача] Мяне. // Не рабі сабе ідала [куміра]...» (Зых 20:3—4). Гэтая Запаведзь паслядоўна вынікае з першай: той, хто прыняў усім сэрцам Госпада, не можа пакланяцца ніякім іншым багам, бо яны не існуюць, не можа абагаўляць ніякія іншыя сілы, бо яны не маюць самастойнага існавання. Яўрэйскі каментар сцвярджае: «Ні да анёлаў, ні да людзей, якія абвешчаныя святымі, нельга ставіцца як да божышчаў. Забаронена звяртацца да іх ці да каго б ні было з малітваю. Гэтая Запаведзь забараняе верыць, што хтосьці валодае самастойнай, непадуладнай Усявышняму сілай, будзь гэты элементы бачнага свету ці ўяўныя злыя духі, ведзьмакі і г. д.»¹ У арыгінале на месцы выразу «звыш [апрача] Мяне» стаіць *аль панáй*, што можа быць перакладзенае і як «перад тварам Маім». Гэта азначае, што ўсялякія «іншыя багі», г. зн. сілы і пачаткі, якія па сваёй волі можа абагаўляць чалавек, нібы засланыюць у такім выпадку твар сапраўднага Бога, Бога Жывога. Між іншым, словы пра «іншых багоў» некаторыя даследчыкі спрабавалі трактаваць як паказанне, што рэлігія Майсея была не монатэізмам, а толькі моналатрыяй — пакланеннем аднаму Богу пры прызнанні існавання іншых багоў². На гэты вельмі добра адказаў у свой час Аляксандр Мень: «Першая Запаведзь (першая ў хрысціянскай традыцыі. — Г. С.) загадвае Ізраілю пакланяцца толькі таму Богу, Які збавіў яго ад егіпцянаў. Пакланенне іншым багам, безумоўна, забараняецца. Ці быў гэты чысты монатэізм? Многія аўтары жорстка гэты адмаўляюць, сцвярджаючы, што рэлігія Майсея ёсць у лепшым выпадку толькі моналатрыя... Тут адцягнутае мысленне гісторыкаў сутыкаецца з жывым свеаадчуваннем людзей старажытнасці і выяўляе поўнае яго

¹ Герц Й. Коментарый. С. 392.

² Такіх поглядаў прытрымліваліся Ю. Вельгаўзэн і яго школа, М. Нікольскі (Никольский Н. Древний Израиль. М., 1922). Савецкія гісторыкі адмаўлялі нават і моналатрыю ў ізраільянаў, даказваючы, што рэлігія Старажытнага Ізраіля была політэізмам (напрыклад, Рановіч А. Очерки по истории древнееврейской религии. М., 1937 і іншыя выданні). Апошніе ўяўленне не мае пад сабою ніякай сур'ёзнай навуковай падставы.

неразуменне. Для першабытнага і старажытнага чалавека не магло быць неіснуючых багоў. Ён адчуваў усю каласальную разнастайнасць духоўнага свету і быў успрымальны да яго ўздзеянняў значна болей, чым чалавек больш позніх эпохаў. Ён мог ведаць, што над светам пануе, як Вярхоўны Уладыка, Усявышні Творца, але пры гэтым яму не прыходзіла ў галаву адмаўляць быццё істотаў другога парадку. Больш таго, пры выпадку ён не лічыў ганебным прынесці ахвяру гэтым багам, або звярнуцца да іх з просьбаю, або заклясці іх магічнаю формулаю. Толькі пазней прарокі ў разгар палемікі супраць культу ніжэйшых багоў сталі адмаўляць іх быццё зусім. Аднак павучальна тое, што Майсей у Першай жа Запаведзі забараняе пакланенне якім бы то ні было багам, апроча Існага. ...Ён ёсць адзіны Бог Ізраіля. Гэтаю катэгарычнаю забаронаю яўрэйскі прарок заступіў шлях, на які ў той час была зацягнутая інда-арыйская рэлігія і па якім пайшлі рэлігіі грэкаў, егіпцянаў і семітаў. Прыстасоўваючыся да мыслення сваіх людзей, ён проста абвясціў ім, што Ягвэ ўзяў народ ізраільскі пад Сваю асаблівую ахову і што Ён, у сваю чаргу, вымагае, каб ізраільцяне не звярталіся ні да якіх багоў, апроча Яго. Гэта быў паваротны момант: прыходзілася выбіраць паміж жывым дачыненнем да адухаўлёнага космасу і выратаваннем Адзінабожжа. Прарок выбраў другое і адным ударам рассек ніці, працягнутыя з сэрца чалавека да сэрца стыхіяў. «Хай не будзе ў цябе іншых багоў». Гэта назаўжды выключае ўсялякую дваістасць»¹.

Так, чысты монатэізм, «закладзены» ў Дзесяці Запаведзях, будучь далей тлумачыць і даводзіць да свядомасці народа Ізраіля «пісьмовыя» прарокі, спадкаемцы Майсеевай справы. Паказальна, напрыклад, як, упікаючы свой народ за адхіленне ад шляхоў Божых і нават ставячы яму ў прыклад язычнікаў, верных сваім багам, прарок Ёірмеягу (Іерамія) скажа: «Ці перамяніў які народ багоў сваіх, а яны ж — не багі?» (*Іер 2:11*). І яшчэ: «...багі, якія не стварылі неба і зямлю, згінучь з зямлі і з паднябеснай гэтай» (*Іер 10:11*). Два з трынаццаці прынцыпаў іудзейскай веры, сфармуля-

¹ Мень А. В. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни: В 7 т. Т. 2. Магизм и Единобожие. С. 227—228.

ваных Майманідам, абвяшчаюць: «4. Я веру поўнаю вераю, што Творца — дабраславёнае Імя Яго! — Ён Першы і Ён Апошні. 2. Я веру поўнаю вераю, што Творцу — дабраславёнае Імя Яго! — толькі Яму аднаму належыць маліцца і што нікому, апроча Яго, не трэба маліцца»¹.

Працяг Другой Запаведзі яшчэ больш яскрава сцвярджае чысты монатэізм, нагадвае пра абсалютна нятварную, духоўную прыроду Адзінага Бога, Якога нельга ўвасобіць ні ў чым матэрыяльна-цялесным, нельга зрабіць Яго выяву, бо Ён прынцыпова не мае ніякай выявы: «Не рабі сабе ідала [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, бо Я Гасподзь, Бог твой, Бог-Раўнівец, Які карае за віну бацькоў дзяцей да трэцяга і чацвёртага роду, тых, хто ненавідзяць Мяне, // І Які чыніць ласку да тысячных родаў тым, хто любяць Мяне і выконваюць запаведзі Мае» (Зых 20:4—6). Запаведзь забараняе выяўляць Бога і пакланяцца выяве — як аб'ёмнай (статуі — *пéсэль*; звычайна перакладаецца як «ідал», «кумір»), так і плоскаснай (*тэмунá* — «карціна»). Нельга абагаўляць нябесныя целы, само неба («што на небе ўверсе»), ніякія зямныя істоты і рэчы («што на зямлі ўнізе»), як і тыя істоты, што жывуць у вадзе (напрыклад, рыбы, у выглядзе якіх паўставалі таксама язычніцкія багі, як абагаўлялася і сама вада). Многія даследчыкі лічылі, што гэтая Запаведзь — больш позняя паходжаньня, чым астатнія ў Дэкалогу, бо ўвесь Старажытны свет уяўляў сабе багоў як істотаў, якія маюць цялесную і выяўную форму, найчасцей за ўсё заморфную, антрапаморфную, або такую, што злучае прыкметы абодвух. Але археалагічныя раскопкі ў Ханаане сведчаць пра дзіўны факт: не знойдзена ніводнай выявы Бога, Які хаваецца за таямнічым Тэтраграматонам. Строгая забарона выяўляць Бога ці чалавека, а найперш — пакланяцца розным выявам была вельмі важная ў язычніцкім асяроддзі, каб засцерагчы народ ад спакусы ідалапаклонніцтва. Нездарма далей Тора вуснамі прарока Майсея будзе настойліва нагадваць народу: «І гаварыў Гасподзь вам з асяроддзя агню: голас словаў Яго вы чулі, але во-

¹ Врата молитвы: Сидур ашкеназ. С. 163.

браза не бачылі, толькі голас. // ...Цвёрда трымайце ў душах ваших, што вы не бачылі ніякага вобраза, калі гаварыў вам Гасподзь ля Харэва з асяроддзя агню, // Каб вы не разбэсціліся і не зрабілі сабе статуяў, выяваў якога-небудзь куміра ў вобразе мужчыны або жанчыны, // Выявы якой-небудзь жывёлы, што на зямлі, выявы якой-небудзь птушкі крылатай, якая лётае пад нябёсамі, // Выявы чаго-небудзь, што поўзае па зямлі, выявы якой-небудзь рыбы, што ў вадзе, ніжэй зямлі; // А то зірнеш ты на неба і ўбачыш сонца і месяц і зоркі, усё воінства нябеснае, і спакусішся, і будзеш пакланяцца ім, і будзеш служыць ім, якімі надзяліў Гасподзь, Бог твой, усе народы пад небам» (*Друг 4:12, 15—19*). Сапраўды, такога ўяўлення пра Божышча не было яшчэ нідзе, ні ў адной рэлігіі і культуры. Трэці з Трынаццаці прынцыпаў веры, сфармуляваных Майманідам, абвяшчае: «Я верую поўнаю вераю, што Творца — дабраславёнае Імя Яго! — нецялесны, і Яго не вызначаюць якасці цялесныя, і што Яму няма наогул ніякага падабенства»¹.

Біблейны выраз «Не ствары сабе куміра» стаў крылатым і набыў пашыранае значэнне. Дакладней, гэтае больш шырокае і сімвалічнае значэнне ўжо ўтрымліваецца ў словах Другой Запаведзі: нельга падмяняць Бога абсалютна нікім і нічым, ніякімі падманамі, нават прыгожымі, ніякімі зачароўваннямі і спакусамі нашага сэрца і розуму. Пра глыбока сімвалічны сэнс крылатых біблейных словаў вельмі слушна піша Дз. У. Шчадравіцкі: «Такога кшталту “кумірам”, якому пакланяюцца, можа стаць, па-першае, нешта вельмі “каштоўнае” і “высокае” — тое, “што на небе ўверсе”. Ім можа аказацца філасофская тэорыя, этычная сістэма, тыя перакананні, якія чалавек ставіць вышэй за ўсё. ...Па-другое, “кумірам” можа стаць і нешта значна больш нізкае — тое, “што на зямлі ўнізе”, напрыклад, поспех самога чалавека, яго слава ці багацце. І, нарэшце, па-трэцяе, кумірам здольна аказацца нешта зусім мізэрнае — тое, “што ў вадзе ніжэй зямлі”. Нават, здавалася б, цалкам агідныя рэчы або дзеянні могуць стаць аб'ектам пакланення і засланіць ад чалавека Госпада. Аднак жа ўсё, што стварыў

¹ Врата молитвы: Сидур ашкеназ. С. 163.

Гасподзь, ці то на небе, ці на зямлі, ці “ў вадзе ніжэй зямлі”, — усё належыць Яму, жыве толькі Яго ласкаю, толькі Яго Духам падтрымліваецца і існуе. І таму пакланенне стварэнню замест Творцы — вялікі грэх»¹.

Бог, забараняючы тым, хто заключае з Ім Саюз вернасці і любові, кажа, што Ён — Бог-Раўнівец. У арыгінале стаіць *Эль Кана*, што ў рускім Сінадальным перакладзе даволі дакладна перадаецца як *Бог ревнитель* і не вельмі дакладна — як *Бог руплівец* — у беларускім перакладзе В. Сёмухі. Вызначэнне Бога ў арыгінале менавіта звязанае не толькі з Яго нястомнай руплівасцю, з Яго клопатам пра чалавека, яго духоўную дасканаласць, пра выкананне ім усіх дадзеных Богам законаў, але і з асаблівым пачуццём крыўды і рэўнасці, калі чалавек зневажае Бога, адхіляецца ад Яго шляхоў, не адказвае Яму адданасцю і любоўю на Яго адданасць і любоў. Здаецца, рэўнасць — пачуццё, якое не вельмі падыходзіць Таму, Хто завецца Усёмагутным, Хто ўяўляе абсалютную дасканаласць, Хто самадастатковы. Але менавіта Ён, як не аднойчы нагадвае Пісанне, Бог Жывы, і гэта найперш праяўляецца ў тым, што Ён адчувае патрэбу ў любові і вернасці і вымагае іх ад чалавека, асабліва ад тых, хто прысягнуў Яму ў вернасці. Таму ўзрушаны заклік «Хай не будзе ў цябе іншых багоў, апрача Мяне!» — гэта яшчэ і палымяна-раўнівая просьба любіць Бога. Бог пакутуе, калі бачыць недастатковасць ці зусім адсутнасць гэтай любові. Невыпадкова ў яўрэйскай каментатарскай традыцыі Сінайскі Саюз будзе прыпадобнены шлюбнаму саюзу, а сама Тора — заручальнаму пярсцёнку, які Бог надзеў на палец Нявесты — Суполкі Ізраіля (менавіта такую інтэрпрэтацыю атрымае вялікая паэма пра каханне — Песня Песняў). Усявышні выступае як Найвышэйшы Жаніх, каханая Якога — не толькі суполка выбранага народа, але і чалавечая душа. Гэтая інтэрпрэтацыя будзе падхопленая хрысціянскай традыцыяй, дзе Жаніх — Ісус Хрыстос, Яго Нявеста — душа чалавека і Царква Хрыстова. Але задоўга да ўзнікнення гэтых інтэрпрэтацыяў першыя «пісьмовыя» прарокі эксплі-

¹ Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 401—402.

цытна разгарнулі метафару, што імпліцытна прысутнічае ў Дэкалогу. Так, прарок Гошэа (Осія) першым прыпадабняе ідалапаклонніцтва, здраду Госпаду, пералюбадзеянню, распусце (*Ос 2:4–15*), а сапраўдныя ўзаемадачыненні паміж Богам і суполкаю Ізраіля — самаадданым і верным шлюбным стасункам: «І будзе ў той дзень, сказаў Гасподзь, назавеш ты Мяне *Ishí* (“Муж мой”) і не будзеш больш называць Мяне *Baalí* (“Гаспадар мой”)¹. // ...І заручу цябе Мне навечна, і заручу цябе Мне праўдаю і справядлівасцю, набожнасцю і міласэрнасцю; // І заручу цябе Мне вернасцю, і пазнаеш ты Госпада» (*Ос 2:18, 21–22*). Заўважым ізноў, што дзеяслоў «пазнаеш» (*úadaám*) азначае тут пазнанне праз гранічную блізкасць, праз узаемапранікненне, праз любоў (гэтым жа дзеясловам вызначаюцца самыя блізкія ўзаемадачыненні мужчыны і жанчыны). Безумоўна, уся гэтая метафорыка мае чыста духоўны сэнс. Стаўленне Бога да выбранага ім народа (і наогул чалавека) параўноўваецца таксама з бацькоўскаю любоўю да сына, да дзяцей. Паказальна, што і ў першым, і ў другім кантэксце прарок Гошэа ўзгадвае Зыход з Егіпта як максімальнае раскрыццё любові Бога да Свайго народа — любові Каханага і Айца: «...і прывяду яе (суполку Ізраіля. — Г. С.) у пустыню, і звярнуся да сэрца яе. // ...і запые² яна там, як у дні юнацтва свайго і як у дзень Зыходу свайго з зямлі Егіпецкай» (*Ос 2:16–17*); «Калі Ёісраэль падлеткам быў, Я палюбіў яго, і з Егіпта выклікаў Я сына Майго. // ...Путамі чалавечымі цягнуў Я іх, путамі любові...» (*Ос 11:1, 4*).

Вялікая любоў і рэўнасць Бога вынікаюць з Яго глыбіннай зацікаўленасці ў чалавеку, з Яго імкнення бачыць Свой народ вартым выбрання, духоўна дасканалым; апошняе ж немагчыма без веры ў Адзінага Бога і вернасці Яму. У каментары да выразу «Бог-Раўнівец» рабі Ё. Герц піша: «Гэтую ўласцівасць Усявышняга можна параўнаць з імкнен-

¹ Тут, у слове *Baalí*, — абыгрыванне двух сэнсаў: не толькі «Гаспадар мой», але і «Баал мой»; прарок вуснамі Госпада кажа пра тое, што народ, здрадзіўшы Госпаду, пачаў шанаваць Баала (гаворка ідзе пра Паўночнае Ізраільскае царства).

² Безумоўна, маецца на ўвазе Песня на моры.

нем бацькоў ахаваць сваіх дзяцей ад усялякага дрэннага ўплыву. Рэўнасць Усявышняга праяўляецца тады, калі чалавек спрабуе падмяніць Творцу кімсьці ці чымсьці іншым»¹. І менавіта любоў і рэўнасць Бога да чалавека становяцца асноваю суровага пакарання грэшнікаў: «...Бог-Раўнівец, Які карае за віну бацькоў дзяцей да трэцяга і чацвёртага роду, тых, хто ненавідзяць Мяне...» (*Зых 20:5*). Гэтыя словы часта разумеюць памылкова і ўзгадваюць у якасці доказу занадта суровай і «нядобрай» у дачыненні да чалавека старазапаветнай маралі, рэзка проціпастаўляючы ёй новазапаветную мараль, заснаваную на Любові. Да таго ж словы Другой Запаведзі часта прыводзяцца як доказ «несправядлівасці» Бога, Які «карае» нявінных дзяцей за віну бацькоў. Такое проціпастаўленне і такое разуменне з'яўляюцца грубымі і памылковымі. Па-першае, і ў Новым Запавеце гаворка ідзе пра суровае пакаранне грэшнікаў, па-другое, Бог карае чалавека менавіта па праве любові, як бацькі караюць дзіця, каб яно было паслухмяным і разумным, каб яно вырасла чалавекам. У апошнім выпадку гаворка, безумоўна, не ідзе пра жорсткія фізічныя пакаранні, пра здзекі. Таксама і Бог не хоча ні помсціць за здраду Яму, за ліхія ўчынкi чалавека, ні здзекавацца над чалавекам; наадварот, самаму ліхому злачынцу Ён дае магчымасць адумацца, змяніцца (як, напрыклад, у выпадку з егіпецкім фараонам). Але калі нічога не дапамагае, калі чалавек застаецца сляпым і глухім (ізноў жа, як у выпадку з фараонам), любоў Божая можа ператварыцца для такога ўпартага грэшніка ў «агонь пажыральных». Нездарма, перасцерагаючы свой народ ад здрады Богу, прарок Майсей скажа: «...Гасподзь, Бог твой, — агонь пажыральных Ён, Бог-Раўнівец» (*Друг 4:24*; у арыгінале *эш охлá* — «агонь пажыральных», «агонь, які паядае»; у рускім Сінадальным перакладзе — *огнь поядающий*). Гэтыя словы Майсея паўторуць праз шмат стагоддзяў апостал Павел: «...будзем служыць Богу дабром, з пашанаю і страхам, // Таму што Бог наш ёсць агонь пажыральных» (*Яўр 12:28—29*). Тым не менш Біблія, асабліва ў прароцкіх кнігах, падкрэслівае,

¹ Герц Й. Коментарый. С. 392.

што Бог ніколі не хоча пагібелі грэшніка, а толькі таго, каб той «павярнуўся ад шляхоў сваіх і быў жывы» (*Іез 18:23*). Таксама Бог ніколі не карае нявінных за чужую віну. У Кнізе Другазаконня сказана ясна і дакладна: «Хай не будуць карацца смерцю бацькі за дзяцей і дзеці хай не будуць карацца за бацькоў — кожны на смерць будзе аддадзены за свой грэх» (*Друг 24:16*). Прарок Йехэзкэль (*Іезэкііль*) тлумачыць: «Душа, якая саграшыла, памрэ; сын не панясе віны бацькі, а бацька не панясе віны сына. Праведнасць праведніка з ім і застанеца, а грэх грэшніка з ім і застаецца. // І грэшнік, калі павернецца ад усіх грахоў яго, якія ён учыніў, і будзе выконваць усе заповедзі Мае і ўчыняць па законе і справядлівасці, — жывы будзе, не памрэ» (*Іез 18:20—21*). Бог заўсёды справядлівы, больш таго — Ён судзіць чалавека не столькі па ўсёй строгаці суда, сколькі па міласэрнасці, бо ўлічвае і дрэнны ўплыў на чалавека асяроддзя, у якім ён вырас. І, вызначаючы віну чалавека, Бог прымае пад увагу, наколькі чалавек свядома чыніць ліха і наколькі ён несвядома ўспрымае грэх сваіх бацькоў як нейкую норму. І ўсё ж такі і апошняе вельмі небяспечна для чалавека: тое, што ён не можа нават усвядоміць сабе грэх бацькоў і працягвае грашыць. Безумоўна, Гасподзь карае не бязвінных, а тых, хто працягвае грашыць, хто ненавідзіць Яго. Як лічаць яўрэйскія мудрацы, толькі абсалютная адсутнасць любові да Усявышняга можа стаць прычынай цяжкіх грахоў, што працягваюцца і паўтараюцца на працягу многіх пакаленняў. У гэтым сэнсе бацькі нясуць найвялікшую адказнасць за сваіх дзяцей, а дзеці — за бацькоў. Без гэтага чалавеччае грамадства губляе сумленне. Але калі грэшнікаў Гасподзь карае «да трэцяга і чацвёртага пакаленняў», то Яго бязмежная ласка і любоў у тысячы разоў пераўзыходзіць кару і распасціраецца на тысячы пакаленняў. Чалавек павінны выконваць загады і пастановы Усявышняга менавіта з-за пашаны і любові да Яго, а не з-за страху пакарання.

Трэцяя Заповедзь заклікае не прамаўляць імя Госпада марна (*дарэмна*). У арыгінале на месцы апошняга слова стаіць *лашав* — «да пустога», «да мізэрнага», «да хлусні», а сам пачатак Заповедзі дакладней можа быць перакладзе-

ны наступным чынам: «Не прыкладай імя Госпада, Бога твайго, да пустога [мізэрнага, хлусні]...» Гэта значыць, што не толькі невымоўны Тэтраграматон — асабліва святое Імя Госпада, але і ўсе Яго імёны нельга найперш прамаўляць у хлуслівых прысягах (гэта асабліва цяжкі грэх), як нельга ўжываць іх недарэчна, у пустых размовах і спрэчках, у непрыстойных размовах і проста ў штодзённай мітусні. Ганьбаванне імя Божага (незалежна ад таго, на якой мове яно вымаўляецца) сведчыць, што для чалавека няма нічога святога, таму гэта вялікі грэх. «Найвялікшая з усіх святыняў — імя Гасподняе — караніцца ва ўнутраным, духоўным сэрцы чалавека, і нішто нячыстае не павінна быць у суседстве з ім... <...> І Тора кажа, што "...Гасподзь не пакіне без пакарання таго, хто прамаўляе імя Яго дарэмна". Гэта пакаранне ажыццяўляецца найперш самім жа чалавекам, які парушае заповедзь: ён апаганьваецца, робіцца нявартым, пазбаўляецца найвышэйшага — сваёй сувязі з Творцам»¹.

Са святасцю Творцы і дадзенай Ім чалавеку магчымасці набліжацца да святасці звязаная і Чацвёртая Заповедзь, што заповедуе асвячаць Суботу, вылучаць яе з будняў. Чалавек не павінны станавіцца нявольнікам мітусні, інакш ён можа зусім страціць духоўнасць, забыцца пра Бога. Таму праз кожныя шэсць дзён ён мусіць узгадваць пра тую найвялікшую гармонію, да якой Бог прывёў Сваё стварэнне. Чацвёртая Заповедзь загадвае шэсць дзён працаваць, падкрэсліваючы, што добрасумленняя праца — адна з асноваў жыцця чалавека. Рабі Ё. Герц адзначае: «Чалавек не мае права цалкам адхіліцца ад працы і абвясціць усе дні тыдня святымі. Усявышні, зрабіўшы чалавека саўдзельнікам Стварэння, усклаў на яго абавязак пераўтвараць навакольны свет. Менавіта таму праца чалавека стварае ўмовы для Суботы, таксама як праца па вырабленні посуду дазваляе напоўніць яго зместам. Ніводны мужчына і ніводная жанчына не вызваленыя ад абавязку працаваць і выконваць тую ці іншую работу. Мудрацы папярэджаюць: гультайства прыводзіць да таго,

¹ Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 404.

што чалавекам авалодваюць дурныя думкі і жаданні. Нават заняткі Тораю рэкамендуецца спалучаць з працаю. Сямідзённы цыкл, які вызначае прапорцыі працы і адпачынку, нібыта закладзены ў самой прыродзе. Цікава, што Першая Французская Рэспубліка ўсталявала замест сямідзённага дзесяцідзённага цыкла (дзесяць працоўных дзён і дзень адпачынку) — эксперымент гэты не атрымаўся¹. Трэба падкрэсліць, што менавіта Тора ўпершыню акцэнтавала як неабходнасць стваральнай, асэнсаванай працы, так і неабходнасць рэгулярнага адпачынку ад яе як той умовы, пры якой чалавек застаецца чалавекам. Упершыню менавіта ў старажытнайўрэйскай культуры з’явіўся фіксаваны дзень адпачынку, што паўтараецца праз кароткі прамежак часу. Толькі так чалавек не ператворыцца ва ўвядзеную жывёліну, замардаваную грамадствам і самім сабою. Але справа не толькі ў тым, што чалавек мусіць перапыніць сваю звычайную працу на сёмы дзень і цалкам аддацца адпачынку. На месцы слова «праца», або «справа», у тэксце Чацвёртай Запаведзі ў арыгінале стаіць *мелакá*, або *млакá*, што азначае ўсе разнастайнасці фізічнай працы. Гэта значыць, што на сёмы дзень чалавек мусіць не проста нічога не рабіць, але звярнуцца да працы духоўнай, да сваёй душы і да Бога, да глыбокага спасціжэння слова Божага, назаўжды адціснутага ў Святым Пісанні. Толькі гэта не дазволіць чалавеку забыцца пра сваю духоўную свабоду, ізноў ператварыцца ў нявольніка, якім ён быў у «доме рабства». Вось чаму далей, у тлумачэнні прарока Майсея, у Кнізе Другазаконня, Субота абгрунтоўваецца яшчэ і неабходнасцю памятаць пра рабства і ставіцца міласэрна да ўсіх, хто так ці інакш залежыць ад цябе, даваць ім таксама адпачынак, магчымасць акрыяць душэўна, духоўна. Зрэшты, і фармулёўка Чацвёртай Запаведзі ў Кнізе Зыходу нагадвае пра неабходнасць такой міласэрнасці, пра тое, што Субота знішчае ўсялякія межы паміж людзьмі і робіць іх сацыяльна роўнымі: «А дзень сёмы — Субота — Госпаду, Богу твайму: не рабі ніякай працы ні ты, ні сын твой, ні дачка твая, ні раб твой, ні рабыня твая, ні жывёла твая, ні прышэлец твой, які ў бра-

¹ Герц Й. Коментарый. С. 394.

мах тваіх» (*Зых 20:10*). Каментатар і мысляр Б. Джэйкаб пісаў: «Субота з’яўляецца дарам Усявышняга і самым дзівосным аспектам рэлігійнага жыцця. Здаецца, няма нічога больш простага і натуральнага, чым вылучыць адзін з сямі дзён тыдня для адпачынку ад работы. Аднак ніводны валадар у свеце не здагадаўся ўвесці падобную пастанову. Для грэкаў і рымлянаў яўрэйская Субота служыла прадметам кпінаў: яны не здольныя былі зразумець, як адхіленне ад дзеяння можа быць служэннем Богу. Але сапраўднай прычынай іх непрыняцця Суботы было тое, што дзень усеагульнага спакою імгненна сцірае адрозненне паміж пагардлівымі спадарамі, якія грэбуюць працаю, і рабамі, якія не ведаюць адпачынку»¹. Нездарма з Запаведдзю свяціць Суботу ў старажытным заканадаўстве Торы звязаная і запаведзь вызвалення праз кожныя шэсць гадоў на сёмы ўсіх нявольнікаў, і асаблівыя законы Юбілейнага года, які надыходзіць праз сем сакральных сямігоддзяў — праз сорак дзевяць гадоў на пяцідзесяты.

Субота назаўжды стала ў яўрэйскай традыцыі днём, аддадзеным Госпаду і ўдасканаленню духоўнага жыцця чалавека, яго сям’і, яго блізкіх. Гэта дзень, які павялічвае духоўны складнік жыцця не толькі яўрэйскага народа, але і ўсяго чалавецтва і ў цэлым набліжае Дзень трыумфу абсалютнай гармоніі ў свеце, той гармоніі, што была першапачаткова пакладзеная Усявышнім у падмурак нашага свету. Як падкрэсліваюць яўрэйскія мудрацы, калі б хоць аднойчы ўсе яўрэі адначасова сустрэлі Суботу як след, адразу прыйшоў бы Месія. Асвятчэнне Суботы — сапраўдны фундамент, на якім трымаецца духоўнае жыццё яўрэйства. У ранні постбіблейны перыяд мудрацы дакладна вызначаць, як патрэбна сустракаць і праводзіць Суботу, чым дазволена займацца ў гэты дзень, чым — не, бо пра гэта не кажа Тора. Адзінае, што яна кажа, — гэта дзень, які напаўняе нас святасцю, узносіць да вяршыняў радасці — найперш ад адчування сваёй непарыўнай і непарушнай сувязі з Богам. Той жа Б. Джэйкаб слухна адзначае: «Субота прыўнесла нябёсы ў кожную яўрэйскую хату, напоўніўшы яе доўгачаканым і дабраславёным мірам, пераўтва-

¹ Цыт па: Герц Й. Коментарый. С. 395.

раючы кожную хату ў свяцілішча, бацьку — у святара, а маці і гаспадыню хаты, якая запальвае перад самым надыходам Суботы свечкі, — у анёла святла»¹. Вядома, што Суботу святкавалі і першыя хрысціяне. Да яе і зараз з пашанаю ставяцца многія людзі хрысціянскага свету, якія лічаць за лепшае не працаваць і ў гэты дзень, хаця святы дзень перанесены ў хрысціянскай традыцыі на Нядзелю, звязаную з Уваскрэсеннем Ісуса Хрыста. Але ж слова Божае ёсць слова Божае, і ўжо нельга выкінуць з Пісання словы пра дзень сёмы — Суботу, прысвечаную Богу. «І таму той, хто святкуе гэты дзень, — піша Дз. У. Шчадравіцкі, — абвяшчае тым самым Царства Божае, сведчыць, што Бог ёсць Творца ўсяго: знак прыняцця Яго Царства — поўнае адхіленне ад справаў і вяртанне ўсім сэрцам да Яго “ў сёмы дзень”»².

На Першай Скрыжалі, сярод Запаведзяў, што апісваюць абавязкі чалавека ў дачыненні да Бога, знаходзіцца і Пятая Запаведзь, якая кажа пра неабходнасць шанавання бацькоў. Чаму яна змешчана менавіта тут? Здаецца, яна тычыцца ўжо другой часткі Дэкалога — усталявання пэўных стасункаў паміж людзьмі, вызначэння абавязкаў у дачыненні да блізкага. Справа ў тым, што бацькі — не проста блізкія, а тыя людзі, праз якіх кожны чалавек мацнейшым чынам звязаны з Богам: менавіта праз бацькоў чалавек атрымлівае жыццё, але атрымлівае яго ад Самога Бога, Які нібыта прызначае гэтых канкрэтных маці і бацьку стаць Яго сутворцамі па стварэнні гэтага канкрэтнага чалавека. Роля бацькоў, якімі б яны ні былі па сваім духоўным і маральным складзе, велізарная ў жыцці кожнага чалавека. І таму, калі чалавек не шануе сваіх бацькоў, зневажае іх, гэта няўмольна прыводзіць яго да знявагі Самога Бога. Шанаванне бацькоў — гэта тое, на чым грунтуецца сувязь пакаленняў, тое, што надае адзінства і гармонію кожнаму грамадству, тое, без чаго разбураецца лад жыцця. Гэта ўжо даўно адзначалі самыя старажытныя каментатары, рэзюмэ роздому якіх слушна

¹ Цыт. па: Герц Й. Коментарый. С. 396.

² Шедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 406.

перадае рабі Ё. Герц, калі піша наконт Пятай Запаведзі наступнае: «Гэтая Запаведзь была запісаная на Першай Скрыжалі, адразу ж пасля Запаведзі “Памятай дзень Суботні”. На яе выкананні грунтуецца адна з асноваў пабудавання сям’і. Унутраным зместам гэтай запаведзі і яе мэтай з’яўляецца жаданне давесці да свядомасці чалавека, што ён абавязаны дзякаваць Усявышняму за само сваё існаванне і за ўсё, чым ён валодае як жывы чалавек і разумная істота. Выяўляючы гранічную павагу да бацькоў, чалавек мусіць заўсёды памятаць пра Творцу — Крыніцу ўсяго існага, Таго, хто надае Сваім стварэнням жыццёвую сілу і адорвае чалавека асаблівымі духоўнымі здольнасцямі і розумам. Таму Тора параўноўвае пашану да бацькоў з тою пашанаю, якую чалавек мусіць адчуваць і выяўляць у дачыненні да Творцы, і змяшчае закон пра пашану да бацькоў на адной Скрыжалі з Запаведзямі, што вызначаюць абавязкі чалавека ў дачыненні да Усявышняга»¹.

Важна адзначыць, што Пятая Запаведзь кажа менавіта пра пашану да бацькоў, а не пра любоў. Чаму? Магчыма, таму, што любоў — больш інтымнае, унутранае пачуццё. Немагчыма загадаць любіць, а Дзесяць Запаведзяў уяўляюць сабою менавіта загады (праўда, мяркуецца, што чалавек усё роўна прымае іх па сваёй добрай волі). Вось чаму слова «любоў» наогул няма ў Дэкалогу, хаця ў самой Торы гэта надзвычай важнае паняцце, якое вызначае статускі паміж Богам і чалавекам, паміж чалавекам і іншымі людзьмі (гл. далей). Безумоўна, шанаванне бацькоў мусіць фундавацца на сапраўднай узаемнай любові бацькоў і дзяцей. Гэта найлепшы варыянт, які гарантуе кожнай сям’і і ўсялякаму грамадству асаблівую стабільнасць. Але ж жыццё — рэч вельмі складаная, і бываюць выпадкі, калі паміж бацькамі і дзецьмі ўзнікаюць вострыя супярэчнасці. У цэлым канфлікт пакаленняў у той ці іншай форме існуе заўсёды; як сведчаць ужо самыя старажытныя пісьмовыя культуры, пачынаючы з шумерскай, калізію «бацькі і дзеці» можна лічыць адным з архетыпаў, які, трансфармуючыся, праходзіць праз усё семантычнае поле культуры. Часам гэты канфлікт прымае хваравітыя формы бунту, адкрытай

¹ Герц Й. Коментарый. С. 397—398.

варожаі дзяцей да бацькоў і бацькоў да дзяцей — як на ўзроўні міфалагічнага мыслення (сюжэты пра ўзурпацыю ўлады бацькі з боку сына і падазронае стаўленне бацькі да сына як да саперніка ў розных язычніцкіх міфалогіях, і ў прыватнасці ў элінскай: Уран і Крон, Крон і яго дзеці, Крон і Зеўс), так і ў рэальнай гісторыі (калізіі Івана Грознага і яго сына, Пятра I і царэвіча Аляксея і г. д.; канфлікт пакаленняў, які раздзімаўся сродкамі савецкай ідэалогіі ў гады Грамадзянскай вайны і сталінскага культу і г. д.). Але Тора, якая часцей за ўсё разбурае звыклыя страшэнныя архетыпы, заснаваныя на ірацыянальнай варожаі і агрэсіі, акцэнтуюе неабходнасць такога ладу жыцця, калі дзеці будуць шанаваць бацькоў, наогул — малодшае пакаленне шанаваць старэйшае ў незалежнасці ад розніцы ў светапоглядах. Да таго ж Тора мяркуе, што толькі так і захоўваецца цэласнасць светапогляду, толькі так не ўзнікае хваравітая духоўная разарванасць у жыцці розных пакаленняў. Не закрываючы вочы на супярэчнасці жыцця, мудрацы Торы не аднойчы тлумачылі, што выконваць Запаведзь пра шанаванне бацькоў часам не вельмі лёгка, асабліва калі бацькі парушаюць законы, дадзеныя Богам. Але і тады чалавек мусіць прыкласці максімум намаганняў, каб вярнуць бацькоў да Бога, а калі гэтага не адбылося — усё роўна клапаціцца пра іх здароўе і спакойную старасць. Невыпадкова менавіта гэтую Запаведзь Талмуд называе Запаведдзю, што не мае межаў. Сапраўды, толькі выконваючы яе, чалавек можа хоць часткова вярнуць доўг тым, каму ён абавязаны жыццём; на самой жа справе, доўг можа быць вернуты толькі ў асаблівай форме — у бацькоўскім клопаце пра сваіх дзяцей. У гэтым сэнсе нармальным з'яўляецца толькі тое грамадства, у якім бацькі ніколі не адмаўляюцца ад дзяцей, а дзеці — ад бацькоў, у якім няма патрэбы ў «дзіцячых дамах» і «дамах састарэлых».

Звяртае на сябе ўвагу тое, што Пятая Запаведзь — першая ў Дэкалогу, якая нясе ў сабе Абяцанне: «...каб прадоўжыліся дні твае на зямлі...» Папярэднія Запаведзі толькі мелі на ўвазе вялікае Абяцанне Божае — абяцанне любові і вярнасці Свайму народу, Абяцанне яго аховы і ўладкавання на Святой Зямлі, яго высокага прызначэння, але толькі Пятая Запаведзь выказвае Абяцанне адкрыта. На

гэта ў свой час звярнуў увагу апостал Павел: «...гэта — першая Запаведзь з Абяцаннем...» (*Эф 6:2*). Яўрэйскія мудрацы ўжо даўно звярнулі ўвагу таксама на наступны аспект: нягледзячы на тое, што бацька названы першы, маці патрэбна шанаванне не менш. Менавіта для таго, тлумачылі яны, каб ніхто не падумаў, што бацьку патрэбна аддаваць перавагу, у *Сэфэр Вайікра* (Кнізе Лікаў) Тора патрабуе: «Бойся кожны маці сваёй і бацькі свайго...» (*Лік 19:3*). Нагадаем, што гаворка ідзе не пра вольгарны фізічны страх, але, як і ў дачыненні да Бога, пра глыбокую пашану, пра трымценне (трапятанне) душы, пра страх быць нявартымі шануюных бацькоў. Традыцыя лічыць, што Пятая Запаведзь уключае ў сябе і шанаванне памяці бацькоў пасля іх смерці. Гэта маральны абавязак кожнага нармальнага чалавека. Тое ж, што гэтая Запаведзь утрымлівае непасрэдна ў сабе Абяцанне Божае, яшчэ раз падкрэслівае яе асаблівую значнасць для падтрымання такога ладу жыцця, які дазваляе чалавеку застацца сапраўдным чалавекам. Класічны каментар даводзіць: «Выкананне Запаведзі пашаны да бацькоў, якое мае перадумоваю таксама і клопат пра іх, павінна не толькі прадоўжыць гады жыцця кожнага пакалення, але і напоўніць іх радасцю, дабрынёю і спакоем. Выкананне гэтай Запаведзі дае дзецям асаблівае дабрашасце ва ўсіх іх справах, дапамагае чалавеку ўсвядоміць, што дом і цяпло сям'і ўяўляюць сабою несувымерна большую каштоўнасць для чалавека, чым школа, праца, грамадская і палітычная дзейнасць. Для грамадства пашана да папярэдняга пакалення з'яўляецца неабходнаю ўмоваю стабільнасці і росквіту. Народ, які ставіцца з пагардаю да свайго мінулага, міжволі глядзіць у будучае з адчаем, здзяйсняючы такім чынам маральнае самагубства»¹.

Астатнія пяць Запаведзяў, выражаныя на Другой Скрыжалі, сфармуляваныя вельмі лаканічна, без усялякіх тлумачэнняў, бо гавораць яны пра асноўныя рэчы, без якіх разбураецца лад жыцця і якія вынікаюць з усяго зразумелага чалавеку досведу. Гэта энергічныя імператывы, якія заклікаюць не пераступаць забароны Божыя, бо, перасту-

¹ Герц Й. Коментарый. С. 398.

піўшы іх, чалавек страчвае годнасць чалавека: «Не забівай. // Не пералюбадзейнічай. // Не крадзь. // Не адзывайся пра блізкага твайго сведчаннем ілжывым. // Не жадай [дамагайся] дома блізкага твайго. // Не жадай жонкі блізкага твайго, ні раба яго, ні рабыні яго, ні быка яго, ні асла яго, нічога, што ў блізкага твайго» (*Зых 20:13—17*). Падкрэслім, што ў арыгінале гэта сапраўды вельмі сціслыя дзеясловы ў загадным ладзе: *Ло цірца́х* («Не забівай»); *Ло тина́ф* («Не пералюбадзейнічай»); *Ло цігно́в* («Не крадзь»); *Ло таанэ́...* («Не адзывайся...», «Не прамаўляй...»); *Ло тахмо́д...* («Не жадай...»). Як тлумачыць традыцыйны каментар, усе гэтыя заповедзі вынікаюць з агульнага вялікага прынцыпу, сфармуляванага ў Кнізе Левіт: «...любі блізкага твайго, як самога сябе» (*Лев 19:18*).

Славутая Шостая Заповедзь забараняе забойства і тым самым абвяшчае чалавечае жыццё найвялікшаю каштоўнасцю ў вачах Бога і чалавека. Гэтая заповедзь мае на ўвазе і самагубства. Яна нагадвае: жыццё даецца чалавеку толькі Богам, і толькі Бог можа яго адняць. Больш таго: чалавек створаны паводле вобраза і падабенства Божага, кожны чалавек носіць у сабе вобраз Божы; таму замах на жыццё чалавека — гэта такі страшэнны грэх, што побач з ім можна паставіць толькі замах на Самога Бога. Таму ёсць пэўная суаднесенасць паміж Першай Заповеддзю, якая сцвярджае, што толькі Гасподзь і ёсць сапраўдны Бог, і Шостай (першай на Другой Скрыжалі): той, хто назаўжды прыняў у сэрца Адзінага Бога, шануе Яго вобраз у іншым чалавеку і ніколі не зробіць замах на яго жыццё. Забойства з’яўляецца адным з найстрашэннейшых, так званых смяротных, грахоў (паводле традыцыі яўрэйскай, іх тры, паводле хрысціянскай — сем), г. зн. грахоў, якія караюцца смерцю або самай страшнай карай Божай (у іудаізме апошняму адпавядае паняцце *карэт*). Пад забойствам маецца на ўвазе найперш свядомае, наймыснае адняцце жыцця ў іншага чалавека, які не пагражае жыццю самога забойцы (г. зн. што самаабарона ў выпадку пагрозы для ўласнага жыцця, таксама як і абарона жыцця іншага чалавека, не кваліфікуюцца як забойства). Пры гэтым не можа быць апраўданае і забойства па загаду, нават пад пагрозай для ўласнага жыцця. У такім вы-

падку чалавек сам мусіць выбраць смерць, але не забіваць няўзброенага і бяссьільнага чалавека. Не кваліфікуецца, паводле логікі старажытнага закону, як забойства і той смяротны прысуд, які выносіць злачынцу (найперш забойцу) чалавечы суд. Але, тым не менш, складаная сістэма законаў, распрацаваная ў заканадаўчых кнігах Торы, а на яе аснове — яшчэ больш складаная сістэма талмудычнага права амаль цалкам выключаюць смяротны прысуд для бязвіннага чалавека. Жыццё — занадта вялікая каштоўнасць, каб яе можна было ставіць пад пагрозу. Таму ёсць надзея, што шырокая фармулёўка Шостай Запаведзі — «Не забівай» — мае на ўвазе і адмену смяротнай кары ва ўсім свеце. Больш таго, магчыма, Запаведзь мае на ўвазе і недазволенасць забойства ўсялякай жывой істоты, якая не пагражае жыццю чалавека (нездарма далей у іўдзейскай традыцыі на аснове Торы будзе сфармуляваная заповедзь міласэрнага стаўлення да жывёлаў, якіх недапушчальна забіваць бессэнсоўна, дзеля забавы, на паляванні, як нельга прыносіць пакуты ні свойскім жывёлам, ні драпежным звярам).

Сёмая Запаведзь акцэнтуюе святасць шлюбнага саюзу, усталяванага Усявышнім, забараняе шлюбную здраду — як з боку мужчыны, так і жанчыны — і спакушэнне чужой жонкі ці гвалт над ёю. Як пералюбадзеянне ў Торы найперш вызначаецца ўзаемна-добрахвотная сувязь мужчыны з замужняй жанчынай або з заручанай дзяўчынай (*Лев 20:10; Друг 22:23—27*). Яшчэ Філон Александрыіскі, старшыня яўрэйскай рэлігійнай суполкі ў Александрыі на мяжы I ст. да н. э. — I ст. н. э., адзначаў, што пералюбадзеянне — «агідны і ненавісны для Усявышняга процізаконы ўчынак». Сёмая Запаведзь нездарма ідзе адразу за Шостай: тым самым святасць шлюбу прыраўноўваецца да святасці чалавечага жыцця. Такое стаўленне да шлюбу нідзе больш не адзначае ў культурах Старажытнасці (пры тым, што жанчыны караліся смерцю за пералюбадзеянне; Тора і тут сцвярджае роўную адказнасць мужчыны і жанчыны перад Богам). Сёмая Запаведзь невыпадкова адпавядае Другой Запаведзі на Першай Скрыжалі — Запаведзі, якая забараняе пакланяцца іншым багам. У свеце монатэізму, дзе чалавек абраў служэнне Адзінаму Богу, яго сэрца павінна належаць адной жанчыне або аднаму

мужчыну. Нездарма, нагадаем, ідалапаклонніцтва на мове прарокаў вызначаецца менавіта як шлюбная здрада, як пералюбадзеянне. Душа чалавека, які пакланяецца ідалам, нібыта «пералюбадзеінічае» з імі, здраджваючы адзінаму Каханаму, Які варты высокай любові, — Богу. Менавіта таму дзве Запаведзі аказваюцца побач на дзвюх Скрыжальях: «Не ствары сабе куміра» і «Не пералюбадзеінічай».

Восьмая Запаведзь заклікае: «Не крадзь». Яна, здаецца, зразумелая без усялякіх тлумачэнняў. Тым не менш, класічны каментар тлумачыць, што гэтая Запаведзь мае на ўвазе, апрача звычайнага крадзяжу, крадзеж чалавека з мэтай яго заняволення або продажу ў рабства (на жаль, даволі частая практыка нават у сённяшні час). Таму гэтая Запаведзь, як лічаць яўрэйскія мудрацы, абараняе святасць чалавечай свабоды. Тлумачэння вымагае яе паралельнасць Трэцяй Запаведзі, якая забараняе прамаўляць імя Бога марна, прыкладаць яго да ўсяго пустога і — што небяспечней за ўсё — да хлусні, да маны. Здаецца, найлепшым чынам гэта растлумачыў Дз. У. Шчадравіцкі: «На ўзроўні чыста зямным той, хто клянецца імем Божым у хлусні, робіць гэта часцей за ўсё для таго, каб прысвоіць чужую ўласнасць. ...Той, хто прамаўляе імя Божае марна, нібыта чыніць “крадзеж” на самым высокім духоўным узроўні: ён быццам бы “зводзіць імя Божае з вышыні”, прыкладаючы яго да чаго-небудзь нягоднага. Ён хлусню пацвярджае найвышэйшаю праўдаю — самім імем Божым, інакш кажучы, “крадзе”»¹. У сувязі з гэтым роздумам мысляр нагадвае славутае выслоўе Ісуса Хрыста, якое цалкам вынікае з глыбіннага сэнсу Торы, і найперш з Дзесяці Запаведзяў: «Бо якая карысць чалавеку, калі ён набудзе ўвесь свет, а душы сваёй пашкодзіць?» (*Марк 8:36*).

Дзевятая Запаведзь забараняе хлуслівае сведчанне ў судзе, а таксама распаўсюджванне ўсялякіх плётак, якія наводзяць ганьбу на чалавека. Самі па сабе гэтыя плёткі і няпраўда, сказаная ў судзе, не падлягаюць, з пункту гледжання старажытнага заканадаўства Торы, суду. Але хлуслівае сведчанне можа стаць страшэнным злачынствам, калі на яго падставе чалавек быў прысуджаны да пакарання

¹ Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 404.

смерцю. Вось чаму яўрэйскае рэлігійнае права дае парадзі ніколі не абапірацца толькі на сведчанне аднаго чалавека, калі гаворка ідзе пра чалавечае жыццё. Дзевятая Запаведзь суадносіцца на Скрыжалях з Чацвёртай, звязанай з асвячэннем Суботы, бо святкаванне апошняй — праўдзівае сведчанне чалавека пра Бога, а парушэнне ці адмаўленне законаў Суботы — ілжывае сведчанне пра Яго.

Дзесятая Запаведзь, якая забараняе прагнасць да ўсяго чужога, зайздасць да блізкага і ўсяго, што ў яго ёсць, вылучаецца на фоне папярэдніх тым, што тычыцца не столькі сферы ўчынкаў і словаў чалавека, але яго эмоцыяў і невыказаных жаданняў. Запаведзь канстатуе, што гэтая чорная зайздасць з'яўляецца сапраўдным каранем усіх злачынстваў, пра якія ішла гаворка ў папярэдніх Запаведзях. Дзесятую Запаведзь Бог кажа чалавеку, што ён уладны не толькі кантраляваць свае дзеянні, але і свае эмоцыі і жаданні, не дапускаць уладарання над ім нізкіх інстынктаў, і найперш прагнасці і зайздасці. Нездарма ў талмудычным трактате *Піркей Авот* («Павучанні Бацькоў») на пытанне: «Каго можна назваць дужым?» — даецца адказ: «Таго, хто заглушае свае нядобрыя жаданні». Дзесятая Запаведзь настойліва нагадвае, што менавіта з нядобрых думак і пажаданняў пачынаецца парушэнне кожнай з Дзесяці Запаведзяў. У гэтым сэнсе і Ісус Хрыстос у Нагорнай пропаведзі кажа пра неабходнасць выкараніць са свядомасці і душы чалавека нізкія і нягодныя жаданні, напрыклад: «Вы чулі, што сказана старажытным: не пералюбадзейнічай. // А я кажу вам, што ўсялякі, хто глядзіць на жанчыну з пажадлівасцю, ужо пералюбадзейнічаў з ёю ў сэрцы сваім» (*Мац 5:27—28*; параўн. таксама *Мац 5:21—22*). Дзесятая Запаведзь суадносіцца на Скрыжалях з Пятаю — пра шанаванне бацькоў. Магчыма, маецца на ўвазе тое, што ў сям'і, дзе дзеці шануюць бацькоў, а бацькі шануюць Бога, ніколі не ўзнікне прагнасць да чужога — нават на ўзроўні думак і жаданняў.

Дзесяць Запаведзяў ураджаюць надзвычайнаю прастаю сваёй фармулёўкі, даступнай для разумення кожнага. Здаецца, нават, што яны заўсёды існавалі, што яны самі сабою разумеюцца. «Якія простыя на першы погляд словы! — усклікае Аляксандр Мень. — Але калі нам яны здаюць-

ца чымсьці, што само сабою разумеецца, то для Старажытнага свету яны гучалі небывалым адкрыццём. Дастаткова прыгадаць, якія стасункі паміж чалавекам і Божышчам панавалі ў Егіпце, Вавілоне, Грэцыі, каб зразумець, наколькі незвычайнымі павінныя былі ўяўляцца сучаснікам святыя законы, запісаныя на Скрыжальных. Гэтыя два несамавітых, груба абчасаных камяні мелі невымяральна большае значэнне для духоўнай гісторыі чалавецтва, чым тысячы адмыслова ўпрыгожаных асірыйскіх і егіпецкіх помнікаў»¹.

Было б не зусім справядліва сцвярджаць, што язычнікі зусім не адкрывалі этычных законаў, не прымянялі іх у жыцці, не адчувалі іх важнасць. Але ўсё ж такі ў старажытных заканадаўствах, вядомых да Дэкалога, этычныя заповедзі не вылучаныя як самыя галоўныя, асабліва асвечаныя аўтарытэтам Бога. Так, стала ўжо агульным месцам параўноўваць Заповедзі ў Дэкалогу і некаторыя з тых апраўдальных словаў, што прамаўляе чалавек, які трапіў, паводле егіпецкай «Кнігі мёртвых», на суд Асірыса ў падземным царстве, — як доказ, што Дзесяць Заповедзяў не з'яўляюцца чымсьці выключным. Напрыклад: «Я не рабіў зла людзям. ...Я не ўзнімаў руку на слабага. Я не рабіў агіднага перад багамі. Я не прыгнятаў раба перад тварам яго гаспадара. ...Я не забіваў. Я не загадваў забіваць. Я нікому не ўчыняў пакутаў. ...Я не пералюбадзейнічаў» (паводле перакладу М. Карастоўцава)². Але паказальна, што сярод амаль сарака «апраўдальных словаў» этычныя па характары перамяшаныя з культавымі, з апраўданнямі перад «жывым богам», г. зн. фараонам, і апошніх значна больш, чым этычных: «Імя маё не датыкнулася слыху рулявога свяшчэннай лодкі. ...Я не псаваў хлябы багоў. ...Я не прысвойваў хлябы памерлых. ...Я не лавіў у сілок птушку багоў. Я не лавіў рыбу багоў у сажалках яе. Я не спыняў вады ў пару яе. Я не перагароджваў шлях бягучай вадзе. Я не тушыў ахвярнага агню ў час яго. Я не прапускаў дзён мясных ахвярапрынашэнняў. Я не распалохваў статкі ў ма-

¹ Мень А. В. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни: В 7 т. Т. 2. Магизм и Единобожие. С. 227.

² Пoesия и проза Древнего Востока. М.: Художественная литература, 1973. С. 71.

ёнтках бога. Я не ўчыняў перашкодаў богу ў яго выхадзе»¹ і інш. Пры гэтым няма ніякай упэўненасці ў тым, што этычныя апраўданні мелі пераважны ўплыў на прысуд Асірыса — дараванне несмяротнасці.

Геніяльнае адкрыццё Торы ў тым і заключаецца, што на Скрыжалі вынесеныя менавіта Запаведзі этычнага характару, менавіта іх прамаўляе для народа голас Божы. Сапраўды, ніводная з Дзесяці Запаведзяў не тычыцца знешняга культу, але мае дачыненне толькі да сутнасці сапраўднага служэння Богу, Які патрабуе ад чалавека духоўнай і маральнай чысціні і адказнасці за сябе і іншых. Тое, што менавіта гэтыя Дзесяць, а не ўсе запаведзі Торы, якіх разам з Дзесяццю налічваюць 613, прамоўленыя Богам і запісаныя на Скрыжальных, падкрэслівае, што на іх трымаюцца ўсе астатнія, увесь духоўна-маральны лад жыцця людзей, верных Запавету Божаю, як на Дзесяці словах, прамоўленых Богам пры стварэнні свету, трымаецца свет. У Торы ўпершыню выкананне маральнага закону ўсведамляецца як нешта значна больш важнае, чым выкананне культавых пастановаў. Менавіта пагэтану вучэнне Майсея, найбольш канцэнтравана прадстаўленае ў Дзесяці Запаведзях, справядліва можа быць вызначанае як **этычны монатэізм**. Сутнасць гэтага этычнага монатэізму вельмі каратка і яркая сфармуляваная таксама ў слаўтай малітве *Шма Йісраэль* («Слухай, Ізраіль!»), якой Майсей вучыць свой народ і якая стала сімвалам яўрэйскай веры: «Слухай, Йісраэль! // Гасподзь, Бог наш, Гасподзь адзін. // І любі Госпада, Бога твайго, усім сэрцам тваім і ўсёю душою тваёю, і ўсімі сіламі тваімі» (*Друг 6:4—5*). Гэтыя простыя і адначасова споўненыя вялікай эмоцыі, сардэчнага запалу словы красамоўна сведчаць: адна з найгалоўнейшых умоваў Саюзу паміж Богам і народам Ізраіля — шчырая і самаадданая любоў да Усявышняга, на якую Ён адказвае ўсёю сілаю Сваёй любові — любові строгай і патрабавальнай. У гэтай сістэме каардынатаў для Бога неаб'якавае і стаўленне чалавека да чалавека; больш таго, глыбока чалавечнае стаўленне адзін да аднаго з'яўляецца яшчэ адною найважнейшаю ўмоваю Запавету: «...любі блізкага

¹ Поэзия и проза Древнего Востока. С. 71.

твайго, як самога сябе» (*Лев 19:18*). Па сутнасці, менавіта гэтымі дзвюма вялікімі Запаведзямі — шчыра любіць Бога і блізкага (пад апошнім разумеецца кожны чалавек) — адпаведна апісваецца змест Запаведзяў на дзвюх Скрыжальных.

Невыпадкова, што менавіта гэтыя дзве Запаведзі ўзгадае Ісус Хрыстос на пытанне аднаго з кніжнікаў (г. зн. знаўцаў Пісання, тлумачальнікаў Торы), якая з запаведзяў з'яўляецца першай, найважнейшай: «Адзін з кніжнікаў... спытаўся ў Яго: якая першая з усіх запаведзяў? // Ісус адказваў яму: першая з усіх запаведзяў: “Слухай, Ізраіль! Гасподзь, Бог наш, ёсць Гасподзь адзіны; // І любі Госпада, Бога твайго, усім сэрцам тваім, і ўсёю душою тваёю, і ўсім разуменнем тваім, і ўсёю сілаю тваёю”; вось першая запаведзь! // Другая падобная ёй: “Любі блізкага твайго, як самога сябе”; іншай большай за гэтыя запаведзі няма. // Кніжнік сказаў Яму: добра, Настаўнік! праўду сказаў Ты, што адзін ёсць Бог і няма нікога, апроча Яго; // І любіць Яго ўсім сэрцам, і ўсім розумам, і ўсёю душою, і ўсёю сілаю, і любіць блізкага, як самога сябе ёсць болей за ўсе ўсеспаленні і ахвяры. // Ісус, бачачы, што ён разумна адказваў, сказаў яму: недалёка ты ад Царства Божага» (*Марк 12:28—34*). Гэтае слыннае месца фігуруе ва ўсіх сінаптычных Евангеллях (*Мац 22:35—40*). Паводле Евангелля ад Мацвея, Ісус кажа: «На гэтых дзвюх запаведзях трымаюцца ўвесь Закон і Прарокі» (*Мац 22:40*). Важна адзначыць, што пад Законам і Прарокамі (словы, якія пішуцца ў Сінадальным перакладзе і ў перакладзе В. Сёмухі з малой літары) прама маюцца на ўвазе Тора і Прарокі як дзве ўжо кананізаваныя да гэтага часу часткі яўрэйскага Святога Пісання. У грэчаскім арыгінале евангельскага тэксту на месцы дзеяслова «трымаюцца» стаіць *κρεμαται* — «вісець». Гэта значыць, што дзвюма Запаведзямі, якія прыводзіць Ісус, Закон і Прарокі трымаюцца не знізу, а зверху, сілаю Нябёсаў, сілаю Божаю. Слыннае тлумачэнне Ісуса, як і супадзенне гэтага тлумачэння з тым, якое даў кніжнік-фарысеі¹, якое заўсёды давала і дае яўрэйская традыцыя,

¹ Пра гістарычны рух *перушым* (фарысеяў), які стаў асноваю, на якой грунтуецца наступная іудзейская равіністычная традыцыя, гл.: Синило Г. В. Древние литературы Древнего Востока и мир Танаха (Ветхого Завета). Мн.: Изд. центр «Экономпресс», 1998. С. 375—378.

сведчыць, у прыватнасці, і пра тое, што не існуе ніякага глыбіннага разыходжання паміж яўрэйскай традыцыяй і раннім хрысціянствам у разуменні этычнай сутнасці Торы, найбольш яскрава выяўленай у Дзесяці Запаведзях. Невыпадкова старэйшы сучаснік Ісуса, вялікі яўрэйскі законавучыцель і фарысейскі рабін Гілель так сфармуляваў сутнасць Торы ў сваім «залатым правіле» — адказе на запытанне аднаго з язычнікаў, ці здолее мудрэц сфармуляваць сутнасць Торы, пакуль той стаіць на адной назе: «Не ўчыняй іншым тое, чаго не хочаш, каб учынялі табе. У гэтым сутнасць Торы, усё астатняе — тлумачэнні» (*Шабат 31а*). Такім чынам, чалавек толькі тады верны Богу і знаходзіць упадабанне ў Яго вачах, калі любіць усім сэрцам Яго і людзей, калі робіць добрыя справы. Дарэмна спрабаваць знайсці ласку ў Яго вачах толькі за кошт ахвяраў і абрадаў. Пра гэта, развіваючы далей вучэнне Майсея, будуць пісаць «пісьмовыя» прарокі. Так, прарок Осія кажа ад імя Бога: «Міласэрнасці хачу Я, не ахвяры, і Богапазнання — болей за ўсеспаленне» (*Ос 6:6*). Прарок жа Іерамія напіша: «...Я не казаў бацькам вашым і не загадваў ім у той дзень, калі вывеў іх з зямлі Егіпецкай, пра ўсеспаленні і ахвяры; // А вось што запаведаў Я ім, сказаўшы: слухайце голас Мой, і Я буду вашым Богам, а вы будзеце Маім народам» (*Іер 7:22—23*).

Невыпадкова, як сведчаць талмудычныя тэксты, ужо ў эпоху Другога Храма Дзесяць Запаведзяў трывала звязваюцца ў яўрэйскай свядомасці з малітваю *Шма Ёісраэль* і, уяўляючы сімвал веры, аснову асноваў служэння Богу, штодзённа гучаць у Іерусалімскім Храме падчас ранішняй малітвы. М. Вайнфельд адзначае: «Дзесяць Выказванняў — адзіны і своеасаблівы збор загадаў. Спецыфіка яго ў тым, што ў ім у сціслай форме выкладзеная сістэма абавязкаў члена ізраільскай суполкі, звязанай асаблівым Запаветам з Богам. Гэтая сістэма — ізраільскі катэхізіс, у гэтым сэнсе яна падобная на “Шма” (“Слухай, Ізраіль...”)) — дэкларацыю, што складаецца з аднаго верша, які зручны для завучвання і змяшчае квінтэсэнцыю монатэістычнай ідэі; гэты верш служыў апазнавальным знакам для вернікаў Адзінага Бога. Не выпадкова “Шма” і Дзесяць Выказ-

ванняў прамаўляліся кожную раніцу ў Храме (*Мішна, Та-мід 5:1*)»¹.

Звяртае на сябе ўвагу ападыктычная форма ўвядзення Дзесяці Запаведзяў — па прынцеце «рабі» — «не рабі», які выключае ўсялякую ўмову, уступнае «Калі...», уласцівае старажытным кодэксам законаў, напрыклад, кодэксу Хамурапі, як і шматлікім іншым законам Торы, што вынікаюць з Дзесяці Словаў на Скрыжальных. Гэтыя ж Дзесяць не церпяць ніякіх умоваў: гэта катэгарычныя імператывы Бога, якія безумоўна і няўхільна трэба выконваць тым, хто хоча быць верны Запавету з Ім. Для Скрыжальнаў адабраныя такія Запаведзі, прымяняльна да якіх усялякае «калі» будзе гучаць здэкліва. С. С. Аверынцаў адзначае, што ў Дзесяціслоўі мы адразу адчуваем асаблівы тон — «тон безагаворачнасці»: «Звычайны тып старажытнага заканадаўства (кодэкс Хамурапі, хецкія законы і т. п.) зыходзіць з прававых “казусаў” і афармляецца паводле парадыгмы — “калі хто-небудзь... то... але калі... то...” Тут няма месца ні для якіх “калі” і ні для якіх “але”. Абумоўленасць змянілася безумоўнасцю»². Застаецца пагадзіцца, што ў Дзесяці Запаведзях перад намі паўстаюць не юрыдычныя законы ў поўным сэнсе гэтага слова (апошнія немагчымыя без усялякіх акалічнасцяў), але менавіта вялікія духоўна-маральныя імператывы, якія Бог уладарна звяртае да Свайго народа, да ўсялякага, хто хоча ўвайсці ў «грамаду Госпада». М. Вайнфельд заўважае, што «ў процілегласць казуістычнаму стылю, характэрнаму для законаў Старажытнага Усходу, а таксама для сучаснага права, ападыктычная форма ў варыянце “рабі” — “не рабі” не ўласцівая вобласці права. Сёння ясна, што яе выток — у рытуале заключэння саюзу паміж царом і падданымі і ўскладання абавязкаў на падданых. Дзесяць Запаведзяў успрымаліся як загады цара, які асабіста з’яўляецца перад падданымі і ўскладае на іх абавязкі»³. Заўважым толькі,

¹ Вайнфельд М. Унікальнасть Декалога и его место в еврейской традиции. С. 356—357.

² Аверинцев С. С. Древнееврейская литература // История всемирной литературы: В 9 т. М.: Наука, 1983. Т. 1. С. 282.

³ Вайнфельд М. Унікальнасть Декалога и его место в еврейской традиции. С. 347.

што пры ўсіх тыпалагічных сыходжаннях з рознымі хецкімі дамовамі паміж царом і падданымі ў Дэкалогу ўпершыню ідзе гаворка пра асаблівага ідэальнага Цара, Уладара сусвету, а абавязкі не проста ўскладаюцца, а добраахвотна прымаюцца вернікамі. М. Вайнфельд таксама адзначае: «Запаведзі з'яўляюцца “катэгарычнымі загадамі”, прымяняльнасць іх універсальная, не залежыць ні ад якіх пэўных умоваў. У Запаведзях няма ўпамінання пакарання за іх парушэнні, няма нават тлумачэння самога загаду, таму наўрад ці яны здавальняючыя з юрыдычнага пункту гледжання для заканадаўцы або грамадзяніна. Няясна, што такое “крадзеж”, пра які гаворыцца ў Восьмай Запаведзі, і што будзе злодзею. Такая ж справа і з іншымі Запаведзямі. Аднак пытанне пра сутнасць злачынства і пра пакаранне нерэлевантнае; загады не ўсталёўваюць канкрэтнага закону. Іх мэта -- сфармуляваць умовы, выкананне якіх неабходнае для далучэння да суполкі. Той, хто не выконвае хаця б адзін з загадаў, ставіць сябе па-за грамадою вернікаў»¹. Асабліва паказальная ў сэнсе таго, што не з'яўляецца законам, па якім чалавек можа быць асуджаны, Дзесятая Запаведзь, у якой гаворка ідзе пра жаданні, пра забароненыя думкі. Судом могуць карацца не думкі, але дзеянні, таму ў дадзеным выпадку пакараннем за парушэнне Запаведзі можа быць толькі правасуддзе Самога Бога. Паказальна, што за Дзесяццю Запаведзямі замацавалася назва не законаў у звычайным сэнсе гэтага слова, але асаблівых Словаў (Выказванняў) Божых, г. зн. Словаў, якія нясуць не столькі закон, колькі вялікае Адкрыццё Богае.

Цікава таксама, што большасць з Дзесяці Запаведзяў дадзеная ў негатыўнай форме, праз *не*, і толькі дзве — Запаведзі свяціць Суботу і шанаваць бацькоў — існуюць у сцвярджалнай, пазітыўнай форме (але і яны па сутнасці змяшчаюць у сабе забарону). Магчыма, у гэтым выяўляецца асаблівая форма ўсходняга, і ў прыватнасці яўрэйскага, мыслення (параўн. фармулёўку «залатога правіла» Гілея ў негатыўнай форме і падобную думку ў вуснах Ісуса, за-

¹ Вайнфельд М. Унікальнасть Декалога и его место в еврейской традиции. С. 346.

хаваную грэчаскім тэкстам у форме пазітыўнай, як і «ка-тэгарычны імператыў» Імануіла Канта). Ва ўсялякім выпадку гэтае *не ў* Дзесяці Запаведзях зусім нельга трактаваць як паказанне на тое, што ўсё, што не забароненае законам, дазволенае, бо ў астатніх законах Торы будзе яшчэ шмат забаронаў, сфармуляваных менавіта ў форме юрыдычных законаў. Магчыма, справа ў тым, што галоўная мэта Дзесяці Запаведзяў — быць асноваўтваральнымі прынцыпамі, якія вызначаюць, чаго мусіць найперш пазбягаць чалавек, каб увайсці ў «грамаду Госпада».

У іўдзейскай літургіі Дзесяць Запаведзяў чытаюцца ўслых перад усёю рэлігійнаю суполкаю тройчы ў год: у дзве Суботы, калі чытаюцца адпаведныя раздзелы з кніг *Шэмот* і *Дэварым*, а таксама ў свята *Шавуот*. Чытанне Дзесяці Запаведзяў вернікі заўсёды слухаюць стоячы. І хаця Галаха не вылучае выкананне Дзесяці Запаведзяў з выканання астатніх *міцвот* — запаведзяў Торы, паказальна, што іх агульная колькасць разам з Дзесяццю Запаведзямі — 613, і сума лічбаў у гэтым ліку невыпадкова складае 10, імпліцытна паказваючы на тое, што без выканання вялікіх Запаведзяў, якія Гасподзь прамовіў услых перад усім народам, астатнія шмат у чым страчваюць сэнс. Агада, яўрэйская рэлігійная філасофія і літургічная паэзія адлюстравалі тую пашану, якую заўсёды выклікалі ў іўдзейскай рэлігійнай свядомасці Дзесяць Запаведзяў. Думку пра тое, што Дзесяць Запаведзяў уяўляюць сабою ўсеабдымнае вучэнне, з якога вынікаюць усе астатнія *міцвот*, упершыню выклаў Філон Александрыйскі ў трактате «Пра Дэкалог». Менавіта паводле Дзесяці Запаведзяў ён класіфікуе ўсе законы Майсеевы. У II ст. гэтую ж думку сфармуляваў тання¹ Ханання Бен-Ахі, рабі Йегашуа: «Усе тонкасці і дэталі Торы былі запісаныя [на Скрыжальных] паміж Запаведзямі»². У X ст. Саадзія Гаон напісаў піют³ для літургіі

¹ *Тання* (літаральна «той, хто паўтарае [Тору]»; мн. лік — *таннаім*) — вызначэнне мудрацоў, каментатараў Торы, якія стварылі Мішну — запісаны на іўрыце асноўны тэкст Талмуда, які дапаўняецца каментарам Гемары.

² Цыт. па: Краткая Еврейская Энциклопедия: В 10 т. Т. 2. Кол. 341.

³ *Піют* — паэтычны твор, прызначаны для ўпрыгожвання кананічнай літургіі да таго або іншага свята ў яўрэйскай традыцыі; слова паходзіць ад таго ж грэчаскага кораня, што і слова «паэт».

свята Шавуот пад назваю *Анохі эш охла* («Я — агонь пажыральны»), у якім усе 613 *міцвот* Торы звёў да Дзесяці Запаведзяў.

Дзесяць Запаведзяў займаюць асаблівае месца і ў хрысціянскай традыцыі, што адзначана ўжо ў Новым Запавеце. Нездарма нейкаму юнаку, які звярнуўся да Ісуса Хрыста з трывожным пытаннем: «Настаўнік Добры! Што зрабіць мне добрага, каб мець жыццё вечнае?» — вялікі Настаўнік адказаў: «Калі... хочаш увайсці ў жыццё *вечнае*, выконвай заповедзі» (*Мац 19:16—17*). На новае пытанне юнака, якія з заповедзяў патрэбна выконваць найперш, Ісус адказаў: «Не забівай; не пералюбадзейнічай; не крадзь; не сведчы ілжыва; // Шануй бацьку і маці; і: любі блізкага свайго, як самога сябе» (*Мац 19:18—19*). Першыя айцы Царквы меркавалі, што Дзесяць Запаведзяў з'яўляюцца першапачатковымі заповедзямі, вядомымі чалавецтву яшчэ да Сінайскага Адкрыцця. Фама Аквінскі (Томас Аквінат) і Банавентура сцвярджалі, што Дзесяць Запаведзяў — арганічная частка натуральнага ладу жыцця, усталяванага Богам, што яны дадзеныя людзям, каб апошнія ўспомнілі забытае імі з-за першароднага граху. Аднак толькі з XIII ст. Дэкалог заняў цэнтральнае месца сярод хрысціянскіх догматаў. Трыдэнцкі Сабор (1545—1563) прыняў пастанову адлучаць ад Царквы тых, хто сцвярджае, што Дзесяць Запаведзяў неабавязковыя для выканання іх хрысціянамі. Асабліва падкрэслівалі першарадную ролю Дзесяці Запаведзяў як асновы хрысціянскай маралі заснавальнікі пратэстантызму Марцін Лютэр і Жан Кальвін.

Дзесяць Запаведзяў зрабілі магутны ўплыў на сусветную культуру, на мысленне і маральныя ўяўленні і прынцыпы вялікай часткі чалавецтва. Да гэтага часу яны застаюцца беспрэцэдэнтным па лаканізме і унікальнасці кодэксаў вечных і бясспрэчных маральна-рэлігійных прынцыпаў, якія з'яўляюцца асноваю монатэізму і агульначалавечай этыкі, філасофскіх і тэалагічных канцэпцыяў трансцэндэнтнай прыроды Бога, ідэяў роўнасці і адказнасці людзей перад Богам і законам. «Дзесяць Запаведзяў, — пісаў у свой час Эрнэст Рэнан, — гэта здабытак усіх народаў свету, і яны навечна застануцца Запаветам Божым». Але яшчэ раней яўрэйскія мудрацы тлумачылі, што Дзесяць

Запаведзяў былі адкрытыя менавіта ў пустыні, каб падкрэсліць, што гэтак жа, як пустыня не належыць нікому, так і вялікія Дзесяць Словаў, што прагучалі з Сіная, не могуць быць нічыёй уласнасцю, янылежаць усяму чалавецтву. Урэшце ўсе народы прыйдуць да высновы, што гэтыя Запаведзі трэба прыняць як найвялікшыя ісціны і добраахвотна падпарадкавацца ім. Але на той момант, калі яны былі дадзеныя, толькі народ Ізраіля быў унутрана падрыхтаваны для іх прыняцця і выканання, для іх нясення іншым народам. Настане той час, лічыць яўрэйскае традыцыя, калі, усвядоміўшы ўсеабдымнасць Дзесяці Запаведзяў, усе народы прыйдуць да народа Ізраіля за тлумачэннем тых патрабаванняў, якія Усявышні прад'яўляе чалавеку. Рабі Ё. Герц піша: «Ніводны пісьмовы тэкст, калі-небудзь нанесены на камень, гліну, пергамент або паперу, не зрабіў на чалавецтва большага ўплыву, чым Дзесяць Запаведзяў. ...Іх можна назваць дэкларацыяй абавязкаў, якія Бог усклаў на чалавека. Гэта кароткі тэкст, які складаецца ўсяго толькі са ста дваццаці іўрыцкіх словаў, ахоплівае ўсе галіны закону, усталёўваючы не толькі правілы паводзінаў, але і вызначаючы ўнутраны, духоўны свет чалавека. Для выкладання Дзесяці Запаведзяў выбраная такая форма пабудовы сказаў і выразаў, што кожнае слова, аднойчы пачутае ці прачытанае, назаўжды ўрэзваецца ў памяць. Гэты тэкст вызначае як законы служэння Усявышняму, так і паняцці праведнасці і правасуддзя, што актуальныя для ўсіх часоў і ніколі не старэюць»¹.

...А ў той незабыўны і непаўторны момант, падчас Сінайскага Адкрыцця, народ, ашаломлены, ахоплены незвычайным пачуццём, у якім душэўнае трымценне змешвалася са свяшчэнным жахам, слухаў велічныя словы Божыя і адначасова бачыў нешта неверагоднае: «...грымоты і полымя, і гук шафара, і гару, якая дымілася» (*Зых 20:18*). Тэкст падкрэслівае, што народ знаходзіўся ў стане свайго кшталту містычнага азарэння, бо бачыў тое, што звычайна нельга бачыць, — грымоты, гук шафара. Усё нематэрыяльнае, нярэчыўнае, становіцца бачным; бачнае ж, матэрыяльнае нібыта страчвае сваю рэчыўнасць, свае дак-

¹ Герц Й. Комментарий. С. 550.

ладныя контуры — як каменная гара, што пераўтвараецца ў суцэльны слуп дыму. Цікава, што ў арыгінале выраз «бачыў грымоты» гучыць як *роім эт-га-колот*, што можна перакласці і як «бачыў галасы» (дакладней, «бачаць галасы»). Старажытныя Мідрашы, Таргумы (арамейскія пераклады), а таксама Філон Александрыйскі тлумачаць, што гэтыя «галасы і полымя» — апісанне саміх Словаў Усявышняга, якія не толькі чуў, але і бачыў народ. Паводле Філона, язык полымя пераўтвараўся ў ясную мову, зразумелую слухачам (*Пра Дэкалог 46*). Рабі Аківа тлумачыў словы «бачаць галасы» наступным чынам: «...бачаць агнявое слова, якое зыходзіць з вуснаў Усёмагутнага і высякаецца на Скрыжальных, як сказана: “Голас Госпада высякае полымя агню”» (*Мехільта дэ-рабі Йішмаэль, Ба-Ходэш 9*)¹. Такое разуменне заснаванае таксама на вершы ў Кнізе Другазаконня: «...ад правай рукі Яго полымя Закону для іх» (*Друг 33:2*). *Сіфрэй Дэварым*, асаблівы каментар да Кнігі Другазаконня, так тлумачыць гэты верш: «Калі зыходзіла слова з вуснаў Святога, дабраславёны Ён, [яно] ад правай рукі Яго зыходзіла... да левай рукі Ізраіля і абгінала стан Ізраіля... І Святы, дабраславёны Ён, прымаў яго... і высякаў яго на Скрыжалі, як сказана: “Голас Госпада высякае полымя агню”»².

Усё, што адбываецца, неверагодна ўзрушвае народ і адначасова палохае, прымушае не толькі трапятась духоўна, але і скаланацца фізічна. Людзей нібыта працінаюць высокія токі энергіі, што зыходзіць ад словаў Божых, і як хістаецца ў гэты час сама гара Сінай, так і людзі пахіснуліся і адышлі ад яе далей: «...і захісталіся [скалануліся, задрыжалі], і сталі ўдалечыні» (*Зых 20:18*). (Як тлумачыць традыцыя, менавіта таму ў яўрэяў прынята пахіствацца падчас малітвы — на вечны напамін пра тое, што было перажыта ля гары Сінай.) Голас Божы амаль невыносны для звычайных людзей, ён унушае ім свяшчэнны жах, і яны просяць Майсея: «...гавары ты з намі, і мы будзем слухаць, і няхай не гаворыць з намі Бог, а то памрэм» (*Зых 20:19*).

¹ Цыт. па: Вайнфельд М. Унікальнась Дэкалога і яго место в еврейской традиции. С. 373.

² Тамсама.

Прарок супакойвае народ і тлумачыць, што Адкрыццё Божае не можа несці смерць, што Бог выпрабоўвае іх, каб у іх душах назаўжды быў страх Божы: «...не бойцеся, бо для таго, каб выпрабаваць вас, прыйшоў Бог, і каб страх Яго быў перад тварам вашым [на тварах ваших], каб вы не саграшылі» (Зых 20:20). «Страх Божы» — надзвычай важнае паняцце ў Бібліі. Як зразумела з тлумачэння Майсея, гэты страх не роўны звычайнаму страху; ён азначае стан глыбокай пашаны і духоўнага трапятання перад Богам; ён вызваляе ад страху жывёльнага і служыць перадумоваю праведнага жыцця. У Прыпавесцях Саламонавых сказана: «Пачатак мудрасці — страх Гасподні; дурні толькі пагарджаюць мудрасцю і павучаннем» (Прып 1:7); «Страх Гасподні [вядзе] да жыцця, і [чалавек, які яго мае] будзе задаволены, і ліха не прыйдзе да яго» (Прып 19:23). Безумоўна, страх Божы адчувае не грэшнік (інакш бы не грашыў), а той, хто імкнецца да праведнасці, бо менавіта ён абвострана адчувае прысутнасць Бога ў сваім жыцці, Яго пільны і запатрабавальны позірк, што вымагае найвялікшай адказнасці. Рабі Ё. Герц адзначае: «Усявышні прымусіў яўрэяў перажыць страх не для таго, каб пастаянная боязь пакарання падштурхоўвала іх да выканання Запаведзяў, а для таго, каб яны ўсвядомілі моц і веліч Творцы і адчувалі трапятанне перад Ім»¹. Каб гэты высокі страх не пакідаў душы людзей, ім шмат чаго яшчэ трэба будзе перажыць, зрабіць запаведзі Божыя сваім унутраным законам. А пакуль што Майсей мусіць узняцца ізноў на Гару Божую, каб атрымаць больш дэталёвае тлумачэнне запаведзяў і законаў, якімі трэба кіравацца ў штодзённым жыцці, і запісаць іх у Кнігу Запавету, каб памятаць, як скажа прарок пазней свайму народу, што «гэта — не нешта пустое для вас, бо гэта — жыццё ваша» (Друг 32:47).

¹ Герц Й. Коментарый. С. 401.

«І ВОСЬ ЗАКОНЫ, ЯКІЯ ТЫ ПРАПААНУЕШ ІМ...»

(Кніга Запавету)

Тора Гасподняя дасканалая, ажыўляе душу;
сведчанне Гасподняе праўдзівае,
робіць мудрым прасцяка.
Загады Госпада справядлівыя, весяляць сэрца,
запаведзь Госпада чыстая, прасвятляе вочы.

(Пс 19/18:8–9)

Памятайце Закон Майсея, раба Майго,
які Я зааведаў яму на Харэве
для ўсяго Ізраіля...

(Мал 4:4)

...хто парушыць адну з зааведзьяў гэтых
самых малых і навучыць так людзей, той
самым малым назавешца ў Царстве Нябесным;
а хто зробіць і навучыць, той вялікім назавешца
ў Царстве Нябесным.

(Мац 5:17–19)

Цяпер, калі Гасподзь прамовіў Дзесяць Словаў, што мусяць стаць унутраным законам для кожнага, хто ўступае ў Саюз з Ім, духоўным апірышчам для выбранага народа, трэба зразумець, як гэтымі вялікімі Зааведзямі кіравацца ў самых розных канкрэтных сітуацыях жыцця. Безумоўна, найперш разумее гэта Майсей, які ізноў па закліку Божаю ўзнімаецца на святую гару (шматразовыя ўзыходжанні Майсея на Сінай і сыходжанні да народа сведчаць і пра тое, што ён непасрэдна ажыццяўляе сувязь паміж Усявышнім і народам, і пра яго несупыннае духоўнае ўзыходжанне, і пра яго палымянае імкненне ўзняць свой народ на новую і новую прыступку бясконцай лесвіцы духоўнага ўдасканалення). З трывогай і надзеяй сочыць народ, усё яшчэ ашаломлены, утрапёны пасля грывотападобнага і полымяпадобнага гучання Словаў Божых, як узнімаецца прарок вышэй і вышэй на гару і хаваецца ў таямнічай імгле, якая ахутвае яе вяршыню. «І стаяў народ удалечыні, а Машэ наблізіўся да імглы, у якой [хаваўся] Бог» (*Зых 20:21*).

Гэта адно з найбольш таямнічых месцаў у Святым Пісанні. Чаму напісана, што Бог хаваўся ў імгле? У арыгінале стаіць слова *арафэль* («імгла», «туман»), не зусім дакладна перакладзенае ў рускім Сінадальным перакладзе як *мрак* (гэта калькіруе В. Сёмуха ў сваім перакладзе — «змрок»), што выклікае яшчэ большае неўразуменне: як Бог, Які асацыюецца ў нас толькі са святлом, можа знаходзіцца ў змроку? Іўрыцкае слова *арафэль* — таго ж кораня, што і дзеяслоў *арэф* — «свіцецца», «праглядваць», «прабівацца», «струменіцца [праз нейкую заслону]». Ужо гэта сведчыць, што імгла не была суцэльнай, але праз яе нешта свіцелася, яд яе нешта струменілася, што імгла ахутвала зьянне — асаблівае зьянне Бога, Славы Божай. У свой час Анкелас (*Онкелос*, II ст.), які стварыў *Таргум* (літаральна — «пераклад») — пераклад Торы на арамейскую мову, што атрымаў яго імя (*Таргум Онкелос*), перадаў фінал працытаванага вышэй верша наступным чынам: «...воблака, у якім была Слава Усявышняга». У старажытных таргумах пераклад ва ўласным сэнсе слова дапаўняецца тлумачэннямі, і Таргум Анкелас сведчыць пра тое разуменне, якое ўжо ўсталявалася ў старажытнай каментатарскай традыцыі. «Імгла, у якой Бог», — імгла, якая зьяе ўнутраным святлом, памякчае асяпляльнае, невыноснае для чалавека зьянне Славы Божай і адначасова сведчыць, што Бог не можа быць ніколі да канца спасцігнуты чалавекам, уразуметы або адчуты, што Ён заўсёды ў той ці іншай ступені схаваны, утоены ад чалавека. Дз. У. Шчадравіцкі піша: «Само слова (*арафэль*. — Г. С.) сведчыць пра схаванасць, утоенасць Божышча, толькі асобныя праяўленні Якога “прабіваюцца”, “зыходзяць” з глыбіні нябачнай і неспасціжнай»¹.

Важна таксама, што ў арыгінале сказана: «...а Машэ наблізіўся да імглы...» Да «імглы», што тоіць у сабе найвялікшую Таямніцу, можна толькі набліжацца, але ў яе нельга ўвайсці, як перакладзена ў Сінадальным перакладзе: «...а Моісей вступіў у мрак, дзе Бог» (параўн. пераклад В. Сёмухі: «...а Майсей уступіў у змрок, дзе Бог»). «Безу-

¹ Шедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. Изд. 2-е, исправ. и доп. М.: Теревинф, 2001. С. 414.

моўна, — заўважае Дз. У. Шчадравіцкі, — у параўнанні з народам, які “стаяў удалечыні”, Майсей падышоў да існасці Божай непараўнальна бліжэй. Аднак “уступіць у змрок, дзе Бог”, як перададзена гэтае месца ў перакладзе, ён, зразумела, не мог: ніякі чалавек не ў сілах пераадолець бездань паміж сабою як істотаю канечнаю і бясконцым Богам, “Які жыве ў непрыступным святле, Якога ніхто з чалавекаў не бачыў і бачыць не можа...” (1 Цім 6:16)¹. Даследчык і каментатар невыпадкова ўзгадвае верш з Першага Паслання да Цімафея, якое ўваходзіць у так званы паўлінісцкі цыкл (звязаны з імем апостала Паўла). Па сутнасці, тут ідзе гаворка пра той жа самы «змрок», пра які кажа і Кніга Зыходу, але названы ён «непрыступным святлом». Напэўна, справа ў тым, што занадта асляпляльнае святло на нейкія імгненні пазбаўляе нас зроку і пераўтвараецца ў змрок, таму і таямнічая прастора, у якой адкрывае Сябе чалавеку Бог, завецца ў Пісанні то святлом, то змрокам, дакладней — імглою. Так, калі цар Саламон асвячаў пабудаваны ім Іерусалімскі Храм, усю ўнутраную прастору Храма запоўніла імглістае воблака, так што святары не маглі весці службу. «Тады сказаў Шэламо: “Гасподзь сказаў, што [Ён] прысутнічае [жыве] у імгле”» (1 Цар 8:12). У арыгінале стаіць усё тое ж слова — *арафэль*, і, зыходзячы з кантэксту, Саламон, назіраючы новую Тэафанію, узгадвае менавіта тую імглу, да якой калісьці наблізіўся Майсей. У адной з найбольш старажытных Псалмаў гучыць і *арафэль*, і слова *хошэх* («цемра», «змрок»), якімі вызначаецца таямнічае «сховішча» Бога, што хавае неперамосны для чалавека агонь: «Падняўся дым ад ноздраў Яго, і агонь пажыральны ад вуснаў Яго; вуглі разгарэліся ад Яго. // І нахіліў Ён нябёсы, і сышоў, і імгла — пад нагамі Яго. // ...І зрабіў змрок сховішчам Сабе, шатром вакол Сябе; цемра водаў — [ад] аблокаў нябесных. // Ад ззяння перад Ім прайшлі хмары Яго [з] градам і вуглямі агнявымі» (Пс 18/17:9–10, 12–13)².

¹ Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1–3. Пятикнижие Моисеево. С. 414.

² Апісанне таямнічай імглы, «у якой Гасподзь», выклікала да жыцця цэлы шэраг трактатаў, напісаных хрысціянскімі багасловамі, найбольш вядомым з якіх з’яўляецца твор Дзіянісія Арэапагіта «Пра імёны Божыя».

А тым часам Майсей, які наблізіўся да Бога настолькі, наколькі толькі можа наблізіцца смяротны чалавек, чуе з таямнічай імглы голас Божы, які адкрывае прароку новыя і новыя ісціны. «І сказаў Гасподзь Машэ: “Так скажы сынам Ёісраэля: вы бачылі, што з неба гаварыў Я з вамі. // Не рабіце пры Мне багоў срэбных, і багоў залатых не рабіце сабе”» (Зых 20:22—23). Дзіўна тое, што Гасподзь кажа, што Ён гаварыў з неба, тады як раней сцвярджалася, што Ён «сышоў» на Сінай. Відавочна, гэта зроблена дзеля таго, каб падкрэсліць трансцэндэнтнасць Бога: як бы ні «сыходзіў» Ён блізка да свету, Ён заўсёды застаецца ў сферы нябеснай, недасягальнай для чалавека. Старажытная Агада распавядае, што ў момант Сінайскага Адкрыцця нябёсы «сышлі» ўніз, а вяршыня Сіная «паднялася» так, што яны судакрануліся. Традыцыйны каментар таксама сцвярджае, што голас Усявышняга гучаў адусюль, але людзям, што стаялі ля падножжа Сіная, здавалася, што ён ідзе з неба¹.

З працытаваных вышэй словаў Божых пачынаецца *Сэфэр га-Берыт* — Кніга Завету, як вызначаецца яна ў Торы (Зых 24:7). Кніга Завету (Зых 20:22—23:33) уяўляе сабою звод заповедзяў і законаў, якія канкрэтызуюць Дзесяць Заповедзяў, прыстасоўваюць іх да штодзённых падзеяў і сітуацыяў жыцця. Калі вялікія Дзесяць Заповедзяў завуцца Словамі (*га-Дэварым*, або *га-Дварым*), то ўсе заповедзі Торы вызначаюцца як *міцвот* (мн. лік ад *міцва*), што таксама перакладаецца як «заповедзі» і паходзіць ад дзеяслова *цыва* — «заповедваць», «загадваць». *Міцвот* выкладзеныя не толькі ў Кнізе Завету, якую па волі Госпада запіша Майсей раней за ўсё, але і ў астатніх кнігах Торы. Паводле іўдзейскай традыцыі, у Торы налічваецца 613 заповедзяў. Дакладнага ўказання ліку, вядома, у самім тэксе Пяцікніжжа няма; упершыню лік 613 узгадваецца ў адным з талмудычных трактатаў з вуснаў рабі Сімлая, які жыве на пачатку IV ст. да н. э.: «613 *міцвот* дадзеныя Майсею, 365 забаронаў — па ліку дзён сонечнага года і 248 прадпі-

¹ Гл.: Герц Й. Комментарий // Пятикнижие и гафтарот. Иврит. текст с рус. пер. и классич. комментарием «Сончино». М.; Иерусалим: Гешарим, 1999. С. 402.

санняў — па ліку органаў чалавечага цела» (*Мако́т 23б*)¹. Прадпісанні, або загадныя запаведзі, загадваюць у пэўных умовах рабіць пэўныя дзеянні, паводзіць сябе так, а не інакш — паводле прынцыпу *асэ* («рабі»), а забаронныя — забараняюць рабіць пэўныя дзеянні ці зусім, ці ў пэўных умовах — паводле прынцыпу *ло таасэ* («не рабі»). Усе *міцвот* падзяляюцца на *мішпацім* (ад *мішпáт* — «суд», «закон») — законы — і *хукім* (ад *хок* — «пастанова», «статут») — пастановы. Гэтыя абазначэнні ўжываюцца ўжо ў Торы, але менавіта Талмуд вызначае розніцу паміж імі: *мішпацім* — тыя запаведзі, якія асэнсоўваюцца розумам і супадаюць з уяўленнямі большасці людзей пра справядлівасць і мараль (як, напрыклад, забарона забіваць, красці і г. д.); *хукім* — тыя запаведзі, сэнс якіх не можа быць абгрунтаваны толькі чалавечым разуменнем (напрыклад, запаведзі пра дазволеную і недазволеную ежу — *Лев 11*, або забарона апрагнаць *шаатнэз* — адзенне з тканіны, у якой змяшаныя воўна і лён, — *Друг 22:11*, або законы так званай рытуальнай чысціні, выкладзеныя найперш у Кнізе Левіт). Слыныя яўрэйскі рэлігійны мысляр XX ст. рабі Ёсэф Доў-Бэр Салавейчык адзначае: «Наогул кажучы, *хукім* робяць уражанне запаведзяў, якія не падаюцца рацыянальнаму тлумачэнню, і калі б не Божы загад, мы б ніколі не сталі б іх выконваць. Мы мяркуем, што за імі стаіць нейкая Божая мэта, але ўявіць яе сабе мы не ў сілах. *Мишпацім* жа, на супраць, тлумачацца тымі ці іншымі культурнымі або гуманістычнымі меркаваннямі. Тым не менш, і тыя і другія валодаюць сілаю загаду, вымагаючы выканання і безумоўнага падпарадкавання»². Цікавая сама этымалогія слова *хок*: яно паходзіць ад дзеяслова *хакák* — «выразаць», «высякаць» (на камені, на метале). Гэта сведчыць, што *хок* непадуладны разбурэнню, ён дзейнічае заўсёды. Ізноў звернемся да думкі рабі Салавейчыка: «...*хок* паводле вызначэння ўяўляе сабою абсалютную норму, ультыматум, які

¹ Цыт. па: Мишвот // Краткая Еврейская Энциклопедия: В 10 т. Иерусалим: Общество по исследованию еврейских общин; Еврейский ун-т в Иерусалиме, 1996. Т. 5. Кол. 372.

² Соловейчик Й. Д.-Б. Катарсис. Иерусалим: Амана; Маханаим, 1991. С. 256.

вымагае поўнай паслухмянасці без якіх бы там ні было выключэнняў і агаворак. На ім належыць настойваць, нават калі “Сатана і ўсе народы свету пачнуць здзекавацца над Ізраілем”¹, высмейваючы яго неразважлівасць і наіўнасць. Яўрэй, які выконвае Закон, прымае Тору, як пацыент ідзе ўслед прадпісанням свайго ўрача, глытаючы лекі і пагаджаючыся на неабходныя хірургічныя працэдурны. Мы, магчыма, і спрабуем зразумець, што да чаго, наводзім усялякія магчымыя даведкі, але ўрэшце прымаем усё на веру. ...*Хок* не залежыць ад канкрэтнай сітуацыі, ад зменлівых філасофскіх паняццяў і ідэалогіяў ці ад непастаянства эканамічных умоваў. Відавочна, падзвігнуць на такую пакорлівасць можа толькі абсалютная вера ў Бога як *Заканадаўцу*².

Такім чынам, *хок* — закон, высечаны для вечнасці. У гэтым сэнсе і Дзесяць Запаведзяў, высечаныя на каменных Скрыжальных, — вялікія прынцыпы, якія вымагаюць абсалютнага падпарадкавання без усялякіх «калі» і не канкрэтызуюць сітуацыю, уяўляюць сабою хутчэй *хукім*, хаця і могуць быць абгрунтаваныя з дапамогаю логікі, як *мішпацім*. Для апошніх таксама існуе пагроза, калі чалавек не прымае іх з пазіцыяў глыбокай веры, бо утылітарны розум пры жаданні можа «абгрунтаваць» што заўгодна. Таму слушна (і з вялікай горыччу) рабі Салавейчык піша: «Мы высунулі меркаванне, што *мішпацім* падказаныя нам розумам. Тым не менш, у нашым сучасным свеце наўрад ці знойдзецца хоць адзін *мішпат*, які не быў бы абвергнуты. Крадзеж і карупцыя ў многіх сферах жыцця ўяўляюць сабою агульнапрынятую норму; пералюбодзеянне і разбэшчанаць знаходзяць падтрымку нават у рэспектабельных колах; медыцынскія генетычныя эксперыменты і нават забойства мелі месца з ведама і не без удзелу дзяржаўных органаў. У наш час лагічнае мысленне прадэманстравала сваю няздольнасць падтрымліваць самыя асноўныя маральныя забароны. Вось чаму Тора настойвае на тым, каб *мішпат* прымаўся гэтак жа безагаворачна, як і *хок*; наша

¹ Рабі Салавейчык цытуе каментар да Торы (да *Лік 19:2*) выдатнага заканаўчыцеля Рашы (рабі Шлома Йішхакі, XI ст., паўночная Францыя).

² Соловейчик Й. Д.-Б. Катарсис. С. 256—257.

падпарадкаванне яму абавязковае нават у тых выпадках, калі наша лагічнае мысленне заводзіць нас у тупік. Без *хока* кожны сацыяльны і маральны закон можа быць пахіснуты і звездзены на нішто лагічнымі разважаннімі, і тады свет вакол нас і ў нас ператворыцца ў непраходныя джунглі інстынктаў і жаданняў»¹.

Так, нездарма Гасподзь уладарна патрабуе: «Выконвайце пастановы (*хукім*) Мае і законы (*мішпацім*) Мае» (*Лев 18:5*). Заўважым, што менавіта вялікая колькасць заповедзяў — законаў і пастанаваў (а апошнія, як ужо адзначалася, не заўсёды могуць быць абгрунтаваныя лагічна), выклікала да жыцця меркаванне (і яго часам прытрымліваюцца вельмі адукаваныя людзі), што іудаізм з яго заповедзямі — гэта нешта вельмі «архаічнае» і «жорсткае», тое, што пазбаўляе чалавека свабоды — у процілегласць хрысціянству, якое нібыта «вызваліла» чалавека ад неабходнасці выконваць ва ўсёй паўнаце Закон Майсееў. Існуе меркаванне, што ўсе 613 заповедзяў Торы нельга выканаць паводле азначэння. Заўважым, пачынаючы з апошняга, што гэта зусім не так: заповедзі Торы цалкам падлеглыя выкананню ў зямным свеце, на чым настойвае сама Тора вуснамі прарока Майсея: «Бо заповедзь гэтая, якую я заповедую табе (заповедзь — *міцва* — выконваць *усе міцвот*. — *Г. С.*), не недасяжная яна для цябе і не далёкая яна. // Не на небе яна, каб прамовіць: “Хто б узышоў для нас і мы выканалі б яе?”, // І не за морам яна, каб прамовіць: “Хто б схадзіў для нас за мора, і здабыў бы яе нам, і даў бы пачуць яе нам, і мы выканалі б яе?”, // А вельмі блізкае да цябе слова гэтае: на вуснах тваіх яно і ў сэрцы тваім, каб выконваць яго» (*Друг 30:11–14*). Усім сваім больш чым трохтысячагадовым існаваннем яўрэйская традыцыя сведчыць, што ўсе заповедзі магчымыя для выканання і толькі гэтым цэментуецца старажытная рэлігійная культура, толькі таму яна і працягвае існаванне.

Падкрэслім, што выкананне заповедзяў Торы заўсёды ўспрымалася і ўспрымаецца рэлігійнай свядомасцю не як невыносны цяжар, а як радасная, хоць і вельмі адказная ноша, якая не цягне, бо прынятая добраахвотна, і якая

¹ Соловейчик Й. Д.-Б. Катарсис. С. 260–261.

нясе найвялікшае шчасце вызвалення як ад знешняга прыгнёту, так і ўнутранага, уласнага самавольства. Нездарма ў Кнізе Псальмаў так ухваляецца Закон, выкананне якога — адзіны шлях чалавека да ладу са светам і самім сабою, да шчасця: «Шчаслівы чалавек, які не хадзіў на раду [па парадзе] няправедных, і на шляху грэшных не стаяў, і на сходзе разбэшчаных не сядзеў. // Бо толькі да Закону Гасподняга [Торы Гасподняй] прыхільнасць [цяга] яго, і пра Закон Яго разважае ён днём і ноччу. // І будзе ён, як дрэва, пасаджанае ля водных патокаў, якое плод свой дасць у час свой і чый ліст не звяне; ва ўсім, што ні зробіць ён, будзе мець поспех» (Пс 1:1—3); «Шчаслівыя тыя, чые шляхі беззаганныя, хто ходзіць у Законе [Тора] Гасподнім. // Шчаслівыя тыя, хто захоўвае заповедзі Яго, усім сэрцам яны шукаюць Яго. // ...Услаўляць буду Цябе шчырасцю сэрца, вывучаючы справядлівыя законы Твае... // Усім сэрцам сваім Я шукаў Цябе, не дай мне памыліцца, [адступіць] ад заповедзяў Тваіх. // У сэрцы маім змясціў я слова Тваё, каб не грашыць перад Табою. // Дабраславёны Ты, Госпадзі, — навучы Мяне статутам Тваім! // ...[Ідучы] па шляху заповедзяў Тваіх, радаваўся я, як [іншыя] — усялякаму багаццю. // <...> І заповедзі Твае — суцэсённе маё, дарадчыкі мае. // <...> Як люблю я Закон Твой [Тору тваю]! // Увесь дзень яна — [прадмет] разважанняў маіх. // Мудрэйшым за ворагаў маіх робиць мяне заповедзь Твая, бо навечна — мая яна» (Пс 119/118:1—3, 7, 10—12; 14, 24, 97—98). Гэтае цытаванне можна працягваць бясконца, бо не пералічыць тых словаў сапраўднай і самай шчырай любові, што выказаныя ў Пісанні ў дачыненні да заповедзяў Гасподніх, якія для чалавека — самае вялікае багацце, якія даражэй за золата, саладзейшыя за мёд: «Таму люблю заповедзі Твае больш за золата і чыстае золата» (Пс 119/118:127); «...законы Госпада праўдзівыя, усе справядлівыя, // Больш пажаданыя яны, чым золата і шмат золата чыстага, і саладзейшыя за мёд і сатавы мёд» (Пс 19/18:10—11).

Вельмі сумнеўным з'яўляецца меркаванне, што Ісус сваёй прапаведдзю, а потым і апостал Павел адмянілі неабходнасць выканання заповедзяў Торы для хрысціянаў. І хаця крыху падрабязней гаворка пра гэтае пойдзе ў іншай частцы кнігі, заўважым адно: ніводным сваім словам Ісус з

Назарэта не кажа пра адмену Закону Майсеева. Наадварот, Нагорная пропаведзь сведчыць, што Ісус не толькі не збіраўся нічога адмяняць з Торы, да якой ставіўся з найвялікшай пашанай, але лічыў, што кожная запаведзь у ёй, нават самая нязначная, необходимая для выканання і для ўваходжання ў Царства Нябеснае, бо яна дадзеная Самім Богам, слова Якога ніхто не можа адмяніць: «Не думайце, што я прыйшоў парушыць Закон ці Прарокаў: не парушыць прыйшоў я, але споўніць. // Бо праўду кажу вам: пакуль не сыдуць [скончацца] неба і зямля, ніводная ёта [йота] і ніводная рысачка не сыдуць з Закону, пакуль не споўніцца ўсё. // Такім чынам, хто парушыць адну з запаведзяў гэтых самых малых і навучыць так людзей, той самым малым будзе звацца ў Царстве Нябесным; а хто зробіць [выканае] і навучыць, той вялікім будзе звацца ў Царстве Нябесным» (*Мац 5:17–19*). (Пад ётаю і рысачкаю маюцца на ўвазе самыя маленькія літары іўрыцкага алфавіта — *йуд* і *вав*). Апостал Павел таксама вучыў: «Не слухачы Закону праведныя перад Богам, але выканаўцы Закону апраўданыя будуць» (*Рым 2:13*); «Закон святы, і запаведзь святая, і праведная, і добрая» (*Рым 7:12*).

Наконт жа свабоды ці быццам бы несвабоды, якія нясе з сабою неабходнасць выканання вялікай колькасці запаведзяў Торы, любові або суровасці Бога вельмі слушна разважае Дз. У. Шчадравіцкі: «Такая вялікая колькасць прадпісанняў выяўляе не “суровасць” Бога, Які даў Закон, нібыта “не падлеглы выкананню”, а, наадварот, Яго літасць да людзей, выяўленую ў мностве дараваных запаведзяў, прычым выкананне кожнай з іх прыносіць сваю ўзнагароду... Бо адна толькі думка, што Усёмагутны і Усядобры Гасподзь, нібы клапатлівы бацька, унікае ва ўсе перыпетыі справаў чалавечых і настаўляе нас ва ўсім, як улюбёных дзяцей, — адна гэта думка здольная напоўніць нас свяшчэнным трапятаннем перад Яго невычэрпнай міласэрнасцю! Дзесяць Заповедзяў выкладзеныя занадта канспектыўна і сцісла, каб служыць ясным кіраўніцтвам ва ўсіх без выключэння выпадках жыцця, і таму да іх патрабуюцца шматлікія тлумачэнні, што выкладзеныя ў 613 прыватных прадпісаннях. Чалавеку на працягу жыцця прыходзіцца апынацца ў самых разнастайных сітуацыях. І, вядома, най-

лепшае для яго — у кожным выпадку ведаць, якая воля Бога, і кіраваца ёю. Толькі такі спосаб паводзінаў можа быць дабраславёны Нябёсамі»¹.

Законы Торы цалкам прытасаваныя для таго, каб ажыццявіць ідэальны план Госпада, пацвердзіць, што наша зямное жыццё таксама можа стаць па-Боску цудоўным і гарманічным, што зусім не адмяняе цягі чалавека да вечнага, трансцэндэнтнага свету. Але Бог стварыў зямное быццё для радасці і гармоніі, для *разумнага і дасканалага* існавання чалавецтва на гэтай зямлі. Таму, параўноўваючы «чалавека веры», які імкнецца толькі да трансцэндэнтнага і таму хоча як мага хутчэй вызваліцца ад улады зямнога недасканалага быцця, сысці з «даліны плачу», з «чалавекам Галахі» (г. зн. чалавекам, які выконвае эмпірычны яўрэйскі рэлігійны закон — Галаху, якая фундаментальна на заповедзях Торы), рабі Салавейчык у працы «Чалавек Галахі» (1944) піша: «Стаўленне да трансцэндэнтнага моцна адрозніваецца ў чалавека Галахі і звычайнага чалавека веры. У чалавека Галахі няма прыцягнення да трансцэндэнтнага свету, да “пераўзыходжання” яснага і чыстага быцця, бо ідэальны свет — асяроддзе інтарэсаў і ўлюбёнае дзеішча чалавека Галахі — створаны толькі для ўвасаблення ў рэальным свеце. ...Тут, у гэтым свеце, чалавек Галахі набывае жыццё вечнае! “Лепш адна гадзіна Торы і заповедзяў у гэтым свеце, чым усё жыццё ў Свеце будучым”, — кажа Мішна ў трактаце *Авот* (4:17); выказванне гэтае — пароль галахіста. Звычайны чалавек веры не зразумее гэтых словаў, адкіне іх з пагардаю, быццам бы ў іх, ратуі Божа, ёсць адмаўленне ўзвышанага і чыстага жыцця пасля смерці»². Безумоўна, выкананне Галахі, штодзённае выкананне заповедзяў Торы ніяк не адмаўляе *Олам га-ба* — Свет будучы, Царства Нябеснае. Але дасягнуць яго можна толькі тады, калі чалавек на зямлі робіць усё, каб жыццё стала максімальна адпаведнае ідэальнай задуме Божай. Таму рабі Салавейчык працягвае: «Бог не даў Закон Свой анёлам служэння, стварэнням трансцэндэнтнага свету. Ён

¹ Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 418.

² Соловейчик Й. Д.-Б. Катарсис. С. 24.

даў Тору Машэ, які прынёс яе на зямлю, даў ёй прытулак сярод людзей, якія “жывуць у змроку і смяротным ценю” (Пс 107:10). Зямля, цялеснае жыццё — вось аснова галахічнага быцця. Толькі на рэчыўным, адчувальным падмурку жыцця ў гэтым свеце можа ажыццявіцца Тора. Анёлы, якія не ядуць і не п’юць, не сварацца адзін з адным і не зайздросцяць, не падыходзяць для атрымання Торы. <...> Законы Торы не ўступаюць у супярэчнасць з законамi жыцця і рэальнасці; таму што, калі б яны процістаялі гэтаму свету і адмаўлялі б каштоўнасць рэальнага быцця, з яго біялагічнымі і псіхалагічнымі аспектамі, тады б Тора не была вучэннем міласэрнасці, літасці і міру, а толькі кнігаю гневу і шалёнасці. <...> Ідэал чалавека Галахі — выратаванне гэтага свету праз яго адаптацыю да ідэальнасці Галахі. ...Ніжэйшы свет узвысіцца з дапамогаю Галахі да ўзроўню свету вышэйшага, свету эманцыі»¹.

Безумоўна, мысляр не хоча сказаць, што «чалавек Галахі» не мае веры, што ён цалкам процілеглы «чалавеку веры». Справа ў тым, што вера «чалавека Галахі» выяўляецца не толькі праз словы і парыванні духу да трансцэндэнтнага, але найперш праз практычныя дзеянні; розніца паміж імі — у стаўленні да зямнога свету: «Адзінае адрозненне чалавека Галахі ад чалавека веры ў тым, што яны рухаюцца ў процілеглых напрамках. Чалавек веры пачынае з гэтага свету і дасягае свету эманцыі, чалавек Галахі зыходзіць са свету эманцыі і дасягае гэтага свету. Чалавек веры, незадаволены, расчараваны, супярэчлівы, марыць узняцца ад матэрыяльнай даліны плачу на Гару Гасподнюю, вызваліцца ад ланцугоў адчувальнай рэчаіснасці і выйсці на прастор трансцэндэнтных існасцяў, чыстых і незамутненых. Насупраць, чалавек Галахі жадае звесці трансцэндэнтнасць у “даліну смяротнага ценю” нашага свету і пераўтварыць яе ў краіну жывых. Чалавек веры — гэта рамантык, які бунтуе супраць свету канкрэтнай рэальнасці, імкнецца ўцячы ад яго да далёкіх чароўных светаў, дзе ён можа сваёй чысцінёй і святасцю ўсцешыцца сярод чысціні і святасці. Чалавек Галахі, насупраць, цвёрда стаіць

¹ Соловейчик Й. Д.-Б. Катарсис. С. 25—26.

на нагах у гэтым свеце. Яго задача — ачысціць гэты свет, а не бегчы з яго. Чалавек Галахі змагаецца са злом і няшчасціямі, уласцівымі гэтаму жыццю, вядзе бязлітасную барацьбу з царствам зла і воінствамі ліхадзеяў. Яго мэта — не ўцячы ў свет іншы, які ўвесь дабро, а прывесці гэты адвечны свет у наша матэрыяльнае жыццё»¹. Такім чынам, рабі Салавейчык падкрэслівае, што толькі абавязковае выкананне заповедзяў Божых вымагае ад чалавека найвялікшай адказнасці за наш свет, адказнасці за гісторыю, за мінулае і будучае і што толькі такі падыход дазваляе пазбегчы падвойнай маралі: адной — дзеля жыцця вечнага, дзеля ўратавання толькі ўласнай душы, другой — у стаўленні да звычайнага жыцця з усімі яго канкрэтнымі турботамі і мітуснёю: «Погляд чалавека веры зафіксаваны на вышэйшых светах, таму ён занадта часта забываецца на ніжэйшыя светлы і засвойвае сабе падвойны маральны стандарт, упадае ў крывадушнасць. Мы бачылі, што зрабілі з гэтым светам многія рэлігіі з-за імкнення прарваць перашкоды матэрыі і рэальнасці і ўцячы да вечнасці. Ахмеленыя марамі пра найвышэйшыя духоўныя існасці, якія луналі дзесьці побач, яны не чулі стогнаў тых, “якія жывуць у дамах гліняных” (Іёў 4:19), уздыхаў бедных і плачу няшчасных. Калі б яны не былі цалкам апантанымі ідэяй зліцця з бясконцым, пранікнення ў трансцэндэнтнае, яны здолелі б зрабіць што-небудзь для ўдоваў і сіротаў, збавіць слабога з рук прыгнятальніка. Няма нічога больш разбуральнага для душы і цела, чым адцягненне ад гэтага свету. Сіла чалавека Галахі ў тым, што ён не імкнецца пайсці ад гэтага свету, не бяжыць у вобласць чыстых абстракцыяў. Ён жадае звесці Боскую Прысутнасць — *Шэхіну* — і святасць у гэты свет прасторы і часу, у наша зямное, канечнае быццё»².

Усё, сказанае вышэй, сведчыць пра важнасць выканання заповедзяў. Але найперш сведчыць пра гэта тэкст самой Бібліі, Торы: заключэнне Завету з Богам немагчымае без прыняцця не толькі Дзесяці Заповедзяў, але і больш разгорнутага кодэкса законаў. І пачынаецца гэты кодэкс —

¹ Соловейчик Й. Д.-Б. Катарсис. С. 27—28.

² Тамсама. С. 28.

Кніга Запавету — з высвятлення некаторых аспектаў узаемадачыненняў паміж Богам і чалавекам, асаблівасцяў служэння Усявышняму ў адрозненне ад язычніцкіх багоў. Гасподзь кажа: «Не рабіце пры Мне [са Мною] багоў срэбраных, і багоў залатых не рабіце сабе» (*Зых 20:23*). Гэта яшчэ адно перасцеражэнне ад небяспекі ідалапаклонніцтва, стварэння куміраў, але з пэўным дадатковым нюансам. Пра гэта сведчыць не зусім звычайная канструкцыя, выкарыстаная ў арыгінале: *ици* — «са Мною», «разам са Мною» (у Сінадальным перакладзе — «перада Мною»). Тым самым Гасподзь забараняе людзям, верным Яму, не толькі падмяняць Бога Жывога ідаламі, зробленымі рукамі чалавека, але і пакланяцца апошнім *разам* з Адзіным Богам, наогул — ставіць на адзін узровень з Богам нейкія іншыя сілы, няхай і духоўна высокія (верагодна, у гэтым жа сэнсе Каран часта ўжывае выраз: «не надаваць Яму таварышаў»¹). Паказальна, што спачатку ўзгадваюцца «срэбраныя багі», а потым — «залатыя». Безумоўна, золата даражэйшае за срэбра, і гаворка ідзе пра тое, што якія б новыя і новыя каштоўнасці ні набываў ці ні адкрываў для сябе чалавек, яны не могуць замяніць Бога.

Далей Гасподзь загадвае Майсею збудаваць ахвярнік з зямлі, дакладней, *мізбэах [мізбэх] адамá* — «ахвярнік зямляны», каб прыносіць Яму ахвяры (*Зых 20:21*). Што тычыцца ахвяраў, то яны патрэбныя, безумоўна, не столькі Богу, колькі чалавеку, які павінны прывучацца пераадольваць свае эгаістычныя ўласніцкія інстынкты і вучыцца ахвяраваць частку сваёй маёмасці Богу, святарам, наогул — на справы духоўныя і дабрачынныя². Адначасова ахвяра (ахвярная жывёліна) сімвалізуе гатоўнасць чалавека да высокай ахвяры ў імя Бога і блізкага, найперш — гатоўнасць скіраваць свае жывёльныя (фізічныя) сілы на служэнне духоўнасці. Указанне ж будаваць ахвярнік з зямлі мае розныя аспекты. Па-першае, тут ёсць аспект практычны: зямля лёгка ўбірае ў сябе ахвярную кроў; той ахвярнік, які збу-

¹ Гэты выраз у Каране палемічна скіраваны таксама супраць хрысціянскага вучэння пра Тройцу.

² Пра сэнс ахвяры і ахвярапрынашэння часткова ішла гаворка ў частцы I, с. 215—217.

даваў пазней у пустыні паводле загаду Богага Бэцалель (Весяліл), быў зроблены з дошак і напалову запаўняўся зямлёю. Па-другое, як адзначае традыцыйны каментар, «Тора падкрэслівае, што служэнне Усявышняму мусіць вылучацца гранічнаю прастаю: ахвярнік не абавязкова павінны быць выкладзены з камянёў, ён можа быць зроблены і з зямлі»¹. Калі ж ахвярнік будзецца з камянёў (ці з зямлі, абкладзенай камянямі), то нельга апрацоўваць гэтыя камяні, асабліва жалезнымі прыладамі: «Калі ж ахвярнік з камянёў будзеш рабіць Мне, то не кладзі іх апрацаванымі. // Бо, калі накладзеш на іх цясла, то апаганіш іх» (*Зых 20:25*). У арыгінале на месцы слова «цясла» стаіць *хэрэв*, што абазначае вострую металічную прыладу для апрацоўкі каменя, а таксама перакладаецца як «меч». Запаведзь забараняе выкарыстоўваць у служэнні Госпаду ўсё, што мае дачыненне да забойства і праліцця крыві. Яшчэ Ёханан бен Закай (I ст.) тлумачыў гэтак патрабаванне Торы, абапіраючыся на асаблівую гульню аднакарэнных словаў у тэксе: цэлыя (*шлэмот*) камяні сімвалізуюць мір (*шалом*) паміж народамі Ізраіля і яго Нябесным Айцом (*Тасэфта Бава Кама 7:7*). Таму жалеза, якое сее варожасць паміж людзьмі, не павінна дакранацца да ахвярніка. Невыпадкова Гасподзь скажа Свайму выбранніку Давіду, што ён не зможа пабудаваць Храм таму, што яму давялося праліваць шмат крыві (*1 Пар 28:3*). У Талмудзе запісана: «Жалеза скарачае жыццё, а ахвярнік закліканы падоўжыць яго. Меч ці ўсялякая іншая жалезная прылада з'яўляюцца сімвалам барацьбы, а ахвярнік сімвалізуе спакой і мір паміж Усявышнім і чалавекам, чалавекам і яго блізкімі»².

Цікавае меркаванне наконт таго, чаму Гасподзь забараняе апрацоўваць камяні ахвярніка, выказвае Дз. У. Шчадравіцкі, нагадваючы, што ахвярнік — сімвал супольніцтва вернікаў (такія сімваліка нараджаецца яшчэ ў прароцкіх кнігах): «...кожны мусіць захоўваць сваю непаўторнасць, індывідуальнасць, бо супольнасць вернікаў — “дом духоўны” — не мае перадумоваў і нават не вытрымлівае нівеліравання асобы (“апрацоўка каменя”)»³. Пры гэтым ка-

¹ Герц Й. Коментарый. С. 402.

² Цыт. па: Тамсама. С. 402.

³ Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 417.

ментатар узгадвае словы з Першага Паслання апостала Пятра: «І самі, як жывыя камяні, будуйце з сябе дом духоўны, святарства святое, каб прыносіць духоўныя ахвяры...» (1 Пятр 2:5).

Гасподзь забараняе таксама ўзыходжанне да Яго ахвярніка па прыступках: «І не ўзыходзь па прыступках на ахвярнік Мой, каб не адкрылася галізна твая на ім» (Зых 20:26). Гэтая забарона звязаная з дыстанцаваннем ад свету язычніцтва: менавіта язычнікі будавалі ахвярнікі на вяршынях ступеньчатых пірамідаў, куды ўзыходзілі па маршавых каменных лесвіцах. Да таго ж — і гэта галоўнае — служэнне язычніцкім багам, асабліва адказным за ўрадлівасць, было звязанае з культавай прастытуцыяй, з блудам. Таму ніякае агаленне немагчымае пры служэнні Адзінаму Богу. Як вядома, нават ніжняя вопратка святара, які ўзыходзіў да ахвярніка ў двары Іерусалімскага Храма, не павінная была быць бачнай, таму ўзыходзілі па драўляным насьціле, які сімвалізаваў паступовае духоўнае ўзыходжанне.

Важна таксама, што Гасподзь з самага пачатку лалізуе ахвярапрынашэнне ў прасторы — у процілегласць язычніцкім звычаям: «...і прынось... усеспаленні твае і мірныя ахвяры твае, дробную і буйную жывёлу тваю; на ўсялякім месцы, дзе Я пакладу памяць Імя Майму, Я прыйду і дабраслаўлю цябе» (Зых 20:24). Гэта значыць, што прыносіць ахвяры можна толькі ў тых месцах, на якія пакажа Гасподзь: там, дзе будзе размяшчацца Скінія Запавету, а потым — Іерусалімскі Храм. Невыпадкова далей будзе сказана: «Сцеражыся прыносіць ўсеспаленні твае на ўсялякім месцы, якое ты ўбачыш; // Але на тым месцы, якое выбярэ Гасподзь у адным з каленаў тваіх, прынось усеспаленні твае...» (Друг 12:13—14). Хутка Богам будуць дадзеныя заповедзі, якія абмяжуюць ахвярапрынашэнне ў часе і зрабяць іх магчымымі толькі пад кіраўніцтвам святара.

З 21-га раздзела Кнігі Зыходу пачынаецца пералічэнне заповедзяў, якія рэгулююць стасункі паміж людзьмі. «І вось законы, якія ты прапануеш [абвесціш] ім...» (Зых 21:1). Больш дакладны пераклад пачатку гэтага верша — «І вось гэтыя законы...» З гэтага яўрэйскія каментатары зрабілі выснову, што так можна сказаць пра ўжо вядомыя законы і што гэтыя законы былі дадзеныя Майсею яшчэ

падчас стаянкі ў Мары, а потым паўторанья на гары Сінай. Сам жа Майсей яшчэ больш падрабязна растлумачыў тое, што ён чуў на гары Сінай, запісваючы пачутае ў скрутак Торы. Рабіў ён гэта на працягу ўсіх сарака гадоў вандравання па пустыні. На стаянках прарок бачыў літары з чорнага агню на фоне белага агню і чуў голас Божы. Усё, што ён бачыў, ён запісваў, а ўсё, што чуў, пераказваў свайму брату Аарону і народу (так тлумачыцца з'яўленне Письмовай Торы і Торы Вуснай, якая з'яўляецца каментарам і ключом для разумення першай). Але, як адзначае традыцыя, і тэкст Торы, які бачыў Майсей, і голас, які гэты тэкст тлумачыў, былі толькі спосабам надання формы ведам, атрыманым прарокам падчас Адкрыцця на Сінаі.

У арыгінале на месцы слова «законы» стаіць *мишпацім* — ад дзеяслова *шафат* — «судзіць», і гэта падкрэслівае, папершае, што прапанаваныя Богам у Кнізе Запавету законы па большасці сваёй падлягаюць усведамленню розумам, па-другое — што яны ў асноўным звязаныя з судовымі пастановамі і ўяўляюць старажытны юрыдычны кодэкс. Першае, чаму прысвечаныя гэтыя законы, — правы асабістай свабоды і абароны жыцця чалавека. Пачынаецца ўсё з пастановаў, што тычацца лёсу раба-яўрэя. Як слушна адзначае Дз. У. Шчадравіцкі, «становішчам самых знядоленых і залежных людзей, няшчасных і прыгнечаных Закон займаецца ў першую чаргу. Шматкратна ў аснову асноваў у яго “судах” ставіцца клопат пра сіротаў і ўдоваў, прышэльцаў і жабракоў (*Лев 19:33—34; Друг 10:17—19* і інш.). Сапраўды шчаслівае жыццё грамадства, яго маральны, ды і матэрыяльны стан ацэньваецца па становішчы самых бедных і слабых яго членаў»¹.

Патрэбна адразу заўважыць, што ў Бібліі слова «раб» мае іншыя адценні, чым у кантэксце грэка-рымскай культуры, дзе рабы былі цалкам бяспраўныя і залежалі толькі ад гаспадара, які набыў іх (паказальна, што вызначэнне раба ў Афінах — «прылада, якая гаворыць»). Па-першае, традыцыйнае ў рускім Сінадальным перакладзе (а следам за ім — і ў перакладзе В. Сёмухі) слова «раб» прыйшло

¹ Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 425.

пад уплывам Сэптуагінты: у ёй словам *δουλος* (*дулос*), што дакладна азначае «раб», «нявольнік», «звязаны», «вязень», перадаецца іўрыцкае слова *эвэд* (ад дзеяслова *авэд* — «працаваць», «служыць»), семантыка якога некалькі іншая: «працаўнік», «парабак», «слуга» і нават у высокім сэнсе — «служыцель» (адсюль і «раб Божы», што дакладней значыць «служыцель Божы» — той, хто ў найбольшай ступені ажыццяўляе волю Божую). Па-другое, сама семантыка слова, як і законы Торы, адлюстроўвае тую акалічнасць, што ў старажытнайўрэйскім грамадстве не было рабства ў тым жорсткім яго варыянце, які нам вядомы з гісторыі Егіпта (хаця тут рабоў можна хутчэй назваць рабамі дзяржаўнымі), Вавілона, Асірыі, Грэцыі, Рыма. Раб у гэтых дзяржавах і ў гэтым разуменні — асоба без усялякіх правоў, «рэч», што належыць непадзельна і да скону гаспадару. Іншае ў біблейным свеце. Закон і пачынаецца з высьвятлення правоў рабоў і іх права на свабоду, хаця Тора і кажа: «Калі купіш раба-яўрэя...» (*Зых 21:2*).

Традыцыйны каментар адзначае, што яўрэя не мог звярнуць у рабства (дакладней — узяць у парабкі, у слугі) другі яўрэй проста па сваім жаданні. Гэта забаронена з самага пачатку. Яўрэй мог страціць на пэўны час свабоду, трапіць у залежнае становішча, нават быць праданым у парабкі ці слугі па некалькіх прычынах: па-першае, чалавек мог сам прадаць сябе, каб заплаціць доўг (вярнуць пазыку); па-другое, гэта было пакаранне, калі чалавек што-небудзь украў і яму няма чым заплаціць за ўчыненую шкоду («...ён [злодзей] павінны плаціць, а калі няма чым, то хай прададуць яго за ўкрадзенае ім» — *Зых 22:2*; традыцыйны каментар падкрэслівае, што гэты закон не распаўсюджваўся на жанчынаў); па-трэцяе, чалавек мог у выпадку беднасці ці немагчымасці вярнуць пазычанае аддаць у парабкі (слугі) сваіх дзяцей («Калі хто прадасць дачку сваю ў рабыні...» (*Зых 21:7*)). Але ў тым і справа, што ва ўсіх гэтых выпадках Тора агаворвае правы залежных людзей, ахоўвае іх жыццё, здароўе і годнасць. Раба забаранялася біць, а тым больш — забіваць. За апошніяе гаспадара чакала цяжкае пакаранне, як за ўсялякае забойства (гл. далей законы, якія тычацца адказнасці за забойства). Гэтыя ж законы распаўсюджваліся не толькі на яўрэяў па паходжанні, але і на прышэльцаў,

г. зн. тых іншапляменнікаў, якія прынялі яўрэйскую веру, Адзінага Бога. Яшчэ раней было сказана: «Адзін закон хай будзе і для прыроднага [карэннага] жыхара, і для прышэльца, які пасяліўся між вамі» (*Зьх 12:49*). А пазней, у Кнізе Левіт, будзе падкрэслена: «Адзін суд (*mišpat*) павінны быць у вас як для прышэльца, так і для карэннага жыхара» (*Лев 24:22*). Гэты універсалізм у падыходзе да закону, роўнасць усіх перад законам, як і роўнасць усіх перад Богам, незалежна ад паходжання, — прыкметная рыса старажытна-яўрэйскай культуры на фоне іншых культураў Старажытнага свету.

Галоўнае ж, што вылучае яўрэйскія законы адносна рабоў з усіх заканадаўстваў, вядомых раней і пазней, — загад адпускаць іх на волю праз шэсць гадоў — на сёмы год, які, як і сёмы дзень (Субота), лічыўся сакральным: «Калі купіш раба-яўрэя, шэсць гадоў ён будзе служыць, а на сёмы — выйдзе на волю без выкупу [дарма]. // Калі ён прыйшоў адзін, выйдзе адзін, а калі была ў яго жонка, выйдзе і жонка разам з ім» (*Зьх 21:2–3*). Кожны сёмы год называўся «годам адпушчэння» (*Друг 31:10*), бо ў яго прынята было адпускаць на свабоду ўсіх рабоў; таксама ён зваўся і «годам даравання (прабачэння)», бо ў Торы сказана: «У сёмы год рабі дараванне. // Дараванне ж заключаецца ў тым, што ўсялякі пазыкадаўца, які даў пазыку свайму блізкаму, дараваў [доўг] і не спаганяў з блізкага свайго ці з брата свайго, бо абвешчанае дараванне дзеля Госпада...» (*Друг 15:1–2*). Такім чынам, на кожны сёмы год у сямігадовым цыкле (адлік часу вялі не толькі тыднямі з сямі дзён, але і сямігодкамі) той, хто трапіў у залежнасць, меў права атрымаць незалежнасць. Гэта значыць, што тэрмін знаходжання ў рабстве мог быць і больш кароткім, чым шэсць гадоў, калі, напрыклад, чалавек быў праданы за даўгі ці за крадзеж не ў першы, а ў іншыя гады сямігадовага цыкла. Далей Кніга Другазаконня вуснамі Майсея ўдакладніць, што павінны зрабіць гаспадар, які адпускае раба на волю: «Калі прадасца табе брат твой, яўрэй або яўрэйка, то шэсць гадоў павінны ён быць рабом табе, а на сёмы год адпусці яго на свабоду; // Калі ж будзеш адпускаць яго ад сябе на свабоду, не адпуская яго паражняком [з пустымі рукамі]. // Надзяліць павінны ты

яго ад жывёлы тваёй, ад гумна твайго і ад давільні тваёй; чым дабраславіў цябе Гасподзь, Бог твой, дай яму. // І памятай, што рабом быў ты ў зямлі Егіпецкай, і выкупіў [збавіў] цябе Гасподзь, Бог твой, таму я заповедую гэта табе зараз» (*Друг 15:12—15*). Атрымліваецца, што гаспадар павінны не проста адпусціць свайго парабка на свабоду, але і забяспечыць яму пачатак годнага самастойнага жыцця, каб ён стаў паўнапраўным членам грамадства. «Такое стаўленне да рабоў — сапраўды нешта небывалае не толькі ў старажытным свеце, але і на працягу ўсёй гісторыі ажно да нашых дзён! — усклікае Дз. У. Шчадравіцкі. — На прыкладзе падобных усталяванняў мы ясна бачым, што Закон Божы, дадзены праз Майсея, не толькі не “састарэў” і не “спаракнеў”, але жыццё паводле яго і ў нашы дні з’яўляецца ўсё яшчэ недасягнутым ідэалам разумнага і гуманнага ладу грамадства...»¹

Калі чалавек ажаніўся — да таго, як трапіў у залежнасць, ці ўжо ў доме свайго гаспадара — і не мае дзяцей, ён вызваляецца разам з жонкаю. Але калі ён набыў сям’ю ўжо на службе ў гаспадара, і жонку даў яму сам гаспадар (з яго ж рабыняў), і нарадзіліся дзеці, то такі чалавек адпускаецца на свабоду адзін (*Зых 21:3—4*). Чаму? Справа ў тым, што ён вызваляецца ў сёмы год, калі пад парам знаходзіцца зямля, калі яе нельга апрацоўваць (гл. ніжэй). Такім чынам, чалавек не мае магчымасці атрымаць ураджай і адразу наладзіць дабрабыт сваёй сям’і. Таму на пэўны час яго жонка і дзеці застаюцца на забеспячэнні яго гаспадара.

Апрача таго, Тора агаворвае асаблівы выпадак, калі раб, якога адпускаюць на волю, не захоча свабоды, а пажадае застацца ў доме свайго гаспадара на правах дамачадца: «Але калі раб скажа: “Люблю гаспадара майго, жонку маю і дзяцей маіх; не пайду на волю”, — // То хай прывядзе яго гаспадар яго да суддзяў, і падвядзе яго да дзвярэй або да вушака, і праколе яму гаспадар яго вуха шылам, і будзе ён служыць яму вечна» (*Зых 21:5—6*). Па-першае, адначым, што сама сітуацыя, якую малюе Тора (і, верагодна,

¹ Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 430.

яна не была такой ужо адзінкавай), сведчыць дастаткова яскрава, якія стасункі складаліся паміж гаспадарамі і іх парабкамі і слугамі ў свеце, што жыві паводле законаў Торы: патрэбна было сапраўды палюбіць гаспадара і яго сям'ю, як сваю, каб захавець адмовіцца ад свабоды (такі выпадак апісаны ў Кнізе Быцця з улюбёным рабам Аўраама — Эліэзэрам, якога патрыярх нават вырашыў зрабіць сваім спадчыннікам, пакуль у яго не было ўласнага сына; гл. *Быц 15:2—3*). Пры гэтым важна, як падкрэслівае традыцыйны каментар, каб пра сваё жаданне застацца абвясціў сам раб, а не яго гаспадар, бо ў апошняга не павінна быць жадання пакінуць чалавека ў рабстве на доўгі час. Калі ж раб выказваў такое пажаданне, яго сям'я ўваходзіла ў склад сям'і гаспадара, і гэта замацоўвалася асаблівым рытуалам у прысутнасці суддзяў (у арыгінале — слова *элогім*, якое ў дадзеным кантэксце перакладаецца як «моцныя» і мае на ўвазе менавіта суддзяў, а не багоў, як у Сінадальным перакладзе, дзе ёсць заўвага наконт гэтага, і ў перакладзе В. Сёмухі): вуха таго, хто адмовіўся ад свабоды (дакладней, ад самастойнага гаспадарання), праколваецца ля дзвярнога вушака — верагодна, для таго, каб надзець завушніцу з імем гаспадара. Ужо ў старажытнасці (у I ст.) рабі Ёханан бен Закай так адказаў на пытанне, чаму менавіта вуха павінна быць праколатае ў знак адмаўлення ад свабоды: «Вуха яго чула выказванне Усявышняга: “Сыны Ізраіля: яны — рабы Мае” (*Лев 25:55*) — і ўсё ж чалавек палічыў за лепшае слухаць гаспадара з крыві і плоці. Дык няхай жа яго вуха будзе праколатае!» Такім чынам, вялікі законавучыцель падкрэслівае, што няма больш высокага дару ў чалавека, чым знешняя і ўнутраная свабода, як няма і вышэйшага за Госпада гаспадара. Раба падводзілі да дзвярэй, нібыта прапануючы яму пакінуць дом, набыць свабоду; але ён добраахвотна адмовіўся ад яе, і таму яго вуха сімвалічна «прымацоўвалі» да дзвярэй дома яго гаспадара. Але і такі раб на самой справе не заставаўся ў залежнасці навечна (да скону), таму што ён абавязкова атрымліваў свабоду на *Ёвэль* — Юбілейны год, які надыходзіў праз сем сямігодак, г. зн. праз 49 гадоў на 50-ты. У гэты год абвясчалася воля ўсім жыхарам краіны: «Калі ж ён [раб, што адмовіўся ад свабоды на сёмы год] не выкупіцца такім

чынам, то ў Юбілейны год адыдзе сам і дзеці яго з ім; // Бо Мне сыны Ісраэля рабы; яны — Мае рабы, якіх Я вывеў з зямлі Егіпецкай» (*Лев 25:54—55*). Таму ўжо ў самых старажытных каментарых слова *ле-олам* («на век», «навечна») разумелася яўрэйскімі мудрацамі як «да Юбілейнага года»¹. Усё гэта яшчэ раз падкрэслівае, што свабода — неад’емны найвышэйшы дар Бога чалавеку. Без усялякага перабольшвання можна сказаць, што законы Торы былі самымі чалавечнымі на фоне законаў рабаўладальніцкіх дзяржаваў Старажытнага свету.

Асабліва агаворваюцца ў Торы правы жанчыны як істоты больш слабай, чым мужчына, хаця на першы погляд здаецца, што ўсё наадварот, што правы жанчыны ў чымсьці абмяжоўваюцца: «Калі хто прадасць дачку сваю ў рабыні, то яна не можа выйсці, як выходзяць рабы...» (*Зых 21:7*). Гэта значыць, што жанчына выходзіць на свабоду інакш, чым мужчына, з большымі прывілеямі. Калі дзяўчына трапіла ў якасці рабыні (служанкі) у дом, то яго гаспадар становіцца яе апекуном і павінны ці ажаніцца з ёю, ці зрабіць наложніцаю (у тыя старажытныя часы палігамія была агульнапрынятым звычайам), ці, калі ён не захоча гэтага, выдаць яе замуж, даўшы ёй пасаг. Калі ж ён і гэтага не зробіць, то абавязаны знайсці яе родных, якія здоліюць яе выкупіць. Пры гэтым гаспадар ні ў якім разе не можа прадаць сваю рабыню прадстаўнікам іншага народа: «Калі яна нягоднаю стала ў вачах гаспадара яе, які прызначыў было яе для сябе, няхай дазволіць выкупіць яе; а чужому народу прадаць яе ён не ўладны, здрадзіўшы ёй» (*Зых 21:8*). Класічны каментар тлумачыць, што ён не можа прадаць яе наогул ніякаму іншаму чалавеку. Гаспадар можа прызначыць рабыню свайму сыну, і тады ён павінны ставіцца да яе як да сваёй дачкі (*Зых 21:9*). І нават калі сын потым ажэніцца з другою, то першая павінная застацца членам сям’і, яе нельга «пазбаўляць харчавання, адзення і шлюбнага жыцця з ёю» (*Зых 21:10*). Калі ж гаспадар не зробіць нічога з пералічанага, ён павінны проста адпусціць яе дарма: «...няхай яна пойдзе дарма, без выкупу» (*Зых 21:11*). Класічны каментар падкрэслівае, што гэты

¹ Гл., напрыклад: Герц Й. *Комментарий*. С. 410.

закон Торы мае дачыненне толькі да непаўналетняй дзяўчыны, якую бацька аддае ў чужы дом у якасці служанкі і тым самым фактычна заключае яе шлюб з гаспадаром. Мудрацы падкрэсліваюць, што ўчынак бацькі можа быць апраўданы толькі выключнымі вымушанымі абставінамі і што ён абавязаны зрабіць усё, каб дачка трапіла ў добрыя рукі, у дом, дзе яна вырасце і стане жонкай і паўнапраўнай гаспадыняй.

Законы адносна рабоў маюць прамое дачыненне да Запаведзі «Не забі», таму што жорсткае стаўленне да рабоў, да прыгонных можа прывесці да скарачэння іх жыцця і нават у прамым сэнсе да забойства. Вось чаму далей у Кнізе Запавету выкладаюцца больш падрабязна законы, звязаныя з Шостай Запаведзю — Запаведзю пра святасць чалавечага жыцця і немагчымасць рабіць на яго замах. Няма больш страшэннага злачынства перад тварам Госпада і іншага чалавека. Таму за свядомае забойства чалавека злачынец караецца смерцю: «Хто ўдарыць чалавека так, што той памрэ, хай будзе ён аддадзены на смерць» (*Зых 21:12*). Падкрэслім, гаворка ідзе пра наўмыснае забойства, ад пакарання за якое не вызваляецца ні той, хто схаваўся ў свяцілішчы ля ахвярніка (так ратаваліся забойцы ў элінскім свеце), ні нават сам святар: «Калі ж хто наўмысна заб'е блізкага свайго з хітрасцю, то ад ахвярніка Майго бяры яго на смерць» (*Зых 21:14*). Калі Тора спецыяльна не агаворвае від пакарання, маецца на ўвазе смерць праз удэшэнне, раўназначная павешанню.

Здаецца, гэта вельмі жорстка. Здаецца, было б лепш, каб Біблія ўвесь час казала толькі пра любоў і міласэрнасць. Але падкрэслім: гаворка ідзе пра найвялікшую каштоўнасць — чалавечае жыццё, і людзей патрэбна прывучыць да разумення гэтай каштоўнасці. «Суровы» Закон Майсееў вельмі часта няправільна проціпастаўляюць запаведзі пра любоў да блізкага, забываючыся пра тое, што яна таксама сфармуляваная ў Торы (*Лев 19:18*). Вельмі слушна піша наконт гэтага Дз. У. Шчадравіцкі: «Перш чым зразумець, што блізкага можна і належыць любіць, трэба навучыцца хаця б цаніць яго жыццё, падобна да ўласнага. Чалавек недасведчаны і неўтаймаваны можа набыць пэўны навык толькі праз страх. Ён павінны зразумець, што з ім у пака-

ранне адбудзецца тое ж самае, што ён зрабіў свайму блізкаму. І шанавець чужое жыццё ён навучыцца толькі тады, калі зразумее, што, забіваючы іншага, рызыкуе сам быць забітым; наносячы іншаму пашкоджанне, можа атрымаць дакладна такое ж. Таму пастанова “вока за вока, зуб за зуб” (*Зых 21:23—25*) не з’яўляецца, як мяркуюць некаторыя, “процілегласцю” евангельскай заповедзі пра любоў да блізкага, але аказваецца яе неабходнаю папярэдняю ўмоваю! Перш чым чалавек навучыцца бачыць у сваім суседзе блізкага і любіць яго, ён павінны прывыкнуць шанавець само жыццё суседа і цаніць яго вока, зуб, руку і г. д., як свае ўласныя. Паступова, па меры таго як змрок поўнага эгаізму будзе расейвацца, такі чалавек пачне ўсё лепш “распазнаваць” і ўсё аблічча свайго блізкага... Калі ж злачынца не спыніць у самым пачатку, то ён не навучыцца нават элементарным асновам абыходжання з іншым чалавекам: “Калі ліхадзей будзе памілаваны, то не навучыцца ён праўдзе, — будзе ліхадзейнічаць у зямлі праведных і не будзе глядзець на веліч Госпада” (*Іс 26:10*)»¹.

На самой справе ў далейшым талмудычным праве, на якім трымаецца і сённяшняе яўрэйскае рэлігійнае заканадаўства, прымаюцца пад увагу шматлікія акалічнасці і нюансы, якія памякчаюць віну забойцы. Каб вынесці смяротны прысуд, патрабуецца, каб была пацверджаная злоснасць яго намеру, тое, што забойца загадзя планавалі злачынства. Больш таго, патрабуецца сведка, які бачыў, што чалавека папярэдзілі пра тое, што ён можа забіць, але ён усё роўна забіў. І яшчэ больш: патрэбна, каб былі два сведкі самога злачынства, бо на аснове паказанняў аднаго сведкі чалавек можа быць абгавораны. Калі прывесці такія доказы немагчыма, прысуд памякчаецца. Усе гэтыя нюансы ўведзеныя ў старажытнае права менавіта таму, што жыццё чалавека — вялікая каштоўнасць, і лепш памыліцца і пакінуць у жывых дзесяткаў забойцаў, чым ад імя справядлівага суда адняць жыццё ў невінаватага чалавека. Паказальна, што ў цэлым мудрацы Талмуда адмоўна ставіліся да смя-

¹ Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 435.

ротнага пакарання. У Мішне сказана: «Сангедрын¹, які выносіць смяротны прысуд раз у сем гадоў, завешца крыва-жэрным; рабі Элезар бэн Азар’я кажа: “Нават раз у 70 гадоў”; рабі Тарфон і рабі Аківа казалі: “Калі б мы сядзелі ў Сангедрыне, смяротныя прысуды ніколі б не выносіліся”; рабан Шымон бэн Гамліэль сказаў: “Калі так, яны б памножылі лік забойцаў у асяроддзі Ізраіля”» (*Мако́т 1:10*)². Апошняя фраза значыць, што вялікая колькасць смяротных прысудаў ператварыла б саміх суддзяў у забойцаў. Вядома, што смяротны прысуд не прыводзілі ў выкананне ў той жа дзень, каб павялічыць колькасць магчымых новых сведкаў, якія могуць засведчыць новыя акалічнасці ў апраўданне падсуднага. Нават калі забойцу вялі да месца пакарання, ён мог спыніць працэсію чатыры або пяць разоў, абвясціўшы, што ён успомніў нешта важнае. У такім выпадку суд ізноў павінны быў выслухаць яго. Да таго ж на шляху да месца пакарання вяшчальнік звяртаўся на вуліцах да магчымых сведкаў з прапановаю выйсці і сказаць што-небудзь у абарону асуджанага. Пасля разбурэння Храма законавучыцелі наогул пастанавілі, што Сангедрын страціў права выносіць смяротныя прысуды.

Але на пачатку прывучання народа да жыцця паводле Закону, паводле заповедзяў, верагодна, патрабаваліся суровыя правілы. Безумоўна, Закон усведамляе, што смерць — выключна жорсткая, найвышэйшая ў нашым зямным свеце кара. Закон заўсёды ўлічвае, як ужо адзначалася, самыя розныя, нават дробныя, акалічнасці, якія могуць памякчыць прысуд. Вельмі важнае значэнне мае і шчырае пакаянне злачынца. Але бываюць такія страшэнныя злачынствы, калі душагубу, які адняў з неверагоднай жорсткасцю чужое жыццё (ці нават некалькі), недастаткова толькі пакаяння (тым больш, толькі на словах). Ёсць выпадкі, калі толькі ўласнымі пакутамі і смерцю чалавек можа заплаціць за ўчыненае, толькі праз уласныя пакуты і ад-

¹ *Сангедрын* — трансфармацыя грэчаскага слова «сінедрыён»; вярхоўны суд святароў і законавучыцеляў (пасля разбурэння Іерусалімскага Храма — толькі законавучыцеляў), які складаўся з 71 члена.

² Цыт. па: Смертная казнь // Краткая Еврейская Энциклопедия: В 10 т. Т. 8. Кол. 57—58.

чуванне набліжэння смерці зразумець сапраўдную каштоўнасць чалавечага жыцця, цалкам усвядоміць, глыбока перажыць сваю віну і тым самым па-сапраўднаму ўратаваць сваю душу, якая паўстане перад Найвышэйшым Судом. Важна зазначыць, што яўрэйскі рэлігійны закон (Галаха) з самых старажытных часоў забараняе прымяняць хоць якое катаванне злачынцаў, учыняць ім цялесныя пакуты. Больш таго, само пакаранне смерцю павінна мінімальна прыносіць боль; нельга расчляняць цела (адсякаць галаву, рукі, ногі; нагадаем, што такі звычай быў уласцівы язычнікам і доўга трымаўся ў Еўропе, нават калі яна стала хрысціянскай); нельга наогул прымяняць ніякія спосабы пакарання, звязаныя са здзекамі над целама (выколванне вачэй, вырыванне языка, саджанне на кол і г. д.). «Біблейнае прадпісанне любіць блізкага, як самога сябе (*Лев 19:18*), было інтэрпрэтаванае ў дачыненні да смяротнай кары як патрабаванне караць злачынца найбольш гуманным спосабам (*Сангедрын 45a, 52a; Пэсахім 75a; Кетубот 37a*). Законавучыцелі Талмуда настойвалі на тым, што судовае пакаранне смерцю павінна быць падобнае спосабу, якім Бог аднімае ў чалавека яго жыццё, г. зн. каб цела не было знішчанае ці знявечанае (*Сангедрын 52a; Сіфра 7:9*)»¹. Тое новае, што прынесла з сабою Тора, асабліва прыкметнае на фоне старажытных культураў. Але і на фоне больш аддаленых ад Старажытнасці і дастаткова блізкіх да нашага часу гістарычных эпохаў бачная асаблівая чалавечнасць законаў Торы, нават калі справа ідзе пра самае страшнае пакаранне — пакаранне смерцю. Так, параўноўваючы законы Торы і славыты Кодэкс Хамурапі (XVIII ст. да н. э.), рабі Ё. Герц піша: «У Кодэксе Хамурапі амаль не надаецца ўвагі каштоўнасці чалавечага жыцця. У ім мы сустрэнем такія пакаранні, як выколванне вачэй, праколванне вушэй (маецца на ўвазе — барабанных перапонак. — Г. С.), вырыванне языка, адсячэнне рук. Кодэкс кажа пра 34 віды злачынстваў, за здзяйсненне якіх належыць смяротная кара. Да іх маюць дачыненне ўсе віды крадзяжу, уключаючы атрыманне ці куплю маёмасці гаспадара ў раба.

¹ Смертная казнь // Краткая Еврейская Энциклопедия: В 10 т. Т. 8. Кол. 57.

Калі мы чытаем увесь гэты жудасны пералік жорсткіх формаў смяротнай кары, не трэба забывацца, што ў еўрапейскіх краінах яшчэ ў найноўшы час прымяняліся падобныя законы. Так, напрыклад, у Англіі карманны крадзеж караўся смяротнаю караю ажно да 1808 г., а крадзеж авечак — ажно да 1832 г.»¹

Пры гэтым Тора праводзіць яснае адрозненне паміж наўмысным забойствам і забойствам, якое адбылося выпадкова. Апошняе не павінна карацца смерцю, больш таго, Гасподзь абяцае, што Ён сам назначыць гарады-сховішчы, дзе змога схавацца такі чалавек, каб пазбегнуць помсты родных забітага (*Зых 21:13*; такімі гарадамі лічыліся таксама ўсе гарады, дзе жылі левіты; гл. *Лік 35:6 — 8; 11—15*). Да такіх гарадоў павінныя былі быць пракладзеныя прамыя шляхі, каб чалавек, які ратуецца ад помсты, мог хутка дасягнуць іх з кожнага населенага пункту краіны. Ужо з даўніх часоў асаблівыя пытанні выклікала некалькі дзіўная фармулёўка закону, звязанага з выпадковым забойствам: «Але калі хто не задумаў злачынства, а Бог падвёў яму пад руку, то Я табе прызначу месца, куды яму бегчы» (*Зых 21:13*). Што значыць «Бог падвёў яму пад руку»? Як тлумачыць традыцыйны каментар, Тора зыходзіць з таго, што ў свеце дзейнічае Наканаванне Божае (пры гэтым яно не адмяняе свабоды волі, дадзенай чалавеку), і таму няма нічога выпадковага, нават тады, калі мы не ў сілах зразумець гэтую невыпадковасць, схаваную ад нас пэўную заканамернасць падзеяў. Мудрацы лічаць, што Усявышні кожнаму плаціць па прынцеце «мера за меру» (толькі Ён, уласна кажучы, і можа здзейсніць такую адплату; гл. далей). Гэта і праяўляецца часта ў так званых выпадковых сітуацыях. У каментары да працытаванага верша Рашы прыводзіць наступны выпадак, які вырастае ў маленькую прыпавесць: «Двое прыйшлі ў адну гасцініцу. Падымаючыся па лесвіцы, адзін з іх зваліўся, таму што пад нагою яго зламалася прыступка. Упаў ён на другога, які сядзеў пад лесвіцай, і забіў яго. Пасля высветлілася, што той, хто сядзеў пад лесвіцай, наўмысна забіў чалавека (і цяпер быў забіты сам), а той, хто падымаўся па лесвіцы, калісь-

¹ Герц Й. Коментарый. С. 557.

ці забіў чалавека выпадкова (але гэтаму не было сведкаў). Цяпер, калі вакол было мноства сведкаў, ён атрымаў пакаранне, якое Тора вызначыла для таго, хто забіў выпадкова»¹. Зразумела, што, паводле прыпавесці Рашы, сам Бог праз, здавалася б, выпадковую сітуацыю пакараў сапраўднага зламыснага забойцу. Як адзначае рабі Ё. Герц, «англійскі закон адаптаваў гэтую ідэю Торы і карыстаецца паняццем “акт праяўлення Боскай Волі”»².

Паводле Торы, смяротнай карай павінны быць пакараны чалавек, які ўзняў руку на бацьку ці маці (ударыў іх), а таксама той, хто праклінае сваіх бацькоў (*Зых 21:15, 17*). Такі чалавек, як піша Дз. У. Шчадравіцкі, «быццам бы сам сведчыць, што ён няварты жыцця, зневажаючы бацькоў — крыніцу свайго фізічнага існавання. Безумоўна, такая пастанова стала важнаю выхаваўчай мераю па ўкараненні ў свядомасць народа Пятай Запаведзі. Асабліваю пашанаю да бацькоў і нагул старэйшых яўрэйскія сем’і адрозніваліся на працягу тысячагоддзяў»³. Наконт прыведзенага закону Галаха ўдакладняе, што смяротнае пакаранне прымяняецца толькі тады, калі праклён быў прамоўлены з выкарыстаннем імя Усявышняга. Да забойства прыроўненыя таксама крадзеж і продаж чалавека — чалавека нагул, а не толькі яўрэя. Гэтае злачынства караецца смерцю. Маецца на ўвазе выкраданне чалавека з мэтай выкарыстання яго ў якасці раба ці продажу каму-небудзь у якасці раба. Рабі Ё. Герц піша ў каментары да гэтага закону: «Тора ахоўвае свабоду чалавека, бо рабскае становішча лічыцца духоўнай смерцю. У сусветнай практыцы выкраданне людзей было шырока распаўсюджанае. Гандаль рабамі вёўся на шырокай камерцыйнай аснове, захоп рабоў і іх транспарціроўка ажыццяўляліся з неверагоднай жорсткасцю. У краінах Заходняй Еўропы толькі ў канцы XVIII ст. заняволенне і бязлітасная эксплуатацыя чалавека сталі ўспрымацца як бяспрэчнае зло»⁴.

¹ Цыт. па: Герц Й. Коментарый. С. 412.

² Тамсама.

³ Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 436.

⁴ Герц Й. Коментарый. С. 413.

Асаблівыя законы прадугледжаныя і ў выпадку нанясення чалавеку цялесных пашкоджанняў. «Калі сварацца людзі, і адзін чалавек ударыць другога каменем або кулаком, і той не памрэ, але зляжа ў ложка, // То, калі ён устане і будзе хадзіць па вуліцы на кастылі сваім, то той, хто ўдарыў, не будзе павінны [смерці], толькі хай заплаціць за перапынак у працы яго і цалкам вылечыць яго» (*Зых 21:18—19*). Як вынікае з тэксту, той, хто нанёс цяжкае цялеснае пашкоджанне іншаму чалавеку, павінны не толькі выплаціць яму матэрыяльную кампенсацыю, але і прыкласці ўсе намаганні, каб вылечыць яго. У арыгінале стаіць *rapo йеранэ* — «вылечваючы, вылечыць», або «цалкам вылечыць», а не проста «дасыць на лекаваньне яго», як перакладае В. Сёмуха следам за рускім Сінадальным перакладам (*даст на лечение его*). Паводле пастановы яўрэйскіх мудрацоў, «той, хто нанёс фізічнае пашкоджанне, павінны выплаціць кампенсацыю за пяць відаў шкоды, учыенай таму, хто пакутуе з-за яго дзеянняў: за ўчынены боль, за нанесеную абразу, за перапынак у працы, за частковую страту працаздольнасці, за выдаткі на аднаўленне здароўя (вылячэнне)»¹. Менавіта такім чынам Закон Божы прывучае чалавека ставіцца да свайго блізкага як да самога сябе — праз поўнае ўсведамленне, што адбылося б з ім самім, калі б ён атрымаў цяжкае калецтва, калі б яго ўласнае жыццё пэўны час знаходзілася паміж жыццём і смерцю. Дарэчы, галахічнае правіла сведчыць, што, калі чалавек, якому нанеслі цяжкія цялесныя пашкоджанні, так і не здолеў апрытомнець і вылечыцца, у сілу ўступае закон, сфармуляваны ў *Зых 21:12*: гэта забойства, што караецца смерцю.

Патрэбна памятаць, што законы Торы маюць не толькі абмежавана-літаральны сэнс, але ўяўляюць сабою яшчэ і прэцэдэнт, які вымагае роздуму, запрашае да разважання над сутнасцю нашага жыцця, над тым, як мы будзем нашы стасункі з іншымі людзьмі, як можна пазбегнуць тых ці іншых сітуацыяў, каб не здарылася непапраўнае. Так, нездарма і ў працытаваным вышэй законе задаецца вельмі (на жаль) распаўсюджаная ў чалавечым жыцці сітуацыя: «Калі сварацца людзі...» Таксама і далей: «Калі б'юцца

¹ Герц Й. Коментарый. С. 413.

людзі...» (*Зых 21:22*). Калі людзі сварацца ці б'юцца, яны страчваюць розум і могуць у стане афекту нанесці непяпраўную шкоду адзін аднаму. Таму, прыводзячы канкрэтныя законы, Тора заклікае нас да асцярожнасці і разважлівасці, да неабходнасці пастаянна кантраляваць сябе, стрымліваць свой гнеў. Нездарма, напрыклад, у Прыпавесцях Саламонавых даволі вялікая колькасць афарыстычных сентэнцыяў звязаная з гневам, які трэба стрымліваць: «Лагодны адказ спыняе гнеў, а абразлівае слова выклікае яго» (*Прып 15:1*); «Дурань увесь гнеў свой вылівае, а мудрэц стрымлівае яго» (*Прып 29:11*); «Пачатак сваркі — нібыта прарыў вады; спыні сварку раней, чым разгарэлася яна» (*Прып 17:14*); «Фанабэрысты распальвае сварку, а той, хто спадзяецца на Госпада, будзе жыць шчасліва» (*Прып 28:25*) і г. д. Пісанне заклікае памятаць, што часта непяпраўнае здараецца таму, што чалавек не можа ўтаймаваць свае думкі і пачуцці, таму з самых першых дзён жыцця яго трэба выходзіць адпаведна.

Так жа строга, як і забойства, заканадаўства Торы разглядае выпадак, калі чалавек вельмі жорстка абыходзіцца з падначаленымі яму людзьмі, з рабамі і слугамі: «І калі чалавек ударыць раба свайго ці рабыню [служанку] палкаю, і памрэ [той, тая] пад рукою яго, то ён павінны быць пакараны. // Але калі той дзень ці два дні перажыве, то не трэба караць яго, бо гэта яго грошы [срэбра]» (*Зых 21:20—21*). Каментар тлумачыць, што гаворка ідзе пра ўсялякага раба, і найперш пра раба-іншаземца, бо менавіта ён меў у старажытнасці пэўную грашовую вартасць і лічыўся маёмасцю гаспадара. Але нават у такім выпадку, падкрэслівае Тора, чалавек не мае права прымяняць цялесныя пакаранні, прыносіць шкоду здароўю раба, тым больш — яго калечыць, бо раб, безумоўна, найперш *чалавек*; ён, як і іншыя, нясе ў сабе вобраз Божы. Таму гаспадара за забойства свайго раба чакае цяжкае пакаранне. У арыгінале сказана: *наком йенакем*, што літаральна значыць «яму помстаю адпомсціцца». Як можна зразумець, да такога чалавека таксама можа быць прымененае пакаранне смерцю. Але што значыць працяг, у якім гаворыцца, што ў тым выпадку, калі пабіты раб пражыве некалькі дзён, гаспадара не трэба караць? Сэнс у гэтым выказван-

ні процілеглы таму, якім ён можа падацца з першага пра-чтання. Гаворка ідзе пра тое, што судзі павінныя ча-каць, што будзе з пабітым рабом: калі ён ачуняе (у ары-гінале сказана літаральна: «...калі [праз] дзень ці два дні будзе стаяць [устане]...»), то гаспадара не трэба караць, бо ён і так ужо пакараны сваімі стратамі з-за хваробы пабі-тага ім раба. Калі ж раб памрэ, трэба прымяніць пакаран-не. Гэты закон асабліва выразна сведчыць, наколькі па-дыход Торы процістаіць заканадаўству старажытных цыві-лізацыяў, дзе стаўленне да рабоў адрознівалася надзвы-чайнай жорсткасцю, а іх жыццё не мела ніякай вартасці. Так, напрыклад, знойдзеныя на клінапісных таблічках за-коны, якія дзейнічалі ў горадзе-дзяржаве Ашур (Асірыя) напрыканцы 2 тыс. да н. э., сведчаць пра прынцыпова іншае стаўленне да рабоў, і нават не іншаземцаў, а асірый-цаў: «Калі асірыец або асірыйка... узятыя за поўны кошт [г. зн. купленыя як рабы], то ён (гаспадар. — Г. С.) можа іх біць, цягаць за валасы, біць па вушах і прасвідроўваць іх»¹. Паводле Кодэкса Хамурапі, раб быў да скону ўлас-насцю свайго гаспадара і не мог разлічваць ні на якую свабоду. У знак гэтага на руцэ раба было вытатуіраванае імя яго ўладальніка (заўважым, што законы Торы наогул забараняюць нанясенне татуіровак на цела чалавека). Той, хто дапамагаў рабу ўцячы ад жорсткага гаспадара, падлягаў пакаранню смерцю. Абсалютнай процілегласцю гэтаму вавілонскаму закону з'яўляецца заповедзь Торы: «Не выдавай раба гаспадару яго, калі ён ратуецца ў цябе ад гаспадара свайго» (*Друг 23:16*). Вядома таксама, як у да-статкова познія і блізкія да нас эпохі ўладальнікі рабоў у ЗША абыходзіліся са сваёй «маёмасцю», як абыходзіліся з прыгоннымі сялянамі рускія памешчыкі...

Пасля законаў пра рабоў Тора пераходзіць да яшчэ адной сітуацыі, звязанай з ударам і цялесным пашкоджан-нем або пагрозай для чалавечага жыцця: «І калі б'юцца людзі, і ўдарыць цяжарную жанчыну, і яна выкіне, але [ін-шай] небяспекі [шкоды] не будзе, то той караецца [выкупам, штрафам], які накладзе на яго муж той жанчыны, і ён

¹ Цыт. па: Шедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 438.

заплаціць праз суд. // Калі ж высветліцца небяспека, то аддай душу за душу, // Вока за вока, зуб за зуб, руку за руку, нагу за нагу, // Апёк за апёк, рану за рану, сіняк за сіняк» (*Зых 21:22—25*). Гаворка ідзе, хутчэй за ўсё, пра выпадковы ўдар, нанесены цяжарнай жанчыне, калі б'юцца мужчыны, а яна трапілася пад руку ці спрабавала іх разняць. Так ці інакш, але ступень адказнасці вялікая, бо загінула дзіця і жыццё самой маці было пастаўленае пад удар. Тут, тлумачыць Галаха, суд павінны быць асабліва ўважлівы. Калі высветліцца, што ўдар быў ненаўмыслым, што няма пагрозы для жыцця жанчыны і ёй самой не нанесенае цяжкае цялеснае пашкоджанне, то той, хто ўдарыў, павінны заплаціць грашовы штраф. Гэты штраф яшчэ большы, калі нанесеная цялесная шкода і жанчына павінная лячыцца пасля таго, што адбылося (той, хто ўдарыў, павінны наняць лекараў і цалкам вылечыць яе — у адпаведнасці з *Зых 21:18—19*). Калі ж суд высветліць, што ўдар быў наўмыслны, то нават пры ўмове, што здароўю і жыццю жанчыны далей нічога не пагражае, злачынец павінны паўстаць перад судом як забойца, бо яго дзеянні прывялі да гібелі дзіцяці ў чэраве маці. Рабі Ё. Герц піша: «...Тора падкрэслівае, што ў падобным выпадку наўмыснае нанясенне ўдару лічыцца свядомым забойствам. Пры гэтым вядома, што смяротная кара, якая належыць за наўмыснае забойства, не можа быць замененая штрафам»¹. Пры гэтым каментатар (як і ўся Галаха) спасылаецца на верш з Кнігі Левіт: «І той, хто забіў жывёлу, павінны заплаціць за яе, а той, хто забіў чалавека, на смерць будзе адданы» (*Лев 24:21*).

Менавіта ў прыведзеных вышэй вершах Кнігі Зыходу ўтрымліваюцца словы, якія сталі крылатымі і часта цытуюцца як указанне на асабліва «жорсткую» сутнасць Закону Майсеева — у процілегласць абвешчанаму Ісусам Хрыстом закону любові: «...вока за вока, зуб за зуб...» Многія псеўдакаментатары і псеўдабагасловы, не разумеючы сэнсу гэтых словаў і той сітуацыі, у якой яны прыводзяцца ў Торы, абвешчаюць іх свайго кшталту «сутнасцю» «жорсткага іудзейскага закону». Па-першае, заўважым, што няма

¹ Герц Й. Коментарый. С. 414.

нічога больш недарэчнага, чым проціпастаўленне двух Запаведаў — Старога і Новага, асабліва ў этычным плане. *Толькі разам* яны складаюць хрысціянскае Святое Пісанне. Тора і Прарокі былі Святым Пісаннем для Ісуса, які яго шанаваў і тлумачыў і, як ужо адзначалася, казаў, што ў Законе не будзе адмененая ці змененая нават самая маленькая рысачка. Як жа разумець гэтае «вока за вока» і як дзейнічае гэты закон? Гэта так званы *jus talionis* (лац. «права [роўнай] адплаты») — *прынцып таліёна*, які быў закліканы абараняць слабога ад самавольства сільнага. Гэты прынцып быў прыняты ў многіх старажытных заканадаўствах, напрыклад у Кодэксе Хамурапі, у Законах Салона, у Дванаццаці табліцах, на якіх былі выкладзеныя законы Старажытнага Рыма. І трэба ведаць, што ў самых старажытных кодэксах гэты прынцып разумеўся літаральна, менавіта як тое, што злачынцу, які выбіў вока, патрэбна таксама яго выбіць (у Кодэксе Хамурапі сказана: «Калі чалавек выбіў зуб іншаму, трэба выбіць зуб яму самому»). Падкрэслім, што ў Торы гэты прынцып тычыцца толькі забойства, што пацвярджае не толькі прыведзеная вышэй запаведзь з Кнігі Левіт, але і закон, сфармуляваны ў Кнізе Другазаконня: «І не бярыце выкупу за душу забойцы, ліхадзея, якому належыць памерці, але смерці будзе ён адданы» (*Друг 35:31*). Тут і ўступае ў сілу *jus talionis* у яго асаблівай рэдакцыі: «душу за душу». Гэта ізноў падкрэслівае, што жыццё — найвялікшая каштоўнасць, і той, хто загубіў душу (жыццё), павінны расплаціцца сваёю. Але працытаваны верш з Другазаконня, як і сітуацыя, апісаная ў выпадку з цяжарнай жанчынай у Кнізе Зыходу, пацвярджае: ва ўсіх іншых выпадках прымяняліся (і прымяняюцца) грашовыя кампенсацыі за шкоду, нанесеную здароўю чалавека, і кожны раз памер штрафа вызначаецца індывідуальна судом з улікам шкоды і патрабаванняў пацярпелага. Рабі Ё. Герц піша ў каментары да гэтага закону: «...усім фізічным пашкоджанням, нанесеным адным чалавекам іншаму, — пры ўмове, што яны не прыводзяць да смерці, — павінны быць знойдзены грашова эквівалент, і той, хто нанёс пашкоджанні, павінны кампенсаваць іх. Такім чынам, выраз Торы “вока за вока, зуб за зуб, руку за руку, нагу за нагу” належыць разумець як патрабаванне кампенсаваць пацярпе-

ламу нанесеную шкоду, заплаціўшы штраф у тым памеры, які суддзі вызначаць як кошт страты здароўя, працаздольнасці і т. п.»¹

Патрэбна заўважыць, што менавіта ў яўрэйскай рэлігійнай традыцыі слыннымя словы «аддай душу за душу, вока за вока, зуб за зуб...» былі ўспрынятыя як прынцып *Боскай* адплаты паводле прынцыпу «мера за меру», бо словы гэтыя прамоўленыя Самім Богам, а не проста запісаныя зямным заканадаўцам. Яшчэ раз падкрэслім — адплаты *Боскай*, а не *чалавечай*. Гэта прынцып абсалютнай справядлівасці, але ажыццявіць яго можа толькі Бог, зрок і веды Якога нічым не абмежаваныя ў адрозненне ад чалавечых. Менавіта таму чалавечы суд не павінны, апроча выпадку з наўмысным забойствам, успрымаць прынцып «вока за вока» літаральна, бо яго літаральнае ажыццяўленне ў зямным досведзе і зямным судом немагчымае. У якасці доказу яўрэйскія мудрацы прыводзілі наступныя аргументы. Па-першае, кожны чалавек — істота і асоба унікальная, на што паказаў Сам Гасподзь, стварыўшы толькі *аднаго* Адама; як не можа быць двух абсалютна аднолькавых у духоўных і цялесных адносінах людзей, так і вока аднаго не можа замяніць вока другога. Па-другое, для выяўдзена канкрэтнай *галахі* (практычнага закону, якім патрэбна кіравацца ў штодзённым жыцці) мудрацы прыводзяць наступную сітуацыю: адзін чалавек выбіў другому вока; але першы сам быў аднавокі; і цяпер, калі, паводле літаральнага разумення закону, выбіць яму адзінае вока, то ён будзе сляпы, у той час як другі чалавек застанецца відушчым. Такім чынам, менавіта пры літаральным выкананні прынцыпу «мера за меру» ў такім выпадку справядлівасць абярнецца несправядлівасцю, пакаранне не будзе роўным злачынству. Паводле прынятага ў яўрэйскім рэлігійным законе прынцыпу пашырэння выключнай сітуацыі на ўсе астатнія і ў прыведзеным выпадку, і ва ўсіх іншых у якасці пакарання магчымая толькі грашовая кампенсацыя. Вядома, што ў эпоху Другога Храма, на мяжы эраў, узнікла дыскусія паміж садукеямі (*цадокім*), якія абаранялі літаральнае разуменне законаў Торы, і фарысеямі (*перушым*), якія

¹ Герц Й. Коментарый. С. 414.

якраз стаялі за гнуткае і міласэрнае тлумачэнне старажытных юрыдычных прынцыпаў Торы і мелі вялікі аўтарытэт у народзе. Фарысеі перамаглі, і гэты падыход лёг у фундамент равіністычнага заканадаўства. Рабі Ё. Герц адзначае: «Правіла “мера за меру” набыло характар алгарытму пошукаў пакарання, эквівалентнага злачынству, пры тым што патрабаванне звесці жорсткасць і знявагу да мінімуму прысутнічае заўсёды. ...Гуга Гроцыус, Джын Бодзін і Джон Сэлдэн, юрысты, якія распрацавалі асновы міжнароднага права, лічаць, што правіла “вока за вока” ў той інтэрпрэтацыі, якую яно атрымала ў Торы, усталёўвае два глабальныя прынцыпы: 1) паміж злачынствам і пакараннем павінная існаваць строга вызначаная сувязь; 2) усе грамадзяне роўныя перад законам, і шкода, нанесеная кожнаму з іх, павінная ацэньвацца па аднолькавым стандартам, незалежна ад сацыяльнага становішча пацярпелага»¹.

Прынцып жа «вока за вока, зуб за зуб» мусіць застацца ў нашай свядомасці як вялікі прынцып Божай адплаты па справядлівасці, бо толькі так нас можна прывучыць вызначаць каштоўнасць чужога вока, чужога зуба, чужога жыцця, як свайго ўласнага, а гэта значыць — сапраўды любіць блізкага свайго, як самога сябе, кіруючыся як «залатым правілам» рабі Гілея («Не абыходзься з блізкім сваім так, як не хочаш, каб абыходзіліся з табою. Вось сутнасць Торы, усё астатняе — каментары»), так і блізкім яму па духу правілам яго суайчынніка і сучасніка Йешуа га-Ноцры (Ісуса з Назарэта): «Ва ўсім як хочаце, каб з вамі абыходзіліся людзі, так абыходзьцеся і вы з імі, бо ў гэтым Закон [Тора] і Прарокі» (*Мац 7:12*). Дз. У. Шчадравіцкі піша наконт закону «вока за вока»: «...гэты закон з’яўляецца не процілегласцю заповедзі пра любоў да блізкага, а пачатковай, самай нізкай, стадыяй яе выканання. Дзякуючы яму чалавек маральна дзікі, з “неабрэзаным сэрцам” (*Лев 26:41; Іез 44:6—7*), паступова прывучаецца ставіцца да блізкага, як да самога сябе, бо ведае, што яго напаткае тое ж, што ён зробіць блізкаму»².

¹ Герц Й. Коментарый. С. 558.

² Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 441.

Далей Тора дэманструе, як на самой справе павінны дзейнічаць прынцып «мера за меру» ў чалавечым судзе: «І калі ўдарыць хто раба свайго ў вока ці рабыню сваю ў вока і пашкодзіць яго, то павінны адпусціць яго на волю за вока яго. // І калі ён зуб раба свайго ці зуб рабыні сваёй выб'е, хай адпусціць ён яго на волю за зуб яго» (*Зых 21:26—27*). Такім чынам, кампенсацыяй для заняволенанага за цялеснае пашкоджанне можа быць толькі яго свабода. Пры гэтым Тора прыводзіць вока і зуб як часткі цела, якія найбольш часта пашкоджваюцца, калі чалавека б'юць. На самой справе гэты закон пашыраецца на ўсе віды цялесных пашкоджанняў (Галаха пералічвае 24 органы цела, за пашкоджанне якіх раба трэба адпусціць на свабоду). Пры гэтым класічны каментар падкрэслівае, што гаворка ідзе пра раба-неяўрэя, бо рабу-яўрэю выплочваецца грашовая кампенсацыя, але ён не ў праве патрабаваць вызвалення раней вызначанага тэрміну або Суботняга года. Такія законы — асабліва ў дачыненні рабоў, як і наогул у дачыненні да каштоўнасці чалавечага жыцця і здароўя чалавека, былі гістарычна новымі, нягледзячы на паралелі, якія, безумоўна, знаходзяцца паміж законамі Торы і іншымі старажытнымі заканадаўствамі (напрыклад, Кодэксам Хамурапі).

Пасля вызначэння пакаранняў за цялесныя пашкоджанні, нанесеныя чалавекам, Тора пераходзіць да пашкоджанняў, нанесеных чалавеку жывёлаю, і адказнасці за гэта гаспадара жывёлы. Гэта славуць закон пра бадлівага быка, які пачынаецца словамі: «Калі забадзе бык мужчыну ці жанчыну...» (*Зых 21:28*). І адна сітуацыя, кажа Тора, калі гаспадар не ведаў, што бык бадлівы (тады быка трэба пабіць камянямі і мяса яго не есці, а гаспадар не вінаваты — *Зых 21:28*), і зусім іншая сітуацыя, калі «бык быў бадлівы і ўчора, і трэцяга дня, і папярэдзвалі гаспадара яго, але ён не сцярог яго», і ў выніку бык забіў чалавека. Тады — «хай будзе бык пабіты камянямі і гаспадар яго пакараны смерцю» (*Зых 21:29*). Але наконт апошняга Талмуд адзначае, што гэта асаблівы выпадак, калі смерцю пакараць можа толькі Сам Бог (так званы *карэт*), бо ўсё ж такі чалавек не забіваў непасрэдна і свядома, а праявіў недапушчальную легкадумнасць: «Гэта не тычыцца абавязкаў зямнога

суда. Маецца на ўвазе смерць ад рукі Нябёсаў¹. Вядома, што смерцю ў такіх выпадках чалавек караўся толькі тады, калі родныя забітага адмаўляліся прыняць выкуп: «Калі выкуп ускладзены будзе на яго, то хай дасць ён выкуп за душу сваю, які накладзены будзе на яго» (*Зых 21:30*).

Далей гаворыцца, што гэты закон дзейнічае і ў тым выпадку, калі бадлівы бык забадзе сына ці дачку якога-небудзь чалавека (*Зых 21:31*). Іншымі словамі, адказваць у такім выпадку павінны гаспадар бадлівага вала, а не яго сын ці дачка. Гэта асабліва важна, таму што іншыя старажытнаўсходнія заканадаўствы загадвалі ў выпадку забойства дзіцяці забіваць дзіця забойцы, нават выпадковага (літаральна зразуметы *jus talionis*, выкананне якога становіцца злачынствам). Так, паводле Кодэкса Хамурапі, няўдалы будаўнік дома, што абваліўся і задавіў гаспадара, караецца смерцю. Але калі дом абваліўся на сына ці дачку гаспадара дома, то смерці падлягае сын ці дачка будаўніка. Таксама, безумоўна, вырашалася справа і з бадлівым быком (вядома, бык тут толькі прэцэдэнт). Тора ж, кардынальна змяняючы разуменне закону, кажа, што ў такім выпадку не могуць карацца дзеці за бацькоў. Кніга Другазаконня пацвярджае гэта яшчэ болей дакладна і ясна: «Хай не будуць пакараныя смерцю бацькі за дзяцей і дзеці хай не будуць пакараныя смерцю за бацькоў — кожны на смерць будзе аддадзены за свой грэх» (*Друг 24:16*).

Цікава, што ў Кнізе Запавету гучыць забарона ўжываць мяса бадлівага і пабітага камянямі быка ў ежу (*Зых 21:28*). Ён выкліканы тым, што мяса жывёлы, не зарэзанай паводле рытуальных правілаў, лічыцца ў іўдзейскай традыцыі падлаю і не можа ўжывацца ў ежу (параўн. *Зых 22:30* — у Сінадальным перакладзе *Зых 22:31; Лев 17:3—4, 13—15*). Але законы пра дазволеную і недазволеную ежу (законы кашрута) будуць дадзеныя пазней (*Лев 11*), таму сітуацыя з мясам пабітага камянямі быка тлумачыцца асобна.

Далей ідуць законы, звязаныя з нанясеннем шкоды маёмасці чалавека (*Зых 21:33—22:14*), — і той шкоды, што здараецца з-за няўважлівасці ці нядобрасумленнасці чалавека, і той, якую наносіць свядомы крадзеж. «І калі хто

¹ Цыт. па: Герц Й. Коментарый. С. 415.

адкрые яму ці выкапае яму і не закрые яе, і зваліцца ў яе бык ці асёл, // То гаспадар ямы павінны заплаціць, срэбрам хай узнагародзіць гаспадара іх, а туша будзе яго» (*Зых 21:33—34*). Пад ямаю маецца на ўвазе *бор* — глыбокая ёмістасць, высечаная ў скале ці выкапаная ў скалістай глебе і прызначаная для збірання дажджавой вады; слова можа быць перакладзенае і як «калодзеж». У Святой Зямлі, дзе няма рэкаў, такія ямы-калодзежы адыгрывалі ў жыцці людзей вялікую ролю. Ямы трымалі закрытымі і адкрывалі падчас дажджу. Тора папярэджвае аб адказнасці тых, хто надоўга пакінуў яму адкрытай без дагляду. Наогул Тора імкнецца ўсё прадугледзець, каб добрымі і шчырымі, сапраўды добрасуседскімі былі стасункі людзей, каб чалавек беражліва ставіўся да ўласнасці іншага чалавека: «Калі чый-небудзь бык забадзе да смерці быка блізкага [суседа] яго, няхай прададуць быка жывога і падзеляць срэбра за яго, таксама і забітага хай падзеляць напалам. // А калі вядома было, што бык быў бадлівы і ўчора, і пазаўчора, а гаспадар яго не сцярог, то павінны ён заплаціць быка за быка, а забіты будзе яго» (*Зых 21:33—36*).

У 22-м раздзеле Кнігі Зыходу разглядаюцца розныя выпадкі, якія тычацца крадзяжу і маёмасных спрэчак. Дакладней, яшчэ ў апошнім вершы папярэдняга раздзела (так у Масарэцкай Бібліі; у Сэптуагінце і — адпаведна — у Сінадальным перакладзе — *Зых 22:1*), гаворыцца пра тое, што за крадзеж быка, калі ён ужо зарэзаны або праданы, злодзей павінны заплаціць кошт пяці быкоў, а за авечку — чатырох авечак. Гэта і становіцца асноўным прынцыпам кампенсацыі ў розных выпадках крадзяжу. Цікава пры гэтым, што Тора зусім не прадугледжвае турэмнага зняволення, як гэта было паўсюдна ў краінах Старажытнага Усходу (пры гэтым зняволеных трымалі ў турмах-ямах, выкапаных у зямлі; вельмі часта зняволеныя галадалі, падвяргаліся здзекам). Злодзей мог застацца на свабодзе і прадэманстраваць сапраўднае пакаянне. Безумоўна, ён павінны быў кампенсаваць у чатыры-пяць разоў кошт украдзенага і пакаяцца публічна, прынесшы ахвяру за грэх, як будзе ўказана ў Кнізе Левіт: «І за віну сваю хай прынясе Госпаду ад дробнай жывёлы барана без заганы па ацэнцы тваёй як ахвяру павіннасці святару. // І выкупіць [збавіць] яго святар

перад Госпадам, і будзе даравана яму ва ўсім, у чым ён правініўся» (*Лев 5:25–26*; у Сінадальным перакладзе — *Лев 6:6–7*). Безумоўна, такое пакаянне разам з вялікім матэрыяльным штрафам магло ўздзейнічаць на злодзея значна мацней, чым турэмнае зняволенне.

Пасля тлумачэння законаў, звязаных з Шостаі Запаведзю — «Не крадзь», у Кнізе Запавету прыводзяцца пастановы, што тычацца Сёмай Запаведзі — «Не пералюбадзейнічай»: «І калі спакусіць хто дзяўчыну незаручаную, і ляжа з ёю, то павінны даць ёй вена і ажаніцца з ёю. // Калі адмовіцца бацька яе выдаць яе за яго, то хай заплаціць той срэбра, колькі трэба на вена дзяўчынам» (*Зых 22:15–16*; у Сінадальным перакладзе — *Зых 22:16–17*). Гэты закон ахоўвае годнасць жанчыны і дазваляе падтрымаць матэрыяльна самых сацыяльна не абароненых. Галахічныя законы, распрацаваныя далей на падставе гэтай пастановы і пастаноў Кніг Левіт і Другазаконне, удакладняюць, што ў выпадку згвалтавання вінаваты выплочвае бацьку дзяўчыны пяцьдзесят шэкеляў срэбрам і абавязаны ажаніцца з ёю без усялякай магчымасці развесціся ў будучым (*Друг 22:28–29*). Тора адзначае выпадак менавіта з незаручаную дзяўчынаю, бо заручаная лічылася і лічыцца паводле яўрэйскіх законаў замужняю жанчынаю, за спакушэнне якой належыць тое ж пакаранне, што і за пералюбадзееянне, — смерць. Калі падзеі адбываліся ў полі, дзе ніхто не мог пачуць жанчыну, то яна лічыцца згвалтаваная і таму невінаватаю; таксама і тады, калі падзеі адбываліся ў горадзе і жанчына крычала і клікала на дапамогу. Калі ж у горадзе жанчына не клікала на дапамогу, яна прызнаецца вінаватаю і караецца смерцю (*Лев 21:3*; *Друг 22:25*).

Далей ідзе суровае папярэджанне пра заняткі варажбою, чарадзеяствам, чорнай магіяй: «Варажбіткі не пакідай жывою» (*Зых 21:17*; у Сінадальным перакладзе — *Зых 21:18*). У арыгінале варажбітка названая *мехашэфá* — ад дзеяслова *кашáф* — «нашэптаць», «варажыць», «чараваць» (магчыма, маецца на ўвазе, што варажбітка шэптам прамаўляе закляцці). Заняткі варажбою разглядаюцца ў Бібліі як ідалапаклонніцтва, бо гэтая спроба чалавека звярнуцца да розных цёмных сілаў і духаў, прымусіць іх «працаваць» дзеля сваіх мэтаў, найчасцей таксама цёмных і карыслівых. У Ста-

ражытным свеце чарадзеяства было вельмі распаўсюджанае: так, у самой Торы ўзгадваецца вялікая колькасць варажбітоў, чарадзеяў, магаў, астралагаў пры двары егіпецкага фараона. Закон Торы мае на ўвазе і мужчынаў-чарадзеяў, але варажбаю ў Ханаане найчасцей займаліся жанчыны. Каментатары ўжо даўно звярнулі ўвагу на дзіўнасць фармулёўкі заповедзі: *ло тэхайе* літаральна значыць «не ажыўляй». Калі б Тора мела на ўвазе тое, што чарадзеяў патрэбна фізічна знішчаць, напэўна, было б напісана, што яны падлягаюць пакаранню смерцю. Але сказана: «не ажыўляй». Класічны каментар мяркуе, што гаворка ідзе пра немагчымасць даверу варажбіткам і чарадзеям, недапушчальнасць удзелу ў іх рытуалах, падпарадкавання ім сваёй волі, сваіх жыццёвых сілаў. Яўрэйскія мудрацы лічаць гэты закон не заклікам да «палявання на вядзьмарак», але рэкамендацыяй кожнаму чалавеку: «Не трэба верыць чарадзеям, прымаць сур'ёзна тое, што яны кажуць ці робяць, дапамагаць ім у іх дзеяннях ці даваць ім сховішча. Не верачы і не дапамагаючы чарадзею, чалавек пазбаўляе яго магчымасці ўздзейнічаць на яго непасрэдна ці праз незвычайныя з'явы, якія ён выклікае ў навакольным свеце. Заўсёды належыць захоўваць веру ва ўсёмагутнасць Усявышняга і Яго пастаянную абарону — і тады будзе выкананая заповедзь “варажбіткі не пакідай живою”»¹.

У эпоху Сярэднявечча менавіта на гэту заповедзь у Бібліі спасылалася Хрысціянская Царква ў сваім «паляванні на вядзьмарак», асабліва ў XVI ст. Як вядома, абвінавачаных катавалі і прымушалі абгаворваць сябе і іншых. Усё гэта глыбока супярэчыць законам Торы і яўрэйскай судовай практыцы, якая забараняе выносіць чалавеку смяротны прысуд на падставе толькі яго ўласнага прызнання. Да таго ж хрысціянства ў сваёй практыцы адмовілася ад многіх важных законаў Торы, таму дзіўна тое, што Царква ў пэўны перыяд так добра «памятала» пра адну з іх, якую сама яўрэйская традыцыя, як ужо адзначалася, лічыла на той момант проста папярэджаннем чалавеку: нельга падмяняць Бога ніякімі іншымі сіламі і нельга звяртацца да іх за дапамогаю. Яшчэ ў Талмудзе яўрэйскія мудрацы кан-

¹ Герц Й. Коментарый. С. 421.

статавалі, што чарадзеіства практычна поўнасьцю знікла са свету. У Сярэднія вякі яўрэйскія каментатары Пісаньня і філосафы Шмуэль Ібн Хофні і Аўраам Ібн Эзра першыя напісалі пра тое, што на самой справе не існуе ніякіх злых духаў і вядзьмарства, а вялікі Майманід абвясціў апошняе не болей чым забабонамі.

Тора і далей будзе папярэдзваць пра тое, што заняткі чорнай магіяй недапушчальныя для народа, якога Сам Гасподзь вывеў з ідалапаклонніцкага Егіпта: «Калі ты ўвойдзеш у зямлю, якую Гасподзь, Бог твой, дае табе, то не навучыся рабіць брыдоты, якія рабілі народы твая. // Хай не знойдзецца ў цябе нікога, хто праводзіць сына свайго ці дачку сваю скрозь агонь, ні прадказальніка, ні ведзьмака, ні варажбіта, ні чарадзея, // Ні заклінальніка, ні выклікальніка духаў, ні знахара, ні запытальніка мёртвых, // Бо брыдкі перад Госпадам усялякі, хто робіць гэта...» (*Друг 10:9—12*). Так Гасподзь і Яго прарок прывучаюць народ да чыстага і паслядоўнага монатэізму. І гэтак жа, як у складзе Дзесяці Запаведзяў тая Запаведзь, што забараняе пералюбадзеянне, суадносіцца з Запаведдзю «Хай не будзе ў цябе іншых багоў...», так і ў Кнізе Заповіту запаведзь, што папярэдзвае пра небяспечнасць духоўнай здрады Богу, даецца пасля закону пра спакушаную дзяўчыну, а следам ідзе жорсткая забарона скаталожніцтва: «Усялякі скаталожнік хай будзе адданы на смерць» (*Зых 22:18*). Вядома, што скаталожніцтва практыкавалася ў язычніцкіх культых, прычым розныя жывёлы ўвасаблялі тых ці іншых багоў. У Кнізе Левіт таксама сказана: «І ні з якою жывёлаю не рабі выліцця семені, каб апаганіцца ім; і жанчына хай не становіцца перад жывёлаю дзеля спалукі з ёю: гэта паскудства» (*Лев 18:23*). Такім чынам, амаральнасць сексуальных сувязяў чалавека з жывёлаю прама звязваецца з парушэннем волі Бога, Які стварыў мужчыну і жанчыну і прызначыў іх адзін для аднаго, а таксама з ідалапаклонніцтвам. Вось чаму далей сказана: «Той, хто прыносіць ахвяры багам, апрача аднаго Госпада, хай будзе знішчаны» (*Зых 22:19/20*). «Знішчаны» трактуецца яўрэйскай каментатарскай традыцыяй як кара Божая (*карэт*); непасрэдна ж знішчыць патрэбна ідала і ўсё, што звязана з ідаласлужэннем¹.

¹ Гл.: Герц Й. Коментарый. С. 422.

Той, хто прыносіць ахвяры іншым багам, тым самым пагаджаецца з язычніцкім ладам жыцця, з язычніцкімі звычаямі. Такі чалавек можа парушыць усе вялікія духоўна-этычныя прынцыпы Дэкалога, бо парушае вернасць Адзінаму Богу. Вось чаму пасля забароны ідаласлужэння ідуць законы, што тычацца абароны самых знядоленых членаў грамадства — прышэльцаў, сіротаў, удоваў. Паказальна пры гэтым, што Тора вуснамі Госпада апелюе да страшнага досведу, непасрэдна перажытага народам: доўгі час ён быў прышэльцам у Егіпце і на сабе зведаў, якім можа быць стаўленне да прышэльцаў, да іншародцаў; менавіта таму ён мусіць зразумець лепш, чым іншыя, якім гэтае стаўленне не павіннае быць. Таму і сказана: «І прышэльца не ўціскай і не прыгнятай яго, бо прышэльцамі былі вы ў зямлі Егіпецкай» (Зых 22:20/21). А далей, у 23-м раздзеле Кнігі Зыходу, сказана: «І прышэльца не ўціскай; вы ж ведаеце душу прышэльца, бо прышэльцамі былі вы ў зямлі Егіпецкай» (Зых 23:9). Гэтая асаблівая ахова правоў прышэльцаў рэзка вылучае заканадаўства Торы на фоне вядомых старажытных юрыдычных кодэксаў (нічога падобнага, напрыклад, няма ў Кодэксе Хамурапі). Класічны яўрэйскі каментар падкрэслівае, што *гер* («прышэлец») — той, хто пасяліўся сярод народа Ізраіля і хто ці ўжо прыняў законы Торы, ці прыме іх, таму да *гера* патрэбна ставіцца з асабліваю беражлівасцю, ніяк не абражаць яго ні словам, ні дзеяннем. Калі ж ён пройдзе *гіюр* (працэдуру звароту ў іудаізм), то стане паўнапраўным членам рэлігійнай суполкі, такім жа сынам Ізраіля, як і ўсе астатнія. Рабі Ё. Герц піша: «Тора, заклікаючы выконваць закон, падкрэсліваючы яго важнасць і тлумачычы сэнс, часта звяртаецца да асабістага досведу чалавека. Існаванне ў Егіпце было такім трагічным для ўсяго народа, што памяць пра яго перадаецца з пакалення ў пакаленне. Жывое адчуванне гаркоты рабства не павіннае стаць падставай для злосці і жадання адпомсціць іншым. Наадварот, яно павіннае паслужыць асноваю для суперажывання, спачування і жадання дапамагчы таму, хто, імкнучыся знайсці веру ў Адзінага Бога, аказаўся адарваным ад звычайнага яму асяроддзя, вырашыўшы жыць сярод чужога для яго народа. Добрае стаўленне да прышэльца невядомае Старажытнаму свету.

Нядобразычлівае стаўленне да чужынцаў не памякчалася ад таго, што чалавек гатовы быў прыняць вераванні і звычаі той мясцовасці, дзе ён вырашыў пасяліцца. Егіпцяне адкрыта ненавідзелі прышэльцаў. Грэкі называлі варварамі ўсіх, хто належаў да іншых народаў. Праз грэчаскую мову гэтае слова ўвайшло ў еўрапейскія мовы. У сучасным свеце добрае стаўленне да прышэльцаў таксама сустракаецца не часта. У Талмудзе адзначаецца, што забарона ўціскаць *гера* і загад любіць яго сустракаюцца ў Торы трыццаць шэсць разоў. Такія шматлікія папярэджанні неабходныя таму, што чалавеку, які знаходзіцца ў становішчы раба, трывае ўціск і прыгнёт, уласціва ў тым выпадку, калі ён даб'ецца ўлады, з яшчэ большай лютасцю ставіцца да іншых. Тора выкараніла гэтую якасць з асяроддзя яўрэйскага народа»¹.

Тора настойліва патрабуе асаблівай увагі грамадства і кожнага з яго членаў, калі гэтае грамадства хоча жыць паводле Закону Богага, да ўсіх, хто пакрыўджаны лёсам, акалічнасцямі жыцця, хто страціў родных, бацькоў, па тых ці іншых прычынах апынуўся на ніжняй ступені сацыяльнай лесвіцы: «Ні ўдавы, ні сіраты не прыгнятайце. // Калі каго-небудзь з іх уціснеш, то, калі залямантуе ён да Мяне, пачую Я лямант яго. // І ўзгарыцца гнеў Мой, і заб'ю вас мечам, і будуць жонкі вашыя ўдовамі, і дзеці — сіратамі» (*Зых* 22:21—23/22—24). Гасподзь ізноў падкрэслівае, што, калі чалавек не будзе вучыцца дабрыні і міласэрнасці, то яго непазбежна напаткае кара; прычым карае Гасподзь па прынцыпе «мера за меру», і той, хто быў абьякавы да гора ўдоваў і сіратаў, зможа адчуць гэта на лёсе сваім і сваіх блізкіх. Не бывае чужога гора. Таму невыпадкова ў працытаваным фрагменце Гасподзь спачатку звяртаецца да ўсяго народа, потым да кожнага асабіста, а ў фінале заповедзі ізноў гаворыцца аб адказнасці ўсёй рэлігійнай суполкі, калі яна дапускае крыўду ў дачыненні ўдоваў і сіратаў. Яшчэ Аўраам Ібн Эзра ў сваім каментары да Торы тлумачыў, што гэта значыць наступнае: нават калі крыўдзіцелем удавы і сіраты з'яўляецца адзін чалавек, адказнасць за гэта нясе ўся суполка, якая дапусціла

¹ Герц Й. Коментарый. С. 422—423.

падобнае стаўленне да знядоленых і безабаронных і якая не прыйшла ім на дапамогу¹.

Гасподзь не аднойчы падкрэслівае, што Ён асабліва клапаціцца пра бедных, бо ім няма больш на каго спадзявацца; у пэўным сэнсе яны складаюць асаблівы «народ Гасподні». Таму далей прыводзяцца законы, што ахоўваюць правы беднякоў: «Калі пазычыш грошы народу Майму, бедняку, які ў цябе, то не будзь яму ўціскальнікам і не накладай на яго ліхвы. // Калі возьмеш у заклад вопратку блізкага твайго, да захаду сонца вярні яе яму, // Бо яна — адзінае покрыва яго, яна — адзенне цела яго: у чым будзе ён спаць? І будзе, калі залямантуе ён да Мяне, Я пачую, бо Я міласэрны» (*Зых 22:24—26/25—27*). Як відавочна, Тора забараняе пазычаць бедняку грошы пад працэнты. «Не накладай ліхвы» значыць «не бяры сабе нават маленькай долі, не выкарыстоўвай пазыку для атрымання ніякай уласнай карысці» (гэта не тычыцца камерцыйнай пазыкі). Яўрэйскія каментатары заўсёды падкрэслівалі, што падтрымка бедняка беспрацэнтнаю пазыкаю, калі ён апынуўся ў цяжкім становішчы, — адна з самых высокіх ступеняў праяўлення міласэрнасці, большая нават, чым проста ахвяраванне невялікай ці не вельмі вялікай сумы грошай: па-першае, апошняе не можа істотна змяніць становішча бедняка, не дае яму магчымасці наладзіць свае справы; па-другое, для чалавека гордага яна можа быць непрыемнай ці нават абразлівай. Атрымліваючы проста падарунак, чалавек разам з удзячнасцю перажывае і сорам, адчувае сябе няёмка; добрая ж пазыка дае яму магчымасць вярнуць грошы, наладзіўшы справы, і адчуць сябе гаспадаром свайго лёсу. Закон забараняе ў тым выпадку, калі бядняк не можа ў час аддаць пазыку, уціскаць яго, сілаю патрабаваць вяртання грошай, захопліваць яго маёмасць. Нельга і браць у заклад апошняе ў бедняка, чым ён жыве штодзённа, — напрыклад, вопратку ці каменныя жорны, з дапамогаю якіх ён атрымлівае муку і пяхэ хлеб (*Друг 24:6*). Наконт гэтага слынны англійскі знаўца законаў Хакслі пісаў: «Не існуе больш гуманнага кодэкса законаў, старажытнага ці сучаснага, які быў бы такі літасцівы і такі

¹ Гл.: Герц Й. Коментарый. С. 423.

спачувальны да праблемаў слабых і бедных, як яўрэйскі закон»¹. Наконт прыведзеных вышэй радкоў Торы рабі Ё. Герц піша: «Патрабаванне праяўляець літасць і памяркоўнасць да бедных, сфармуляванае ў гэтых вершах, яшчэ больш значнае, калі параўнаць яго з узаконеным варварскім абыходжаннем з даўжнікамі ў Старажытным Рыме. Калі даўжнік не вяртаў пазыку на працягу трыццаці дзён пасля ўказанага тэрміну, да яго прымяняўся закон Дванаццаці табліцаў, які дазваляў крэдытору закаваць даўжніка ў ланцугі на шэсцьдзесят дзён, выставіць яго на агульны агляд і публічна абвясціць суму яго доўгу. Калі ніхто не пагаджаўся выкупіць даўжніка, заплаціўшы яго доўг у поўным памеры, крэдытор мог прадаць яго ў рабства ці забіць. Калі грошы пазычылі некалькі чалавек, то ім дазвалялася разарваць даўжніка і ўзяць сабе часткі яго цела прапарцыянальна памеру доўгу»².

Закон, прыведзены ў Кнізе Зыходу, дапаўняецца цэлаю сістэмаю законаў у дачыненні да беднякоў у іншых заканадаўчых кнігах Торы. Менавіта дзеля іх пакідалі недажаты край поля, спецыяльна пакідалі снапы, пэўную колькасць пладоў у садах і вінаградных гронак у вінаградніку (*Лев 19:9—10; 23:22; Друг 24:19—22*). На ўсе святы іх павінныя былі запрашаць заможныя людзі (*Друг 16:11, 14*). Разам з уладальнікамі палёў беднякі карысталіся тым, што вырастала на зямлі ў сёмы, Суботні, год (*Зых 23:10—11*). Кожны сёмы год ім дараваліся ўсе даўгі, але на гэтай падставе ім не мелі права не даць новую пазыку (*Друг 15:1—2, 7—11*). Кожны, хто страціў свой зямельны надзел, атрымліваў яго назад у Юбілейны год (*Лев 25:11—13, 28*). «Беднякі наогул, — заўважае Дз. У. Шчадравіцкі, — ставяцца Законам у такія спрыяльныя ўмовы, пра якія і не марылі зьдзеленыя жыхары суседніх са Святою Зямлёю краінаў»³. Важна, што Гасподзь кажа: «Я міласэрны». Тым самым Ён заклікае чалавека ва ўсім прыпадабняцца да Яго.

Далей Тора кажа пра неабходнасць паважаць суддзяў і кіраўнікоў народа: «Суддзяў не зласлоў і правадыра на-

¹ Цыт. па: Герц Й. Коментарый. С. 424.

² Тамсама.

³ Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 452.

рода твайго не праклінай» (*Зых 22:27/28*). Услед за гэтым нагадваецца пра тое, што ўсё першароднае, усе першыныцы жывёлы і чалавека, першыя плады і снапы павінныя прысвячацца Госпаду: «З першымі пладамі ўраджаю твайго і з доляю яго прысвечанай не прыпазняйся; першынца твайго з сыноў сваіх аддавай Мне. // Гэтак жа рабі і з быком тваім, і з ягнём тваім. Сем дзён хай будзе ён пры маці сваёй, а на восьмы дзень аддавай яго Мне» (*Зых 22:28—29/29—30*). Безумоўна, частка ўраджаю і прыплоду жывёлы прыносілася ў Храм для забеспячэння жыцця святароў, але нават і падумаць нельга, што ў ахвяру Госпаду прыносіліся першародныя сыны. Яны, як ужо пра гэтае казалася раней, прысвячаліся на служэнне Богу або сімвалічна выкупляліся ад служэння ў Скініі (Храме) у памяць пра выратаванне яўрэйскіх першынцаў у Егіпце (*Зых 13:12—15; 34:20; Лік 3:40—48*). Дз. У. Шчадравіцкі адзначае таксама сімвалічнае значэнне загаду пра першынцаў і «першыні»: «...першая думка чалавека павінна быць заўсёды звернутая да Бога, першае парыванне яго пачуцця павінна накіроўвацца да любові Божай, і тады дабраслаўненне сядзе на ўсе справы рук яго...»¹

Апошняя пастанова 22-га раздзела тычыцца асаблівай святасці, якой патрабуе Гасподзь ад Свайго народа, — святасці, што працінае ўвесь лад жыцця, і духоўны, і цялесны: «І людзьмі святымі будзьце ў Мяне; і мяса жывёлы, параненай [разадранай] зверам у полі, не ешце: сабакам кідайце яго» (*Зых 22:30/31*). Гэтая заповедзь патрабуе прытрымлівання як духоўных законаў, ускладзеных на Сваіх выбраннікаў Госпадам, так і асаблівай рытуальнай чысціні, адной з умоваў святасці. У арыгінале на месцы слова «святасць» стаіць *кодэш*, што літаральна значыць «аддзяленне», «адлучэнне» — аддзяленне ад усяго будзённага, нячыстага, прафаннага і тым самым — далучэнне да высокага, духоўнага, сакральнага. Нагадаем, што з самога пачатку Торы (і Бібліі ў цэлым), з першых раздзелаў Кнігі Быцця, Бог дае чалавеку вялікі ўзор здольнасці «аддзяляць» — святло ад цемры, добрае ад ліхога, сакральнае ад

¹ Шедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 454.

прафаннага¹. Чалавек, паводле Торы, паводле Бібліі, і ёсць істота, якая ўмее «аддзяляць», рабіць маральны выбар. Асаблівасць біблейнай ментальнасці будзеца на ўяўленні, што Бог цалкам адзелены ад зямнога, матэрыяльнага і цалкам Святы, на вылучанасці сакральнага часу (Суботы і святаў) з будняў, сакральнай прасторы (Скінія, Храм) — з усяго астатняга космасу, народа як сакральнай супольнасці, як «грамады Госпада» — з астатняга чалавецтва, сакральнага калена левітаў як людзей, прысвечаных Богу, — з астатняга народа Богага. Пры гэтым сама «вылучанасць» у зямным свеце суадносіцца з ідэяй выбранніцтва і служыць не сцвярджэнню пераўзыходства, але паступоваму асвячэнню, сакралізацыі ўсяго зямнога быцця, прывядзенню яго да найвышэйшай гармоніі. «Аддзяляць» і значыць на мове Торы «рабіць сакральным», «асвячаць», «прысвячаць Богу», бо толькі Бог — эталон святасці.

Загад Божы быць «людзьмі святымі» — *аниэй-кодэш* — накладае на чалавека, паводле старажытных законаў Торы, і асаблівыя правілы асвячэння плоці, а разам з ёю — плоцевай, «жывёльнай» душы (*нэфеш*²), якая знаходзіцца ў крыві чалавека. Вось чаму законы святасці ўключаюць у сябе законы пра дазволеную і недазволеную ежу, або правілы кашрута, якія будуць дадзеныя поўна ў Кнізе Левіт. Але ўжо цяпер, у Кнізе Запавету, Гасподзь патрабуе ад Сваіх выбраннікаў не есці мяса жывёлаў, разадраных ці параненых драпежнымі звярамі. Гэтае мяса вызначанае ў тэксе як *тэрэфа*, або (у сучасным вымаўленні) *трэфа* (літаральна — «раздэртае», «разарванае», «змучанае»). Дзякуючы гэтаму вершу Торы слова *трэфа* стала ў яўрэяў вызначэннем усялякай ежы, недазволенай Богам, у процілегласць *кошэр* — «дазволенай». *Трэфнае* мяса — мяса жывёлы, не забітай тым спосабам, якога патрабуе Тора (паводле правілаў *ихіты*; гл. *Лев 17:13*), і найперш жывёлы, якая загінула ў пакутах ці з якой не выцекла кроў (кроў, як вядома, Тора забараняе ўжываць у ежу; гл. *Быц 9:4*). Цікава, што выкананне гэтага прадпісання Торы лічылі неабход-

¹ Гл.: Сініла Г. В. Біблія як феномен культуры і літаратуры. Ч. 1. Духоўны і мастацкі свет Торы: Кніга Быцця. Мн., 2003. С. 79—80.

² Гл.: Тамсама. С. 100.

ным для язычнікаў, якія звярталіся да Адзінага Бога, апосталы Ісуса. Напрыклад, у Дзеяннях Апосталаў сказана наконт празелітаў з язычнікаў: «...напісаць ім, каб яны ўстрымліваліся ад апаганенага ідаламі, ад распусты, задушанага і крыві...» (*Дзеян 15:20*; паводле Сінадальнага перакладу; у апошнім грэчаскае слова *πνικτος* — *пніктос*, з тым жа значэннем, што і старажытнаўрэйскае *трэфа*, перададзенае як *удавленина*). Здаецца, заповедзь, якая забараняе есці мяса жывёлы, не забітай па правілах рытуальнага забою, і ў прыватнасці — разадранай драпежным зверам, а паводле пашыранага разумення — наогул з усялякімі цялеснымі пашкоджанымі, у тым ліку і ўнутраных органаў, належыць да *хукім*, што не падлягаюць асэнсаванню розумам. Але, апрача папярэджання, што мяса хворай ці пашкоджанай жывёлы можа быць небяспечнае для здароўя чалавека, у гэтай заповедзі ёсць вялікі духоўны сэнс, які добра сфармуляваў Дз. У. Шчадравіцкі: «У апошнім вершы раздзела асабліва ўражвае суседства прадпісання пра святасць з указаннем на неабходнасць пазбягаць нячыстай ежы. Здавалася б, гэтыя два палажэнні несупастаўляльныя па сваёй значнасці і не могуць стаяць побач у адным вершы! Аднак у тым і заключаецца жыццёвая сіла і вечная актуальнасць Закону Богага, што ён прымае да ўвагі духоўна-душэўна-цялесны склад чалавека і разглядае ўсе яго ўзроўні і сферы ў іх узаемасувязі: як без адолення ніжэйшых прыступак лесвіцы немагчыма ўзысці на вышэйшыя яе прыступкі, так і без утаймання і ачышчэння цялесна-душэўнай сутнасці нельга дасягнуць духоўных вышыняў»¹.

Асабліва вылучаюцца ў Кнізе Запавету, якую атрымавае на Сінаі Майсей, загады Божыя, сфармуляваныя ў 23-м раздзеле Кнігі Зыходу. Галоўная іх прыкмета ў тым, што яны ўяўляюць сабою не проста законы ў юрыдычным сэнсе слова, але найперш — духоўныя пажаданні і рэкамендацыі, выкананне якіх дазволіць чалавеку стаць ці застацца высокамаральным і добрасумленным чалавекам. Гэтыя заповедзі звернутыя перадусім да сумлення чала-

¹ Шчадровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 454—455.

века, і падлягаюць яны не столькі суду чалавечаму (хаця, безумоўна, яны тычацца і юрыдычнага суда), колькі суду ўласнага сумлення і суду Божаю. Яны акрэсліваюць кола жыцця, пабудаванага на праўдзе і справядлівасці. Так, на пачатку раздзела сказана: «Не разнось ілжывай чуткі; не давай рукі тваёй ліхадзею, каб быць сведкам гвалту. // Не ідзі следам за большасцю на зло і не вырашай цяжбы, крывячы судом, толькі б схіліцца да большасці. // І жабраку не патурай у цяжбе яго» (*Зых 23:1—3*).

Якія вялікія і вельмі актуальныя думкі выказаныя ў гэтым невялічкім фрагменце Торы! Па-першае, Закон Божы забараняе разносіць розныя плёткі, ілжывыя чуткі, што так атручваюць жыццё чалавека і часам наносяць вялікую шкоду не толькі стасункам людзей, але і іх здароўю. У арыгінале сказана *ло цісá* — менавіта «не разнось», а не «не слухай», як у Сінадальным перакладзе (*не внимай*), і не «не зважай», як у перакладзе В. Сёмухі. Запаведзь мае на ўвазе адразу і тых, хто распускае плёткі і чуткі, і тых, хто слухае, і тых, хто верыць ім. Яўрэйскія мудрацы сцвярджаюць, што распусканне чутак забівае трох: таго, хто гаворыць, таго, хто слухае, і таго, пра каго ідзе гаворка. Маецца на ўвазе таксама — і гэта самая грозная забарона — прамаўленне лжывага сведчання на судзе і немагчымасць аднаму баку пры вырашэнні судовай справы гаварыць і даваць тлумачэнні пры адсутнасці другога. Запаведзь забараняе даваць руку ліхадзею (у арыгінале *раша* — страшэнны грэшнік, злачынец, менавіта ліхадзей), гэта значыць — падтрымліваць яго думкі, словы, справы. У арыгінале сказана: *ліг'ёт эд хамáс* — быць сведкам гвалту, злачынства (пераклад *хамас* як «няпраўда» значна памякчае сэнс, хаця, безумоўна, маецца на ўвазе і ўсялякая няпраўда і несправядлівасць). Такім чынам, Тора ставіць перад сапраўдным чалавекам задачу процістаяць усім формам ілжы і ліха ў самы момант іх зараджэння, не падтрымліваць злачынцаў і бязбожнікаў, усімі сіламі абараняць справядлівасць і не быць абыякавымі да лёсу чалавека, які стаў ахвяраю лжы, несправядлівасці, гвалту. Дз. У. Шчадравіцкі піша наконт верша *Зых 23:1*: «Калі б толькі гэта... прадпісанне з усяго Закону Божага неадступна выконвалася большасцю людзей, ніякае сацыяльнае або асабістае ліхадзейства не магло б

мець колькі-небудзь шырокага ўплыву і працяглых наступстваў. Ледзве зарадзіўшыся, ліха тут жа згасла б, бо яго не толькі б не падтрымалі людзі, але яно б атрымала з іх боку патрэбнае процідзеянне. У нашы дні гэта справядліва ў такой жа ступені, як і ў глыбокай старажытнасці, і нават яшчэ больш актуальна, чым у тыя часы, бо ў нашу эпоху імгненнага распаўсюджання інфармацыі і дагэтуль нябачаных тэхнічных вынаходстваў усялякае зло мае нашмат больш шанцаў атрымаць “найшырэйшае прызнанне”»¹.

Не менш важным з’яўляецца і прадпісанне не ісці за большасцю ў злых справах ці ў несправядлівым рашэнні суда. Гэтая забарона Торы мае выключнае значэнне для будаўніцтва жыцця на падмурку сапраўднай чалавечнасці. Тора мудра прадбачыць, што ў чалавеку вельмі глыбока сядзіць схільнасць ісці за большасцю, што вельмі часта агрэсіўная большасць гатовая паглынуць аднаго, хто адстойвае праўду, а натоўп — растаптаць незразумелага генія ці прарока. Запаведзь Торы заклікае нас заўсёды заставацца асобаю з крытычнай свядомасцю, з уласным сумленнем, якое не дазволіць нам ісці за большасцю ў злачынствах ці несправядлівым прысудзе. А наколькі апошняе магчыма, прадэманстравала ХХ стагоддзе з яго таталітарнымі рэжымамі і знішчэннем вялікай колькасці людзей, і гэтыя рэжымы былі падтрыманыя большасцю, якая ці была аб’якавай, ці нават радасна падтрымлівала жудасныя злачынствы. Тора забараняе, незалежна ад пачуццяў — страху ці лжыва зразуметага патрыятызму, ісці за большасцю, якая топча законы справядлівасці і сумлення, тым больш — апраўдваць сябе ў такіх выпадках тым, што ты ідзеш следам за большасцю. Тора катэгарычна настойвае на індывідуальнай адказнасці перад Богам, роўна як і на адказнасці ўсяго грамадства, што пабудаванае на парушэнні правоў асобы.

А што значыць «І беднаму не патурай у цяжбе яго»? Здавалася б, суд хутэй можа патураць багатаму, які здольны заплаціць хабар. Але справа ў тым, што нікому нельга патураць у злой справе, у злачынстве, нават беднаму, які, безумоўна, можа выклікаць большае спахуванне ў суда (асаб-

¹ Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 457.

ліва суда прысяжных). Справядлівы суд не можа кіравацца толькі пачуццямі. А ў цэлым патуранне грамадства бедным, акцэнтаванне іх правоў толькі таму, што яны бедныя, няшчасныя, жабракі, можа прывесці да сацыяльнай катастрофы, як і прадэманстравала ХХ стагоддзе. Таму вельмі слушна піша Дз. У. Шчадравіцкі: «...Закон Божы такі, што да яго няма чаго прыбавіць і ад яго нічога нельга адбавіць (*Друг 4:2; 12:32*). І калі ў ранейшыя стагоддзі прачытаная намі забарона магла разумецца як папярэджанне не патураць беднаму на судзе з-за жалю да яго, але прытрымлівацца справядлівасці, то мы, пасля “пралетарскіх рэвалюцыяў” з іх патураннем “бедным” і пераследаваннем, а часта і татальным знішчэннем “багатых”, можам зірнуць на заповедзь іншымі вачамі. Гістарычны досвед узбагачае чалавека яшчэ і таму, што адкрывае яму новыя грані слова Богага, новы сэнс старажытных заповедзяў»¹. Аднак заповедзь «не патураць» беднаму дзейнічае толькі ў сукупнасці з усімі прывілеямі для бедных, прыведзенымі ў Торы раней, а таксама з наступным загадам: «Не адхіляй права беднага твайго ў цяжбе яго» (*Зых 23:6*).

Далей Тора прыводзіць заповедзі, звязаныя з асаблівым клопам пра свойскую жывёлу і адначасова — і гэты сэнс яшчэ больш важны — з асаблівым стаўленнем да ворага, да таго, хто ненавідзіць цябе: «Калі знойдзеш быка ворага твайго ці асла яго, якія заблудзіліся, павінны ты прывесці іх да яго. // Калі ўбачыш асла ненавісніка [таго, хто ненавідзіць цябе] твайго, які ляжыць пад паклажаю сваёю, то не пакідай яго [без дапамогі]: разгрузі яго разам з ім [разгрузіце асла разам]» (*Зых 23:5—6*). Тора не аднойчы кажа, што чалавек мусіць клапаціцца пра жывёлаў. Паказальна, што вялікая Заповедзь пра Суботу ўключае ў сябе адпачынак і для быка, і для асла, і для ўсялякай жывёлы (*Зых 20:10; 23:12; Друг 5:14*). Але калі чалавек павінны і здольны паклапаціцца пра «братаў сваіх меншых», дык тым больш, на думку Торы, ён мусіць і здольны паклапаціцца пра блізкага свайго, нават калі гэты блізкі знаходзіцца ў стане адкрытай варожасці з ім ці жыве пачуц-

¹ Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 457.

цём нянавісці да яго. Што такі чалавек усё роўна павінны ўспрымацца сапраўдным чалавекам у якасці блізкага, у якасці брата, недвухсэнсоўна кажа Кніга Другазаконня, у якой паўтараецца гэтая заповедзь з невялічкаю варыяцыяю: «Калі ўбачыш ты асла брата свайго або быка яго, якія ўпалі на дарозе, не пакідай іх, але падымі іх з ім разам» (*Друг 22:4*). Такім чынам, з ворагам ці чалавекам, які ненавідзіць цябе, патрэбна абыходзіцца як і з сябрам, кажа Тора, і гэта адна з найвялікшых яе заповедзяў. Нездарма ў Кнізе Левіт будзе сказана: «Не падтрымлівай у сэрцы тваім нянавісці да брата твайго» (*Лев 19:17*). Гэтае «падтрыманне нянавісці», варожасць, якую чалавек падчас раздзімае ў сваёй душы да таго, хто пакрыўдзіў яго (і часта не проста да ўсялякага блізкага, а да блізкага ў прамым сэнсе, да роднага), успрымаецца Тораю як разбуральнае для чалавека пачуццё і як процілегласць заповедзі «Любі блізкага, як самога сябе» (*Лев 19:18*), якая і ідзе следам за папярэдняй. Рабі Ё. Герц адзначае: «Нянавісць сама па сабе забароненая Законам, таму што з'яўляецца прамым парушэннем загаднай заповедзі “Любі блізкага свайго, як самога сябе”, а таксама парушэннем забароны “Не падтрымлівай у сэрцы тваім нянавісці да брата твайго”»¹. Каментатар адзначае, што пра нянавісць можа ісці гаворка толькі ў тым выпадку, калі чалавек свядома здзейсніў цяжкае злачынства, і то ён мусіць «ненавідзець тое дрэннае, што робіць парушальнік законаў Торы, але ні ў якім выпадку не дазваляць сабе ненавідзець яго як чалавека і як асобу»². Безумоўна, няма для чалавека нічога больш цяжкага, чым вынішчэнне са сваёй душы нянавісці да злачынцаў, да ворагаў, да крыўдзіцеляў. Але толькі гэта, падкрэслівае рабі Ё. Герц следам за шматлікімі пакаленнямі яўрэйскіх мудрацоў, тлумачальнікаў Торы, можа падзейнічаць на злачынца, ворага або ненавісніка: «...тваё дзеянне дакажа яму, што ты шчыра жадаеш яму добра, прагоніць нянавісць з яго сэрца і дазволіць яму ўспомніць і ўспрыняць усе тыя словы павучання і пераканання, якія ты казаў яму калісьці. І існуе вялікая верагоднасць таго, што цяпер ён успрыме іх».

¹ Герц Й. Коментарый. С. 426.

² Тамсама.

У гэтым сэнсе калісьці і вялікі рабі Йешуа га-Ноцры (Ісус з Назарэта) вучыў сваіх слухачоў: «Любіце ворагаў вашых, дабраслаўляйце тых, хто праклінае вас, рабіце добро тым, хто ненавідзіць вас, і маліцеся за тых, хто крыўдзіць вас і гоніць вас...» (*Мац 5:44*). Тым больш выклікае неўразуменне сцвярджэнне аўтараў евангельскага тэксту пра тое, што Ісус мог прамовіць наступнае: «Вы чулі, што сказана: “Любі блізкага твайго і ненавідзь ворага твайго”...» (*Мац 5:43*). Як можна меркаваць, гэта звязана са складаным працэсам паступовага замацавання Евангелляў на пісьме: яны не пісаліся самім Ісусам і нават не заўсёды запісваліся прама евангелістамі (адсюль — асаблівая форма аўтарства: «Евангелле ад Мацвея», г. зн. «Евангелле, замацаванае аўтарытэтам Мацвея»; запісвалася ж гэта, як сведчыць Папій Гіерапальскі, слухачамі Мацвея, які прыводзіў словы Ісуса па-яўрэйску, а слухачы запісвалі па-грэчаску і па-арамейску — «як хто зразумеў»¹). Нідзе ні ў Торы, ні ў Талмудзе, ні ў далейшых равіністычных сачыненнях няма заповедзі «ненавідзець ворага», як няма ніякай бездані паміж этычнымі прынцыпамі Торы і евангельскімі заповедзямі.

Далей Тора прапануе нам яшчэ адзін агульначалавечы, універсальны прынцып, што тычыцца і дзейнасці суда, і проста жыцця чалавека: «Пазбягай няпраўды і невінаватага і праўдзівага [праведнага] не забівай, бо Я не апраўдаю вінаватага [ліхадзея]» (*Зых 23:7*). Гэта ўказанне суду: што пры самым малым падазрэнні, што можна абвінаваціць і нават прысудзіць да смерці невінаватага, падсуднага лепш пакінуць у жывых. Нават калі такое рашэнне ўжо прынятае, лепш устрымацца ад яго выканання. Лепш пакінуць жывым злачынца, чым пакараць невінаватага. Проста ж чалавек, не суддзя, не адвакат, мусіць таксама зрабіць усё, што ў яго сілах, і дапамагчы выратаваць несправядліва асуджанага. У арыгінале на месцы слова «вінаваты» (у Сінадальным перакладзе — *беззаконник*) стаіць ізноў *рашá* — «злачынец», «ліхадзей», што дае ключ да правільнага разумення ўсяго верша: Гасподзь кажа, што нават тады, калі злачынец пазбегне пакарання (калі не была даказа-

¹ Гл.: Сініла Г. Езус Хрыстус у кантэксце часу і вечнасці // Наша вера. № 4 (14). С. 24–29.

ная яго віна), Ён Сам пакарае яго, і гэта лепш, чым асудзіць невінаватага на смерць (у гэтым сэнсе пераклад В. Сёмухі «бо я не апраўдаю благога» перадае думку арыгінала яшчэ ў меншай ступені, чым Сінадальны пераклад).

Старажытны Закон забараняе браць хабар, што тычыцца кожнага чалавека, а суда, дзе справа ідзе пра годнасць і жыццё чалавека, — асабліва: «І хабару не прымай, бо хабар асляпляе відушчых і заблытвае [перакручвае] словы [справы] праведнікаў» (Зых 23:8). Пад праведнікамі (*цэдзікім*) маюцца на ўвазе найперш праведныя судзі, словы і рашэнні (справы; нагадаем, што на іўрыце *давар* значыць і «слова», і «справа») якіх могуць перастаць быць справядлівымі з-за подкупу (хабарніцтва). Але запаведзь мае на ўвазе і ўсіх людзей, якіх разбэшчваюць «дарункі» (*дары* — так перакладзена ў Сінадальным перакладзе; следам за ім — «дарункі» ў перакладзе В. Сёмухі), калі яны падараваныя дзеля выканання іх жа прамых абавязкаў (таксама гэтыя «дарункі» разбэшчваюць і душы тых, хто іх дорыць).

Далей Тора яшчэ раз нагадвае пра неабходнасць справядліва ставіцца да прышэльцаў, пра роўнасць усіх перад Законам: «І прышэльца не ўціскай; вы ж ведаеце душу прышэльца, бо прышэльцамі былі вы ў зямлі Егіпецкай» (Зых 23:9). Працягваючы тэму абароны найменш сацыяльна абароненых, да якіх належаць і прышэльцы, і беднякі, Закон патрабуе: «Шэсць гадоў засявай зямлю тваю і збірай плён яе. // А на сёмы пакідай яе ў спакоі, не чапай яе, каб карміліся гаротныя з народа твайго, а рэштаю пасля іх карміліся звяры палявыя. Таксама рабі з вінаграднікам тваім і з аліваю тваёю. // Шэсць дзён рабі справы твае, а на сёмы дзень будзь у спакоі, каб адпачыў бык твой і асёл твой, і адпачыў сын рабыні тваёй і прышэлец» (Зых 23:10—12). Такім чынам, і законы Суботы, і законы Суботняга года, якія больш падрабязна будуць растлумачаныя ў Кнізе Левіт, атрымліваюць пры першым дэталёвым тлумачэнні запаведзяў, у Кнізе Запавету, найперш сацыяльна-этычнае абгрунтаванне.

Выкананне ж этычных запаведзяў мае сваёю перадумоваю строгае Адзінабожжа, таму Гасподзь загадвае, а дакладней — раіць верным Яму людзям: «І ва ўсім, што Я сказаў вам, будзьце асцярожныя, і імя іншых багоў не

ўспамінайце: няхай не чуецца яно з вуснаў вашых» (*Зых 23:13*; на месцы таго, што ў Сінадальным перакладзе перададзенае як *соблюдайте* стаіць *цішамэру* — «сцеражыце сябе», «будзьце асцярожныя», «засцерагайцеся»). Гэта адвечны заклік да чалавечай душы — берагчы чысціню Адзінабожжа, не паскудзіць душу здрадаю з іншымі, ілжывымі багамі. Цікава таксама, што ў гэксце ідзе гаворка не пра імёны (*шэмот*) іншых багоў, але пра імя ў адзіночным ліку — *шэм*. Тым самым, магчыма, чалавеку даецца зразумець, што, як бы ні змяняліся імёны язычніцкіх багоў, сутнасць ідалапаклонніцтва застаецца ўсё той жа.

Гасподзь ізноў нагадвае Свайму народу, як важна прытрымлівацца святаў, якія Ён усталёўвае: свята Пэсаха, або свята праснакоў (*мацот*), звязанае з вызваленнем з «дому рабства» (*Зых 23:15*) і адначасова з першым жнівом — жнівом ячменю; свята атрымання першага жніва пшаніцы (*Зых 23:16*), што назаўжды будзе звязанае ў сьвядомасці народа з заключэннем Запавету з Госпадам, дараваннем Дзесяці Запаведзяў і Кнігі Запавету (Закону, або Торы); свята збору ўраджаю напрыканцы сельскагаспадарчага года (*Зых 23:16*), што таксама звязана з адвечным успамінам пра цяжкі шлях народа праз пустыню, пра жыццё ў буданах (шатах). Гаворка, такім чынам, ідзе пра тры вялікія святы Торы — *Пэсах*, *Шавуот*, *Сукот*. Усе яны з'яўляліся ў старажытнасці паломніцкімі святамі, або святамі ўзыходжання, бо народ з усёй краіны мусіў здзяйсняць узыходжанне ў горны Іерусалім, да Храма, прыносіць частку плёну сваёй працы для Госпада і Яго святароў, на справы духоўнасці і добрачыннасці. Такі статус гэтых святаў вызначаны менавіта ў Кнізе Запавету: «Тры разы на год хай з'яўляецца кожны пасталель ў цябе перад тварам Уладыкі Госпада» (*Зых 23:17*). Тры разы на год кожны, верны Запавету з Госпадам, мусіць прыносіць «першыні» кожнага ўраджаю ў знак удзячнасці Першакрыніцы быцця — Госпаду. На думку Дз. У. Шчадравіцкага, «ва ўсіх намаганнях чалавека, які прыносіць Госпаду “пачаткі” (“першыні”) і дзесяціны ад ураджаю, заключаны найвышэйшы сэнс — сэнс служэння, ахвярнасці. Прыносячы “пачаткі” ўраджаю, чалавек сімвалічна прысвячае Творцу плён усёй працы. Прысвячаючы Яму кульмінацыйныя дні земляробчага года — святы, ізраіль-

цянін тым самым “прыносіць”, “аддае” і ўсе дні года, на працягу якіх ён працаваў, рыхтуючыся да святочных ахвяраў, — таксама, як святкаванне Суботы садзейнічае захаванню сувязі з Ім і ў будзённыя дні»¹.

Каментатар і мысляр бачыць таксама асаблівы сімвалічны падтэкст у трох святочных часінах (*моадзім*), адзначаных Тораю. На яго думку, яны сімвалізуюць тры ўзросты чалавека — юнацтва, сталасць і завяршэнне жыцця: «Пасха адпавядае першаму закліку Божаю, пачутаму ў маладосці, — закліку да “вызвалення з Егіпта”, г. зн. ад зняволення жывёльным пачаткам, грахом. “Зыход з Егіпта”, вызваленне з-пад улады “фараона” — ніжэйшага, эгаістычнага “я” і рух на заклік найвышэйшага, Боскага “Я”, звязваецца з паяданнем праснакоў і ўстрыманнем ад закваскі. ...Менавіта ў юнацтве найбольш небяспечна для чалавека аддавацца жарсцям эгаістычнай прыроды, якраз у “вясеннюю” пару жыцця яму найбольш неабходнае ўстрыманне — “прэсны хлеб”. ...Пяцідзсятніца адпавядае сталасці. Свята прымеркаванае да лета... калі сілы прыроды дасягаюць росквіту. Тады чалавек пажынае “першы плён” працы, збірае пасеянае ў юнацтве (*Зых 23:15*). Менавіта ў Пяцідзсятніцу пачуў народ Дзесяць Запаведзяў, прамоўленых голасам Гасподнім з гары Сінай (*Зых 19:1—11*). Духу, які дасягнуў сталасці, пачынае адкрывацца Дэкалог з яго 613 прадпісаннямі і ўставамі, бо ў гэты час розум чалавека становіцца здольны да ўспрыняцця шматграннага сэнсу волі Божай у дачыненні да ўласнага жыцця. Нарэшце, свята Шатаў адпавядае старасці. Яно прыпадае на восень (15—22 Цішры заўсёды трапляюць на верасень-кастрычнік) і адзначанае “зборам ураджаю”, падвядзеннем вынікаў года. Жыццё чалавека, які пражыў яго праведна, выконваў запаведзі, завяршаецца радасцю і веселосцю, прыносіць вялікі плён, і яго старасць ёсць пярэдадне і апярэджванне перасялення ў свет найвышэйшы...»²

Гасподзь таксама дае яшчэ некалькі важных указанняў, сярод якіх славутае і таямнічае: «Не вары казляня

¹ Шедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 462.

² Тамсама. С. 462—463.

ў малацэ маці яго» (*Зых 23:19*). З аднаго боку, менавіта з гэтай забароны, паўторанай і ў Кнізе Другазаконня (*Друг 23:19*) сярод законаў пра дазволеную і забароненую ежу, вынікае правіла кашрута, што не дазваляе ўжываць разам малако і мяса. Гэтая забарона дзейнічала ўжо ў глыбокай старажытнасці, бо у Таргуме Анкеласа працытаваны верш перадаецца наступным чынам: «Ты не павінны есці мяса з малаком». Магчыма, гэтая забарона мае рацыянальны гігіенічны характар (сапраўды, злучэнне мяса і малака шкоднае для страўніка), але ўсё ж такі яна не вельмі зразумелая, тым больш на фоне ў асноўным этычных законаў, прыведзеных у 23-м раздзеле Кнігі Зыходу, і законаў, што тычацца святаў Гасподніх. У свой час Аўраам Ібн Эзра адзначаў: «Сэнс гэтай забароны схаваны нават ад тых, хто валодае мудрасцю»¹. Безумоўна, гэта адзін з законаў тыпу *хукім*, непадуладны да канца чалавечаму розуму, але яўрэйская традыцыя строга прытрымліваецца яго, бо так загадвае Сам Гасподзь. Частка яўрэйскіх каментатараў лічылі і лічаць, што ў гэтай заповедзі ўтрымліваецца забарона забіраць зусім малое дзіця жывёлы (казляня, ягня і г. д.) у маці, пакуль яна корміць яго, бо гэта з'яўляецца праяўленнем неверагоднай жорсткасці чалавека. Нездарма І. Р. Тантлеўскі называе гэтую заповедзь «высокамаральную забаронаю»². Заповедзі Божыя сапраўды такія шматмерныя, што, безумоўна, у забароне варыць казляня ў малацэ маці яго можна ўбачыць этычны сэнс: прывучэнне чалавека шкадаваць жывёлаў, каб не ачарсцвела яго сэрца. Бадай што, гэта было важна ў старажытныя часы, калі ханаанейскія пастухі гатавалі сабе такую смачную ежу з мяса маладых казлянятаў і ягнятаў. У свой час мудры Рамбам (Майманід) звярнуў увагу на яшчэ адзін сэнс заповедзі: яна закліканая аддаліць чалавека ад звычаяў і культавай практыкі язычнікаў. Цікава, што яго прадбачанне пацвердзілася знаходкамі ў ханаанейскім (фінікійскім) Угарыце: сярод клінапісных таблічак, знойдзеных у гэтым горадзе, ёсць апісанне містэрыяльнага дзеяння —

¹ Цыт. па: Герц Й. Коментарый. С. 431.

² Тантлевский И. Р. Введение в Пятикнижие. М.: РГГУ, 2000. С. 211—212.

«сакральнага шлюбу» (ён быў цэнтральным рытуалам і ў Месапатаміі), дзе ўтрымліваецца прадпісанне гатаваць мяса сакральнага казляня менавіта ў малацэ. Такім чынам, загад «Не вары казляня ў малацэ маці яго», апрача іншых сэнсаў, забараняе ўдзел у язычніцкіх рытуалах.

Далей Гасподзь кажа менавіта пра неабходнасць вернасці Запавету з Ім, выканання ва ўсёй паўнаце дадзеных Ім заповедзяў. Ён абяцае, што дасць народу Ізраіля асаблівага анёла, які будзе і ахоўваць народ, і сачыць за выкананнем ім заповедзяў, і весці народ у Зямлю Абяцаную: «Вось, Я пасылаю анёла перад табою, каб ахоўваць цябе на шляху і прывесці цябе ў тое месца, якое Я прыгатаваў. // Сцеражы сябе перад ім і слухайся голасу яго, не пярэч яму, бо ён не даруе дрэнных учынкаў вашых, бо імя Маё ўнутры яго» (*Зых 23:20—21*). Магчыма, маецца на ўвазе той самы анёл, які размаўляў з Майсеем з Непагаснай Купіны і праз якога Гасподзь адкрыў прароку Сваё невымоўнае Імя. Паводле агадычных тлумачэнняў, выраз *кі шэмі бэ-кірбб* («бо імя Маё ўнутры яго») паказвае на тое, што імя анёла мае такую ж гематрыю (суму значэнняў лікаў), што і літары Імя Богага. Адна з версіяў сцвярджае, што гэтае імя — Метатрон (грэч. *Μετατρονος* — *Метатронос*; літаральна «[той, хто стаіць] ля трона [Госпада]»), сума лікаў імя якога ў яўрэйскім напісанні роўная гематрыі аднаго са святых імёнаў Госпада — *Шадай* («Усёмагутны»). З гэтым анёлам у постбіблейны перыяд будзе звязана шмат містычных сачыненняў.

Гасподзь абяцае, што, калі народ Божы будзе выконваць усе загады анёла, то Ён, Гасподзь, абароніць Свой народ ад ворагаў, знішчыць язычніцкія царствы на тэрыторыі Зямлі Абяцанай і прагоніць ад твару народа Богага ўсіх, хто не захоча ўвайсці ў «грамаду Госпада». Падкрэслім, што гаворка ідзе менавіта пра знішчэнне тыранічных царстваў і язычніцкіх культураў, а не жыхароў Ханаана. Словамі «і знішчу іх» (*Зых 23:23*) традыцыйна перадаецца выраз у арыгінале *вэ-гіхахадців* — «і згладжу іх», «і схаваю [сляды] іх». Як мяркуе Дз. У. Шчадравіцкі, «гаворка тут ідзе пра “знішчэнне слядоў” крывавага ідаласлужэння ханаанейцаў, але ніяк не пра знішчэнне самога насельніцтва ханаанейскіх дзяржаваў. Адносна іх жыхароў у Пяцікніж-

жы і іншых кнігах Бібліі пастаянна паўтараецца прадпісанне “выгнаць” іх, але зусім не знішчыць»¹. Сапраўды, Гасподзь кажа: «І пашлю шэршняў перад табою, і яны пагоняць ад цябе хівійцаў, кенаанеяў, хеційцаў. // Не выганю іх ад цябе ў адзін год, бо зямля апусцее і памножацца супраць цябе звяры палявыя. // Мала-памалу буду праганяць іх ад цябе, пакуль ты расплодзішся і авалодаеш гэтую зямлёю» (Зых 23:28—30). Як можна зразумець з гэтага кантэксту, а таксама з кніг раздзела «Прарокі», Гасподзь дасць магчымасць прадстаўнікам народаў Ханаана далучыцца да народа Богага, калі яны гэтага захочуць (так, пры двары Давіда і Саламона будуць служыць хеты і ханаанеі, якія прынялі Адзінабожжа). Тыя ж, хто будзе перашкаджаць народу Ізраіля, знішчаць яго і спакушаць яго ідаласлужэннем, будуць выгнаныя са Святой Зямлі, а памяць іх — назаўжды сцёртая. Абяцаннямі вялікіх дабротаў у выпадку вернасці Яму (Зых 23:26) і папярэджаннем пра небяспеку, «пастку», якой могуць стаць для народа звычайна язычніцкіх народаў (Зых 23:33), завяршаецца Кніга Запавету, адкрытая на Сінаі Майсею. Як адвечны завет гучыць слова Богае, звернутае да народа: «Служыце Госпаду, Богу вашаму, і Ён дабраславіць хлеб твой і ваду тваю; і адварну ад вас хваробы» (Зых 23:25).

Як мяркуюць даследчыкі, менавіта Кніга Запавету, запісаная Майсеем і прачытаная ім услых перад усім народам (Зых 24:4, 7), як і Дзесяць Запаведзяў, з’яўляецца найстаражытнейшай заканадаўчай асновай Торы, сапраўды запісанай Майсеем. Пасля шматлікіх адкрыццяў усходазнаўства і біблейнай археалогіі ў XX ст. стала зразумела, што законы, зафіксаваныя ў Кнізе Зыходу (у Зых 21—23, або Кнізе Запавету), маюць па сваёй фармулёўцы вельмі старажытны характар і цалкам могуць датавацца часам жыцця Майсея і Зыходу, г. зн. XIII ст. да н. э. У сувязі з заключэннем Госпадам Запавету з Ізраілем, а таксама Дэкалогам і Кнігаю Запавету вядомыя ізраільскія гісторыкі-біблейсты Х. Тадмор і Р. Надэль адзначаюць наступнае: «У наш час даследчыкамі высветлена, што “Заклучэнне За-

¹ Шедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 467.

павету”, якое складае адзін з цэнтральных элементаў у біблейным эпасе, лічылася на Старажытным Усходзе агульнапрынятым звычайем пры урэгуляванні міжнародных адносін а сродкамі дамоваў пачынаючы з XVIII ст. да н. э. Да гэтай катэгорыі належаць палітычныя дамовы, якія заключаліся паміж царом — уладаром магутнай дзяржавы і кіраўніком падуладнай яму краіны. Такога кшталту тэксты сустракаюцца ў вялікай колькасці сярод хецкіх і акадскіх дакументаў XV—XIII стст. да н. э., а падобныя да іх формулы арамейскіх і асірыйскіх пісьмовых помнікаў VIII — VII стст. да н. э. з’яўляюцца іх вытворнай формулай. Гэтыя дамовы, па сутнасці, не што іншае, як прысяга васала захоўваць вернасць свайму сюзерэну. Яны звычайна складаюцца з трох асноўных частак: у першай даецца агляд гістарычных падзеяў, што папярэднічалі дамове; у другой — выкладаюцца па пунктах правы і абавязкі, што вынікаюць з дамовы; у трэцяй — пералічваюцца пагрозы і праклёны парушальніку дамовы. У арамейскіх і асірыйскіх дакументах звычайна адсутнічае першая частка. Таму Саюз, заключаны паміж Богам і ізраільскім народам, асабліва ў той версіі, у якой ён апісаны ў Другазаконні, больш падобны па сваёй форме да хецкіх і акадскіх дамоваў II тысячагоддзя, чым да больш блізкіх да яго па часе арамейскіх і асірыйскіх дамоваў. Гэта паказвае на глыбокую старажытнасць асноўнай дамоўнай формы ў Ізраілі. Мяркуюць, што найстаражытнейшая форма арганізацыі ізраільцянаў была “Грамадою Саюзу”, г. зн. аб’яднаннем усіх тых, хто ўступіў у Саюз з Богам як са сваім сюзерэнам»¹.

Патрэбна падкрэсліць, што нават калі знешне форма заключэння Саюзу народа Ізраіля з Госпадам нагадвала формы палітычных дамоваў народаў Блізкага Усходу, у Торы мы знаходзім цалкам новае асэнсаванне гэтай формы: перад намі Дамова народа і Адзінага Бога, у якой на першы план выходзяць этычнае служэнне Богу і асвечаныя Яго аўтарытэтам справядлівыя і міласэрныя ўзаемадачыненні паміж людзьмі. Адзначаючы, што ідэі Пяцікніжжа маюць сусветна-гістарычнае агульначалавечае гучанне, доктар гі-

¹ Очерк истории еврейского народа: В 2 т. / Под ред. проф. Ш. Эттингера. Иерусалим: Библиотека-Алия, 1990. Т. 1. С. 29—30.

старычных навук І. Ш. Шыфман піша: «Сэрца гэтых ідэяў складаюць этычныя прынцыпы, найпрасцейшыя нормы маралі, якія павінны служыць рэгулятарам чалавечых паводзінаў. ...няцяжка ўпэўніцца, што ў аснове Вучэння (так І. Ш. Шыфман перакладае слова *Tora*. — Г. С.) ляжыць гуманістычны ідэал добра і справядлівасці, міласэрнасці і спачування. Пяцікніжка адмаўляе гвалт, і асабліва ў яго гранічных формах, адмаўляе ўсялякія парушэнні правоў і інтарэсаў людзей, якія жывуць па суседству, выступае супраць усялякай разбэшчанасці... Пяцікніжка прапаведуе міласэрнасць і спачуванне да сацыяльна слабых і небароненых — рабоў, удоваў і сіротаў, жыхароў (маюцца на ўвазе геры-прышэльцы. — Г. С.). Формы праяўлення міласэрнасці і спачування разнастайныя — ад пакаранняў за забойства раба, які лічыўся, верагодна, малодшым членам сям'і, да матэрыяльнай дапамогі рознага кшталту... У асаблівасці важнае настойлівае патрабаванне абараняць у судзе інтарэсы ўдоваў і сіротаў. І ўсё гэта матывуецца тым, што ізраільцяне ніколі не павінныя забывацца пра рабства і прыгнёт у Егіпце. Пяцікніжка патрабуе ўсталявання справядлівасці, прычым справядлівасці для ўсіх — як для багатых і высакародных, так і для бедняка. Этыка і адказнасць за парушэнне этычных нормаў індывідуалізаваныя; чалавек, паводле Пяцікніжка, не можа спасылацца на меркаванне і дзеянні большасці дзеля апраўдання сваіх учынкаў. Урэшце вызначае і ацэньвае яго паводзіны толькі адзін суддзя — голас сумлення, а крытэрыем для ацэнкі тых ці іншых учынкаў з'яўляецца іх адпаведнасць ці неадпаведнасць Боскаму Вучэнню»¹. Разважаючы, чаму менавіта этыка Пяцікніжка набыла агульначалавечы характар, у той час як і іншыя народы распрацоўвалі этычныя праблемы, навуковец слушна адзначае: «Этыка Пяцікніжка арыентаваная на выхаванне чалавека, які служыць Богу... г. зн. яна з самога пачатку фармулюецца як пэўнае агульначалавечае ўсталяванне і арыентуецца на агульначалавечыя каштоўнасці (што не перашкаджае ёй, зразу-

¹ Шифман И. Ш. Введение // Учение: Пятикнижие Моисеево / Пер., введ. и коммент. доктора ист. наук И. Ш. Шифмана. М.: Республика, 1993. С. 54—55.

мела, быць лакалізаванай у часе і прасторы). Думаецца, што гэтыя спецыфічныя рысы этыкі Пяцікніжжа спрыялі таму, што яна знайшла свой шлях не толькі да розуму, але і да сэрцаў людзей не толькі ў іудзейска-ізраільскім грамадстве, але і далёка за яго межамі»¹.

З усім гэтым нельга не пагадзіцца. Застаецца толькі дадаць, што ў самім Пяцікніжжы адзначаныя этычныя рысы выявіліся раней за ўсё ў Дэкалогу і Кнізе Саюзу, або Запавету. На гэтай аснове будзе будавацца далей яшчэ больш дэтальны кодэкс законаў, які і зараз, больш чым праз тры тысячагоддзі, уражвае сваёй прадуманасцю, цэласнасцю, духоўнаю моцаю, найвялікшаю гуманнасцю і актуальнасцю для сучаснага чалавека.

...А тым часам Майсей, спусціўшыся з Сіная, рыхтуецца прачытаць народу Ізраіля Кнігу Запавету і асвяціць яго Запавет з Богам.

¹ Шифман И. Ш. Введение. С. 55.

«...ВОСЬ КРОЎ САЮЗУ, ЯКІ ЗАКЛЮЧЫЎ З ВАМІ БОГ...»

*(Заклучэнне Саюзу з Богам. Майсей на Сінаі.
Скрыжалі Запавету)*

І ўзяў Кнігу Запавету, і прачытаў услых народу,
і сказалі яны: «Усё, што казаў Гасподзь,
выканаем і будзем паслухмяныя».

(Зых 24:7)

...і Я дам табе Скрыжалі каменныя, і Тору,
і запаведзь, якія Я напісаў для навучання іх.

(Зых 24:12)

Был с Богам Моисей на дикой горной круче,
У врат небес стоял, как в жертвенном дыму:
Сползали по горе грохочущие тучи —
И в голосе громов Бог говорил ему.

Мешалось сердце с тьмой, основы скал дрожали,
И видел Моисей, как зиждилась Она:
Из белого огня — раскрытые Скрижали,
Из черного огня — святые письмена.

Іван Бунін. Тора

Атрымаўшы падрабязнае (але ўсё яшчэ не зусім поўнае) тлумачэнне тых запаведзяў і законаў, якія вынікаюць з Дзесяці Словаў, Дзесяці найвялікшых прынцыпаў веры, і якія павінныя стаць кіраўніцтвам у штодзённым жыцці кожнага з народа Ізраіля, Майсей спускаецца з Сіная, каб паведаміць народу радасную вестку: цяпер яны цалкам падрыхтаваныя да заключэння Саюзу (Запавету) з Госпадам.

Тора не гаворыць дакладна, колькі Майсей прабыў на Сінаі, колькі ён слухаў тлумачэнне запаведзяў. І колькі знаходзіўся народ ля падножжа Сіная? Здаецца, прайшоў даволі доўгі час: пакуль мы ўважліва чытаем 21—23-ці раздзелы Кнігі Зыходу з падрабязным тлумачэннем законаў, суб'ектыўна нараджаецца адчуванне, што прайшоў даволі доўгі час. Але, супаставіўшы ўсе ўказанні тэксту на час, яўрэйскія мудрацы ўсталявалі дакладную храналогію

падзеяў (асабліва ясна гэта зроблена ў каментарых Рашы)¹. Нагадаем, што сыны Ізраіля на чале з Майсеем прыйшлі ў пустыню Сін на трэці месяц пасля Зыходу, у самы дзень маладзіка (г. зн. 1 сівана), і ў гэты ж дзень сталі станам ля гары Сінай (*Зых 19:1–2*). На другі дзень (2 сівана) Майсей першы раз узыходзіць на Сінай (як адзначае Рашы, усе ўзыходжанні адбываюцца раніцою), дзе Бог прапануе праз яго Саюз з сынамі Ізраіля, і народ, як вядома, пагаджаецца (*Зых 19:3–8*). На думку каментатараў, ужо ў гэты момант сыны Ізраіля становяцца народам Божым, народам Запавету². 3 сівана прарок другі раз здзяйсняе ўзыходжанне на гару Божую і перадае Госпаду згоду народа заключыць з Ім Саюз. Гасподзь абяцае прыйсці ў густым воблаку і зрабіць так, каб увесь народ чуў, як Ён будзе размаўляць з прарокам, і паверыў яму назаўжды (*Зых 19:8–9*). 4 сівана Майсей у трэці раз узыходзіць на Сінай, а потым перадае народу загад Божы не дакранацца да жонак, вымыць вопратку і стаць ля падножжа гары, вакол якой ім акрэслена пэўная рыса, што нельга пераходзіць. Менавіта ў гэты дзень, лічыць каментатарская традыцыя, Майсей запісвае ўсе запаведзі, атрыманыя ад стварэння свету да даравання Торы (*Зых 24:1–2; 19:9–15; 24:3–4*). 5 сівана прарок будзе ахвярнік і асвячае Саюз Госпада з народам Ізраіля (*Зых 24:4–8*). 6 сівана (на трэці дзень ад пачатку падрыхтаванняў да заключэння Запавету) Майсей чацвёрты раз узнімаецца на Сінай. Менавіта ў гэты дзень народ чуе Дзесяць Запаведзяў, а прарок запісвае Кнігу Саюзу (*Зых 19:16–18; 24:9–11; 19:19–25; 20:1–23; 21:1–37; 22:1–30; 23:1–33*). 7 сівана Майсей пяты раз узыходзіць на Сінай і на гэты раз знаходзіцца на Гары Божай сорок дзён, пасля чаго атрымлівае Скрыжалі Запавету і ўсю Тору.

Такім чынам, на думку яўрэйскіх каментатараў, падзеі ў Кнізе Зыходу, апісаныя ў 19–24-м раздзелах, адбываюцца не зусім у той паслядоўнасці, у якой пра іх апавядаецца, і тлумачыцца гэта тым, што Тора не заўсёды кіруецца звы-

¹ Гл.: Шульман Э. Последовательность событий в Библии. Тель-Авив: Изд-во Министерства Обороны, 1990. С. 53–55.

² Гл.: Герц И. Комментарий // Пятикнижие и гафтарот: Ивритский текст с русским переводом и классическим комментарием «Сончино». М.; Иерусалим, 1999. С. 387.

чайнаю логікаю, але падае матэрыял так, каб ён лепш запаў у душу і сэрца чалавека, лепш быў зразуметы. Даволі складаныя часавыя разлікі і падлікі, праведзеныя каментатарамі, былі абумоўленыя не толькі пэўнымі лакунамі, свайго кшталту «змоўчваннямі» сакральнага тэксту ў дачыненні разгортвання найбольш сакральных падзеяў у часе, але і спробаю лагічна суаднесці Дзень даравання Торы, не вызначаны дакладна (гаворыцца толькі, што гэта пяцідзесяты дзень пасля Зыходу; гл. *Друг 16:9—10*), з Днём Адкрыцця Усявышняга ўсяму народу Ізраіля, найбольш поўнага раскрыцця Яго Прысутнасці ў свеце праз прамаўленне Дзесяці Запаведзяў. Таму і словы «І вось, на трэці дзень...» (*Зых 19:16*), якія можна дастасаваць да 3 сівана, разумеюцца як сказаныя пра 6 сівана, якое назаўжды стала святам даравання Торы (*мат'ян Торá*), бо ўся Тора ўжо ўтрымлівалася ў Дзесяці Запаведзях і Кнізе Саюзу.

Але вернемся да таго моманту, калі пасля чарговага ўзыходжання на Сінай Майсей спускаецца, каб канчаткова асвяціць Саюз паміж народам і Богам. І найперш ён жадае пачуць голас народа, выяўленне яго свабоднай волі. «І прыйшоў Машэ, і пераказаў народу ўсе словы Гасподнія і ўсе законы; і адказваў увесь народ у адзін голас, і сказаў: усе словы, якія прамовіў Гасподзь, выканаем» (*Зых 24:4*). Вельмі важна, што народ адказвае так адзінадушна, што ён у адзіным парыве імкнецца ўзняцца на новую ступень духоўнасці. Што пераказаў народу Майсей? Яўрэйскія мудрацы лічаць, што гэта была менавіта Кніга Саюзу (Запавету) як самы сціслы выклад сутнасці Торы: «Народу быў паведамлены асноўны змест законаў Торы і іх сэнс, каб прыняцце абавязку выконваць іх было асэнсаваным і свядомым актам. Гэты кароткі выклад названы ў тэксце Торы Кнігаю Саюзу»¹.

А далей Тора паведамляе: «І напісаў Машэ ўсе словы Гасподнія...» (*Зых 24:4*). Паводле меркавання яўрэйскіх мудрацоў, менавіта ў гэты час Майсей запісаў усё, што запісана ў Торы ад стварэння свету да даравання самой Торы. Але яшчэ раней, як ужо адзначалася, пасля бітвы з амалекіянамі, Гасподзь загадвае прароку запісаць тое,

¹ Герц Й. Коментарый. С. 433.

што адбылося, у нейкую кнігу (*Зых 17:14*). Усё гэта сведчыць пра паступовае запісванне Торы. На думку Дз. У. Шчадравіцкага, «увесь змест Кнігі Быцця і тая частка Кнігі Зыходу, якая папярэднічае апісанню перамогі над Амалікам, былі запісаныя Майсеем раней», а месца ў 24-м раздзеле мае на ўвазе «запіс Майсеем усіх падзеяў ад часу перамогі над Амалікам і да завяршэння першай часткі Сінайскага Адкрыцця (*Зых 17:14–24:4*)»¹. З пункту ж гледжання навуковага падыходу, Майсей запісвае перад заключэннем Саюзу Дзесяць Запаведзяў і Кнігу Запавету, якая іх дэталёва тлумачыць. Так ці інакш, але важна, што ў самой Торы ўтрымліваюцца сведчанні пра яе паступовы запіс прарокам на працягу ўсіх сарака гадоў вандравання ў пустыні. Гэты запіс будзе завершаны толькі перад смерцю Майсея: «І было, калі скончыў Машэ пісаць словы Вучэння [Закону] (*Тора*) гэтага ў Кнігу да канца, // Загадаў Машэ левітам, якія носяць Каўчэг Запавету Господняга, сказаўшы: // “Вазьміце гэтую Кнігу Закону (*Тора*) і пакладзіце яе справа ад Каўчэга Запавету Госпада, Бога вашага...”» (*Друг 31:24–26*). Як вядома, Каўчэг быў збудаваны для захоўвання Скрыжальяў Запавету і скруткаў Торы; пры гэтым непасрэдна для Скрыжальяў быў зроблены яшчэ адзін унутраны куфар, справа ад якога, у большым Каўчэгу, ляжала Тора. Некаторыя ж мудрацы лічаць, што яна захоўвалася ў Скініі, а потым і ў Храме не ў Каўчэгу, а побач з ім. У каментары да працытаваных радкоў Кнігі Другазаконня рабі Ё. Герц піша: «Дзесяць Запаведзяў, напісаныя на Скрыжальях, змяшчаюць у сабе ўсе законы Торы. Аднак іх немагчыма вывесці з лаканічнага тэксту, калі чалавек не знаёмы з усёю Тораю. Такім чынам, Скрыжальі — сведчанне пачатку даравання Торы, а скрутак — сведчанне завяршэння даравання Вучэння ў ясным і разгорнутым выглядзе»². Тым не менш яўрэйская традыцыя ўпэўненая, што генеральнае веданне законаў Торы і метадаў іх тлумачэння (Вусная Тора) былі адкрытыя Майсею падчас Сінайскага Адкрыцця, але само гэтае Адкрыццё аказваецца таксама не аднамомантным, а разгорнутым у часе.

¹ Шедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. Изд. 2-е, испр. и доп. М.: Теревинф, 2001. С. 485, 486.

² Герц Й. Комментарий. С. 1312.

На наступны дзень пасля запісу часткі адкрытага яму тэксту Торы (зыходзячы з кантэксту — менавіта Дзесяці Запаведзяў і іх тлумачэння ў 21—23-м раздзелах Кнігі Зыходу) Майсей будзе ля падножжа Сіная ахвярнік і вакол яго — дванаццаць памятных камянёў, або каменных слупоў (дакладней — вертыкальных стэлаў, абеліскаў; у арыгінале — *мацэві*, ад дзеяслова *йацэв* — «стаяць») — у адпаведнасці з дванаццаццю каленамі Ізраілевымі: «...і ўстаў рана раніцою, і збудаваў ахвярнік пад гарою і дванаццаць абеліскаў дванаццаці каленам Іісраэля» (*Зых 24:4*). Гэтыя дванаццаць каменных абеліскаў, безумоўна, сімвалізуюць моц, трываласць і вернасць Запавету, які заключаюць з Усявышнім сыны Ізраілевы. Камень мае ў Танаху асаблівую сімваліку: гэта найперш сімвал сілы духу, трываласці веры, сімвал самой памяці (нездарма паводле вельмі старажытнага яўрэйскага звычаю *мацэва* — каменная стэла або проста вертыкальны камень з сімвалічнымі выявамі і з імем чалавека — усталёўваецца на магіле на адвечны напамін¹, а родныя, наведваючы могількі, кладуць на магілу не кветкі, а каменьчыкі, бо камяні лепш захоўваюць памяць). Тое, што абеліскі стаяць вакол ахвярніка, сімвалізуе духоўную стойкасць, бадзёрасць духу, якой вымагае ад Свайго народа Гасподзь, а найперш — гатоўнасць народа да самай высокай ахвяры ў імя Госпада.

Далей сказана: «І паслаў юнакоў з сыноў Іісраэля, і ўзнеслі яны ўсеспаленні, і зарэзалі мірныя ахвяры Госпаду — маладых бычкоў» (*Зых 24:5*). У тэксце не сказана дакладна, колькі юнакоў удзельнічалі ў ахвярапрынашэнні. Магчыма, гаворка ідзе пра дванаццаць прадстаўнікоў дванаццаці каленаў. Але Тора нічога не кажа пра іх вылучэнне з кожнага калена (як гэта будзе апісана далей, у Кнізе Лікаў), таму мудрацы Талмуда лічаць (і гэтае ж меркаванне зафіксаванае ў *Таргум Онкелос*), што ахвяры прыносілі першыя дзеці кожнай сям'і, бо да граху пакланення

¹ Традыцыя ўсталявання памятных абеліскаў, стэлаў, магільных плітаў упершыню зафіксаваная ў егіпецкай цывілізацыі і, магчыма, менавіта адтуль трапіла ў цывілізацыю старажытнайўрэйскаю. Але яшчэ ў апісанні жыцця яўрэйскіх патрыярхаў у Кнізе Быцця ёсць эпізоды, калі яны ўсталёўваюць памятных знакаў з каменя (як, напрыклад, Іакаў на месцы, названым ім Бэт-Эль, дзе ён бачыў у сне таямнічую лесвіцу; гл. *Быц 28*).

залатому быку (гл. далей) гэты абавязак яшчэ не быў ускладзены на калена Леві. Але ёсць і іншыя меркаванні. Так, на думку Аўраама Ібн Эзры, гаворка ідзе толькі пра першыццаць сямідзесяці старэйшынаў Ізраіля. Заўважым, што ў адпаведнасці як з першым (першынец кожнай сям’і), так і з другім (першынец кожнага з сямідзесяці старэйшынаў) тлумачэннем тут можна ўбачыць глыбокі сімвалічны падтэкст, калі ўспомніць, што Тора налічвае семдзесят старажытных народаў свету і што ў будучым кожнай сям’і народа Ізраіля прызначаная святарская функцыя. Такім чынам, само ахвярапрынашэнне падчас заключэння Запавету паміж Богам і народамі Ізраіля сведчыць, што да гэтага Запавету з цягам часу далучацца ўсе народы свету.

«І ўзяў Машэ палову крыві, і ўліў у чашы, а другою паловаю крыві акрапіў ахвярнік. // І ўзяў Кнігу Запавету, і прачытаў услых народу, і сказалі яны: “Усё, што казаў Гасподзь, зробім і будзем паслухмяныя [будзем слухаць]”. // І ўзяў Машэ крыві, і акрапіў народ, і сказаў: вось кроў Саюзу, які заключыў з вамі Гасподзь пра ўсе словы гэтыя» (*Зых 24:6—8*). Так апісаны ў Кнізе Зыходу, па сутнасці, самы галоўны і ўрачысты момант не толькі ў апавядзе Торы, не толькі ў старажытнай гісторыі яўрэйскага народа, але і ў яго гісторыі ў цэлым, — момант заключэння Саюзу паміж Богам і ўсім народам. Крывёю ахвярных жывёлаў, якія сімвалізуюць прынясенне на служэнне Усявышняму ўсіх сілаў людзей, акрапляецца спачатку ахвярнік, а потым — увесь народ, што сімвалізуе пасвячэнне народа на служэнне Богу і вернасць Бога Свайму народу, тыя кроўныя, непарыўныя сувязі, якія з гэтага часу ўсталёўваюцца між імі. Апісанне рытуалу нагадвае заключэнне Запавету паміж Богам і Аўраамам, калі прааіцец яўрэйскага народа прыносіць ахвяры з рассечаных жывёлаў і толькі голуб і галубка — сімвалы Духа Святога і душы народа — застаюцца нерассечанымі (*Быц 15:9—18*)¹. І ў тым, і ў другім выпадку ахвяры і ахвярная кроў сімвалізуюць непарушнасць, адвечнасць Запавету. Вось чаму Майсей урачыста абвешчае: «...вось кроў Запавету, які Гасподзь заключыў з вамі пра ўсе словы гэтыя» (*Зых 24:8*).

¹ Гл. падрабязней: Сініла Г. В. *Біблія як феномен культуры і літаратуры*. Ч. I. Духоўны і мастацкі свет Торы: Кніга Быцця. С. 296—298.

Вельмі важна таксама, што прарок падкрэслівае: «...пра ўсе словы гэтыя», г. зн. словы Божыя, запісаныя ў Кнізе Запавету, і што перш чым акрапіць народ крывёю, перш чым звязаць канчаткова Бога і народ непарушнымі кроўнымі сувязямі, ён чытае ўслых народу Кнігу Запавету. Тым самым акцэнтуюцца, што галоўныя ўмовы Запавету дакладна акрэсленыя, зафіксаваныя словам Божым, і важна, каб кожны з народа прыняў гэтыя заповедзі і законы свядома. Угледзімся ў гэты сапраўды беспрэцэдэнтны ў гісторыі момант: народ не проста, прынесшы ахвяры Госпаду, павінны прысягнуць Яму на вернасць, як васал сюзэрэну, але яшчэ раз мусіць уважліва выслухаць Кнігу, дзе выкладзены Закон Божы і іх абавязкі, каб *свядома* прыняць апошнія. Напэўна, безліч разоў да гэтага, як і безліч разоў пасля гэтага, людзі будуць прыносіць ахвяры сваім багам, часта велічныя па сваіх памерах, як грэчаскія і рымскія гекатомбы (закланне адразу сотні жывёлаў), але ніколі раней і ніколі пазней яны не будуць прыносіць ахвяры з Кнігаю ў руках. Ужо тут вызначаецца асаблівая харызматычная роля Кнігі ў жыцці народа, які будзе названы народам Кнігі, — Кнігі, з якой гаворыць Сам Бог. Напэўна, каб прачытаць Кнігу Запавету, хай пакуль што гэта яшчэ не ўся Тора, спатрэбіўся пэўны час, і ўвесь гэты час народ урачыста стаяў ля ахвярніка і памятных абеліскаў, уважліва слухаючы прарока. Гэта яшчэ раз падкрэслівае, што высокі Саюз з Богам можа быць заключаны толькі добраахвотна.

Пісанне настойліва акцэнтуюе, наколькі важна было Госпаду і Яго прароку яшчэ раз, ужо трэці (гл. *Зых 19:8; 24:3*), пачуць свабоднае волевыяўленне народа: «Усё, што сказаў Гасподзь, выканаем і будзем паслухмяныя» (*Зых 24:7*). Калі раней народ у адзін голас казаў «выканаем», то цяпер прыбаўляецца яшчэ і «будзем паслухмяныя», або «паслухаем [словы Яго]». У арыгінале стаіць выраз *наасэ вэ-нішма*, які можа быць інтэрпрэтаваны і так, і гэтак, а ў цэлым выяўляе гатоўнасць народа беспярэчна, безадгаворачна падпарадкавацца волі Бога і найперш не слухаць, але *выконваць* Яго заповедзі. Перавага, што аддадзеная ў адказе народа Ізраіля Богу *дзеянню* перад *слуханнем, вывучэннем, тлумачэннем* слова Богага, служыла заўсёды не толькі аб-

грунтаваннем перавагі ў іудзейскай традыцыі ацэнкі веры чалавека менавіта па факту *дзеяння, выканання* заповедзяў, а не проста іх ведання ці абвясчэння тых ці іншых догматаў, але таксама і абгрунтаваннем найглыбейшай веры народа, яго бязмежнага даверу Богу. Сапраўды, яшчэ не ведаючы ўсіх заповедзяў Торы ў іх цэласнасці і паўнаце (а толькі ў цэласнасці і паўнаце можа адкрыцца іх сапраўдны сэнс), яшчэ толькі збіраючыся слухаць і вывучаць (*нішма*), народ у адзін голас кажа: *наасэ* — «выканаем».

На думку яўрэйскіх мудрацоў, гэтае *наасэ* — гатоўнасць выконваць не толькі тое, што зараз прагучала для людзей з Кнігі Запавету, але і ўсе далейшыя загады і прадпісанні Закону, усе далейшыя словы Усявышняга, што прагучаць далей праз вусны Яго прарокаў, усе пастановы, што прымуць на падставе словаў Торы і Прарокаў мудрацы Талмуда і наступныя вялікія законавучыцелі, — і стала для Усявышняга апошнім доказам вартасці народа Ізраіля быць выбраным народам. Гасподзь убачыў усю, можа, яшчэ самому народу не зразумелую, глыбіню і адданасць яго веры, якая, безумоўна, не можа будавацца толькі на рацыянальных доказах, але патрабуе бязмежнай любові, даверу, самаадданасці. У Талмудзе нездарма прыводзіцца прыпавесць пра тое, што Бог прапаноўваў Тору і іншым народам. Але ўсе яны, як толькі даведваліся пра вялікую колькасць заповедзяў, пра іх высокую патрабавальнасць да чалавека, па розных прычынах адмаўляліся. І толькі калі Усявышні прапанаваў Тору сынам Ізраіля, тыя адказалі: «Усё, што скажа Гасподзь, мы выканаем». Адзін з Мідрашоў так апрацоўвае гэтую прыпавесць: «Калі ў Прадвечнага ўзнікла думка падараваць людзям Завет Свой, Ён прапанаваў Тору спачатку нашчадкам Ісава. “А што напісана там?” — спыталіся нашчадкі Ісава. — “Не забівай”. — “Усё жыццё людзей нашага роду грунтуецца на забойстве, паводле прароцтва продка нашага: ‘Ты будзеш жыць мечам тваім’. Мы не можам прыняць Тваю Тору”. Прапаноўваў Гасподзь Тору нашчадкам Ізмаіла. “А пра што заповедана ў ёй?” — спыталіся нашчадкі Ізмаіла. — “Не крадзь”. — “Толькі крадзяжом і рабаўніцтвам мы і існуем, як сказана пра нас: ‘Дзікі асёл — паміж людзьмі; рукі яго на ўсіх, і рукі ўсіх на яго’. Не, мы не можам прыняць Завет Твой”. Звяр-

нуўся Гасподзь да Ізраіля. “Будзем выконваць і слухаць!” — быў адказ» (*Песікта Рабаці 21*; паводле перакладу С. Фруга)¹.

Адказ «выканаем і паслухаем», г. зн. «спачатку будзем рабіць, а потым вывучаць і разважаць», здаецца здзіўным і нелагічным, бо чалавек створаны Богам як істота разумная, надзеленая свядомасцю і ўласнаю воляю. Але ўжо сама Тора, найперш на прыкладзе паводзінаў Аўраама ў эпізодзе з яго ахвярапрынашэннем (*Акедат Йіцхак* — «звязванне Ісаака»), дэманструе, што чалавеку дадзена нешта большае, чым здольнасць разважаць і прымаць рашэнні на падставе разважанняў, — яму дадзеная найвышэйшая воля, скіраваная на веру, на любоў да Бога, і гэтая воля мае звышрацыянальны характар. Выдатны яўрэйскі мысляр XX ст., імя якога ўжо не аднойчы ўзгадвалася ў гэтай кнізе, рабі Ё. Д.-Б. Салавейчык, прысвяціў славу таму адказу народа Ізраіля ў момант заключэння Запавету з Богам асобную работу з паказальнаю назваю: «Гара Сінай — іх найцудоўнейшы момант». Там ён, у прыватнасці, піша: «Агдаўшы перавагу *наасэ* перад *нішма*, народ Ізраіля паказаў, што ён клянецца ў сваёй абсалютнай і безумоўнай вернасці яшчэ да таго, як яму стаў вядомы змест Торы і стала зразумелае значэнне заповедзяў, што ўваходзяць у яе. Ізраільцыне прынялі на сябе выключны нацыянальны лёс, што прад’яўляе да іх такія высокія патрабаванні, без папярэдніх разважанняў і крытычных ацэнак. У другіх галінах жыцця такога кшталту абавязацельства падалося б паспешлівым і неразважлівым. Вядома, што яўрэі — народ не легкаверны, часта яны схільныя да сумневаў і бунтарства, упэўніць іх у чым-небудзь не гэтак проста. Нездарма ў Бібліі пра іх гаворыцца як пра народ “жорсткашыі” [“з цвёрдай шыяй”, “жорсткахрыбетны”] — *ам кишэ орэф* (*Зых 32:9*). Чым жа растлумачыць іх адзінадушны і неадкладны адказ *наасэ*? <...> Адказ... можна паспрабаваць знайсці ў кабалістаў, якія лічаць, што выключны дар, што вылучае чалавека з усіх іншых стварэнняў, ёсць не рацыянальны розум, а *рацон эльён* — “найвышэйшая воля”. Менавіта воля прымае рашэнні, ніяк не пагаджаючы гэтыя

¹ Агада: Сказания, притчи и изречения Талмуда и Мидрашей / Перевод С. Г. Фруга. М.: Раритет, 1993. С. 65—66.

рашэнні з інтэлектам. Яна складае стрыжань духоўнай асобы і вызначае індывідуальнасць чалавека. Прагматычны розум чалавека — *рацон тахтон* — воля ніжэйшага парадку, “практычная воля”, займае сярод складнікаў асобы падначаленае становішча. <...> Такім чынам, існуюць дзве волі: *рацон эльён*, нічым не матываваная воля, якая ўзнікае з неспасціжных указанняў, што ідуць знутры, і *рацон тахтон*, воля, прагматычна матываваная розумам і практычнымі меркаваннямі. І толькі ва Усявышнім, кажуць кабалісты, гэтыя дзве волі зліваюцца ў абсалютным адзінстве, толькі ў Ім не існуе ніякіх супярэчнасцяў. Чалавеку ж Бог даў іх раздзеленымі, адна — спасціжная для нас, другая — не. Часта яны апынаюцца ў супярэчнасці: яны сутыкаюцца і супрацьборнічаюць, і чалавеку прыходзіцца выбіраць тую з іх, з якой ён сябе атаясамлівае. Застацца верным свайму ўнутранаму святлу ці падпарадкавацца практычным меркаванням з улікам усіх “за” і “супраць” — вось дылема, з якой мы сутыкаемся штодзённа. Ва утылітарным, прагматычным свеце чалавек жыве, кіруючыся *рацон эльён*, для якога жыццёвы поспех, прагрэс, грашовыя даходы і іншыя падобныя меркаванні неістотныя. Тут пераважаюць тыя ідэалы, якія часам здаюцца непрактычнымі. <...> Калі Бог на гары Сінай прапанаваў яўрэям Тору, яны не сталі прасіць паказаць ім што-небудзь для прыкладу, не настойвалі на тым, каб убачыць што-небудзь з прапанаванага сваімі вачамі, не прапанавалі прыняць Тору на трыццацідзённы выпрабавальны тэрмін. Гэта было б разважлівым і практычным падыходам да справы. ...Адказ яўрэяў быў *наасэ вэ-нішма*, што значыла “мы вырашылі прыняць на сябе гэтыя абавязкі і, прыняўшы іх, спасцігнуць іх розумам”. Гэта рашэнне ўяўляла сабою скачок веры, інтуітыўнае спасціжэнне ісціны і прадвызначанасці. Менавіта таму мудрацы прыпісваюць такое вялікае значэнне дадзенаму адказу. Дзве кароны, вучаць яны, былі ўскладзеныя на галаву кожнага яўрэя: адна за *наасэ* — *рацон эльён*, а другая за *нішма* — *рацон тахтон*. Якое з гэтых двух успрыняццяў свету вышэйшае? Відавочна, першае, якое выходзіць за рамкі чалавечага розуму»¹. Пры гэтым мыс-

¹ Соловейчик Й. Д.-Б. Катарсис. Иерусалим: Амана; Маханаим, 1991. С. 249, 250, 251, 253.

ляр лічыць, што перавага, аддадзена *рацон эльён*, ніяк не здольная прынізіць інтэлект чалавека, яго *логас*, які быў, напрыклад, настолькі каштоўны для Майманіда, што першы раздзел свайго кодэкса законаў, які стаў класічным у яўрэйскай традыцыі, вялікі філосаф і галахіст назваў *Сэфер га-Мадá* — «Кніга Спасцігальнага». «Падкрэсліванне ролі інтэлекту, — мяркуе рабі Салавейчык, — заўсёды было адметнаю рысаю яўрэйскага жыцця. Але інтэлект абавязаны ўсвядоміць тыя абмежаванні, што існуюць для яго. Ён падпарадкаваны азарэнням веры. Інтэлект ажыццяўляе класіфікацыю і прыкладанне тых асноўных ісцінаў, якія абвясчае *рацон эльён*. Гэтае сцвярджэнне Кабалы нясе ў сабе асноўны догмат іудаізму. Жыццёвыя мэты зыходзяць знутры, а інтэлект ачысчае іх ад супярэчнасцяў, плануе іх ажыццяўленне і фармулюе іх лагічнае апраўданне. Пазар *рацон эльён* яўрэі не маглі б аддаваць сябе выкананню сваіх абавязацельстваў, звязаных з патрабавальнаю дысцыплінаю выканання і непарушнаю вераю ў будучае нашага народа»¹.

Так, адказ сыноў Ізраілевых, што стаялі пад гарою Сінай, стаў вялікім інтуітыўным спасціжэннем ісціны, уласнага прызначэння. Пры гэтым важна падкрэсліць: ён не быў несвядомым, бо абапіраўся на пачутыя Дзесяць Запаведзяў і Кнігу Запавету, на ўсё папярэдні досвед часоў патрыярхаў і іх дыялога з Богам, на досвед пакутаў у рабстве Егіпецкім і вызвалення вялікаю моцаю і вялікімі цудамі Госпада, на досвед цяжкага і павучальнага шляху да Сіная. Без сумневу, момант заключэння Запавету паміж Богам і народам Ізраіля — кульмінацыя не толькі Кнігі Зыходу, але і ўсяго Пяцікніжжа, кульмінацыя ўсёй тытанічнай дзейнасці Майсея: праз заключэнне Саюзу з Богам, праз свядомае і адначасова заснаванае на звышрацыянальным, на веры, прыняцце запаведзяў і нараджаецца, паводле логікі Торы, народ Божы, адбываецца «нараджэнне народа як сакральнай супольнасці» (С. С. Аверынцаў)². Цяпер народ Ізраіля становіцца народам Божым, які мусіць несці ідэю Адзінабожжа, асвячаць — найперш выкананнем за-

¹ Соловейчик Й. Д.-Б. Катарсис. С. 254—255.

² Аверинцев С. С. Древнееврейская литература // История всемирной литературы: В 9 т. М.: Наука, 1983. Т. 1. С. 282.

паведзяў — Імя Госпада, каб ажыццявілася сказанае Ім некалі праайцу Аўрааму: «...і дабраславяцца ў табе ўсе плямёны зямныя» (*Быц 12:3*). Падкрэсліваючы лёсавызначальную важнасць гэтага моманту біблейнай гісторыі як для яўрэйскага народа, так і для ўсяго чалавецтва, выдатны рускі рэлігійны мысляр Уладзімір Салаўёў пісаў: «Аддзяліўшыся ад язычніцтва і ўзняўшыся сваёю вераю вышэй за халдзейскую магію і егіпецкую мудрасць, родапачынальнікі і правадыры яўрэяў сталі вартыя Боскага выбрання. Бог выбраў іх, адкрыўся ім, заключыў з імі Саюз. Саюзная Дамова, або Запавет, Бога з Ізраілем складае сэрца яўрэйскай рэлігіі»¹.

Пасля ўрачыстага заключэння Запавету Майсей, Аарон і яго старэйшыя сыны — Надаў (*Надав*) і Авігу, або Авіу (у рускім Сінадальным перакладзе — *Авиуд*), а таксама семдзсят старэйшынаў Ізраіля ўзыходзяць на Сінай і ўдастойваюцца бачання асаблівай і, як заўсёды, вельмі таямнічай Тэафаніі: «І ўзышлі Машэ і Агарон, Надаў і Авігу, і семдзсят старэйшынаў Ёісраэля, // І бачылі яны Бога Ёісраэля; і пад нагамі Яго — нібыта апрацаваная цагліна з сапфіру, чыстага, як само неба. // І на выбраннікаў з сыноў Ёісраэля не прасцёр Ён рукі Сваёй. І бачылі яны Бога, і елі, і пілі» (*Зых 24:9 — 11*). Увесь фрагмент уражвае, з аднаго боку, лаканізмам і візуальнасцю вобраза (асабліва ўрэзваецца ў памяць «цагліна з сапфіру, чыстая [празрыстая], як само неба»), а з другога — абсалютнай незразумеласцю і складанай сімволікай. Што значыць «і бачылі яны Бога Ёісраэля»? Што на самой справе бачылі прарок Майсей, тры будучыя святары і семдзсят старэйшынаў? І што азначае «цагліна з сапфіру», якая «пад нагамі» Бога, г. зн. уяўляе сабою Яго «падножжа»? І што ўсе, хто бачыў гэтую Тэафанію, «елі і пілі»?

Значым, што, безумоўна, само ўзыходжанне асобных прадстаўнікоў народа Ізраіля, апрача Майсея, на Сінай, сімвалізуе новую духоўную ступень, на якую ўзышоў увесь народ Ізраіля пасля заключэння Запавету з Богам. Паводле ўказання Бога для яшчэ больш высокага духоўнага ўзыходжання выбранныя найлепшыя: прарок Майсей, які ўжо

¹ Соловьев В. С. История и будущее теократии // Соловьев В. С. Сочинения. СПб., 1911—1914. Т. 4. С. 435.

не аднойчы ўзыходзіў на гару Божую і ўсё жыццё якога — несупыннае ўзыходжанне; яго брат Аарон, які не толькі надзелены прароцкім дарам, але і стане першым святаром, больш таго — першым першасвятаром (галоўным святаром, які мусіць узначальваць служэнне ў Скініі, а потым у Іерусалімскім Храме), а два яго сыны прызначаныя быць яго духоўнымі пераемнікамі; семдзесят старэйшынаў, якія яшчэ ў Егіпце даказалі сваю любоў і вернасць народу Ізраіля і выконвалі ўсе загады Бога, перададзеныя Ім праз Майсея. Заўважым, што ў пераліку тых, хто ўзыходзіць на Сінай, настойліва паўтараюцца сакральныя лікі: 1, 3, 70.

Бог адкрывае Сваім выбраннікам асаблівы прароцкі відзеж, які не мог бачыць увесь народ Ізраіля. Нагадаем: падчас прамаўлення Госпадам Дзесяці Запаведзяў народ таксама знаходзіўся ў прароцкім стане, бачыў густое воблака над гарою, бачыў агонь і дым, у які ператварыўся ўвесь Сінай, бачыў нават грымоты і самі агнявыя словы Божыя, але, як настойліва падкрэслена будзе пазней у Кнізе Другазаконня, людзі «вобразы не бачылі, толькі голас» (*Друг 4:12*). Тыя ж, хто ўзышлі зараз на Сінай, «бачылі» вобраз. Як можна «бачыць» Бога, калі Біблія ў шматлікіх месцах сцвярджае, што Яго нельга бачыць, што Ён не можа быць падобны ні на адну са з'яваў створанага Ім свету, не можа быць лакалізаваны ні ў адной кропцы прыроднай прасторы? Так, цар Саламон у сваёй малітве да Бога падчас асвячэння збудаванага ім Храма скажа: «Але сапраўды, хіба будзе Бог жыць на зямлі? Неба і нябёсы нябёсаў не могуць змясціць Цябе, тым менш — гэты Дом, які я пабудоваў» (*3 Цар 8:27*). Прарок Ісая, падкрэсліваючы, што Бог прынцыпова нябачны, нецялесны, што Яго немагчыма ні з кім і ні з чым параўнаць, ад імя Бога задае рытарычнае пытанне: «З кім параўнаецца Мяне і супаставіце, прыпадобніце Мяне каму, каб мы падобныя былі?» (*Іс 46:5*). Самому Майсею, які наблізіўся да Бога, бадай што, бліжэй за ўсіх людзей з тых, хто жыў на зямлі, Гасподзь скажа, што чалавеку ў яго зямным досведзе нельга ўбачыць Твар Божы: «...ты Твару Майго бачыць не можаш, бо чалавек не можа бачыць Мяне і застацца жывы» (*Зых 33:20*). У той жа час у шматлікіх месцах Пісання Бог метафарычна апісваецца з дапамогаю антрапамарфізмаў як Уладар Сусвету,

часта неверагодна гіганцкіх памераў, як Істота, якая жыве пад велічэзным шатром нябёсаў: «Ён Той, Хто сядзіць над колам зямным, і тыя, хто жывуць на ёй, — як саранча [перад Ім]; Ён распасцёр нябёсы, як тонкую заслону, і раскінуў іх, як шацёр для жылля» (Іс 40:22). Яшчэ ў Кнізе Быцця выбраннікі Божыя, надзеленыя асаблівым візіянерскім дарам, сузіраюць Бога ў пэўным вобразе. Так, у славытым сне-відзежы Яго бачыць як «Таго, Хто стаіць на версе лесвіцы» (Быц 28:13) патрыярх Іакаў. Як Таго, Хто сядзіць на троне, бачыць Бога ў сцэне свайго прароцкага заклікання прарок Ісая: «У год смерці цара Узіягу бачыў я Госпада, які сядзіць на троне высокім і велічным...» (Іс 6:1). Як нейкае «падабенства чалавека» на таямнічым троне ўбачыць Госпада ў сваім славытым відзежы прарок Іезэкііль (Іез 1). У выглядзе велічнага Старца ў белым адзенні, з валасамі, белымі, як воўна, на троне, што падобны на палымя агню, бачыць Госпада прарок Даніэль (Дан 7:10).

Кожны раз у такой сцэне гаворка ідзе не пра бачанне чагосьці цялеснага, прадметнага і нават не пра бачанне ў звычайным сэнсе слова: кожны раз убачанае візіянерам-прарокам — не болей, чым метафара яго ўнутранага сузірання, выяўлення ім праз знешняе, зрокавае, бачнае таго, што прыныпова не падлягае бачанню. Нездарма іўрыцкі дзеяслоў *raá* («бачыць»), як, уласна кажучы, і яго славянскі пераклад, мае яшчэ значэнне «ўспрымаць», «спасцігаць», «упэўнівацца», «пазнаваць». Дзеяслоў «убачыць» мы ўжываем і тады, калі гаворка ідзе пра прыныпова нябачныя рэчы, напрыклад: «Я ўбачыў, як цяжка яму перажыць усё гэта...» Часта мы маем на ўвазе ўнутранае бачанне. Так і Пісанне, калі гаворка ідзе пра Бога, мае на ўвазе бачанне ўнутранае, духоўнае. Больш таго, Біблія даносіць да нас, што асобныя людзі сапраўды могуць быць надзеленыя дарам асаблівага духоўнага зроку, які дазваляе ім бачыць тое, што іншыя, нават калі яны знаходзяцца побач, не бачаць. Гэта бачанне *духоўных суіснасцяў*, недаступных звычайнаму зроку. Менавіта пэўную духоўную існасць, звязаную з Таямніцай Божай, убачылі і тыя, хто ўзняўся з Майсеем на Сінай. Класічны яўрэйскі каментар тлумачыць, што яны ўбачылі Славу Бога Ізраіля, а нешта, падобнае да цагліны з сафіру (у арыгінале — *sapir*; слова было за-

пазычана ў іншыя мовы менавіта з іўрыту), — Трон Славы Божай, які быў падобны на трон, выраблены з каштоўнага каменя (так тлумачыцца і ў Таргуме Анкеласа). Рабі Ё. Герц адзначае: «Тое, што адкрылася ім, не можа быць апісанае ніякімі словамі, таму што выходзіць за межы вядомага людзям. Ніводны прарок не ўспрымае прароцкі відзеж як вобразы, што маюць дачыненне да матэрыяльнага свету. Ён служыць для яго сродкам спасціжэння найвышэйшых прынцыпаў, якія раскрываюць, як Усявышні кіруе светам»¹.

Магчыма, часткова зразумець, што бачылі тыя, хто ўзышоў на Сінай з Майсеем, дапаможа слауты відзеж Нябеснай Калясніцы — *Меркаві* — у першым раздзеле Кнігі прарока Йехэзкэля (Іезэкііля), дакладней — апошнія вобразы гэтага відзежу, што малюе таямнічых жывёлаў з рознымі тварамі і дзвюма парамі крылаў: «І гучаў голас над купалам, які над галовамі іх, калі яны спыняліся, апусціўшы крылы свае. // Над купалам жа, які над галовамі іх, — відзеж Трона, падобны да каменя сапфіру, і над вобразам гэтага трона — відзеж, падобны да чалавека, на ім зверху. // І ўбачыў я нібыта ззянне з аправаю, падобнаю да агню, вакол яго — ад выгляду сцэгнаў яго і вышэй; і ад выгляду сцэгнаў яго і ніжэй — я бачыў падабенства агню і ззянне вакол яго. // Як выгляд вясёлкі, што бывае ў аблоках у дзень дажджу, такі і выгляд ззяння таго вакол; гэта — відзеж падабенства Славы Гасподняй. // І ўбачыў я, і ўпаў на твар свой, і пачуў голас, які гаворыць» (*Іез 1:25–28*; у Сінадальным перакладзе — *Іез 1:25–2:1*). Паказальна, што і ў прарока Іезэкііля фігуруе сапфір у якасці матэрыялу, з якога зроблены Трон Славы Гасподняй (дакладней, як кажа прарок, гэта *відзеж* Трона, усяго толькі *падобны* да сапфіру). Магчыма, сапфір у відзежы Іезэкііля з'явіўся менавіта таму, што ён ужо ўзгадваўся ў Кнізе Зыходу. Паказальна таксама, як настойліва прарок паўтарае словы «відзеж» (*мар'э*) і «падабенства» (*дэмут*, або *дмут*), падкрэсліваючы, што яго відзеж не мае ніякай матэрыяльнай прыроды і што гэта — толькі набліжэнне да Існасці, якую нельга ні ўявіць, ні выявіць, ні выказаць, што гэта — толькі відзеж Славы

¹ Герц Й. Коментарый. С. 434.

Госпада (*мар'э дэму́т Кэво́д Адона́й*; у арыгінале на месцы *Адонай* — невымоўны Тэтраграматон). Вельмі слушна пра гэта піша Дз. У. Шчадравіцкі: «Іезэкііль у прароцкім натхненні сузіраў не Самога Госпада (Якога, безумоўна, бачыць немагчыма), але быццам бы пэўную “праекцыю” Боскай Існасці, яе “водбліск”, “падабенства”, прытым аддаленае прынамсі на тры “ступені” ад Першавобраза. Калі Сам Усявышні — Першавобраз, то Яго “Слава” — гэта ўжо быццам бы адлюстраванне Божага Твару, “падабенства Славы” — адлюстраванне адлюстравання, а “відзеж” гэтага падабенства — трэцяя фаза “аддалення” і “хавання” Боскай Існасці. Значыць, прарок “бачыць” не Першавобраз, але пэўнае Аблічча, якое ўнушае найсвяцейшае трымценне і нібыта абазначае месца, што займае ў відзежы Сам Творца, — Вобраз, які “замышчае” Яго, Неспасціжнага»¹.

Сказанае дазваляе зразумець, чаму, нягледзячы на тое, што Сам Гасподзь сказаў Свайму прароку пра немагчымасць для яго бачыць Твар Божы, Ён жа вызначыць прыწყповую розніцу паміж адкрытым унутранаму зроку Майсея і іншым прарокам, напрыклад, Аарону і Мір'ям. Менавіта апошнім, калі яны ў пэўны момант асмеляцца выступіць супраць Майсея, Бог скажа: «Слухайце словы Мае: калі і ёсць у вас прарок, то Я, Гасподзь, у відзежы адкрываюся яму, у сне размаўляю Я з ім; // Не так з рабам Маім Машэ: давераны ён ва ўсім ДOME Маім. // Вуснамі да вуснаў размаўляю Я з ім, і яўна, а не ў загадках, і вобраз Госпада бачыць ён...» (*Лік 12:6—8*). Словы Госпада, безумоўна, падкрэсліваюць, што Майсею дадзеная здольнасць асабліва блізка падысці да сутнасці вобраза Божага, але нават ён не можа ў прамым сэнсе бачыць Твар Божы. Як падкрэслівае рабі Ё. Герц, «відзежы Машэ выходзяць за межы зрокавага ўспрыняцця і не паддаюцца ніякаму славеснаму апісанню. Але нават гэтыя абстрактныя вобразы Тора называе “вобразам Бога” толькі ў тым сэнсе, што яны набліжаюць чалавека да разумення сутнасці Усявышняга болей, чым усе вобразы, якія калі-небудзь адкрываліся прарокам. Пры гэтым сутнасць Творцы застаецца за межамі магчымасцяў спасціжэння, і няма ні-

¹ Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 500.

воднага сімвала, які здолеў бы ў дакладнасці перадаць яе»¹. Талмуд тлумачыць адрозненне паміж Адкрышцём, якое атрымліваў Майсей, і Адкрышцямі, якія даваліся іншым людзям, як розніцу паміж святлом, адлюстраваным люстрам адпаліраваным, бліскучым, і святлом, адбітым люстрам цьмяным, не з такою гладкаю паверхняю.

Такім чынам, «ступень» набліжэння Майсея да разумення сутнасці Усявышняга нашмат большая, чым у астатніх прарокаў. Вось чаму тры святары і семдзсят старэйшынаў, якія на пэўны момант былі ўзнятыя Госпадам да прароцкага стану, здолелі «ўбачыць», як можна зразумець з тэксту, толькі самую «нізкую», самую «блізкую» да зямнога свету «частку» Боскай сутнасці і «падножжа» Бога, што ўявілася ім з сапфіру, празрыстае і чыстае, як неба, бо яно і было небам. Тое, што з зямлі ўяўлялася высокім, нябесным, з горнай вышыні, на якую яны ўзышлі, «убачылася» толькі «падножжам» Бога. Супастаўляючы розныя кантэксты ўжывання выразу «падножжа Бога [Госпада]», «падножжа ног Яго», можна ўпэўніцца, што так найчасцей называюцца ў Пісанні зямля (*Іс 66:1; Мац 5:34–35*), Іерусалімскі Храм (*Іс 98:5; Плач 2:1; 1 Пар 29:2*), а ў славурым відзежы прарока Іезэкііля (*Іез 1:4–14; 10:20*) — асаблівыя крылатыя істоты — *керу́вы*, або херувімы (*керувім*), асэнсаваныя пазней як асаблівы разрад анёлаў (аб’ёмныя выявы *керуваў* упрыгожвалі і накрыўку Каўчэга Запавету, які таксама разумеўся як Трон Славы Божай; гл. *Зых 25:18–20*; такія ж *керувы*, але вялікіх памераў, былі зробленыя па загаду Саламона ў Святая Святых Іерусалімскага Храма, куды змясцілі Каўчэг Запавету; гл. *3 Цар 6:24–28*). На думку Дз. У. Шчадравіцкага, усе адзначаныя значэнні «падножжа» суадносяцца і звязваюцца менавіта ў вобразе таямнічай «апрацаванай цагліны з сапфіру», чысціня якой (якога) параўноўваецца з чысцінёй нябеснага блакіту: «Без сумневу, “на гары Божай”, у вышэйшым свеце, Майсей убачыў ідэальны правобраз усіх гэтых “падножжаў”. Ён убачыў “узор” зямлі — падножжа Божага, “узор” Скініі, або Храма, і “ўзор” (анёльскага) служэння»². Толькі так, лічыць

¹ Герц Й. Комментарий. С. 872.

² Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1–3. Пятикнижие Моисеево. С. 502.

каментатар, можна патлумачыць словы, якія далей Бог скажа Майсею: «Вось, як Я паказваю табе, і ўзор Скініі і ўзор усіх посудуў яе, так і зрабіце. <...> Глядзі, зрабі іх паводле таго ўзору, які паказаны табе на гары» (Зых 25:9—40). Як мы ўбачым, словы Госпада можна растлумачыць і іншым чынам, але той каментар, што прыводзіць Дз. У. Шчадравіцкі, адметны асаблівай цікавасцю і глыбінёй. Паводле яго меркавання, відзеж, які адкрыўся Майсею, Аарону з сынамі і старэйшынам Ізраіля, сімвалізаваў, папершае, тое, што зямля ў выніку іх духоўнай працы і працы ўсяго народа Ізраіля, мусіць, як апрацаваная цагліна з чыстага сапфіру, ператварыцца ў неба, мусіць набыць «колер і зьяне» неба, г. зн. нябесную гармонію, як да грэхападзення чалавека; па-другое, уся зямля павінна ператварыцца ў святы Храм — месца служэння Усявышняму; патрэцяе, само служэнне ўсяго пераўтворанага чалавецтва Богу мусіць стаць анельскім служэннем. Тое ж, што «падножжа» выглядае як апрацаваная цагліна, ды яшчэ з сапфіру, цвёрдага і цяжкага ў апрацоўцы, сведчыць пра неабходнасць неверагодна цяжкай працы, найперш духоўнай, каб зямля стала сапраўдным Храмам Божым, каб чалавецтва духоўна ўзышло да нябёсаў. І пачаць гэтую працу прызначаныя Майсей і яго спадарожнікі¹.

У тэксе сказана, што Бог «не прасцёр рукі Сваёй на выбраных з сыноў Ёізраэля» (Зых 24:11). Выраз *шалáx yadó* — «прасцёр (літаральна — «паслаў») руку Сваю» — мае сэнс прамога ўмяшання Бога ў гісторыю (невыпадкова на выявах у сярэднявечных яўрэйскіх рукапісах воля Усявышняга сімвалічна прысутнічае ў выглядзе рукі, што выцягваецца з воблака), і ўжываецца гэты выраз у якасці як дабраслаўлення і дапамогі чалавеку праведнаму, так і пакарання грэшніка. У дадзеным кантэксце, як зразумела, «прасціранне рукі» мае грозны сэнс, таму што людзі перайшлі небяспечную рысу, вельмі наблізіўшыся да Бога. Але Ён не карае іх, таму што гэта зроблена з Яго дазволу.

Кароткі аповед пра ўзыходжанне на Сінай найлепшых прадстаўнікоў народа Ізраіля, як і наогул аповед пра заключэнне Запавету, завяршаецца словамі: «І бачылі яны

¹ Гл.: Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 502—504.

Бога, і елі, і пілі». Зразумець гэта можна ў самым прамым сэнсе: заключэнне саюзу паводле старажытнаўсходніх звычаяў завяршалася сумеснай бяседай, якая мусіла наблізіць адзін да аднаго бакі, што заключылі саюз, канчаткова з'яднаць іх. Таму яўрэйская каментатарская традыцыя даводзіць, што тыя, хто ўзышоў на гару, узялі з сабою ахвярнае мяса, «і елі, і пілі». Але, здаецца, пры заключэнні такога высокага Саюзу, асвечанага ахвярнаю крывёю, гаворка ідзе не пра ежу і піццё ў звычайным сэнсе слова. У старажытнай біблейнай семантыцы дзеясловы *ахаль* («есці») і *таім* («прабаваць на смак», «каштаваць» — у дачыненні як да ежы, так і да піцця) маюць не толькі прамое, але і сімвалічнае значэнне. «Паспытаць на смак», «пакаштаваць» значыць «азнаць», «увабраць у сябе» — як горыч, так і радасць жыцця, як дабро, так і ліха. Гэта значыць яшчэ і «ўвабраць у сябе» што-небудзь, «далучыцца» да чаго-небудзь — у тым ліку і да літасці Божай, да Боскага дабра, да Мудрасці Божай. Так, у Кнізе Прыпавесцяў Саламонавых сама Мудрасць запрашае на асаблівую бяседу — трапезу духу: «Ідзіце, ешце хлеб мой, і піце віно, мною растворанае; // Пакіньце неразумнае, і жывіце, і хадзіце шляхам розуму» (*Прып 9:5—6*). А ў Кнізе Псалмаў гучыць заклік: «Паспытайце і ўбачыце, які добры Гасподзь! Шчаслівы чалавек, які спадзяецца на Яго» (*Пс 34/33:9*). Ад імя Бога прарок Ісаія кажа: «Паслухайце Мяне ўважліва і зведайце смак дабра...» (*Іс 55:2*). У гэтым кантэксце і трапеза тых, хто ўзняўся на Сінаі, — трапеза ў блізкасці да Бога — азначае далучэнне да Ісціны і Добра, убіранне ў сябе велічы Запавету з Богам, насычэнне найвялікшай Духоўнасцю.

Пасля гэтага ўзыходжання Бог ізноў заклікае Майсея да Сябе: «Узідзі да Мяне на гару і будзь там; і Я дам табе Скрыжалі каменныя, і Тору [Закон], і запаведзь, якія Я напісаў для навучання іх» (*Зых 24:12*). Магчыма, гэты заклік прарок пачуў яшчэ тады, калі ўжо знаходзіўся з Ааронам, яго сынамі і старэйшынамі на Сінаі, і для яго гэта азначала ўзыходжанне на несувымерна больш высокую духоўную вышыню. Яўрэйскія мудрацы тлумачылі словы Божыя як указанне на тое, што Майсей атрымаў на Сінаі не толькі Скрыжалі з Дзесяццю Запаведзямі, але і ўсю Тору, і больш таго — усе яе тлумачэнні, усё шматмернае

разуменне яе законаў і правілаў вывядзення з іх практычнай Галахі, г. зн. Вусную Тору (*Тора шэ-бэ-аль-пэ*). Дакладней, каментатары кажуць, інтэрпрэтуючы асаблівым чынам кожнае слова Госпада ў працытаваным вершы, што Майсей атрымаў, апрача дзвюх каменных Скрыжаляў, наступнае: 1) Письмовую Тору — «Тору [Закон]»; 2) Мішну (літаральна — «Паўтарэнне [Торы]»), першапачаткова вуснае тлумачэнне Торы, якое было запісана толькі на мяжы II—III стст. і стала ўласна тэкстам у Талмудзе, — «запаведзь»; 3) дзве другія часткі Танаха — Прарокі (*Нэвіім*) і Пісанні (*Кетувім*) — «якія Я напісаў»; 4) Гемару (другая частка Талмуда, якая ўяўляе сабою каментар да Мішны, запісаны на арамейскай мове) — «для навучання іх». Такім чынам яўрэйская традыцыя падкрэслівае, што ўся паўната Закону ў самым шырокім сэнсе слова, запаведзяў, якія вызначаюць і духоўнае быццё чалавека, і штодзённае яго жыццё, уся цэласнасць разумення свету, створанага Богам, і Самога Творцы ўжо ўтрымліваюцца ў Торы, як яе 613 запаведзяў — у Дзесяці Словах на Скрыжалях. Уся Тора (гэтае слова ўжываецца ў яўрэйскай традыцыі таксама як вызначэнне ўсёй сукупнасці рэлігійных тэкстаў і законаў) мае адну мэту, дакладна сфармуляваную Госпадам, — «для навучання іх», г. зн. для навучання народа сапраўды жыць паводле Закону Богага. Вось чаму Тора ўяўляе сабою нібыта адну разгорнутую запаведзь (у арыгінале — менавіта *міцва*, «запаведзь» у адзіночным ліку) — запаведзь любові да Бога (Першая Скрыжаль) і любові да блізкага (Другая Скрыжаль). Паводле агадычнага падання, калі б народ не саграшыў, пакланіўшыся залатому быку ў той час, калі Майсей знаходзіўся на Сінаі, уся Тора была б запісаная рукою Самога Бога, як зрабіў Ён гэта з Дзесяццю Запаведзямі. Але, убачыўшы духоўнае падзенне народа, Гасподзь загадаў запісаць усю Тору Майсею.

Перад чарговым узыходжаннем на Сінай, прадчуваючы, што на гэты раз ён можа адсутнічаць вельмі доўга, Майсей пакідае народ на клопат сямідзесяці старэйшынаў, а ў якасці духоўных кіраўнікоў — на Аарона і Хура, якія павінныя разбіраць спрэчкі і складаныя сітуацыі, калі яны ўзнікнуць у адсутнасць прарока: «А старэйшынам сказаў: “Чакайце нас тут, пакуль мы не вернемся да

вас; а вось Аарон і Хур з вамі; у каго справа ёсць, хай прыходзіць да іх”» (Зых 24:14). Майсей кажа «мы», таму што разам з ім са стана адпраўляецца Ісус Навін, які так цесна звязаны духоўна са сваім настаўнікам, што хоча праводзіць яго, падтрымаць перад цяжкім узыходжаннем, тым новым і таямнічым, што адкрыецца прароку на вяршыні Сіная: «І ўстаў Майсей з Йегашуа, служыцелем яго, і ўзышоў Машэ на гару Божую» (Зых 24:13). Як зразумела з гэтага верша, Ісус Навін суправаджае прарока толькі да пэўнай рысы, якую ён не можа пераступіць. Ён застаецца ля падножжа Сіная чакаць свайго настаўніка, і знаходзіцца тут усе сорок дзён, таму ніяк не ўдзельнічае ў той сумнай падзеі, што здарылася ў адсутнасць Майсея (Агада кажа, што Гасподзь клапаціўся пра вернага Майсею Йегашуа і спецыяльна пасылаў для яго манну нябесную). Прарок ізноў узнімаецца адзін на вяршыню і хутка становіцца нябачным у воблацы, якое ахутвае яе. Народ таксама здалёк сочыць за гэтым узыходжаннем, і яму ізноў з’яўляецца Слава Гасподняя: «А выгляд Славы Гасподняй як агонь пажыральных на вяршыне гары, перад вачамі сыноў Іісраэля» (Зых 24:17). Народ бачыць воблака і агонь на вяршыні, Майсею ж дадзена будзе ўбачыць найвялікшыя таямніцы духоўнага свету, што вымагае асаблівай яго духоўнай падрыхтоўкі, хоць ён і так, падкрэслівае Тора, знаходзіцца ў стане несупыннага духоўнага ўзыходжання.

«І ўзышоў Машэ на гару, і пакрыла воблака гару. // І агарнула Слава Гасподняя гару Сінай, і пакрывала яе воблака шэсць дзён; і паклікаў Ён Машэ на сёмы дзень з сярэдзіны воблака. // ...І ўвайшоў Машэ ў сярэдзіну воблака, і ўзышоў на гару; і быў Машэ на гары сорок дзён і сорок ночаў» (Зых 24:15–16, 18). Тое, што адбываецца на вяршыні гары, схаванае ад знешняга зроку, агорнутае таямніцаю, як воблака агортвае гару. Як славянскае слова *облако* паходзіць ад дзеясловаў *облекать*, *обволакивать*, так і іўрыцкае *анán* («воблака») звязанае з такім жа па гучанні дзеясловам са значэннем «хаваць», «ахінаць покрывам». Тэкст Торы ізноў дае зразумець, што з прарокам адбываецца нешта надзвычайнае, чаго не перажываў яшчэ ніводны смяротны. Па-першае, спачатку сказана, што Майсей ўзышоў на гару, але потым высвятляецца, што

патрабуецца яшчэ адно ўзыходжанне — пасля таго, як прарок увайдзе ў таямнічае воблака. Старажытныя каментатары падкрэслівалі, што маецца на ўвазе зусім не фізічнае ўзыходжанне, а найперш духоўнае. Нават вялікі прарок, які ўжо не раз узыходзіў на гару Божую і сустракаўся з Госпадам «тварам да твару», мусіць прайсці асаблівую духоўную падрыхтоўку, духоўнае ачышчэнне. Вось чаму ён, наблізіўшыся да воблака, чакае шэсць дзён і толькі на святы сёмы дзень — у Суботу — чуе заклік Божы. Само ўваходжанне ў воблака — адну з іпастасяў Славы Божай — сімвалізуе гранічнае набліжэнне прарока да неспасцігальнай для чалавека Існасці. Там, у воблаку, прарок перажыве яшчэ адно духоўнае ўзыходжанне і будзе знаходзіцца ў асаблівым стане гранічнага духоўнага напружання, без ежы, без вады, сорок дзён і сорок ночаў (адсюль, дарэчы, традыцыйнае ў іудзейскай і хрысціянскай традыцыях уяўленне пра максімальны тэрмін посту). Мідраш паведамляе, што шэсць дзён чакання былі тэрмінам ачышчэння цела прарока, які прыпадобніўся да анёлаў і таму здолеў узысці на Неба і наблізіцца да Шэхіны. Усе сорок дзён Майсей вывучаў Тору, слухаў яе тлумачэнне з вуснаў Самога Усявышняга, каб потым данесці гэтае тлумачэнне да свайго народа.

За сорок дзён і ночаў знаходжання на Сінаі Майсей атрымлівае ад Бога новыя важныя і вельмі падрабязныя ўказанні адносна змайстравання Каўчэга Запавету для захоўвання Скрыжальяў і скруткаў Торы, збудавання пераноснага Свяцілішча — Скініі Запавету, прызначанай быць месцам захавання святога Каўчэга і месцам богаслужэння, а таксама ўказанні наконт збудавання ахвярніка і вырабу розных сакральных прадметаў з убранства Скініі. Апрача таго, Гасподзь дае ўказанні пра выраб асаблівага адзення для Аарона і яго сыноў і пра памазанне іх на служэнне ў Скініі Запавету¹. Ён зноў і зноў паўтарае, як важна народу Запавету асвячаць Суботу, бо гэтак жа Бог асвячае Свой народ: «...аднак Суботы Мае захоўвайце, бо гэта — знак паміж Мною і вамі ў роды вашы, каб ведалі,

¹ Усё гэта будзе разгледжана пазней, пры тлумачэнні таго, як будаваліся Скінія і Каўчэг, іх складанай сімволікі, як і сімволікі адзення першасвятара Аарона.

што Я — Гасподзь, Які асвячае вас. // Захоўвайце ж Суботу, бо святыня яна для вас: хто апаганіць яе, на смерць хай будзе аддадзены, бо хто будзе ў яе працаваць, тая душа вынішчаная будзе з асяроддзя народа свайго. // Шэсць дзён хай робіцца работа, у дзень жа сёмы — Субота спакою, святыня Госпаду: усялякі, хто робіць справу ў дзень Суботні, на смерць будзе аддадзены. // І хай захоўваюць сыны Ёісраэля Суботу, каб усталяваць Суботу ў роды іх Запаветам адвечным. // Паміж Мною і сынамі Ёісраэля яна — знак адвечны, што ў шэсць дзён стварыў Гасподзь неба і зямлю, а ў Дзень Сёмы скончыў працаваць і адпачываў» (*Зых 31:13–17*). Такім чынам, Гасподзь дае наказ Свайму народу, каб ва ўсіх сваіх дзеяннях ён прыпадабняўся да Усявышняга.

Скончыўшы тлумачыць запаведзі і законы, Гасподзь уручае Майсею дзве Скрыжалі Запавету — дзве каменныя дошкі з выразанымі на іх Дзесяццю Запаведзямі: «І даў Ён Машэ пасля сканчэння размовы з ім на гары Сінай дзве Скрыжалі Адкрыцця, Скрыжалі каменныя, напісаныя пярстом Божым» (*Зых 31:18*). У арыгінале Скрыжалі названыя *Лухот га-Эдўт*, што літаральна значыць «Дошкі [Табліцы, Пліты] Сведчання», бо яны мусяць быць галоўным сведчаннем на зямлі высокай размовы прарока з Богам на горнай вышыні духу, галоўным сведчаннем высокага Саюзу паміж Богам і народам Ізраіля; паступова ж вялікія Словы, што выразаныя на гэтых каменных плітах, павінны адбіцца ў кожным чалавечым сэрцы. Мідраш тлумачыць, што Скрыжалі былі шэдэўрам Боскага мастацтва: яны былі зробленыя з сапфіру, колер якога сімвалізаваў само неба; ад іх зыходзіла асяляпляльнае святло; святыя літары на іх былі прарэзаныя наскрозь і чыталіся аднолькава і з аднаго боку, і з другога. Пры гэтым каментатары абাপіраюцца на словы Торы: «І павярнуўся, і сышоў Майсей з гары; і дзве Скрыжалі Адкрыцця ў руцэ яго, Скрыжалі з надпісам з абодвух бакоў: з таго і з другога было на іх напісана. // І Скрыжалі гэтыя былі справаю Божаю, а пісьмёны — пісьмёны Божыя, напісаныя на Скрыжальных» (*Зых 32:15–16*).

Агада кажа таксама, што Майсей нёс з сабою ўсю Тору і асаблівае зьяненне ішло ад яго твару. «Раў Сімяон бэн Лакіш казаў: “Дадзены Майсею Запавет быў напісаны чорным

агнём па белым полымі, запячатаны пячаццю агнявою і покрывам агнявым агорнуты. Стыль¹, якім рабіліся пісьмёны, Майсей абцёр аб свае валасы — і пачало зыходзіць зьянне ад твару яго”»². У гэты таямнічы момант будучь пільна ўглядацца мастакі і паэты, у тым ліку і рускі паэт Іван Бунін у вершы «Тора»:

Был с Богом Моисей на дикой горной круче,
У врат небес стоял, как в жертвенном дыму:
Сползали по горе грохочущие тучи —
И в голосе громов Бог говорил ему.

Мешалось солнце с тьмой, основы скал дрожали,
И видел Моисей, как жидилась Она:
Из белого огня — раскрытые Скрижали,
Из черного огня — святые письмена.

И стиль — незримый стиль, чертивший их узоры, —
Бог о главу вождя склоненного отер,
И в пламенном венце шел воспреемник Торы
К народу своему, в свой стан и свой шатёр.

Воспойте песнь ему! Он радостней и краше
Светильника Седьми пред Божьим алтарем:
Не от него ль зажгли мы пламенники наши,
Ни света, ни огня не уменьшая в нем?

...Са Скрыжальямі ў руках сыходзіць Майсей з гары, і гэта найвышэйшы момант яго трыумфу, увянчання поспехам яго беспрыкладных духоўных намаганняў. Аднак, паводле логікі Торы, за гэтым найвышэйшым узлётам духу ідзе падзенне, балюча горкае расчараванне і сумненне ў ажыццяўляльнасці грандыёзных планаў. І звязана гэта з адхіленнем народа ад вернасці Запавету падчас адсутнасці Майсея.

¹ Маецца на ўвазе *stylos* — вострая палачка, якою пісалі грэкі па васковай дошцы; у метафарычным сэнсе — паэтычнае пяро.

² Агада... С. 68.

«ХТО ЗА ГОСПАДА — ДА МЯНЕ!»

*(Грэх пакланення залатому быку і хадайніцтва Майсея.
Аднаўленне Завету і новыя Скрыжалі)*

І ўзяў быка, якога яны зрабілі,
і спаліў яго ў агні, і сцёр у пыл,
і рассыпаў па вадзе, і даў яе піць
сынам Іісраэля.

(Зых 32:20)

І вярнуўся Машэ да Госпада, і сказаў:
«О, зрабіў народ гэты грэх вялікі,
зрабіў сабе залатога бога.
Даруй ім грэх іх. Калі ж не,
то сатры і мяне з Кнігі Тваёй,
у якую Ты ўпісаў».

(Зых 33:31—32)

Я до конца был с ними, так и знай,
И там, где над равниной раскаленной,
Сияя, в сини высился Синай,
И там, где били идолам поклоны.

Я был в рыданье первенцев и вдов,
В сердцах, что в исступлении дрожали,
В бесстрастном счете судеб и годов,
В мерцанье неба, в букве на Скрижали.

Блажен, кто видел Бога со спины...

Канстанцін Міхееў. Зыход

Вялікая духоўная радасць прарока Майсея ад усведамлення, што цяпер вялікі Саюз Бога і народа Ізраіля непарушны, што цяпер з імі назаўжды слова Божае, матэрыялізаванае на Скрыжальных Адкрыцця, была вельмі хутка азмрочаная. Больш таго, паводле трагічнай іроніі, менавіта момант найвышэйшага трыумфу абярнуўся для прарока вострым бодем ад яскравага разумення, што народ усё яшчэ недастаткова сцвердзіўся ў веры, што, магчыма, гэта бясконцы працэс, плёну якога ён ніколі не ўбачыць. Гаворка ідзе пра сумнавядомы эпізод, умоўна названы «Стварэнне залатога быка», або «Стварэнне залатога цяляці», — эпізод, што яшчэ раз пацвердзіў, якія тытаніч-

ныя намаганні патрэбныя для таго, каб Запаведзі, выразаныя на Скрыжальных, сталі для людзей унутраным законам іх жыцця, запісаным у сэрцах, і як лёгка «стварыць сабе куміра», падмяніць Адзінага Бога ідалам.

...Ужо сорок дзён прарока Майсея не было ў ізраільскім стане. Народ памятаў, як ён паступова губляўся, узыходзячы на Сінай, у той таямнічай імгле, што ахутвала вяршыню гары. З таго моманту прайшло шмат часу, і ў душах многіх людзей узніклі страх і разгубленасць: куды падзеўся іх правадыр, на моц і мудрасць якога яны спадзяваліся? Ці не здарылася з ім што-небудзь дрэннае? Тора не паведамляе дакладна, ці ведаў народ, што Майсей прабудзе на гары Божай сорок дзён. Тым не менш, каментатарская традыцыя робіць выснову, што ведаў, але памылкова пачаў адлік гэтага тэрміну з самога дня ўзыходжання, у той час як адлічваць дні і ночы патрэбна было з вечара пасля ўзыходжання. Таму, не дачакаўшыся прарока, народ вырашыў, што ён ужо не вернецца. Безумоўна, доўгая адсутнасць Майсея стала выпрабаваннем для народа, які толькі што заключыў Запавет з Госпадам: упершыню людзі засталіся без строгага нагляду прарока, і Гасподзь асабліва пільна сочыць, як яны паводзяць сябе, наколькі будуць прытрымлівацца дадзеных ім запаведзяў.

Да таго ж, як можна меркаваць, надышло нейкае свята, звязанае з урадлівасцю, якое святкавалася жывёлаводамі з вельмі даўніх часоў (магчыма, язычніцкія звычэй часткова адродзіліся ў Егіпце). У гэты дзень традыцыйна прыносіліся ахвяры перад ідалам у выглядзе быка, які ва ўсіх старажытных культурах Блізкага Усходу і Міжземнамор'я быў распаўсюджаным сімвалам урадлівасці і мужчынскай пладаноснай сілы. Цяпер жа, пасля суролага наказу Божлага «не ствараць сабе куміра», г. зн. ніякага ідала, ніякай выявы Божышча і не пакланяцца ніякай выяве, свята пазбаўлялася бачнай прысутнасці Божышча. Магчыма, пэўнае ўздзеянне на ізраільцянаў зрабіў культ Асірыса і прысвечанага яму быка Апіса (нагадаем, што з сынамі Ізраілевымі сышлі з Егіпта і егіпцяне). У выглядзе быка паўставаў і фіванскі Амон-Ра, і ханаанейскі Баал (сутыйскі Баал-Сутэх). Так ці інакш, у душах людзей, якія яшчэ не ўмацаваліся ў сапраўднай веры і вернасці Адзінаму Богу,

усё мацнее жаданне ўбачыць «нармальнага», бачнага Бога (пры гэтым, верагодна, частка людзей шчыра палічылі, што гэта і будзе Бог Ізраіля). Магчыма таксама, што народ рыхтаваўся да свята сустрэчы прарока са Скрыжальмі Запавету, але, не дачакаўшыся яго, вырашыў усё ж такі святкаваць па-свойму. Ёсць і яшчэ адно меркаванне: магчыма, надыходзіла Субота, абвешчаная прарокам святам Госпаду, і народ вырашыў прадэманстраваць, што ён памятае гэты ўрок, але «вывучыў» ён яго вельмі дрэнна. Ёсць і яшчэ адзін аспект, што адчуваецца ў падтэксе гэтага эпизоду: людзям так патрэбна вонкавае кіраўніцтва, патрэбна, каб вёў іх нехта зрокава бачны (напэўна, некаторыя з іх амаль абагавілі прарока), што цяпер, калі Майсей знік, яны вырашылі знайсці якую-небудзь замену яму. У свой час Іегуда га-Леві (Галеві) пісаў, што ніхто не збіраўся свядома парушаць Саюз, заключаны з Усявышнім. Людзі проста хацелі атрымаць зрокавы знак, які б пацвердзіў, што Боская Прысутнасць з імі, бо яны прывыклі бачыць гэтыя знакі, калі побач з імі быў Майсей. «Пачаліся спрэчкі, і з'явілася столькі парадаў і ідэяў, што некаторыя з іх адчулі, што патрэбна нешта адчувальнае, чаму яны маглі б пакланяцца, не адмаўляючы Бога, Які вывеў іх з Егіпта. Бачны аб'ект замяняў бы Яго ў той час, калі яны ўзгадвалі пра Яго суды. ... Іх грэх заключаўся ў тым, што яны выбралі прадмет пакланення самі, а гэта было ім забароненае. Яны прыпісалі сувязь з Боскім таму, што стварылі ўласнымі рукамі і па ўласным жаданні, а не паводле загаду Бога»¹.

Так ці інакш, але людзі абступілі Аарона, які застаўся замест Майсея, і сталі патрабаваць зрабіць ім бога: «...зрабі нам бога, які б ішоў перад намі, бо гэты чалавек, Машэ, які вывеў нас з зямлі Егіпецкай, — не ведаем, што з ім здарылася» (*Зых 32:1*). З аднаго боку, у гэтых словах адчуваецца трывога: людзі, хоць і не прамаўляюць гэтага да канца, амаль упэўненыя, што прарок загінуў, сустрэўшыся з Богам «тварам да твару», што ён не вытрымаў грознай, невыноснай для чалавека блізкасці Госпада. З другога боку,

¹ Іегуда Галеви. Кузари / Пер. с иврита Г. Липша. 2-е изд. Иерусалим: Шамир, 1990. С. 65.

як заўважае А. Мень, «у гэтай просьбе нельга не ўлавіць ноткі некаторай палёгкай, якую адчулі ізраільцяне, калі суровы правадыр пакінуў іх»¹. Сапраўды, напэўна, людзям псіхалагічна даволі цяжка пастаянна бачыць перад сваімі вачамі высокі ўзор, які міжволі нагадвае пра іх уласную недасканаласць.

Аарон ідзе насустрач патрабаванням натоўпу. Але, як дае далей зразумець тэкст, ён добра разумее, што гэта грэх, адступленне ад заветаў Госпада. Традыцыя тлумачыць паводзіны Аарона залішняй мяккасцю яго натуры: чалавек вельмі міралюбівы, ён не хацеў праяўляць жорсткасць і ў той жа час спадзяваўся дачакацца брата, які меў вялікую ўладу над людзьмі. Безумоўна, усё, што адбылося, было выпрабаваннем і для Аарона, і ён яго не вытрымаў як лідэр, як правадыр, хаця суб'ектыўна не хацеў дапамагчы народу ўпасці ў грэх і сам унутрана не дапускаў ідалапаклонніцтва. Але Аарон разгубіўся, напалохаўся, што ён страціць зусім уладу над народамі, які на яго вачах ператвараўся ў агрэсіўны натоўп. У гэтай разгубленасці ён забыўся пра самае галоўнае — магчымасць звярнуцца да Бога, голас Якога ён здольны быў чуць раней. Дз. У. Шчадравіцкі слушна заўважае: «Першасвятар павінны быў захаваць стойкасць у веры, звярнуцца да сваёй прароцкай інтуіцыі, якая ў свой час беспамылкова паказала яму час і месца сустрэчы з братам пасля доўгага расставання (*Зых 4:14, 27*). Калі б Аарон быў пільны духоўна, то ён, запытаўшыся Госпада, даведаўся б, што Майсей вернецца на наступны дзень, і сказаў бы пра гэта народу (*Зых 31:6—7*). Аднак, разгубіўшыся ад патрабаванняў вялізнага натоўпу, паддаўшыся збянтэжанасці і страху, а таксама баючыся за лёс сапраўднай веры і святога вучэння, Аарон нібыта забыўся на магчымасць прамога запытання Госпада. Ён вырашыў пайсці на кампраміс з натоўпам...»² Эпізод са стварэннем залатога быка дэманструе, як цяжка чалавеку, нават духоўна моцнаму, процістаяць ціску натоўпу.

¹ Мень А. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни: В 7 т. М.: Слово, 1991—1992. Т. 2. Магизм и Единобожие. С. 231.

² Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. М.: Теревинф, 2001. С. 581—582.

Яўрэйскія мудрацы кваліфікавалі ўчынак Аарона як «памылку праведніка», абапіраючыся яшчэ і на тое, што далей ён не толькі не пакараны Госпадам, але з Яго згоды памазаны як Першасвятар. Значыць, Гасподзь бачыў чысціню яго намераў. Паводле Торы, без Аарона, надзеленага асаблівымі здольнасцямі (магчыма, магічна-тэургічнымі, як гэта далей будзе акцэнтавана ў Агадзе), народ не можа стварыць быка. Безумоўна, Аарон мог бы адмовіцца, але ён баяўся, што народ без яго нагляду зробіць яшчэ большы грэх. Дарэчы, Агада кажа, што натоўп быў настолькі агрэсіўны, што людзі забілі Хура, які спрабаваў прывесці іх да розуму (справа ў тым, што далей імя Хура нідзе не ўзгадваецца ў Торы, ён дзіўна «знікае» з апавяду). Стаўшы сведкам гэтага, імкнучыся неяк утаймаваць натоўп, Агарон абяцае людзям дапамагчы стварыць быка. Як можна зразумець, ён імкнецца як-небудзь працягнуць час, верачы, што вось-вось вернецца Майсей. Так, Аарон патрабуе, каб усе ізраільцяне аддалі яму свае залатыя завушніцы, бо для стварэння быка патрэбнае золата. Паводле звычайу таго часу, усе, нават мужчыны, насілі завушніцы ў выглядзе залатых колцаў у якасці талісманаў. «І сказаў Аарон: зніміце залатыя завушніцы, якія ў вушах жонак ваших, сыноў ваших і дочак ваших і прынясіце да мяне» (Зых 32:2). Як тлумачыць традыцыйны каментар, Аарон спадзяваўся, што менавіта жанчынам будзе цяжка адмовіцца ад залатых упрыгожанняў, дакладней, мужчынам будзе цяжка ўгаварыць сваіх жонак аддаць іх. Рабі Ё. Герц піша: «Агарон зрабіў выгляд, што для вырабу ідала, які валодае асаблівымі звышнатуральнымі ўласцівасцямі, можа быць выкарыстанае толькі тое золата, якое доўгі час знаходзілася ў вушах жанчын ці служыла ўпрыгожаннем адзення. Сапраўдная мэта Агарона — працягнуць час: ён меркаваў, што тым, хто хоча зрабіць ідала, будзе нялёгка забраць упрыгожанні сваіх жонак, і ім прыдзецца прыкласці нямала намаганняў, каб угаварыць жонак і дочак выняць залатыя завушніцы з вушэй і аддаць іх для вырабу залатога быка. Агарон разлічваў, што перш, чым будзе сабраная неабходная колькасць золата, вернецца Машэ»¹.

¹ Герц Й. Комментарий // Пятикнижие и гафтарот: Иврит. текст с рус. пер. и классич. комментарием «Сончино». М.; Иерусалим, 1999. С. 484.

Але разлікі Аарона не спраўдзіліся: з вялікаю ахвотаю людзі ахвяравалі саімі ўпрыгожаннямі і талісманамі, каб толькі ўбачыць таго Бога, Які іх павядзе далей. Падкрэслім: магчыма, яны сапраўды пра гэтым думалі пра Бога Ізраіля і нават не ўсведамлялі, што здраджваюць Яму, што парушаюць Запаведзь «Не ствары сабе куміра». Гэта сумна сведчыла толькі пра адно: Дзесяць вялікіх рэлігійна-маральных прынцыпаў, абвешчаных Богам, яшчэ не замацаваліся ў іх свядомасці, яшчэ не ўвайшлі ў іх сэрцы. Адначасова гэта горкая парадыгма для нас: як часта, самі таго не ўсведамляючы, не заўважаючы, мы падмяняем сапраўднага Бога якімі-небудзь кумірамі. З горыччу і скрухаю яўрэйскія каментатары адзначаюць: яўрэі ахвотна ахвяравалі ў гэты раз і далей будуць ахвяраваць частку маёмасці на справы духоўныя, дабрачынныя, і гэта добрая якасць народа, але ў той сітуацыі людзі не вельмі падумалі ці зусім не падумалі, на што ж усё-такі яны ахвяруюць сваё золата... Аарону нічога не застаецца, як пачаць выплаўляць з металу ідала ў форме маладога бычка, або цяляці, — «літага быка», або «залатога быка» (у арыгінале — *эгель масэхá, эгель загáв*). Пазней ён скажа, апраўдваючыся перад Майсеем, што гэты бык сам выскачыў з агню: «...і кінуў я яго (золата. — Г. С.) у агонь, і атрымаўся гэты бык» (*Зых 32:24*). Тым самым Аарон хоча сказаць, што ён не парушаў заповедзі, бо не рабіў гэтага ідала свядома. Ён толькі кінуў золата ў агонь, жадаючы хоць як-небудзь працягнуць час, але нечакана бык, нібы жывы, выскачыў з агню. Справа ў тым, што яўрэйская традыцыя забараняе выраб ідала нават тады, калі чалавек сам у яго не верыць, а вырабляе яго толькі для іншых; гэта таксама вялікі грэх. Ёсць нешта містычнае ў тым, што бык, ашаломіўшы Аарона, выскачыў з агню, нібыта жывы, — як дае зразумець тэкст, насустрач палкаму жаданню натоўпу. Але ў той самы момант, які апісвае стварэнне быка, паведамляецца: «І зняў увесь народ завушніцы залатыя, што ў вушах іх, і прынеслі Агарону. // І ўзяў ён [іх] з рук іх, і надаў ім форму, і зрабіў з гэтага быка літага» (*Зых 32:4*). Супаставіўшы гэтыя два фрагменты, старажытныя каментатары прыйшлі да высновы, што Аарон сапраўды не рабіў ідала добраахвотна. Людзі (дакладней, галоўныя завадатары бунту) вы-

хапілі залаты слітак з агню, груба сфармавалі быка і прынеслі Аарону, прымусіўшы яго разцом прарэзаць дэталі і надаць ідалу падабенства з рэальным быком.

Паказальна, што народ, убачыўшы залатога быка, усклікае: «Вось бог твой, Ёісраэль, які вывеў цябе з зямлі Егіпецкай!» (Зых 32:4). Пры гэтым, здаецца, большая частка людзей шчыра вераць, што гэта і ёсць той Бог, Які вывеў іх з Егіпта і з Якім яны заключылі Саюз. Словы добра вывучылі — словы Першай Запаведзі, але сэнсу не зразумелі ці забыліся пра яго, а нехта проста далучыўся да большасці. Дз. У. Шчадравіцкі піша: «Народ, які быў сведкам мноства цудоўных дзеянняў, што адбыліся адно за адным за такі кароткі час, паспяшаўся прыпісаць іх чужому божышчу... Так звычайна адбываецца фальсіфікацыя гісторыі, якая заўсёды ідзе попач з фальсіфікацыяй духоўнасці. Падзеі, што ўсім вядомыя і не могуць быць аспрэчаныя, прызнаюцца як неабвержны факт, але інтэрпрэтацыя ім даецца процілеглая ісціне, у духу язычніцкім. Праз стагоддзі той жа стратэгіі пачаў прытрымлівацца цар Паўночнага, Ізраільскага, царства Іераваам: каб прымусіць народ перапыніць паломніцтва ў Іерусалім і тым самым перарваць яго духоўную сувязь з Давідавай дынастыяй, якая кіравала там, Іераваам загадаў узвесці статуі быкоў у двух культавых цэнтрах — Вэфілі (Бэт-Элі) і Дане: «І, параіўшыся, цар зрабіў двух залатых быкоў і сказаў народу: не трэба вам хадзіць у Іерусалім; вось багі твае, Ізраіль, якія вывелі цябе з зямлі Егіпецкай» (3 Цар 12:28)»¹. (Заўважым, што ў арыгінале на месцы слова «багі» стаіць *элогім*, што можа быць зразуметае і як «Бог» — у тым сэнсе, што Іераваам меў на ўвазе Адзінага Бога, хоць і загадаў выявіць Яго ў абліччы быка, а хутчэй — упрыгожыць Яго сімвалічны трон выявамі быкоў і проціпаставіць тым самым Каўчэгу Запавету з выявамі керуваў, якія ўсведамляліся метафарычна як «падножжа» Бога Ізраіля; гл. падрабязней ніжэй.)

«І ўбачыў Агарон, і збудаваў ахвярнік перад ім [быком], і абвясціў Агарон, сказаўшы: свята Госпаду заўтра. //

¹ Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 582.

І ўсталі яны рана на наступны дзень, і ўзнеслі ўсеспаленні, і прынеслі ахвяры мірныя; і сеў народ есці і піць, і ўзняліся весяліцца» (Зых 32:5—6). Паводзіны Аарона знешне ізноў здаюцца незразумелымі. «І ўбачыў Агарон...» — убачыў, што народ усё роўна будзе святкаваць свята і служыць язычніцкаму ідалу. Але, як можна зразумець, у сэрцы Аарона ўсё яшчэ жыве надзея, што гэтае свята пераўтвораўца ў свята менавіта Госпаду, што ён і кажа настойліва народу. Магчыма, Аарон меў на ўвазе хуткае вяртанне Майсея са Скрыжалямі Запавету. Прарок і сапраўды спушціцца з гары Божай назаўтра; яго прыход мог бы стаць найвялікшым святам для народа, але стаў днём смутку і посту — на адвечны ўспамін пра грэх пакланення залатому быку. Ізноў надзеі Агарона не спраўдзіліся, і ён ужо ніяк не мог уздзейнічаць на людзей, якія ўпалі ў грэх ідаласлужэння. Назаўтра, прынесшы ахвяры перад ідалам (і, можа, менавіта так, як загадаў прыносіць ахвяры Госпаду Майсей), народ пачаў есці ахвярнае мяса і піць віно, частка якога была вылітая на ахвярнік, скакаць вакол быка і весяліцца. У арыгінале літаральна сказана, што народ падняўся «смяяцца» — *лехацэк*. Такі «смех» мае на ўвазе язычніцкія вакханаліі, звязаныя з оргіямі, з распуснымі «гульнямі», якія былі абавязковым атрыбутам язычніцкіх святаў урадлівасці, асабліва містэрыяльных (напрыклад, містэрыі Асірыса, Тамуза, Баала). У адрозненне ад такой «весялосці» свята Госпада вымагаюць ад чалавека духоўнай узнёскасці, высокай радасці, якая звычайна абазначаецца словам *сімха*. Так, у Кнізе Другазаконня, калі Майсей будзе тлумачыць народу законы святаў, запаведаных Госпадам, ён не аднойчы паўтарае: «І весяліся [радуіся; *вэ-самáхта*] перад тварам Госпада, Бога твайго...» (Друг 16:11; параўн. Друг 16:14).

Тым часам Майсей рыхтаваўся сыходзіць з Сіная са Скрыжалямі Запавету, але з ім усё яшчэ гутарыў Усявышні. «І сказаў Гасподзь Машэ: ідзі, сьдзі ўніз, бо разбэсціўся народ твой, які ты вывеў з зямлі Егіпецкай. // Хутка адхіліліся яны ад шляху, які Я запаведаў ім: зрабілі сабе быка літага і пакланіліся яму, і прынеслі яму ахвяры, і сказалі: вось бог твой, Ёісраэль, які вывеў цябе з зямлі Егіпецкай» (Зых 32:7—8). Можна ўявіць сабе, як ашаламілі пра-

рока гэтыя словы Госпада, бо ён і падумаць не мог, што народ так хутка забудзецца пра тыя клятвы, што дадзеныя былі пры заключэнні Запавету. Вялікі смутак гучыць у словах Божых: «Хутка адхіліліся яны ад шляху, які Я зааведаў ім...» Так, вельмі хутка: прайшло ўсяго сорок дзён з дня ўрачыстага заключэння Саюзу з Богам. Гэты Саюз, як ужо не аднойчы адзначалася, вымагае ад народа вялікай адказнасці, палымянай веры, адданай любові. Усявышні ж ужо даказаў свой клопат і сваю вялікую любоў Свайму народу. З болем і гневам Ён дае зразумець Майсею, што, напэўна, дарэмнымі былі ўсе спадзяванні на гэты ўпарты і няўдзячны народ: «...бачу Я народ гэты, і вось, народ жорсткахрыбетны ён. // А цяпер пакінь Мяне, і ўзгарыцца гнеў Мой на іх, і Я вынішчу іх, і зраблю цябе народам вялікім» (Зых 32:9—10). Гэтыя горкія і жорсткія словы, напэўна, прымусілі прарока здранцвець ад распачы і страху за яго народ.

«Жорсткахрыбетны», або «жорсткашыі», — так характарызуе Бог яўрэйскі народ. У арыгінале сказана: *кэш'э-орэф*, што літаральна значыць «цвёрды патыліцаю», «цвёрды шыяю», «упарты хрыбтом». Гэта значыць, што народ не жадае скарыцца волі Божай, падпарадкавацца ёй абсалютна. Рабі Ё. Герц падкрэслівае, што гэта «вобразнае параўнанне з упартым быком, які не дае надзець сабе на шыю ярмо. Упартасць народа выявілася ў яго нежаданні поўнаасцю палажыцца на Усявышняга нават пасля таго, як сыны Ізраіля сталі сведкамі дзесяці пакаранняў, што абрынуліся на Егіпет, дзівоснага выратавання на моры і раскрыцця Боскай Прысутнасці ля гары Сінай»¹. Такая ўпартасць, жорсткахрыбетнасць, безумоўна, дрэнная якасць, калі гаворка ідзе пра стасункі паміж чалавекам і Богам. Але, з другога боку, вялікі эпас пра Зыход якраз гаворыць нам пра неабходнасць выпроствання хрыбтоў прыгнечаных — і ў фізічным, і ў маральным сэнсе. Людзі павінныя навучыцца адчуваць сябе людзьмі з уласнаю годнасцю і воляю, павінныя высока трымаць галаву. Сам Гасподзь абяцае, што Ён будзе весці Свой народ менавіта выпрастаным — *комэм'ут*: «Я Гасподзь, Бог ваш, Які вывеў вас з зямлі Егіпецкай,

¹ Герц Й. Коментарый. С. 486.

каб не быць вам у іх рабамі, і зламаў жэрдкі ярма вашага, і павёў вас выпрастанымі [з паднятаю галавою]» (Лев 26:13). Такім чынам, паводле логікі Торы, у дачыненні да ўсялякіх формаў прыгнёту чалавек музіць выпрацоўваць у сабе такую якасць, як «жорсткахрыбетнасць», цвёрдасць волі, нежаданне скарыцца тыраніі. Але ўлада Божая — адзінае, што вызваляе, як ужо адзначалася, ад усіх формаў сацыяльнай залежнасці і тыраніі. Таму праяўляць гэтую «жорсткахрыбетнасць» у дачыненні да загаду Бога — грэх. Менавіта што непадпарадкаванне Яму часта вядзе да схілення галавы перад самымі нізкімі сіламі і пачаткамі жыцця. Але нездарма народная мудрасць кажа, што нашы заганы — працяг нашых добрых якасцяў, і наадварот. І, як мудра падкрэслівае старажытная Агада, негатыўныя рысы характару, пераасэнсаваныя праз прызму пакаяння, здольныя ўзвысіцца і стаць годнымі. Так і «жорсткахрыбетнасць» народа Ізраіля пасля шчырага пакаяння абярнецца цвёрдасцю ў выкананні Закону Богага, незгінальнасць хрыбта — непакіснасцю і нязломнасцю веры ў самых трагічных акалічнасцях лёсу. Як слушна заўважае Дз. У. Шчадравіцкі, «якраз “жорсткахрыбетнасць” народа Ізраіля з цягам часу, пасля пакаяння, пераўтварылася ў цудоўную рысу — у безумоўную вернасць Адзінаму Богу і Яго Закону, ад якой не змаглі адвучыць ізраільцянаў тысячагоддзі ганенняў, знішчэнняў, гвалтоўных зваротаў у іншыя рэлігіі...»¹

Але пакуль што з вялікаю скрухаю Гасподзь гаворыць пра гэтую «жорсткахрыбетнасць», якая ў Яго вуснах становіцца сінонімам надзвычайнай упартасці народа, няздольнасці адмовіцца ад старога, рабскага погляду на рэчы, прыняць Саюз з Богам, а з ім — сапраўдную свабоду як усвядомленую неабходнасць. Цяпер, калі Запавет парушаны ў самым сваім істотным пункце, Гасподзь мае права жорстка пакараць народ. Пры гэтым Ён не адмаўляецца ад ідэі выбранага народа як свайго кштальту свядомага «інструмента» ў Яго руках па пераўтварэнні і гарманізацыі свету, ад ідэі «святога народа», прызначанага служыць для другіх народаў высокім узорам маральнай дасканаласці і сапраўднай адданасці Богу. Толькі цяпер Гасподзь вырашае ўтва-

¹ Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 584.

рыць гэты новы народ ад самога Майсея: «...і зраблю цябе народам вялікім» (*Зых 32:10*). Можа, хто іншы на месцы Майсея ўзрадаваўся б і нават «учапіўся» за гэтую ідэю: гэта ж такі вялікі гонар — самому стаць праайцом народа Божага. Але не такі Майсей, «лагоднейшы з усіх людзей на зямлі» (*Лік 12:3*), як вызначае яго Тора, самы сціплы з усіх людзей, як характарызуе яго яўрэйская каментатарская традыцыя. Можна з упэўненасцю сказаць, што менавіта таму ніхто іншы і не здольны апынуцца на месцы вялікага прарока. Майсея не толькі не ўзрадавала перспектыва стаць родапачынальнікам выбранага народа, але і прывяла ў жах, бо ён усімі сіламі сваёй душы любіў менавіта гэтых, яшчэ недасканалых, людзей, менавіта гэты ўпарты народ, на разумную волю і палымянасць веры якога ён спадзяваўся. І яшчэ: ужо была доўгая гісторыя выпрабаванняў, пакутаў, веры, што пачалася яшчэ з праайцоў, з Аўраама. І як ні скаваны жахам прарок, як ні ўзрушаны ён да глыбіняў духу, ён разумее: патрэбна размаўляць з Богам далей, бо Ён — Бог Жывы, Жывая Асоба, здольная не толькі гневацца, але і дараваць. Усявышні ж нездарма адпраўляе Майсея са Сваіх вачэй: пакуль прарок побач з Ім, сваёю вераю і вернасцю ён памякчае гнеў Божы, не дае яму разгарэцца. Таму і сказана: «А цяпер пакінь Мяне, і ўзгарыцца гнеў Мой на іх, і Я вынішчу іх...» (*Зых 32:10*). Напэўна, Майсей тонка адчувае гэта і таму асмельваецца гаварыць, хадаінічаць за свой народ. Ён моліць Усявышняга за свой народ, просіць Яго адмовіцца ад гневу, хаця б дзеля Сябе Самога, дзеля Сваіх намаганняў, бо гэта ж Ён, Гасподзь, вывеў народ з Егіпта, дзеля Сваёй Славы, каб не змаглі егіпцяне зларадна сказаць, што Бог вывеў яўрэяў з іх краіны толькі для таго, каб забіць іх: «І Машэ стаў маліць Госпада, Бога свайго, і сказаў: навошта, Госпадзі, узгарацца гневу Твайму на народ Твой, які Ты вывеў з зямлі Егіпецкай сілаю вялікаю і рукою моцнаю? // Навошта егіпцянам казаць: “Са злосцю вывеў Ён іх, каб забіць іх у гарах і каб вынішчыць іх з твару зямлі”? Пакінь полымя гневу Твайго і адмяні знішчэнне народа Твайго» (*Зых 32:11–12*). Прарок нагадвае таксама Усявышняму пра вернасць Яму яўрэйскіх патрыярхаў, пра тое, што Ён кляўся Сабою, што аддасць іх нашчадкам Ханаан: «Успомні Аўрагама, Йіцхака і Йісраэля, ра-

боў Тваіх, якім кляўся Ты Сабою і казаў ім: “Памнажаючы, памножу нашчадкаў вашых, як зоркі нябесныя, і ўсю зямлю гэтую, пра якую Я сказаў, дам Я нашчадкам вашым, і будуць валодаць [ёю] вечна”» (Зых 12:13). Сіла малітвы і моц духу Майсея такія, што яму ўдаецца пераканаць Бога адмовіцца ад задумы знішчэння народа, і ў гэтым эпізодзе яскрава выяўляецца асаблівая рыса характару прарока: не толькі найвышэйшая пакорлівасць волі Божай, але і высокая сыноўняя дзёрзкасць, здольнасць спрачацца з Богам у імя ажыццяўлення Яго найвышэйшай задумы, здольнасць верыць у сілы народа нават тады, калі Гасподзь у іх сумняваецца. «І адмовіўся Гасподзь ад ліха, пра якое сказаў, што зробіць яго народу Свайму» (Зых 32:14).

Такім чынам, Майсей здолеў памякчыць гнеў Божы, уратаваць свой народ. Тым не менш, у страшнай трывозе прарок спяшаецца спусціцца з гары, каб разабрацца, што адбылося, чаму сталася магчымае падзенне народа, у якім стане ён знаходзіцца. Нагадаем: прарок сыходзіць з Сіная з самаю галоўнаю каштоўнасцю і святынню — Скрыжалі Запавету, створанымі Самім Богам: «І павярнуўся, і сышоў Майсей з гары; і дзве Скрыжалі Адкрыцця ў руцэ яго, Скрыжалі з надпісам з абодвух бакоў: з аднаго і з другога было на іх напісана. // І Скрыжалі гэтыя былі справаю Божаю, а пісьмёны — пісьмёны Божыя, накрэсленыя на Скрыжальных» (Зых 32:15—16). З гэтымі таямнічымі «пісьмёнамі Божымі» ў больш позняй традыцыі, асабліва містычнай, звязваецца Боскае паходжанне самога іўрыцкага алфавіта, а таксама містыка літараў: кожная з дваццаці дзвюх літараў старажытнага алфавіта ўтрымлівае ў сабе таямніцы духоўнага свету. Як кажа Агада, дзівосныя сапфіравыя Скрыжалі, на якіх прарэзаныя наскрозь літары чыталіся з абодвух бакоў каменных дошак, валодалі такою сілаю, што, калі б не грэх пакланення залатому быку, калі б не страта першапачатковых Скрыжаляў, не давялося б народу Ізраіля сілаю заваёўваць Ханаан. Усё адбылося б па слове Божым: «Жах Мой пашлю перад табою, і ў збянтэжанаць прывяду ўсялякі народ, да якога ты прыйдзеш, і павярну да цябе ўсіх ворагаў тваіх тылам; // Пашлю перад табою шэршніў, і яны пагоняць ад твару твайго хівеяў, кенаанеяў і хецяў [хетаў]...» (Зых 23:27—28). Але, як вядома, гісторыя не мае ўмоўнага ладу, і ўсё адбылося так, як адбылося.

Майсей спускаецца з Сіная і праз пэўны час сустракаецца з верным Йегашуа бін Нунам, які, як ужо было сказана, з нецярплівасцю чакаў прарока ўсе сорок дзён ля самай падэшвы гары і не вяртаўся ў стан. Машэ і Йегашуа разам ідуць да стана і праз некаторы час чуюць шум і поклічы, якія даносяцца адтуль. Ваяўнічы Йегашуа вырашыў, што гэта шум бітвы, што чарговыя ворагі напалі на ізраільскі стан і, напэўна, выняў свой меч з ножнаў. Але прарок сумна кажа яму: «Гэта не гучны покліч перамогі і не гучны крык паражэння: покліч бурнай весялосці чую я» (*Зых 32:18*). І калі яны яшчэ больш наблізіліся да стана, прарок убачыў відовішча, што ўразіла яго ў самае сэрца: народ, які так нядаўна прысягаў на вернасць Госпаду, скача вакол быка і прыпявае: «Вось Гасподзь, Бог наш, Які вывеў нас з зямлі Егіпецкай, з дому рабства...» Яны — як дрэнныя вучні, што «зазубрылі» ўрок, не разумеючы яго сэнсу... У страшным гневе, у стане гранічнага афекту Майсей разбівае самае каштоўнае, што ў іх ёсць, — зробленыя Божай рукою Скрыжалі Запавету, ударыўшы іх аб каменнае падножжа Сіная: «...узгарэўся гнеў Машэ, і кінуў ён з рук сваіх Скрыжалі, і разбіў іх пад гарою» (*Зых 32:19*). Гэты момант — адзін з самых горкіх у жыцці Майсея. Здаецца, з разбітымі Скрыжальмі разбіліся ўсе яго спадзяванні, усе надзеі калі-небудзь убачыць гэты натоўп рабоў сапраўдным народам Божым, годным высокага Запавету. Але ж, як мы бачылі, Майсей ужо хадайначаў за свой народ, ужо, уласна кажучы, адвёў ад яго страшэнны гнеў Божы. Навошта ж гэты яго ўласны гнеў? Навошта ён разбівае Скрыжалі? Дарэчы, у апошнім гісторыкі бачаць пацверджанне асаблівага рытуалу, які быў прыняты на Старажытным Блізкім Усходзе: калі не выконваліся ўмовы саюзу паміж сюзерэнам і васалам, каменныя дошкі з умовамі саюзу менавіта разбіваліся. Значыць, Майсей лічыць, што Запавет з Богам непапраўна парушаны? У чым жа сэнс яго хадайнацтва за народ перад Госпадам?

Па-першае, трэба адзначыць, што Майсей — жывы чалавек, які ведае імгненні вострага болю і амаль гранічнай распачы. Таму і для яго не проста веданне, бо ён і раней ведаў з вуснаў Госпада, але канкрэтнае бачанне, у якім стане духоўнага падзення апынуўся народ, настолькі ня-

церпнае, што яго ахоплівае вялікі гнеў, і менавіта ў гневе ён разбівае Скрыжалі. Мудрацы Талмуда адзначалі, што гнеў, стан афекту, калі чалавек разбурае і крышыць усё, што трапляе пад руку, — дрэнная якасць чалавека. Але выключэнне яны робяць для гневу, звернутага супраць ідалапаклонніцтва: тут само разбурэнне пераўтвараецца ў працэс пазітыўны, стваральны (і далей тэкст прадэманструе, як у гневе Майсей знішчае ідала-быка). Але чаму разбітыя Скрыжалі? Яны ж не з'яўляюцца прадметам ідалапаклонніцкага культу? Учынак прарока, хоць і здзейснены ў стане афекту, мае сваю логіку, і гэта — па-другое. Майсей з горыччу і бодем дае зразумець народу: ён так нізка заняпаў духоўна, што Скрыжалі ўжо не дапамогуць, калі людзі не зробіць кардынальных высноваў, не здзейсняць асаблівых намаганняў, каб пераадолець гэты заняпад. Прароку важна, каб народ адчуў усю вастрывню і лёсавызначальнасць моманту. Па-трэцяе, як адзначаюць яўрэйскія мудрацы, каб успрыняць дар Усявышняга, людзі мусяць быць падрыхтаванымі да ўсведамлення яго высокай духоўнай сутнасці. Усялякі грэх, тым больш ідалапаклонніцтва, прыводзіць да страты тонкасці і глыбіні ўспрыняцця дару Божага, і людзі бачаць толькі знешнюю яго абалонку і ёй пакланяюцца, а гэта мяжуецца з ідалапаклонніцтвам. Як тонка заўважае рабі Ё. Герц, «калі б народ, пакінуўшы залатога быка, кінуўся да Машэ, каб зірнуць на Скрыжалі, мэта ўсё роўна не была б дасягнутая: дар Усявышняга, раскрыццё Яго Прысутнасці і Яго Запаведзі яны ўспрынялі б як ідалапаклоннікі»¹. Тое, што Майсей ніяк не караецца Богам за разбіццё Скрыжаляў, сведчыць, што дзейнічае ён не проста паводле ўласнай волі, але падпарадкоўваючыся волі Божай.

Тэкст Горы не дазваляе адназначна меркаваць, ці бачылі людзі, як прарок разбіў Скрыжалі, але хутчэй за ўсё бачылі, хутчэй за ўсё ён зрабіў гэта прылюдна, каб даць вялікі ўрок народу. Аднак адзін факт застаецца фактам: людзі не кінуліся да прарока з усведамленнем віны, з імкненнем перашкодзіць страце найкаштоўнейшага дару Божага. Можа, яны проста здранцвелі ад нечаканасці, ад страху,

¹ Герц Й. Коментарый. С. 487.

ад жаху за свой учынак? Здаецца, далейшы тэкст дае зразумець, што гэта не зусім так. Ва ўсялякім выпадку, гэта быў не святы страх Божы, а жах, што суровы прарок пакарае іх. Ён жа, апантаны ўсё тым жа шаленствам гневу, пачаў знішчаць ідала: «І ўзяў быка, якога яны стварылі, і спаліў яго ў агні, і сцёр у пыл, і рассыпаў па вадзе, і даў піць яе сынам Ізраэля» (Зых 32:20). Гэтыя дзеянні Майсея нагадваюць прыгатаванне свайго кшталту «вакцыны» супраць ідалапаклонніцтва: выпітая вада, у якой попел знішчанага ўшчэнт ідала, павінная назаўжды стаць проціядзем ад усялякага служэння іншым багам. Мудрацы Талмуда супастаўляюць гэты эпізод з заповеддзю, якая прыводзіцца ў 5-м раздзеле Кнігі Лікаў. У адпаведнасці з ёю, калі жанчына засталася ў памяшканні адна з чужым мужчынам, а перад гэтым была папярэджаная сваім мужам, што гэтага рабіць нельга, муж павінны развесціся з ёю. Калі ж ён не хоча гэтага рабіць, ён мусіць прывесці яе ў Храм, каб святар (*когэн*) напіў яе вадою, у якой раствараны пергамент з урыўкам Торы, што змяшчае святое невымоўнае Імя Госпада. Лічылася, што такая вада магла паказаць на вінаватасць ці невінаватасць жанчыны: у першым выпадку жанчына захворвала і гінула, у другім — заставалася здаровай, больш таго — выпітая вада становілася для яе дабраславеннем. Як мяркуюць каментатары, нешта падобнае адбывалася і тады, калі Майсей прымушаў людзей піць вадку з попелам быка: тыя, хто быў непасрэдна вінаваты ў ідалапаклонніцтве, гінуў, а астатнія заставаліся жывыя. Але Тора ў гэты момант нічога не кажа пра пакаранне людзей. Аналогія ж мудрацоў нагадвае, што тыя стасункі, якія ўсталёўвае праз Свой Запавет з суполкаю выбранага народа Усявышні, заснаваныя на вернасці і адданасці, яны не церпяць здрады. Важна і тое, што ўрэшце Бог, споўнены сапраўднай любові, даруе грэх людзям, якія несвядома саграшылі, памыліліся, палічылі, што Бог Ізраіля можа паўстаць у выглядзе быка.

А пакуль Майсей у гневе дакарае найперш свайго брата за тое, што праявіў маладушнасць і не толькі не ўтрымаў народ ад падзення, але і дапамог ім стварыць ідала: «Што зрабіў табе народ гэты, што навёў ты на яго грэх вялікі?» (Зых 32:21). Гэтае ва ўпор пастаўленае пытанне адназнач-

на сведчыць пра віну Аарона, нават калі суб'ектыўна ён не хацеў таго, што адбылося. Нездарма Тора далей пакажа, якія цяжкія страты панясе першасвятар за свае паводзіны ў эпізодзе са стварэннем быка. Як заўважае Дз. У. Шчадравіцкі, «у апісанні граху першасвятара выяўляецца праўдзівасць і шчырасць біблейнага аповеду: усялякая тэндэнцыйная крыніца, асабліва складзеная святарамі, павінная была б змоўчаць пра такое сур'ёзнае парушэнне заповедзі Божай продкам усіх святароў»¹. Так, безумоўна, паводзіны Аарона, якія вельмі цяжка патлумачыць рацыянальна, што і адзначае, напрыклад, рабі Герц², з'яўляюцца вельмі важкім доказам як шчырасці, так і старажытнасці тэксту Кнігі Зыходу: эпізод ніяк не быў скарэктаваны ці апушчаны пазней, пры рэдактуры тэксту, і ніяк не мог узнікнуць у эпоху развітога храмавага культу і тым больш у пасляпалонную эпоху, бо «прыдуманне» такіх паводзінаў прабацькі ўсіх святароў было б проста блюзнерствам (пра некаторыя версіі тлумачэння незразумелых паводзінаў гл. далей). Аарон вінавата апраўдваецца перад братам: «Хай не ўзгарыцца гнеў спадара майго; ты ж ведаеш народ гэты, калі ён у зле» (Зых 32:22). Ён распавядзе, як усё выйшла амаль міжволі, што ён гэтага не хацеў, а прарок, надзелены асаблівым унутраным зрокам, бачыць з болем, як выявіліся негатыўныя рысы людзей, і адбылося гэта калі не пры ўдзеле Аарона, дык пры адсутнасці ўсялякага супраціўлення з яго боку: «І ўбачыў Машэ народ, што ён распушчаны, што распусціў яго Агарон на знеслаўленне [пасмешышча] перад ворагамі іх» (Зых 32:25). На месцы слова «распушчаны» (у Сінадальным перакладзе — *необузданный*; у перакладзе В. Сёмухі — «неакізананы») у арыгінале стаіць *паруа*, што літаральна значыць «растрапаны», «раскудлачаны», «з распушчанымі і раскудлачанымі валасамі». Магчыма, маецца на ўвазе, што валасы людзей былі раскудлачаныя (а ў жанчын — распушчаныя, што ў старажытнай культуры было сімвалам маральнай распушчанасці) у выніку язычніцкіх гульняў і скачак. Рашы тлумачыць гэтае слова алегарычна, як паказанне на тое, што падчас ідаласлужэння выявіліся ўсе

¹ Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 587.

² Гл.: Герц Й. Комментарий. С. 485.

схаваняя недахопы народа. Тое, што Аарон не процістаяў гэтаму, з аднаго боку, выклікае сорам і вялікі гнеў Майсея, а з другога — менавіта выяўленне гэтых недахопаў дазволіла іх выправіць. Прарок з горыччу кажа, што цяпер у вачах іншых народаў народ Ізраіля будзе пасмешышчам, бо ўсе будуць нагадваць яму пра грэх ідалапаклонніцтва — яму, якому быў прызначаны лёс стаць народам Божым, народам святым, распаўсюджваць веды пра Адзінага Бога і сапраўднае служэнне Яму. Сапраўды, прарок мае рацыю: дагэтуль эпізод са стварэннем залатога быка ўзгадваецца некаторымі людзьмі свядома дзеля таго, каб прадставіць народ Ізраіля толькі грэшным, бязбожным народам, які служыць залатому ідалу, увасабленню багацця (гл. далей). Гэта абсалютна не адпавядае ісціне, абразліва і агідна для Бога і не дастасуецца да логікі і сутнасці Святога Пісання.

А ў той цяжкі момант прарок, разумеючы, што на кон пастаўленая ўся будучыня яго народа, магчыма, і ўся будучыня монатэізму, усклікае, стаўшы ля брамы стана: «Хто за Госпада — да мяне!» (*Зых 32:26*). У гэтых лаканічных словах — заклік вызначыць сваю жыццёвую пазіцыю. Майсей заклікае да сябе чыстых душою, тых, хто ніяк не падтрымліваў ідалапаклонніцтва, а таксама, магчыма, і тых, хто проста памыліўся, а цяпер усвядоміў сваю памылку. Паказальна, што на бок Майсея становяцца толькі левіты — людзі з калена Леві, таго самага, з якога былі родам Майсей і Аарон: «І сабраліся да яго ўсе сыны Леві» (*Зых 32:26*). З аднаго боку, напэўна, прарока непрыемна ўразіла, якая малая гэта частка адносна ўсяго народа; з другога — ён усё ж такі ўбачыў, што можа хоць на каго-небудзь абаперціся. З гэтага моманту канчаткова вызначылася асаблівая роля калена Леві ў ізраільскім грамадстве. Калісьці ў дабраславенні Іакава-Ізраіля яго сынам сказаныя былі даволі жорсткія словы наконт Леві (Левія), які разам са сваім братам Шымонам (Сімяонам, Сымонам) адпомсціў жыхарам горада Шхема (Сіхема) за сваю сястру — згвалтаваную сынам цара Шхема адзіную дачку Іакава Дзіну (*Быц 34:25—31*). Помста была вельмі страшнай (браты перабілі ўсіх мужчынаў Шхема, а жанчынаў і дзяцей узялі ў палон), і таму Іакаў асудзіў сваіх сыноў за неўтаймаванасць і залішняю жорсткасць, а ў сваім дабраславенні сказаў: «Пракля-

ты гнеў іх, бо моцны, і лютасць іх, бо цяжкая; падзялю іх у Ыаакове і рассею іх у Ыісраэлі» (*Быцц 49:7*). Цяпер, пасля ўпадзення сыноў Ізраіля ў грэх пакланення залатому быку, гэтыя словы напоўніліся асаблівым сэнсам: упартасць і жорсткасць нашчадкаў Леві, прапушчанае праз прызму іх веры, павярнулася вернасцю і адданасцю Адзінаму Богу і справе іх духоўнага лідэра — Майсея; сама ж «рассеянасць» у Ізраілі пачала азначаць тое, што ў іх не будзе сваёй тэрыторыі ў Зямлі Абяцанай, але, рассеяныя па надзелах іншых каленаў, яны будуць несці людзям слова Богае. І ў перадсмяротным дабраславенні Майсея дванаццаці каленам Ізраілевым пра калена Леві сказана наступнае: «...Бо выконваюць яны словы Твае і захоўваюць Запавет Твой; // Вучаць законам (*мишпацім*) Тваім Ыаакова і Закону Твайму [Торы Тваёй] Ыісраэля; ускладаюць дымленне [фіміям] перад тварам Тваім і ўспаленне на ахвярнік Твой» (*Друг 33:9—10*). Такім чынам, левіты прызначаныя для служэння ў Скініі Запавету, а потым у Іерусалімскай Храме, абраныя вывучаць Тору і несці яе людзям.

Тады ж, ля падножжа Сіная, левіты па загаду Майсея, зыходзячы з прамога сэнсу тэксту, выканалі цяжкую і жорсткую місію суда і пакарання тых, хто свядома ўчыніў грэх ідалапаклонніцтва: «І сказаў ён ім: “Так кажа Гасподзь, Бог Ыісраэля: ускладзіце кожны меч свой на сцягну сваё, прайдзіце туды і назад, ад брамы да брамы, у стане, і паражайце кожны брата свайго, і кожны блізкага свайго, і кожны сваяка свайго. // І зрабілі сыны Леві па слове Машэ, і пала з народа ў той дзень каля трох тысячаў чалавекаў”» (*Зых 32:27—28*). Звычайна гэты эпізод трактуецца як суровае пакаранне ідалапаклоннікам, прычым менавіта як суд, а не проста расправа, бо нездарма ў тэксце некалькі разоў паўтараецца слова «брама», якое ў Танаху заўсёды асацыюецца з судом (паводле законаў Старажытнага свету, пераважна ля брамаў адбываліся паседжанні суддзяў). Майсей і левіты судзілі народ у адпаведнасці з законам, сфармуляваным раней у Кнізе Запавету: «Той, хто прыносіць ахвяры ідалам, хай будзе вынішчаны» (*Зых 22:19*). Але, нагадаем, паводле яўрэйскай традыцыі, смяротнага пакарання ў такім выпадку заслугоўвае толькі чалавек, які дзейнічаў абсалютна свядома, прычым быў перад гэтым папярэджа-

ны. Свядомасць і наўмыснасць дзеянняў лічацца даказанымі толькі тады, калі ёсць сведкі, якія могуць пацвердзіць, што яны самі папярэдзілі парушальніка заповедзі Божай ці чулі, як гэта зрабіў хто-небудзь іншы, але гэта не спыніла грэшніка. Гэтыя акалічнасці недвухсэнсоўна сведчаць, што пакараць чалавека смерцю за ідалапаклонніцтва паводле яўрэйскага закону дастаткова цяжка, як сапраўды даволі цяжка даказаць, што гэты грэх зроблены абсалютна свядома, не па прымусу і не ў выніку памылкі, добрасумленнай аблуды. Таму пакаранне такога чалавека — прэрагатыва суда Богага, так званы *карэт*. Дарэчы, далей і будзе сказана: «І паразіў Гасподзь народ за тое, што зрабілі яны з быком, якога зрабіў Агарон» (Зых 32:35).

Якім чынам паразіў Гасподзь грэшнікаў, не паведамляецца, але зразумела, што гэта была смерць па прысуду Божаю. Што ж тады азначала паражэнне, якое здзейснілі левіты? У Сінадальным перакладзе сказана: «...и убивайте каждый брата своего, каждый друга своего, каждый ближнего своего» (Зых 32:27; адпаведна ў перакладзе В. Сёмухі: «...і забівайце кожны брата свайго, кожны сябра свайго, кожны блізкага свайго»). І як, калі гэта было забойства (няхай і паводле прысуду), да гэтага дастасуюцца наступныя вершы, якія ідуць адразу пасля паведамлення пра тое, што пала з народа каля трох тысячаў чалавекаў: «Бо сказаў Машэ: “Прысвяціце сёння рукі вашы Госпаду, бо кожны ў сыне сваім і ў браце сваім, каб быць вартымі вам сёння дабраславення”. // І было, на наступны дзень сказаў Машэ народу: “Вы зрабілі грэх вялікі, і цяпер я ўзыду да Госпада, можа, выкуплю грэх ваш”» (Зых 32:29—30). Як можна «прысвяціць рукі Госпаду», калі гаворка ідзе пра забойства сыноў, братоў, тым болей, што ў такім выпадку, калі разумець тэкст у прамым сэнсе, левіты павінныя забіваць левітаў, сваіх братоў і сыноў. І тое, што Майсей на наступны дзень збіраецца ўзысці да Госпада, каб вымаліць дараванне народу граху, і тое, што пра пакаранне сапраўды вінаватых, завадатараў пакланення быку, будзе сказана пазней, сведчыць, што Майсей даручыў левітам не пакаранне людзей смерцю, а нешта іншае.

Арыгінальную і глыбокую інтэрпрэтацыю гэтага эпизоду дае Дз. У. Шчадравіцкі. Ён звяртае ўвагу на тое, што выраз

«ускладзіце кожны меч свой на сцягну сваё» патрэбна разумець у сэнсе ўкладання яго ў ножны, бо левіты кінуліся да прарока з мечамі, выцягнутымі з ножнаў. «І загадам “ускласці мечы на сцёгны”, г. зн. укласці іх у ножны, Майсей паказвае, што прызначэнне левітаў — не праліццё крыві, але ўгаворванне [навучанне] народа»¹. Да таго ж у арыгінале гучыць дзеяслоў «паражайце» (*girgu*), а не «забывайце», а ўвесь выраз *girgu iuu-эт-axiv*, лічыць каментатар, можна прачытаць як «паражайце кожны з братам сваім», і тады гэта змяняе сэнс усяго эпизоду. «І сапраўды, для пераадолення, паражэння граху і зла, для выкаранення схільнасці да ідаласлужэння патрабуецца саўдзел самога грэшніка, яго раскаянне. Да такога раскаяння і павінныя заклікаць народ левіты, рызышоўшыся па стане і прапаведваючы»². Выраз жа «і пала» (у арыгінале *ва-йіполь* — «і паў»), на думку Дз. У. Шчадравіцкага, можна зразумець у сэнсе духоўнага падзення. «Відавочна, людзей, непасрэдна вінаватых у ідаласлужэнні, налічвалася каля трох тысячаў, астатні ж народ правініўся спачуваннем ім або няздзяннем і маўкліваю згодаю»³.

Назаўтра Майсей ізноў узыходзіць на гару, каб яшчэ раз прасіць Госпада пра літасць, каб пакаяцца за ўвесь народ (і гэта, паўторым, пацвярджае, што ніякая кара яшчэ не здзейснілася). Якія б сумненні не раздзіралі душу Майсея, як бы сурова не ставіўся ён да народа, ён працягваў аддана і самаахвярна любіць свой злашчасны народ, усіх, хто заблукаў, аступіўся, памыліўся. «І вярнуўся Машэ да Госпада, і сказаў: “О, зрабіў народ гэты грэх вялікі: яны зрабілі сабе бога залатога. // Ці не даруеш Ты ім грэх іх? Калі ж не, сатры і мяне з Кнігі Сваёй, у якую ты ўпісаў”» (*Зых 32:31—32*). Словы Майсея сведчаць, наколькі глыбокая яго мужная і строгая любоў да народа, наколькі ён гатовы ахвяраваць сваім жыццём дзеля таго, каб народ далей працягваў свой шлях. Калі не будзе дараваны народу яго грэх, калі будзе знішчаны народ або не будзе адноў-

¹ Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 586.

² Тамсама.

³ Тамсама.

лены Запавет з ім, жыццё прарока пазбаўляецца ў яго ўласных вачах усялякага сэнсу. «Сатры і мяне з Кнігі Сваёй...» Паводле яўрэйскіх уяўленняў, існуе асаблівая Кніга Жыцця, куды Гасподзь запісвае ўсе лёсы, усе дрэнныя і добрыя справы чалавека, і па гэтых запісах Ён будзе судзіць кожнага на Найвышэйшым Судзе (гл., напрыклад, *Мал 3:16; Пс 139/138:16; Дан 7*). Нездарма галоўным зычаннем падчас свята *Рош-га-Шанá* (яўрэйскага Новага года) з'яўляецца наступнае: «Няхай будзе вам запісанае найлепшае ў Новым годзе», г. зн. запісанае Усявышнім у Кнігу Жыцця. Урэшце, гэта тая Кніга, у якую Гасподзь упісвае імёны праведнікаў, прызначаных для жыцця вечнага. Толькі ў гэтым кантэксце можна па-сапраўднаму зразумець ступень самаахвярнасці Майсея: прарок гатовы дзеля свайго народа адмовіцца не толькі ад зямнога жыцця, але і ад жыцця вечнага. На якія б духоўныя вяршыні ні ўзышоў сам прарок, частка яго сэрца заўсёды заставалася з народамі, які чакаў яго ля падножжа Сіная і без якога ён не ўяўляў свайго жыцця. У сваёй высакароднай любові да людзей, нават і грэшных, Майсей нагадвае праайца Аўраама¹, з'яўляецца яго сапраўдным духоўным пераемнікам.

Безумоўна, заступніцтва Майсея, яго малітва за свой народ садзейнічаюць таму, каб сціх гнеў Божы, дакладней, каб ён звярнуўся толькі на тых, хто саграшыў свядома, хто кінуў дзёрзкі выклік Усявышняму, і прамінуў тых, хто спачуваў і бяздзейнічаў. Гасподзь абяцае прароку: «Хто саграшыў перада Мною, таго сатру Я з Кнігі Маёй. // А цяпер ідзі, вядзі народ, куды Я казаў табе; вось, анёл Мой пойдзе перад табою, а ў дзень спагнання спаганю з іх за грэх іх» (*Зых 32:33—34*). Апошнія словы Усявышняга азначаюць, што Ён дараваў грэх народу з пэўнаю ўмоваю: народ павінны захоўваць вернасць Богу і больш не ўпадаць у ідалапаклонніцтва; але кожны раз, калі ён будзе хоць у чым-небудзь грашыць, Гасподзь будзе ўзмацняць пакаранне, прыбаўляючы і частку таго, што Ён не спагнаў за грэх, звязаны з залатым быком. З гэтага моманту ад народа вымагаецца асаблівая напружанасць волі, якая імкнец-

¹ Пра заступніцтва Аўраама за грэшнікаў (*Быц 18*) гл. падрабязней у частцы I, с. 312—317.

ца да дасканаласці. Адно з агадычных паданняў распавядае, што так і адбываецца ў яўрэйскай гісторыі: кожны раз, калі народ парушае волю Усявышняга, ён адказвае не толькі за грахі сённяшняга моманту, але і за той, далёкі, у Сінайскай пустыні. Прыпісваць падобнае тлумачэнне патрэбна, безумоўна, не «злапамятлівасці» Бога, а высокай рэлігійна-маральнай свядомасці народа, які ў лепшай сваёй частцы ніколі не шукаў знешніх ворагаў, а ва ўсіх сваіх няшчасцях і пакутах вінаваціў сябе, бачыў іх прычыну ва ўласнай недасканаласці і недастатковасці вернасці Усявышньому. Так выхоўваў свой народ прарок Майсей, так гартавалі яго для цяжкіх выпрабаванняў «пісьмовыя» прарокі, распрацоўваючы вялікую канцэпцыю віны і пакаяння як адзінага выхаду з сітуацыі як маральнага, так і сацыяльнага крызісу. І першы ўрок неабходнасці агульнага пакаяння народ атрымаў ля падножжа Сіная, пасля граху пакланення залатому быку.

Гэты сумнавядомы эпізод назаўжды застаўся асабліваю «засечкаю» ў народнай свядомасці, пакінутаю на адвечны напамін сабе і іншым: няма нічога больш страшнага, чым здрада Богу з іншымі багамі, з ілжывымі і бяздушнымі ідаламі. І хаця пазней, асабліва ў еўрапейскай культуры, «залаты бык» («залатое цяля») стаў разумецца як сімвал карыслівасці, пагоні за багаццем, за матэрыяльнымі дабротамі («Их кумир — телец златой», — як спявае Мефістофель у оперы Ш. Гуно «Фаўст», у арыі, што пачынаецца словамі: «Люди гибнут за металл...»; той жа сэнс абыгрываецца ў назве рамана І. Ільфа і Я. Пятрова «Залатое цяля»), то ў Бібліі і для вернікаў ён заўсёды застаецца сімвалам ідалапаклонніцтва, здрады сапраўднаму Богу, духоўнай і душэўнай слепаты, якая вядзе ў цемру, у небыццё. Нездарма ў яўрэйскай традыцыі гэты дзень замацаваны ў рэлігійным календары строгім постаю і пакаяннем — дзень 17 Тамуза, калі, паводле тлумачэнняў старажытных каментатараў, на саракавы дзень пасля свята *Шавуот*, пасля даравання Дзесяці Запаведзяў і Торы, быў створаны язычніцкі ідал, а вынікам стала разбіццё дзівосных Скрыжаляў Божых.

Наяўнасць гэтага суровага па сэнсе эпізоду ў тэксце Торы і асабліва незразумеласць, пэўная «цямьянасць» ролі ў ім першасвятара Аарона (дакладней, і гэта важна, ён яшчэ

не стаў першасвятаром, але пазней будзе памазаны на гэтую вялікую пасаду — нягледзячы на ўдзел у стварэнні быка) навялі частку навукоўцаў на думку, што сам гэты фрагмент мае вельмі старажытнае паходжанне і сведчыць пра пэўную аўтэнтчную традыцыю, што існавала ў ізраільцянаў (або ў часткі ізраільскай суполкі) яшчэ падчас іх існавання ў Егіпце, — традыцыю атаясамлення Бога праайцоў (Бога Аўраама, Ісаака і Іакава) з нейкім божышчам у выглядзе быка. Магчыма, гэта была толькі метафарычная, сімвалічная выява, якая сведчыла пра сілу і моц Адзінага Бога. Так, І. Р. Тантлеўскі піша: «...мяркуючы па пассажы *Зых 32:1—35*, у асяроддзі Ізраіля, апрача неафітаў — сапраўдных адэптаў УНВН-Госпада, былі і тыя, хто працягваў — як гэта рабілася, верагодна, у эпоху *Егіпецкага рабства*, да з'яўлення *Майсея* (тут і далей — курсіў аўтара. — Г. С.) — атаясамліваць Бога патрыярхаў з нейкім божышчам, якое выяўлялі ў вобразе цяляці-быка. (Аарон, як, верагодна, і частка народа, займае ў гэты момант прамежкавую пазіцыю: ён пакланяецца Госпаду, але ўяўляе яго ў выглядзе быка.) Тое, што аповед пра залатога быка ўзыходзіць да аўтэнтчнай традыцыі, уяўляецца бяспрэчным, бо цяжка сабе ўявіць, каб *Аарону, першаму ізраільскаму вялікаму іерэю, чалавеку, да якога ўзводзілі свой радавод святары Іерусалімскага Храма*, наўмысна прыпісвалася ўпадзенне ў ідалапаклонніцтва»¹. Згодна з такім меркаваннем, сутнасць монатэістычнай рэформы Майсея ў тым і заключалася, што ён канчаткова ачысціў уяўленні пра Адзінага Бога ад усялякіх язычніцкіх «прымесяў», якія яшчэ існавалі ў народнай свядомасці, адрадыі рэлігію йагвізму (шанаванне Бога пад невымоўным чатырохлітарным Імем — Тэтраграматонам, адна з рэканструкцыяў якога гучыць як *Йагвэ*), атаясаміў Госпада з Богам патрыярхаў і ператварыў, паводле словаў І. Р. Тантлеўскага, «так званы практычны монатэізм патрыярхаў... ва *універсальны, абсалютны монатэізм і монэргізм* (тут і далей — курсіў аўтара. — Г. С.)», а йагвізм — «у *агульнаацыянальную рэлігію Ізраіля*»².

¹ Тантлевский И. Р. Введение в Пятикнижие. М.: РГГУ, Центр библистики и иудаики, 2000. С. 185.

² Тамсама. С. 184.

Безумоўна, гэтая даволі стройная гіпотэза дае магчы-масць убачыць гісторыка-культурны «падтэкст» не зусім лагічных паводзінаў Аарона, а таксама тых упіканняў, якія ён чуе з вуснаў свайго малодшага брата. Можна, ве-рагодна, меркаваць (але гэта і застаецца толькі на ўзроўні меркаванняў), што Майсей змагаўся з рэліктамі язычніц-кіх уяўленняў у свядомасці народа, з бясконцамі спробамі ўсё ж такі ўбачыць Бога, бо ўяўляць Яго абсалютна нябач-ным, абсалютна духоўным было неверагодна цяжка (гэта, сапраўды, быў неверагодны скачок у развіцці рэлігійнай свядомасці). Таксама і далей, як можна зразумець з другой часткі Танаха — *Нэвіім* (Прарокі), прарокі, нашчадкі вялі-кай духоўнай справы Майсея, будуць змагацца з наступ-ствамі язычніцтва, з яго рэліктамі ў народных уяўленнях — і не толькі на ўзроўні свядомага ўпадзення ў ідалапаклон-ніцтва або атаясамлення Бога Ізраіля і ханаанейскага Баала, з чым жорстка змагаўся вялікі прарок Эліягу (Ілія; гл. *3 Цар 17—19*), але і проста на ўзроўні метафорыкі, як гэта рабілі «пісьмовыя» прарокі. Так, прарок Гошэа (Осія) гнеўна абрушваецца менавіта на святароў, што ўводзяць народ у грэх і прымушаюць цалаваць быкоў: «І цяпер яшчэ больш грашаць яны: зрабілі сабе літых ідалаў з срэбра, па ўсве-дамленні сваім, — праца майстроў, — і кажуць тым, хто прыносяць ахвяры: “Цалуйце быкоў!”» (*Ос 13:2*). Тут нель-га не пачуць водгуку прарока на эпізод са стварэннем залатога быка ў Кнізе Зыходу, хаця ў яго тэксце быкі — срэбныя. Але ў дачыненні да Кнігі прарока Осіі зразумела, што гаворка ідзе не пра язычніцкіх ідалаў, і менавіта пра метафорыку: выявы быкоў — як ужо адзначалася, найста-ражытнейшага сімвала моцы і сілы на ўсім Старажытным Усходзе — выкарыстоўваліся ў народным кульце Адзінага Бога; выявы быкоў служылі часта падножжам ахвярнікаў, прысвечаных Адзінаму Богу. Але прарок, добра памятаю-чы ўрокі Торы (нездарма ён часта спасылаецца на Дэка-лог і ўзгадвае Зыход з Егіпта), паўстае супраць гэтых тра-дыцыйных народных уяўленняў, бо яны для яго — небя-спечны пралаз для ідалапаклонніцтва. У цалаванні выяваў быкоў ён бачыць небяспеку падмены пустым ідалапаклон-ніцтвам сапраўднай любові да Бога Жывога, Які хоча за-мест ахвярных быкоў «словаў вуснаў нашых» (*Ос 14:3*), г. зн. шчырых малітваў, і добрых справаў.

У гэтым кантэксте больш зразумелы будзе ўжо прыгаданы раней эпізод з усталяваннем царом Паўночнага Ізраільскага Царства Йаравамам (Іеравамам) I, які кіраваў напрыканцы X ст. да н. э., двух залатых ідалаў у выглядзе быкоў (*3 Цар 12:28*) у двух культавых цэнтрах яго царства — Бэт-Эль і Дан, каб адмежавацца ад культу ў «чужым» цяпер для яго падданных Іерусалімскім Храме. Як мяркуюць даследчыкі, у дачыненні да «залатых быкоў», усталяваных у Паўночным Ізраільскім царстве, выраз «залаты бык» абазначае п'едэстал (трон), на якім, як уяўлялася, «сядзіць» (вядома, у метафарычным сэнсе) Бог Ізраіля. Пры гэтым само такое ўяўленне, безумоўна, з'яўляецца рэмінісцэнцыяй выяваў вавілонскіх і ханаанейскіх багоў, якія сядзяць на розных свяшчэнных жывёлах — быках, львах, драконах і т. п. У гэтым сэнсе «залатыя быкі» выконвалі тыя ж функцыі, што і крылатыя *керувім* (керувы, або херувімы), якія ўпрыгожвалі накрыўку Каўчэга Запавету і служылі п'едэстам нябачнага Бога ў Іерусалімскім Храме. Магчыма, традыцыя выяўлення трона Бога ў выглядзе быкоў была ўласцівая культуры паўночных каленаў Ізраіля, і яна ўступіла ў канкурэнцыю з традыцыяй керуваў. Але важна, што ў самой Торы як сімвалічны трон Госпада фігуруюць менавіта керувы, а быкі занадта звязаныя з язычніцкімі культамі, і таму з пункту гледжання біблейных апавядальнікаў, біблейных прарокаў пакланенне Адзінаму Богу, Які сімвалічна сядзіць на троне з залатых быкоў (ці ўпрыгожаных выявамі залатых быкоў), было раўназначнае пакланенню самому залатому быку і сурова выкрывалася. Так, «быка Самарыйскага» (Самарыя — у арыгінале *Шомрон* — сталіца Паўночнага Ізраільскага царства) узгадвае прарок Осія, ад імя Госпада прарочачы пагібель Паўночнаму царству менавіта за ідалапаклонніцтва: «...з срэбра свайго і з золата свайго зрабілі для сябе ідалаў: адтуль — пагібель. // Пакінуў цябе бык твой, Шамрон! Узгарэўся гнеў Мой на іх: як доўга не змогуць яны ачысціцца? // Бо і ён [бык] — справа Ізраіля. Майстар зрабіў яго, і таму ён — не Бог; у абломкі пераўтварыцца бык Шамронскі!» (*Ос 8:4—6*).

Постбіблейная іудзейская традыцыя безадгаворачна трактуе культ «залатога быка» як ідалапаклонніцтва. Невыпад-

кова ў якасці *гафтары* (*гафтарá* — літаральна «завяршэнне», «заклучэнне») да тыднёвага раздзела Торы (пэўнага раздзела, які чытаецца ў кожны тыдзень месячнага календара падчас сінагагальнага богаслужэння) пад назваў *Ціса* (*Зых 30:2—34:35*)¹, што змяшчае і эпізод са стварэннем залатога быка, выбраны ўрываек з 1-й Кнігі Цароў (3-й Кнігі Царстваў). Ён распавядае пра ідалапаклонніцтва цара Паўночнага Ізраільскага царства Ахава (IX ст. да н. э.) пад уплывам яго жонкі-язычніцы — фінікіянку Ізэвель (Іезавелі), якая ўсталявала ў Ізраільскім царстве культ тырскага Баала (Мелькарта). Але галоўнае ў гэтым раздзеле — той выклік, які кідае язычніцкаму культу Баала прарок Эліягу, і не толькі кідае, але і атрымлівае перамогу ў саборніцтве на ахвярніках, падчас якога Гасподзь, Бог Ізраіля, дае Свайму прароку знак у выглядзе агню, што ўпаў на збудаваны ім ахвярнік. Тым самым прарок Эліягу сцвярджае сапраўднасць Адзінага Бога і лжывасць культу Баала (*3 Цар 18*). Таксама некалі і прарок Майсей моцаю свайго духу вынішчыў культ залатога быка і сцвердзіў у душах людзей веру ў сапраўднага Бога.

Сцэна стварэння залатога быка — адна з кульмінацыяў тытанічнай барацьбы прарока за свай народ, барацьбы з псіхалогіяй рабства і язычніцтва ў яго свядомасці. А цяпер Майсей з трымценнем сэрца чакае як загаду Божага, так і рэакцыі народа на гэты загад і на ўсё, што адбылося. «І казаў Гасподзь Машэ: “Падымайся і ідзі адсюль, ты і народ твой, які ты вывеў з зямлі Егіпецкай, у зямлю, пра якую Я кляўся Аўрагаму, Ёіцхаку і Ёаакову, сказаўшы: нашчадкам тваім дам Я яе. // І Я пашлю перад табою анёла, і праганю кенаанеяў, эмарэяў, хецеяў, перызэяў, хівеяў і йевусеяў; // Ідзі ў зямлю, што цячэ малаком і мёдам; Сам жа не з’яўлюся ў асяроддзі тваім, бо ты — народ жорсткахрыбетны, каб не знішчыць Мне цябе на шляху”» (*Зых*

¹ Вылучэнне тыднёвых раздзелаў не супадае з падзелам тэксту Торы на раздзелы, што маюць пэўныя нумары і з’яўляюцца агульнапрынятымі ва ўсіх канфесіях з эпохі Сярэднявечча. Тыднёвы раздзел — вялікі ўрываек, які з’яднаны агульнаю тэмаю і ўключае ў сябе некалькі раздзелаў у звычайным сэнсе слова. Чытанне і тлумачэнне тыднёвага раздзела Торы (на гэтым грунтуецца ўся яўрэйская рэлігійная традыцыя) абавязкова завяршаецца *гафтарою* — урыўкам з Прарокаў.

33:1—3). Такім чынам, Гасподзь кажа, што народ можа працягваць свой шлях, што Ён зробіць усё, каб нашчадкі Аўраама, Ісаака і Іакава прыйшлі ў Зямлю Абяцаную, якая менавіта ў гэтым фрагменце ўпершыню вызначаная як «зямля, што цячэ малаком і мёдам» (як тлумачыць рэлігійная традыцыя, гаворка ідзе пра фінікавы мёд, бо Ханаан — зямля фінікавых пальмаў; наогул жа толькі людзі, якія да болю любілі гэтую сухую і камяністую зямлю, пасутнасці — скалістую паўпустыню, маглі назваць яе «зямлёю, што цячэ малаком і мёдам»). Але ў той жа час Усявышні адмаўляецца Сам весці народ, даручаючы гэта асабліваму анёлу, які не тоесны таму раскрыццю Прысутнасці Божай — *Шэхіны*, якую народ бачыў у слупах воблачным і агнявым, у асаблівых Тэафаніях, з'яўленых усёй супольнасці Ізраіля на Сінаі. З аднаго боку, гэтая адмова падкрэслівае, што Усявышні ўсё яшчэ крыўдуе на здраду народа (тое ж гучыць і ў словах «народ твой, які ты вывеў з зямлі Егіпецкай», нібыта толькі прарок, а не Гасподзь вывеў яго). З другога — адмова Госпада весці народ пасля граху пакланення ідалу ёсць праява Яго літасці, бо Прысутнасць Бога вымагае вялікай адказнасці, асаблівай чысціні і святасці ад усяго народа і ад кожнага чалавека. Перад тварам Божым кожны наступны грэх будзе карацца вельмі цяжка, таму Гасподзь шкадуе народ, які выявіў сваю недасканаласць, таму Ён і кажа: «...каб не знішчыць Мне цябе на шляху».

Паказальна, як рэагуе народ на паведамленне Майсея, што Сам Гасподзь ужо не павядзе яго: «Як пачуў народ ліхую вестку гэтую, яны засмуткавалі, і ніхто не ўсклаў на сябе ўпрыгожанняў сваіх» (*Зых 33:4*). Народ успрыняў словы Майсея як вельмі дрэнную вестку і паглыбіўся ў жалобу, пра што сведчыць і зняцце ўпрыгожанняў (паводле законаў Торы іх нельга насіць падчас жалобы). Але ўжо ў глыбокай старажытнасці словы Торы пра ўпрыгожанні атрымалі дадатковае тлумачэнне: «Раў Сімай вучыў: “Калі народ ізраільскі сказаў: ‘Будзем выконваць і слухаць’ — перш за ўсё выконваць, а слухаць потым, — з’явіліся шэсцьсот тысячаў Анёлаў Служэння і кожнага ізраільцяніна дзвюма каронамі ўвянчалі: адною — за ‘будзем слухаць’ і другою — за ‘будзем выконваць’. А калі народ ізраільскі ўпаў у грэх,

сышлі двойчы шэсцьсот тысячаў анёлаў-знішчальнікаў і знялі кароны з іх. Пра гэта і абвяшчае верш Пісання: ‘Знялі з сябе сыны Ізраілевы ўпрыгожанні, атрыманыя імі ля Харыва’”» (*Шабат 8*)¹. Апошні сказ з працытаванага фрагменту з талмудычнага трактату *Шабат* уяўляе сабою цытату з Торы, але цытату, што ўжо ўтрымлівае ў сабе каментар, бо ў тэксце Гасподзь перадае народу праз Свайго прарока: «...скажы сынам Іісраэля: “Вы народ жорсткахрыбетны; калі б пайшоў Я на адно імгненне сярод цябе, Я б знішчыў цябе; а цяпер знімі з сябе ўпрыгожанні свае, а Я буду ведаць, што рабіць Мне з табою”. // І знялі з сябе сыны Іісраэля свае ўпрыгожанні з гары Харэў» (*Зых 33:5–6*). Выраз *мі-гар Харэв* (у рускім Сінадальным перакладзе — *у горы Хорив*) тлумачыцца як тое, што ізраільцыяне атрымалі асаблівыя ўпрыгожанні ад самога Неба, а цяпер пазбавіліся з-за ўласнага граху.

Але ў словах Усявышняга ёсць надзея: «...Я буду ведаць, што рабіць з табою». Ён думае, як паставіцца да народа, які ўсё ж такі выявіў яўныя прыкметы сапраўднага пакавання. Так, народ глыбока перажывае новую вестку як новае пакаранне асаблівага духоўнага кшталту: кіраўніцтва Богае, што пачалося з часоў праайшоў, было вытокаам духоўнай моцы выбранага роду, залогам выратавання народа ў рабстве, а пасля заключэння Саюзу з Богам гэтае кіраўніцтва стала сэнсам яго існавання. Цяпер народ зразумеў, як недарэчна ён мог «прадаць першародства за чачавічную поліўку» — прамяняць сваё найвышэйшае прызначэнне быць «царствам святароў і народам святым» на нешта пустое і недарэчнае. Дз. У. Шчадравіцкі адзначае: «...ужо тое, што народ, зразумеўшы гэта, глыбока засмуціўся, сведчыць пра яго незвычайную духоўнасць, якая знаходзіцца, праўда, у той момант у “схаваным” стане, пра здольнасць да пераацэнкі жыцця шляхам поўнага раскаяння. З таго часу пад знакам пакаяння і частковай жалобы праходзяць астатнія гады існавання ізраільцыянаў у пустыні»².

¹ Агада: Сказання, притчи, изречения Талмуда и Мидрашей / Пер. С. Г. Фруга. М.: Раритет, 1993. С. 66.

² Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 591.

Цяпер, пасля граху ідалапаклонніцтва, прарок Майсей вымушаны да аднаўлення Саюзу з Богам і збудавання Скініі ставіць свой шацёр па-за станам, бо ён чакае новага Адкрыцця Божага, а святасць, для гэтага неабходная, страчаная станам Ізраіля: «Машэ ўзяў шацёр і раскінуў сабе па-за станам, удалечыні ад стана, і назваў яго Шатром Саборным [Скініяй Сходу]. І было, кожны, хто шукаў Госпада, выходзіў да Шатра Саборнага, які па-за станам» (*Зых 33:7*). Цяпер зусім інакш, з пачуццём вялікага душэўнага болю і адначасова надзеі, духоўнага трымцення, найглыбейшай пашаны людзі глядзяць, як прарок ідзе маліцца ў свой шацёр, і кожны падае ніц, убачыўшы, як слуп воблачны ўзнікае ля ўвахода ў Шацёр Саборны, а значыць там іх правадыр працягвае весці дыялог з Усявышнім, там вырашаецца лёс народа: «І было, калі выходзіў Машэ да шатра, уставаў увесь народ; і становіўся кожны ля ўвахода ў шацёр свой, і глядзеў услед Машэ, пакуль ён не ўваходзіў у шацёр. // І было, калі ўваходзіў Машэ ў шацёр, спускаўся слуп воблачны і стаяў ля ўвахода ў шацёр, і Ён гаварыў з Машэ. // І калі бачыў увесь народ слуп воблачны ля ўвахода ў шацёр, то ўставаў увесь народ і падаў ніц кожны ля ўвахода ў шацёр свой» (*Зых 33:8—10*). І ўвесь час не адыходзіў ад Шатра Саборнага самы верны вучань Майсея — Йегашуа, сын Нуна (Ісус Навін).

Тора падкрэслівае, што паміж Усявышнім і Майсеем складаюцца ўзаемадачынненні асаблівага даверу і нават сяброўства: «І гаварыў Гасподзь з Машэ тварам да твару, як гаворыць хто з сябрам сваім...» (*Зых 33:11*). Прарок жа робіць усё, каб змяніць стаўленне Усявышняга да народа, каб вярнуць народу Прысутнасць Божую. Дзеля гэтага, чалавек звычайна вельмі сціплы, ён нават нагадвае Богу пра сваю вернасць, пра свае заслугі перад Ім і просіць адкрыць яму найвышэйшыя веды — веданне шляхоў Божых, веданне прынцыпаў Божага кіраўніцтва светам: «І сказаў Машэ Госпаду: “Вось, Ты кажаш мне: вядзі народ гэты, а не паведаміў мне, каго пашлеш са мною, хаця Ты сказаў: Я ведаю цябе па імю, і ты набыў упадабанне ў вачах Маіх. // Цяпер жа, калі знайшоў я ўпадабанне ў вачах Тваіх, то малю: дай мне ведаць шляхі Твае, каб я спасцігнуў

Цябе, каб набыць упадабанне ў Тваіх вачах; і глядзі: людзі гэтыя — народ Твой”» (*Зых 33:12—13*). Паказальна, што нават у той момант, калі перад прарокам могуць адкрыцца найвышэйшыя веды ў свеце, калі ён можа ўзысці па шляху Богапазнання так высока, як ніводны смяротны, ён думае пра свой народ, ён моліць Усявышняга, каб і народ Ізраіля набыў упадабанне ў вачах Яго, ён настойліва нагадвае Яму, што гэты народ, хоць ён і саграшыў, — Яго народ, народ Божы, і Ён не можа яго пакінуць без Сваёй Прысутнасці. Кажучы Богу: «...а не паведаміў мне, каго пашлеш са мною», Майсей мае на ўвазе, што яму нават невядома імя анёла, які цяпер будзе кіраваць народам Ізраіля, як іншыя анёлы — іншымі народамі. Цяпер Ізраіль перастае быць асаблівым «скарбам», асабліваю «каштоўнасцю» Бога, але прарок спадзяецца, што Гасподзь адменіць гэтае рашэнне. Ён просіць, каб Усявышні адкрыў яму магчымасць яшчэ больш высокага ўзыходжання — здольнасць ведаць «шляхі Яго» — не для сябе самога, а для новага, больш моцнага, больш пераканаўчага хадайніцтва за свой народ. Ён настойліва паўтарае: «...глядзі: людзі гэтыя — народ Твой».

Бог сапраўды, як можна зразумець з далейшых падзеяў і з усяго кантэксту Пісання, адкрывае Майсею найвялікшыя таямніцы. Нездарма і ў Кнізе Псальмаў будзе сказана: «Паказаў Ён Машэ шляхі Свае, сынам Ёісраэля — справы Свае» (*Пс 103/102:7*). Гасподзь абяцае Свайму прароку, што яго асабіста Ён не пакіне: «Сам Я пайду, каб супакоіць цябе» (*Зых 33:14*). «Супакоіць цябе» ў дадзеным кантэксце азначае «ўвесці ў спакой», г. зн. у жыццё вечнае. Такім чынам, прарок ужо загадзя ведае, што яму дадзена будзе жыццё вечнае. Але ён упарта ізноў гаворыць пра свой народ: «...калі не пойдзеш Ты Сам [з намі], то і не выводзь нас адсюль. // Бо па чым жа даведацца, што я і народ Твой набылі ўпадабанне ў вачах Тваіх? Толькі тады, калі пойдзеш з намі, чым і будзем адметныя я і народ Твой ад усялякага народа, які існуе на зямлі» (*Зых 33:15—16*). Ізноў паказальна, як настойліва паўтарае Майсей Усявышняму: «народ Твой», як не адлучае ён сябе ад народа: «я і народ Твой...» Па сутнасці, Майсей гатовы ахвяраваць і жыццём вечным дзеля свайго народа. І Бог нарэшце пагаджаец-

ца з прарокам! «І сказаў Гасподзь Машэ: “І тое, пра што ты казаў, Я зраблю, таму што ты набыў упадабанне ў ва-чах маіх, і Я ведаю цябе па імя”» (Зых 33:17).

Пасля гэтага Майсей выказвае асаблівую просьбу да Госпада: «Пакажы мне Славу Тваю» (Зых 33:18). «Слава (Кавод) Божая», або «Слава Гасподня», — асаблівая Тэафанія, якая адкрываецца толькі вялікім душам, і тычыцца яна сутнасці Самога Бога. Усявышні дае зразумець Майсею, што нават ён, хто так блізка падышоў да Таямніцы Божай, не можа ўбачыць асляпляльную Славу Божую без воблака, без покрыва, што ахутвае яе; яму будуць яўленыя толькі пэўныя грані Славы Божай, звязаныя найперш з любоўю і міласэрнасцю Усявышняга, Яго бясконцай дабрынёю, а таксама будуць адкрытыя новыя таямніцы невымоўнага Тэтраграматона: «Я правяду перад тварам тваім уседабрыню Маю [усё дабро Маё¹] і абвяшчу Імя Госпада перад табою [па імя: “Гасподзь перад табою!”], і каго памілаваць — памілюю, а каго пашкадаваць — пашкадую. // ...ты твару Майго бачыць не можаш, бо чалавек не можа бачыць Мяне і застацца ў жывых» (Зых 33:19—20). Гасподзь асаблівым чынам рыхтуе прарока для ўспрымання найвышэйшага Адкрыцця: «І сказаў Гасподзь: “Вось месца ў Мяне: стань на гэтай скале, // І вось, калі праходзіць будзе Слава Мая, змяшчу Я цябе ў расколіне скалы і пакрыю цябе рукою Маёю, дакуль не прайду. // І [калі] зніму руку Маю, ты ўбачыш Мяне ззаду [са спіны], а твар Мой не будзе бачны”» (Зых 33:21—23). Як зразумела з тэксту, Гасподзь імкнецца зберагчы Свайго прарока, каб яго не апякла невыносным агнём Слава Божая. Перш чым убачыць яе, хаця б і ззаду, Майсей павінны асабліва сцвердзіцца ў веры, якую сімвалізуе скала, дзе загадвае стаць яму Гасподзь; скала — вельмі распаўсюджаны сімвал і Самога Бога, асабліва ў Псальмах, Яго вернасці чалавеку, Яго абароны, якую ён пасылае верным Яму і стойкім духам. Наконт жа славутага «ззаду» Дз. У. Шчадравіцкі піша:

¹ У Сінадальным перакладзе гэты выраз перададзены недакладна: *всю славу Мою* (адпаведна ў перакладзе В. Сёмухі — «ую славу Маю»; заўважым, што далей у перакладзе В. Сёмухі без усялякай на тое патрэбы замест Тэтраграматона стаіць «Ягова»; калі пераклад рабіўся хаця б з грэчаскага арыгінала (што сумнеўна), то там стаіць *Κυριος* — «Гасподзь».

«Мы спасцігаем Бога па справах Яго — па “слядах”, Ім пакінутых у стварэнні, бачым Яго быццам бы “ззаду”. Сама ж сутнасць Божышча ад нас утоеная і схаваная нам жа на карысць: інакш мы не здолелі б захаваць усведамленне свайго “я” на ўзроўні зямнога жыцця і дух у той жа момант расстаўся б з целам...»¹ З гэтымі словамі перагукваецца каментар рабі Ё. Герца: «Машэ, схваўшыся ў пячоры, здолее... у момант набліжэння Усявышняга ўбачыць пэўны Яго вобраз у момант аддалення. Такім чынам, ён не ўбачыць непасрэднага праяўлення Усявышняга, якое можна назваць “тварам”, ён зможа ўбачыць толькі тыя змены, якія яно ўтварыла ў навакольным свеце. Такое апасродкаванае ўспрыняцце завецца “відзежам са спіны”»².

І вось Гасподзь ізноў заклікае Майсея на вяршыню Сіная, каб атрымаць новыя Скрыжалі замест разбітых: «Вычашы сабе дзве Скрыжалі каменныя, як ранейшыя, і Я напішу на гэтых Скрыжальных Словах, якія былі на ранейшых Скрыжальных, якія ты разбіў. // І будзь гатовы да раніцы; і ўзйдзі раніцою на гару Сінай і паўстань перада Мною там на вяршыні гары. // І хай ніхто не ўзыходзіць з табою, і хай ніхто не з’яўляецца на ўсёй гары, нават жывёла, дробная ці буйная, няхай не пасецца супраць гары гэтай» (*Зых 34:1–3*). Гэта азначала, што Усявышні гатовы аднавіць Саюз, разарваны з-за граху пакланення ідалу. Загад Божы, каб ніхто не ўзнімаўся з Майсеем на гару, сведчыць, паводле тлумачэнняў яўрэйскіх мудрацоў, пра іншыя абставіны ўручэння другіх Скрыжальных: калі першыя былі падараваныя ўрачыста, асаблівая Тэафанія была адкрытая Аарону і старэйшынам, то другія былі ўручаныя сціпла, і ўжо толькі адзін Майсей узышоў на Сінай, без усялякіх урачыстых праводзінаў, бо ішоў ён прасіць прабачэння за грэх сыноў Ізраіля. І Скрыжалі на гэты раз зробленыя рукою Майсея, а не рукою Божаю, хаця гэст адзначае, што ўсё роўна Сам Бог накрэсліць на іх тыя ж Дзесяць Словаў — Дзесяць Запаведзяў.

Паводле падання, Майсей узыходзіць на Сінай у першы дзень шостага месяца, які завецца *элул* (дакладней —

¹ Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1–3. Пятикнижие Моисеево. С. 596.

² Герц Й. Комментарий. С. 495.

элуль), г. зн. І элула, і знаходзіцца там сорок дзён і сорок начаў, без вады і піцця. Ён здзяйсняе гэты духоўны подзвіг дзеля таго, каб народ не страціў сваю вялікую духоўную місію, наканаваную яму Богам, з-за граху ідалапаклонніцтва. «І вычасаў ён дзве Скрыжалі каменныя, як ранейшыя, і ўстаў Машэ рана раніцою, і ўзышоў на гару Сінай, як загадаў яму Гасподзь; і ўзяў у рукі свае дзве Скрыжалі каменныя. // ...І прабыў ён там у Госпада сорок дзён і сорок начаў: хлеба не еў і вады не піў...» (Зых 34:4, 28). Узышоўшы на ступень найвышэйшай духоўнасці, калі нязначным, другасным становіцца ўсё цялеснае, матэрыяльнае, Майсей нібыта напітваецца Духам Божым і становіцца здольны сузіраць найвялікшыя таямніцы Божышча, перажывае неверагодную, як ніводны са смяротных, блізкасць Усявышняга. «І сышоў Гасподзь у воблаку, і стаў там бліз яго, і абвясціў Імя Гасподняе» (Зых 34:5). Бог адкрывае Майсею трынаццаць Сваіх імёнаў — трынаццаць якасцяў (*шлош эсрэ мідот*), праз якія ажыццяўляецца Божжа кіраўніцтва светам. Паводле традыцыйнага каментара, гэтыя трынаццаць імёнаў паказваюць на сутнасныя характарыстыкі Усявышняга, якія выяўляюцца ў свеце як літасць і ласка Творцы ў дачыненні да выбранага народа і ўсяго чалавецтва: «І прайшоў Гасподзь перад тварам яго [Машэ], і абвясціў Гасподзь: “Гасподзь, Бог, Літасцівы і Міласэрны, Доўгацярплівы і Вялікі ў любові і ісціне, // Той, Хто захоўвае любоў [міласэрнасць] для тысячаў [родаў, пакаленняў], Той, Хто даруе грэх, і злачынства, і памылку, Той, Хто ачышчае, але не пакідае без пакарання, спаганяе за віну бацькоў і з дзяцей, і з дзяцей дзяцей да трэцяга і чацвёртага родаў”» (Зых 34:6—7). Апошняя азначае, што Бог карае некалькі пакаленняў, калі адно і тое ж злачынства паўтараецца з роду ў род, і то не больш чым на працягу жыцця чатырох пакаленняў. Найперш жа ў імёнах Божых, адкрытых Майсею і, паводле логікі Торы, таямніча схаваных у Тэтраграматоне, акцэнтуюцца найвялікшыя літасць і міласэрнасць, праз якія Гасподзь ажыццяўляе кіраўніцтва светам, на якіх грунтуецца Яго стаўленне да чалавека.

Яўрэйскія мудрацы разышліся ў меркаваннях, як патрэбна разбіць на групы працытаваныя вышэй 6-ты і 7-мы

вершы 34-га раздзела Кнігі Зыходу, каб атрымаліся трынаццаць імёнаў. Але ўсё ж такі найбольш аўтарытэтай з’яўляецца разбіўка паводле рабэну Тама і Аўраама Ібн Эзры, якія лічылі, следам за мудрацамі Талмуда, што і сама сінтаксічная канструкцыя пачатку абвяшчэння імёнаў павінная гучаць наступным чынам: «...і абвясціў: “Гасподзь — Гасподзь, Бог, літасцівы...”» У такім выпадку атрымліваецца, што двойчы паўтараецца першае Імя — Свяшчэнны Тэтраграматон (пры чытанні — *Адонай — Адонай*), і гэта і ёсць першае і другое з трынаццаці імёнаў. Яно паўтараецца двойчы не толькі таму, што з’яўляецца самым сакральным, не толькі таму, што ўсе астатнія нібыта вынікаюць з яго, але, як мяркуюць мудрацы Талмуда, дзеля таго, каб чалавек зразумеў: Усявышні быў міласцівы да яго да грэхападзення і застанецца такім жа пасля яго; грэх, учынены чалавекам, не можа змяніць уласцінасцяў Бога, але ўсе змены адбываюцца ў душы чалавека, які пакараны ўжо тым, што перастае адчуваць паўнату сувязі з Усявышнім. Трэцяе з імёнаў — *Эль* («Бог»; літаральна — «Моцны») — паказвае на моц і ўладу Усявышняга над светам і чалавекам, Яго сілу, што выяўляецца ў створаных Ім законах сусвету. Чацвёртае з імёнаў — *Рахум* («Літасцівы», «Спачувальны») — значыць, што Усявышні ніколі не застаецца абьякавым да пакутаў і наогул праблемаў чалавека, цяжкасцяў яго жыцця; Ён ставіцца да ўсяго жывога і да чалавека ў вышэйшай ступені спачувальна. Пятае — *Ханун* («Міласэрны», «Ласкавы») — сведчыць, што Усявышні прыходзіць на дапамогу праведнікам, не пакідае іх у бядзе. Шостае імя — *Эрэх апнім* («Доўгацярплівы») — азначае, што Усявышні дае кожнаму чалавеку магчымасць і час выправіць свае ўчынкi, не карае адразу нават вялікіх грэшнікаў. Наступная якасць Усявышняга (сёмае і восьмае імёны) — *Рав хэсэд вэ-эмэт* («Вялікі ў любові [дабрадзейнасці] і ісціне [праўдзе, справядлівасці]») — выяўленне Яго бязмежнай любові і міласэрнасці ў значна большай ступені, чым таго заслугоўвае чалавек. Гэтае імя падкрэслівае таксама, што толькі Бог з’яўляецца, паводле Торы, крытэрыем ісціны, што ніводны ўчынак чалавека не можа быць названы справядлівым, сапраўдным і шчырым, калі ён не звязаны з ажыццяўленнем волі Усявышняга, з імкненнем

да Яго. Дзевятае імя — *Ноцэр хэсэд лаалафім* («Той, Хто захоўвае любоў [міласэрнасць] [Той, Хто памятае добрыя справы] да тысячаў [родаў, пакаленняў]») — паказвае на тое, што Усявышні памятае пра ўсе заслугі і добрыя справы чалавека і, усталёўваючы сувязь паміж пакаленнямі, Сваёю ўладаю пашырае дзеянне добрых справаў чалавека, Сваю любоў і міласэрнасць да верных яму людзей таксама і на іх нашчадкаў — ажно на тысячы пакаленняў (безумоўна, калі яны не робяць свядома і ўпарта страшных злачынстваў). Дзiesiąтае імя — *Носэ авон* («Той, Хто даруе грэх») — паказвае на сілу літасці Божай і адначасова сілу пакаяння чалавека: таму, хто шчыра пакаяўся (даказаў гэта не толькі на словах, але і на справах), Гасподзь вяртае ранейшую чысціню і сілу яго душы. Пры гэтым слова *авон* азначае «грэх, зроблены свядома, наўмысна». Бог настолькі літасцівы, што даруе таксама і адкрыты бунт супраць Сябе, што і пацвярджае адзінаццатае імя — «[Той, Хто даруе] злачынства» (у арыгінале «злачынства» абазначанае як *пэшá* — менавіта адкрыты бунт супраць Бога). Тым больш Усявышні даруе чалавеку грэх несвядомы, зроблены ў выніку няведання ці памылкі — *хатаá*; таму дванаццатае імя — «[Той, Хто даруе] памылку [грэх з-за няведання]». Трынаццатае імя гучыць як *[вэ-]Накэ ло йенакэ*, што літаральна значыць «Той, Хто ачышчае і не ачышчае». Маецца на ўвазе, што Усявышні ачышчае тых, хто пакаяўся, і не ачышчае тых, хто не пакаяўся; але і ў тым, і ў другім выпадку Ён не пакідае грахі чалавека без таго ці іншага пакарання.

Славутыя вершы Торы, дзе вызначаюцца трынаццаць уласцівасцяў Бога праз трынаццаць вызначэнняў, трынаццаць імёнаў, сталі ў іудзейскай традыцыі асноваю ўсіх малітваў, звернутых да Усявышняга з просьбаю пра літасць за ўчынены грэх; яны гучаць кожны раз падчас синагагальнай літургіі, калі народ моліцца, каб Усявышні дараваў яму грахі, і асабліва — у Йом-Кіпур, Дзень Пакаяння і Ачышчэння, Судны Дзень. Апошні і настаў, паводле логікі Торы і тлумачэння мудрацоў, калі Бог дараваў канчаткова віну сынам Ізраіля, а Майсей вярнуўся да іх з новымі Скрыжалямі Запавету. Пакуль жа, выслухаўшы адкрытыя яму ў акце новага Адкрыцця імёны Божыя, Майсей, ахо-

плены найвялікшым пачуццём удзячнасці і пашаны, ізноў думае не пра сябе, не пра той новы духоўны ўзровень, на які ён узышоў, але звяртаецца да Усявышняга з малітваю за свой народ, з просьбаю, каб Ён Сам веў Свой народ: «І Машэ паспешна схіліўся да зямлі, і пакланіўся, // І сказаў: “Калі я набыў ласку ў вачах Тваіх, Уладыка (у арыгінале — *Адонай*. — Г. С.), то няхай пойдзе Уладыка сярод нас, бо народ гэты жорсткахрыбетны. Ты ж даруеш віну нашу і грэх наш і зробіш нас спадчынаю Тваёю!”» (*Зых 34:9*). У адказ на гэтае палкае маленне прарока Усявышні абвяшчае аднаўленне Запавету з народамі Ізраіля: «...вось, Я заключаю Саюз: перад усім народам тваім здзейсню цуды, якіх не было па ўсёй зямлі і ні ў якіх народаў; і ўбачыць увесь народ, сярод якога ты знаходзішся, дзеянні Гасподнія, такія грозныя [такія, што прымушаюць трапятаться], якія Я здзейсню для цябе» (*Зых 34:10*). «Абьяцанне... стварыць “цуды, якіх не было па ўсёй зямлі і ні ў якіх народаў”, здзейснілася, — піша Дз. У. Шчадравіцкі, — не толькі ў пустыні Сінайскай і пры заваяванні Зямлі Абьяцанай. Цудамі поўная і ўся наступная гісторыя яўрэйскага народа ажно да нашых дзён. У ёй найбольш поўна ажыццяўляюцца прароцтвы Бібліі, з ёй звязанае зямное жыццё Ісуса Хрыста і апосталаў, распаўсюджанне хрысціянства, вялікія павароты сусветнай гісторыі. Лёс гэтага народа такі дзівосны, што, паказваючы на яго, Гасподзь кажа, звяртаючыся да будучых пакаленняў: “Хай усе народы збяруцца разам і сыйдуцца плямёны. Хто паміж імі прадказаў гэта? Хай абвесцяць, што было ад пачатку; хай паставяць сведкаў ад сябе і апраўдаюцца, каб можна было пачуць і сказаць: праўда! // А Мае сведкі, кажа Гасподзь, вы і раб Мой, якога Я выбраў, каб вы ведалі і верылі Мне, і разумелі, што гэта Я: да Мяне не было Бога і пасля Мяне не будзе” (*Іс 43:9—10*)»¹. Прарок Ёешайагу (Ісаія), словы якога (дакладней, словы Госпада, Які гаворыць вуснамі прарока) узгадвае Дз. У. Шчадравіцкі, мае на ўвазе, што народ Ізраіля — сведка і саўдзельнік задумы Божай адносна ўсёй гісторыі чалавецтва; таямнічы «раб Божы», пра якога ідзе гаворка ў Кнізе прарока Ісаі, — магчыма, сам прарок, а

¹ Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 597.

магчыма — Месія, асаблівы пасланец Божы, Збавіцель усяго чалавецтва ад грахоў¹.

Так, з таго моманту як Майсей пачуў словы: «...вось, Я заключаю Саюз», народ Ізраіля зноў становіцца галоўным сведкам Усявышняга, асаблівым «інструментам» гарманізацыі свету ў Яго руках. Аднаўляючы Саюз з народамі Ізраіля, Бог ізноў фармулюе патрабаванні і ўмовы, якіх гэты Саюз вымагае. І гэта найперш — строгая забарона ідалапаклонніцтва, дыстанцаванне ад язычніцкіх народаў і іх звычаяў. Гасподзь перасцерагае, каб народ, калі прыйдзе ў Зямлю Абяцаную, у Ханаан, не спакусіўся мясцовымі калтамі, агіднымі для сапраўднага Бога, бо яны звязаныя з чалавечымі ахвярапрынашэннямі, з культавай прастытуцыяй. Менавіта таму патрэбна разбураць язычніцкія ахвярнікі і кумірныя дрэвы (культавыя дрэвы, прысвечаныя Баалу і Астарце) і не патрэбна браць жонак з ханаанеянак, бо гэта можа разбэсціць увесь народ (такі наказ Бог даў калісьці яшчэ Аўрааму): «Захоўвай жа тое, што загадваю табе зараз... // Сцеражыся заключэння саюзу з жыхаром той зямлі, у якую ты ўвойдзеш, а то стане ён пасткаю для асяроддзя твайго; // Але ахвярнікі іх разбурыце і слупы іх зламайце, і кумірныя дрэвы іх ссячыце... // А то, калі заключыш саюз з жыхарамі зямлі той, а тыя будуць разбэшчвацца, ідучы за багамі сваімі, і прыносіць ахвяры багам сваім, то запрасіць хто цябе, і ты будзеш есці ад ахвяры яго. // І браць будзеш з дочак яго за сыноў тваіх, і калі дочки яго будуць разбэшчвацца, ідучы за багамі сваімі, то разбэсцяць яны сыноў тваіх багамі сваімі» (*Зых 34:11, 12–13, 15–16*). Асабліва настойліва Гасподзь падкрэслівае недапушчальнасць пакланення іншым багам, стварэння ідалаў, бо непазбежна ізноў узгарыцца на народ Яго гнеў — гнеў Бога-Раўніўца, Які вымагае вернасці ад тых, хто заключыў з Ім Саюз: «...ты не павінны пакланяцца богу іншаму, таму што Гасподзь — Раўнівец імя Яму, Бог-Раўнівец Ён. // ...Багоў літых не рабі сабе» (*Зых 34:14, 17*). Такім чынам, словы, сказаныя Богам праз Майсея ўсяму народу пры аднаўленні Саюзу, найперш тлумачаць Пер-

¹ Гл.: Синоло Г. В. Древние литературы Ближнего Востока и мир Танаха (Ветхого Завета). Мн.: Изд. центр «Экономпресс», 1998. С. 283.

шую і Другую Запаведзі ў Дэкалогу — найбольш грунтоўныя Запаведзі Адзінабожжа.

Далей Гасподзь кажа пра тое, што выбраны народ мусіць падпарадкаваць усё сваё жыццё служэнню Яму, а тым самым — і ўсе асноўныя сельскагаспадарчыя святы звязаць з Зыходам з Егіпта, з выратаваннем з «дому рабства». Таму ізноў нагадваецца пра неабходнасць святкавання свята Праснакоў, або Пэсаха (*Зых 34:18*), пра звязанае з аховаю і ўратаваннем усіх ізраільскіх першынцаў у Егіпце прысвячэнне ўсяго першароднага Госпаду і выкуп сыноў-першынцаў (*Зых 34:19–20*), пра асвячэнне Суботы (*Зых 34:21*), святкаванні святаў Шавуот і Сукот (*Зых 34:22*), пра неабходнасць тры разы на год з'яўляцца «перад тварам Уладыкі (у арыгінале — *га-Адон*) Госпада Бога Ёісраэля» (*Зых 34:23*). Гэта значыць, што тры разы на год, падчас паломніцкіх святаў, народ мусіць рабіць агляд не толькі створанага фізічнаю працаю, але і духоўна, і з'яўляцца ў Іерусалімскі Храм з усёй краіны. Гэта патрэбна яшчэ і для таго, каб народ адчуваў блізкую Прысутнасць Бога ў сваім жыцці, Яго асаблівую ахову і абарону, не адвучваўся спадзявацца на Яго. Людзі могуць тры разы на год спакойна пакінуць свае дамы і палі, не баючыся, што яны пацерпяць ад варажых набегай: «Бо Я праганю народы ад твару твайго і пашыру межы твае, і ніхто не пажадае зямлі тваёй, калі пойдзеш з'яўляцца перад тварам Госпада, Бога твайго, тры разы на год» (*Зых 34:24*). Ізноў гучыць напамін: «Першы плён зямлі тваёй прынось у дом Госпада, Бога твайго. Не вары казляня ў малацэ маці яго» (*Зых 34:26*). Кантэкст, у якім дадзены апошні наказ, падкрэслівае, што гэта не проста харчовая забарона, але перасцеражэнне ад схілення да ідалапаклонніцтва. Адкрыцці ХХ ст. пацвярджаюць гэта. Так, даследчык угарыцкіх тэкстаў і гебраіст І. Ш. Шыфман адзначае, што «ва угарыцкім тэксце “Нараджэнне багоў” ёсць указанне варыць казляня ў малацэ. Адзначаны ж тэкст з'яўляецца “сцэнарыем” свята свяшчэннага шлюб¹, таму можна лічыць верагодным, што біблейная забав

¹ Цэнтральны рэлігійны абрад Месапатаміі і Ханаана, звязаны з урадлівасцю.

рона значыла фактычна забарону ўдзельнічаць у абрад-насці свяшчэннага шлюбу»¹.

Усе сказаныя Ім словы Гасподзь загадвае Майсею запісаць: «...напішы сабе словы гэтыя, бо па словах гэтых заключыў Я Саюз з табою і з Ёісраэлем» (*Зых 34:27*). На гэтай падставе некаторыя даследчыкі зрабілі выснову, што тэкст, прыведзены ў *Зых 34:10—26*, і ёсць архаічны тэкст Дэкалога і ўтрымлівае ў сабе заповедзі не этычнага, а рытуальнага характару; той жа, што прыведзены ў *Зых 20*, мае больш позняе паходжанне. Больш таго, некаторыя біблейныя крытыкі выказалі меркаванне, што на другіх Скрыжальных выразаных былі не Дзесяць Заповедзяў у іх першым варыянце, а менавіта тое, што сказаў Бог Майсею падчас яго другога саракадзённага знаходжання на Сінаі. На самой справе гэта не мае пад сабою ніякіх дакладных падставаў і супярэчыць логіцы тэксту, таму, што кажа Гасподзь у пачатку дыялога з Майсеем: «...і Я напішу на гэтых Скрыжальных словы, якія былі на ранейшых Скрыжальных, што ты разбіў» (*Зых 34:1*). Тое ж, што Гасподзь наказвае запісаць Свайму прароку, мае дачыненне да Кнігі Завету, да Торы, якую працягвае паступова запісваць Майсей і якая будзе скончаная толькі перад яго смерцю. Безумоўна, кожнае слова Бога вартае таго, каб яго запісаць і запомніць. Але пры гэтым абсалютна зразумела, што на новых Скрыжальных, зробленых рукою Майсея, зноў *рукою Госпада* былі накрэсленыя Дзесяць Заповедзяў. Праўда, верш, які ідзе напрыканцы апісання знаходжання Майсея на вяршыні Сіная, дазваляе падвойную інтэрпрэтацыю: «І прабыў ён там у Госпада сорок дзён і сорок ночаў, хлеба не еў і вады не піў; і напісаў на Скрыжальных Словы Завету, Дзесяціслоўе» (*Зых 34:28*). «І напісаў» — *ва-йіхтов* — у працытаваным вершы можа быць у роўнай ступені аднесенае і да прарока, і да Бога, у дачыненні да Якога вельмі часта ў Торы ўжываецца эліптычная канструкцыя з пропускам імя (асабліва часта — «І сказаў»; такую ўласцівасць біблейнага стылю будуць выкарыстоўваць еўрапейскія аўтары, як, напрыклад, Дантэ ў «Боскай Камедыі»). Але, паўто-

¹ Шифман И. Ш. Комментарии // Учение: Пятикнижие Моисеево / Пер., введение и коммент. И. Ш. Шифмана. М.: Республика, 1993. С. 301.

рым, першы верш 34-га раздзела ўносіць абсалютную зразумеласць: свяшчэнныя Дзесяць Словаў, што ствараюць падмурак усіх стасункаў Бога і чалавека, агульначалавечай маралі, былі запісаныя Самім Богам.

І вось надыходзіць ізноў момант, калі Майсей спускаецца да свайго народа са Скрыжалямі Запавету. Нагадаем: гэта быў дзень 10 Цішры (Цішрэя), Дзень усенароднага пакаяння і ачышчэння. Назаўжды свята Йом-Кіпур стала не толькі строгім постамам, але адначасова і святам светла-ўрачыстым, не толькі Днём Пакаяння, але і Днём Збаўлення, Днём Даравання, не толькі Днём Суда, але і Днём, калі Гасподзь, як кажа традыцыя, «перасаджваецца з трона суда на трон даравання». Сыходзячы з Сіная, прарок не ведаў, што твар яго ад вялікай блізкасці яго да Бога, ад той найвялікшай святасці, якой ён дасягнуў, пачаў ззяць незвычайным святлом: «І было, калі сыходзіў Машэ з гары Сінай і абедзве Скрыжалі Сведчання [Адкрыцця] ў руцэ Машэ пры сашэсці яго з гары, то Машэ не ведаў, што стаў промянімі ззяць твар яго ад таго, што [Бог] размаўляў з ім» (Зых 34:29).

Цікава, што некалі Іераніmus (Іеранім) Блажэнны, стваральнік лацінскага перакладу Бібліі — Вульгаты, прачытаў слова *carán* («выпускаць прамяні», «прамяніцца») як *кэрэн* — «рог». Нагадаем, што Іеранім карыстаўся яшчэ не вакалізаваным тэкстам Танаха, а слова *кэрэн* на іўрыце значыць і «прамень», і «рог» (гэта, верагодна, абумоўленае знешнім падабенствам праменя і рога, што пацвярджаецца і некаторымі іншымі мовамі). І. Р. Тантлеўскі мяркуе, што Іеранім не ўлічыў значэнне дзеяслова *каран* у пародзе *gal*, а толькі ў пародзе *hiph'il*, дзе ён і мае значэнне «мець рогі», «быць рагатым»¹. Так ці інакш, але ў Вульгаце сказана, што ў Майсея, які спусціўся з Сіная, былі нейкія рогі: «Cumque descenderet Moses de monte Sinai, tenebat duas tabulas testimonii, et ignorabat quod *cornuta* (курсіў наш. — Г. С.) esset facies sua ex consortio sermonis Dei» (Ex 34:29). Паводле Вульгаты, менавіта гэтымі рогамі былі напалоханыя Аарон і астатнія сыны Ісраэля, якія спачатку баяліся падысці да Майсея: «Videntes autem Aaron et filii

¹ Гл.: Тантлевский И. Р. Введение в Пятикнижие. С. 23—24.

Israhel *cornutam* (курсіў наш. — Г. С.) Mosi faciem timuerunt prope accedere» (Ex 34:30). У Торы ж сказана: «І ўбачылі Агарон і ўсе сыны Ёісраэля Машэ, і вось, твар яго ззяе прамянямі [прамяніцца], і баяліся падысці да яго» (Зых 34:30). Забаўная памылка ў Вульгаце прывяла да таго, што заходнееўрапейскія (каталіцкія) мастакі і скульптары эпохі Сярэднявечча і Адраджэння выяўлялі прарока Майсея то ў рагатай шапцы, то проста з невялічкімі рожкамі (яны ёсць і ў славутай статуі Майсея, высечанай з мармуру вялікім Мікеланджэла), а пазней — з двума прамянямі, якія адыходзяць ад галавы прарока (як на славутай гравюры Гюстава Дарэ). Ёсць розныя тлумачэнні гэтага біблейнага вобраза, але ў Торы гаворка ідзе пра амаль невыноснае для іншых людзей зьяненне твару Майсея: скура яго твару прамянілася асяпляльным святлом.

Зьяненне твару Майсея, калі ён спусціўся з Сіная, навечна ўрэзалася ў памяць нашчадкаў як сімвал найвялікшай духоўнасці і ўзнёсласці чалавечага духу, дакранання да Таямніцы Божай. Нездарма рабі Ё. Герц у сваім каментары кажа: «Размова з Усявышнім асвятляе душу Боскім святлом»¹. І нездарма Валерый Брусаў напісаў: «Кто проникал, не пламенея, // Веков таинственную даль, // Познав сиянье Моисея, // С горы несущего Скрижаль!» А ў той момант, калі прарок спусціўся з Гары Божай, асяпляльнае святло, што ішло ад яго твару, напалохала людзей. Па закліку Майсея яны ўсё ж такі падышлі да яго, і прарок абвясціў ім радасную вестку пра аднаўленне Запавету: «...і запаведаў ён ім усё, пра што гаварыў з ім Гасподзь на гары Сінай» (Зых 34:32). Але пасля заканчэння свайго аповеду Майсей вымушаны закрыць свой твар пакрывалам — паводле падання, спецыяльным малітоўным пакрывалам, якое называецца *таліт* (яно апісанае ў Лік 15:38—39 і Друг 22:12, і менавіта такім чатырохвугольным пакрывалам з кутасамі, аздобленым блакітнаю палоскаю, дагэтуль накрываюць галаву і ахутваюць плечы артадаксальныя яўрэі падчас малітвы). Калі потым Майсей уваходзіў у свой шацёр — Шацёр Саборны (Шацёр Сходу), дзе яму адкрываўся Гасподзь, ён здымаў пакрывала. Калі ж прарок выходзіў з шатра,

¹ Герц Й. Комментарий. С. 502.

яму прыходзілася зноў захінаць свой твар, бо скура на ім ззяла асляпляльным святлом (Зых 34:35).

Здаецца цяпер, калі дараваны грэх сыноў Ізраілевых, калі адноўлены Завет з Богам, народ можа рушыць да Зямлі Абяцанай. Але, паводле Торы, ён яшчэ не зусім падрыхтаваны да гэтага: патрэбна сабраць усе неабходныя матэрыялы і збудаваць святыні, без якіх далейшы шлях будзе немагчымы: Каўчэг і Скінію Завету. Немагчыма ісці да Зямлі Абяцанай, пакуль не пачалося сапраўднае набажэнства ў Скініі Завету, а для гэтага патрэбна вырабіць асаблівую вопратку для святароў і памазаць іх на служэнне Богу. Вось чаму сыны Ізраіля правядуць яшчэ больш за палову года ля падножжа Сіная, пакуль не будзе збудаваная і асвечаная Скінія Завету.

«...І ЗРОБЯЦЬ МНЕ СВЯЦІЛІШЧА, І БУДУ ЖЫЦЬ СЯРОД ІХ»

*(Скінія і Каўчэг Запавету. Адзенне Аарона.
Слава Божая ў Скііі)*

Усё, як Я паказваю табе,
узор Скііі і ўзор посуду яе,
так і зрабіце.
...А ў Каўчэг пакладзеш Адкрыццё,
якое Я дам табе.
І буду Я адкрывацца табе там
і размаўляць з табою
па-над накрыўкаю, пасярод двух керуваў,
якія над Каўчэгам Адкрыцця.

(Зых 25:9, 21—22)

І пакрыла воблака Шацёр Саборны,
і Слава Гасподняя напоўніла Скіію.
...Калі ўзнімалася воблака ад Скііі,
тады выпраўляліся ў шлях
сыны Іісраэля ва ўсе вандраванні свае.
Калі ж не ўзнімалася воблака,
то і яны не выпраўляліся,
пакуль яно не ўзнімалася.
Бо воблака Гасподняе было над Скіііяй
днём, і агонь быў ноччу ў ёй
перад вачамі ўсяго дома Іісраэля
ва ўсіх вандраваннях іх.

(Зых 40:34, 36—38)

Корань мудрасці — Дзесяць Запаведзяў —
заклучаны ў Каўчэгу Запавету,
які адыгрывае ролю сэрца,
а ўсе запаведзі, што з іх вынікаюць, —
у Скрутку Торы, які захоўваецца каля яго...

Йегуда га-Леві. Кніга Хазара

У апошніх раздзелах Кнігі Зыходу (*Зых 35—40*) падрабязна апісваецца збудаванне галоўных святыняў народа Ізраіля — Скііі і Каўчэга Запавету, вырабленне свяшчэнных прадметаў, неабходных для Скііі, святарскага адзення для Аарона і яго сыноў, памазанне іх на святарства, а таксама прынясенне першых ахвяраў і асвячэнне Скііі. Толькі пасля ўсталявання дакладнага культу, які ахоўвае

веру і цэментуе традыцыю, народ можа рушыць у Зямлю Запаветную.

Такім чынам, галоўныя святыні, якія будуюцца пад наглядам і пры непасрэдным удзеле прарока Майсея, — Каўчэг і Скінія Запавету. Першы — *Арон га-Берыт* (дакладней — *Арон га-Беріт*, літаральна — «Каўчэг [куфар, скрыня] Запавету»), або *Арон га-Эдут* («Каўчэг Сведчанья»), — быў прызначаны для захоўвання і перанясення праз пустыню Скрыжаляў Запавету. Другая святыня — *Мішкан* (ад іўрыц. *Шахан* — «знаходзіцца», «прысутнічаць», «сыходзіць») — месца, дзе выяўляе сябе *Шэхіна* (таго ж кораня), Прысутнасць Божая, уяўляла сабою пераноснае Свяцілішча, у якім падчас стаянак на працягу ўсіх сарака гадоў вандровак па пустыні размяшчаўся Каўчэг Запавету і адбывалася набажэнства, дзе Гасподзь адкрываўся Майсею і Аарону. Славянская назва гэтага пераноснага Свяцілішча — *Скінія* — паходзіць ад грэчаскага слова *скена* — «палатка», «шацёр», якое, у сваю чаргу, выкарыстанае ў Сэптуагінце для перадачы іўрыцкага слова *огэль* з тым жа значэннем. Але апошняе часцей ужываецца ў Торы для вызначэння асаблівага шатра, збудаванага Майсеем па-за станам: *Огэль Моэд* — Шацёр Саборны, Скінія Сходу. І хаця ў Шатры Саборным Майсею таксама адкрываецца Гасподзь, гэты Шацёр усведамляецца як часовы да збудавання Скініі.

Паводле Кнігі Зыходу, агульны выгляд Скініі і Каўчэга, а таксама дэталёвае апісанне іх убранства дадзена Майсею з вуснаў Самога Бога падчас першага саракадзённага знаходжання на гары Сінай. Больш таго, прароку дадзена бачыць ідэальнае ўвасабленне гэтых святыняў у момант Адкрыцця. Такім чынам, вельмі важна, што Каўчэг і Скінія з'яўленыя спачатку ў Адкрыцці і толькі потым увасобленыя ў сваім матэрыяльным абліччы на зямлі. Падкрэсліваючы, што і Скінія, і Каўчэг сімвалізуюць як макракосм, так і мікракосм, вялікі сусвет, створаны Богам, і ўнутраны свет чалавека, Дз. У. Шчадравіцкі піша: «...у збудаванні Скініі бяруць удзел людзі, якія выконваюць волю Божую, абвешчаную праз прарока. І ў гэтым заключаны глыбокі сэнс. Менавіта самому чалавеку даручана ўладкаваць свой унутраны “Храм” па ўзоры, паказаным “на гары”».

Апрача таго, людзі павінныя пераўтварыць жыццё на зямлі паводле заповедзяў Божых, каб і зямля стала Яго Храмам. Такім шляхам, вяртаючыся да Бога, чалавек можа вярнуць зямлі дабраславенне, страчанае пры грэхападзенні Адама...»¹

Паводле Торы, Каўчэг і Скінія Запавету і яе начинне, як і святарскія адзенні Аарона і яго сыноў, былі зробленыя адмысловымі майстрамі і мастакамі на чале з першым мастаком «ад Бога», або мастаком «літасцю Божаю» — у самым прамым сэнсе гэтых словаў. Гэта Бэцалель [Бецаль'эль] (Веселііл), само імя якога азначае «[той], хто пад засенню [крылом, аховаю] Бога» і пра якога Гасподзь кажа Майсею: «Глядзі, Я заклікаў менавіта Бэцалеля, сына Уры бэн [сына] Хура, з калена Йегуды. // І Я напоўніў яго Духам Божым, мудрасцю, разуменнем, веданнем і ўсялякім умельствам, // Каб ствараць задумы, каб працаваць па золаце, і па срэбры, і па медзі, // І па выразанні камянёў для ўставак, і па выразанні з дрэва, каб выконваць усялякую работу...» (*Зых 31:2—5*). Перад намі першая канцэпцыя мастацтва і майстэрства як высокага дару Божага, асаблівай мудрасці сэрца, натхнёнага Духам Божым. Бэцалелю ў дапамогу прызначаны Агаліяў, сын Ахісамаха, з калена Дана, таксама адзначаны асабліваю мудрасцю сэрца і дарам Божым (*Зых 31:6*). Важна, што Бэцалель і Агаліяў надзеленыя яшчэ дарам вучыць іншых майстроў і ўмельцаў, што адзначаецца гэтаксама як вялікі дар Божы. Тлумачачы словы Госпада, Майсей кажа пра Бэцалеля і Агаліява: «І здольнасць вучыць [іншых] уклаў [Бог] у сэрца яго, яго і Агаліява... // Ён напоўніў іх сэрца мудрасцю, каб рабіць усялякую работу разьбяра, і парчэўніка, і вышывальшчыка па блакітнай тканіне [з воўны], і па пурпуровай, і па чырванёнай, і па вісону, і ткача — выканаўцаў усялякай работы і адмысловых майстроў. // Такім чынам, рабіць будуць Бэцалель і Агаліяў, і ўсе, мудрыя сэрцам, якіх адарыў Гасподзь мудрасцю і разуменнем, каб умець рабіць справу свяшчэннай работы ва ўсім так, як загадаў Гасподзь» (*Зых 35:34, 35—36:1*). Як падкрэслівае тэкст, выкананне наказу Божага па збудаванні Скініі і Каўчэга,

¹ Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. Изд. 2-е, испр. и доп. М.: Теревинф, 2001. С. 512.

а таксама вырабу ўсіх святых рэчаў вымагае асаблівага натхнення, дадзенага далёка не кожнаму, але толькі таму, кім рухае Дух Божы.

Каўчэг, Скінія, яе начынне, святарскае адзенне Аарона і яго сыноў вырабляюцца з самых разнастайных матэрыялаў, але надвычай каштоўных і высакародных, якія ахвяруе ад шчырага сэрца народ, — з золата, срэбра, каштоўных камянёў, медзі, разнастайных тканінаў або каштоўнай воўны, афарбаванай у не менш каштоўныя фарбы. Гасподзь загадвае Майсею: «Скажы сынам Ізраэля, хай возьмуць прынашэнне для Мяне, ад кожнага чалавека, сэрца якога пажадае таго, хай возьмуць прынашэнне для Мяне» (Зых 25:2). Паказальна, што дакладнае значэнне слова *тэрума*, або *трума*, якое звычайна перакладаецца як «прынашэнне», — «тое, што павінна быць узнятае». Гэта значыць, што добраахвотнае прынашэнне кожнага з ізраільцянаў зробіць Мішкан асабліва ўзвышаным, прыдатным для таго, каб стаць месцам Прысутнасці Усявышняга, як жака містычная традыцыя, «у ніжніх светых». Гасподзь паведамае таксама Свайму прароку, што добраахвотна, ад чыстага сэрца народ мусіць ахвяраваць менавіта каштоўныя матэрыялы: «І вось прынашэнне (*га-трума*), якое вы будзеце прымаць ад іх: золата, і срэбра, і медзь, // І блакітную воўну, і пурпуровую, і чырванёную, і вісон, і казіную воўну, // І скуры бараноў чырвоныя, і скуры тахашаў...» (Зых 25:2). Воўна афарбоўвалася ў блакітны, пурпуровы або цёмна-чырвоны колер фарбаю, што выраблялася з розных відаў глыбакаводных марскіх малюскаў. Гэтыя фарбы, вынайзеныя фінікійцамі, былі вельмі трывалымі і каштавалі вельмі шмат. Вісон быў таксама вельмі каштоўнаю тканінаю, бо ніці для яе здабываліся таксама з марскіх малюскаў, з тых трывалых арганічных ніцяў, якія ўтрымліваюць шчыльна сціснутымі створкі ракавіны. Скуры жывёлаў (пераважна бараноў) таксама афарбоўваліся ў трывалы чырвоны колер. Выраз «скуры тахашаў» перакладзены ў рускім Сінадальным перакладзе як *кожы синіе*, але яўрэйскія каментатары мяркуюць, што гаворка ідзе пра скуры асаблівых прыгожых звяроў — тахашаў, якія вадзіліся ў пустыні. Так ці інакш, але Тора падкрэслівае, што сімвалічнае «жытло» Усявышняга, месца, дзе Ён будзе ад-

крывацца Свайму прароку і ўсяму народу Ізраіля, дзе будзе змешчаная галоўная святыня — Скрыжалі Запавету, дзе будзе захоўвацца Скрутак Торы, павіннае сімвалізаваць самае каштоўнае, што ёсць у народа Божага, — яго непасрэдную сувязь з Госпадам, яго святасць, якая з’яўляецца водбліскам і падабенствам святасці Усявышняга. Вось чаму святыня можа быць зробленая толькі з самага каштоўнага і ў матэрыяльным сэнсе. Каштоўнасць матэрыялу вызначалася ступенню святасці таго ці іншага прадмета.

Для пачатку паспрабуем уявіць агульны выгляд Мішкана, або Скініі Запавету. Скінія была плоскім прамавугольным збудаваннем — шатром з кавалкаў скуры чырвонага колеру, якія злучаліся аплікамі (даследчыкі ўжо даўно звярнулі ўвагу на тое, што знешні выгляд Скініі нагадвае кубу — даісламскі аравійскі пераносны шацёр з краснай скуры). Скінія ўяўляла сабою канструкцыю, якая дастаткова лёгка збіралася і разбіралася, і ўсе яе часткі лёгка перавозіліся на спецыяльных павозках, запрэжаных быкамі. Апірышчам Скініі быў зборны каркас з каштоўнага і трывалага дрэва *шыцім* — асаблівага тыпу акацыі, якая расце ў пустыні. Мішкан знешне сапраўды нагадваў шацёр: пакрывалы-полагі перакідваліся цераз драўляныя сцены, складзеныя з дошак, пакрытых золатам, і расцягваліся з дапамогаю вяровак, якія прывязваліся да калоў. Кожная дошка з каштоўнай акацыі ўстаўлялася ў дзве масіўныя срэбныя падстаўкі, што служылі апірышчам. Сцены Мішкана пакрывалі чатыры розныя тыпы пакрывалаў, прычым унутраныя пакрывалы былі вырабленыя з чатырох відаў ніцяў (паводле каментарара, сярод іх была і пятая — вельмі тонкая залатая нітка, бо пра яе гаворыцца пры апісанні адзенняў Аарона). Паўночная, заходняя і паўднёвая сцены Мішкана ўяўлялі сабою шэраг вертыкальна пастаўленых пазалочаных дошак, шчыльна злучаных паміж сабою спецыяльнымі мацаваннямі і пакрытых, як ужо было адзначана, чатырма полагамі, расцягнутымі на калах. А вось усходняя сцяны, дзе і знаходзіўся ўваход, не было: яе замяняў сабою шчыльны полаг, які трымаўся на пяці слупах і быў асабліва адмыслова ўпрыгожаны выявамі керуваў.

Унутры Мішкан быў падзелены заслонаю (полагам), што трымаўся на чатырох слупах, на два памяшканні. Пер-

шае з іх, якое пачыналася адразу за ўваходам, называлася *Кодэш* — «Святая [прастора]» (часта перакладаецца як «Святое», але ў іўрыце няма сярэдняга роду, і слова *кодэш* жаночага роду; нагадаем, што літаральна яно значыць «вылучаная», «адзеленая», г. зн. асаблівая сакральная прастора). У гэтае памяшканне маглі заходзіць святары (*коганім*). У ім знаходзіліся залаты стол для дванаццаці хлябоў (боханаў; так званыя хлябы ўскладання, або прапанавання; у Сінадальным перакладзе — *хлебы предложения*; гл. далей), залатая Свяцільня (Менора) і залаты ахвярнік для дымлення духмяных траваў (фіміяму).

Другое памяшканне, адзеленае заслонаю, знаходзілася ў заходняй частцы Мішкана і называлася *Кодэш га-Кодашым* — «Святая Святых». Сама назва сведчыць, што гэта асабліва сакральная, самая сакральная прастора, дзе Усявышні адкрываўся Сваім выбраннікам, дзе жыла Шэхіна — Прысутнасць Божая сярод людзей. Менавіта гэтае памяшканне было прызначанае для захоўвання Каўчэга Запавету. Уваходзіць у Святая Святых меў права толькі першасвятар і толькі аднойчы на год — у святы Дзень Пакаяння (Выкуплення) — у Йом-Кіпур, каб ачысціць ахвярнаю крывёю і дымленнем водараў Святая Святых, і ўсю Скінію, і сябе, і ўвесь народ Ізраіля ад грахоў, якія набіраліся за год (гл. *Лев 16:2—34*). Тут, паміж крыламі керуваў (херувімаў) па-над накрыўкаю Каўчэга, яму адкрываўся Гасподзь, як некалі Майсею і Аарону. Нагадаем, што ўся Скінія Запавету будзеца для захоўвання Каўчэга Запавету і звязанай з ім Прысутнасці Божай сярод народа Ізраіля, для магчымасці Адкрыцця Божага ў сакральнай прасторы Святая Святых. Нездарма, заповедваючы Майсею і ўсяму народу Ізраіля збудаванне Скініі і Каўчэга, Гасподзь кажа: «І зробіць Мне Свяцілішча, і Я буду жыць сярод іх» (*Зых 25:8*; у арыгінале на месцы слова «Свяцілішча» — *Мікдаш*, усё ад таго ж кораня *кадош* — «святые»; словам *Мікдаш* у Танаху будзе абазначана і Іерусалімскі Храм). І яшчэ сказана Майсею: «І Я буду адкрывацца табе там і размаўляць з табою па-над накрыўкаю [Каўчэга], паміж двух керуваў, якія над Каўчэгам Адкрыцця [Сведчання], пра ўсё, што буду заповедваць праз цябе сынам Іісраэля» (*Зых 25:22*).

Уласна Свяцілішча (Мікдаш) размяшчалася ў заходняй частцы двара Скініі — прасторы, агароджанай з дапамогаю спецыяльнай сеткі, зробленай з кручанага вісону і расцягнутай на слупах. Двор Скініі меў памеры 100×50 локцяў (*амот*), г. зн. прыкладна 50×25 м (паводле іншых разлікаў — 60×30 м). У гэтым двары, які таксама ўяўляў сабою сакральную прастору, адзеленую ад астатняга свету, знаходзіўся знешні ахвярнік, на якім прыносіліся ахвяры ўсеспалення. Ахвярнік быў збудаваны таксама з дошак, паміж якімі засыпаўся пясок. Дошкі былі абкладзеныя меддзю (таму ахвярнік завецца медным), а на вуглах ахвярніка былі зробленыя асаблівыя рогі. Адразу за ахвярнікам і перад уваходам у Мікдаш размяшчаўся двор святароў. Тут, паміж вялікім ахвярнікам і ўваходам у Мікдаш, быў усталяваны асаблівы медны ўмывальнік для рытуальнага абмывання рук і ног святароў перад іх уваходжаннем у сакральнае памяшканне: «І зрабіў [Бэцалель] умывальнік з медзі і падножжа яго з медзі, з люстэркаў [жанчынаў], якія збіраліся ля ўвахода Шатра Саборнага» (*Зых 38:8*). Люстэркі ў тых часы вырабляліся з адпаліраванай да бляску медзі або бронзы, што на іўрыце абазначаецца адным словам — *нэхошэт*. У рускім Сінадальным перакладзе гэтае месца перакладзенае памылкова: *умывальник из меди и подножие его из меди, с изящными изображениями, украшающими вход Скинии Соборания*, што выклікае неўразуменне, бо ні ўмывальнік, ні ўваход у Скінію ніяк не звязаныя ні з якімі ўпрыгожаннямі (тым больш меднымі ці бронзавымі). Гэтая ж памылка паўтораная ў В. Сёмухі з некаторымі варыяцыямі: «далікатныя выявы»!

Скінія Запавету займае, паводле Торы, цэнтральнае месца — у прамым і пераносным сэнсе — сярод народа Ізраіля: станы дванаццаці каленаў Ізраілевых, калі народ спыняўся ў тым ці іншым аазісе, размяшчаліся ў пэўным, строга вызначаным Богам, парадку вакол Скініі Запавету. Яна была для дванаццаці каленаў цэнтрам духоўнага прыцягнення, які цэментавалі іх адзінства і абумоўлівалі іх рух да Зямлі Абяцанай. Скінія Запавету выконвала траякую функцыю: з'яўлялася бачным сімвалам Прысутнасці Бога, Яго сімвалічным «жытлом» сярод народа Ізраіля; уяўляла сабою культавы цэнтр, дзе ажыццяўлялася набажэнства і адбы-

валіся рэгулярныя ахвярапрынашэнні; была тым сакральным месцам, дзе Бог абвяшчаў Сваю Прысутнасць і адкуль Ён размаўляў з прарокам Майсеем.

Скінія Запавету разам з усімі святымі рэчамі, якія змяшчаліся ў ёй, прайшла з народам усе сорак гадоў блукання па пустыні. Пасля прыходу сыноў Ізраіля ў Ханаан пра Скінію Запавету ўзгадваецца мала, але прасочваецца лёс Каўчэга Запавету. Першапачаткова ён знаходзіўся ў Шыло (Сіломе), які служыў, верагодна, амфікітэінным Свяцілішчам, што аб'ядноўвала калены Ізраілевы (*Іс Нав 18:1; 19:51*). У 1-й Кнізе Шэмуэля (Самуіла), або 1-й Кнізе Царстваў (*1 Цар 2:22*), а таксама ў 2-й Кнізе Шэмуэля, або ў 2-й Кнізе Царстваў (*2 Цар 7:6*), у Кнізе Хваленняў, або Псалтыру (*Пс 78/77:60*), ёсць паказанне на тое, што Свяцілішча ўсё яшчэ ўяўляе сабою шацёр (*Огэль, Мішкан*). Аднак ужо ў 1-й Кнізе Шэмуэля Свяцілішча называецца *Бэт Адонай* (у арыгінале — невымоўны Тэтраграматон) — «дом Гасподні» (*1 Цар 1:7*), а таксама — і ў тым жа фрагменце тэксту (*1 Цар 1:9*) — выкарыстоўваецца вызначэнне *Гехаль* — «Храм» (літаральна — «Палац», «Пакой»). Магчыма, гэтыя абазначэнні ўжываюцца ў метафарычным сэнсе ці з'яўляюцца больш познімі рэдактарскімі ўстаўкамі, бо 2-я Кніга Шэмуэля (2-я Кніга Царстваў), 1-я і 2-я Кнігі Хронік (1-я і 2-я Кнігі Параліпоменан) сведчаць пра тое, што Скінія Запавету існавала ў часы кіравання ізраільскага цара Давіда і яго сына Шэламо (Саламона; гл. *2 Цар 7:6; 3 Цар 8:4; 1 Пар 21:29; 2 Пар 1:3—6*). Яна была цалкам, разам з Каўчэгам Запавету, перавезеная спачатку ў крэпасць Цыён (Сіён) — цытадэль Іерусаліма, а потым і ў збудаваны Саламонам Храм: «І прыйшлі ўсе старэйшыны Іісраэля, і панеслі святары Каўчэг. // І паднялі Каўчэг Гасподні, і Скінію Сходу, і ўсе святыя рэчы, што ў Скініі; і паднялі іх святары і левіты. // ...І прынеслі святары Каўчэг Запавету Гасподняга на месца яго, у Дэвір¹ Храма, у Святая Святых, пад крылы керуваў...» (*3 Цар 8:3—4, 6*). Паказальна, што апісанне Скініі Запавету, яе збудавання і ўбран-

¹ *Дэвір*, або *двір*, — унутранае памяшканне Іерусалімскага Храма, якое адпавядае па сваім прызначэнні Святая Святых у Скініі Запавету; таксама завецца Святая Святых (гл. цытату далей).

ня невыпадкова супадае ў шматлікіх момантах з аповедам пра будаўніцтва Храма царом Саламонам, з апісаннем яго будовы і ўнутранага ўбрання: для Саламона, як і для яго бацькі Давіда, Скінія стала аналагам выбудоўвання, уладкавання сакральнай прасторы Храма, якая, як і прастора Скііі, сімвалізуе і велічны сусвет, створаны Богам, і вялікі дар Божы чалавеку — яго духоўны свет.

Апісанне Скііі Запавету і яе збудавання дагэтуль выклікае спрэчкі ў біблеістыцы, і найперш — пытанне пра тое, як суадносяцца Шацёр Сходу, які паставіў прарок Майсей па-за станам і ля ўвахода якога спускаўся воблачны слуп, што сведчыў пра Прысутнасць Бога, а ўнутры Шатра Гасподзь размаўляў з прарокам, і Скіія Запавету, што знаходзілася непасрэдна ў цэнтры стана. Безумоўна, каментатарская традыцыя тлумачыць, як ужо адзначалася, што Шацёр Сходу служыў месцам Адкрыцця да збудавання Скііі, але справа ў тым, што далей у тэкстах Та-наха Скіія дзе-нідзе называецца Шатром Сходу. З гэтай нагоды выказваліся і выказваюцца розныя гіпотэзы, у тым ліку і такія, што пастулююць існаванне розных крыніцаў двух апісанняў — Шатра Сходу і Скііі Запавету. Паводле гіпотэзы Ю. Вельгаўзэна, апісанне Скііі Запавету тычыцца не перыяду яе існавання, але ўзнікла толькі пасля вяртання іудзеяў з Вавілонскага палону і адлюстроўвае структуру Іерусалімскага Храма. Існуе таксама меркаванне, што апісанне Скііі адлюстроўвае ўладкаванне Свяцілішча ў Шыло і т. п. Аднак зараз для навукоўцаў цалкам відавочна, што шматлікія дэталі ў апісанні Скііі Запавету сведчаць пра архаічны качавы час, пра жыццё менавіта ў пустыні: і асаблівая акацыя *шыцім*, якая расце толькі ў пустыні, і розныя часткі пераноснага Свяцілішча з чырвонай барановай скуры, і т. п. Падвяргаючы крытыцы канцэпцыю Вельгаўзэна і яго паслядоўнікаў, І. Р. Танглеўскі адзначае: «Прадстаўнікі “вельгаўзэніянскай” школы мяркуюць, што апісанне пераноснага Свяцілішча ў Кнізе Зыходу — гэта фікцыя, ідэальная канструкцыя святароў, якая грунтуецца на вобразе Храма цара Саламона ў Іерусаліме і праецыруецца на перыяд Зыходу. Аднак мяркуючы па старажытнаегіпецкіх, угарыцкіх і фінікійскіх тэкстах, шатры-свацілішчы былі шырока распаўсюджаныя на старажытным Бліз-

кім Усходзе¹. Вядома пра існаванне падобных храмаў у ка-чэўнікаў сіра-палесцінскага рэгіёна яшчэ ў першыя ста-годдзі н. э., а таксама ў арабаў як да, так і пасля прыняцця імі ісламу. Кніга Зыходу паказвае, што ізраільцяне, вый-шаўшы з Егіпта, мелі з сабою і срэбра, і золата, і шматлі-кія адзенні, так што ў іх было дастаткова матэрыялаў для збудавання пераноснага Свяцілішча — Скініі Сходу. Яны былі працоўнымі людзьмі — так што і нястачы ўмельцаў-рамеснікаў яны таксама яўна не адчувалі»².

Так, няма ніякай сур'ёзнай падставы не верыць у існа-ванне Скініі Запавету, лічыць яе ўсяго толькі больш по-зній фікцыяй. Тая ж увага, якая надаецца Скініі ў тэксце Кнігі Зыходу, тая скрупулёзнасць, з якой яна апісваецца ва ўсіх дэталях, так, што пры жаданні ўсё гэта можна ізноў збудаваць і зрабіць пры наяўнасці тых жа матэрыя-лаў і адмысловых майстроў, вымагае ад нас больш піль-ным позіркам угледзецца ў апісанне Скініі і ўдумацца ў глыбінную сімволіку, што за ім стаіць. Нездарма рабі Ё. Герц піша: «Усе каментатары прытрымліваюцца думкі, што Мішкан служыў месцам наймацнейшага раскрыцця Боскай Прысутнасці, якое, у адрозненне ад таго раскрыц-ця, якое перажыў народ ля гары Сінай, не пакідала сыноў Ізраіля падчас іх саракагадовых вандровак па пустыні: як толькі на чарговай стаянцы ў цэнтры стана ўзводзіўся сабраны Машэ пераносны Храм, яго ахувала воблака — сімвал пастаяннага знаходжання Усявышняга сярод сы-ноў Ізраіля. Сама канструкцыя Храма служыла прадметам вывучэння для каментатараў ва ўсе часы. Містычны кіру-

¹ Даследчык адзначае, што ў Тымне (Цімне), на поўнач ад Эйлата, знойдзеныя фрагменты мадзіянціянскага шатра-святлішча, узведзенага над больш раннім егіпецкім храмам. Гл. наступную зноску.

² Тантлевский И. Р. Введение в Пятикнижие. М.: РГГУ: Центр библистики и иудаики, 2000. С. 218. Даследчык прыводзіць серыю работ, прысвечаных Скініі Запавету: Cross F. M. *Tabernacle: A Study from an Archaeological and Historical Approach* // *Biblical Archaeologist*. 1947. № 10. P. 45—68; id., *The Priestly Tabernacle in the Light of Recent Research* // *Temples and High Places in Biblical Times* / Ed. by A. Biran. Jerusalem, 1981. P. 321—322; Harrison K. *Introduction to the Old Testament*. Grand Rapids, 1969. P. 403—408; Sarna N. M. *Exploring Exodus*. N. Y., 1986. P. 190—200; id., *Israel in Egypt: The Egyptian Sojourn and the Exodus* // *Ancient Israel* / Ed. by H. Shanks. Wash., 1988. P. 46—47.

нак у іудаізме заўсёды аддаваў вялікую ўвагу канструкцыі Храма, матэрыялам, з якіх ён быў зроблены, і прапорцыям яго складнікаў. Містыкі разглядаюць Храм як сімвалічнае выяўленне ўсяго, што існуе ў Сусвеце»¹. Менавіта з сімвалікаю Мішкана, па ўзору якога быў збудаваны Іерусалімскі Храм, будзе звязаны ў апошнія стагоддзі старажытнага этапу існавання старажытнаўрэйскай культуры (у першыя стагоддзі Новай эры) генэзіс спецыфічнай плыні іўдзейскай містыкі — так званая літаратура *гехалот* («палацаў»), якая мела сваёю ўмоваю ўнутранае сузіранне найвышэйшых сфераў, дзе раскрывае Сябе Усявышні, містычнае ўзыходжанне душы праведніка ў Нябесныя Палацы, зямным правобразам якіх стала Скінія, апісаная ў Кнізе Зыходу. Паводле містычнай кабалістычнай традыцыі Скінія сімвалізуе ўвесь Сусвет, усе дзесяць *Сфірот* — сфераў Боскай эманцыі. З пункту гледжання кабалістычнай традыцыі Скінія сімвалізуе таксама духоўны свет чалавека. Адначасова Скінія ёсць і сімвал народа Божага, і сімвал сусвету. Агада распавядае, што Скінія сімвалізуе сабою свет, створаны за Шэсць Дзён. У Першы Дзень былі створаныя неба і зямля, якія сімвалічна прадстаўляюць шацёр і падлога Скініі. Нябесны кўпал, прастора, якая падзяліла «воды зямныя» і «воды нябесныя» і якая створаная была на Другі Дзень, сімвалічна прадстаўленая ў полагу, які аддзяляе Святую прастору Скініі ад Святая Святых. Воды, што сабраліся па волі Божай у адно месца на Трэці Дзень, нібыта сканцэнтраваліся ва ўмывальніку, напоўненым вадою. Свяцілы, створаныя на Чацвёрты Дзень, сімвалічна замяшчае сабою Менора з яе сям'ю лампадамі. Як свет населены жывымі істотамі, так «населеная» і Скінія: птушкі, створаныя на Пяты Дзень, прадстаўленыя керувамі, якія распасцёрлі крылы над Каўчэгам Запавету; жывёлы і чалавек, створаныя на Шосты Дзень, — ахвярнымі жывёламі і святарамі. Нарэшце, Сёмы Дзень і святы Суботні спакой сімвалізуе Святая Святых.

Больш рацыянальнае тлумачэнне прызначэння Скініі і ўсіх дэталей яе ўбрання даюць Рамбам (Майманід) і яго

¹ Герц Й. Коментарый // Пятікнижие и гафтарот: Иврит. текст с рус. пер. и классич. комментарием "Сончино". М.; Иерусалим, 1999. С. 440.

паслядоўнікі. На іх думку, заповедзь збудавання Скініі і вырабу ўсіх святых прадметаў была дадзеная сынам Ізраіля для таго, каб адвучыць іх ад ідаласлужэння, паказаць прыныцыповае адрозненне служэння Адзінаму Богу, у тым ліку і ахвярапрынашэнняў, ад служэння язычніцкім багам.

Пры ўсіх розных тлумачэннях іх аб'ядноўвае адно: Мішкан узводзіцца дзеля таго, каб народ яскрава, бачна адчуў сваё асаблівае прызначэнне — быць «валадарствам святароў» і «народам святым». Увесь народ мусіць стаць у пэўным сэнсе святаром, які, будуючы Скінію і ахоўваючы яе, здзяйсняючы ў ёй набажэнства і прыносячы ахвяры, падтрымлівае пастаянную духоўную сувязь з Усявышнім. Скінія — бачны сімвал святасці супольніцтва Ізраіля, таго, што ў яго асяроддзі прысутнічае Бог. Нагадаем, што, даючы народу загад збудаваць Скінію, Гасподзь кажа: «І хай зробіць яны Мне Свяцілішча, і буду жыць сярод іх [у асяроддзі іх]» (*Зых 25:8*). У арыгінале выраз «сярод іх» гучыць як *бетохам*, што можна зразумець і як «у асяроддзі іх», і як «унутры іх». Тым самым, магчыма, Гасподзь дае наказ па падабенству Скініі наладзіць жыццё народа Божага, які мусіць стаць свайго кшталту Храмам для астатняга свету, што таксама па магчымасці трэба ператвараць у Храм Божы, бо ўвесь Сусвет — Яго Храм. Апрача таго, Гасподзь паказвае на тое, што кожны з сыноў Ізраіля (у ідэале — кожны чалавек) мусіць збудавать свяцілішча ўнутры сябе. Вось чаму Майсею сказана: «Усё, як Я паказваю табе, узор Скініі і ўзор усіх посудуў яе, так і зрабіце» (*Зых 25:9*). У свой час выдатны яўрэйскі паэт і філосаф-неаплатонік эпохі Сярэднявечча Йегуда га-Леві (Галеві, канец XI—XII ст.) убачыў у гэтым паказанне на існаванне ідэальных формаў (эйдасаў), якія павінныя быць увасобленыя на зямлі, каб прыўнесці ў зямное жыццё Боскую гармонію: «Усе дэталі Храма-шатра ў пустыні былі паказаныя Майсею на Сінайскай гары: будова шатра, стала і Меноры, Каўчэга, двара, слупоў і заслонаў. Яму былі паказаныя духоўныя формы, што адпавядаюць тым формам рэчыўным, якія ён павінны быў стварыць» (трактат *Сэфэр га-Кузари* — «Кніга Хазара»)¹.

¹ Йегуда Галеві. Кузари / Пер. с иврита Г. Липша. 2-е изд. Иерусалим: Шамир, 1990. С. 69.

Важна, што Гасподзь задае пэўны ідэальны эталон, паводле якога павінна быць уладкаванае не толькі рэальнае Свяцілішча, але і лад душы чалавечай. На думку Дз. У. Шчадравіцкага, «Скінія ўяўляе сабою скрыжаванне і зліццё цэлага шэрагу сімвалічных радоў. Яна адлюстроўвае ўладкаванне і ўзаема сувязь розных духоўных светаў; паказвае на будову “ўнутранага чалавека”; сімвалізуе зямлю ў яе будучым ачышчаным і прасветленым выглядзе; выяўляе гісторыю чалавецтва ў пэўным разрэзе — як гісторыю народа Божага, Царквы, г. зн. як гісторыю выратавання»¹. Мысляр і экзэгет лічыць, што сімвалічны ўзор Скініі як сімвала духоўнага свету чалавека і пераўтвора на пачатках духоўнасці зямнога свету быў дадзены ў слаўтай Тэафаніі, адкрытай Майсею, Аарону і старэйшынам на Сінаі ў выглядзе «апрацаванай цагліны з сапфіру», бо Гасподзь паўтарае Свайму прароку адносна Скініі і яе прадметаў: «Глядзі, зрабі іх па тым узоры, які паказаны табе на гары» (Зых 25:40); «І ўсталой Скінію па ўзоры, які паказаны табе на гары» (Зых 26:30). Тлумачачы гэтыя вершы, Дз. У. Шчадравіцкі піша: «...на гары Сінай Майсей і кіраўнікі народа, якія былі з ім, бачылі той “правобраз”, паводле якога быў створаны чалавек. Паколькі ж Скінія з яе посудамі павінная была стаць быццам бы праекцыяй вобраза, які паказаны на гары Майсею, мы прыходзім да высновы, што будова Скініі была закліканая адлюстроўваць унутраны свет чалавека, сімвалізаваць яго духоўную “будову”»².

Нагадаем, што ўзвядзенне Скініі пачынаецца з *тэрума* — узнясення Госпаду ад шчырага сэрца ўсялякіх каштоўных і прыгожых прадметаў і рэчываў, што сімвалізуюць найлепшыя думкі і пачуцці чалавека, парыванні яго духу, скіраваныя да Бога. Кожны чалавек і ўвесь народ мусіць пачаць будаўніцтва сваёй духоўнасці з самаабмежавання, з гатоўнасці падараваць самае лепшае, што ў яго ёсць, Усявышньому, прычым гранічна бескарысліва, памятаючы пра тое, што ад Яго ён атрымаў яшчэ большыя і велічныя дары. Рабі Ё. Герц піша: «Дар можа быць толькі чыста-

¹ Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 512.

² Тамсама. С. 494—495.

сардэчны. Усё, што чалавек прыносіць са шкадаваннем, не можа быць выкарыстанае для збудавання Мішкана. Прыгажосць Мішкана — гэта не толькі знешняя прыгажосць, якая ствараецца бляскам каштоўных металаў і раскошаю дарагіх тканінаў. У пераносным Храме павінны адчувацца чыстасардэчны парыў усяго народа, гатоўнасць аддаць усе свае матэрыяльныя каштоўнасці дзеля таго, каб высокая духоўнасць вечна існавала сярод народа. Ад сыноў Ізраіля патрабавалася не толькі ахвяраваць сямейныя каштоўнасці, але і прысвяціць усе свае здольнасці, вынаходлівасць і гадзіны карпатлівай працы для таго, каб Мішкан быў узведзены ў дакладнай адпаведнасці з воляю Усявышняга. Гэтае імкненне выканаць волю Творцы адціснецца ў камяні і метале, у бляску золата, у адмыслова сатканых тканінах і стане матэрыяльным увасабленнем любові да Усявышняга і гатоўнасці з радасцю выконваць Яго волю»¹. Такім чынам, Мішкан — сімвал як прыгажосці знешняга свету, так і духоўнай прыгажосці, сімвал любові, якая звязвае чалавека і Бога. А тое, што гэта Храм пераносны, вандроўны, сімвалізуе непарыўную сувязь, заснаваную на любові, паміж Усявышнім і народам Божым ва ўсіх яго вандроўках, паміж Госпадам і чалавекам ва ўсіх яго блуканнях і жыццёвых пошуках. Як вельмі слушна кажа Дз. У. Шчадравіцкі, «вандроўная Скінія ёсць вобраз чалавека як Храма Богага, чалавека духоўнага, які ходзіць па зямлі, але адчувае ў сэрцы сваім неба — Божую Прысутнасць»².

Структура Скініі, яе ўнутраная будова ўтрымліваюць у сабе сімвалічныя паказанні на цэласны цялесна-духоўны свет чалавека, і найперш, безумоўна, на яго духоўнасць, што нясе ў сабе часцінку Духу Богага. Нездарма сакральны двор Скініі адзелены ад астатняй прасторы шматлікімі заслонамі з тканіны: гэта нібыта плоць, што ахутвае духоўны свет чалавека, і адначасова — паказанне, што чалавеку не дадзенае непасрэднае сузіранне духоўнага пачатку ці дадзенае не адразу: патрабуюцца найвялікшыя

¹ Герц Й. Коментарый. С. 441.

² Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 517.

намаганні духу, каб за заслонамі плоці ўбачыць духоўнае, каб знайсці ўваход у свет духоўнасці. Гэты ўваход сімвалізуе брама двара Скініі — заслона, што ўмацаваная на чатырох слупах. У апошніх ужо даўно бачылі паказанне на чатыры бакі свету, чатыры літары невымоўнага Тэтраграматона, чатыры здольнасці чалавека, што злучаюцца для служэння Богу, — розум, памяць, пачуццё, воля. Хрысціянская экзэгега бачыць у гэтых чатырох святых слупах сімвал чатырох Евангелістаў і чатырох Евангелляў.

Той, хто ўвайшоў у двор Скініі, бачыць вялікі ахвярнік, на якім у ахвяру Госпаду прыносяцца чыстыя жывёлы: «І зрабі ахвярнік з дрэва шыцім, пяць локцяў даўжынёю і пяць локцяў шырынёю; чатырохвугольны павінны быць ахвярнік, і тры локці вышыня яго. // І зрабі рогі яго на чатырох вуглах яго; з яго павінны быць рогі яго; і абкладзі яго меддзю. // ...Пустым унутры, з дошак зрабі яго; як паказана табе на гары, так хай і зробіць» (Зых 27:1—2; 8). Безумоўна, ахвярнік і ахвяры, якія прыносіліся на ім, сімвалізуюць падрыхтаванасць чалавека да служэння Богу, гатоўнасць прынесці Яму свае цялесныя і духоўныя сілы. Тора дае зразумець, што без ахвяравання Богу, на справы святых і міласэрных часткі маёмасці і — галоўнае — сваіх намаганняў чалавек не можа наблізіцца да Бога, да Яго святога «жытла». Пры гэтым закланне ахвярных жывёлаў сімвалізуе падпарадкаванне цялеснасці чалавека, яго жывёльных інстынктаў духоўнаму пачатку, скіраванне ўсёй істоты чалавека на служэнне Богу. Дз. У. Шчадравіцкі заўважае: «Жывёлы сімвалізуюць цялесныя сілы чалавека: без умярцвення іх “самасці”, без авалодання імі і без “ускладання” іх на алтар Божы чалавек застаецца яшчэ шмат у чым у жывёльным стане, і пра далейшае набліжэнне яго да прытулку Бога не можа быць і гаворкі»¹.

Паміж ахвярнікам і ўваходам у Скінію знаходзіўся медны ўмывальнік, неабходны для таго, каб святары пасля прынясення ахвяры абмывалі рукі і ногі перад тым, як увайсці ўнутр Свяцілішча. Безумоўна, і ў дачыненні да кожнага чалавека гэтае абмыванне мае сімвалічны сэнс духоў-

¹ Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 515.

нага ачышчэння, выпраўлення справаў сваіх рук і шляхоў, па якіх ідуць яго ногі. Важна, што ўмывальнік, паводле тэксту Торы, быў зроблены «з люстэркаў тых, хто збіраецца [ля Скініі]», г. зн. жанчынаў, якія ахвяравалі свае люстэркі для святой справы, так што ўмывальнік ператварыўся ў адно суцэльнае люстра. Верагодна, маецца на ўвазе, што Аарон і яго нашчадкі, якія адны толькі мелі права на ўваход у Скінію Запавету, пазней — у Храм, углядаліся ў свой вобраз, ачышчаны не толькі фізічна, але і духоўна. Метафарычна ж маецца на ўвазе духоўнае ачышчэнне кожнага чалавека, які жыве паводле Закону Божага. «Умывальнік, зроблены з медных люстраў, сведчыць пра ачышчэнне, што адбываецца, калі чалавек углядаецца ў Закон Божы і ў самога сябе»¹.

Сама Скінія (Свяцілішча, *Мікдаш*), пакрытая скурамі і тканінамі, сімвалізуе таксама ўнутраны свет чалавека, сакральную прастору ўнутры чалавека, аханую яго плоцевым адзеннем. Заслона, якая закрывала ўваход у Скінію, мацавалася на пяці слупах, што сімвалізавалі самае распаўсюджанае ў Торы (і Танаху), разам з Тэтраграматонам, пяцілітарнае імя Божае — *Элогім* (на іўрыце — пяць літараў, што абазначаюць пяць зычных), а таксама — пяць кніг Торы. Унутры святой прасторы, адразу за ўваходам у яе, стаяў залаты ахвярнік, з якога ўздымаліся струмені фіміяму, напаўняючы Скінію асаблівым водарам (*Зых 30:1—8, 34—38*). Водарныя рэчывы, што спальваліся на ім, сімвалізавалі чыстыя думкі і памкненні чалавека, якія, узгараючыся ў агні палымянай любові да Бога, ператвараюцца ў шчырыя малітвы чалавека, што ўзносяцца да трону Усявышняга.

Злева ад увахода ў Святая Святых знаходзілася славуная сяміствольная свяцільня — Менора, справа — залаты стол з «хлябамі прапанавання» (*Зых 25:23—40*). Сем галінаў Меноры сімвалізавалі і сімвалізуюць Сем Дзён Стварэння, а таксама сямьрычную структуру светабудовы, шчыльна звязаную з сям'ю Запаветамі, адпаведна якім разгортваецца чалавечая гісторыя (паводле іўдзейскай традыцыі, Запаветы з Адамам, Ноем, Аўраамам, Ісаакам, Іакавам, Майсеам і Давідам; паводле хрысціянскай — з Адамам, Ноем,

¹ Шедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 515.

Аўраамам, Майсеем, Давідам, Новы Запавет і Адвечны Запавет у Царстве Божым). Менора, у сямі галінах якой пастаянна гарэў спецыяльна падрыхтаваны святарамі ачышчаны аліўкавы алей, сімвалізавала вялікае святло жыцця, звязанае з Прысутнасцю Божай у Скініі, Дух Божы, а таксама гарэнне чалавечага духу ў яго служэнні Богу. «Хлябы прапанавання», названыя так таму, што яны нібыта «прапануюцца» людзьмі Богу, літаральна названыя ў Торы *лэхем га-панім* — «хлеб твару», г. зн. хлеб, які прыносіцца (ускладзецца) перад твар Божы. Гэты хлеб сімвалізуе духоўную ежу, Слова Божае.

Далей асаблівая заслона з каштоўнай тканіны з вытканымі на ёй керувамі (херувімамі) аддзяляла ў святой прасторы Скініі самую святую пастору — Святая Святых, прызначаную для захавання Каўчэга Запавету. Заслона вісела на чатырох слупах, што сімвалізавалі літары святога Тэтраграматона. Сюды, у Святая Святых, меў права ўваходзіць толькі першасвятар і толькі адзін раз на год — у Дзень Пакаяння, Дзень Ачышчэння, калі ён крывёю ахвярных жывёлаў сімвалічна ачышчаў Скінію ад усіх грахоў, якія нібыта «назбіраліся» ў Скініі за год. Чаму тут? Маецца на ўвазе, што менавіта перад пільным позіркам Бога чалавек мацней за ўсё адчувае сваю недасканаласць, свае грахі і імкнецца ачысціцца ад іх. Першасвятар, уваходзячы ў Святая Святых, сімвалічна «прыносіў» з сабою ўсе грахі народа, перад галоўнаю святыняю перажываў і сваю ўласную недасканаласць, маліўся за дараванне грахоў яму і яго народу і ачышчаў Скінію святою крывёю ахвяраў (*Лев 16:2—34*). Каўчэг Запавету, што стаяў у Святая Святых, захоўваў у сабе Скрыжалі з Дзесяццю Запаведзямі. Менавіта з Каўчэгам і асабліва з сакральнаю прастораю паміж крыламі керуваў, якія былі размешчаныя на яго накрыўцы і ахоўвалі слова Божае, звязвалася Шэхіна, праз якую Усявышні адкрываецца Сваім выбраннікам. Нездарма Гасподзь кажа Майсею: «Там Я буду адкрывацца табе і размаўляць з табою па-над накрыўкаю, пасярод двух керуваў, якія над Каўчэгам Адкрыцця, пра ўсё, што ні буду запаведваць праз цябе сынам Іізраэля» (*Зых 25:22*). Безумоўна, Каўчэг сімвалізуе сэрца чалавека, споўненае любові да Бога, самую сакральную частку яго духоўнага свету, у якім жыве частічка Духа Божага.

Вельмі глыбокае тлумачэнне таго, як будова Скініі судносіцца з духоўна-цясельнаю будоваю чалавека, даў у свой час Йегуда га-Леві ў трактате «Кніга Хазара». На думку мысляра, Усявышні гэтак жа «жыве» (дакладней — выяўляе Сваю Прысутнасць) у Скініі або ў Храме, як разумная душа (*нэшама*) чалавека — у яго фізічным целе. Каб апошняя існавала ў целе падчас зямнога жыцця чалавека, неабходна падтрымліваць жыццё так званай жывельнай душы — *нэфеш*, якая залежыць ад нармальнага функцыянавання і гармоніі ўсіх органаў цела. І гэтак жа, як разумная душа не патрабуе ні ежы, ні піцця, ні водараў, але яны патрэбныя душы жывельнай, якая ажыўляе цела, так і Усявышняму непатрэбныя ахвяры (ні кроў, ні мяса ахвярных жывёлаў, ні фіміям), але яны патрэбныя для функцыянавання Скініі, праз якую чалавек атрымлівае назіральны знак прынцыпова нябачнай Боскай Існасці. Йегуда га-Леві піша: «Бог кажа: ахвяра, хлеб і водары, прызначаныя Мне, аддаюцца Майму агню; гэта значыць агонь, падпарадкуючыся слову Божаю, спальвае ахвяры, а некаторыя часткі іх прызначаюцца ў ежу святарам. Сэнс усяго гэтага — усталяваць такі парадак, каб у Храме магчымая была Прысутнасць Цара — не прасторавая прысутнасць, а ўцараванне Яго Велічы. Каб лепш гэта зразумець, параўнай Боскі ўплыў з разумнаю душою, што жыве ў целе. <...> Усе віды службы ў Храме — набажэнствы, ахвярапрынашэнні, дымленні, і хваласпеў, і ежа, і піццё — адбываюцца ў такой найвышэйшай ступені чысціні і святасці, што яны названыя “службаю Божаю”, “хлебам Божым” і таму падобным. Гэтыя назвы паказваюць, што Бог жадае належнай гармоніі ў жыцці народа і святароў і што Ён нібыта прымае іх дары і знаходзіцца сярод іх для іх славы. Сам жа Ён высокі і святы і не атрымлівае асалоды ад іх ежы і трапезаў, але гэтая ежа корміць іх душы, падобна да стрававання ў страўніку і печані, калі яно адбываецца нармальна: найбольш тонкая частка ежы дасягае сэрца, а найтанчэйшая з тонкай дасягае духу, і сэрца, дух і мозг умацоўваюцца жыццёваю сілаю, якая прыцякае да іх праз артэрыі, нервы і сасуды. І ўсё гэта для таго, каб стварыць такую дасканалую адпаведнасць элементаў, пры якой цела здольнае прыняць разумную душу, якая гаворыць і ўяўляе сабою

асаблівую існасць, блізкую (па сваёй прыродзе) да існасці анёлаў, пра якіх сказана: “іх жыллё адзелена ад плоці”, — і тады душа існуе ў целе не прасторавым існаваннем, а пануючы ў ім і кіруючы»¹. Гэта вельмі тонкае і глыбокае тлумачэнне таго, як патрэбна разумець «жыццё» і душы (духу) у чалавечым целе, і Усявышняга ў Скініі: як настойвае мысляр, не ў прасторавым сэнсе, а ў сэнсе духоўнага панавання і кіравання.

Паводле разумення Йегуды га-Леві, Каўчэг адпавядае сэрцу чалавека, а керувы над Каўчэгам — лёгкім: «Уся служба звернутая да Каўчэга Запавету і да херувімаў, якія выконваюць ролю сэрца і лёгкіх над імі»². На яго думку, усе прадметы ў Скініі сімвалізуюць унутраныя органы цела чалавека, якія не трымаюцца касцямі, а ўнутранымі сувязямі паміж сабою, г. зн. духоўнымі сіламі чалавека. Нагадваючы, што пераносіць усе ўнутраныя прадметы Скініі было даручана сыну Аарона Кегату (Каафу) і яго сынам, мысляр піша: «...сынам Кегата... было даручана несці тое, што адпавядае ўнутраным органам, — Каўчэг, стол хлябоў прапанавання, Менору, і ахвярнікі, і свяшчэнныя прылады для іх абслугоўвання. Пра сыноў Кегата напісана: “Таму што на іх ускладзеная святая служба — на плячах панясуць”, як унутраныя органы, што не маюць касцей, якія б іх падтрымлівалі, трымаюцца духоўнаю моцаю»³. Йегуда га-Леві нагадвае таксама, што сынам яшчэ аднаго сына Аарона, Герсона (Гірсона), было даручана перавозіць на павозках усе знешнія часткі Скініі — сам шацёр са скураў, яго пакрывалы, заслоны, якія «адпавядаюць знешнім мяккім часткам цела»⁴. «Наступным па годнасці, сынам Мерары, — працягвае філосаф, — было даручана несці тое, што адпавядае цвёрдым часткам цела (касцям. — Г. С.), — аплікі, дошкі, засаўкі, слупы і падножжы для дошак»⁵. Самаму годнаму перад тварам Бога сыну Аарона, Элеазару, даручаныя алей памазання і алей для Меноры, водары для дымлення і пастаяннае ахвярапрынашэнне, што,

¹ Йегуда Галеви. Кузари. С. 104—106.

² Тамсама. С. 108.

³ Тамсама. С. 109.

⁴ Тамсама.

⁵ Тамсама.

на думку Йегуды га-Леві, увасабляе «самы чысты і тонкі агонь, і святло мудрасці і пазнання, а праз *Урым* і *Тумім* — святло прароцтва»¹ (*Урым* і *Тумім* — магчыма, у перакладзе словы «святло» і «дабрыня», што стаяць у множным ліку, — таямнічыя свяшчэнныя прадметы, замацаваныя на эфодзе першасвятара, праз якія ён запытваў Бога ў самых важных выпадках; гл. далей). Калі Каўчэг Запавету адпавядае сэрцу, то Скрутак Торы, які ляжаў побач з ім у Святая Святых — галаве, г. зн. мудрасці і розуму. Йегуда га-Леві піша: «Корань мудрасці — Дзесяць Запаведзяў — заключаны ў Каўчэгу Запавету, які адыгрывае ролю сэрца, а ўсе запаведзі, што з іх вынікаюць, — у Скрутку Торы, які захоўваецца каля яго, як сказана: “І пакладзіце яго каля Каўчэга Запавету Усявышняга”. Тут выток дзвюх мудрасцяў — мудрасці Торы, носьбітамі якой з’яўляюцца святары, і прароцкай мудрасці, яе носьбіты — прарокі. І яны нібыта дарадчыкі: настаўляюць, і перасцерагаюць, і нагадваюць яму. Яны — галава народа»².

Такім чынам, Скінія Запавету з’яўляецца матэрыяльным увасабленнем чалавека як Храма Божага, ідэальным увасабленнем народа Божага, увасабленнем гармоніі Сусвету. І чалавек, і народ Божы, і Сусвет мусяць стаць сапраўдным прытулкам Духу Божага. Разгледзім цяпер больш дэтальна як матэрыяльную будову Скініі і Каўчэга, так і сімваліку гэтых матэрыяльных дэталей.

Даўшы агульны наказ стварыць Свяцілішча, у якім Ён будзе «жыць» (*Зых 24:1—9*), Гасподзь найперш дае запаведзь адносна «сэрца», у якім захоўваецца самае святое, — адносна Каўчэга Сведчання (Адкрыцця), або Каўчэга Запавету. Безумоўна, Каўчэг — самы свяшчэнны прадмет Скініі Запавету, больш таго — гэта тое, у імя чаго яна была ўзведзеная, бо менавіта ў Каўчэгу захоўваецца галоўнае Адкрыццё Божае, накрэсленае на Скрыжальных. «І няхай зробіць Каўчэг з дрэва *шыцім*: два локці з паловаю даўжыня яго, і паўтара локця шырыня, паўтара локця вышыня яго» (*Зых 24:10*). Як сведчыць тэкст, Каўчэг уяўляў сабою прамавугольны куфар памерамі прыкладна 1,5 м у даўжыню, 90 см у шырыню і 90 см у вышыню (паводле іншых да-

¹ Йегуда Галеви. Кузари.

² Тамсама. С. 110.

дзеных — прыкладна 1,25 м у даўжыню і 75 см у шырыню і вышыню). Нагадаем, што таямнічае дрэва *шыцім*, як мяркуюць навукоўцы, — асаблівая разнастайнасць аравійскай акацыі, вельмі трывалай, амаль не падлеглай старэнню. Гэтае дрэва выбранае як сімвал трываласці духу і памяці, як сімвал вечнасці. Далей пра Каўчэг сказана: «І абкладзеш яго чыстым золатам, знутры і звонку пакрыеш яго, і зробіш на версе яго залаты вянок наўкола» (*Зых 25:11*). Чыстае золата сімвалізуе духоўную чысціню і святасць. Мідраш даводзіць яшчэ адно тлумачэнне, звязанае з Каўчэгам: ён з'яўляецца сімвалам мудрага чалавека, носьбіта вучэння Торы; такі чалавек павінны быць чыстым як у сваіх справах і ўчынках, так і ў думках і жаданнях сэрца¹. Залаты вянок, які ўзвышаўся над верхнім краем Каўчэга, нібыта ўвенчваў Слова Божае, для якога Каўчэг прызначаўся. Да чатырох ніжніх вуглоў Каўчэга былі прымацаваныя чатыры залатыя кольца (*Зых 25:12*), праз якія былі прапушчаныя драўляныя шасты для пераноскі Каўчэга: «І зрабі шасты з дрэва *шыцім*, і пакрый іх золатам. // І ўкладзі шасты ў кольца па баках Каўчэга, каб насіць Каўчэг з дапамогаю іх. // У кольцах Каўчэга павінныя быць шасты і не павінныя вымацца з іх» (*Зых 25:13—15*). З дапамогаю шастоў, паклаўшы іх на плечы, левіты неслі Каўчэг усе сорак гадоў вандравання па пустыні. Але чаму Гасподзь загадвае ніколі не вымаць шасты з кольцаў Каўчэга? Як паведамляе далей Танах, менавіта так, з шастамі ў кольцах, Каўчэг захоўваўся ў Скініі ўжо пасля прыходу ізраільцянаў у Зямлю Абяцаную, а потым і ў Іерусалімскім Храме. Верагодна, гэта сімвалізуе абсалютную гатоўнасць у кожны момант, калі загадае Гасподзь, узяць Каўчэг на плечы і рушыць у шлях. Так і чалавечы дух мусіць быць заўсёды ўнутрана сабраным, бадзёрым, мусіць падпарадкавацца волі Божай.

Каўчэг — сэрца духоўнага чалавека, сэрца народа, сэрца Сусвету, і менавіта ў сэрцы павінныя захоўвацца Дзесяць Запаведзяў, на якіх трымаецца жыццё чалавека, жыццё народа Богага, жыццё Сусвету: «І пакладзі ў Каўчэг Адкрыццё [Сведчанне], якое Я дам табе» (*Зых 25:16*). Асаблівая ўвага надаецца накрыўцы Каўчэга, бо самае святое павінна быць шчыльна закрытае, каб нішто знешняе не пранікала

¹ Гл.: Герц Й. Коментарый. С. 443.

ў сэрца Скініі, дзе захоўваецца галоўны Закон Божы: «І зрабі накрыўку з чыстага золата: два локці з паловаю даўжыня яе і паўтара локця шырыня яе. // І зрабі двух керуваў з золата, чаканенай працы зробіш іх на абодвух канцах накрыўкі. // І зрабі аднаго керува з аднаго краю і аднаго керува з другога краю, з самой накрыўкі зрабіце керуваў на абодвух краях яе. // І будуць керувы з распасцёртымі ўверх крыламі накрываць крыламі сваімі накрыўку, а тварамі сваімі [звернутыя] адзін да аднаго; да накрыўкі няхай будуць твары керуваў» (*Зых 25:17—20*). Накрыўка — *капорэт* — Каўчэга была настолькі важным яго элементам, што ў 1-й Кнізе Хронік (1-й Кнізе Параліпоменан) Святая Святых названая «Дом *капорэт*» (*1 Пар 28:11*). Глыбокая сімволіка заключаецца ў тым, што слова *капорэт* звязанае з каранем са значэннем не толькі «закрываць», але і «ачышчаць» (адсюль і асаблівы рытуал ачышчэння ў Дзень Ачышчэння — *Йом-Кіпур*, падчас якога ўзносіўся фіміям перад Каўчэгам). Самае ж таямнічае ў апісанні накрыўкі — крылатыя керувы (херувімы), якія размяшчаліся на ёй, ствараючы з ёю адно цэлае. Як вядома, керувы ўпершыню ўзгадваюцца ў Торы ў Кнізе Быцця — як анёлы, якіх Гасподзь ставіць ля ўвахода ў Эдэмскі Сад пасля выгнання адтуль першых людзей. Такім чынам, керувы, што ўпрыгожвалі накрыўку Каўчэга, — выявы двух анёлаў, якія ахоўвалі святыню, не даючы наблізіцца да яе нікому чужому, нічому знешняму. Іх узнятыя крылы сімвалізавалі акрыленасць, узнёсласць чалавечага духу, які мусіць пастаянна ўзвышацца, шукаючы шляхі да Бога. Іх твары (паданне кажа, што ў выглядзе цудоўных дзіцячых твараў) углядаліся ўніз, нібыта спрабуючы пранікнуць скрозь накрыўку, аддаючы даніну пашаны і любові Закону Божаю і дэманструючы чалавеку, што яму таксама трэба пільна ўглядацца ў Запаведзі і шанаваць іх. Адначасова іх твары былі звернутыя адзін да аднаго, што сімвалізавала духоўную аднасць людзей, тое, што іх узаемадачыненні павінныя грунтавацца на павазе і ўзаемнай любові. Перадаючы думку традыцыйнага яўрэйскага каментара, рабі Ё. Герц піша: «У той момант, калі Усявышні звяртаўся да Машэ, Яго голас гучаў з прасторы паміж крыламі анёлаў, распасцёртых над накрыўкаю. Калі гучаў голас Усявышняга — дрыжалі крылы

анёлаў. З размяшчэння анёлаў каментатары атрымліваюць наступны ўрок: калі чалавек з дзяцінства (твары ж анёлаў былі падобныя да твараў дзяцей) прывыкае слухаць голас Усявышняга, ён становіцца ахоўнікам і захавальнікам Саюзу, падобна анёлам, якія раскінулі крылы над Каўчэгам Запавету. Добрае стаўленне да бліжняга павінна злучацца ў чалавеку з высокімі памкненнямі, падобна да таго, як твары анёлаў звернутыя адзін да аднаго, а крылы накіраваныя ўверх»¹. Керувы, якія ўглядаліся ў Нябачнае, Прысутнае толькі праз Скрыжалі з Дзесяццю Запаведзямі, а таксама адзін у аднаго, сімвалізавалі ўсеабдымную Любоў чалавека да Бога і блізкага, тую Любоў, без якой выкананне заповедзяў Торы страчвае сэнс, але ў роўнай ступені недасягальную без іх выканання ва ўсёй паўнаце.

Далей Гасподзь кажа: «І пакладзі накрыўку на Каўчэг зверху; а ў Каўчэг пакладзеш Адкрыццё, якое Я дам табе» (*Зых 25:21*). Здаецца, усё патрэбна зрабіць, паводле звычайнай логікі, якраз наадварот: спачатку пакласці ў Каўчэг Скрыжалі Запавету, а потым накрыць яго накрыўкаю. Чаму Гасподзь загадвае зрабіць наадварот? Мудрацы Торы заўсёды падкрэслівалі, што ў ёй няма нічога выпадковага. Калі мы памятаем, што Каўчэг сімвалізуе сэрца, то, верагодна, працытаваны верш мае на ўвазе, што чалавек мусіць спачатку шчыльна «закрыць» сваё сэрца для ўсяго злога і залішне мітуслівага, асвяціць яго, каб памясціць туды святых «скрыжалі», зрабіць Дзесяць Заповедзяў законам свайго сэрца. Паданне кажа, што крылы керуваў, якія накрывалі Каўчэг, утваралі, судакранаючыся, фігуру ў выглядзе чалавечага сэрца — знак таго, што ў глыбінях сэрца, у глыбінях чалавечага духу адкрываецца Бог, як адкрываўся Ён некалі ў асаблівай сакральнай прасторы між крыламі керуваў: «І Я буду адкрывацца табе там і размаўляць з табою па-над накрыўкаю, пасярод двух керуваў...» (*Зых 25:22*).

Паводле падання, увесь саракагадовы шлях па пустыні левіты неслі Каўчэг Запавету вельмі старанна захутаным, бо адзін толькі погляд непадрыхтаванага і неачышчанага душою чалавека на святynю Божую мог прынесці яму смерць. Калі Каўчэг спынялі на стаянцы і ўсталёўвалі ў

¹ Герц Й. Коментарый. С. 444.

Скініі, прарок Майсей абвяшчаў: «Вярніся, Гасподзь да дзесяткаў тысячаў Іісраэля!» (*Лік 10:36*). Калі ж Каўчэг рухаўся ў шлях, прарок прамаўляў: «Паўстань, Гасподзь, і рассеюцца ворагі Твае, і пабягуць ненавіснікі Твае ад твару Твайго!» (*Лік 10:35*). У наступных раздзелах Танаха — *Нэвіім* (Прарокі) і *Кетувім* (Пісанні) — да пэўнага часу прасочваецца лёс Каўчэга Запавету. Прысутнасць Божая, звязаная з Каўчэгам, дазволіла ізраільцянам перайсці Ёрдэн (Іардан), бо вада ў бурлівай рацэ спынілася менавіта перад Каўчэгам, калі яго ўнеслі туды святары па закліку Іегашуа бін Нуна (*Іс Нав 3:14—17; 4:1—18*). Духоўная сіла, звязаная з Каўчэгам, дапамагла народу ўзяць непрыступны горад Ёерыхо (Іерыхон) пасля таго, як святыню сем разоў абнеслі вакол яго сценаў (*Іс Нав 6:5—19*). Потым, паводле Кнігі Ісуса Навіна, Каўчэг знаходзіўся ў стане ізраільцянаў ля гары Эваль (*Іс Нав 8:33*), далей — у свяцілішчах Бэт-Эль (*Суд 2:27*) і Шыло (*1 Цар 3:3*). Яго выносілі з сабою на поле бою, каб ён дапамагаў адольваць ворагаў, і аднойчы, у бітве ля Эвен га-Эзэр недалёка ад горада Міцпа ў надзеле Біньяміна, ён быў захоплены філістымлянамі (*Суд 4:11*). Аднак Каўчэг нясе толькі бядоты ворагам Ізраіля — жыхарам філістымскіх гарадоў Ашдод, Гат, Экрон, дзе філістымляне спрабавалі паставіць яго ў сваіх храмах у нагах статуяў сваіх багоў (у прыватнасці — бога Дагона), каб абняславіць Бога Ізраіля (яны наогул меркавалі, што разам з Каўчэгам захапілі ў палон Самога Бога), але кожны раз язычніцкія ідалы падалі перад святыняю Божаю і разбіваліся на кавалкі, у выніку чаго філістымляне пакінулі Каўчэг ізраільцянам пад горадам Бэт-Шэмеш (*Суд 5:1—6:12*). Жыхары апошняга спрабавалі зазірнуць пад накрыўку Каўчэга, за што Гасподзь пакараў іх смерцю, а Каўчэг перавезлі ў Кір'ят-Йарым, дзе ён знаходзіўся 20 гадоў (*Суд 6:19 — 7:2*).

Пазней, калі Давід, заваяваўшы крэпасць Ёевус на Ціёнскай (Сіёнскай) гары, пачаў будаваць сталіцу Ізраіля — Ёерушалаім (Іерусалім), ён вырашыў перавезці Каўчэг Запавету ў цытадэль — крэпасць Цыён (самая старая ўмацаваная частка горада, яна ж — Горад Давідаў), каб зрабіць Цыён і цалкам Іерусалім Святым Горадам. Але пры першай спробе перавезці Каўчэг у Іерусалім здарылася няш-

часце: малады Уза (Оза), сын Авінадава, вырашыў падтрымаць Каўчэг, які нахіліўся ад таго, што быкі страсянулі павозку; але як толькі Уза дакрануўся да Каўчэга, ён упаў мёртвы. Такім чынам, паводле логікі Танаха, Гасподзь дае зразумець, што да Каўчэга не можа дакранацца не падрыхтаваны, не асвячоны чалавек, тым больш той, хто сумняваецца ў яго сіле і ўстойлівасці. Уражаны і напалоханы Давід вырашае пакінуць Каўчэг на пэўны час пад наглядам левіта Авэд-Эдома (дакладней — *Овэд-Эдома*), ля дома якога ўсё здарылася. Тры месяцы Каўчэг знаходзіўся ў доме Авэд-Эдома і прынёс яму вялікія даброты: «...і дабраславіў Гасподзь Авэд-Эдома і ўвесь дом яго. // І паведамлілі цару Давіду, сказаўшы: “Дабраславіў Гасподзь дом Авэд-Эдома і ўсё, што ў яго, дзеля Каўчэга Божага...”» (2 Цар 6:11–12). Пасля гэтага Давід канчаткова вырашае перанесці Каўчэг у Іерусалім. На гэты раз Каўчэг неслі на плячах левіты, як некалі ў эпоху вандравання па пустыні: «...і пайшоў Давід, і з урачыстасцю падняў Каўчэг Божы з дому Авэд-Эдома ў Горад Давіда. // І было, калі тыя, хто нёс Каўчэг Божы, праходзілі шэсць крокаў, рэзаў ён у ахвяру быка і барана. // І Давід скакаў з усёй моцы перад Госпадам, а падпаясаны быў Давід ільняным эфодам¹. // Так Давід і ўвесь дом Іізраэля неслі Каўчэг Гасподні з клікамі і пад гукі шафара. // ...І прынеслі Каўчэг Гасподні, і паставілі яго на месца яго ўнутры шатра, які раскінуў для яго Давід; і ўзнёс Давід перад Госпадам усе-спаленні і мірныя ахвяры. // А [калі] скончыў Давід узносіць усе-спаленні і мірныя ахвяры, то дабраславіў ён народ імем Госпада Цэваота²» (2 Цар 6:12–15, 17–18). Урачысты перанос Каўчэга Запавету ў крэпасць Сіён, што і зрабіла апошні святым сэрцам Іерусаліма, навукоўцы датуюць прыкладна 995 г. да н. э. (свята ўнясення Каўчэга ў Іеруса-

¹ Асаблівы нагруднік, які надзяваў першасвятар. Гл. далей у апісанні адзення Аарона.

² *Цэваот* (ад *цава* — «сіла», «воінства») — літаральна ў перакладзе з іўрыту — «сілы», «воінствы»; адзін з апелятываў, які прыкладаецца да такіх імёнаў Божых, як *Эль* і Тэтраграматон (*Адонай*), каб перадаць асаблівую сілу і моц Бога: Бог Сілаў, або Гасподзь Воінстваў. Праз грэчаскае пасрэдніцтва *Цэваот* ператварылася ў *Саваоф* і стала ўспрымацца ў хрысціянскай традыцыі як самастойнае імя Бога.

лім дагэтуль святкуецца ў Ізраілі, і на яго з'язджаюцца прадстаўнікі многіх народаў свету, якія шануюць Біблію). Паказальна, з якой узнёсласцю і рэлігійнай экзальтацыяй ставіцца Давід да Каўчэга, як гатовы ён служыць перад ім у якасці святара. Магчыма, пад шатром, які раскінуў Давід для Каўчэга ў Сіёне, маецца на ўвазе Скінія Запавету. 1-я Кніга Хронік (1-я Кніга Параліпоменан) пацвярджае, што ў кіраванне Давіда Скінія існавала, але не зусім зразумела, ці перанёс яе цар таксама ў Іерусалім, бо сцвярджаецца, што яна разам з ахвярнікам знаходзілася ў іншым месцы: «І Скінія Гасподня, якую зрабіў Машэ ў пустыні, і ахвярнік усеспалення [былі] у той час на вышыні ў Гівоне» (1 Пар 21:29; параўн. таксама 1 Пар 22:1). Далей у 2-й Кнізе Хронік пацвярджаецца, што Каўчэг быў перанесены Давідам у Іерусалім, а Скінія знаходзілася на высокім месцы ў Гівоне (Гаваоне): «І пайшлі Шэламо і ўся суполка з ім да вышыні, што ў Гівоне, бо там была Скінія Сходу Божая, якую зрабіў Машэ, служыцель Гасподні, у пустыні. // Але Каўчэг Божы ўзняў Давід з Кір'ят Йарыма [у месца], прыгатаванае для яго Давідам, бо распасцёр ён яму Скінію ў Іерушалаіме. // А медны ахвярнік, які зрабіў Бецалель, сын Уры, сын Хура, паставіў ён перад Скініяй Гасподняй» (2 Пар 1:3—5). З тэксту зразумела, што ёсць пэўная цьмянасць у пытанні, як суадносяцца Скінія, якую зрабіў для Каўчэга Давід у Іерусаліме, і Скінія, зробленая ў часы Майсея (як можна зразумець, першая была часовым прытулкам Каўчэга, проста паходным шатром). Пэўная незразумеласць з'яўляецца яшчэ і таму, што Скінія Запавету часта называецца Скініяй Сходу, як і асобны шацёр, які ўсталяваў Майсей па-за станам і дзе яму адкрываўся Бог.

Менавіта Давіду прыходзіць ідэя зрабіць для Каўчэга Запавету пастаянны прытулак у каменным Храме, абшытым каштоўным кедрам, — у Доме Божым у Іерусаліме. Гэтаю ідэяю ён падзяліўся з прарокам Натанам (Нафанам): «Глядзі, я жыву ў доме з кедравага дрэва, а Каўчэг Божы знаходзіцца пад заслонамі [шатра]» (2 Цар 7:2). Паказальны той адказ, які дае Гасподзь Давіду праз прарока: «...ці табе будаваць Мне Дом для Майго жытла? // Я ж не жыву ў Доме з таго дня, як вывеў сыноў Іісраэля з Егіпта, і да гэтага дня, а вандраваў у Шатры (Огэль) і ў Скініі (Мішкан)»

(2 Цар 7:5—6). Такім чынам, Сам Гасподзь дае зразумець, што пэўны час Ён мусіў спецыяльна «жыць» (прысутнічаць, адкрывацца людзям) у вандроўным Свяцілішчы, бо менавіта Зыход з Егіпта і вандраванне праз пустыню зрабілі народ Ізраіля сапраўдным народам Божым. Разам з тым Гасподзь перадае Давіду асаблівае Абяцанне: яго сын, які стане, як і сам Давід, выбраннікам Божым, пабудуе Храм у Іерусаліме. Гэтым сынам становіцца Шэламо (Саламон), які здзяйсняе задуму Давіда: будуе на гары Морыя (цяпер — Храмавай гары ў Іерусаліме) каменны Храм, абшыты знутры каштоўнейшым ружовым кедром, і пераносіць з Сіёна Каўчэг у Святая Святых, або ў Дэвір, Храма. Гэта адбылося прыкладна ў 955 г. да н. э. Саламон загадаў зрабіць з алівавага дрэва двух велізарных керуваў — па пяць метраў кожны — і пакрыць іх золатам (3 Цар 6:23—28). Яны прасціралі свае крылы над Каўчэгам, які перанеслі ў Храм: «І прынеслі святары Каўчэг Запавету Гасподняга на месца яго, у Дэвір Храма, у Святая Святых, пад крылы керуваў, // Бо керувы распасціралі крылы над месцам Каўчэга, і асянялі керувы зверху Каўчэг і шасты яго. // А шасты былі такія доўгія, што галоўкі шастоў бачныя былі са Свяцілішча, што перад Дэвірам, але звонку яны не былі бачныя; яны там і да сённяшняга дня. // У Каўчэгу не было нічога, апроча дзвюх каменных Скрыжаляў, якія паклаў туды Машэ пры Харэве, калі Гасподзь заключыў [Саюз] з сынамі Ёісраэля пасля Зыходу іх з зямлі Егіпецкай» (3 Цар 8:6—9). І ў Храме Саламонавым керувы выступалі як вялікія вартаўнікі Любоўі — як і тыя, меншыя па памерах, што былі на накрываўцы Каўчэга. Паданне кажа, што керувы, зробленыя Саламонам, маглі рухацца і, калі згода і любоў панавалі ў народзе Ізраіля, яны абдымалі адзін аднаго крыламі, а калі не — адварочваліся адзін ад аднаго, і гэта быў знак Божы, які бачыў першасвятар, уваходзячы ў Святая Святых у Йом-Кіпур. Калі Саламон асвячаў Храм, яго запоўніла імглістае воблака — Слава Гасподняя, і цар успомніў, як калісьці да таямнічай імглы, у якой Бог, падыходзіў Майсей: «Тады сказаў Шэламо: “Гасподзь сказаў, што [Ён будзе] жыць у імгле”» (3 Цар 8:12).

Як сведчыць 2-я Кніга Хронік, Каўчэг Запавету знаходзіўся ў Храме пры цары Ёшыагу (Юсіі) у канцы VII ст.

да н. э. (2 Пар 35:3), але ён не ўзгадваецца ў пераліку скарбаў, вывезеных з Іерусаліма пасля захопу яго вавілонскім царом Навухаданосарам II у 597 г. да н. э., а потым новага заваявання Іерусаліма ім жа ў 586 г. да н. э. і разбурэння горада і Храма (4 Цар 24:13; 25:13—17). Не фігуруе Каўчэг і ў спісе свяшчэнных прадметаў, якія вярнуў у Іерусалім персідскі цар Кір пасля заваявання ім Вавілона (Эзр 1:9—11). Вядома, што ў Другім Храме, адбудаваным на месцы Першага, Каўчэга не было (Йома 21б), хаця звязаныя з ім рытуалы ачышчэння і дымлення фіміяму ў Йом-Кіпур працягвалі выконвацца. Такім чынам, сляды Каўчэга губляюцца пасля разбурэння Храма Навухаданосарам. У эпоху Другога Храма складаюцца паданні, зафіксаваныя ў Талмудзе, пра тое, што прарок Іерамія, сведка гібелі Храма, схаваў святыню пад *эвен шція* — краевугольным каменем светабудовы, над якім знаходзілася Святая Святых Храма (Йома 53б—54а). Паводле іншай версіі, Каўчэг быў схаваны пад полам Дрывяной палаты Храма (Шэкалім 6:1—2). Так ці інакш, але шукаць яго цяпер у гэтым месцы немагчыма, бо на Храмавай гары, там, дзе стаяў Іерусалімскі Храм, знаходзіцца мусульманская святыня — Купал над скалою, што ўмоўна называецца мячэццю Амара. Нягледзячы на страту Каўчэга, ён застаўся ў сьвядомасці яўрэйскага народа як галоўная святыня. Яго сімвалічна замяшчае ў сінагогах сінагагальны каўчэг — спецыяльная шафа для скруткаў Торы і іншых богаслужэбных кніг Танаха (так званых *Мегілот* — «Світкаў»), якая завецца *Арон га-Кодэш* — Святы Каўчэг. Так у Танаху называецца і той Каўчэг, што быў зроблены адмыслова Бецалелем паводле ідэальнага вобраза, які ўбачыў на Сінаі прарок Машэ (Зых 37:1—9).

Следам за ўказаннем змайстраваць Каўчэг Запавету Гасподзь заведеуе Майсею зрабіць асаблівы стол, на які трэба ўскладаць свяшчэнныя хлябы: «І зрабі стол з дрэва *шыцім*, два локці даўжыня яго і локаць шырыня яго, і паўтара локця вышыня яго. // І абкладзі яго золатам чыстым, і зрабі да яго вянец залаты наўкола» (Зых 25:23—24). Стол таксама пераносіўся з дапамогаю шастоў, працягнутых праз кольца па вуглах стала. Гэты стол, які стаяў справа ад увахода ў Святая Святых — своеасаблівы ахвярнік, на якім Усявышняму прыносіліся дванаццаць хлябоў ад дванаццаці

каленаў Ізраілевых: «І ўскладай на гэты стол хлеб прапанавання перада Мною пастаянна» (*Зых 25:30*). Нагадаем, што ў арыгінале стаіць *лэхем панім* — «хлеб твару», г. зн. хлеб, пакладзены перад тварам Божым, нібыта «прапанаваны» Усявышняму. Больш падрабязна пра гэты хлеб кажа далей Кніга Левіт: «І вазьмі тонкай пшанічнай мукі, і спячы з яе дванаццаць хлябоў; дзве дзесятых [эфы¹] пойдучь на адзін хлеб. // І пакладзі іх у два рады, па шэсць у рад, на чыстым стале перад Госпадам. // І пакладзі на кожны рад чыстай леваны, і будзе гэта пры хлебе на памяць, у ахвяру Госпаду. // У кожны дзень Суботні трэба раскладваць іх перад Госпадам, пастаянна: [гэта] ад сыноў Іісраэля ў Запавет адвечны» (*Лев 24:5—8*).

Дванаццаць хлябоў сімвалізуюць гатоўнасць дванаццаці каленаў Ізраілевых самаахвярна службыць Госпаду. Цікава, што ў Кнізе Левіт хлябы вызначаныя словам *халот* — халы (адзіночны лік — *хала*). Слова *хала* ўвайшло ў розныя мовы, у тым ліку ў беларускую і рускую, як абазначэнне смачнага пшанічнага хлеба, заплеченага ў коску. Такі хлеб традыцыйна выпякаўся і выпякаецца ў яўрэйскіх сем'ях да Суботы, бо сказана ў Торы, што халы выкладаліся ў Скініі, а потым у Храме на стол прапанавання менавіта ў Суботу. У Храме хлябы заставаліся на сваім месцы да наступнай Суботы, калі іх замянялі новымі. Агада распаўвае, што пры гэтым здзяйсняўся пастаянны цуд: хлябы не толькі не псаваліся за тыдзень, але заставаліся свежымі і цёплымі, нібы іх толькі што спяклі. Як высвятляецца далей з Кнігі Левіт, гэтыя хлябы прызначаліся Аарону і яго сынам, наогул — усім нашчадкам Аарона, святарам: «І будзе [гэта] для Агарона і сыноў яго, і яны павінныя есці яго на святым месцы, бо гэта — святая святых для яго з ахвяраў Гасподніх, пастанова вечная» (*Лев 24:9*). Такім чынам, хлеб, безумоўна, патрэбны не Богу, а чалавеку. Людзі, што прыносяць хлеб у Храм, выказваюць сваю велізарную ўдзячнасць Усявышняму за той хлеб жыцця, хлеб надзённы, які Ён дае ім. Асвячоны ж хлеб службыць ежаю святарам, падтрымлівае сілы служыцеляў Божых. Паводле падання,

¹ Эфа — мера аб'ёму вадкіх і сыпкіх рэчываў, якая адпавядала дзесяці омэрам (омэр — 4 літры) і складала прыкладна 40 літраў. Такім чынам, дзве дзесятых эфы — 8 літраў (у дадзеным выпадку — пшанічнай мукі).

хлябы клаліся на дзве асаблівыя «шасціпавярховыя» падстаўкі, па шэсць хлябоў на кожнай, адзін супраць аднаго. Кожны такі «рад» вянчаўся келіхам з белаю водарнаю смалою — ладанам, які ў арыгінале перадаецца словам *левона* («белая»; у рускім Сінадальным перакладзе — *ливан*). Ладан, які мае вельмі моцны і прыемны водар, а таксама белы колер, сімвалізуе чыстае і праведнае жыццё перад Богам, бо гэта і ёсць самы прыемны для Яго «водар», а таксама «водар» чыстых і шчырых малітваў, што ўзносяцца да Яго. Ладан, як і свяшчэнны хлеб, нагадвае, што найвышэйшая мэта жыцця народа Богага і кожнага чалавека — самаадданае служэнне Госпаду. Таму сказана: «...і будзе гэта пры хлебе, на памяць, у ахвяру Госпаду...» Вельмі важна і тое, што «хлябы прапанавання» павінныя прыносіцца ў Суботу, якая сама даецца на вечную памяць пра пачатак свету, пра першапачатковую гармонію, якую мусіць адраджаць чалавек, вывучаючы Закон Божы і паводзячы сябе ў адпаведнасці з ім.

Чаму ж «хлеб прапанавання» павінныя есці святары, і чаму гэта для іх — «святая святых... з ахвяраў Гасподніх, пастанова вечная»? Ужо эпізоды з *манам* (маннаю нябеснаю) сведчаць, што хлеб у Торы і ў Пісанні наогул сімвалізуе Слова Божае, якое духоўна харчуе чалавека. Нагадаем славутае: «...не адным хлебам жыве чалавек, але ўсялякім [Словам], што зыходзіць з вуснаў Госпада, жыве чалавек...» (*Друг 8:3*). Такім чынам, Тора кажа, што Слова Божае (таксама і слова або думка чалавека, звернутыя да Бога) — тое ж для душы, што хлеб — для цела. Таму «хлеб прапанавання» адначасова сімвалізуе і Слова Божае, якое ўбірае ў сябе чалавек, і словы і думкі чалавечыя, скіраваныя да Бога. З асаблівымі ж думкамі і словамі — з малітвамі за ўвесь народ Божы — павінныя звяртацца да Бога святары ў Скініі (Храме). Вось чаму асаблівы святы хлеб для іх — самая святая ахвяра, «святая святых» з ахвяраў, што прыносяцца ў Храм. Як слушна тлумачыць Дз. У. Шчадравіцкі, «стол з “хлябамі прапанавання” сімвалізуе ўнутраную гаворку, або думку, звернутую да Бога, якая пастаянна “ўзносіцца” на Яго алтары. Як у хлебным цесце зліваецца ў адно мноства “пячынак” мукі, так і ўсё мноства думак, меркаванняў, разважанняў чалавека павіннае зліцца ў гарманічным служэнні Творцу. Пастаяннае разважанне пра

вучэнне Божае — вось шлях да шчасця Богапазнання»¹. Прыгадваючы славыты радок 1-й Псальмы, які кажа пра праведніка: «...У Законе Госпада воля яго, і пра Закон Яго разважае ён дзень і ноч!» (Пс 1:2), каментатар піша: «Гэта значыць, што не толькі воля праведніка, а адпаведна і жаданні, якія ёю кіруюцца, г. зн. уся эмацыянальна-валявая сфера, абдымаюцца Законам (Тораю), але і ўсе разважанні, г. зн. уся інтэлектуальная сфера, — таксама “ў Законе [Торы] Яго” (бэ-Торато): натхняюцца і кіруюцца Законам Божым. Такім чынам, “хлеб жыцця”, прысвечаны Госпаду, г. зн. набожныя думкі і малітоўныя словы, “вяртаюцца” да самога чалавека, прыносячы яму пастаянную духоўную радасць...»²

Далей Гасподзь запаведвае зрабіць асаблівую свяцільную — Менору, якая будзе змешчаная злева ад увахода ў Святая Святых і ў якой будзе пастаянна падтрымлівацца гарэнне самым чысцюткім алеем, выбітым з першых адборных алівак першага ўраджаю. Усё ў дакладнасці ажыццяўляе адмысловы майстра Бецалель: «І зрабіў ён свяцільную (у арыгінале — *менора*. — Г. С.) з золата чыстага, чаканеную зрабіў свяцільную; апірышча яе і сцябло яе, чарачкі [чашачкі] яе, завязі яе і кветкі яе з яе ж былі. // І шэсць галінаў выходзілі з бакоў яе: тры галіны свяцільні з аднаго боку яе, і тры галіны свяцільні з другога боку яе. // Тры чарачкі, падобныя да [кветкі] міндалю, на адной галіне, завязь [шар, яблык] і кветка, і тры чарачкі, падобныя да [кветкі] міндалю, на галіне другой, завязь і кветка; так на шасці галінах, што выходзяць са свяцільні. // А на [сцябле] свяцільні чатыры чарачкі, падобныя да [кветак] міндалю, завязі і кветкі яе. // Завязь пад дзвюма галінамі яе, і [яшчэ] завязь пад дзвюма галінамі яе, і [яшчэ] завязь пад дзвюма галінамі яе; так ва [ўсіх] шасці галінах, што выходзяць з яе. // Завязі яе і галіны яе былі з яе ж: уся яна аднаго чакану, з чыстага золата. // І зрабіў сем лампадаў яе і абцугі да яе, і шуфлікі да яе з чыстага золата. // З кікару³ чыс-

¹ Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 529—530.

² Тамсама. С. 530.

³ *Кікар* — мера вагі, якая адпавядае грэчаскаму таланту і складае 3600 шэкеляў (сікляў; адзін шэкель — 11,5 г), г. зн. прыкладна 41 кг. Іосіф Флавій паведамляе, што храмавая Менора была зробленая з 50 кг золата.

тага золата зрабіў ён яе з усімі прыналежнасцямі яе» (*Зых 37:17–24*; параўн. *Зых 25:31–40*). Апісанне славутай Меноры — адно з самых загадкавых у Торы. Мідраш даводзіць, што з таго апісання, якое даў Усявышні, Майсей усё ж такі ніяк не мог уявіць сабе Менору, такою складаная была яе будова. І тады Усявышні паказаў прароку агнявую мадэль Меноры. Так інтэрпрэтуюцца словы Госпада: «Глядзі ж, і зрабі ўсе прадметы паводле таго ўзору, які паказаны табе на гары» (*Зых 25:40*).

Безумоўна, Менора — своеасаблівая варыяцыя на тэмы спрадвечнага архетыпа *arbor mundi* — «дрэва свету», або «сусветнае дрэва», «касмічнае дрэва», што сімвалізуе сабою структуру светабудовы, як і не менш славуць Дрэва Жыцця і Дрэва Пазнання добра і зла¹. Невыпадкова ў апісанні Меноры падкрэсліваецца раслінная сімволіка: у яе ёсць сцябло (стваліна), ад якога адыходзяць у бакі шэсць галінаў, па тры з кожнай; у яе ёсць кветкі і завязі (ці плады). Само жыццё, якое бясконца прабіваецца да святла па волі Божай, заключанае ў гэтай Меноры (дарэчы, батанікі знайшлі ў Святой Зямлі расліну, якая сваёю формаю вельмі нагадвае слынную свяцільню). Сем яе галінаў (уключаючы і цэнтральнае сцябло) сімвалізуюць, як ужо адзначалася, Сем Дзён Стварэння, а святло, якое ў ёй падтрымлівалася пастаянна, — святло нашага свету, запаленае некалі Усявышнім, а яшчэ больш — вялікае духоўнае Святло, якое ўяўляе Ён Сам і часцінка якога павінная гарэць і не згасаць у душы чалавека. Усё ў апісанні Меноры падпарадкаванае выяўленню думкі пра вясновае абуджэнне свету і абуджэнне духоўнасці. Менавіта таму тут прысутнічаюць завязі і кветкі міндалю — цудоўнага дрэва, што квітнее ў Зямлі Ізраіля раннюю вясною, ахутваючы яе бела-ружовым воблакам.

Само слова *Менора* ўтворанае ад дзеяслова *нур* — «свяціць», «ззяць». Гэтая свяцільня сімвалізуе святло Духа Божага, якое асвятляе свет і свеціць у душы чалавека. Яна сімвалізуе, як і Непагасная Купіна, адвечнае гарэнне духу чалавечага і духу народа Божага ў служэнні Усявышняму. Нездарма Йегуда га-Леві пісаў: «І загадаў Усявышні, даб-

¹ Гл. падрабязней частку I, с. 110–113.

раславёнае Імя Яго, узвесці алтар для ўсеспаленняў, алтар для дымленняў і Менору, а потым усталяваў ахвяры ўсеспалення, дымленне водараў, алей свяцільні і алей памазанія. Толькі алтар усеспалення службыць для яўна бачнага агню, а залаты алтар (дымленняў) — для агню больш тонкай і лёгкай прыроды. Яшчэ танчэй і лягчэй агонь Меноры, і з ім звязанае святло мудрасці і пазнання...»¹ Гэтая вельмі глыбокая інтэрпрэтацыя сведчыць, што Менора, па-першае, — таксама алтар (ахвярнік), як і вялікі медны ахвярнік для ўсеспаленняў, як і меншы залаты ахвярнік для дымленняў (фіміяму); па-другое — у яе агні прыносіць сябе ў ахвяру Госпаду і Яго спасціжэнню, найвышэйшай мудрасці, неаддзельнай ад Богапазнання, дух чалавечы.

Сімволіка Меноры вельмі шматмерная. Адзінае сцябло, з якога выходзяць яе галіны, сімвалічна паказвае на Бога як на Адзіную Першакрыніцу быцця, як на адзінае сапраўднае духоўнае апірышча чалавека. Нездарма ў Пісанні Гасподзь даволі часта называецца «коранем» і «ствалінаю» быцця, цудоўным «дрэвам», якое дае асаблівыя плады чалавеку; напрыклад, у прарака Осіі: «...Я — як вечназялёны кіпарыс: ад Мiane будуць плады табе...» (*Ос 14:9*). З другога боку, дрэву, што не звяне, што дасць плады, прыпадабняецца праведнік, які паглыблены ў Тору Гасподнюю і жыве ў адпаведнасці з яе законамі (*Пс 1:3*). У Псалме 92/91-й сказана: «Праведнік квітнее, як пальма, узвышаецца, падобна да кедра на Леваноне. // Пасаджаныя ў ДOME Гасподнім, яны цвітуць у дварах Бога нашага...» (*Пс 92/91:13—14*). Таму Менора становіцца і сімвалам народа Божага, у якім гарыць святло веры насуперак цяжкім выпрабаванням і нягодам (нездарма выява Менора стала ўспрымацца з цягам часу як знак народа Ізраіля і зараз з'яўляецца гербам Дзяржавы Ізраіль). У Меноры закладзеная ідэя адвечнага аднаўлення жыцця, таму на яе сцябліне і галінах адначасова прысутнічаюць завязі, кветкі, плады. Яна уяўляе сабою знак абсалютнай сіметрыі і найвышэйшай гармоніі, бо тры і тры галіны з абодвух бакоў размешчаныя ў адной плоскасці і нагадваюць пра суаднесенасць «правага» і «левага». Калі

¹ Иегуда Галеви. Кузари. С. 107—108.

падлічыць колькасць завязяў Меноры, то высвятляецца, што іх — 22. Як даўно ўжо заўважыла яўрэйская містычная традыцыя, гэтыя 22 завязі адпавядаюць 22 літарам іўрыцкага алфавіта, якія з'яўляюцца свайго кшталту «першаэлементамі» светабудовы, бо з іх склаліся імёны ўсяго, што стварыў Бог за Шэсць Дзён. Паводле кабалістычнай інтэрпрэтацыі, Менора ўяўляе сабою таямнічае Дрэва Сэфірот (Сфірот), якое сімвалізуе Боскі план светабудовы, а стваліна і галіны Дрэва ўвасабляюць каналы, па якіх ажыццяўляецца эманация Боскай энергіі ў свет.

Нельга пералічыць усе незлічоныя адценні сэнсаў, заключаныя ў вобразе Меноры. Тут і сем спосабаў успрыняцця, дадзеных Творцам чалавеку: пяць звычайных («знешніх») пачуццяў, інтуіцыя і адкрыццё. Тут і выяўленне Наканавання Богага ў гісторыі, як гэта тлумачыць прарок Захарыя ў сваім відзежы Меноры (*Зах 4:2—10*), дзе сем адвечных лампадаў увасабляюць «сем вачэй Госпада», г. зн. Яго пастаянную пільную Прысутнасць у чалавечым свеце: «...бачу, вось свяцільня ўся з золата, і чарачка для алею наверх яе, і сем лампадаў на ёй, і па сем трубчак у лампад, якія наверх яе; // І дзве аліўкі на ёй, адна з правага боку чарачкі, другая з левага боку яе» (*Зах 4:2—3*). Анёл тлумачыць прароку, што гэта — асаблівае слова Госпада да Яго выбранніка (у дадзеным выпадку — нашчадка Давіда Зэрубавеля, або Зарававэля, на чале з якім іудзеі вярнуліся ў Іерусалім з Вавілонскага палону і пачалі адбудоўваць Храм): «...гэта слова Госпада Зэрубавэлю, якое значыць: не воінствам і не сілаю, але Духам Маім, кажа Гасподзь Воінстваў (*Цэваот*). // ...гэтыя сем — гэта вочы Госпада, якія абдымаюць поглядам усю зямлю» (*Зах 4:6, 10*). Пра сем зорак, сем вачэй Госпада, што ззяюць з неба праведнікам, будуць пісаць яўрэйскія паэты, а таксама і рускі паэт Сямён Ліпкін, які мае дачыненне да яўрэйскай традыцыі: «Семь огней, семь очей, семизвездье сияет ей с неба...» («Мая мама, хай будзе дабраславёная яе памяць»).

Сімволіка, звязаная з сямю агнямі Меноры, перацячэ заканамерна і ў новазапаветныя тэксты. Так, у Адкрыцці (Апакаліпсісе) Іаана (Яна) Багаслова паўстане таксама відзеж Меноры, а паміж яе галінаў (асобных свяцільняў) з'явіцца Сын Чалавечы, Які ўваскрэс: «Я павярнуўся, каб уба-

чыць, чый голас гаворыць са мною; і павярнуўшыся, уба-чыў сем залатых свяцільняў // І пасярод сямі свяцільняў — падобнага да Сына Чалавечага, ахінутага ў падзёр і па грудзях апяразанага залатым поясам...» (*Адкр 1: 12—13*). Сам Ісус паўстае ў гэтым відзежы ў выглядзе першасвятара, апранутага, як Аарон (гл. далей). Менора як сімвал Духу Божага абавязкова прысутнічае перад алтаром у кожнай хрысціянскай царкве, і ў гэтым яшчэ раз выяўляецца шчыльная генетычная сувязь дзвюх традыцыяў — іўдзейскай і хрысціянскай. Але, у адрозненне ад хрысціянскай традыцыі, сямісвечная свяцільня ніколі не запальваецца ні ў сінагогах, ні ў яўрэйскіх дамах: гэта знак адвечнай жалобы, памяці пра разбураны Іерусалімскі Храм, бо менавіта там павінная гарэць Менора.

Калісьці ж, на пачатку гісторыі народа Божага, Гасподзь загадаў сынам Ізраіля прыносіць у Скінію (Храм) для гарэння Меноры найчысцейшы алей, здабыты асаблівым шляхам — выбіты з найлепшых алівак: «І загадай сынам Іісраэля, каб яны прыносілі табе алей чысты, выбіты з алівак, для асвятлення, каб узносіць святло пастаянна. // У Скініі Сходу па-за заслонаю, што перад Каўчэгам Адкрыцця, няхай запальваюць яго Агарон і сыны яго, каб гарэла яно з вечара да раніцы перад тварам Госпада. [Гэта] вечны закон для ўсіх пакаленняў іх ад сыноў Іісраэля» (*Зых 27:20—21*). Чысты алей, выбіты з найлепшых алівак, які згараў у полымі Меноры, сімвалізаваў, як ужо адзначалася, сам дух чалавечы, што злучаецца з Духам Святым (Духам Божым), служыць яму. Дз. У. Шчадравіцкі піша: «...алеі, што гарыць у свяцільні, — знак служэння Богу духу чалавечага, ачышчанага і пераўтворанага, знак свайго кшталту квінтэсенцыі духоўнага служэння. Дух чалавека, споўнены любові і мудрасці, прадстаўлены ў Меноры ў выглядзе алею. Ён злучаецца з Духам Святым, на прысутнасць якога паказвае агонь, што гарыць. ...Аднак каб у свяцільні гарэў агонь, неабходны чысты выбіты алей, прыгатаваны з асабліваю стараннасцю. Каб Дух Святы жыў у сэрцы, запальваючы, асвятляючы і ўзносячы ўгору наш дух, неабходная пастаянная праца чалавека над самім сабою — “выбіванне” і “ачышчэнне” алею...»¹ Важна, што

¹ Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 538.

ў арыгінале сказана літаральна: *легаалóт нэр тамід* — «каб узносіць святло пастаянна». Гэта значыць, што і чалавек мусіць пастаянна падтрымліваць гарэнне свайго духу. І важна таксама, што Менора павінная гарэць з вечара да раніцы. «“У ночы” — у змроку сусветнай гісторыі, у цемры зямнога жыцця Дух Святы гарыць і свеціць, нагадваючы пра будучы Дзень Непагасны, калі ўжо не будзе ночы...»¹

Глыбокую сімволіку мае таксама і сама Скінія Запавету, так дэтальна апісаная ў Торы з вуснаў Бога. Гасподзь загадвае прароку: «Скінію ж зрабі з дзесяці пакрывалаў кручанага вісону і з блакітнай, пурпуровай і чырванёнай [воўны], і керуваў зрабі на іх, адмысловай працы» (*Зых 26:1*). Так і зрабяць майстры на чале з Бэцалелем і Агаліявам, «усе мудрыя сэрцам» (*Зых 36:8*). Дзесяць пакрывалаў, з якіх робіцца Скінія, сімвалічна суадносяцца, з аднаго боку, з Дзесяццю Словамі Божымі, якімі быў створаны свет (дзесяць разоў паўторанае *Йг'е* — «Хай будзе!»), бо Скінія — сімвал сусвету, а з другога — з Дзесяццю Запаведзямі, якія служаць апірышчам жыцця чалавека і яго духоўнага свету, бо Скінія — сімвал унутранага, духоўнага чалавека.

Пакрывалы былі сатканыя з чатырох відаў ніцяў. Першая з іх — кручаны вісон, або на іўрыце — *шэш машзар*. *Шэш* (вісон) — каштоўная тканіна, як ужо адзначалася, з арганічных ніцяў, атрыманых з мускулаў малюскаў. З вісону на Блізкім Усходзе выраблялася вельмі каштоўнае адзенне для цароў, вяльможаў, жрацоў. Адначасова на іўрыце *шэш* азначае «шэсць» і нагадвае пра Шэсць Дзён Стварэння. Белыя ніці вісону сімвалізуюць асляпляльнае святло Божае, усёпрысутнасць Бога ў Яго стварэнні. Другая ніць — блакітная воўна, фарба для якой здабывалася з глыбакаводнага малюска. Як піша Дз. У. Шчадравіцкі, «з глыбіні марской — з глыбіні сэрца свайго — мусіць чалавек здабыць любоў да Госпада, якая і дасць яму сілу ўзвесці духоўны Храм»². Безумоўна, блакітны колер сімвалізуе прысутнасць Неба ва ўсіх думках і справах чала-

¹ Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 539.

² Тамсама. С. 541.

века. Нездарма далей, у Кнізе Лікаў, Гасподзь дасць пас-танову сынам Ізраіля ўплятаць у спецыяльныя кутасы — *цыцыт* — на краях адзення блакітную нітку, каб заўсёды памятаць пра неабходнасць выканання заповедзяў, пра іх нябеснае паходжанне: «Абвясці сынам Ёісраэля і скажы ім, каб яны рабілі сабе *цыцыт* на краях адзення свайго ва ўсіх пакаленнях сваіх і ўстаўлялі ў *цыцыт*, якія на краях адзення, блакітную ніць. // І будзе яна ў вас у *цыцыт*, і, глядзячы на яе, успомніце вы ўсе заповедзі Гасподнія і выканаеце іх, і не будзеце ісці следам за сэрцам і вачамі вашымі, якія цягнуць вас да распусці, // Каб вы памяталі і выконвалі ўсе заповедзі Мае і былі святыя Богу вашаму» (Лік 15:38—40). Дагэтуль яўрэі, якія выконваюць усе заповедзі Торы, носяць пад верхнім адзеннем так званы *таліт катан* — «малы таліт» — чатырохвугольны кавалак тканіны з прарэзам для галавы; на канцах малога таліта — кутасы з блакітнаю ніткаю, якія нагадваюць пра заповедзі; гэтыя ніці павінны быць бачныя з-пад верхняга адзення. Вялікі таліт — прамавугольнае малітоўнае пакрывала — таксама мае па краях блакітныя ніці. Наогул, спалучэнне белага і блакітнага колераў — святасці святла і неба — самае распаўсюджанае ў яўрэйскай рэлігійнай традыцыі (адсюль і колеры дзяржаўнага сцяга Ізраіля, якія ўзятыя з малітоўнага таліта, — блакітныя палосы па краях белага поля, пасярэдзіне якога — блакітная ж зорка Давіда).

У пакрывалах Скініі прысутнічаюць таксама ніці з пурпуровай і чырванёнай воўны. Для першай фарба таксама здабывалася з пэўнага віду малюска (славуцы фінікійскі пурпур, які каштаваў вельмі шмат). Ізноў з самых глыбіняў сваёй істоты чалавек павінны здабыць сілу для служэння Усявышняму. Пурпуровая воўна — *аргаман* — сімвалізавала чалавечую кроў, паўнакроўнасць жыцця ў служэнні Госпаду. Чырванёная воўна — воўна густога цёмна-чырвонага колеру, які нагадвае пралітую і загусцелую кроў. Гэтая ніць сімвалізавала гатоўнасць чалавека прынесці на алтар Бога, калі гэта спатрэбіцца, і сваё жыццё. Фарба для чырванёнай воўны здабывалася з асаблівага насякомага, дакладней, з яго гусеніцаў; на іўрыце гэтае насякомае называецца *тола* — «чарвяк», а сама афарбаваная ў цёмна-чырвоны колер воўна — *толаат* (адсюль і сла-

вянскія словы *червленица, червленный*, утвораныя ад слова *червь*). Вельмі тонка сімвалічныя сэнсы, закладзеныя ў чырванёнай ніці, тлумачыць Дз. У. Шчадравіцкі: «...калі страх і эгаістычная прывязанасць да рэчыўнага жыцця прыпадабняе чалавека насякомаму (“чарвяку”), то рашучасць яго аддаць жыццё ў асвятленне імя Божага ўносіць яго ў нябёсы, якія сімвалізуе страх Скініі... Таму назва фарбы “толаат” дапаўняецца словам *шані* — “дваісты”, у сэнсе “пераліўчаты”. Яно паказвае на дваістыя думкі зямнога чалавека, на яго нерашучасць у справе поўнай самааддачы свайму сапраўднаму прызначэнню, а таксама і на падвойную магчымасць, дадзеную кожнаму: на выбар паміж эгаістычным гібеннем і самаахвярным выкананнем волі Усявышняга...»¹

Разважаючы пра сімваліку злучэння чатырох ніцяў у адно цэлае, мысляр і экзэгет адзначае: «Чатыры ніці сплятаюцца ў адно, утвараючы тканіну для Скініі. У дачыненні да сусвету яны азначаюць саўдзел у яе быцці нябачнага Божага Духу (белая ніць), касмічных, нябесных законаў і сілаў (блакітная ніць), жыцця прыроднага (пурпуровая ніць) і жыцця ахвярнага (чырванёная ніць) або, інакш, — Духу Божага, рэчыва неарганічнага, арганічнага жыцця і, нарэшце, чалавека як істоты, здольнай на ахвяру. Ёсць тут паказанне і на “чатыры стыхіі” — паветраную (белы колер), вадзяную (блакіт), агнявую (пурпур) і зямную (чарвец). У дачыненні да народа Божага спалучэнне гэтых чатырох ніцяў адзначае арганічнае яднанне пастаяннага роздуму пра Бога Нябачнага (белы колер), малітвы (блакіт неба), паўнакроўнага жыцця ў служэнні (пурпур) і, нарэшце, гатоўнасці да ахвяры (цёмна-чырвоны колер). Падобнае значэнне маюць гэтыя колеры і ў дачыненні да чалавека як “Храма Божага”»². Нагадаем, што, паводле традыцыйнага каментаря, да чатырох ніцяў была дададзеная яшчэ і пятая — тонкая залатая ніць, якая сімвалізуе царскую ўладу Усявышняга над светам, а ўсе пяць ніцяў — пяць кніг Торы, у якой выкладзеная найвышэйшая мудрасць. Керувы (херувімы), вытканыя на па-

¹ Шедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 541—542.

² Тамсама. С. 542.

крывалах, сведчаць пра кіраванне Богам свету праз анёлаў, якім падпарадкоўваюцца стыхіі.

Асаблівая сімволіка заключаная і ў наступным загадзе Госпада: «Пяць пакрывалаў павінны быць злучаныя [сшытыя] адно з другім, і [яшчэ] пяць пакрывалаў злучаныя адно з другім» (*Зых 26:3*). Гэтак жа злучаныя пяць Запаведзяў, якія тычацца абавязкаў у дачыненні да Бога, на адной Скрыжалі, і пяць Запаведзяў, якія тычацца абавязкаў у дачыненні да блізкага, на другой. Разам яны ўтвараюць адзінства Закону Божага, на якім трымаецца маральна-духоўны свет чалавека. І падобна да гэтага пяць вялікіх Словаў былі прамоўленыя Богам пры Стварэнні свету ў дачыненні да неарганічнага свету і раслінаў, а пяць — у дачыненні да жывёлаў і чалавека. Далей пакрывалы, сшытыя ў дзве вялікія паласы па пяць у кожнай, злучаюцца з дапамогаю пяцідзесяці петляў (гафтчак) блакітнага колеру і пяцідзесяці залатых аплікаў (*Зых 26:4—6*). Магчыма, з гэтым звязаная сімволіка нябеснай і царскай улады Усявышняга, а таксама адліку часу юбілейнымі (пяцідзесяцігадовымі) цыкламі. Калі ўсе гэтыя ўказанні будуць выкананыя, то «будзе Скінія адно цэлае» (*Зых 26:6*). У арыгінале сказана: *вэ-гайа га-Мішкан эхад* — «і будзе Мішкан [Скінія] адзінствам». Гэта адразу выклікае ў памяці словы аб Адзінстве Божым у малітве *Шма Йісраэль*: «Слухай, Йісраэль, Гасподзь, Бог наш, Гасподзь Адзін (*Адонай Эхад*)...» (*Друг 6:4*). Адзінства і цэласнасць Скініі павінныя стаць напамінам пра Адзінства Божае і цэласнасць чалавечай волі. Зверху Скінія павінна быць пакрытая пакрываламі з казінай шэрсці (або з казіных скураў), злучанымі пяцідзедзесяцію петлямі з кожнага боку і пяцідзедзесяцію меднымі аплікамі. Далей павінна быць зробленае пакрыццё для Скініі з барановых скураў, афарбаваных у чырвоны колер, а зверху — з тахашавых (у Сінадальным перакладзе — *кожи синие*). Паводле класічнага каментара, гэтыя чатыры слаі Скініі сімвалізуюць ступені паглыблення ў Мудрасць Божую, чатыры ўзроўні спасціжэння сэнсу Торы, пачынаючы з самага простага, знешняга, і заканчваючы глыбінным, схаваным, містычным: *пшат* — «просты», літаральны сэнс (тлумачэнне гістарычнага кантэксту); *рэмез* — «схаваны намёк» (алегарычнае

тлумачэнне); *драш*, або *друш*, — «адшукванне» глыбока схаваных сімвалічных сэнсаў (герменеўтычны ўзровень); *сод* — «таямніца» (тлумачэнне Боскіх таямніцаў, схаваных у тэксце, даступнае толькі містыкам). Як лічаць яўрэйскія мудрацы, усе гэтыя ўзроўні разумення Пісання зашыфраваныя ў слове *Пардэс* — «Сад» (маецца на ўвазе Сад Мудрасці, Райскі Сад).

Далей Майсей атрымлівае ўказанні Госпада наконт брусоў (літаральна — «дошак») Скініі, якія трэба зрабіць таксама з вечнага дрэва *шыцім* (*Зых 26:15—30*). Брусы сімвалізуюць усталяванія Богам законы светабудовы, а таксама праведнікаў, на якіх трымаецца свет, і самі запаведзі, законы Божыя, на якіх трымаецца духоўны свет кожнага чалавека. Так ці інакш, брусы — апірышча Скініі-сусвету, Скініі як вобраза народа Божага, Скініі як вобраза духоўнага свету чалавека. Адзін з брусоў Скініі названы «ўнутраным шастом» (*Зых 26:28*). Магчыма, ён сімвалізуе таямнічую ўнутраную сувязь сусвету, сусветны закон, дадзены Усявышнім створанаму Ім свету, а на ўзроўні чалавечым — Закон Божы, які працінае ўсё жыццё народа Божага і мусіць стаць галоўным Законам для кожнага чалавека і ўсяго чалавецтва.

Асабліва адмыслова, паводле загаду Госпада, павінна быць зробленая заслона, што падзеліць памяшканне Скініі на Свяцілішча (Святое) і Святая Святых: «І зрабі заслону з блакітнай воўны, і пурпуровай, і чырванёнай, і кручанага вісону; працаю адмысловаю хай зробіць яе, з керувамі. // І ўскладзі яе на чатыры слупы з дрэва *шыцім*, абкладзеных золатам, з залатымі кручкамі, на чатырох падножжах срэбраных, // І прычпі заслону да кручкоў, і ўнясі туды, за заслону, Каўчэг Адкрыцця; і будзе заслона аддзяляць вам Свяцілішча ад Святая Святых» (*Зых 26:31—33*). Заслона — *парохет* (так называецца і заслона ў сінагозе, што закрывае сінагагальны каўчэг) — ахоўвае самую вялікую таямніцу, таму на ёй з асаблівым мастацтвам былі вытканыя керувы. З аднаго боку, яны нагадвалі пра тых керуваў, якія калісьці былі пастаўленыя Богам ахоўваць Эдэмскі Сад (тым самым даецца зразумець, што Святая Святых і ёсць сімвал найвышэйшага свету — Эдэмскага Саду). Па-другое, гэтыя керувы нібыта з'яўляліся адбіт-

кам тых, што былі зробленыя на накрыўцы Каўчэга. Заслона, што мацуецца на чатырох слупах, з якімі асацыююцца чатыры літары невымоўнага Тэтраграматона, паказвае на тое, што Існасьць Божая — заўсёды за заслонаю, яе да канца ніколі не здолее спасцігнуць чалавек, але ён можа бясконца пранікаць у Слова Божае, набліжацца да Бога і духоўна прыпадабняцца Яму.

Паказальна, што Скінія, якая знаходзілася ў заходняй частцы двара, была арыентаваная так, што Святая Святых размяшчалася таксама ў заходняй яе частцы (*Зых 26:22, 27; 27:13—16*). На захадзе таксама знаходзілася Святая Святых Іерусалімскага Храма, збудаванага Саламонам, і Храма, які паўстае ў відзежы прарока Іезэкііля (*Іез 47:1*). Да таго ж яшчэ ў Кнізе Быцця Аўраам, будуючы ахвярнік Госпаду паміж Бэт-Элем (Вефілем) і Гаем, размяшчае яго так, каб Бэт-Эль («Дом Божы») знаходзіўся на захадзе, а язычніцкі Гай («Разваліны», «Месца спусташэння») — на ўсходзе (*Быц 12:8*). Такім чынам, Дом Божы трывала асацыюецца ў старажытнайўрэйскай свядомасці з захадам. Рух на захад, следам за сонцам — рух насустрач Богу, рух жа на ўсход або звяртанне тварам да ўсходу ўсведамляецца як рух назад, супраць волі Божай. Напрыклад, паказальны рух Каіна: «І пайшоў Каін ад твару Гасподняга і пасяліўся ў зямлі Нод, на ўсход ад Эдэма» (*Быц 4:16*). Напэўна, справа ў тым, што да ўсходу, тварам да сонца, звярталіся язычнікі, якія шанавалі сонца як бога і маліліся яму, як, напрыклад, егіпцяне. Захад жа ў егіпцянаў асацыяваўся з краінаю мёртвых, а таксама з прытулкам варажых багоў — напрыклад, Сэта (Сэтха), галоўнага ворага Асірыса. У гэтым сэнсе біблейная традыцыя спрачаецца з язычніцкімі ўяўленнямі, пераасэнсоўваючы значэнне бакоў свету. Так, паказальна, што ў Кнізе прарока Іезэкііля, у відзежы аганьбаванага Іерусаліма, напоўненага язычніцкімі брыдотамі, прарок бачыць людзей, якія стаяць «спінамі сваімі да Храма Гасподняга, а тварамі сваімі на ўсход, і кланяюцца на ўсход сонцу» (*Іез 8:16*). Дз. У. Шчадравіцкі заўважае наконт біблейных уяўленняў пра ўсход і захад: «Духоўны шлях чалавека ўсведамляецца як “шлях за сонцам”, як рух з усходу на захад. Захад... метафарычна разглядаецца як месца “завяршэння шляху” і, адпаведна, да-

сягнення шчаслівага яднання з Усявышнім: “Ад усходу сонца да заходу хай будзе праслаўленае імя Гасподняе” (Пс 112:3)¹. У гэтым сэнсе і чалавек, які ўваходзіў у двор Скініі Запавету, мусіў ісці “шляхам сонца” — з усходу (уваход у двор знаходзіўся з усходняга боку) на захад, да ўласна Свяцілішча; унутры ж Свяцілішча першасвятар, уваходзячы ў Святая Святых у Дзень Ачышчэння, рухаўся таксама з усходу на захад.

Заслону для ўвахода ў самую Скінію таксама трэба было саткаць з чатырох відаў воўны і замацаваць яе на пяці слупах. Як ужо адзначалася, яны асацыююцца з пяццю кнігамі Торы і пяццю літарамі Бога імя *Элогім*, якое звязваецца ў старажытнай традыцыі з такімі атрыбутамі Бога, як суд і адплата, у той час як Тэтраграматон звязваецца з любоўю і міласэрнасцю. Такім чынам, для чалавека, які толькі «ўваходзіць» у Свяцілішча, толькі пачынае «будаваць» яго ў сваёй душы, Бог адкрываецца найперш як строгі Суддзя, як Айцец, які найперш шмат вымагае з чалавека. Для таго ж, хто ўжо «ўвайшоў» і наблізіўся да «святая святых», г. зн. узышоў на вельмі высокую ступень праведнасці, Усявышні адкрываецца як Айцец, споўнены любові і міласэрнасці.

Двор Скініі сімвалізуе знешні свет, у той час як само Свяцілішча — свет унутраны, духоўны, таямнічы, а таму закрыты заслонаю. Паказальна, што ўсе прадметы ў двары Скініі, паводле загаду Бога, вырабляюцца з менш каштоўных матэрыялаў, пераважна з срэбра і медзі. Дух чалавечы, які, нібыта святар, уваходзіць у Святая Святых, што сімвалізуе найвышэйшы свет, гармонію і дасканаласць Эдэмскага Саду, мусіць спачатку прынесці на медным ахвярніку свае цялесныя сілы на служэнне Найвышэйшай Духоўнасці — Богу, а потым амыцца і ачысціцца вадой меднага ўмывальніка. Чалавек павінны ўвесь час падтрымліваць у скініі сваёй душы духоўнае гарэнне, духоўнае святло. Вось чаму менавіта за апісаннем двара Скініі, які трымаецца на 60 слупах (паводле падання, менавіта столькі анёлаў-ахоўнікаў нашага свету змагаюцца з сіламі цемры),

¹ Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 549.

ідзе загад Госпада наконт падтрымання вечнага агню ў Меноры (Зых 27:20—21). Тым самым яшчэ раз даецца зразумець, што славуная Свяцільня ў Скініі — сімвал не толькі Духу Божага, але і духу чалавечага, але і таго непагаснага духу, які гарыць у народзе Божым. Нездарма Мідраш судносіць запаведзь пра Свяцільню са словамі прарока Ісаі пра народ Ізраіля, які закліканы быць «святлом для ўсіх народаў» (Іс 42:6). Адначасова прарок кажа пра святло Месіі і Месіянскай эры, якое таксама ўзгарыцца дзякуючы народу Божаю.

Далей Гасподзь дае ўказанне Майсею асвяціць Аарона і яго сыноў як святароў, або кагэнаў — жрацоў (*коганім*), каб яны служылі ў Скініі Завету: «І ты наблізь да сябе Агарона, брата твайго, і сыноў яго з ім з асяроддзя сыноў Ёісраэля, каб ён быў святаром Мне: Агарона, Надава і Авігу, Элеазара і Ітамара, сыноў Аарона» (Зых 28:1). У Сінадальным перакладзе словы «і наблізь да сябе» (*вэ-атá га-кэрэв*) перададзеныя як *и возьми к себе*. На думку Дз. У. Шчадравіцкага, «словы “вазьмі да сябе” апісваюць пэўны духоўны ўплыў, які Майсей мусіць зрабіць на свайго брата і яго сыноў, з тым каб яны поўнасьцю “адкрыліся” ўздзеянню Божаю, як “адкрыты” яму сам Майсей. І свяшчэннае адзенне не толькі павіннае рабіць іх адметнымі ад усяго народа, але і сімвалізаваць іх служэнне, іх “бітву нябачную” з сіламі зла, а таксама стан іх сэрца, душы і розуму...»¹

Гасподзь сапраўды загадвае вырабіць асаблівае свяшчэннае адзенне для Аарона — «для славы і хараства» (Зых 28:2). Гэтае адзенне ўключае сем асноўных элементаў (сакральны лік, звязаны з Сям’ю Днямі Стварэння і семарычнаю структураю светабудовы — свету, які разгортваецца ў часе): *хбшэн мішпáт* — «нагруднік судны»; эфод; *меіль* — «[верхняя] рыза»; *кетбнет* (хітон; апошняе слова запазычанае грэкамі ў фінікійцаў-сеμίтаў) — ніжняе адзенне накшталт доўгай, да самых ступняў, кашулі; *міцнэфэт* (кідар) — асаблівы галаўны ўбор, верагодна, у выглядзе турбана; *цыц* — залатая налобная пласціна (налобнік); пояс (Зых 28:4, 36—38). У гэтым Торы надаецца вельмі важнае

¹ Шедровіцкі Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятікніжыя Моісеева. С. 553.

значэнне падрабязнаму апісанню свяшчэннай вопраткі Аарона, бо менавіта ў ёй ён і яго нашчадкі павінныя здзяйсняць ахвярапрынашэнні і набажэнства ў Скініі, а потым — Іерусалімскім Храме. Як адзначаюць каментатары, «пад час выканання службы ў Храме кагэны былі абавязаныя апранаць строга вызначанае адзенне. Гэтае адзенне не толькі дазваляла адрозніваць у Храме кагэнаў, якія прыносілі ахвяры, ад астатніх сыноў Ізраіля, якія прыйшлі ў Храм, — яе нашэнне само па сабе было формаю служэння Усявыш-няму. Яно было абавязковым, і адсутнасць аднаго з элементаў вопраткі ці замена яго звычайным адзеннем рабіла непрыдатнымі ўсе ахвяры, прынесеныя кагэнам»¹.

Так, кожная дэталёвая свяшчэннай вопраткі Аарона мае сімвалічны сэнс і паказвае на стан душы і розуму чалавека, цалкам адданага Богу, прызначанага для асаблівага служэння. Найбольшая ўвага нададзена эфоду і нагрудніку. Эфод (так у арыгінальным тэксе, ад дзеяслова *афад* — «абкружаць», «апяразваць») уяўляў сабою кавалак тканіны з тонкай залатой ніці, блакітнай, пурпуровай і чырванёнай воўны, а таксама кручанага вісону (г. зн. у яго склад уваходзілі тыя ж ніці, апрача залатой, што і ў пакрывалы Скініі). Эфод меў лямкі (наплечнікі), вытканыя разам з ім, і на гэтых наплечніках трымаўся ці то сам эфод, ці «нагруднік судны». Меркаванні каментатараў і навукоўцаў на конт таго, як выглядаў эфод і як ён апранаўся, разыходзяцца. Так, некаторыя біблеісты лічаць, што эфод выглядаў як кароткі фартух-нагруднік і трымаўся з дапамогаю плечавых лямак (у Сінадальным перакладзе — *нарамнікі*, ад стара-славянскага *рамена* — «плечы»). Дз. У. Шчадравіцкі таксама лічыць, што эфод закрываў верхнюю частку тулава і сімвалізаваў ахову Божую². Апошняе (ахова Божая) не падлягае сумневу, але класічны яўрэйскі каментар даводзіць, што эфод хутчэй уяўляў сабою пояс з прымацаваным да яго кавалкам тканіны і ён завязваўся вакол пояса так, што ахінаў ногі першасвятара ззаду, з бакоў і часткова спереду. Дзве лямкі, якія выходзілі з сярэдзіны пояса, апыналіся ззаду, і першасвятар перакідваў іх цераз плечы

¹ Герц Й. Коментарый. С. 459.

² Гл.: Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. С. 553.

на грудзі, каб замацаваць на іх нагруднік. Так ці інакш, але важна, што эфод быў асабліва трывалаю часткаю вопраткі Аарона: гэтую трываласць яму надавалі залатыя ніці, і тым самым ён сімвалізаваў абарону Божую і адначасова моц чалавечага духу, сілу праведнасці. Пра гатоўнасць заўсёды служыць ісціне, пра сабранасць і бадзёрнасць духу сведчыў таксама пояс, якім замацоўваўся эфод на сцёгнах першасвятара. Гэты пояс трэба было вырабіць з тых жа ніцяў, што і эфод, больш таго — ён павінны складаць з эфодам адно цэлае, хоць пра яго і сказана асобна (*Зых 28:4, 8*), бо ў ім заключаная асаблівая сімволіка. Невыпадкова слова «пояс» — *хэшэв* — таго ж кораня, што і дзеяслоў *хашів* — «думаць», «звязваць», г. зн. мысліць, звязваць лагічна паняцці і з’явы, а таксама кантраляваць, збіраць у адно сваю волю. На думку Дз. У. Шчадравіцкага, «чрэслы (сцёгны) сімвалізуюць жывёлную прыроду чалавека, якая з цяжкасцю і не адразу паддаецца кантролю з боку розуму, і пояс эфода якраз і паказвае на неабходнасць “падпярэзваць”, г. зн. стрымліваць і кантраляваць ніжэйшыя віды энергіі з дапамогаю разважання, засяроджанага абдумвання свайго жыцця ў святле волі Божай»¹.

Да наплечнікаў эфода былі прымацаваныя два вялікія камяні — два оніксы з выразанымі на іх імёнамі ўсіх сыноў Ізраіля-Іакава — родапачынальнікаў дванаццаці каленаў Ізраіля (па шэсць імёнаў на кожным камені): «І вазьмі два оніксы, і выраж на іх імёны сыноў Ёісраэля: // Шэсць імёнаў на адным камені і імёны шасці астатніх на другім камені, па парадку нараджэння іх. // Работаю разьбяра па камені, разьбою пячачі выраж на абодвух камянях імёны сыноў Ёісраэля; устаўленымі ў залатыя гнёзды зрабі іх. // І пакладзі гэтыя два камяні на наплечнікі эфода; гэта камяні памяці пра сыноў Ёісраэля; і будзе Агарон насіць імёны іх перад Госпадам на абодвух плячах сваіх для памяці» (*Зых 28:9—12*). Безумоўна, нашэнне на плячах першасвятара імёнаў сыноў Ёісраэля сімвалізуе яго служэнне дзеля шчасця народа, яго несупынны клопат пра яго духоўнае жыццё і вернасць Усявышньому. Невыпадкова выбраны менавіта онікс, назва якога па-грэчаску значыць

¹ Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 555.

«кіпцюр» або «пазногаць». Слаісты камень бледна-ружовага ці жаўтаватага адцення сімвалізуе світанак, абуджэнне духу, яго бадзёрасць. Важна, што назва онікса на іўрыце гучыць як *шогам*, а яна складаецца з тых жа літараў, што і самая распаўсюджаная ў яўрэйскай традыцыі замена невымоўнага Тэтраграматона — *га-Шэм* («[сапраўднае] Імя»). Гэта яшчэ раз падкрэслівае, што першасвятар мусіць кожнае імгненне свайго жыцця памятаць пра кожнага з народа Бажага і маліцца за ўвесь народ перад Госпадам. Да таго ж, як адзначае Дз. У. Шчадравіцкі, «накрэсленне дванаццаці імёнаў сыноў Ізраілевых на гэтым камені азначае “ўкаранёнасць” народа ў Госпадзе, у Яго святым Імя»¹. Невыпадкова пры гэтым каментатар узгадвае словы Торы, дакладней — словы прарака Майсея з яго Развітальнай песні свайму народу: «...Бо доля Госпада — народ Яго, Яаакоў — спадчынны надзел Яго» (*Друг 32:9*). Цікава, што пры такім размяшчэнні імёнаў заснавальнікаў каленаў Ізраілевых, як сказана ў Торы, на кожным камені атрымліваецца роўная колькасць літараў — па 25, усяго — 50. І гэта не проста лікавая эстэтыка, такая ўласцівая старажытным культурам, асабліва біблейнай, але і сімвалічнае паказанне на тое, што ўсе калены Ізраілевы роўныя перад Усявышнім і што першасвятар аднолькава рупліва мусіць клапаціцца пра іх і маліцца за іх Госпаду. Рабі Ё. Герц адзначае: «Першасвятар апранаў адзенне, на якім былі напісаныя імёны каленаў, у Храме, г. зн. у тым месцы, дзе раскрывалася Боская Прысутнасць. Тым самым ён нагадваў перад Яго [Усявышняга] тварам пра адзінства сыноў Ізраіля і пра іх імкненне да святасці»².

Да эфода прымацоўвалася самая загадкавая частка святой вопраткі Аарона — «нагруднік судны», або «нагруднік суда» (у Сінадальным перакладзе — *наперсник*, ад стараславянскага *перси* — «грудзі»). Ён быў зроблены з той жа тканіны, што і эфод, і прымацоўваўся зверху да наплечнікаў апошняга залатымі ланцужкамі, а знізу — двума залатымі колцамі, зробленымі над поясам эфода. Назва нагрудніка — *хошэн* — азначае «той, што зьяе», «светланосны» і паказвае, што ён сімвалізуе і зьяанне Славы Божай, і святло

¹ Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 557.

² Герц Й. Комментарий. С. 461.

святасці, і сэрца Аарона (першасвятара наогул), споўненае самай шчырай і дзейснай любові да Бога і свайго народа. У спецыяльных залатых гнёздах на нагрудніку былі замацаваныя ў чатыры рады дванаццаць (па ліку каленаў Ізраілевых) каштоўных камянёў — па тры ў кожным радзе. Пры гэтым кожны камень сімвалізаваў пэўнае калена, імя якога было выразанае на ім. Першы рад: *одэм* (рубін) — Рэувен (Рувім); *німда* (тапаз) — Шымон (Сымон, Сімеон); *барэкет* (смарagd, або ізумруд) — Леві (Левій). Другі рад: *нофех* (карбункул, паводле іншых дадзеных — біруза) — Ёегуда (Іуда, Юда); *сапір* (сапфір) — Ёісахар (Ісахар); *йагалом* (алмаз, або брыльянт) — Зэвунун (Завулун). Трэці рад: *лэшэм* (яхант, або апал) — Дан; *шэво*, або *шво* (агат), — Нафталі (Нефалім); *ахлама* (аметыст) — Гад. Чацвёрты рад: *тарышш* (хрызаліт) — Ашэр (Асір); *шогам* (онікс) — Ёсэф (Юсіф); *йашфэ* (яспіс, або яшма) — Біньямін (Веніямін)¹. Такім чынам, Аарон (і ўсе першасвятары, яго нашчадкі) мусіць захоўваць на сваіх грудзях, ля сэрца памяць пра кожнае калена Ізраілева, больш таго — пра *кожнага* з народа, маліцца за ўвесь народ і за *кожнага*, ведаць пра лёс і справы *кожнага*, таму што менавіта па справах чалавека судзіць яго Гасподзь. Нагруднік жа нездарма названы судным — *хошэн мішпат*. Маецца на ўвазе, што Гасподзь ажыццяўляе суд (*мішпат*) над кожным чалавекам і па строгай справядлівасці, і па літасці, па міласэрнасці. За апошнюю і павінны маліць Усявышняга першасвятар, асабліва ў Дзень Судны, Дзень Пакаяння, Дзень Ачышчэння (Ёом-Кіпур). Першасвятар мусіць паўставаць перад Госпадам як заступнік свайго народа. Вось чаму сказана: «І будзе насіць Агарон імёны сыноў Ёізраэля на нагрудніку судным ля сэрца свайго [над сэрцам сваім], калі будзе ўваходзіць у Свяцілішча, для пастаяннай памяці перад Госпадам» (*Зых 28:29*). Выраз *аль-лев* можна перакласці і як «ля сэрца», і як «на сэрцы», і як «над сэрцам», само ж сэрца ў Танаху абазначае не толькі пачуцці,

¹ Заўважым, што наогул з дванаццаццю каленамі Ізраілевымі ў Танаху і постбіблейнай яўрэйскай традыцыі звязваецца складаная сімволіка: кожнаму калену адпавядае не толькі свой каштоўны камень, але і пэўны знак Задзяка, пэўны месяц года, пэўная жывёла ці расліна і г. д. Усё гэта ўтварае складаную сістэму, насычаную эзатэрычнай сімволікай.

але і розум у адзінстве з сэрцам. Такім чынам, даручаныя яму абавязкі — захоўванне «імянаў» народа і «суда» — Аарон павінны ставіць вышэй за ўласныя пачуцці і думкі. «У сэрцы Аарона, — піша Дз. У. Шчадравіцкі, — пастаянна жыве памяць пра *кожнага* з народа, а не толькі пра калены ў цэлым... На якой жа ступені святасці мусіў стаяць Аарон, каб трымаць у памяці адначасова ўсіх — каля трох мільёнаў чалавек — і маліцца за кожнага!...»¹

Асабліва загадкавай з'яўляецца пастанова Госпада (і тое, як яна ажыццяўлялася) наконт *урым вэ-тумім* — урым і тумім, якія ўстаўляліся ў нагруднік Аарона: «І ўстаў у нагруднік судны урым і тумім, і яны будуць на сэрцы Агарона, калі будзе ён з'яўляцца перад тварам Госпада, і хай нясе Агарон суд сыноў Іісраэля на сэрцы сваім перад тварам Госпада пастаянна» (*Зых 28:30*). Што такое урым і тумім, як яны выглядалі, як іх выкарыстоўвалі — дагэтуль незразумела, бо гэтыя таямнічыя святыя рэчы былі страчаныя падчас разбурэння Іерусаліма і Храма вавілонянамі. У Сінадальным перакладзе (і следам за ім — у перакладзе В. Сёмухі) словы *урым* і *тумім* ужываюцца ў адзіночным ліку і адпаведна скланяюцца (гл., напрыклад, *Лік 27:21*; *Ездр 2:63*). На іўрыце ж гэта словы, якія стаяць у множным ліку: *урым* — множны лік ад *ор* — «святло», «свячэнне»; *тумім* — ад *там*, або *том*, — «цэласны», «завершаны», «дасканалы», «гарманічны», «беззаганны», «просты», «праведны» (нагадаем, што словам *там* вызначаны і праведнік Аўраам, і праведнік Іёў, прычым Аўраам нават у множным ліку; гл. *Быц 17:1*; *Іёў 1:1*). Такім чынам, *урым вэ-тумім* можна прыблізна перакласці як «святло і гармонія», «свячэнне і завершанасць». Каментатары разыходзяцца ў меркаваннях, што лічыць за *урым вэ-тумім*: адны сцвярджаюць, што гэта мае дачыненне да каштоўных камянёў нагрудніка, якія свяціліся пэўным чынам і давалі адказ Усявышняга на пытанні святара («агні, што даюць поўны адказ»); другія — што гэта наогул другая назва самога нагрудніка; трэція — што гэта пергамент з напісаным на ім самым поўным свяшчэнным Імем Усявышняга, якое

¹ Шедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 559.

складаецца з 72 літараў. Праз урым і тумім вырашаліся пытанні, якія патрабавалі Адкрыцця Божага. Паводле падання, імёны, выразаныя на камянях нагрудніка, уключалі ўсе літары іўрыцкага алфавіта (гэта сапраўды так). Пры гэтым кожная літара была выразаная на асобнай грані, і кожная грань закрывалася асобным рухавым залатым пялёсткам аправы. Пасля ўстаўлення ў нагруднік пергаментна са святым Імем, спецыяльнай малітвы і запытання ўголас Усявышняга (ці проста малітвы і запытання) асобныя пялёсткі пачыналі рухацца, адкрываючы тыя ці іншыя літары, з якіх складаўся адказ Госпада.

Верхняя вопратка Аарона — *меіль* (ад *мааль* — «верх») — была зробленая з нябесна-блакітнай воўны і сімвалізавала найвышэйшую волю Айца Нябеснага, якую мусіць кіравацца першасвятар. У Сэптуагінце і Новым Запавеце слова *меіль* перадаецца грэчаскім *ποδῆρης* (*подэрсэ*) — «[адзенне], што дасягае ступняў», «доўгае [адзенне]», што ў Сінадальным перакладзе новазапаветных тэкстаў гучыць як *подир* (у перакладзе В. Сёмухі — «падыр») і тлумачыцца як «доўгая вопратка іудзейскіх святароў і цароў» (гл. *Адкр 1:13*). Так, цары таксама апраналіся ва ўрачыстых выпадках у *меіль*, але толькі ў першасвятара ён быў блакітнага колеру і асабліва аздоблены — так, як гэта апісана ў Торы з вуснаў Самога Бога. Меіль уяўляў сабою накідку (мантыю) без рукавоў, з трыма прарэхамі — для галавы і рук. Яна апраналася на ніжні хітон (*кетонет*) — цэльнатканае адзенне да пятаў з доўгімі рукавамі — і кароткія льняныя штаны (*міхнэсэй-бад*; у Сінадальным перакладзе — *нижнее платье льняное*), якія служылі для закрыцця «галізны цела ад сцёгнаў да галёнак» (*Зых 28:42*). Падол мантыі Аарона быў упрыгожаны гранатамі (*рёмонім*; у Сінадальным перакладзе — *яблоки*¹), зробленымі з рознакаляровых ніцяў, а таксама залатымі званочкамі (у Сінадальным перакладзе — *позвонки*²): «І зрабі па падоле яе гранаты з блакітнай, і пурпуровай, і чырванёнай воўны, па падоле яе вакол; і зва-

¹ Маюцца на ўвазе гранатавыя яблыкі (старадаўняя назва пладоў гранатаў), што не робіць пераклад зразумелым для чытача, як і «яблыкі» ў перакладзе В. Сёмухі.

² У перакладзе В. Сёмухі — «чашачкі», што выклікае неўразуменне, бо далей гаворка ідзе пра меладычны гук званочкаў, што чуўся ад крокаў Аарона; чашачкі ж ніяк не могуць звінець.

ночкі залатыя паміж імі вакол; // Залаты званочак і гранат, залаты званочак і гранат па падоле мантыі вакол» (Зых 28:33—34). Звон гэтых залатых званочкаў павінны абвясчаць народу пра тое, што Аарон уваходзіць у Скінію Запавету і выходзіць з яе, каб людзі рыхтавалі свае сэрцы для дабраславення і ўспрыняцця весткі Божай. Самому ж першасвятару гук званочкаў закліканы быў нагадваць пра найвышэйшую адказнасць, звязаную з яго служэннем: «...каб чутны быў гук ад яго пры ўваходзе яго ў Свяцілішча перад твар Госпада і пры выхадзе яго, каб ён не памёр» (Зых 28:35). Апошніяе гучыць як грозная перасцярога пра тое, што грэшны першасвятар (як і святар наогул) можа быць пакараны Богам прама падчас набажэнства.

Назва галаўнога ўбору першасвятара — *міцнэфэт* — паходзіць ад дзеяслова *цанаф* — «скручваць», «абвіваць». Магчыма, у гэтым утрымліваецца ўказанне, што кідар уяўляў сабою доўгую паласу тканіны, якая абвівалася вакол галавы. Ёсць розныя меркаванні наконт таго, як выглядаў кідар: адны лічаць, што ён быў падобны на турбан, другія — на чалму; каталіцкія тэолагі сцвярджаюць, што ён нагадваў папскую тыяру; праваслаўныя багасловы ўпэўненыя, што галаўныя ўборы найвышэйшых іерархаў Праваслаўнай Царквы выглядаюць менавіта так, як кідар Аарона. Кідар вырабляўся з асляпляльна белай льняной тканіны (паводле іншага разумення — з белага вісону) і сімвалізаваў чысціню думак і памкненняў служыцеля Госпада. Да кідара з дапамогаю шнура з блакітнай воўны (сімвал пасцяянной сувязі першасвятара з нябесным светам) прымацоўвалася паліраваная залатая пласцінка (магчыма, яна абдымала лоб накшталт вянка), на якой былі выразаныя словы *Кодэш ле-Адонай* — «Святыня Госпада», або «Святыня Госпаду», або «Святасць Госпада» (рэальна на налобніку першасвятара, безумоўна, былі выразаныя літары Тэтраграматона): «І зрабі налобнік з чыстага золата, і выраж на ім, як выразаюць на пячці: “Святыня Госпада”» (Зых 28:36). Тое, што ўмоўна перакладзенае як налобнік, у арыгінале, як ужо адзначалася, гучыць як *цыц* — ад дзеяслова *цуц* — «выдавацца наперад», «вырастаць», «расцвітаць». Такім чынам, *цыц* можа быць перакладзены і як «кветка», і як «вянок» («вянец»; магчыма, ён выглядаў, як кветка з золата) — свайго кшталту «кветка духу», «вянец духоўнасці», які му-

сіць пастаянна быць на галаве першасвятара — як напамін пра тое, што ўсе думкі і ўчынкi яго скіраваныя на ажыццяўленне святой волі Усявышняга і на злучэнне з ёй волі — *рацон* — чалавека: «І будзе ён на лбе Аарона, і панясе Аарон віну [грэх] у пасвячэннях [прынашэннях], якія пасвячаюць сыны Іісраэля, і ва ўсіх дарунках, якія яны прыносяць; і будзе ён на лбе яго пастаянна для прыхільнасці Госпада да іх» (*Зых 28:38*). Гэта значыць, што менавіта Аарон (і кожны першасвятар) здольны сваёю воляю, сваім духоўным намаганнем, загладжваць (выкупляць) віну падчас ахвярапрынашэння і малітвы (нечысціню, недастатковую руплівасць) і дасягаць прыхільнасці Госпада, скіроўваючы волю народа на выкананне Яго волі. Прымяняльна да кожнага чалавека таямнічы *цыц*, напэўна, сімвалізуе розум чалавека, які можа ўсведамляць уласныя грахі і выпраўляць іх.

Паводле загаду Госпада, асаблівым таксама павіннае быць і адзенне сыноў Аарона: кетонеты, кідары (але без налобнікаў і блакітнага шнура) і ўзорыстыя паясы. Вопратка святароў павінна быць вырабленая з асляпляльна белага лёну (магчыма, вісону), і гэты асляпляльна белы колер сімвалізаваў духоўную чысціню святароў, наогул — чысціню іх жыцця, духоўнага і цялеснага, «славу і прыгажосць» (*Зых 28:40*). Усе элементы вопраткі Аарона і яго сыноў сімвалізуюць сапраўднае духоўнае жыццё ў служэнні Усявышньому і свайму народу, таму іх з асаблівай стараннасцю павінныя выканаць адмысловыя майстры, «мудрыя сэрцам». Адсутнасць хоць адной дэталі ці скажэнне яе можа прывесці, паводле словаў Божых, да духоўнай і фізічнай гібелі святара: «І няхай будуць яны на Агароне і сынах яго, калі будуць яны ўваходзіць у Шацёр Саборны ці падыходзіць да ахвярніка для служэння ў Свяцілішчы, каб ім не навесці [на сябе] граху і не памерці. [Гэта] статут вечны для яго і для нашчадкаў яго пасля яго» (*Зых 28:43*).

Гасподзь дае таксама прароку Майсею падрабязны наказ, як пасвяціць Аарона і яго сыноў на служэнне ў Скініі (*Зых 29*), як асвяціць Скінію і памазаць асаблівым алеем памазання Свяцілішча і ўсё, што ў ім, а таксама Аарона і яго сыноў (*Зых 30*). «І асвячу Шацёр Саборны і ахвярнік, і Агарона і сыноў яго асвячу для святога служэння Мне. // І буду знаходзіцца [выяўляць Сваю Прысутнасць] сярод

сыноў Іісраэля, і буду ім Богам. // І спасцігнуць яны, што Я Гасподзь, Бог іх, Які вывеў іх з зямлі Егіпецкай, каб знаходзіцца сярод іх. Я Гасподзь, Бог іх» (Зых 29:44—46).

І вось наступае той момант, калі народ можа прыступіць да практычнага ажыццяўлення таго, што было адкрыта Майсею на Сінаі. Пачынаючы размову пра збудаванне Скініі, вырабленне ўсіх святых прадметаў, адзення для святароў, Майсей невыпадкова нагадвае пра тое, што Гасподзь сказаў напрыканцы свайго наказу: «Вось словы, якія загадаў Гасподзь выканаць: // “Шэсьць дзён можна працаваць, на сёмы ж дзень хай будзе асвячэнне найпаўнейшага спакою Госпаду; усялякі, хто робіць у гэты дзень работу, адданы будзе на смерць. // Не запальвайце агню ва ўсім жыллі вашым у дзень Суботы”» (Зых 35:1—3; параўн. Зых 31:12—17). Гэта значыць, што нават для такой святой справы, як будаўніцтва Скініі і вырабу ўсяго, звязанага са служэннем Госпаду, нельга забыцца на асвячэнне Суботы, бо яна, паводле словаў Госпада, «знак вечны» Запавету з Ім (Зых 31:17). Усе майстры, усе, хто бярэ ўдзел у збудаванні Скініі, павінны адпачываць і ўдзельнічаць у свяшчэнным сходзе. Дакладней, у Торы сказана, што патрэбна «рабіць Суботу» — *лаасот эт-га-Шабат* (тое, што звычайна перакладаецца як «святкаваць Суботу»; Зых 31:16). Справа па «стварэнні Суботы», духоўная праца ў імя Госпада ў гэты дзень шмат важней за ўсе самыя важныя справы. У сувязі з тым, што Запаведзь пра Суботу паўтораная Госпадам пасля тлумачэння розных відаў работы па збудаванні Скініі, а Майсеем — перад пачаткам гэтага будаўніцтва, яўрэйскія каментатары зрабілі выснову пра тое, што ў Суботу забароненыя 39 відаў працы, што выконваліся падчас узвядзення Скініі. Пра суровае пакаранне смерцю гаворыцца ў дачыненні не тых, хто парушыў суботні спакой несвядома, памылкова або па слабасці, але ў дачыненні тых, хто зрабіў гэта з выклікам, каб свядома аганьбаваць Госпада і Яго Запаведзь (такі выпадак распаўдаецца ў *Лік 15:32—36*).

І вось Майсей абвясчае супольніцтву Ізраіля: «Збярыце ў сябе прынашэнні Госпаду; кожны добры сэрцам хай прынясе яго, гэтае прынашэнне, Госпаду...» (Зых 35:5). Словы прарока выклікаюць вялікі энтузіязм у людзей, усе жа-

даюць узяць хоць які-небудзь удзел у стварэнні галоўнай святыні — назіральнага знаку іх непарыўнай сувязі з Богам. Тора падкрэслівае шчырасць памкненняў народа: «І прыходзілі — кожны, каго вабіла сэрца, і кожны, каго схіляў дух, прыносілі прынашэнне Госпаду для ўсталявання Шатра Саборнага, і для ўсялякага служэння ў ім, і для вопраткі свяшчэннай. // І прыходзілі мужы з жонкамі; усе, каго схіляла сэрца, прыносілі кольцы, і завушніцы, і пярсцёнкі, і падвескі, усялякія залатыя рэчы...» (Зых 35:21—22). Паказальна, як настойліва Тора падкрэслівае, што людзі дзейнічаюць не па прымусу, але па схільнасці сэрца. У тэксе паўтараецца выраз *нэсао лібо*, які перакладаецца звычайна як «вабіла сэрца», але літаральна значыць «узносіла яго сэрца яго». Верагодна, маецца на ўвазе, што той, хто прыносіць дар Госпаду ад шчырага сэрца, уносіцца на новую ступень духоўнасці: «Кожны мужчына і жанчына, якіх вабіла сэрца прынесці для якой-небудзь работы, якую Гасподзь праз Машэ загадаў зрабіць, прыносілі сыны Ісраэля як добраахвотны дар Госпаду» (Зых 35:29). Гэта быў адзінадушны парыў усяго народа, ахопенага пачуццём любові і пашаны да Усявышняга: «І кожная жанчына, мудрая сэрцам, прала сваімі рукамі; і прыносілі пражу блакітнай воўны, і пурпуровай, і чырванёнай, і вісону. // І ўсе жанчыны, заахвачаныя сэрцам мудрым, пралі казіную воўну. // Князі ж прыносілі камяні оніксавыя, і камяні ўстаўныя для эфода і нагрудніка, // І водары, і алей для асвячэння і для алею памазання, і для водарных дымленняў» (Зых 35:25—27).

Паказальна, што і вырабляць што-небудзь для Скініі, і тым больш кіраваць усёю мастацкаю працаю, адмыслова выконваць ва ўсіх тонкіх дэталях загад Госпада, могуць толькі «мудрыя сэрцам», тыя, каго «вабіць сэрца», каго «ўзносіць сэрца»: «І заклікаў Машэ Бэцалеля і Агаліява, і кожнага, мудрага сэрцам, каго адарыў Гасподзь мудрасцю, усялякага, каго вабіла сэрца прыступіць да працы, да выканання яе» (Зых 36:2). Гэта яшчэ раз падкрэслівае і святасць Скініі і ўсіх яе прадметаў, і тое, што сама яна — уваабленне мудрасці сэрца, сімвал той святой шкініі, якую кожны чалавек мусіць збудаваць унутры сябе, каб Бог жыў у яго душы. Майстры пачалі працаваць пад кіраўніцтвам

Бэцалеля і Агаліява, а народ усё нёс і нёс свае дарункі, так што прыйшлося Майсею спецыяльна абвяшчаць людзям, каб яны спынілі гэтую несупынную плынь прынашэнняў. «І перастаў народ прыносіць. // А зробленага было дастаткова для ўсёй работы, каб выканаць яе, і нават засталася» (Зых 36:6—7).

Раздзелы 36—39-ты прысвечаныя дэталёваму апісанню працы па змайстраванню Скініі і ўсіх святых рэчаў, і найперш працы вялікага мастака, «мудрага сэрцам», адзначанага асабліваю ласкаю Божою Бэцалеля. Як можна зразумець з кантэксту, уся складаная праца заняла чатыры месяцы. І нарэшце ўсё было гатова. Апошняе, што зрабіў Бэцалель, — залатая пласцінка — *цыц*, на якой выразалі словы «Святыня Госпада» і прымацавалі яе да кідара. «Гэтым скончылася ўся праца для Скініі Шатра Саборнага; і зрабілі сыны Ісраэля ўсё; як загадаў Гасподзь Машэ, так і зрабілі» (Зых 39:32). Усе часткі Скініі майстры прынеслі да прарока. «І агледзеў Машэ ўсю работу, і вось, яны зрабілі яе; як загадаў Гасподзь, так і зрабілі. І дабраславіў іх Машэ» (Зых 39:43).

Нарэшце надыходзіць лёсавызначальны момант, калі Гасподзь загадвае паставіць Скінію: «І сказаў Гасподзь Машэ, кажучы: // “У першы дзень першага месяца паставіш ты Скінію Шатра Саборнага. // І змясці там Каўчэг Адкрыцця, і закрыў Каўчэг заслонаю»» (Зых 40:1—3). Загад Божы невыпадкова тычыцца першага дня першага месяца, г. зн. месяца авіва (нісана), у якім амаль год назад (з 14 на 15 авіва) народ выйшаў з рабства: усталяванне Скініі асацыюецца з аднаўленнем усяго жыцця народа, як аднаўленнем з’яўляецца Новы год (нагадаем, што ён святкаваўся да Вавілонскага палону менавіта 1 авіва), як адраджэннем і выратаваннем ад смерці з’яўляецца Пэсах, які набліжаецца і які народ мусіць адсвяткаваць ля падножжа Сіная. Ад таго ж моманту, калі сыны Ізраіля прыйшлі да Сіная, прайшло дзевяць месяцаў. Збудаванне Скініі азначала пачатак новых узаемадачынэнняў паміж народамі і Богам: цяпер Усявышні будзе «жыць», дакладней — выяўляць Сваю Прысутнасць, пастаянна ў асяроддзі Свайго народа, пойдзе разам з ім шляхамі вандравання праз пустыню. Усталяванне Скініі сімвалізавала і адраджэнне душаў сыноў Ізраілевых, нара-

джэнне Бога ў іх душах, як і зараз яно сімвалізуе нараджэнне ў чалавеку чалавека ўнутранага, духоўнага.

«І зрабіў Машэ ўсё; як загадаў Гасподзь, так і зрабіў» (Зых 40:16). Невыпадкова дзеянні менавіта Майсея разглядаюцца Тораю як завяршэнне ўсяго працэса збудавання Скініі: тэкст дае зразумець, што без духоўных намаганняў прарока гэта наогул бы не адбылося. Майсей сімвалізуе дух чалавечы, які ў яднанні з Духам Божым будзе ўнутры сябе сапраўднае Свяцілішча. А яшчэ ён нібыта канцэнтруе духоўныя намаганні народа Ізраіля, яго волю (рацон) быць верным Запавету і ператварыць духоўнае жыццё народа ў Храм Божы, у асяроддзе Прысутнасці Госпада. «І было, у першы месяц другога года, у першы дзень месяца, пастаўленая была Скінія» (Зых 40:17). Маецца на ўвазе другі год пасля Зыходу (так апошні становіцца важнаю кропкаю новага адліку часу — часу свабоды). Майсей кладзе ў Каўчэг Запавету новыя Скрыжалі з Дзесяццю Запаведзямі (традыцыя тлумачыць, што і абломкі першых — каштоўнейшага дару Богага — таксама былі пакладзеныя ў Каўчэг).

І калі ўся праца па ўсталяванні Скініі была скончаная, здарыўся цуд: «І пакрыла воблака Шацёр Саборны, і Слава Гасподняя напоўніла Скінію. // І не мог Машэ ўвайсці ў Шацёр Саборны, таму што ахінала яго воблака і Слава Гасподняя напаўняла Скінію» (Зых 40:34—35). Безумоўна, гэта быў момант найвышэйшага шчасця і трыумфу для прарока і ўсяго народа: Слава Гасподняя, пра сузіранне якой Майсей маліў Усывышняга на Сінаі, сышла да ўсяго народа. Гэта было знакам канчатковага аднаўлення Запавету, пацверджаннем, што Гасподзь Сам будзе весці Свой народ. І цяпер увесь час народ Ізраіля будзе адчуваць неверагодную блізкасць Госпада, будзе вывяраць свой духоўны стан, свае справы і свае шляхі па зьянні праз воблака Славы Гасподняй: «Калі ўздымалася воблака ад Скініі, тады выпраўляліся ў шлях сыны Ісраэля ва ўсе вандраванні свае. // Калі ж не ўздымалася воблака, то і яны не выпраўляліся, дакуль яно не ўздымалася. // Бо воблака Гасподняе было над Скініяй днём, і агонь быў ноччу ў ёй перад вачамі ўсяго дома Ісраэля ва ўсіх вандраваннях іх» (Зых 40:36—38). Гэтымі велічнымі словамі завяршаецца Кніга Зыходу.

«КАЛІ СПЫТАЕ ЦЯБЕ Ў БУДУЧЫМ СЫН ТВОЙ...»

*(Кніга Зыходу ў наступнай рэлігійнай і свецкай культуры:
шляхі рэцэпцыі)*

Калі спытае цябе ў будучым сын твой, кажучы:
«Што гэта за сведчанні, і статуты, і законы,
якія запевадаў вам Гасподзь, Бог ваш?», —
то скажы сыну твайму:

«Рабамі былі мы ў фараона ў Егіпце,
і вывеў нас Гасподзь з Егіпта рукою моцнаю,
і з'явіў Гасподзь знакі і цуды вялікія
і пагібельныя ў Егіпце над фараонам
і над усім домам яго перад вачамі нашымі.
А нас вывеў Ён адтуль, каб увесці нас,
каб даць нам зямлю, пра якую кляўся Ён
бацькам нашым».

(Друг 6:20—23)

У кожным пакаленні абавязаны чалавек
разглядаць сябе так, нібыта ён сам
выйшаў з Егіпта.

(Пэсахім 10:5)

Вельмі хацеў бы Я есці з вамі гэтую пасху
перад Маімі пакутамі...

(Лук 22:15)

...Пасха наша, Хрыстос, закланы за нас.
Таму будзем святкаваць не са старою закваскаю,
не з закваскаю распусці і хітрасці,
але з праснакамі чысціні і ісціны.

(1 Кар 5:7—8)

Но человек пред Богом предстает,
слух отвергая средь скорбей и бедствий,
и слышит: «Вот он, мир. Вот твой народ.
Бери свой посох и за Мною шествуй!»

К. Міхееў. Зыход

Кніга Зыходу і зададзеныя ў ёй велічныя духоўныя па-
радыгмы, вялікія Запаведзі Божыя сталі шмат у чым тым
падмуркам, на якім будуецца далейшае заканадаўства Торы
і наступны біблейны аповед. Яны сталі прадметам вельмі

пільнай рэфлексіі і рэцэпцыі, асэнсавання і пераасэнсавання ў розных рэлігійна-культурных традыцыях — найперш іудзейскай і хрысціянскай, хаця водгукі славурых сюжэтаў, матываў і вобразаў Кнігі Зыходу ёсць і ў Каране. Можна сцвярджаць, што духоўныя сэнсы, выяўленыя ў Кнізе Зыходу, сталі апірышчам усіх трох монатэістычных (тэістычных) культураў. І гэтыя ж духоўныя сэнсы, а таксама сюжэты і вобразы, споўненыя шырокага эпічнага дыхання, неверагоднай узнёсласці духу, і найперш вобраз прарока Майсея ў яго ўзаемадачынненнях з Богам і народам, а таксама надзвычайна глыбокае раскрыццё таямніцаў Богага вобраза, часам вельмі напружана-драматычных і велічных калізіяў, звязаных са стасункамі Госпада і выбранага Ім народа, вабілі і вабяць да сябе мастакоў у розных галінах мастацтва. У рамках дадзенага раздзела, памятаючы пра цесную ўзаемасувязь усіх чатырох кніг Пяцікніжжа, якія ўтвараюць цэласны эпас пра Зыход, паспрабуем толькі намеціць асноўныя шляхі рэцэпцыі Кнігі Зыходу ў далейшай рэлігійнай і свецкай культуры са спадзяваннем, што больш сістэмна гэта можна будзе зрабіць пасля аналізу эпасу пра Зыход у яго паўнаце.

Галоўныя падзеі, апісаныя ў Кнізе Зыходу, — вызваленне з рабства, выхад да новага жыцця, заключэнне Саюзу з Усявышнім і дараванне Торы — успрымаюцца яўрэйскай рэлігійнай свядомасцю як формаўтваральныя і стрыжнёвыя, як апірышча далейшага існавання народа ў якасці сакральнага супольніцтва. Па сутнасці, уся далейшая гісторыя і культура яўрэйскага народа будуюцца як жыццё паводле вялікіх Запаведзяў, дадзеных падчас Сінайскага Адкрыцця, як імкненне адпавядаць высокаму Саюзу з Усявышнім, як бясконца напружаная драма непазбежнага ў нечым адхілення ад высокага прызначэння выбранага народа і несупыннага вяртання на шлях ісціны, бясконцага духоўнага ўзыходжання. Матывы Зыходу асэнсоўваецца як прадвызначаны Самім Богам у лёсе Яго народа, які мусіць паслужыць «інструментам», але надзеленым свабодаю волі і найвялікшаю самаадданасцю, для дасягнення мэтай Творцы, што тычацца пераўтварэння ўсяго свету і кардынальнага змянення чалавечай гісторыі. Менавіта ў Кнізе Зыходу крышталізуецца асабліва яркая тое напружанае пачуццё

гістарычнага лёсу, якое з'яўляецца такім адметным для старажытнаўрэйскай культуры, як гэта адзначаюць розныя мысляры і даследчыкі. Свабодны выбар, зроблены народам Ізраіля ля падножжа гары Сінай, становіцца для яго лёсавызначальным: менавіта Саюз з Усявышнім надае сэнс існаванню народа, а формула Зыходу, зразуметага як рух да Бога і Богапазнання, а тым самым — да сапраўднай свабоды, асэнсоўваецца як формула, што найбольш ёміста і лаканічна апісвае гістарычнае і духоўнае быццё народа.

Вось чаму Кніга Зыходу (як, безумоўна, і Тора наогул) займае такое важнае месца ў далейшай рэлігійна-духоўнай творчасці народа. Дзесяць Запаведзяў і Кніга Запавету становяцца апірышчам усёй Галахі, што выкладзеная ў Талмудзе і наступных равіністычных сачыненнях (гэтая законатворчасць працягваецца і зараз). У Кнізе Зыходу зададзены асноўны рытм існавання народа, які шмат у чым забяспечвае яго аўтэнтычнасць. Гэта найперш асвячэнне Суботы і святы Пэсах і Шавуот, звязаныя з Зыходам. Падзеі Зыходу настолькі важныя для захавання народам Ізраіля сваёй гісторыка-культурнай спадчыны, адчування непарыўнай сувязі з Богам, што талмудычная пастанова прадпісвае: «У кожным пакаленні абавязаны чалавек разглядаць сябе так, нібыта ён сам выйшаў з Егіпта» (*Пэсахім 10:5*). Запаведзь жа Торы, дадзеная ў Кнізе Друга-законня, загадвае распавядаць пра падзеі Зыходу маладому пакаленню і зноў і зноў перажываць іх, нібыта яны адбыліся з табою, бо яны і сапраўды тычацца кожнага: «Калі спытае цябе ў будучым сын твой, кажучы: “Што гэта за сведчанні, і статуты, і законы, якія запаведаў вам Гасподзь, Бог ваш?”, — // То скажы сыну твайму: “Рабамі былі мы ў фараона ў Егіпце, і вывеў нас Гасподзь з Егіпта рукою моцнаю, // І з'явіў Гасподзь знакі і цуды вялікія і пагібельныя ў Егіпце над фараонам і над усім домам яго перад вачамі нашымі. // А нас вывеў Ён адтуль, каб увесці нас, каб даць нам зямлю, пра якую кляўся Ён бацькам нашым. // І запаведаў нам Гасподзь выконваць усе пастановы гэтыя, каб баяцца Госпада, Бога нашага, каб добра было нам ва ўсе дні, каб пакінуць нас жыць, як цяпер» (*Друг 6:20—24*). Нагадаем, што гаворка ідзе не пра вуль-

гарны жывёльны страх, а пра высокае трымценне чалавечай душы з-за адчування прысутнасці Бога ў лёсе народа, у яго асяроддзі. Гэтая заповедзь Торы і ажыццяўляецца ў рытуале першага вечара Пэсаха — першага Пасхальнага Сэдэра, назаўжды замацаваным у Пасхальнай Агадзе — *Гагад́а шэль Пэсах*, адным з найбольш старажытных зборнікаў Агады наогул, узнікненне якога датуецца прыкладна першымі стагоддзямі Новай эры, а існаванне ў вуснай традыцыі ўзыходзіць да пачатку эпохі Другога Храма (V ст. да н. э.).

Трэба адзначыць, што пра масавае святкаванне Пэсаха пасля Зыходу паведамляюць розныя кнігі Танаха. У Кнізе Йегашуа бін Нуна (Ісуса Навіна) гаворыцца, што ізраільцяне, увайшоўшы ў Зямлю Абяцаную, святкавалі Пэсах у Гільгале (Галгале): «І стаялі сыны Ёісраэля станам у Гільгале, і зрабілі Пэсах у чатырнаццаты дзень месяца вечарам у стэпах Іерыхонскіх. // І на наступны дзень Пэсаха пачалі яны есці плён зямлі гэтай, праснакі і падсмажаныя зерні, у самы той дзень» (*Іс Нав 5:9—10*). Першапачаткова Пэсах адзначаўся ў коле сям'і — спачатку ў шатрах, а потым, пасля рассялення ў Ханаане, у пастаянных дамах (Сам Гасподзь праз прарока Машэ дае ўказанне ў ноч Зыходу знаходзіцца ў дамах, не пакідаць іх да ажыццяўлення дзесятай кары). Пасля рэформаў цара Ёшыйагу (Юсіі) напрыканцы VI ст. да н. э. святкаванне Пэсаха ў Іерусаліме стала масавым (*2 Пар 23:21—23*). Звычай рэзаць ахвярную жывёлу (ягня ці казляня), смажыць яе на адкрытым агні і есці мяса пры Храме, як мяркуюць даследчыкі, захоўваўся і пасля вяртання з Вавілонскага палону (*2 Пар 30: 35:13—14*). Пазней, калі лік удзельнікаў Пэсаха стаў вельмі вялікі, пры Храме адбывалася толькі закланне ахвярных жывёлаў, а трапезу рабілі ў прыватных дамах Іерусаліма (пра гэта сведчаць і Евангеллі; гл. далей). Пры гэтым пасхальнае ахвярапрынашэнне пры Храме адмяніла звычай памазвання крывёю ахвяры вушакоў дзвярэй; цяпер гэтую крывёю акраплялі алтар — ахвярнік у двары Іерусалімскага Храма (*2 Пар 30:15—16; 35:11*). Паводле Юсіфа Флавія, у 65 г. да н. э. у Іерусалім прыйшлі, каб здзейсніць пры Храме ахвярапрынашэнне пасхальных ягнятаў, каля 3 млн чалавекаў (*Іудзейская вайна 2:280*); такі ж лік

прыводзіцца і ў Талмудзе (*Пэсахім 64б*). Пасля разбурэння Другога Храма (70 г.) спынілася прынясенне ў ахвяру пасхальных ягнятаў, але іншыя пасхальныя абрады захоўваліся. Самарыцяне, чый культавы цэнтр знаходзіцца на гары Герызім (Гарызім), і зараз прыносяць там на Пэсах у ахвяру пасхальных ягнятаў.

Законы Пэсаха сфармуляваныя ў талмудычным трактате *Пэсахім*, або *Псахім*, сама назва якога літаральна значыць «Пэсахі». Яшчэ да надыходу пасхальнага тыдня (нагадаем, што першы дзень, дакладней, ноч, звязаная з ноччу Зыходу, а апошні дзень — з цудам на Трысняговым моры) у дамах, усіх гаспадарчых збудовах, ва ўсіх крамах і г. д. збіраюць усё квашанае, або *хамец*, каб спаліць яго ў апошнюю раніцу перад Пэсахам. Забарона на ўжыванне ў ежу на Пэсах дражджавога (квашанага) хлеба і пад'яданне толькі сухога, непадлеглага псаванню (мацы), звязаная не толькі з памяццю пра падзеі ночы Зыходу, але мае сімвалічны падтэкст: вынішчэнне з дому і з душы чалавека бразільнага пачатку, багаборчай «закваскі», канцэнтрацыя душы на пакорнасці волі Усявышняга. Перад надыходам свята бацька сям'і разам з дзецьмі ходзяць з пакою ў пакой са свечкамі ў руках, каб адшукаць рэшткі хамеца (напрыклад, крошкі хлеба) і вынішчыць яго (гэты звычай мае выхаваўчае значэнне і важны для дзяцей). Перад Пэсахам таксама спецыяльна апрацоўваюць (кашаруюць: ад іўрыц. *кашэр* — «дазволенае») посуд, у якім раней знаходзіўся ці мог знаходзіцца хамец: яе апускаюць у вар або напальваюць на агні. Калі посуд нельга апрацаваць ніводным з указаных спосабаў, яго не выкарыстоўваюць. У сучасных умовах для Пэсаха захоўваецца асаблівы посуд толькі для гэтага свята.

Уласна пачаткам свята з'яўляецца першая пасхальная трапеза ў *эрав Пэсах* («вечар напярэдадні Пэсаха») — *Сэдэр* (літаральна «парадак»). Законы *Сэдэр Пэсах* і зафіксаваныя ў Пасхальнай Агадзе, якая ўключае ў сябе фрагменты Кнігі Зыходу, пераказ апісаных у ёй падзеяў, неабходныя малітвы, бенедыкцыі (дабраславенні), хваласпевы, адказы старэйшага ў сям'і (таго, хто вядзе сэдэр) на пытанні дзяцей, дзіцячыя пасхальныя песенькі і інш. Такім чынам, Пэсах сустракаецца з кнігаю ў руках, і галоўнае прадпісан-

не абраду *Сэдэр Пэсах* — распавесці з дапамогаю Пасхальнай Агады пра падзеі Зыходу, каб яны ніколі не зніклі з памяці народа. Таму Агада, паўтараючы словы Торы і дадаючы новыя, кажа: «Рабамі былі мы ў фараона ў Егіпце, і Гасподзь, Бог наш, вывеў нас адтуль рукою моцнаю і мышцаю распасцёртаю. І калі б Святы, Дабраславёны Ён, не вывеў нашых продкаў з Егіпта, то мы з дзецьмі і ўнукамі нашымі былі б прыгнечаныя фараонам у Егіпце. І хаця ўсе мы мудрыя, усе мы разумныя, усе мы ў шаноўным узросце, усе мы знаўцы Торы, на нас ляжыць абавязак распавядаць пра Зыход з Егіпта. І хто больш распавядзе, таму хвала».

Пасхальная Агада ўключае ў сябе паданне пра тое, як у II ст. чатыры выдатныя знаўцы Торы, чатыры вялікія законавучыцелі — рабі Эліэзэр, рабі Йегашуа, рабі Аківа і рабі Тарфон — сядзелі на Сэдэры ў Бнэй-Браку і ўсю ноч распавядалі пра Зыход, пакуль не прыйшлі іх вучні і не сказалі ім: настаўнікі нашы, настаў час ранішняй малітвы *Шма. Сэдэр Пэсах*, сцэнарыем якога і з'яўляецца Пасхальная Агада, будуецца як гутарка бацькі з сынамі, настаўніка з вучнямі пра самую галоўную падзею яўрэйскай гісторыі — Зыход. І гэтая гутарка за пасхальным сталом з'яўляецца прамой рэалізацыяй заповедзі Торы распавядаць сыну пра пакуты народа ў рабстве, Дзесяць караў егіпецкіх, цуды, здзейсненыя Госпадам, Зыход, Сінайскі Завет і Заповедзі, пра вялікае Збавенне.

Падчас Сэдэра неабходна таксама растлумачыць асаблівую семантыку кожнай стравы на пасхальным стале (уся трапеза ў цэлым мае знакавы характар). Апрача мацы, «беднага хлеба», на стале знаходзяцца: *бёца*, або *бэйца*, — крутое яйка, якое сімвалізуе нараджэнне народа, пераадоленне смерці і пачатак новага жыцця (архетып, распаўсюджаны ў многіх культурах); *зэроа*, або *зроа*, — смажанае крыльца птушкі ці костка з мясам, якія не ядуцца (напамін пра пасхальнае ягня, якое з часу разбурэння Храма не прыносіцца ў ахвяру); посуд з салёнаю вадою (сімвал слёзаў народа, пралітых у рабстве); *марёр* — «горкая трава» (сельдэрэй, хрэн і т. п. — у напамін пра горыч рабства і тыя горкія травы, з якімі заповедаў Гасподзь есці мяса з праснакамі ў ноч Зыходу); *харбэст* (літаральна «гліна») — салодкая сумесь з цёртых яблыкаў, молатых

арэхаў і карыцы, якая сімвалізуе гліну, што мясілі рабы ў Егіпце); *карнас* («зеляніна») — зеляніна і гародніна, якія ў пэўны момант трапезы мачаюць у салёную ваду, каб адчуць горкі і салёны «смак» рабства, каб не страціліся ў памяці нашчадкаў пакуты папярэдніх пакаленняў, каб гэтыя пакуты не паўтарыліся (страта гістарычнай памяці пагражае паўтарэннем самых жудасных падзеяў гісторыі).

Кожны ўдзельнік трапезы мусіць таксама выпіць пасля асаблівых дабраславенняў чатыры келіхі віна, якія адпавядаюць чатыром фразам з Кнігі Зыходу: «...і выведу вас з-пад іга егіпцянаў, і збаўлю вас ад служэння ім, і выратую вас мышцаю распасцёртаю і карамі вялікімі, і прыму вас да Сябе ў народ...» (*Зых 6:6—7*). Апрача таго, як тлумачылі мудрацы ў трактаце *Пэсахім*, чатыры келіхі віна сімвалізуюць чатыры чары, што ўзгадваюцца ў Кнізе Быцця ў аповедзе віначэрпа Ёсэфу (Іосіфу) пра свой сон (*Быц 40:11—13*). Пры чытанні вядучым Сэдэра фрагмента Кнігі Зыходу з пералічэннем Дзесяці караў егіпецкіх, усе прысутныя адліваюць па кроплі віна са сваіх келіхаў, што сімвалізуе непаўнату радасці, бо пакутавалі і гінулі егіпцяне, а Тора забараняе радавацца пакутам і гібелі ворагаў. І ўсё ж такі ноч Пэсаха — ноч радасці, ноч свабоды, ноч асабліва напружанага Збавення як народа Ізраіля, так і ўсяго чалавецтва. Вось чаму на стол ставіцца келіх з асаблівым надпісам — келіх прарока Элійагу (Іллі), які можа ўвайсці непрыкметна, узяць у руку гэты келіх і абвясціць прышэсце Машыха. Дзверы ў памяшканне павінныя быць прыдчыненыя — і для таго, каб увайшоў з радаснаю весткаю прарок, і як сімвал бадзёрасці духу, яго незасынання, як сімвал «ночы дбання» — ночы, прысвечанай Госпаду (*Зых 12:42*). Завяршаецца Сэдэр спевамі *Галёля* (літаральна «ўслаўленне») — падборкі Псальмаў, што ўслаўляюць літасць і міласэрнасць Усявышняга, Яго моц (*Пс 115—118*; у Сэптуагінце і славянскай Бібліі — *Пс 113:9—117*). Напрыканцы Сэдэра яўрэі жадаюць адзін аднаму сустрэцца на будучы год у Іерусаліме (*Ле-шанá га-ба́ бэ-Йерушалáім*). Гэтае пажаданне ўзнікла тады, калі народ быў канчаткова пазбаўлены сваёй радзімы і жыў удалечыні ад Зямлі Абяцанай.

На першы дзень Пэсаха ў сінагозе чытаюцца малітва пра расу (*талъ*; раса — старажытны сімвал ласкі Божай) і поў-

насцю — *Галель* (Псальмы падзякі Госпаду). У Суботу, што прыпадае на адзін з дзён святочнага тыдня, чытаецца Песня Песняў, якая інтэрпрэтуецца як апісанне Зыходу суполкі Ізраіля (Нявесты) з «дому рабства» і яе сустрэчы з Богам (Каханым, Жаніхом). Такое гэта свята, што захоўвае ўжо шмат стагоддзяў памяць пра старажытны Зыход і прымушае новыя і новыя пакаленні адчуць збавіцельную прысутнасць Бога ў сваім лёсе.

У XX ст. аднаўленне Ізраіля і вяртанне народа з галута (выгнання) разглядаецца як паўтарэнне вызначальных падзеяў яўрэйскай гісторыі, звязаных з Зыходам, і ў гэтым сэнсе Пэсах як свята вызвалення набывае асабліва актуальнае значэнне.

Паказальна, што ў большасці варыянтаў Пасхальнай Агады, поўнасцю прысвечанай Зыходу, імя Майсея або зусім адсутнічае, або ўзгадваецца мімаходзь. Яўрэйскія каментатары тлумачаць гэта незвычайнай сціпласцю Майсея, але за «элімінаваннем» яго імя ў момант найвышэйшага свята выратаванага ім народа праглядае асабістая трагедыя прака.

Ужо ў асноўным апаведзе Пяцікніжжа пра Майсея прадстаўлены дыялектычна супярэчлівыя тэндэнцыі: з аднаго боку, ён — усяго толькі сродак у руках Госпада, раб Божы, які выконвае Яго волю, з другога — дзёрзкая і смелая асоба, якая адстойвае перад Самім Богам свой пункт гледжання і правы свайго народа; з аднаго боку — суровы, уладарны, часам нават жорсткі правадыр і выхавацель народа, які можа ўпасці ў стан афекту, з другога — чалавек незвычайнай сціпласці, цяплення, самаахвярнасці і лагоднасці, пра якога сказана: «А гэты муж — Машэ — быў лагоднейшы з усіх людзей, якія на зямлі» (*Лік 11:3*). Абедзве тэндэнцыі — узвелічэння асобы Майсея і прымяншэння яе — працягваюць, гіпербалізуючы іх, Талмуд і Мідрашы.

У Талмудзе гаворыцца, што ўвесь свет існуе дзякуючы заслугам Майсея і Аарона (*Хулін 89а*), што, калі Майсей нарадзіўся, увесь дом Амрама азарыўся незвычайным святлом (*Сота 13б*), што, паміраючы, Майсей пацалункам Самога Бога быў узяты на неба (*Бава Батра 17а*). Мудрацы Талмуда выказалі таксама меркаванне, што Майсей не памёр і працягвае служыць Богу, як некалі на гары

Сінай (*Недарым 38а*). Агада надзяляе Майсея гіпербалізаванымі здольнасцямі, расфарбоўвае яго вобраз фальклорна-казачнымі матывамі. Асабліва шмат паданняў прысвечаныя яго дзяцінству і юнацтву, яго здольнасці ўжо ў такім раннім узросце здзяйсняць цуды. Адначасова на гэтым фоне яшчэ больш рэльефна выступаюць яго чыста чалавечыя рысы і слабасці. Так, адно з паданняў распавядае, што, калі маленькі Майсей з'явіўся ў палацы фараона, ніхто не мог адарваць ад яго вачэй, такі прыгожы ён быў. Нават сам фараон любіў з ім забаўляцца. Адночы, седзячы на каленях фараона, Майсей пацягнуўся, сарваў з яго галавы карону і ўсклаў на сваю галаву. За гэтым назіралі чарадзеі фараона — тыя самыя, якія прадказалі, што нейкае немаўля, народжанае ў ноч з'яўлення незвычайнай зоркі, збавіць народ Ізраіля і пазбавіць фараона яго ўлады. І цяпер, убачыўшы, як забаўляецца маленькі Майсей, яны, вельмі занепакоеныя, звярнуліся да фараона, упэўніваючы яго ў тым, што гэтае прыгожае дзіця лепш забіць: «Гаспадар! Перасцерагаем цябе наконт небяспекі, што пагражае табе ў асобе гэтага дзіцяці: цяпер яно дзеля забавы надзявае на сябе вянец твой. Аднак як бы яно не сталася менавіта тым, пра каго мы прароцтвамі, што яно ў будучым адніме разам з каронаю і царскую ўладу ў цябе» (*Шэмот Раба 1*)¹. Але ў справу ўмяшаўся будучы мід'янскі жрэц Ёітро, які быў адным з чарадзеяў і дарадцаў фараона. Ён сказаў, што дзіця сарвала карону з галавы фараона па сваёй несвядомасці і неразумнасці і прапанаваў выпрабаваць яго: «На маю думку, дзіця гэтае яшчэ не ўсведамляе таго, што робіць. Мы можам гэта праверыць: хай паставяць перад ім блюда з золатам і гарачым вуголлем. Калі дзіця пацягнецца да золата, то гэта дакажа, што яно здольнае дзейнічаць свядома, і ў такім выпадку забіце яго, калі ж яно працягне руку да вуголля, тады за што ж забіваць яго?»² Безумоўна, вельмі разумны маленькі Майсей працягнуў руку да золата, але Сам Усявышні праз Свайго Анёла — Гаўрыэля (Гаўрыла) — перасцярог Майсея: «...архангел

¹ Агада: Сказання, притчи, изречения Талмуда и Мидрашей / Пер. С. Г. Фруга. М.: Раритет, 1993. С. 51.

² Тамсама.

Гаўрыіл адштурхнуў руку Майсея — і ён, схапіўшы вугалёк, засунуў яго сабе ў рот і апёк язык. З таго часу Майсей і зрабіўся коснаязыкі» (*Шэмот Раба 1*)¹.

Паводле Агады, Майсею было васемнаццаць гадоў, калі ён уцёк з Егіпта. Спачатку ён прыйшоў у зямлю Эфіопскую і жыў там да сарака сямі гадоў, а адтуль ужо накіраваўся ў Мід'ян, да Йітро (*Сэфэр га-Йашар*). Агада і Мідрашы падкрэсліваюць асаблівую адвагу Майсея і яго воінскія якасці. У Іосіфа Флавія і ў Агадзе захавалася паданне пра тое, як Майсей узначаліў егіпецкае войска ў вайне з Эфіопіяй, разбіў праціўніка і ажаніўся з эфіопскаю царэўнаю (параўн. *Лік 12:1*). Паводле іншай версіі, ён скінуў узурпатора Більама (Валаама) і ўсталяваў уладу законнага эфіопскага цара. Шмат увагі Агада аддае такім якасцям Майсея, як найвялікшая дабрыва, спачувальнасць, чалавечнасць, высакароднасць душы. Нагадаем, як спачуваў ён братам сваім у Егіпце, якія займаліся цяжкай рабскай працай: «Бачыў Майсей гэтую непасільную працу і казаў: “Гора мне бачыць вас, няшчасныя! Я гатовы душу маю пакласці за вас!” Няма працы больш цяжкай, чым праца над глінаю. І Майсей, не разгінаючы спіны, дапамагаў кожнаму. Нягледзячы на высокае прыдворнае становішча сваё, ён прыходзіў палегчыць працу братам сваім. І сказаў Гасподзь: “За тое, што ты, не зважаючы на асабісты клопат, хадзіў спачуваць народу з любоўю брацкаю, Я пакіну ўсё і на небе, і на зямлі і буду размаўляць з табою»» (*Шэмот Раба 1*)². Вялікую міласэрнасць выяўляе і Майсей-пастух, пяшчотна клапацічыся пра кожнае казляня, так што Гасподзь кажа: «Той, у кім столькі любові і спачування да статку авечага, варты стаць пастырам статку Божага» (*Шэмот Раба 2*)³. Агада падкрэслівае высакародства Майсея і адзначае, што ў той час, калі яўрэі рыхтаваліся да Зыходу і збіралі у дарогу каштоўныя рэчы, Майсей быў заклапочаны толькі адным: знайсці саркафаг (*арон*) з касцямі Ёсэфа (Іосіфа) і ўзяць яго з сабою, выканаўшы апошнюю просьбу прабацькі. За гэта перад смерцю прарок і будзе ўзнагароджаны пацалункам Самога Усявышняга.

¹ Агада... С. 51.

² Тамсама.

³ Тамсама. С. 53.

Адначасова, і ў поўнай супярэчнасці з папярэднімі паданнямі, Агада і Мідрашы распавядаюць пра славалюбства і ганарлівасць Майсея. Так, ён пажадаў заснаваць уласную святарскую і царскую дынастыі. Падчас асвячэння Скінні ён выконваў ролю першасвятара, а потым на працягу сарака гадоў вандравання ў пустыні лічыў сябе царом Ізраіля. Перад смерцю ён папрасіў у Бога захаваць за ім гэтыя два тытулы і перадаць іх як спадчыну яго нашчадкам, але Бог адмовіўся, растлумачыўшы, што тытул першасвятара ўжо прызначаны нашчадкам Аарона, а царскі — нашчадкам Давіда (*Шэмот Раба 2:6*). Некаторыя выказванні талмудычных мудрацоў нясуць у сабе нават сумненні ў здольнасці Майсея выканаць сваю вялікую місію. Так, убачыўшы пакланенне залатому быку, «Святы, дабраслаўёны Ён, сказаў: Машэ, спусціся з вяршыняў сваёй велічы. Бо Я адарыў цябе веліччу толькі дзеля Ізраіля. Але цяпер, калі Ізраіль саграшыў, ты Мне не патрэбны» (*Брахот 32a*)¹.

Тым не менш, нават некаторыя свае заганы Майсей, сапраўды вялікі чалавек, ператварае ў добрыя якасці. Адно з паданняў распавядае, як мудры цар Арабістана адправіў у стан Ізраільскі свайго найлепшага мастака, каб той стварыў партрэт славутага прарока. Потым ён паказаў гэты партрэт сваім мудрацам і прапанаваў па абліччы яго прачытаць, што за схільнасці ў гэтага чалавека, у чым хаваецца яго цудоўная сіла. Як жа ўражаны ён быў, калі яго мудрацы-фізіягнамiсты адказалі: «Аблічча гэтае належыць чалавеку жорсткаму, пагардліваму, прагнаму да нажывы, апантанаму ўладалюбствам і ўсімі грахамі, якія існуюць на свеце»². Цар быў абураны: «Як! — усклікнуў ён. — Ці магчыма, каб такім быў чалавек, дзівосныя подзвігі якога грымяць па ўсім свеце?»³ У выніку, не давяраючы ні свайму мастаку, ні сваім мудрацам, цар асабіста накіраваўся ў стан Ізраіля. «Пры першым жа позірку цар упэўніўся, што аблічча Майсея намалёванае мастаком бездакорна. Увайшоўшы ў шацёр чалавека Божага, схіліў цар калені, па-

¹ Гл. таксама: Агада... С. 71.

² Тамсама. С. 75.

³ Тамсама.

кланіўся да зямлі і распавёў пра спрэчку паміж мастаком і мудрацамі. “Спачатку, перш чым я ўбачыў твой твар, — сказаў цар, — я падумаў: напэўна, мастак дрэнна намаляваў аблічча тваё, бо мудрацы мае ў навуцы фізіягномікі людзі вельмі дасведчаныя: цяпер жа ўпэўніваюся, што гэта людзі цалкам нікчэмныя і марная і нікчэмная мудрасць іх”. “Не, — адказаў Майсей, — гэта не так: і мастак, і фізіягнамісты людзі вельмі дасканалыя; і той, і другія маюць рацыю. Хай будзе вядома табе, што ўсе загань, пра якія казалі мудрацы, сапраўды ёсць у мяне... Але доўгімі і напружанымі намаганнямі волі змагаўся я з заганамі маімі, пераадольваў і падаўляў іх у сабе, пакуль усё процілеглае ім не стала другою натураю маёю. І ў гэтым найвышэйшы гонар мой”»¹.

Такім чынам, Агада і Мідрашы фіксуюць супярэчліваць вобраза Майсея і тлумачаць гэта як тытанізм яго духу, як пастаянную напружаную барацьбу з самім сабою ў працэсе духоўнага ўзыходжання. На гэты шлях ён заклікае і ўвесь народ, і не проста заклікае, а дае ўласны прыклад. Усё ж такі большая частка прыпавесцяў і тлумачэнняў у Талмудзе і Мідрашах паказваюць Майсея як найвялікшага настаўніка і заступніка народа, як чалавека, які, забываючыся пра сябе, скіроўвае ўсю сваю духоўную моц найперш на захаванне свайго народа і яго духоўнае ўзыходжанне. Асаблівае развіццё атрымлівае тэма заступніцтва Майсея за народ пасля стварэння залатога быка. Паводле Мідраша, прарок не проста моліцца за народ, але і ўступае ў дзёрзкую спрэчку з Усавышнім, палка пераконваючы і адначасова аналітычным шляхам даказваючы Яму, не без пэўнага гумару, што не след так моцна гневацца на Свой народ: «І сказаў Гасподзь Майсею: сьдзі адсюль”. “Сьдзі, — казаў Гасподзь, — з той вышыні, якой ты больш не варты”. “Чым саграшыў я, Госпадзі?” — спытаўся Майсей. — “Саграшыў народ твой”. — “Мой народ? Твой народ яны і Твая спадчына, якую Ты збавіў ад рабства сілаю Тваёю вялікаю. Чым жа саграшылі яны?” — “Славу сваю на выяву быка прамянялі”. — “Уладыка сусвету! — сказаў Майсей. — Бык гэты можа спатрэбіцца ў памочнікі Та-

¹ Агада... С. 75—76.

бе”. — “У чым жа ён дапамагаць Мне будзе?” — “Ты, Госпадзі, будзеш вятры накіроўваць, а ён дажджы спускаць; Ты — ведаць сонечнае святло, ён — месячнае; Ты — расціць дрэвы, ён — збожжа”. — “Майсей! — усклікнуў Гасподзь. — І ты спакушаны гэтым бяздушным ідалам?!” — “А калі ён, — сказаў Майсей, — толькі ідал бяздушны, выява быка, які корміцца травю і прызначаны для заклання, то навошта ж узгарэўся гнеў Твой, Госпадзі, на народ Твой?”»¹

Вобраз прарока Майсея атрымлівае асаблівае асэнсаванне ў яўрэйскай містычнай традыцыі — Кабале, а таксама ў яўрэйскай сярэднявечнай рэлігійнай філасофіі. У цэнтральным кабалістычным трактате — *Сэфэр Зогар* («Кніга Зьяння») — Майсей паўстае як адзін з сямі «верных пастыраў Ізраіля», які палка любіць свой народ. Бог надзяліў яго асаблівымі таемнымі ведамі — адкрыў яму на гары Сінай «семдзсят абліччаў Торы на сямідзесяці мовах». Майсей увасабляе адну з дзесяці *сфірот* (адзіночны лік — *сфіра*) — модусаў Боскай эманцыі, праз якія Бог адкрываецца чалавецтву, перадае Сваю энергію ў свет. Паводле ўяўленняў асобных кабалістаў, душа Майсея пераселіцца ў Машыяха (Месію) паводле прынцыпу гільгула (метэмпсіхоза). Майсей — жаніх Шэхіны, якая атаясамліваецца ў Кабале са *сфірою Мальхут* («Царства [Божае]») — «жаночай» патэнцыяй, праз якую плынь Боскай энергіі перадаецца ніжэйшым светам. Яўрэйскія сярэднявечныя філосафы, і перш за ўсё Шэламо (Саламон) Ібн Гвіроль (Габіроль) і Йегуда га-Леві, разглядаюць Майсея як найвялікшага са старажытнаяўрэйскіх прарокаў. На думку Рамбама (Майманіда), Майсей пераўзыходзіць іншых прарокаў, бо яны апелявалі да розуму і фантазіі, у той час як Майсей, абапіраючыся на чысты розум і ўяўляючы сабою самы чысты тып філосафа, здолеў выйсці за межы законаў прыроды і, як ніхто іншы, спасцігнуць трансцэндэнтнае, максімальна наблізіцца да спасціжэння Боскай Існасці.

Яўрэйская ж каментатарская традыцыя найбольш пільна будзе ўглядацца ў адзін з самых трансцэндэнтных момантаў Свяшчэннай гісторыі, калі Усывышні адкрываецца

¹ Агада... С. 71.

ўсяму народу Ізраіля на Сінаі і прамаўляе Дзесяць Запаведзяў. Агада і Мідраш падкрэсліваюць, што больш цудоўнага моманту ў гісторыі народа ўжо не будзе, хаця менавіта гэты момант і надаў сэнс і перспектыву ўсёй наступнай гісторыі — і народа Ізраіля, і ўсяго чалавецтва: «Слова рабі Йегашуа бэн Леві: “Ад кожнага Слова, што зыходзіла з вуснаў Гасподніх, свет напаўняўся водарам. Слова ішло за Словам, і хвалі водару змянялі адна адну”» (*Шабат 8*)¹; «Рабі Іосія бар Ханіна казаў: “Падобна да таго, як манна здавалася смакам сваім юнаку — хлебам, старому — мёдам, немаўляці — малаком, хвораму — лёгкім і салодкім пячэннем, так і голас Усявышшняга ўспрымаўся старымі, юнакамі, дзецьмі і жанчынамі — кожным паводле ўласцівасцяў свайго ўзросту і прыроды сваёй”» (*Шэмот Раба 5*)²; «Чароўны і дзівосны быў голас Гасподні. Не ведалі тыя, хто слухаў яго, у які бок свой твар звярнуць: з Усходу і з Захаду, ад Паўднёвай і Паўночнай краіны гучаў голас гэты; то прагучыць ад блакіту нябеснага, то ад улоння зямлі загучыць. Слова Гасподнія падалі падобна да ўдараў каваля па накавальні, каменячоса па глыбе гранітнай: ад кожнага ўдару іскры ва ўсе бакі разлятаюцца, ад кожнага ўдару градам асколкі сыпяцца. Так і Слова Божае: адначасова на сем розных ладоў гучала яно і чутнае было адначасова ж на ўсіх сямідзесяці мовах і гаворках, каб слухалі і зразумелі ўсе народы зямлі»³.

Парадыгмы, зададзеныя ў Кнізе Зыходу, атрымліваюць асаблівае асэнсаванне ў хрысціянскай традыцыі. Па-першае, усе асноўныя падзеі Новага Завету разглядаюцца як заканамерны вынік гісторыі Зыходу, выратавання з рабства народа Богага, а падзеі, распаведзеныя ў Кнізе Зыходу, успрымаюцца як перадумова і неабходная ступень у тым ланцугу Свяшчэннай гісторыі, які прывёў да нараджэння Ісуса Хрыста і ажыццяўлення Яго выратавальнай місіі. Асаблівая роля пры гэтым адводзіцца Майсею як збавіцелю народа Богага, з асяроддзя якога выйдзе Збавіцель усяго чалавецтва, Майсею як першавучыцелю веры ў

¹ Агада... С. 66.

² Тамсама. С. 67.

³ Тамсама.

Адзінага Бога, вялікаму прароку, які падрыхтаваў глебу для Новага Адкрыцця, дадзенага Богам праз Ісуса Хрыста. Невыпадкова ў евангельскім апаведзе пра ператварэнне Хрыста (*Мац 17:1—13*) прысутнічаюць менавіта Майсей і прарок Элійагу (Ілія): першы прадстаўляе старажытны Закон, другі — прароцкую лінію Старога Запавету (да таго ж менавіта Элійагу, паводле традыцыі, якая ўжо ўсталявалася да часу Ісуса, павінны абвясціць прыход Месіі). Тым не менш, з пункту гледжання Хрысціянскай Царквы, запаведзі, дадзеныя Ісусам Хрыстом у Новым Запавеце, замянілі, за рэдкім выключэннем, запаведзі Торы (як гэта будзе паказана далей, гэта не зусім дастасуецца да сэнсу словаў самога Ісуса і апосталаў). Па-другое, усе асноўныя эпизоды Кнігі Зыходу маюць у хрысціянскай інтэрпрэтацыі правобразнае значэнне ў адносінах пэўных эпизодаў і падзеяў новазапаветнай гісторыі, г. зн. утрымліваюць у сабе сімвалічнае ўказанне на апошнія. Пры гэтым асабліва падкрэсліваецца метагістарычны, сімвалічны, універсальны сэнс выяўленых у другой кнізе Пяцікніжжа духоўных парадыгмаў: з нацыянальна-гістарычнага лёсу народа Ізраіля (лёсу і прызначэння, якія, тым не менш, у самой Торы і ў далейшай яўрэйскай традыцыі паўстаюць у кантэксце агульначалавечых каштоўнасцяў і ажыццяўлення задумы Божай накіонт усяго чалавечтва) акцэнт пераносіцца канчаткова на сэнс універсальна-гістарычны, з ідэі выратавання выбранага народа як «інструмента» ў Божых руках па ператварэнні свету — на ідэю індывідуальнага збавення.

Для хрысціянскай традыцыі правобразнае значэнне атрымліваюць і гісторыя выратавання народа Ізраіля, і асабістая гісторыя Майсея. Гэта выяўляецца яскрава ўжо ў евангельскіх тэкстах, асабліва ў Евангеллі ад Мацвея, якое, як вядома, было звернутае ў першую чаргу да іудзеяў, запісвалася з разлікам на тых людзей, якія добра ведаюць традыцыю і Святое Пісанне, асабліва прароцкія кнігі. Менавіта таму ў евангеліста Мацвея ўсе евангельскія падзеі падаюцца як лагічны працяг усё той жа Свяшчэннай гісторыі народа Ізраіля, і літаральна кожны эпизод супраджаецца словамі: «...хай здзейсніцца сказанае Госпадам праз прарока...» Так атрымліваецца і са славутым эпизодам уцёкаў Святой сям’і (Марыі, Іосіфа і маленькага Ісуса) у Егіпет

ад злачыннага цара Ірада, які, даведаўшыся пра старажытнае прароцтва (у Бэт-Лэхеме, або Віфлееме, павінны нарадзіцца сапраўдны Цар Іудзейскі), вырашыў знішчыць у гэтым горадзе ўсіх немаўлятаў ад двухгадовага ўзросту і ніжэй. Анёл, пасланы Госпадам, папярэджвае Іосіфа, і той з сям'ёю сыходзіць у Егіпет: «Ён устаў, узяў немаўля і маці яго ноччу і пайшоў у Егіпет, // І там быў да смерці Ірада, хай здзейсніцца сказанае Госпадам праз прарока, які кажа: з Егіпта выклікаў Я сына Майго» (*Мац 2:14—15*). Евангеліст Мацвей цытуе добра вядомую яму Кнігу прарока Осіі, і гэтая цытата, што тычыцца менавіта Зыходу з Егіпта, ужо прыводзілася раней: «Калі Ізраіль быў юнак [падлетак], Я любіў яго і з Егіпта выклікаў сына Майго» (*Ос 11:1*). У самога ж прарока выраз «з Егіпта выклікаў сына Майго» (*мі-Міцраім карáці лівні*) можа быць зразуметы і як «[пачынаючы] ад Егіпта назваў яго сынам Сваім». Гэта вельмі добра суадносіцца з *Зых 4:22—23*, дзе Ізраіль названы «сынам-першынцам» Госпада. Такім чынам, відавочна, што евангеліст інтэрпрэтуе прароцтва Осіі як прадбачанне тых падзеяў, што адбудуцца з Ісусам: ён сыходзіць у Егіпет, як Ізраіль, і вернецца адтуль, выкліканы Богам. Месія, які выйдзе з асяроддзя народа Ізраіля, мусіць пэўным чынам паўтарыць яго шлях.

Такі падыход выяўляецца ў розных прароцкіх кнігах, і найперш у Кнізе прарока Ісаі, у фрагментах, што аб'ядноўваюцца пад умоўнаю назваю «Песня Раба [Служыцеля] Богага» (*Іс 42:1—4; 49:1—6; 50:4—9; 52:13—53:12*). У гэтых фрагментах паўстае нейкі Выбраннік, Служыцель Госпада, які трымае ганенні і здзекі, прымае пакуты за грахі людзей. Як ягня, яго вялі на закланне, але прыйдзе дзень, калі ён будзе ўзвялічаны і стане святлом (светачам) для народаў свету. Гасподзь кажа, звяртаючыся да Свайго Служыцеля: «Мала таго, што ты будзеш рабом Мне для аднаўлення каленаў Яакова і для вяртання астаткаў Іізраэля, але зраблю цябе святлом для народаў, каб распасцёрся ратунак Мой да краёў зямлі» (*Іс 46:9*). Прарок разважае тут пра лёс свайго народа, і многія бачаць у гэтым фрагменце алегорыю гістарычнага лёсу народа Ізраіля. Сам Ізраіль выступае як Месія ў дачыненні да астатняга чалавецтва. Але адначасова гаворка ідзе і пра Машыха (Памазаніка),

сына (нашчадка) Давіда, — Месію, які выступіць як Збавіцель і народа Божага, і ўсяго чалавецтва (прарок называе яго «галіною на дрэве Йішая», г. зн. нашчадкам Йішая, або Іесея, бацькі Давіда, іншымі словамі — самога Давіда). Такім чынам, Месія — плоць ад плоці народа Ізраіля, ён мусіць несці ў сабе найвышэйшы дух народа Божага і шмат у чым паўтарыць яго лёс. Вось чаму ў новазапаветных тэкстах, як далей і ў хрысціянскай экзэגעзе, «Песня раба Божага» ўспрымаецца як прамое прароцтва пра жыццё, смерць і Уваскрэсенне Ісуса Хрыста, а само імя «Ізраіль», калі гаворка ідзе пра месіянскае прызначэнне народа Божага, разумеецца як адно з імёнаў Ісуса.

Як слухна заўважае Дз. У. Шчадравіцкі, «нельга зразумець сутнасць пасланніцтва Хрыста, не ведаючы гісторыі старазапаветнага Ізраіля, якая з'яўляецца правобразам усяго таго, што адбылося з Ісусам Хрыстом»¹. Асабліва, падкрэслівае мысляр і каментатар, «гісторыю першых гадоў жыцця Ісуса Хрыста, як яна выкладзеная ў Евангеллі ад Мацвея, нельга зразумець без ведання гісторыі Ізраіля ў Егіпце і без ведання жыцця Майсея»². Само нараджэнне цудоўнага немаўляці, ад якога, паводле старажытнай Агады, разлілося святло ў хаце Амрама і Ёхэвэд, з'яўляецца сімвалічным правобразам прыходу ў свет цудоўнага Немаўляці, народжанага Дзевай Марыяй. Безумоўна, старажытныя паданні пра Майсея, што перадаваліся з вуснаў у вусны і толькі на пачатку Новай эры пачалі фіксавацца на пісьме (у Агадзе, якая ўвайшла ў Талмуд), паўплывалі на хрысціянскія паданні, звязаныя з Нараджэннем Ісуса. Гэтак жа, у арэоле цудоўнага з'яўлення, будзе паўставаць на больш позніх хрысціянскіх выявах (раннія хрысціяне, як і іудзеі, не рабілі ніякіх выяваў Бога або Сына Божага) Немаўля Ісус, так будуць пісаць пра яго і еўрапейскія паэты: «Он спал, весь сияющий, в яслях из дуба, // Как месяца луч в углубленье дупла...» (Б. Пастэрнак, «Калядная Зорка»); «И образ Младенца с сияньем вокруг // Пушистого темени, // Смертной тропею // Душа Симеона несла пред собою...» (І. Бродскі, «Сустрэча») і г. д. Імкненне

¹ Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. Изд. 2-е, испр. и доп. М.: Теревинф, 2001. С 294.

² Тамсама.

Града знішчыць немаўлятаў у Віфлееме знаходзіць сабе тыпалагічную адпаведнасць у намеры егіпецкага фараона знішчыць народ Божы і ў аддадзеным ім загадзе забіваць яўрэйскіх хлопчыкаў-немаўлятаў. Відавочна, што для малядой хрысціянскай традыцыі надзвычай важна было адшукаць паралелі, якія б, з аднаго боку, паказвалі на пераемнасць у дачыненні да гісторыі народа Богага, з другога — на пачатак новага Ізраіля, з якім Бог і заключае Новы Запавет. Таму і Ісус, новы вялікі заканадавец, працягвае справу Майсея на новым узроўні, і нібыта «замяняе» Майсея, і адначасова ў чымсьці паўтарае яго шлях. Паводле агадычнага падання, фараон даведаўся (гэта адкрылі яму яго магі і чарадзеі), што сярод яўрэяў народзіцца той, хто не толькі выведзе гэты народ з яго краіны, але праз яго вялікія бядоты абрынуцца на Егіпет і ў выніку загіне сам фараон. Менавіта таму ён загадаў забіваць яўрэйскіх хлопчыкаў-немаўлятаў. Больш таго, паводле Мідраша, у ноч нараджэння Майсея егіпецкія астралагі назіралі з'яўленне новай зоркі і прадказвалі, што немаўля, якое народзіцца ў гэтую ноч, стане збавіцелем народа Ізраіля (*Шэмот Раба 1*). Відавочна, што ў кантэксце такіх паданняў, якія мелі хаджэнне ў Іудзеі яшчэ ў апошнія стагоддзі да Новай эры, нарадзілася і паданне пра Віфлеемскую зорку, следам за якою пайшлі магі-астралагі і па дарозе, зайшоўшы ў Іерусалім, атрымалі даручэнне цара Ірада— выведаць, што за немаўля нарадзілася там, але не вярнуліся да Ірада, а пакланіліся Немаўляці і прынеслі яму дарункі. Нягледзячы на прамую пагрозу жыццю правідэнцыяльных немаўлятаў — Майсея і Ісуса, абодва яны цудоўным чынам ахаваныя і ўратаваныя Самім Богам. Выратаванне Майсея ў самым «сэрцы» язычніцкага Егіпта (прынятага ў палац фараона яго дачкою) правобразна суадносіцца з выратаваннем жыцця маленькага Ісуса ў Егіпце ад замахаў Ірада (дарэчы, цара, якога народ Іудзеі таксама ўспрымаў як варожага, як злчынца).

Ужо ў новазапаветных тэкстах знаходжанне народа ў рабстве, а потым нараджэнне, выратаванне і сталенне Майсея інтэрпрэтуюцца таксама сімвалічна як паказанне на працэсы, што адбываюцца ў духоўным жыцці чалавека. Народ Ізраіля ў рабстве ўспрымаецца як сімвал чалавечага духу, які апынуўся пад уладаю ліхога плоцкага пачатку,

а ў выніку — таго «фараона», які ўвасабляе цёмныя, дэманічныя сілы, ліхога духа, які супрацьстаіць Самому Богу. Такім чынам, Егіпет становіцца ўвасабленнем духоўнага рабства, цемры непасветленых жарсцяў, нізкіх плоцевых інстынктаў, Егіпецкае рабства — станам падпарадкавання чалавечага духу дэманічнаму пачатку. І тады, каб вызваліць дух чалавечы з сімвалічнага «Егіпта», у душы чалавека павінны нарадзіцца «ўнутраны чалавек» (яго і ўвасабляе Майсей), які выведзе ўвесь лад думак і пачуццяў чалавечка, увесь яго духоўны свет з-пад улады «фараона». Пры гэтым такі пастаянны ўнутраны «зыход» разумеецца як бясконцае аднаўленне чалавечага духу. Паводле словаў апостала Паўла ў 2-м Пасланні да Карынфянаў, «калі знешні наш чалавек і паракнее, то ўнутраны з дня на дзень аднаўляецца» (2 Кар 4:16). Тыя смяротныя пагрозы, якія перажыло немаўля, якое нарадзілася ў Амрама («народа ўзвышанага») і Іахаведы («Славы Гасподняй»), сімвалічна ўспрымаюцца як найвялікшая небяспека поўнага заняпаду, што чакае «ўнутранага чалавека» ў духоўным (дакладней — бездухоўным) «Егіпце», бо, як кажа Ісус, «хто не народзіцца з неба, не здолее ўбачыць Царства Божае» (Іаан 3:3). Невыпадкова ў Адкрыцці Іаана (Яна) Багаслова свет бездухоўнасці і найвялікшага ліха вызначаны як «Садом і Егіпет, дзе і Гасподзь наш укрыжаваны» (Адкр 11:8). Але ўсе пагрозы і небяспекі прымушаюць «унутранага чалавека» загартоўвацца і сталець, набірацца досведу і мудрасці. Такі сімвалічны сэнс выводзіцца і са словаў пакутніка Стэфана перад смерцю. Ён нагадвае пра тое, пры якіх жудасных абставінах нарадзіўся Майсей, калі фараон прыгнятаў бацькоў яўрэйскага народа і прымушаў іх «кідаць дзяцей сваіх, каб не засталіся ў жывых» (Дзеян 7:19): «У гэты час нарадзіўся Майсей і быў споўнены хараства перад Богам; тры месяцы ён гадаваўся ў доме бацькі свайго, // А калі быў кінуты, узяла яго дачка фараона і выхавала яго ў сябе, як сына; // І навучаны быў Майсей усёй мудрасці Егіпецкай і быў моцны у словах і справах» (Дзеян 7:20—21).

Далей у той жа прамове святога Стэфана спроба Майсея заступіцца за прыгнечаных і адхіленне імі яго заступніцтва ўспрымаюцца як правобраз непрыняцця Ісуса як Месіі, Памазаніка і Пасланца Богага, неразумення Яго ўчын-

каў і словаў: «Калі ж споўнілася яму [Майсею] сорок гадоў¹, прыйшло яму на сэрца наведць братоў сваіх, сыноў Израілевых; // І, убачыўшы, як крыўдзяць аднаго з іх, заступіўся і адпомсціў за абражанага, паразіўшы егіпцяніна. // Ён меркаваў, зразумеюць яго браты яго, што Бог рукою яго дае ім ратунак; але яны не зразумелі. // <...> ...Майсей уцёк і зрабіўся прышэльцам у зямлі Мадыямскай... // <...> Гэтага Майсея, якога яны не прынялі, сказаўшы: “хто цябе паставіў начальнікам і суддзёю?”, гэтага Бог праз Анёла, які з’явіўся яму ў цярновым кусце, паслаў начальнікам і збавіцелем...» (Дзеян 7:23—24, 29, 35). Уцёкі Майсея ад фараона, які загадаў пакараць яго смерцю, таксама правобразна суадносяцца хрысціянскаю экзэгегаю з уцёкамі Ісуса разам з бацькамі ад пасланцоў Ірада, непрытульнасць Майсея, калі ён вандраваў па пустыні і прыйшоў да мід’яніянаў — з непрытульнасцю Ісуса. Дз. У. Шчадравіцкі піша: «Майсей, які блукае ў адзенні жабрака па зямлі Мадыямскай, служыць правобразам Ісуса Хрыста. Ён з’явіўся ў свет, каб збавіць іх ад рабства. Душа яго гарэла жалем, спачуваннем да братоў сваіх, якіх люта мучылі і забівалі. Усё гэта паўтарылася ў жыцці Ісуса Хрыста. Ён з’явіўся ў свет, каб збавіць людзей ад рабства граху і ўратаваць іх. І калі да Ісуса падышоў юнак і ўсклікнуў: “...Спадар! я пайду за табою, куды б ты ні пайшоў. // Ісус сказаў яму: лісіцы маюць норы, і птушкі нябесныя — гнёзды; а Сын Чалавечы не мае, дзе прыхіліць галаву” (Лук 9:57—58)»².

Майсей, які быў выхаваны ва ўлонні чужой культуры і не толькі не забыўся пра свайго Бога і сваю веру, але і ўзмацніў яе, Майсей, які не пагадзіўся са шчасліваю доляю жыць у раскошы ў палацы фараона, а выйшаў да братоў сваіх, каб прыняць усе іх пакуты, а потым вытрымаць страшэнныя пагрозы для жыцця, стаць вандроўнікам і ўсё ж такі ажыццявіць подзвіг збавення свайго народа, асэнсоўваецца апосталам Паўлам як правобраз Хрыста і як уваабленне самай моцнай веры. У Пасланні да Яўрэяў апо-

¹ Паводле класічнага яўрэйскага каментара, не сорок, а дваццаць гадоў споўнілася Майсею, калі «выйшаў ён да братоў сваіх».

² Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 302.

стал піша: «Вераю Майсей пасля нараджэння схаваны быў бацькамі сваімі¹, бо бачылі яны, што дзіця прыгожае, і не спалохаліся царскага загаду. // Вераю Майсей, пасталеўшы, адмовіўся называцца сынам дачкі фараонавай, // І лепш захачеў пакутаваць разам з народамі Божым, чым мець часовую грахоўную асалоду, // І ганьбаванне Хрыстова палічыў большым для сябе багаццем, чым егіпецкія скарбы; бо ён глядзеў на аддзяку [адплату]. // Вераю пакінуў ён Егіпет, не спалохаўшыся гневу царскага; бо ён, нібыта бачачы Нябачнага, быў цвёрды. // Вераю здзейсніў ён Пасху і праліцце крыві, каб вынішчальнік першынцаў не дакрануўся да іх. // Вераю перайшлі яны Чэрмнае мора, як па сушы, — на што асмеліўшыся, егіпцяне патанулі» (Яўр 11:23—29). Нездарма гэты фрагмент анафарычна арганізаваны з дапамогаю слова «вераю», бо апостал Павел падкрэслівае, што кожнае вялікае здзяйсненне ў гісторыі выбранага роду і народа Госпада сталася магчымым толькі дзякуючы неверагодна моцнай веры, і адным з найбольш яскравых увасабленняў гэтай веры выступае для яго прарок Майсей і ўнесены ім у пэўны да прароцкага стану ўвесь народ Ізраіля. Асабліва адметныя словы апостала пра тое, што Майсей палічыў «ганьбаванне Хрыстова» за большае для сябе багаце, чым усе «скарбы егіпецкія». Чаму «ганьбаванне Хрыстова»? Безумоўна, тым самым апостал працягвае сувязь і праводзіць паралель паміж пакутамі і знявагамі, якія цярэў Майсей, і тымі, яшчэ больш страшэннымі, праз якія давялося прайсці Ісусу як Богачалавеку. Пры гэтым нагадаем, што грэчаскае слова *χριστός* (*хрыстós*, дакладней — *хрістós*), якое стаіць у арыгінале Паслання да Яўрэяў (і наогул шмат разоў ужываецца ў Новым Запавеце) і якое даўно ўжо ўспрымаецца хрысціянскаю свядомасцю як імя асабістае, на самой справе з'яўляецца перакладам на грэчаскую мову іўрыцкага слова *משיח* (дакладней — *машых*) са значэннем «памазаны» («памазанік»). Гэтым словам у Торы і наступных раздзелах Танаха вызначаюцца асаблівыя выбраннікі Бо-

¹ Тут апостал Павел мае на ўвазе веру бацькоў Майсея ў асаблівае прызначэнне іх сына; гэта вера перадалася і будучаму прароку. Апостал тыпалагічна суадносіць гэтую веру з вераю бацькоў Ісуса, якія таксама робяць усё, каб зберагчы цудоўнае Немаўля.

жыя — прарокі, святары, цары, якія памазваліся, паводле загаду Божага, асаблівым алеем — сімвалам ласкі Божай, дароў Духа Святога. Так будзе памазаны на святарства Аарон і яго сыны, так будзе памазаны на царства — на духоўнае кіраўніцтва народам Божым — цар Давід, з роду якога і выйдзе паводле вызначэння Госпада вялікі Памазанік — Машыях (Месія), што будзе Збавіцелем усяго чалавечтва. Безумоўна, гэтая канцэпцыя была добра вядомая апосталу Паўлу, які бачыць у прароку (а тым самым і памазаніку) Майсею правобраз Ісуса Хрыста. Для апостала ў вобразе Майсея зададзеная высокая парадыгма ўнутранага бачання Нябачнага, што і робіць яго веру такой моцнай. На думку Дз. У. Шчадравіцкага, галоўнае, у чым Майсей папярэджае Хрыста, — «яго непахіснае спадзяванне на Нябеснага Айца. І ў той жа час Майсей як правобраз унутранага чалавека, які прыйшоў ва ўзрост “мужа дасканалага”, дае нам вялікі ўзор: заўсёды глядзець на Нябачнага і быць цвёрдымі ва ўсіх выпрабаваннях, не баючыся нічога і нікога, апрача Госпада»¹.

Сам Зыход з «дому рабства», з «зямлі Егіпецкай» у Зямлю Абяцаную, якая «цячэ малаком і мёдам», — Зыход, што здзяйсняе Сам Гасподзь з дапамогаю прарока Майсея, сімвалізуе збавенне духу чалавечага, «унутранага чалавека», ад падначаленасці і злomu пачатку, і падманлівым знешнім, бязбожным, каштоўнасцям (Егіпет — таксама багатая і прыгожая краіна), рух да той «зямлі абяцанай», што ўнутры чалавека. Гэты ўнутраны свет кожны чалавек мусіць уладкаваць па ўзоры Царства Божага, бо Ісус кажа: «...Царства Божае ўнутры вас ёсць» (Лук 17:21). Малако і мёд (*дваиш*, або *дваиш*, можа быць зразуметы і як пчаліны, і як фініквы мёд) значаць і ў самой Торы, і ў яўрэйскай традыцыі не толькі знешнія дарункі прыгожай Зямлі Абяцанай, але яшчэ большыя дары Божыя — дары Яго слова, «малако і мёд» Яго заповедзяў. Нездарма нават тыя «малако і мёд», з якімі параўноваецца асалода каханя ў Песні Песняў (Песн П 4:11), інтэрпрэтуюцца ў яўрэйскай традыцыі як метафара слова Божага, вучэння Торы. Гэтая інтэрпрэтацыя аказваецца блізкай і хрысціянскай традыцыі, для якой

¹ Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 303.

«зямля, што цячэ малаком і мёдам», — Адкрыццё Божае, слова Божае, якое падтрымлівае чалавека духоўнага. Дз. У. Шчадравіцкі піша: «Прагна п'е наш унутраны чалавек, які прыходзіць да Бога, “малако духоўнае” — пачаткі вучэння Богага. Калі ён крыху падгадоўваецца, яго, як і немаўля фізічнае, пачынаюць карміць яшчэ і “духоўным мёдам”. А чым адметны мёд ад малака? Пчала аблётвае мноства кветак, збіраючы нектар, і праходзіць час, перш чым ён ператворыцца ў мёд. Значыць, калі першы этап унутранага росту звязаны з прагным “убіраннем” у сябе асноваў вучэння, то наступны этап пазнання слова Богага звязаны з пастаяннаю працаю. ...Мудрасць, падобна да мёду, збіраецца па кропельцы, і душа чалавечая паступова перапрацоўвае яе ў сабе, як пчала»¹.

Зыход з «дому рабства» ёсць зыход з «рабства граху», ёсць збавенне ад унутранага «фараона» — злога пачатку, які хоча панаваць у чалавеку. Апостал Павел піша: «...хай не царуе грэх у смяротным вашым целе, каб вам падпарадкоўвацца яму ў пажаднасцях яго... // <...> Бо, калі вы былі рабамі граху, тады былі свабодныя ад праведнасці. // Які ж плён вы мелі тады? *Такія справы*, якіх цяпер самі саромецца, таму што канец іх — смерць. // Але цяпер, калі вы вызваліліся ад граху і сталі рабамі Богу, плён ваш ёсць святасць, а канец — жыццё вечнае. // Бо адплата за грэх — смерць, а дар Божы — жыццё вечнае ў Хрысце Ісусе, Госпадзе нашым» (*Рым 6:12, 20–23*). Як Майсей вывеў свой народ з дапамогаю Божаю з «дому рабства», дзе яму была наканаваная смерць, да свабоды і сапраўднага Богапазнання, так і Хрыстос здзейсніў яшчэ большае: Сваёю самаахвярнасцю збавіў людзей ад улады граху і смерці, адкрыў ім шлях да жыцця вечнага. Таму невыпадкова асноўныя падзеі евангельскага тэксту — Таемная Вячэра, пакутлівая смерць Ісуса і Яго Уваскрэсенне — прымеркаваныя да Пэсаха, што адзначае падзеі ночы Зыходу, і суднесеныя з імі, з унутранаю логікаю яўрэйскай Пасхі, бачацца скрозь прызму парадыгмы, зададзенай у Кнізе Зыходу. Важна, што абедзве Пасхі — і яўрэйская, і хрысціянская — сваёю глыбіннаю сімволікаю маюць выхад з рабства, з прыгнёту — знешняга і ўнутранага, пераадоленне

¹ Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1–3. Пятикнижие Моисеево. С. 318.

смерці, выхад да сапраўднага жыцця з Богам і ў Бозе. Невыпадкова агульным сімвалам абедзвюх становіцца зваранае ўкрутую яйка — старажытны архетып нараджэння да новага жыцця. Дакладней, гэтае яйка і трапляе ў сімваліку хрысціянскага Вялікадня з яўрэйскага Пасхальнага Сэдэра, толькі дадаецца традыцыя афарбоўкі яйка ў чырвоны колер — колер крыві, колер Пакутаў (Страсцяў) Хрыстовых. Невыпадкова абедзве Пасхі адбываюцца вясною. Як вельмі слушна піша Дз. У. Шчадравіцкі, «паколькі ў свеце ўсё ўзаемазвязана, уваскрэсенне прыроды, ажыўленне травы, дрэваў звязанае і з гістарычнаю падзеяю, якая не мае сабе роўных, — з “уваскрэсеннем” народа Божага, які быццам бы памёр, знаходзячыся ў егіпецкім рабстве, а цяпер ажывае, выходзячы на свабоду. Гэты месяц (месяц Зыходу — Авіў, або Нісан. — Г. С.) правобразна звязаны і з уваскрэсеннем Месіі. Тут мы бачым тры падзеі — прыроднае, гістарычнае і звышнатуральнае. Адно і тое ж Боскае святло пераламляецца ў трох люстрах — прыроды, гісторыі народа Божага і жыцця Хрыста. Таму далей усё, што гаворыцца пра пасхальнае ягня, якое трэба прынесці ў ахвяру перад Зыходам з Егіпта, таямніча звязана і з будучым лёсам Ізраіля, і з жыццём Ісуса»¹.

Пасхальнае ягня (*пасха*), якое было прынесенае ў ахвяру паводле загаду Госпада напярэдадні ночы Зыходу, а потым прыносілася напярэдадні кожнага свята Пэсах, пакуль у Іерусаліме існаваў Храм, успрымаецца самай ранняй хрысціянскай традыцыяй як прамы правобраз Месіі — Хрыста, Які ў далейшай хрысціянскай іканаграфіі паўстае ў выглядзе Ягня Божага. Выяўны рад пры гэтым прама абапіраецца на слаўныя словы Евангелля ад Іаана: «Бачыць Іаан Ісуса, Які ідзе да яго, і кажа: “Вось Ягня Божае, якое бярэ на сябе грахі свету”» (Іаан 1:29). Сам Бог ахвяруе найвялікшую ахвяру — Свайго Сына — дзеля людзей, а ў Сыне ўвасоблены Ён Сам, Яго Слова — Логас. Тлумачэнне Іаана Багаслова ўжо абапіраецца на тое, што было выказана — дзеяннямі і словамі Самога Ісуса ў трох папярэдніх (і больш старажытных) сінаптычных Евангеллях (г. зн. тых, што супадаюць у асноўных сваіх эпізодах). Еван-

¹ Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 350.

гельскія тэксты даюць зразумець, што Ісус дзейнічаў паводле вельмі дакладнага плана, сімвалічна суаднесенага менавіта з тым, што апісана ў Кнізе Зыходу, і з рытуалам Пэсаха. Так, Гасподзь загадвае выбіраць пасхальнае ягня «паводле ліку душаў» (*Зых 12:3—4*; гэта ўжо ўтрымлівае ў сабе паказанне на таямнічую сувязь души з ахвярным ягнём, што будзе яшчэ больш узмоцнена ў хрысціянстве: ахвяра Ісуса ратуе менавіта душу) у 10-ты дзень першага месяца (авіва, нісана) і захоўваць да 14 Авіва. Такім чынам, ягня выбіраецца за пяць дзён да Пэсаха, які пачынаецца 15 Нісана. Паказальна, што менавіта за пяць дзён да Пэсаха Ісус прымеркаваў Сваё ўваходжанне ў Іерусалім, дакладней — уезд у Святы горад на асле (або асляняці), як і было прадказана ў яўрэйскіх прарокаў (гл. *Зах 9:9*): «За шэсць дзён да Пасхі прыйшоў Ісус у Віфанію... <...> На другі дзень мноства народу, які прыйшоў на свята¹, пачуўшы, што Ісус ідзе ў Іерусалім, // Узялі пальмавыя галіны, выйшлі насустрэч Яму і ўсклікалі: “Асана! Дабра-славіны Той, Хто ідзе ў імя Гасподняе, Цар Ізраіля!” // Ісус жа, знайшоўшы маладога асла, сеў на яго, як напісана: // “Не бойся, дачка Сіёна! Вось, Цар твой ідзе, сядзячы на маладым асле”» (*Іаан 12:1, 12—15*; евангеліст цытуе згаданы вышэй верш з Кнігі прарока Захарыі; параўн. *Мац 21:1—9*; *Марк 11:1—10*; *Лук 19:28—38*). Менавіта 14 Нісана, калі ў Іерусаліме прыносіліся ў ахвяру пасхальныя ягняты, Ісус быў аддадзены на смерць (*Іаан 19:14, 31—42*). Паводле трох сінаптычных Евангелляў, Ісус уваходзіць у Іерусалім раней, але за два дні да Пэсаха Ён кажа апосталам: «Вы ведаеце, што праз два дні будзе Пасха, і Сын Чалавечы адданы будзе на ўкрыжаванне²» (*Мац 26:1*).

У слаўтым эпізодзе Таемнай Вячэры Ісус Сам адкрывае перад Сваімі вучнямі-апосталамі сэнс той вялікай ах-

¹ У вызначэнні свята, пра якое ідзе гаворка, ёсць пэўная цяжкасць: з аднаго боку, дзеянне адбываецца напярэдадні Пэсаха; з другога — сам апісаны далей рытуал з пальмавымі галінамі і поклічамі «Асана!» (ад іўрыцкага *Гошья-на* — «Выратуй нас!», «Збаві нас!») паказвае хутчэй на свята *Сукот*, але яно святкуецца восенню, а не вясною.

² Слова з коранем «крыж», безумоўна, няма і не можа быць у грэчаскім тэксце; цела Ісуса было прыбітае да драўлянай перакладзіны ў выглядзе літары «Т»; гэтая тыпова рымская прылада пакарання была значна пазней асэнсаваная як крыж, які стаў знакам хрысціянства.

вяры, якую Ён прыносіць. Пры гэтым Ён дае новае сімвалічнае прачытанне галоўных атрыбутаў яўрэйскага Пасхальнага Сэдэра — мацы (праснакоў) і віна, бо менавіта для сустрэчы Пэсаха сабраліся Ісус і апосталы ў Іерусаліме, які кантралявалі рымляне, баючыся выбуху народнага гневу і забараняючы збірацца «больш за трох» (таму вячэра і становіцца схаванай, Таемнай; але гэтая назва паказвае яшчэ і на галоўнае хрысціянскае Таінства — Прычасце). Вучні шукаюць асаблівы пакой, дзе Настаўнік зможа разам з імі есці пасху, г. зн. пасхальнае ягня (*Марк 14:12—16; Мац 26:17—19*). Седзячы за пасхальным сталом і звяртаючыся да Сваіх вучняў, наогул — да ўсіх вернікаў, Ісус, паводле найстаражытнейшага з Евангелляў — ад Марка, прамаўляе: «І калі яны елі, Ісус, узяўшы хлеб, дабраславіў, пераламіў, даў ім і сказаў: “Прыміце, ешце; гэта ёсць Цела Маё”. // І, узяўшы чару, падзякаваўшы [Бога], падаў ім; і пілі з яе ўсе. // І сказаў ім: “Гэта ёсць Кроў Мая Новага Запавету, якая за многіх праліваецца”» (*Марк 14:22—24; параўн. Мац 26:26—28*). Пры гэтым асабліва адметнае тое, што, паводле Евангелля ад Мацвея, яшчэ напярэдадні Пэсаха Ісус кажа: «...час Мой блізкі...» (*Мац 26:18*). Так вызначае Ён Сам час Сваіх пакутаў, і менавіта падчас Пасхі, тым самым свядома выбіраючы ролю ахвярнага Ягня, асацыючы Сябе з пасхаю, якую Ён есць разам з вучнямі: «І сказаў ім: “Вельмі хацеў бы Я есці з вамі гэтую пасху перад Маімі пакутамі...”» (*Лук 22:15*). Як адзначае Дз. У. Шчадравіцкі, «некаторыя каментатары спрабуюць даказаць, што быццам бы тут ідзе гаворка не пра традыцыйную іўдзейскую пасху (пасхальную ахвяру. — Г. С.), але Сам Ісус прама сведчыць пра процілеглае прыведзенымі вышэй словамі»¹. Як вядома, мяса пасхальнага ягняці трэба есці з праснакамі і горкімі травамі. Безумоўна, першае і для вучняў Ісуса, як і для іўдзеяў, сімвалізуе чыстае жыццё ў адпаведнасці з запаведзямі Божымі, а горкія травы — тыя выпрабаванні і пакуты, што іх чакаюць. Апрача таго, праснакі і горкія травы — гэта сімвал беззаганнасці і святасці Хрыста, а таксама Яго пакутаў. Менавіта пра такое

¹ Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 355.

разуменне абраду іудзейскага Песаха, які доўгі час святкаваўся і першымі хрысціянамі, сведчаць словы апостала Паўла: «...Пасха наша, Хрыстос, закланы за нас. // Таму будзем святкаваць не са старою закваскаю; не з закваскаю распусты і хітрасці, але з праснакамі чысціні і ісціны» (1 Кар 5:7—8). Свята Пасхі настолькі звязалася з пакутамі, што, калі хрысціянства распаўсюдзілася сярод народаў, якія размаўлялі па-грэчаску, слова *Πεσach* стала асацыявацца з грэчаскім дзеясловам *πασχεῖν* (*пасхейн*) — «трываць», «пакутаваць».

Паводле правілаў яўрэйскага Песаха, заповеданых Госпадам, пасхальнага ягня патрэбна з'есці цалкам, з галавою і вантробамі, і гэта таксама атрымлівае дадатковае тлумачэнне ў хрысціянскай традыцыі. З'яданне ягня цалкам сімвалізуе далучэнне да вялікай ахвяры Ісуса, убіранне ў сябе цалкам Яго вучэння. Апостал Павел кажа: «Мы маем розум Хрыстоў» (1 Кар 2:16). Гэты «розум», г. зн. сутнасць вучэння Ісуса, сімвалізуе галава пасхальнага ягняці. Ногі ягняці — сімвал шляхоў Ісуса, якімі мусяць навучыцца хадзіць Яго паслядоўнікі. Вантробы — сімвал пачуццяў, вялікай сардэчнасці і спачувальнасці Ісуса да людзей. Нездарма апостал піша: «У вас павінныя быць тыя ж пачуцці, якія і ў Хрысце Ісусе...» (Філіп 2:5). Сама ж пасхальная ноч, у якую трэба цалкам з'есці ягня, далучыўшыся да яго беззаганнасці, чысціні, пакорлівасці, гатоўнасці ахвяраваць сабою, ноч, у якую грозныя кары абрушваюцца на Егіпет, становіцца сімвалам ночы чалавечай гісторыі і Страшнага Суда, за якім надыйдзе досвітак новага дня — Месіянскай эры. Падпяразанасць тых, хто стоячы з'ядае ягня ў ноч Песаха, сімвалізуе і ў Новым Запавеце бадзёрасць духу. Ісус, добра ведаючы тэкст Торы, кажа вучням: «Хай будуць вашы сцёгны падпяразаныя...» (Лук 12:35). Дарожны абутак на нагах і посахі сведчаць пра гатоўнасць да пропаведзі, да распаўсюджання па ўсім свеце вучэння Хрыста. Ва ўсім гэтым заключаная сімволіка для кожнага, хто прыняў Яго вучэнне. Пра гэта вельмі добра піша Дз. У. Шчадравіцкі, падкрэсліваючы асаблівую значнасць і для новазапаветнага свету матыву Зыходу: «...“ядучы ад Ягня” ў Новым Запавеце, чалавек мусяць быць гатовы да зыходу. Паверыўшы, успрыняўшы Месію, прасякнуўшыся

Яго вучэннем, ён мусіць быць гатовы выйсці са свету, які “ляжыць у зле” (1 Іаан 5:19), г. зн. з заняволення граху, каб ісці следам за словам Божым у “зямлю абяцаную”. Бо кожная падзея Зыходу, апісаная ў Бібліі, кожнае выпрабаванне, якое сустракала народ на шляху, кожнае пераадоленне і кожнае падзенне — усё гэта ён мусіць перажыць на ўласным досведзе»¹.

Абсалютна ўсе галоўныя эпізоды Кнігі Зыходу атрымліваюць, такім чынам, правобразнае значэнне ў дачыненні да жыцця Ісуса і кожнага верніка ў яго індывідуальным досведзе. Так, памазанне вушакоў дзвярэй крывёю пасхальнага ягняці сімвалізуе Кроў Ісуса, пралітую за Збавенне чалавецтва ад грахоў, у дачыненні ж да чалавека — ачышчэнне «дзвярэй» душы (вуснаў, вачэй) ад усяго нячыстага, каб зло не ўваходзіла ў душу. Славуты эпізод пераходу цераз Трысняговае (Чэрмнае) мора разумеецца хрысціянскай традыцыяй як правобраз хрышчэння, але не вадою як сімвалам святасці, бо хвалі мора разышліся і народ перайшоў пасуху, а хрышчэнню Духам Святым, бо ўвесь народ Ізраіля ў адзін голас — ад малога да старога — запеў хваласпеў Усявышняму. Паводле ж словаў апостала Паўла, чалавек, споўнены Духу, здольны пець Госпаду, дзякуючы Яго за ўсё (Эф 5:18—20). А яшчэ апостал узгадвае пераход цераз мора ў наступным кантэксте: «Не хачу пакінуць вас, браты, у няведанні, што бацькі нашы ўсе былі пад воблакам, і ўсе прайшлі скрозь мора; // І ўсе хрысціліся ў Майсея ў воблацы і ў моры...» (1 Кор 10:1—2). Тут апостал Павел, як відавочна, усталёўвае тыпалагічную паралель паміж пераходам цераз мора («хрышчэннем у Майсея праз воблака і мора») і хрышчэннем, якое здзяйсняў Іаан (Ян) Хрысціцель, ачышчаючы людзей у Іардане. І пераход цераз мора, калі загінуў «дух зла» — фараон, і насычэнне маннаю нябеснаю сімвалізуюць у дачыненні да індывідуальнага чалавека выратаванне яго ад злога пачатку і падпарадкаванне слову Божаму, волі Госпада. Камень, з якога Майсей высякае струмень крынічнай вады, прачытваецца

¹ Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 357.

таксама як правобраз Хрыста: Ён — чалавек па сваёй плоці, але Яго дух струменіць «жывую ваду, якая цячэ ў жыццё вечнае» і поіць усялякага, хто прагне праўды (*Мац 5:6; Іаан 4:14; 7:37—39; 1 Кар 10:4*). Майсей з узнятымі ў малітве рукамі падчас вайны з Амалекам сімвалізуе будучае ўкрыжаванне Ісуса ў імя веры і збавення людзей.

Безумоўна, асаблівае значэнне для хрысціянства набываюць Дзесяць Запаведзяў, як гэта ўжо адзначалася ў адпаведным раздзеле. Гэтыя вялікія рэлігійна-маральныя прынцыпы найбольш цесна аб'ядноўваюць дзве традыцыі — іўдзейскую і хрысціянскую, дагэтуль з'яўляючыся іх галоўным апірышчам. Тым не менш, менавіта ў інтэрпрэтацыі як Дзесяці Запаведзяў, так і асабліва ў стаўленні да астатніх запаведзяў Торы палягаюць спрэчкі і адрозненні дзвюх рэлігійных культураў. Сваю інтэрпрэтацыю Дзесяці Запаведзяў дае Ісус у Нагорнай пропаведзі, але гэтую інтэрпрэтацыю ніяк нельга разумець як адмену для хрысціянскага свету ўсіх запаведзяў Торы. Нагадаем ізноў словы Ісуса: «Не думайце, што Я прыйшоў парушыць Закон [Тору] або Прарокаў; не парушыць прыйшоў Я, але споўніць. // Бо праўду кажу вам: дакуль не скончацца неба і зямля, ніводная йота ці ніводная рысачка не адменіцца з Закону [Торы], пакуль не споўніцца ўсё. // Такім чынам, хто парушыць адну з запаведзяў гэтых найменшых і навучыць так людзей, той найменшым назавецца ў Царстве Нябесным; а хто зробіць і навучыць, той вялікім назавецца ў Царстве Нябесным» (*Мац 5:17—19*). Відавочна, гэта ўступае ў бачную супярэчнасць з практыкаю больш позняга хрысціянства, якое, спасылаючыся на рэформы апостала Паўла, лічыць неабавязковым выкананне для паслядоўнікаў Ісуса Хрыста ўсіх запаведзяў, сфармуляваных у Пяцікніжжы Майсеевым. Але ж Сам Ісус, безумоўна, іх выконваў, як і Яго апосталы... Гэта вельмі складаная праблема, і, здаецца, будзе больш лагічным абмеркаваць яе ў той частцы, дзе будуць разглядацца тры астатнія кнігі Пяцікніжжа — Левіт, Лікі, Другазаконне, у якіх эксплікуюцца сэнсы Дзесяці Запаведзяў, а таксама падрабязна тлумачацца і дапаўняюцца запаведзі, дадзеныя ў Кнізе Запавету (*Зых 21—23*). Пакуль жа прывядзем вельмі слушнае меркаванне Дз. У. Шчадравіцкага: «Ці захавалі запаведзі сваё неабвержнае значэн-

не ў Новым Запавеце? Існуе думка, што Закон Ісусам быў адменены. Аднак такое меркаванне нагадвае небяспечную “аблуду беззаконнікаў”, пра якую папярэджаў першых хрысціянаў яшчэ апостал Пётр (2 *Пятр* 3:16–17)¹. І яшчэ: «...у раннехрысціянскую эпоху апосталы, настаўнікі веры, лічылі выкананне Закону Гасподняга цалкам неабходным. Іншая справа, што пераходзіць да выканання заповедзяў ад ранейшага язычніцкага ладу жыцця новазвернутыя павінныя былі паступова, прытрымліваючыся спачатку толькі асноўных, агульнаабавязковых пастановаў — “заповедзяў сыноў Ноя”²... толькі паступова вывучаючы Закон ва ўсёй яго паўнаце (Дзеян 15:19–21; параўн. *Быц* 9:1–9)»³.

Адзначым, што, як і прарокі, Ісус паставіў на першае месца выкананне заповедзяў любові да Бога і блізкага, заповедзяў міласэрнасці і дзейснай дабрыні. Але было б несправядліва проціпастаўляць вучэнне Майсея як «жорсткі» Закон, заснаваны нібыта толькі на рацыянальным (ці, яшчэ горш, механічным) выкананні заповедзяў, і вучэнне Ісуса, заснаванае на Любові. Проста любоў без дзеяння, без выканання заповедзяў Божых становіцца абстрактным і нядзейсным паняццем. Ізноў звернемся да словаў Дз. У. Шчадравіцкага, якія здаюцца найбольш прымальным тлумачэннем судачыненняў Закону і Любові: «Няма любові да чалавека без выканання заповедзяў Божых. Няма і любові да Бога без любові да чалавека і выканання заповедзяў. Няма і выканання заповедзяў без любові да Бога і чалавека: “...Такім чынам, любоў ёсць выкананне Закону” (*Рым* 13:10). Усе заповедзі Закону Божлага скіраваныя да любові і навучаюць ёй. І ўсе 613 заповедзяў Торы змяшчаюцца ў адным выказванні: “Любі Бога і любі блізкага”. Таму апостал і кажа: “Бо ўвесь Закон у адным слове заключаецца: любі бліжняга твайго, як самога сябе” (*Гал* 5:14). Аднак, засноўваючыся на гэтым выказванні, некаторыя сцвярджаюць, быццам бы Закон “састарэў”: мы, маўляў, будзем

¹ Шедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет. В 8 т. Т. 1–3. Пятикнижие Моисеево. С. 411.

² Гл. падрабязней частку I, с. 232–240.

³ Шедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет. В 8 т. Т. 1–3. Пятикнижие Моисеево. С. 425.

любіць блізкага, а Закон выконваць залішне... Але ж грэчаскі дзеяслоў *πεπλήρωται* <*пеплэротай*>, перакладзены тут як “заклучаецца”, значыць таксама і “спаўняецца”, “дапаўняецца”. У якім жа сэнсе дадзены дзеяслоў прыменены ў прыведзеным вершы? Па-першае, кожная заповедзь Закону сапраўды “спаўняецца”, г. зн. дасягае паўнаты выканання, ажыццяўлення, менавіта ў любові. І, па-другое, любоў — гэта нібыта прастора, якая ўключае ў сябе, змяшчае ў сабе ўсё мноства заповедзяў... Ісус Хрыстос неаднаразова казаў пра неабходнасць выканання нават такіх заповедзяў, якія на першы погляд могуць здацца нязначнымі, аднак без іх любоў да Бога і блізкага не дасягае паўнаты (*Мац 5:19; 23:23; Лук 11:42*). Такая біблейная дыялектыка пачуцця (любаві), стану (праведнасці) і абавязку (выканання заповедзяў)...»¹

Славуты момант Сінайскага Адкрыцця, даравання Торы і звязанае з ім свята Шавуот (Пяцідзсятніца) становіцца правобразам хрысціянскага свята Пяцідзсятніцы, або Тройцы, — свята сыходжання Духа Святога на апосталаў Ісуса, якія сабраліся пасля ўзнясення ўваскрэслага Ісуса на неба ў Іерусаліме ў свята Шавуот і пасля з’яўленага цуда пачалі размаўляць на розных мовах (паводле Торы, гэтых моваў менавіта семдзесят, і апосталы павінныя ісці з вучэннем Ісуса да сямідзесяці народаў свету): «Пры надыходзе дня Пяцідзсятніцы ўсе яны [апосталы] былі адзінадушна разам. І раптам зрабіўся шум з неба, быццам бы ад парыву моцнага ветру, і напоўніў увесь дом, дзе яны знаходзіліся; І з’явіліся ім языкі падзеленыя, быццам бы агнявыя, і апусціліся па адным на кожным з іх. І споўніліся ўсе Духам Святым і пачалі размаўляць на іншых мовах, як Дух даваў ім вяшчаць» (*Дзеян 2:1—4*). Гэтая славутая сцэна нарадзілася не толькі пад уплывам не менш славутай сцэны абвяшчэння Госпадам Дзесяці Заповедзяў, калі народ бачыць грымоты (грымотападобныя словы) і бачыць агонь, але і пад уплывам Агады, якая склалася да гэтага часу і адбілася як у тлумачэнні рабі Аківы («бачаць агнявое Слова, якое выходзіць з вуснаў Усёмагутнага і вы-

¹ Шедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. С. 523.

сякаецца на Скрыжальных..»), так і ў тлумачэнні Філона Александрыйскага, які апісвае Слова Бога на Сінаі як языкі полымя. Да таго ж на апісанне Пяцідзсятніцы ў Новым Запавеце паўплываў талмудычны мідраш, паводле якога Слова Госпада падзялілася на семдзсят моваў, каб яго здолелі ўспрыняць семдзсят народаў свету (*Шабат 88б*)¹.

Само ж заключэнне Запавету паміж Усявышнім і народам Ізраіля і акрапленне народа крывёю ахвярных жывёлаў таксама выступае ў хрысціянскай традыцыі як правобраз заключэння Новага Запавету пра Кроў Ісуса, што пралілася дзеля Збавення людзей ад граху. Упершыню гэтую думку разгорнута выказвае апостал Павел: «...і першы *Запавет* быў усталяваны не без крыві. // Бо Майсей, прамовіўшы ўсе заповедзі паводле Закону перад усім народам, узяў кроў быкоў і казлоў з вадою і воўнаю чырванёнаю і ісопам, і акрапіў як саму Кнігу, так і ўвесь народ, // Кажучы: “Гэта кроў Запавету, які заповедаў вам Бог”. // Таксама акрапіў крывёю і Скінію, і ўсе посуды для набажэнства. // Ды і ўсё амаль паводле Закону ачышчаецца крывёю, і без праліцця крыві не бывае даравання» (*Яўр 9:18—22*). Паказальна, што ў гэтым фрагменце свабодна кантамінуюцца паводле логікі асацыятыўнага мыслення сцэна заключэння Сінайскага Запавету і апісанне рытуалу ачышчэння Скініі ў Дзень Ачышчэння, або Судны Дзень (*Лев 16:14—20; 23:27*).

Асаблівае асэнсаванне ў хрысціянскай традыцыі атрымлівае і Скінія Запавету, і асаблівае адзенне Аарона. Аарон успрымаецца як правобраз Нябеснага Першасвятара Ісуса, а Скінія — як правобраз нерукатворнай Скініі — Цела Хрыстова, Кроў Якога прыносіцца ў ахвяру ў імя людзей і асвятчае скінію-сусвет: «Але Хрыстос, Першасвятар будучых дабротаў, прыйшоўшы з большаю і больш дасканаваю Скініяю, нерукатворнаю, гэта значыць не такой будовы, // І не з крывёю казлоў і быкоў, але са сваёю крывёю, аднойчы ўвайшоў у Свяцілішча і набыў вечнае збавенне»

¹ Гл. падрабязней: Вайнфельд М. Унікальнасть Декалога и его место в еврейской традиции // Библейские исследования: Сб. статей / Сост. проф. Б. Шварца. М.: Центр славяно-иудаистских исследований; Ин-т славяноведения и балканистики РАН; Центр научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер». М., 1997. С. 368—376.

(*Яўр 9:11–12*). Гэтае тлумачэнне апостала Паўла знаходзіць працяг і ў Евангеллі ад Іаана: «Ісус сказаў ім у адказ: “Разбурыце Храм гэты, і Я ў тры дні ўзвяду яго”. // На гэта сказалі іудзеі: “Гэты Храм будаваўся сорак шэсць гадоў, і ты ў тры дні ўзвядзеш яго?” // А Ён казаў пра Храм Цела Свайго» (*Іаан 2:19–21*). Такім чынам, Скінія і ахвярапрынашэнні ў ёй інтэрпрэтуюцца як правобраз Хрыста і прынесенай Ім на Галгофе ахвяры. Апостал Павел піша: «...Хрыстос увайшоў не ў рукатворнае Свяцілішча, па ўзоры сапраўднага *пабудаванае*, але ў само неба, каб паўстаць цяпер за нас перад тварам Божым...» (*Яўр 9:24*). Адначасова ёсць агульнае, што аб’ядноўвае яўрэйскую і хрысціянскую традыцыі ў інтэрпрэтацыі Скініі: гэта вобраз сусвету як створанага Богам Храма і вобраз унутранага свету чалавека. Апостал Павел пытаецца ў вернікаў: «Хіба не ведаеце, што вы Храм Божы, і Дух Божы жыве ў вас? // Калі хто разбурыць Храм Божы, таго пакарае Бог: бо Храм Божы святы; а гэты *Храм* —вы» (*1 Кар 3:16–17*). Паўтараючы словы Торы — словы Госпада пра тое, што Ён «паселішча» і будзе «жыць» у асяроддзі Свайго народа ў Свяцілішчы, пасвечаным Яму і ў душах верных Яму людзей, апостал унушае новым вернікам, што яны і ёсць гэтае Свяцілішча: «Якая сумеснасць Храма Божлага з ідаламі? Бо вы Храм Бога Жывога, як сказаў Бог: усялюся ў іх і буду хадзіць у іх; і буду іх Богам, і яны будуць Маім народам. // І таму выйдзіце з асяроддзя іх [язычнікаў] і аддзяліцеся, кажа Гасподзь, і не дакранайцеся да нячыстага; і Я прыму вас. // І буду вам Айцом, і вы будзеце Маімі сынамі і дочкамі, кажа Гасподзь Усёдзержца» (*2 Кар 6:16–18*). Усе гэтыя словы і памкненні духу працятыя дыханнем Торы (і нават думка пра адзеленасць, немагчымасць дакранання да нячыстага), што яшчэ раз пацвярджае непарыўную, неадмяняльную сувязь, пры ўсіх разыходжаннях, дзвюх традыцыяў — іўдзейскай і хрысціянскай.

Матывы і парадыгмы Кнігі Зыходу, трансфармаваныя праз Агаду і хрысціянскія паданні, знайшлі адлюстраванне ў Каране. Мўса (мусульманскі варыянт імя *Мошэ*) — адзін з самых шануюных прарокаў ісламу. У каранічных паданнях адсутнічае матыў вандраванняў праз пустыню, але ёсць паданне пра падарожжа Мусы разам з мудрацом-ван-

дроўнікам (*Каран 18:64*). Паводле Карана, Мір'ям, сястра Майсея, стала маці прарока Ісы (Ісуса Хрыста), а ў Ніле Майсей-Муса быў знойдзены не дачкою фараона, а яго жонкаю. Пры адсутнасці дакладнага аповеду пра Зыход (апавед у біблейным і тым больш еўрапейскім сэнсе наогул адсутнічае ў Каране) у Святым Пісанні ісламу вельмі часта ўзнікаюць асацыяцыі і ўспаміны, звязаныя з пакутамі сыноў Ісра'іла (Йісраэля) з-за ліхога Фір'ауна (фараона), з упартасцю Фір'ауна, Дзесяццю карамі егіпецкімі і пераходам сыноў Ісра'іла праз Трысняговае мора (пры гэтым апошняе ніяк не называецца): «І сказала знаць з народа Фір'ауну: “Няўжо ты пакінеш Мусу і яго народ распаўсюджваць бязбожнасць на зямлі, а ён пакіне цябе і тваіх багоў?” Ён сказаў: “Мы пераб'ем сыноў іх і пакінем у жывых жанчынаў іх. Мы атрымаем над імі верх!” // Сказаў Муса свайму народу: “Прасіце дапамогі ў Алаха і трывайце! Бо зямля належыць Алаху: Ён дае яе ў спадчыну, каму пажадае са Сваіх рабоў, а канец — богабаязным”. // Яны казалі: “Мы пакрыўджаныя і раней, чым ты прыйшоў да нас, і пасля таго, як прыйшоў”. Ён сказаў: “Магчыма, Гасподзь ваш пагубіць вашага ворага і зробіць вас пераемнікамі на зямлі і паглядзіць, як вы ўчыняеце!” // І Мы паразілі ўжо род Фір'ауна цяжкімі гадамі і змяншэннем пладоў, — магчыма, яны апомняцца. // ...І Мы наслалі на іх патап, і саранчу, і насякомых, і жабаў, і кроў, як знакі яскравыя. Але яны ўзвялічыліся і сталі людзьмі грэшнымі. // А калі напаткала іх пакаранне, яны казалі: “О Муса! Пакліч нам нашага Госпада, як Ён дамовіўся з табою. Калі ты адвядзеш ад нас пакаранне, мы паверым у цябе і пашлем разам з табою сыноў Ісра'іла”. А калі Мы адвялі ад іх пакаранне да мяжы, якой яны дасягнуць, вось — яны парушаюць абяцанне. // І адпомсцілі Мы ім, і патапілі іх у моры за тое, што яны лічылі хлуснёю Нашы знакі і былі няўважлівыя да іх! // ...Споўнілася добрае слова твайго Госпада над сынамі Ісра'іла за тое, што яны вытрымалі! Пагубілі Мы тое, што будаваў Фір'аун і яго народ і што яны ўзводзілі!» (*Каран 7:124—127, 130—132, 133*; тут і далей — паводле перакладу акадэміка І. Ю. Крачкоўскага; параўн. *Каран 20:79—81; 28:40*).

У Каране ўзгадваецца таксама пра знаходжанне Мусы сорок дзён і сорок ночаў на Сінаі (назвы гары няма) і пра

дараванне Скрыжалеяў (але тэксту Дзесяці Запаведзяў таксама няма): «І Мы напісалі для яго на Скрыжалеях пра ўсялякай рэчы ўвяшчанне і тлумачэнне ўсялякай рэчы. Вазьмі ж гэта з сілаю і загадай твайму народу, каб яны трымаліся за лепшае ў гэтым!» (*Каран 7:142*). Перад гэтым апісваецца Адкрыццё Госпада Мусе, які прасіў паглядзець на Яго, але Ён сказаў: «Ты Мяне не ўбачыш, але паглядзі на гару; калі яна ўтрымаецца на сваім месцы, то ты Мяне ўбачыш» (*Каран 7:139*). Безумоўна, гара не ўтрымалася, бо Госпада нельга ўбачыць: «А калі адкрыўся яго Гасподзь гары, Ён звярнуў яе ў пыл, і паў Муса паражоны» (*Каран 7:139*). Такім чынам, Гасподзь адкрыўся не столькі Мусе, колькі гары, і тая не здолела ўтрымацца. Тым самым прароку быў дадзены ўрок немагчымасці сузірання Госпада, што яшчэ больш умацавала яго веру: «Калі ж ён апомніўся, то сказаў: “Хвала Табе! Я звярнуўся да Цябе, і я — першы, хто паверыў”» (*Каран 7:140*). Муса выбраны Госпадам быць асаблівым пасланцом і носьбітам Яго слова: «Ён сказаў: “О Муса! Я выбраў цябе перад людзьмі для Маіх пасланняў і Майго слова. Бяры ж тое, што Я дам табе, і будзь удзячны!”» (*Каран 7:141*).

У Каране прысутнічаюць таксама эпізоды, звязаныя з цудамі, якія з дапамогаю свайго посаха Майсей ствараў перад фараонам і яго чарадзеямі, і пра тое, што апошнія пасля гэтых цудаў паверылі ў «Госпада светаў» (*Каран 7:103—123*). Гэтыя матывы распрацоўваюцца ў больш позніх мусульманскіх паданнях, прычым з яшчэ большым зваротам да Агады (дзівосны посах Мусы, падараваны яму Ёітро, быў успадкаваны апошнім праз шэраг прарокаў ад самога Адама). Гэтыя паданні належаць да асаблівага жанру ў мусульманскай культуры — *Кісасал-анбійя* («Апавяданні пра прарокаў»).

Такім чынам, відавочна, якімі важнымі з’яўляюцца сюжэты, вобразы, матывы, духоўныя парадэгмы Кнігі Зыходу, і найперш магутная постаць Майсея, якая паўстае ў ёй, для ўсіх трох монатэістычных традыцыяў. Не менш важнае значэнне мае асэнсаванне гэтых вобразаў, матываў і духоўных парадэгмаў для філасофіі, літаратуры, выяўленчага мастацтва (і тут мы таксама толькі нагадаем асноўныя шляхі і лініі рэцэпцыі, пакінуўшы больш дэталёвы

аналіз для наступнай часткі, дзе будзе даведзены да канца разгляд усяго эпасу пра Зыход у яго цэласнасці.

Пачынаючы з эпохі элінізму Зыход і асоба Майсея становяцца прадметам вострых дыскусіяў у эліністычнай і яўрэйска-элінскай літаратуры (яўрэйскай літаратуры на грэчаскай мове і на асаблівай яўрэйска-грэчаскай мове). У антыяўрэйскай эліністычнай літаратуры (пераважна ў элінізаваным Егіпце) Майсей паўстае як жрэц егіпецкага бога Она, які ненавідзеў егіпецкую культуру і таму стварыў новае вучэнне, сам жа Зыход — як уцёкі секты пракажоных з Егіпта. Грэчаскія пісьменнікі Александрый сцвярджалі, што яўрэі нічога не далі сусветнай культуры і што Майсей быў егіпцянінам па паходжанні (канцэпцыя Манефона). Верагодна, у процівагу гэтаму яўрэйска-элінскія пісьменнікі вельмі шчодро надзяляюць вобраз Майсея рысамі «культурнага героя»: Афолмас (*Офолмос*; II ст. да н. э.) прыпісвае яму вынаходства алфавіта. Арыстабул (II ст.) сцвярджае, што Майсей — родапачынальнік філасофіі і мастацтва і што грэчаскія філосафы і паэты запазычылі ў яго сваю мудрасць. Артапан (II ст.) мяркуе, што Майсей з'явіўся стваральнікам цывілізацыі, культуры і рэлігіі Егіпта, і атаясамлівае яго з настаўнікам Арфея — Мусайасам (*Му-сайос*), або Мусеем. Артапан распавядае таксама гісторыю пра шлюб Майсея з эфіопскаю царыцаю, якая падаравала яму сваю сталіцу. Як заснавальніка культуры і дзяржаўнай мудрасці разглядае Майсея Эўпалем (*Эвполем*; II ст.). У некаторых крыніцах паведамляецца, што егіпцяне менавіта Майсея шанавалі як бога Гермеса (Тота), захавачеля ўсіх эзатэрычных ведаў. Яўрэйска-элінскі драматург Йехэзкэль (Іезэкііль; II ст.) робіць Майсея галоўным героем трагедыі «Зыход», напісанай у духу грэчаскай класічнай трагедыі. Маляўнічы жыццяпіс Майсея пакінуў Філон Александрыйскі, пад пяром якога прарок становіцца ідэальным філосафам, які спасціг таямніцы Бога і Яго стварэння, законы светабудовы, усе навукі. Як выдатнага дзяржаўнага мужа і выхавачеля народа малюе Майсея Іосіф Флавій, у падыходзе якога адчуваецца ўплыў філасофіі стоікаў.

Сюжэты, звязаныя з Зыходам, і найперш — з Мусеем, становяцца самымі папулярнымі ў яўрэйскім і еўрапейскім выяўленчым мастацтве. Самы ранні выяўленчы рад

да тэксту Кнігі Зыходу — фрэскі сінагогі ў Дура-Эўрапас (не пазней III ст.), у якіх злучыліся традыцыйныя яўрэйскія элементы і традыцыі грэка-рымскага мастацтва (у прыватнасці, усе персанажы Торы паўстаюць у грэка-рымскай вопратцы, у характэрных позах, уласцівых антычнаму жывапісу і скульптуры). На гэтых фрэсках адлюстраваныя сцэны з немаўлём Майсеем у трысняговай скрынцы, пастаўленай у зарасніках папірусу на беразе Ніла, Непагасная Купіна, Майсей, які высякае ваду са скалы, і інш. Сюжэты з Кнігі Зыходу ўпрыгожваюць ілюмінаваныя сярэднявечныя рукапісы Пасхальнай Агады (Агада Сараева, Агада Каўфмана, Агада Нюрнберга і інш.), а таксама ў рукапісах махзора (малітоўніка на святы Торы, у тым ліку Пэсах і Шавуот, звязаныя з асноўнымі падзеямі Кнігі Зыходу), у ілюмінаваных рукапісах Торы і Танаха.

У кніжных мініяцюрах і пластыцы ранняга хрысціянства галоўная ўвага аддаецца вобразу Майсея. Ён часта паўстае як юнак без барады з посахам у руцэ, але пазней выпрацоўваецца іншы кананічны вобраз: велічны стары з барадою, дзвюма Скрыжалямі ў руках і рагамі на галаве (уяўленне, што ўзнікла з-за памылковага перакладу Іераніма ў Вульгаце). Сцэны з жыцця Майсея пачынаючы з V ст. часта сустракаюцца ў ілюмінаваных рукапісах хрысціянскай Бібліі, у мазаіках сабораў (сабор св. Марка ў Венецыі, канец XII — пачатак XIII ст.; царква Санта-Марыя Мадэкорэ ў Рыме, V—XIII стет.), у царкоўнай скульптуры (напрыклад, у Шартрскім саборы).

Сюжэты з Майсеем надзвычайна распаўсюджаныя ў эпоху Рэнэсансу, якая адкрывае і перадае ў постаці біблейнага прарока асаблівую духоўную моц і велічнасць духу: фрэскі Беноцца Гацолі на крытых могілках Кампасанта ў Пізе; фрэскі Бацічэлі, Пінтурык'ё і Сіньярэлі ў Сікстынскай капэле ў Ватыкане; роспісы лоджыяў у Ватыкане, выкананыя Рафаэлем і яго вучнямі (тут найперш паўстае менавіта Зыход); карціны Б. Луіні, Тынтарэта (у абодвух — тэма Зыходу), Джарджонэ, П. Веранэзе (у абодвух — «Знаходжанне Майсея»); статуі работы К. Слютэра («Калодзеж Майсея ў Дыжоне», 1406) і Данатэлла. Адною з самых славурых выяваў Майсея ў еўрапейскай скульптуры стала статуя Мікеланджэла ў царкве Сан-П'етра ін Вінколі ў Рыме

(1515—1516). Гэтая работа вялікага італьянскага скульптара ўражвае надзвычайнай адухаўлёнасцю і тытанізмам, адчуваннем велічнага спакою і адначасова грознай сілы, якія зыходзяць ад усёй постаці Майсея. Мастаку ўдалося выявіць у сваёй скульптуры і суровасць прарока, яго бескампраміснасць, і найвялікшае духоўнае святло, якое з'яе на яго твары як адбітак сустрэчаў з Богам «тварам да твару», — святло, якое прарок шчыра нясе людзям. Як кажа паданне, Майсей атрымаўся такім жывым, што гэта ўразіла самога Мікеланджэла, і майстра нібыта стукнуў сваім скульптарскім малаточкам па мармуровым калене прарока і прамовіў: «Давай жа, ажывай!»

Калі мастакі Рэнесансу ў асноўным шукалі ў Майсея ідэальнага героя, выяўлялі тытанізм яго парыванняў, то Рэмбрандт Хармэнс ван Рэйн, вялікі галандскі мастак XVII ст., трагічнага пачатку Новага часу, у сваім жывапісным палатне «Майсей са Скрыжалямі Запавету» (1659) акцэнтуюе трагізм жыцця прарока, для якога самы ўрачысты момант жыцця, духоўны трыумф ператвараецца ў дзень болю і гневу. Вялікі мастак дасягае надзвычайнай экспрэсіі ў выяўленні распачы і пакутаў прарока, якія адбываюцца на яго твары — простым, нават мужыцкім, у яго ўздзетых угору руках з дзвюма Скрыжалямі Запавету. Яшчэ хвіліна — і яны будуць разбітыя аб падножжа гары. Цікава, што Рэмбрандт адным з першых звяртае ўвагу на яўрэйскі антураж і выяўляе Запаведзі на Скрыжалях літарамі іўрыцкага алфавіта. Амаль усе цэнтральныя эпізоды жыцця Майсея праілюстравалі Нікала Пусэн (асабліва славетная карціна — «Майсей высякае ваду са скалы», 1649). Асаблівым тытанізмам і, як слушна заўважае С. С. Аверынцаў, пэўным дэманізмам, які навуковец і тэолаг схільны бачыць і ў скульптуры Мікеланджэла, адметны таксама Майсей, які паўстае на роспісах, зробленых М. Врубелем для Кірылаўскай царквы ў Кіеве. Наогул, як адзначае Аверынцаў, «новаеўрапейская культура паставіла на першы план трагічны гнеў прарока, які спрачаецца з косным натоўпам...»¹

¹ Аверинцев С. С. Моисей // Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. / Под ред. С. А. Токарева. 2-е изд. М.: Советская Энциклопедия. М., 1992. Т. 2. С. 168.

У яўрэйскім выяўленчым мастацтве канца XIX — пачатку XX ст. вылучаюцца прысвечаныя Майсею карціны І. Аскназія («Майсей у пустыні», 1885), Л. Уры («Майсей перад Непагаснаю Купіною», «Майсей», 1910; «Майсей, які сыходзіць», 1928). Выдатнаю з’яваю мастацтва XX ст. сталі габелены Марка Шагала, што ўпрыгожваюць будынак Кнэсэта ў Іерусаліме. На іх Майсей паўстае са сваім народам падчас Зыходу. На літаграфіі Шагала «Адпусці народ Мой!» (1966) Майсей разам з Ааронам стаяць перад фараонам, і над галавою Майсея ўздымаюцца прамяні святла.

У сучаснай еўрапейскай скульптуры да вобраза Майсея звярнуліся А. Архіпенка, І. Мештровіч і інш.

Кніга Зыходу натхняла многіх еўрапейскіх і яўрэйскіх кампазітараў. З гэтага шэрагу найбольш славуць араторыя Г. Ф. Гендэля «Ізраіль у Егіпце» (1739), кантата Ф. Шуберга «Пераможны гімн Мір’ям» (1828), опера Дж. Расіні «Майсей у Егіпце» (1818), араторыі А. Б. Марке «Майсей» (1841), А. Рубінштэйна «Майсей» (1892), Я. Вейнберга «Жыццё Майсея» (1955), опера А. Шонберга «Майсей і Аарон» (1932—1951), балет Д. Мійё «Зыход» (1957). Тэмы Зыходу і вобраз Майсея ўвайшлі ў песенны фальклор, асабліва ізраільскі (найбольш папулярная песня Й. Адмона «І Майсей ударыў па скале»). Сусветную славу атрымаў афра-амерыканскі спірычуэлс «Адпусці народ Мой!» у апрацоўцы Л. Армстранга.

Сюжэтам і матывам Кнігі Зыходу, і асабліва вобразам Майсея і Аарона прысвечаны вялікі пласт сусветнай літаратуры, пачатак якога можна адлічваць з ужо адзначанай напісанай па-грэчаску трагедыі александрыйскага яўрэйскага паэта і драматурга Іезэкііля «Зыход». З твораў эпохі Рэнэсансу прыкметны фастнахтшпіль Ганса Сакса «Дзяцінства Майсея» (1553). Нанова адкрывае для сябе сюжэт, звязаны з Зыходам, з пераадоленнем рабства і пошукамі Зямлі Абяцанай, супярэчлівая і трагічная эпоха Новага часу. Праз прызму імкнення народа Ізраіля да сапраўднай свабоды, праз прызму тытанічных намаганняў прарока Майсея, які выводзіць свой народ з рабства не толькі знешняга, але і ўнутранага, выяўляе дух свайго часу, блуканні і пошукі духу чалавечага і нават палітычныя сатрасенні эпохі вялікі нідэрландскі паэт і драматург XVII ст. Йост ван дэн Вондэл у трагікамедыі (фінал шчаслівы!) «Пасха, або Вы-

ратаванне дзяцей Ізраілевых з Егіпта» (пастаўленая ў 1610, выдздзеная ў 1612). Гэтая п'еса — палымяны водгук на вызваленне Галанды ад іспанскага прыгнёту. Відавочна, што сюжэт Кнігі Зыходу асэнсоўваецца нідэрландскім драматургам і іншымі як пазачасовая парадыгма барацьбы за свабоду і адначасова шляху да Бога.

Сімволіка адзення Аарона, вобраз першага яўрэйскага першасвятара як правобраз Ісуса — Нябеснага Іерэя натхняюць англійскага паэта-метафізіка XVII ст. Джорджа Герберта, аўтара зборніка «Храм духоўных вершаў» (1631), у якім Храм сімвалізуе, як і ў біблейных тэкстах, універсум і ўнутраны свет чалавека. У вершы «Аарон» паэт, які сам быў святаром і самааддана служыў Богу і паэзіі насуперак цяжкай хваробе, праз парадыгмы, закладзеныя ў старажытным тэксце Кнігі Зыходу, выяўляе свае пачуцці і парыванні духу ў спробе пераадолець слабую і смяротную абалонку плоці, узнесціся духам да найвышэйшых каштоўнасцяў і да жыцця вечнага, зліцца ў адно цэлае з Хрыстом, правобразам Якога паводле хрысціянскай традыцыі з'яўляецца Аарон:

Над челом — священный венец,
На груди — совершенство и свет,
Залились колокольцы — и ожил мертвец,
И для него уже смерти нет, —
Так Аарон одет!..

Мерзость нечестия — мой венец,
Мрак греховный — в груди, а не свет,
Низменным буйством страстей, как мертвец,
Я ввержен туда, где покоя нет, —
Так я, несчастный, одет!..

Но есть ведь Владыка венца,
Грудь и сердце, в которых — свет,
Есть звон, воскрешающий мертвеца,
Есть Тот, без Кого мне спасенья нет, —
Я в нем сияньем одет!..

Христос мне — глава и венец,
Он — сердце мое, и мой свет,
И музыка: я — как воскресший мертвец,
И ветхой плоти на мне уже нет, —
Я в новые ризы одет!..

Теперь над челом — святыня венца,
В моей груди — совершенство и свет,
Звоном веры Христос воскресил мертвеца:
Придите, люди, сомнения нет, так —
Я, как Аарон, одет!

Пераклад Дз. У. Шчадравіцкага

У XVIII ст. на сюжэт Кнігі Зыходу ствараюцца шматлікія тэксты для араторыяў і оперныя лібрэта. Так, драма англійскага драматурга Ч. Джэненса «Ізраіль у Егіпце» (каля 1738) паслужыла крыніцаю аднайменнай оперы Г. Ф. Гендэля. Вобраз Майсея, надаўшы яму рысы тытанічнага героя, стварыў нямецкі паэт-сентыменталіст Ф. Г. Клопштак у сваёй грандыёзнай эпічнай паэме (хрысціянскай эпапеі) «Месія», або «Месіяда» (1747—1773). Пад гэтым уплывам малады Ф. Шылер прысвяціў Майсею эцюд «Пасланніцтва Майсея» (1778).

Паказальна, што першай паэмай у новай літаратуры на іўрыце (адноўленай на мяжы XVIII—XIX стст. літаратуры на старажытнай біблейнай мове) стала эпічная паэма «Песні славы» яўрэйскага паэта і экзэгета Нафталі Герца Весэлі (Вейзэля; 1725—1805), які жыў у Германіі і стаў адным з заснавальнікаў яўрэйскага Асветніцтва (Гаскалы). Паэма, напісаная пад уплывам Клопштака (асабліва «Месіяды») і Шылера, прысвечаная Зыходу, а цэнтральным вобразам у ёй з'яўляецца вобраз Майсея, які ўвасабляе надзею на адраджэнне яўрэйскага народа, на яго прыход да свабоды. На іўрыце напісаная вершаваная драма І. Кандыі «Гісторыя Майсея» (1829).

Вобраз Майсея, як і наогул парадыгма Зыходу, звязаная з вандраваннямі, пошукамі, блуканнямі, прыцягвае да сябе ўвагу рамантыкаў. Так, В. Гюго прысвячае Майсею паэму «Храм» (1859), у якой у тым ліку разгорнуты эпизод знаходжання маленькага Майсея дачкою фараона. Падчас гэтага лёсавызначальнага выратавання херувімы спяваюць гімн перад тронам Госпада:

Не плачь, Израиля народ,
У берегов нечистых Нила.
Страданьям близится исход:
Десница Божия хранила
Народ избранный и велет

Его чрез волны океана
 К истокам чистым Иордана.
 Настанет день, и племена
 Пройдут пустынею безводной,
 И им откроется свободно
 Обетованная страна!
 ...Дитя из волн спасает дева,
 И, ставши мужем, в свой черед
 Оно от вражеского гнева
 Избавит страждущий народ
 И приведет к великой цели.
 Его спасенье — в колыбели,
 И колыбель весь мир спасет!

Пераклад В. Чумінай

Г. Гейнэ ў «Сповідзі» (1854) называе Майсея самым вялікім мастаком, які будаваў піраміды і абеліскі не з каменя, але з людзей, якія склалі вялікі, вечны народ. «Якой маленькай здаецца гара Сінай, калі Майсей стаіць на ёй!» — усклікае Гейнэ.

Тэма Зыходу і вобраз Майсея займаюць асаблівае месца ў рускай паэзіі XIX—XX стст.: «Абцяцаная Зямля» (1821) І. Казлова, «Зыход» (1835) В. Бенедыктава, «Пустынная крыніца» (1861) Л. Мея, «Когда Израіля в пустыне враг настиг...» (пач. 1870-х) А. Апухціна, «Непагасная Купіна» (1891) У. Салаўёва, «Дачка фараона» і «Непагасная Купіна» К. Фофанава, «Медны змей» (1896) Ф. Салагуба, «Майсей» (1909) В. Брусава, «Слуп агнявы» (1903—1906) і «Тора» (1914) І. Буніна, «Майсей» (1909) В. Брусава, «Майсей» У. Хадасевіча, «Майсей» Г. Шэнгелі, «Майсей» С. Ліпкіна, «Зыход» (1998) К. Міхеева і інш.

Цыкл вершаў пра Майсея і Зыход стварыў у 1880—1890-е гг. яўрэйска-рускі паэт Сямён Фруг («Дзіця на Ніле», «Незгаральны Куст», «На Сінаі», «Разбітыя Скрыжалі», «Магіла Майсея»). С. Фруг пісаў пераважна на тэмы яўрэйскай гісторыі і культуры, апрацаваў у паэтычнай форме практычна ўсе найбольш значныя сюжэты Танаха, шматлікія паданні Талмуда і Мідрашоў. У цяжкую пару існавання яўрэйскага народа паэт спрабуе ўдыхнуць у яго душу агонь надзеі і непагаснай веры, які калісьці быў запалены Усявышнім у Непагаснай Купіне перад прарокам Майсеем і які дагэтуль гарыць прыхавана ў душы народа, створанага ім:

Прошли века, тысячелетья...
 Осиротел его народ
 И без пути и цели бродит
 Среди лишений и невзгод.
 Весь Божий мир пред ним раскинут
 Пустыней мрачной и глухой,
 А все горит и не сгорает
 Терновник старый и сухой —
 Горит века, тысячелетья,
 И все стоит, и все растёт...
 Тот дивный куст — душа народа;
 Судьба народа — пламень тот...
 И может быть, бездушным пеплом
 Давно бы стал народный дух,
 Когда б огонь его страданий,
 Огонь судьбы его потух...

Адзін з найлепшых вершаў у рускай паэзіі, прысвечаных кульмінацыйнаму моманту Кнігі Зыходу і ўсяго Пяцікніжжа — Сінайскаму Адкрыццю, — «Тора» І. А. Буніна. Пры гэтым рускі паэт натхняўся не толькі біблейным тэкстам, але і некаторымі яўрэйскімі постбіблейнымі каментарамі. Напрыклад, у Іерусалімскім Талмудзе чытаем: «Раў Сімяон бен Лакіш казаў: «Дадзены Майсею Запавет быў накрэслены чорным агнём па белым полымі, запячатаны пячаццю агнявою і ў покрыва агнявое ахутаны. Стыль, якім рабіліся пісьмёны, Майсей выцер аб свае валасы — і стала зыходзіць зьянне ад твару яго»¹. Параўнаем у Буніна:

Был с Богом Моисей на дикой горной круче.
 У врат небес стоял, как в жертвенном дыму:
 Сползали по горе грохочущие тучи —
 И в голосе громов Бог говорил ему.

Мешалось солнце с тьмой, основы скал дрожали,
 И видел Моисей, как зиждилась Она:
 Из белого огня — раскрытые Скрижали,
 Из черного огня — святые письмена.

И стиль — незримый стиль, чертивший их узоры, —
 Бог о главу вождя склоненного отер,
 И в пламенном венце шел восприемник Торы
 К народу своему, в свой стан и в свой шатер.

¹ Агада... С. 68.

Воспойте песнь ему! Он радостней и краше
Светильника Седьми пред Божьим алтарем:
Не от него ль зажгли мы пламенники наши,
Ни света, ни огня не уменьшая в нем?

Стылістыка бунінскага верша вельмі добра перадае ўрачыстасць моманту, узнёсласць духу Майсея і вельмі адпавядае ўрачыстаму біблейнаму аповеду пра Сінайскае Адкрыццё. Паэт па-свойму разгортвае таксама ўдала знойдзеную у талмудычных каментарах метафару: невыноснае зьяненне твару Майсея — вынік таго, што прарок, паводле старой звычкі пісцоў, выцер стыль (пяро; дакладней — палачка, якой пісалі па дошачцы, пакрытай воскам) аб свае валасы. Бунін пераўтварае гэта ў кроплі Боскіх чарнілаў, што трапілі на валасы Майсея і зьяюць агнявым вянцом. Славутая «Свяцільня Сядмі» (Сямісвечнік), што быў запалены калісьці ў Скінні Запавету і стаіць таксама ля алтара ў хрысціянскай царкве, з'яўляецца для паэта назіральным сімвалам непарыўнай і неабвержнай духоўнай сувязі Майсея і Ісуса Хрыста, іудаізму і хрысціянства.

У XX ст. тэме Зыходу і жыццю Майсея прысвечаныя шматлікія драматычныя творы на розных мовах: «Майсей і Ісус» (1903) І. Зангвіла, «Майсей» (1905) А. Арвіста, «Майсей» (1916) І. Розэнберга, «Майсей» (1916) Э. Леды, «Смерць Майсея» (1921) Р. Кайзера, «Майсей у апавяданнях мудрацоў Талмуда» (1925) Э. Флега. Раманы пра жыццё Майсея ў еўрапейскай літаратуры належаць пярэ Л. Экштэйн («Тутанхатан: апавед пра мінулае», 1924), Л. Унтэрмейера («Майсей», 1928), М. Ван Логема («Майсей, творца народа», 1947), Г. Фаста («Майсей — прынец егіпецкі», 1958) і інш.

Адзін з найлепшых твораў XX ст., прысвечаных Майсею, — навела Т. Мана «Закон» (1944), дзе асабліва акцэнтаецца духоўная моц прарока, яго неверагодныя намаганні па стварэнні свайго народа. Напісаная ў гады, калі яшчэ ішла вайна з фашызмам, навела вялікага нямецкага пісьменніка, як і яго славуты раман «Іосіф і яго браты», нагадвала пра тых неўміручых каштоўнасці, якія прынёс у скарбніцу агульначалавечай культуры яўрэйскі народ. Вобраз Майсея, створаны фантазіяй Т. Мана, адметны, як і біблейны вобраз прарока, асаблівай узнёсласцю духу, гатоўнасцю ахвяраваць сабою дзеля людзей.

Зыходу і Майсею прысвечаная навела рускага пісьменніка Л. Лунца «У пустыні» (1922). Гістарычныя раманы пра Майсея на ідышы стварылі М. Сафір («Сорак гадоў у пустыні», 1934) і Ш. Аш («Майсей», 1951). У літаратуры XX ст. на іўрыце тэме Зыходу і Майсею прысвечаныя апавяданне Д. Фрышмана «Сінай» (1923), эпічная паэма М. Готфрыда «Майсей» (1919), паэма ў прозе Х. Азаза «Жаніх крыві» (1925), у цэнтры якой — душэўны свет жонкі Майсея Цыпоры, якая пакутуе ад таго, што яе мужа абсалютна паглынула яго вялікая місія. У сучаснай ізраільскай літаратуры Майсею прысвяцілі творы Б. Ц. Фірэр («Майсей», 1959), І. Шурун («Сон у асеннюю ноч», 1960), Ш. Арэвен («Той, хто ненавідзіць цуды», 1983), І. Орэн («Гара і мыш», 1972), драматычная паэма на рускай мове А. Радоўскага «Зыход» (1972).

Шмат у якіх літаратурах Новага часу (асабліва амерыканскай) матыў Зыходу, шляху да зямлі заповітнай становіцца адным з лейтматываў (напрыклад, ён вельмі характэрны для амерыканскай літаратуры з самых яе вытокаў, а ў XX ст. яскрава гучыць у раманах Дж. Стэйнбека¹). Да сюжэту, звязанага з Зыходам і жыццём Майсея, звярнуўся і слынный пісьменнік-постмадэрніст Мішэль Турнье ў рамане «Элеазар, або Крыніца і Куст» (1996), дзе практычна ўсе галоўныя эпізоды лёсу Майсея праецыруюцца на лёс пастара Элеазара, які, адчуваючы прыгнёт і несвабоду ў Ірландыі, выпраўляецца на пошукі сваёй зямлі заповітнай, рухаецца з сям'ёй праз пустыню ў Каліфорнію, якая «цячэ малаком і мёдам». Старанна і ўпарта супастаўляючы ў дэталях шматлікія эпізоды блукання па пустыні народа Ізраіля і сям'і пастара Элеазара, пісьменнік падводзіць чытача да галоўнай «дэканструкцыі» біблейнага сюжэта і вобраза прарока, якую ён ажыццяўляе ў сваім рамане: Элеазар знаходзіць свой «народ» толькі ў вузкім коле сваёй сям'і, адхіляючы натоўп, «зброд», баючыся яго (у пэўны момант ён пакіне астатніх перасяленцаў і пойдзе сваім адзінокім шляхам). Падобны ўчынак, бадай што, немагчымы для Майсея, які якраз адхіляе прапанову Уся-

¹ Гл. падрабязней: Бутырчык Г. М. У пошуках Бацькаўшчыны: Вопыт тыпалагічнага доследу творчасці Джона Стэйнбека і Кузьмы Чорнага. Мн.: РІВШ БДУ, 2003.

вышняга зрабіць уласна яго родапачынальнікам новага выбранага народа. Усе свае сілы Майсей кладзе на выкоўванне гэтага «зброду» ў моцны духам і верны Госпаду народ. Да таго ж, на думку М. Турнье, духоўнае гарэнне (Куст, Непагасная Купіна) магчымае толькі ў прасторы пустыні і гасне ў свеце сыта-матэрыяльным (там, дзе Крыніца, што поіць і корміць). Так тлумачыцца тое, чаму ні Майсей, ні Элеазар паводле вызначэння не могуць прыйсці — кожны да сваёй — зямлі, што «цячэ малаком і мёдам».

Біблейны тэкст зноў і зноў дэманструе свае неабмежаваныя магчымасці для самых розных інтэрпрэтацыяў. Ён працягвае натхняць паэтаў. Зыход не проста як гістарычны сюжэт, але як наш адвечны шлях да Ісціны, да саміх сябе, да разумення сэнсу такой часам жудаснай і абсурднай гісторыі — прадмет разважанняў і маладых паэтаў канца XX — пачатку XXI ст., як, напрыклад, у вершы «Зыход» беларускага рускамоўнага паэта Канстанціна Міхеева:

В лучах заката злобных и косых,
в песках пустынь, безбрежных, как забвеньё,
дарован нам безжалостный язык
Обетования и Откровенья.

Не сорок верет, а сорок лет легли
нам под ноги, и на губах бескровных
цвел, обретая корни вне земли,
без устали пылающий терновник.

Средь безымянных скал самумом мчась,
рисуя письмена морщин на теле,
шли с нами время, вера, гнев и часть
Того, Кого мы вслух назвать не смели.

Пусть мой народ не мною был влеком,
но я был с ним на той дороге торной,
где резали заржавленным штыком
хлеб, испеченный в топке крематорной.

Я до конца был с ними — так и знай! —
и там, где над равниной раскаленной,
сияя, в сини высился Синай,
и там, где били идолам поклоны.

Я был в рыданье первенцев и вдов,
в сердцах, что в иступлении дрожали,

в бессонном счете судеб и годов,
в дыханье неба, в букве на Скрижали.

Блажен, кто видел Бога со спины,
вдвойне блаженны души человечьи,
что перед жадным взором Сатаны
ни веры не утратили, ни речи.

Но более их всех блажен лишь тот,
кто почитал единственной наградой
слова: «Вот я. Вот мир. Вот мой народ.
И вот мой Бог. И большего не надо».

Не люди, а столетья полегли
на рубеже Земли Обетованной,
чтобы топтали кости их в пыли
беспмятных потомков караваны.

Бог беспределен. Человек — предел,
поставленный для собственной гордыни,
чтобы, ступить не смея, он глядел
туда, куда полжизни брел в пустыне.

Но человек пред Богом предстает,
слух отверзая в час скорбей и бедствий,
и слышит: «Вот он, мир. Вот твой народ.
Бери свой посох и за Мною шествуй!»

ЗАКЛЮЧЭННЕ

Мы паспрабавалі разгледзець у даволі шырокім гісторыка-культурным і літаратурным кантэксце другую кнігу Торы, або Пяцікніжжа Майсеева, другую кнігу біблейнага канона, — Кнігу Зыходу (у арыгінале — *Шэмот*, «Імёны»). Праведзены аналіз дазваляе прыйсці да наступных высноваў.

Кніга Зыходу, як і папярэдняя Кніга Быцця, з якой першая цесна звязаная як сюжэтам, так і ўнутранай логікай, адпавядае аднаму з двух найважнейшых пачаткаў, што з’яўляюцца ў аднолькавай ступені важнымі для разгортвання асноўных біблейных сэнсаў: пачатак свету, усяго чалавецтва, пачатак выбранага роду Госпада — і пачатак народа Божага, наогул — пачатак народа, які ўтварае сакральную супольнасць, аб’яднаную ідэяй Саюзу (Запавету) з Адзіным Богам. Менавіта ў Кнізе Зыходу рэльефна вызначаюцца, становяцца галоўнымі, выходзяць на паверхню магістральныя ўнутраныя ідэі Пяцікніжжа: Абяцанне, Зыход, Запавет. Ідэя Зыходу як выхаду да свабоды, да новага жыцця, руху насустрач Богу і сабе — скразная ідэя ўсёй Торы, але нідзе яна не прадстаўленая так яскрава, як у Кнізе Зыходу.

Кніга Зыходу апавядае пра пэўныя гістарычныя падзеі, што разгортваліся ў абсалютна канкрэтных часе і прасторы (Егіпет эпохі кіравання XIX дынастыі, прыкладна XIV—XIII стст.). Зараз амаль ніхто з сур’ёзных бібліеістаў не глядзіць на падзеі, апісаныя ў Кнізе Зыходу, і на постаць Майсея як на рэчы міфалагічнага парадку. Але, безумоўна, падзеі, пададзеныя ў Кнізе Зыходу, пераломлены праз прызму асаблівага міфапаэтычнага мыслення, праз прызму метагісторыі. Перад намі рэлігійна-гістарычны эпас, галоўным сюжэтам якога, паводле словаў М. Бярдзяева, з’яўляецца «сустрэча народа з Богам шляхам гісто-

рыі». Асэнсаваны рух гісторыі працінае ўсю Кнігу Зыходу, як і Пяцікніжжа, як і Танах, як і ўсю Біблію ў яе хрысціянскім разуменні. Гэта гісторыя, што будзеца на дыялогу паміж Я і Вечным Ты (М. Бубер), а таму яна не можа не пераўтварыцца ў метагісторыю — гісторыю пошукаў духоўных сэнсаў.

У Кнізе Зыходу вельмі цесна сплеченыя канкрэтнагістарычнае і абагулена-сімвалічнае. Лёс народа, які пакутуе ў рабстве, які амаль аддадзены на смерць і ўсё ж такі выходзіць на свабоду з дапамогаю Бога, — гэты сюжэт становіцца, па сутнасці, вычарпальнаю парадыгмаю шляху да сапраўднай свабоды кожнага народа і кожнага чалавека. Выйсці з рабства знешняга, каб атрымаць вялікі рэлігійна-маральны Закон і тым самым набыць шанц пазбавіцца ад рабства ўнутранага (ад сваёй звычкі да рабства, ад падпарадкаванасці плоцеваму, матэрыяльнаму пачатку) і прыйсці да Зямлі Абяцанай, — гэтая парадыгма тычыцца літаральна кожнага.

Па сутнасці, у Кнізе Зыходу дзейнічаюць тры асноўныя героі: Бог, народ і прарок Божы, які бяспрыкладнымі намаганнямі сваёй волі, свайго духу стварае з натоўпу рабоў народ моцнай і адданай веры, народ Божы, знітаваны ў адно цэлае Запаветам з Богам і Запаведзямі, якія трэба свядома выконваць. Нараджэнне народа ў высокім сэнсе гэтага слова — гэта, магчыма, самае дзівоснае, што адлюстравала вялікая кніга. Кульмінацыйным момантам аповеду стала Сінайскае Адкрыццё — дараванне Скрыжальяў з Дзесяццю Запаведзямі, так званай Кнігі Запавету і заключэнне самога Саюзу з Усявышнім. Пры гэтым у тэксце абгрунтоўваецца ідэя «выбранага народа» як асаблівага «інструмента», надзеленага, аднак, самастойнай волі, якую ён мусіць скіраваць на падпарадкаванне волі Божай, на ажыццяўленне задумы Госпада, што тычыцца ўсёй чалавечай гісторыі, яе пераўтварэння на аснове гармоніі, дабрыні і міласэрнасці, выпраўлення дысгарманічнага стану свету пасля грэхападзення Прабацькоў чалавецтва.

Упершыню у Дзесяці Запаведзях, дадзеных на Скрыжальях, быў сфармуляваны самы кароткі і дакладны рэлігійна-этычны Закон, што можа быць найлепшым апіры-

шчам жыцця чалавека ў яго дыялогу з іншым чалавекам і з Богам. Асаблівая вылучанасць Дзесяці Запаведзяў тым, што менавіта яны накрэсленыя на Скрыжальных, што менавіта іх чуе ўвесь народ з вуснаў Самога Бога, дазваляе назваць вучэнне, выкладзенае прарокам Майсеем, першым па часе **этычным** монатэізмам. Дзесяць Запаведзяў размеркаваныя на дзвюх Скрыжальных так, што першыя пяць аб'ядноўваюцца запаведдзю любіць Бога, а астатнія пяць — запаведдзю любіць блізкага, як самога сябе. Дзесяць Запаведзяў сталі падмуркам як іўдзейскай, так і хрысціянскай цывілізацыі, дакладней — адзінай іўдзейска-хрысціянскай культуры і цывілізацыі. Не менш важнымі з'яўляюцца падрабязныя запаведзі, дадзеныя ў Кнізе Запавету (*Зых 21—23*). Яны назіральна дэманструюць, як вялікія катэгарычныя імператывы, сфармуляваныя на Скрыжальных, дастасоўваюцца да нашага штодзённага жыцця. Гэта тонка распрацаваны юрыдычны кодэкс, які зусім не страціў сэнс і ў нашы дні.

Асаблівую драматычную напружанасць Кнізе Зыходу надае вастрэня калізіяў паміж, з аднаго боку, Богам і «чалавекам Божым» Майсеем, а з другога — народам, які мусіць прайсці доўгі і цяжкі шлях, перш чым стаць сапраўдным народам Божым. Без сумневу, самая тытанічная постаць Кнігі Зыходу — пасля яшчэ больш тытанічнай і загадкавай постаці Самога Бога, Які адкрываецца чалавеку з таямнічай імглы трансцэндэнтнасці і звяртае да Сваіх выбраннікаў запатрабавальныя катэгарычныя імператывы, — постаць прарока Майсея. Кніга Зыходу з надзвычайнай духоўнай глыбінёй і мастацкай сілай дэманструе бяспрыкладную барацьбу прарока за свой народ са сваім жа народам — з псіхалогіяй рабства і ідалапаклонніцтва ў ім. Адначасова сэрца прарока споўненае самай шчырай любові да недасканалага народа і гатовае ахвяраваць сабою дзеля яго, што асабліва яскрава выяўляецца ў эпізодах стварэння «залатога быка» і потым — аднаўлення Запавету. У біблейным апаведзе глыбока раскрытая ўнутраная драма Майсея, супярэчнасці, якія радзіралі яго, — супярэчнасці паміж уласнаю вераю і нявер'ем народа, адчуваннем вялікай духоўнай сілы — і часам поўнай знясіленасці, упэўненасці і адчайнага сумнення, жорсткасці і пяшчотнай любові. Безумоўна, Майсей — адзін з самых

псіхалагічна глыбокіх і па-мастацку дасканалых вобразаў ва ўсёй Бібліі.

Кніга Зыходу, хоць і звязаная вельмі цесна з астатнімі кнігамі Торы, асабліва з наступнымі трыма, уяўляе сабою глыбока прадуманы цэласны тэкст, эпас неверагоднай духоўнай і мастацкай моцы. Біблейны апавядальнік вельмі прадумана распараджаецца часам: за кароткай экспазіцыяй першага раздзела, які ўводзіць нас у атмасферу эпохі, уключае наступныя падзеі ў адзіны ланцуг гістарычнага руху (і час тут вельмі сканцэнтраваны) і займае доўгі час (па меншай меры некалькі стагоддзяў), ідуць эпизоды, у якіх час (у агульнай складанасці — 81 год) — пры амаль фізічна адчувальным і духоўна асэнсаваным руху гісторыі — спачатку таксама сціслы (да моманту заклікання прарока), але паступова гранічна расцягваецца, асабліва ў кульмінацыйных эпизодах заклікання прарока, Дзесяці караў егіпецкіх, Сінайскага Адкрыцця, даравання Запаведзяў і іх тлумачэння, апісання Скініі і яе прадметаў. Час нібыта прыпыняецца, каб духоўная энергія Слова Божага замацавалася ў душах людзей. На працягу ўсяго дзеяння адбываецца галоўнае: раскрыццё Бога праз гісторыю і нараджэнне ў дыялогу з Ім народа Запавету.

Зыход стаў галоўным формастваральным сюжэтам духоўнага жыцця народа Ізраіля, ён працінае сабою ўсю яўрэйскую культуру. Падзеі дзівоснай ночы Зыходу кожны год не проста ўспамінаюцца ці разыгрываюцца ў рытуале Пасхальнага Сэдэра, пры чытанні Агады, але перажываюцца як твая, што адбываюцца зноў і зноў у кожным пакаленні, з кожным чалавекам, які так ці інакш мусіць выходзіць з рабства, найперш духоўнага. Пэсах назаўжды стаў святам, якое выяўляе пазачасавую сувязь народа Ізраіля з Богам, а запаведзі, прыведзеныя ў Кнізе Зыходу, — асноваю яўрэйскага рэлігійнага заканадаўства, або Галахі.

З яўрэйскім Пэсахам генетычна цесна звязаная хрысціянская Пасха, усе ж падзеі, апісаныя ў Кнізе Зыходу, інтэрпрэтуюцца ў хрысціянскай традыцыі як правобраз таго, што адбудзецца ў Новым Запавеце, і найперш — вялікай ахвяры Ісуса Хрыста на Галгофе. Усе эпизоды тэксту маюць таксама сімвалічнае прачытанне ў дачыненні да «ўнутранага чалавека».

Некаторыя эпизоды Кнігі Зыходу прысутнічаюць і ў Каране, але пададзеныя там без пэўнага наратыву, асацыятыўна, як прыклады веры (як у Мусы і сыноў Ізраіля) і нявер'я і ўпартасці, пакараных Госпадам (як у Фірауна). Пры гэтым мусульманская інтэрпрэтацыя абапіраецца не столькі на Пісанне (яўрэйскае і хрысціянскае), колькі на вусныя паданні.

Сюжэты і вобразы Кнігі Зыходу атрымліваюць асаблівае асэнсаванне ў Агадзе і Мідрашах, дзе, з аднаго боку, яшчэ больш яскрава акцэнтуюцца духоўная сутнасць усіх выпрабаванняў, праз якія праходзяць сыны Ізраіля, і найвялікшых рэлігійных і этычных адкрыццяў, зробленых імі, з другога — эпизоды расфарбоўваюцца ўсімі фарбамі фальклорнай фантазіі, выкарыстоўваюцца казачныя і фантастычныя элементы.

Духоўныя парадэгмы і мастацкія адкрыцці Кнігі Зыходу, якія найперш тычацца вобразаў Бога і Майсея, іх узаемадачыненняў адзін з адным і з народамі, зноў і зноў ажываюць у сусветным мастацтве, асабліва ў Новы час. У бязмежнасці духоўных і псіхалагічных «зрэзаў» тэксту, у насычанасці складанай семантыкай кожнай яго дэталі, у рознасці падыходаў і інтэрпрэтацыяў выяўляецца вялікая здольнасць біблейнага тэксту спараджаць розныя прачытанні, не вычэрпваючыся да канца. Апошнія ж, паводле словаў У. Эка, і ёсць найвышэйшы паказчык ступені мастацкасці тэксту.

... А тым часам народ Ізраіля, узрушаны і радасны, назірае воблака Славы Божай ля Скініі Запавету, воблачны слуп, які сведчыць, што яны могуць рушыць да Зямлі Абяцанай. Але пройдзе яшчэ 39 гадоў, перш чым яны прыйдуць туды...

СПІС СКАРАЧЭННЯЎ НАЗВАЎ КНІГ БІБЛІІ

Танах (Стары Завет)

<i>Ав</i>	Авакум (<i>Хавакук</i> ¹)	Кніга прарока Хавакука (Авакума)
<i>Аг</i>	Агей (<i>Хагай</i>)	Кніга прарока Хагая (Агея)
<i>Ам</i>	Амос	Кніга прарока Амоса
<i>Аўд</i>	Аўдэй (Авадз'я, <i>Овадья</i>)	Кніга прарока Авадз'і (Аўдзія)
<i>Быц</i>	Бышцё (<i>Бэрэшыт</i> — «У-Пачатку»)	Кніга Бышца
<i>Дан</i>	Данііл (<i>Даніэль</i>)	Кніга прарока Данііла
<i>Друг</i>	Другазаконне (<i>Дварым</i> , або <i>Дварым</i> , — «Словы»)	Кніга Другазаконня (Паўтарэння Закону)
<i>Зах</i>	Захарыя (<i>Зэхар'я</i> , <i>Зхар'я</i>)	Кніга прарока Зхар'і (Захарыі)
<i>Зых</i>	Зыход (<i>Шэмот</i> , або <i>Шмот</i> , — «Імёны»)	Кніга Зыходу
<i>Іаіль</i>	Іаіль (<i>Йоэль</i>)	Кніга прарока Йаэля (Іаіля)
<i>Іез</i>	Іезэкііль (<i>Іэхэзкэль</i>)	Кніга прарока Йехэзкэля (Іезэкііля)
<i>Іер</i>	Іерамія (<i>Йірмейагу</i>)	Кніга прарока Йірмейагу (Іераміі)
<i>Іёў</i>	Іёў, або Іоў (<i>Ііов</i>)	Кніга Ііова (Іёва)
<i>Іона</i>	Іона (<i>Йона</i>)	Кніга прарока Іоны (Іоны)
<i>Іс</i>	Ісая (<i>Йешайагу</i>)	Кніга прарока Йешайагу (Ісаі)
<i>Іс Нав</i>	Ісус Навін (Йегашуа бін Нун)	Кніга Йегашуа бін Нуна (Ісуса Навіна)
<i>Лев</i>	Левіт (<i>Вайікра</i> — «І за-кнікаў»)	Кніга Левіт
<i>Лік</i>	Лікі (<i>Бэмідбар</i> — «У пустаўні»)	Кніга Лікаў
<i>Мал</i>	Малахія (<i>Мальахі</i>)	Кніга прарока Мальахі (Малахіі)
<i>Міх</i>	Міхей (<i>Міха</i>)	Кніга прарока Міхі (Міхей)
<i>Нахум</i>	Навум (<i>Нахум</i>)	Кніга прарока Нахума (Навума)
<i>Нээм</i>	Нээмія (<i>Нэхэм'я</i>)	Кніга Нэхэм'і (Нээміі)
<i>Ос</i>	Осія (<i>Гошэа</i>)	Кніга прарока Гошэа (Осіі)
<i>1 Пар</i>	1-я Параліпоменан (<i>Дзіврэй га-йамім I</i>)	1-я Кніга Хронікаў (1-я Кніга Параліпоменан)
<i>2 Пар</i>	2-я Параліпоменан (<i>Дзіврэй га-йамім II</i>)	2-я Кніга Хронікаў (2-я Кніга Параліпоменан)
<i>Песн П</i>	Песня Песняў (<i>Шыр га-Шырым</i>)	Кніга Песні Песняў
<i>Плач</i>	Плач Іераміі (<i>Эйха</i> , або <i>Кінот</i>)	Кніга Плачу (Кніга Плач Іераміі)

¹ У дужках курсівам прыведзеныя назвы ў арыгінале яўрэйскай Бібліі.

<i>Прып</i>	Прыпавесці (<i>Мішлей</i>)	Кніга Прыпавесцяў Саламонавых
<i>Пс</i>	Псальмы (<i>Тегілім</i> , або <i>Хваленні</i>)	Кніга Хваленняў (Кніга Псальмаў, Псалтыр)
<i>Рут</i>	Руф (<i>Рут</i>)	Кніга Рут (Руф)
<i>Саф</i>	Сафонія (<i>Цэфаня</i>)	Кніга прарока Цэфанні (Сафоніі)
<i>Суд</i>	Суддзі (<i>Шофіцім</i>)	Кніга Суддзяў
<i>1 Цар</i>	1-я Царстваў (1-я Шэ-муэля, або Самуіла)	1-я Кніга Шэмуэля (1-я Кніга Царстваў)
<i>2 Цар</i>	2-я Царстваў (2-я Шэ-муэля, або Самуіла)	2-я Кніга Шэмуэля (2-я Кніга Царстваў)
<i>3 Цар</i>	3-я Царстваў (<i>Мелахім I</i>)	1-я Кніга Цароў (3-я Кніга Царстваў)
<i>4 Цар</i>	4-я Царстваў (<i>Мелахім II</i>)	2-я Кніга Цароў (4-я Кніга Царстваў)
<i>Эзр</i>	Эзра (<i>Эзра</i>)	Кніга Эзры (Эздры)
<i>Экл</i>	Эклесіяст (<i>Когэлет</i>)	Кніга Эклесіяст
<i>Эст</i>	Эсфір (<i>Эстэр</i>)	Кніга Эстэр (Эсфір)

Новы Запавет

<i>Адкр</i>	Адкрышчѐ (Апакаліпсіс)	Адкрышчѐ (Апакаліпсіс) Іаана (Яна) Багаслова
<i>Гал</i>	Галаты	Пасланне да Галатаў
<i>Дзеян</i>	Дзеянні	Дзеянні Апосталаў
<i>Іаан</i>	Іаан (Іаан, Ян)	Евангелле ад Іаана
<i>Іак</i>	Іакаў	Саборнае Пасланне Іакава
<i>Іуд</i>	Іуда	Саборнае Пасланне Іуды
<i>1 Іаан</i>	Іаан	1-е Саборнае Пасланне Іаана
<i>2 Іаан</i>	Іаан	2-е Саборнае Пасланне Іаана
<i>3 Іаан</i>	Іаан	3-е Саборнае Пасланне Іаана
<i>Кал</i>	Калосяне	Пасланне да Калосянаў
<i>1 Кар</i>	Карынфяне	1-е Пасланне да Карынфянаў
<i>2 Кар</i>	Карынфяне	2-е Пасланне да Карынфянаў
<i>Лук</i>	Лука	Евангелле ад Лукі
<i>Мар</i>	Марк	Евангелле ад Марка
<i>Мац</i>	Мацвей	Евангелле ад Мацвея
<i>1 Пятр</i>	Пётр	1-е Саборнае Пасланне Пятра
<i>2 Пятр</i>	Пётр	2-е Саборнае Пасланне Пятра
<i>Рым</i>	Рымляне	Пасланне да Рымлянаў
<i>Філ</i>	Філімон	Пасланне да Філімона
<i>Філіп</i>	Філіпійцы	Пасланне да Філіпійцаў
<i>1 Фес</i>	Фесаланікійцы	1-е Пасланне да Фесаланікійцаў
<i>2 Фес</i>	Фесаланікійцы	2-е Пасланне да Фесаланікійцаў
<i>Ціт</i>	Ціт	Пасланне да Ціта
<i>1 Цім</i>	Цімафей	1-е Пасланне да Цімафея
<i>2 Цім</i>	Цімафей	2-е Пасланне да Цімафея
<i>Эф</i>	Эфесяне	Пасланне да Эфесянаў
<i>Яўр</i>	Яўрэі (Габрэі)	Пасланне да Яўрэяў (Габрэяў)

ІМЯННЫ ПАКАЗАЛЬНІК

- Аарон — *гл.* Агарон
Абарбанэль (Абраванэль) I. 57, 220
Абаху, рабі 57
Абраванэль I. — *гл.* Абарбанэль I.
Абрагам — *гл.* Аўраам
Авадз'я (сапраўдн. *Овадья*, Аўдзій)
182
Авель — *гл.* Гэвель
Аверынцаў С.С. 6, 8, 9, 11, 12, 89,
146, 147, 247, 299, 300, 316, 317, 342,
420, 568
Авігу (Авіуд) 421, 518
Авінадаў 500
Авіуд — *гл.* Авігу
Авнер А. 297
Аврагам — *гл.* Аўраам
Аврам — *гл.* Аўраам
Авэд-Эдом (сапраўдн. *Овэд-Эдом*) 500
Агаг 95, 276, 277
Агальяў 28, 478, 511, 528, 529
Агарон (Аарон) 3, 12, 27, 28, 43, 67,
71, 73, 87, 92—94, 107, 159, 160, 166—
172, 174—177, 184, 186, 187, 192, 193,
202, 208, 209, 214, 218, 255, 256,
260, 261, 273, 298, 305, 306, 364, 421,
422, 425, 429—431, 436—441, 449,
452, 455—457, 465, 473, 476—481,
488, 494, 504, 510, 517—526, 538, 541,
552, 559, 563, 569—571
Адад (Гадад, Adad) 144
Адам (Adam) 19, 36, 156, 169, 381,
478—480, 491, 565
Адмон Й. 569
Адонаі — *гл.* УННН
Адонай — *гл.* УННН
Адонай Цэваот — *гл.* УННН
Адоніс 85, 86
Адоніягу (Адонія) 144
Адонія — *гл.* Адоніягу
Азаз X. 575
Азазэль (Азазэл) 247—248
Аківа, рабі 99, 347, 536
Алах 564
Алійяну Балу — *гл.* Баал Магутны
Аляксей (царэвіч, сын Пятра I) 332
Амалек (Амалік) 95, 266—269, 272—
278, 413, 559
Аман — *гл.* Гаман
Амен — *гл.* Амон
Амен-хотп IV — *гл.* Эхнатон
Аменхотэп III 145
Аменхотэп IV — *гл.* Эхнатон
Амон (Амун, Амен; ён жа — Амон-
Ра) 38, 41, 78, 81, 82, 87, 172, 186,
194, 202, 209, 435
Амон-Ра 38 — *гл.* Амон; *гл.* так-
сама Ра
Амос 22, 111, 245, 294, 314
Амрам 55, 66, 92, 93, 94, 97, 135,
538, 547, 549
Амун — *гл.* Амон
Анат 36
Анат-хар 37
Ангелус Сілезіус 151
Анкелас (дакладней, *Онкелос*) 134,
350, 404, 414
Анубіс 185
Апіён 37, 44, 77
Апіс 435
Апопі (Апапі, Інепі) Ааўсэра 35—37
Апухцін А. 228, 572
Арвіст А. 574
Армстранг Л. 569
Артаксеркс (Ксеркс I) — *гл.* Ахаш-
верош

¹ Імяны паказальнік складзены С. М. Папернай.

- Артапан 566
 Арфей 566
 Архіпенка А. 569
 Арыген 143
 Арыстабул 566
 Арэвен Ш. 575
 Асір — *гл.* Ашэр
 Асірыс (Усір) 36, 186, 209, 338, 339, 435, 441, 516
 Аскназій І. 569
 Астарта 470
 Атон (Йот) 78—81, 85 — 88, 194
 Аўдзій — *гл.* Авадз'я
 Аўрам — *гл.* Аўраам
 Аўрагам — *гл.* Аўраам
 Аўраам (сапраўдн. *Аврагам і Аврам; Аўрам, Аўрагам, Абрагам, Abraham*) 5, 7, 8, 10—12, 16, 30, 35, 41—43, 50—53, 56, 57, 58, 63, 66, 68, 74, 84, 89, 90, 91, 93, 110—112, 117, 118, 120, 133—136, 137, 139, 147, 151—153, 157, 161, 174, 175, 184, 202, 210, 212, 213, 218, 234, 236, 239, 268, 280, 285, 291, 293, 295, 296, 299, 300, 304, 368, 415, 418, 421, 444, 454, 456, 459, 460, 470, 491, 492, 516, 523
 Аўраам Ібн Эзра — *гл.* Ібн. Эзра
 Аўраам
 Афолмас (сапраўдн. *Офолмос*) 566
 Ахаў 459
 Ахашверош (Артаксеркс, Ксеркс I) 277
 Ахісамах 478
 Ах-масі (Яхмас, Яхмас I Вызваліцель) 38
 Аш Ш. 575
 Ашэр (Асір) 24, 522
 Ашэрат-Йам (Асірат-Йам) 232
- Баал** (Бааль, Ваал) 44, 145, 324, 435, 441, 457, 459, 470; *гл. таксама* Баал Магутны, Баал-Гадад, Баал-Сэтх, Баал-Цафон, Сутэх
 Баал Магутны (Аліяну Балу) 232, 237
 Баал-Гадад 36, 184
 Баал-Сэтх — 37, 44, 76, 202, 435
 Баал-Цафон — 37, 44, 76, 202, 435
- Бальмонт К. 127
 Банавентура 345
 Барадулін Р. 3, 243, 300
 Барбароса 27
 Баст 185
 Бат'я (Бася) 98, 99, 100, 102, 198
 Бацічэлі С. 568
 Бенедыктаў У. 233, 572
 Берлеў О. Д. 84
 Бецалель — *гл.* Бэцалель
 Більям (Білеам, Валаам) 19, 26, 540
 Біньямін (Веніямін) 24, 66, 522
 Блейз А. 17, 125, 249, 286
 Бодзін Д. 382
 Бодэнхаймер Ф. С. 259
 Брайтэнбах 259
 Брановер Г. 255
 Браун П. (патэр, герой Г. К. Чэстэртана)
 Бродскі І. А. 547
 Брусай В. Я. 474, 572
 Брэм А. 257
 Брэстэд 85
 Бубер М. 9, 146, 296, 297, 579
 Бунін І. 221, 410, 433, 572—574
 Бутырчык Г. М. 575
 Бэцалель (Бецалель, Весялііл) 28, 362, 478, 482, 506, 511, 528, 529
 Бярдзыеў М. А. 8, 235, 578
- Вайновіч П.** 235
 Вайнфельд М. 308, 341—343, 347, 562
 Валаам — *гл.* Більям
 Валошын М. 128
 Ван Логем М. 574
 Васаевіч А. 85, 86, 87
 Вейнберг Я. 569
 Вейсман М., рабі 56—61, 67, 94, 100, 102, 104, 116, 117, 127, 155, 156, 190, 267
 Вельгаўзэн Ю. 13, 145, 314, 318, 484
 Веніямін — *гл.* Біньямін
 Веранэзэ Паола 567
 Весялііл — *гл.* Бэцалель
 Во Р. дэ 17
 Вондэл Й. ван дэн 569
 Врубель М. 568
- Галеві Йегуда (Іегуда) — *гл.* Йегуда га-Леві

Гад 24, 522
Гадад — гл. Адад
Гай 77
Гаман (Аман) 277
Гамер 9
Ган Б. 82
Гардынер А. 275
Гаўрыэль (сапраўдн. *Гавріэль*, Габрыэль, Гаўрыіл, архангел) 229, 539—540
Гацолі Б. 567
Гашэм (га-Шэм) — гл. УНВН
Гейнэ Г. 72, 572
Гендэль Г. Ф. 569, 571
Генкель Г. 77
Геракл 31, 232
Герберт Д. 570
Гермес 566
Герц Ё., рабі 129, 140, 141, 148, 153, 154, 161, 167, 171, 180—182, 189, 193, 211, 212, 214, 216, 218, 230, 231, 241, 249, 250, 251, 265, 266, 272, 273, 280, 282, 286, 291, 292, 298, 304, 308, 309, 317—319, 324, 325, 327—331, 333, 346, 348, 352, 362, 369, 373—376, 379—382, 384, 387—392, 399, 404, 411—413, 424—426, 438, 442, 447, 465, 474, 485, 486, 488—489, 496—498, 521
Гершом (Гірсам) 115, 278
Гершон (Гірсон) 92, 494
Гея 44
Гётэ Ё.В. 49
Гілель, рабі 255, 341, 343, 382
Гіль П. 153
Гінзбург Л. 151
Гірсам — гл. Гершом
Гірсон — гл. Гершон
Гобс Т. 150
Гор 209
Гордус (Град) 63, 546, 548, 550
Готфрыд М. 575
Гошэа (Осія) 136, 164, 314, 324, 341, 457—458, 508, 546
Грот Х. дэ — гл. Гроцый Гуга
Гроцый Г. (Грот Х. дэ) 382
Гумілёў М. 223
Гуно Ш. 455
Гэвель (Авель) 111
Гюго В. 571

Давід 26, 67, 75, 111, 217, 239, 253, 269, 362, 406, 440, 483—484, 491—492, 499—502, 512, 541, 547, 552
Даймант М. 5
Дан 24, 478, 522
Данатэлла 567
Данііл — гл. Даніэль
Даніэль (Данііл) 94, 423
Дантэ Аліг'еры 472
Дарэ Г. 474
Датан (Дафан) 107
Дафан — гл. Датан
Двора — гл. Дэвора
Джарвіс С. С. 264
Джарджонэ 567
Джэйкаб Б. 329
Джэненс Ч. 571
Дзева Марыя (Марыя, Маці Божая, Багародзіца) 130, 131, 218, 545, 547, 567
Дзіна 71, 450
Дзіянісіі Арэпагіт 351
Дзяканаў І.М. 33
Дэбора — гл. Дэвора
Дэвора (Двора, Дэбора) 19, 26, 236, 237
Дэслер, раў 116

Ева — гл. Хава
Евер — гл. Эвер
Езус Хрыстус — гл. Ісус Хрыстос
Езекія — гл. Хізкіягу
Епіфаній Саламінскі 143
Ерамія — гл. Йірмейагу

Ёкшан 111
Ёсія — гл. Ёшыягу
Ёсэф (Іосэф, Іосіф) 3, 9, 12, 24, 29, 36, 43—45, 54—57, 61, 83, 84, 114, 117, 132, 161, 184, 210, 211, 234, 522, 537, 540, 574
Ёханан, рабі 58
Ёханан бар Зхар'я — гл. Іаан Хрысціцель
Ёханан бэн Закай, рабі 362, 368
Ёхэвед (Іахаведа) 55, 65, 66, 67, 92, 93, 94, 96, 97, 102, 547, 549
Ёшыягу (Іосія, Ёсія) 76, 144, 502, 534
Ёшыягу (Іосія) Галілейскі, рабі 241

Жукоўскі В. А. 72, 162
Завулон — гл. Зэвулун
Зангвіл А. 574
Занд М. 297
Захарыя — гл. Зхар'я
Зеўс 44, 147, 332
Зіман 111
Зхар'я (Зэхар'я, Захарыя) 295, 509, 555
Зэвулун (Завулон) 24, 522
Зэрубавель (Зарававэль) 509
Зэхар'я — гл. Зхар'я

Іаан (Іяан, Ян) Хрысціцель (Ёханан бар Зхар'я) 99, 131, 558
Іаан (Іяан, Ян) Багаслоў (Евангеліст Іаан) 509, 549, 554, 563, 570
Іакаў (патрыярх) — гл. Яакоў
Іамврый — гл. Яамрый
Іан (Іаннас) 35
Іанній — гл. Яанній
Іахаведа — гл. Ёхэвед
Іафор — гл. Яітро
Ібн Гвіроль Шэламо (Ібн Габіроль Саламон) 543
Ібн Хофні Шмуэль 388
Ібн Эзра Аўраам 214, 238, 258, 312, 388, 390, 404, 415, 467
Іван Грозны 332
Іванаў В. 200
Іегуда Галеві — гл. Яегуда га-Леві
Іезавель — гл. Ізэвель
Іезэкііль — гл. Яехэзкэль
Іераваам I — гл. Яаравам I
Іерамія — гл. Яірмейагу
Іеранім (Іеранімус) Блажэнны 207, 473, 567
Іесей — гл. Яішай
Іетро — гл. Яітро
Іёў (Ійоў, Іоў) 59, 232, 240, 523
Ізмаіл — гл. Яішмаэль
Ізраіль — гл. Яісраэль
Ізэвель (Іезавель) 459
Ійоў — гл. Іёў
Ілія — гл. Элійагу
Ільф I. 455
Іосіф — гл. Ёсэф
Іосіф (Заручнік, муж Дзевы Марыі) 218, 545, 546

Іосіф Флавій 34, 37, 44, 77, 100, 257, 534, 540, 566
Іосія — гл. Ёшыйагу
Іосія бар Ханіна, рабі 544
Іоў — гл. Іёў
Ірад — гл. Гордус
Іса 564; гл. таксама Ісус Хрыстос
Ісаак — гл. Яіцхак
Ісаў — гл. Эсаў
Ісахар — гл. Яісахар
Ісая — гл. Яешайагу
Ісаія — гл. Яешайагу
Ісая Вавілонскі (Другаісая) 297
Ісіда 186
Ісра'іл — 564, 582; гл. таксама
Яісраэль
Ісраэль — гл. Яісраэль
Ісус — гл. Ісус Хрыстос
Ісус з Назарэта — гл. Ісус Хрыстос
Ісус Навін — гл. Яегашуа бін Нун
Ісус Хрыстос (Хрыстос, Ісус з Назарэта, Яешуа га-Нохры, Езус Хрыстус) 12, 68, 72, 75, 116, 125, 126, 130, 131, 205, 218, 254, 255, 262, 274, 299, 301, 323, 330, 336, 337, 340, 341, 343, 345, 355, 356, 357, 379, 382, 395, 400, 469, 510, 531, 544—564, 570, 571, 574, 581
Ітамар (Іфамар) 518
Іуда — гл. Яегуда
Іцхак — гл. Яіцхак

Яакоў (дакладней — Яаков; Іакаў, Якаў, Якуб); ён жа — Яісраэль 3, 8, 9, 11, 12, 13, 19, 23, 24, 27, 29, 37, 43, 45, 50, 51, 52, 54, 55, 56, 59, 66, 68, 71, 89, 90, 92, 110, 111, 112, 120, 133, 134, 135, 137, 139, 151, 153, 161, 174, 175, 184, 210, 236, 253, 268, 288, 289, 294, 299, 305, 414, 423, 450, 451, 456, 459, 460, 491, 546; гл. таксама Яісраэль.
Яаван (Іаван) 299
Яавэ — гл. ЯНWN
Яавэ — гл. ЯНWN
Яагвэ — гл. ЯНWN
Яае — гл. ЯНWN
Яадзін I. 313
Яа'куб-хар 37
Яамму 44, 232,

Йамрый (Іамврый) 185
Йанній (Іанній) 185
Йаравам (Іераваам) I 440, 458
Йегашуа, рабі 536
Йегашуа бін Нун (дакладней —
Йеаошуа бін Нун, Ісус Навін) 15,
43, 46, 47, 49, 53, 271, 273, 275,
276, 293, 298, 430, 446, 462, 499, 534
Йегашуа бэн Карха, рабі 127
Йегашуа бэн Леві, рабі 544
Йегашуа Хананья Бен-Ахі, рабі 344
Йегова — *гл.* YHWH
Йегуда (Іуда) 24, 66, 67, 160, 522
Йегуда га-Леві (Галеві) 148, 252, 295,
436, 476, 487, 493—495, 507, 508, 543
Йехээкэль (Іезэкііль), прарок 326,
424, 425, 516
Йехээкэль (Іезэкііль), драматург
566, 569
Йешайагу (Ісаія, Ісая) 94, 99, 126,
144, 294, 295, 297, 299, 422, 423, 428,
469, 546
Йешуа га-Ноцры (Ісус з Назарэ-
та) — *гл.* Ісус Хрыстос
Йірмейагу (Іерамія, Ерамія) 22, 144,
252, 314, 320, 341, 503
Йісахар (Ісахар) 24, 522
Йісраэль (Ісраэль, Ізраіль, другое імя
Йаакова, або Іакава, і яго нашчад-
каў) 8, 10, 12—14, 16, 21—24, 27,
29, 30, 41, 43, 45, 46, 48, 49, 51,
5—55, 58—60, 62, 67—72, 74, 77,
85, 86, 88—91, 95, 104, 115, 118,
120, 124, 128—132, 134, 136, 137,
139, 152, 154, 155, 161, 163, 164,
167, 168, 170, 172, 176, 181, 184,
186, 189, 190, 194, 196, 197, 198,
202, 203, 206, 208—214, 217, 219,
224, 225, 227, 228, 230, 231, 236,
240—242, 244, 253—258, 263—273,
276—280, 282, 284—95, 297—299,
302, 305, 306, 308, 313, 319, 320,
323, 324, 339—341, 346, 349, 352,
354, 362, 369, 372, 389, 405—407,
409—412, 414—418, 420—423, 427,
430, 432, 435, 440—475; 476—479,
481—488, 492, 499—502, 504, 508,
510—514, 517—522, 526—530, 533,
534, 537, 539, 541, 544—548, 550,

551, 558, 562, 569—572, 575, 582;
гл. таксама Яакоў
Йітро (Іафор, Іетро, ён жа — Рэ-
гуэль, або Рагуіл) 103, 112—118,
120, 160, 161, 163, 165, 250, 265,
278—282, 539, 540, 565
Йіцхак (Ісаак) 8, 10, 43, 50, 52, 56,
68, 89, 90, 110—112, 120, 133—135,
137, 139, 151, 153, 161, 174, 175, 184,
210, 239, 268, 299, 300, 304, 418, 444,
456, 459, 460, 491, 492
Йішай (Іессей) 547
Йішбак 111
Йішмаэль (Ізмаіл) 417
Йішмаэль, рабі 347
Йосіфон Д. 140
Йосэф — *гл.* Ёсэф
Йот — *гл.* Атон

Кааф — *гл.* Кегат
Казлоў І. 572
Кайн (сапраўдн. *Кайін*) 111, 516
Кайзер Р. 574
Калеў (Халеў) 67, 273
Кальвін Жан 345
Камас (Камасі, Камос) 35, 37, 38
Камос — *гл.* Камас
Камю А. 201
Кандыя І. 571
Кант І. 344
Карастоўцаў М. 38, 78, 80, 338
Карэй — *гл.* Корак
Касута У. (Машэ Давід) 19, 26, 312
Кахаві М. 47
Кашнельсон І.С. 36
Кегат (Кааф) 92, 93, 494
Кегаці П., рабі 255
Кедрын Д. 29
Келер В. 16, 17, 18, 27, 125, 177,
179, 248, 249, 253, 255, 259—261,
264, 270, 275, 286
Кенаан (Кнаан, Ханаан) 238
Кетура (Ктура, Хетура) 111
Кір II 91, 503
Кірыл 24
Клімент Александрыйскі 143
Клопштак Ф. Г. 571
Корак (Карэй) 107

- Крачкоўскі І. Ю. 564
 Крон 332
 Крыксуноў П. 255
 Ксеркс I — *гл.* Ахашверош
 Кук С. А. 312
 Кухулін 31
 Лаван 112
 Лазарыс У. 252
 Латану (Лафан) 44, 232
 Лафан — *гл.* Латану
 Леві (Левій) 24, 43, 55, 70, 71, 76, 92, 93, 118, 169, 211, 217, 415, 450, 451, 522
 Леві-Бруль Л. 135
 Левій — *гл.* Леві
 Левінас Э. 297
 Левіяфан — *гл.* Лівіятан
 Леда Э. 574
 Леў Х 143
 Лея (дакладней — *Леа*; Лія) 115
 Лівіятан (Левіяфан) 44, 232
 Ліпкін С. 129, 509, 572
 Ліпш Г. 436, 487
 Лісімах Александрыйскі 13
 Лія — *гл.* Лея
 Лот 57, 117
 Луд 299
 Луіні Б. 567
 Лука (Евангеліст) 131, 218, 254, 531, 537, 550, 555, 556, 557, 561
 Лунц Л. 575
 Луцэнка Б. 68
 Лютэр М. 4, 345
- Мааў** (дакладней — *Моав*) 238, 264
 Магараль 57
 Мадьям — *гл.* Мід'ян
 Майманід — *гл.* Машэ бэн Маймон
 Майсей — *гл.* Машэ
 Майстар Экхарт (Мейстэр Экхарт, Экхарт) 73
 Малахія — *гл.* Мальяхі
 Мальяхі (Малахія) 349
 Ман Т. 83, 245, 574
 Манасія — *гл.* Менашэ
 Манефон 13, 34, 37, 44, 76, 566
 Мантэ П. 39, 40
 Мардук 232
 Марк (Евангеліст) 131, 336, 340, 555, 556, 567
 Марке А. Б. 569
 Маркіш С. 245
 Марыет О. 40
 Марыя — *гл.* Дзева Марыя
 Марыям — *гл.* Мір'ям
 Масей — *гл.* Машэ
 Масперо Г. 46
 Махір 43
 Мацвей (Евангеліст) 131, 216, 254, 307, 337, 340, 345, 349, 357, 382, 400, 545, 546, 547, 555, 556, 559, 561
 Машэ (дакладней — *Мошэ*, Майсей, Масей, Машэ Рабэну, Moses, Mose) 3, 4, 7, 8, 10, 12, 14, 19—21, 23—24, 26—28, 36, 37, 41, 43—46, 48, 50, 53, 55, 56, 59, 61, 62, 65, 67, 68, 71—78, 80, 81, 84—98, 100—118, 120—125, 127—129, 131—137, 139, 141, 144, 151—172, 174—178, 181—184, 186—189, 191—194, 196, 198, 201, 202, 208—212, 214, 218, 221—224, 226—231, 235, 236, 239—246, 249, 250, 252, 255, 256, 258, 260—266, 268, 271—282, 284—290, 298—304, 306, 309, 311—313, 316, 319—321, 325, 328, 339, 341, 344, 347—352, 355, 357, 359, 361, 363, 364, 366, 367, 370, 378, 379, 395, 397, 398, 403, 405, 406, 408—415, 420—434, 439, 441, 442, 444—457, 459, 460, 462—470, 472—475, 476—479, 481, 483—485, 487, 488, 491, 497, 499, 501—503, 507, 515, 517, 518, 521, 526—530, 532, 534, 538—545, 547—552, 559, 560, 564, 565, 566—569, 571—576, 578, 580—582
 Машэ бэн Маймон (*рабі Машэ бэн Маймон*, акронім *Рамбам*); ён жа — Майманід 317, 318, 321, 322, 404, 420, 486, 543
 Машэ бэн Нахман (*рабі Машэ бэн Нахман*, акронім *Рамбан*); ён жа — Нахманід 56, 57
 Машэ Рабэну (сапраўдн. *Мошэ Рабэну*) — *гл.* Машэ
 Медан 111
 Мей Л. 572
 Мелькарт 459; *гл.* *таксама* Баал

Менашэ (Манасія) 47
Мендэльсон М. 296
Мендэльсон Ф. 40
Мень А. 235, 236, 247, 248, 278, 279,
285, 296, 313, 319, 320, 337, 338, 437
Мерары 92
Мернепта (Мернептах) 13, 14, 48, 49
Метатрон (анёл) 405
Мефістофель 455
Мефодзій 24
Мештровіч І. 569
Мід'ян (Мадыям) 111
Мійё Д. 569
Мі-йот 87
Мікеланджэла Буанароцці 474, 567,
568
Мір'ям (Марыям) 65—67, 93, 94, 97,
98, 100, 241, 273, 425, 564, 569
Міхаэль (Міхаіл, архангел) 126,
173, 229
Міхаіл — *гл.* Міхаэль
Міхееў К. Н. 434, 531, 576
Молдэнк Г. Н. 125
Мошэ Рабэну — *гл.* Машэ
Мурсіліс II 199—201
Муса 72, 563—565, 582; *гл. такса-*
ма Машэ
Мусайас (Мусайос, Мусей) 566

Навухаданосар II — *гл.* Нэвухаднэ-
цар II
Надаў (Надав) 421, 518
Надсан С. 52
Надэль Р. 406
Нафталі (Нефалім) 24, 66, 522
Нахманід — *гл.* Машэ бэн Нахман
Нефалім — *гл.* Нафталі
Неферціші 78, 80
Нікольскі М. 319
Ноах (Ной) 19, 96, 253, 280, 491,
560
Ной — *гл.* Ноах
Нудэльман Р. 297
Нэвухаднэцар (Навухаданосар) II 503
Нэш У. Л. 312, 313

Оза — *гл.* Уза
Олбрайт У. Ф. 16, 19
Ор — *гл.* Хур

Орэн (Надэль) I. 297, 575
Осія — *гл.* Гошэа

Павел, апостал (Шауль, або Саул,
з Тарса) 75, 103, 265, 325, 333, 351,
355, 357, 549, 551—553, 557, 558, 560,
562, 563
Палонскі П. 149, 318
Панлю (Панлу) 201
Папій Гіерапальскі 400
Паскаль Б. 134, 317
Пастэрнак Б. Л. 547
Перапёлкін Ю. Я. 39, 78, 81, 82, 85
Пётр 363, 560
Пётр Галацін 143
Пётр I 332
Пінтурык'ё 568
Пітры Ф. 270, 274, 275
Плутарх 37, 44
Прат Н. 297
Пратагор 6
Пта — *гл.* Птах
Пталемей II 76
Пталемеі (дынастыя) 13
Птах (Пта) 41
Пуа (Фуа) 63, 65, 66
Пуль (Фул); ён жа — Тыглатпала-
сар III 299
Пусэн Н. 568
Пятроў Я. 455

Ра 36, 41, 78, 79, 80, 81, 83, 187, 194,
209
Ра-Гар-Ахт 83; *гл. таксама* Ра
Ра-Асірыс 194; *гл. таксама* Ра
Рагуіл — *гл.* Йітро
Радоўскі А. 575
Райт Дж. Э. 17, 18
Рамбам — *гл.* Машэ бэн Маймон
Рамбан — *гл.* Машэ бэн Нахман
Рамос (Рамэс) 77
Рамэс I 32
Рамэс II (Ramses II) 13, 17, 32, 39,
40—42, 44, 45, 46, 145, 184, 202
Рамэс III 40, 145
Рановіч А. 319
Расіні Дж. 569
Рафаэль Санці 567
Рахель (Рахіль) 112, 115, 300
Рахіль — *гл.* Рахель

- Раши — *гл.* Шлома Йіцхаки
 Розенберг I. 574
 Розенцвейг Ф. 146
 Рубінштэйн А. 569
 Рувім — *гл.* Рэувен
 Рузвельт Т. 88
 Рыўка (Рэвека, Рэбека; сапраўдн.
Рівка) 115
 Рэбека — *гл.* Рыўка
 Рэвека — *гл.* Рыўка
 Рэгуэль (Рагуіл) — *гл.* Йітро
 Рэмбрандт Хармэнс ван Рэйн 568
 Рэнан Э. 287, 288, 345
 Рэувен (Рувім) 24, 522
- Саадзія Гаон 311, 344
 Сакс Г. 569
 Салавейчык Ё. Д.-Б., рабі 148, 149,
 353, 354, 355, 358, 360, 418—420
 Салагуб Ф. 572
 Саламон — *гл.* Шэламо
 Салаўёў У. 421, 572
 Салон 380
 Самуіл — *гл.* Шэмуэль
 Сара 51, 63, 111, 112, 115
 Саргон 91
 Саул — *гл.* Шауль
 Сафір М. 575
 Секен-не-Ра 37
 Сёмуха В. 26, 139, 192, 248, 259, 269,
 273, 323, 340, 350, 364, 368, 376,
 396, 401, 449, 452, 464, 482, 523—524
 Сім — *гл.* Шэм
 Сімай, рабі 460
 Сімяон Богапрымальнік 547
 Сімяон бэн Лакіш, рабі 432, 573
 Сін 122
 Сініла Г.В. 3, 199, 232, 285, 340, 394,
 400, 415, 470
 Сін'ярэлі 567
 Сіф — *гл.* Шэт
 Слютэр К. 567
 Спіноза Б. 150
 Спэйзер Е. А. 152
 Струвэ У. 16, 82
 Стэйнбек Дж. 575
 Стэфан, Святы 549
 Суту — *гл.* Сутэх
- Сутэх (Сутэх-Баал, Шутах, Сэт,
 Сэтх, Суту, Сута) 32, 36, 40, 41, 44,
 184, 202, 516
 Сутэх-Баал — *гл.* Сутэх
 Сымон — *гл.* Шымон
 Сэлдэн Д. 382
 Сэфора — *гл.* Цыпора
 Сэт (Сэтх, Суту) — *гл.* Сутэх
 Сэтх (Сутэх, Шутах) — *гл.* Сутэх
 Сэхмет 185
 Сэці (Сутайя) I 13, 14, 32, 40, 42
- Тадмор Х. 39, 406
 Там Й., рабі 467
 Тамар (Фамар) 160
 Тамашэвіч О. 40
 Тамуз 441
 Тантлеўскі I. Р. 15, 16, 32—36, 38,
 40—42, 44—46, 48, 49, 83, 84, 90, 123,
 144, 145, 152, 179, 180, 184, 202, 223,
 236, 280, 308, 404, 456, 473, 484, 485
 Тартар 44
 Тарфон, рабі 536
 Токараў С. 568
 Томас Аквінат (Фама Аквінскі) 345
 Тувал 299
 Тураеў Б. 38
 Турнье М. 575, 576
 Тутанхамон 84
 Тутмос 77
 Тымна (Фамна) 268
 Тынтарэта 567
 Тыфон — *гл.* Баал-Сэтх, Баал-Ца-
 фон
 Тыямат 232
 Тэадор О. 259
- Уза (Оза) 500
 Уза (дух-ахоўнік Егіпта) 229
 Узійагу 423
 Унтэрмейер Л. 574
 Ура 478
 Уран 332
 Уры Л. 569
 Усір — *гл.* Асірыс
- Фама Аквінскі — *гл.* Томас Аквінат
 Фамар — *гл.* Тамар

- Фантан Луї дэ 72
 Фаст Г. 574
 Фаўст 455
 Феадарыт Кірскі 143
 Філон Александрыйскі 50, 77, 335, 344, 347, 562, 566
 Фіраун 564, 582
 Фірэр Б. Ц. 575
 Флавій І. — гл. Іосіф Флавій
 Флак 77
 Флег Э. 574
 Фофанаў К. 572
 Фруг С. 97, 110, 114, 168, 173, 210, 268, 418, 461, 539, 572
 Фрышман Д. 575
 Фрэйд З. 85 — 88
 Фуа — гл. Пуа
 Фул — гл. Пуль
- Хава (Ева) 36, 156
 Хагард Г. Р. 46
 Хадасевіч У. 74, 572
 Халеў — гл. Калеў
 Хамурапі 342, 373, 378, 380, 383, 389
 Ханання Бен-Ахі рабі Йегашуа — гл. Йегашуа Ханання Бен-Ахі, рабі
 Ханох (Энох) 161
 Хапі 183
 Хатхор 186
 Хет 199
 Хетура — гл. Кетура
 Хізкіягу (Езэкія) 76
 Хірам 253
 Хісдай Крэскас, рабі 59
 Хія бар Аба, рабі 169
 Хнум 186
 Хур (Ор) 273, 429, 430, 438, 478
- Цвятаева М. І. 73, 131, 299
 Цімафей 351
 Цыпора (Сэпфора) 115, 116, 122, 161, 165, 166, 278, 575
 Цэльсій 260
- Чорны К. 575
 Чуміна О. 572
 Чэрчэль У. 88
- Чэстэртан Г. К. 247
 Шагал М. 569
 Шампальён Ф. 76
 Шауль (Саул) 269, 276, 277
 Шауль (Саул) з Тарса — гл. Павел
 Шварц Б. 308, 562
 Шлома Йіцхакі (*рабі Шлома Йіцхакі*; акронім *Раши*) 99, 354, 375, 411
 Шмуэль, рабі 57
 Шонберг А. 569
 Шоў 83
 Шу 187
 Шуах 111
 Шуберт Ф. 569
 Шульман Э. 411
 Шурун І. 575
 Шутах — гл. Сутэх
 Шчадравіцкі Дз.У. 50, 53—56, 60, 61, 67, 68, 96, 98, 100—103, 108, 109, 112, 115—118, 121, 123, 124, 131, 132, 141, 151, 153, 156—160, 166, 169, 172, 175, 182, 184, 185, 197, 198, 208, 209, 213, 215, 219, 220, 224, 235, 239, 240, 251, 252, 254, 263, 272, 280, 281, 289, 295, 298, 304, 318, 322, 323, 327, 330, 336, 350, 351, 357, 358, 362, 364, 367, 370, 371, 375, 378, 382, 392, 395—398, 402, 403, 405, 406, 413, 425—427, 437, 440, 443, 449, 452, 453, 461, 464, 465, 469, 477, 478, 488—491, 505, 506, 510, 511, 513, 516—521, 523, 547, 550, 552—554, 556—561, 571
 Шылер Ф. 571
 Шымон (Сімяон, Сымон; сын патрыярха Йаакова, або Іакава) 24, 71, 450, 522
 Шымон бэн Гамліэль, рабі 372
 Шырман Х. 252
 Шыфман І.Ш. 20, 74, 77, 408, 471, 472
 Шыфра 63, 65
 Шэламо (сапраўдн. *Шэломо*, або *Шломо*; Саламон) 45, 60, 75, 76, 195, 224, 239, 250, 253, 348, 351, 377, 406, 420, 422, 428, 483, 484, 501, 502, 516
 Шэм (Сім) 161
 Шэмуэль (Самуіл) 75, 483
 Шэнгелі Г. 572
 Шэт (Сіф) 36, 161

- Эвальд Г. Г. А. 143
 Эвер (Евер) 172
 Эўпалем (сапраўдн. *Эволем*) 566
 Эка У. 582
 Экхарт — гл. Майстар Экхарт
 Экштэйн Л. 574
 Элеазар (сын Аарона) 494, 518
 Элеазар (герой рамана М. Турнье) 575—576
 Элеазар бэн Азар'я, рабі 372
 Эліягу (Эліягу, Ілія) 76, 245, 457, 459, 537, 545
 Эліфаз 268, 269
 Эліэзэр, рабі 536
 Эліэзэр (сын Машэ, або Майсея, унук Іітро) 278
 Эліэзэр (раб Аўраама) 368
 Эліягу — гл. Эліягу
 Элогім (Бог) — гл. YHWH
 Энох — гл. Ханох
 Эрэнберг Г. 259
 Эсаў (Ісаў, сапраўдн. *Эсав*) 43, 255, 268, 417
 Эстэр (Эсфір) 277
 Эсфір — гл. Эстэр
 Эфраім (Яфрэм) 47
 Эхнатон (Аменхотэп IV, Амен-хотп IV, Эх-нэ-Йот) 14, 45, 46, 78—84, 87, 89, 194
 Эх-нэ-Йот — гл. Эхнатон
 Эцінгер Ш. 39, 407
- Ягвэ** — гл. YHWH
Якаў — гл. Яаакоў
Ян Хрысціцель — гл. Іаан Хрысціцель
Яфрэм — гл. Эфраім
Яхвэ — гл. YHWH
Яхмас I 38
- Abraham** — гл. Аўрааам
Adad — гл. Адад
Adam — гл. Адам
Aharoni Y. 122
Allbright W. F. 16, 33, 89, 236
Ammenemes III 34
Auerbach E. 89
- Biran A.** 485
Buber M. 89
- Callawaay J. A.** 279
Cazelles H. A. 89
Christus — гл. Ісус Хрыстос
Coats G. W. 89
Cohen I. 89
Cross F. M. 232, 236, 485
- Davies G. H.** 89
Day J. 232
Durham J. I. 89, 140
- Edwards I. E.** 34, 46
Eliade M. 89
Ewald H. G. 143
- Finegan J.** 223
Franken H. J. 46
Freedman D. N. 236
- Israel** — гл. Іісраэль
- Jehova** — гл. YHWH
Johnson R. F. 89
Jepsen A. 89
Joschua 47
- Gardiner A. H.** 40
Gunn B. 82
- Harrison K.** 485
Hayes W. C. 34
- Israel** — гл. Іісраэль
- Kassuto M. D.** 19
Kenk A. 89
Kochavi M. 47
- LaSor W. S.** 140
Likhatschew N. P. 82
- Merneptah** 48
Miriam 236
Montet P. 41
Mose — гл. Машэ
Moses — гл. Машэ
McKenzie J. L. 89
- Noah** — гл. Ноах

Porter J. R. 89, 140

Ramses II — гл. Рамсэс II

Redford D. V. 34

Rothenberg L. 122

Rowley H. H. 89

Sarna N.M. 42, 46, 48, 485

Sequenre II 34

Schild E. 140

Schmid H. 89

Shanks H. 46, 485

Shanks R. 279

Soggin J. A. 47

Stager L. E. 47, 48

Struve V. 82

Toorn K., van der 279

Van Seters J. A. 34, 89

Vaux R., de 140

Widengren G. 89

Wakeman M. K. 232

Wit C., de 223

Wright G. R. H. 223

Yadin Y. 47

YAHWEH — *эл.* YHWH

YEHOWAH — *эл.* YHWH

YHWH (YAHWEH, YEHOWAH, Ягвэ, Яхвэ, Йагвэ, Йегова, Йегова, Адонаі, Адонай Цэваот, Гашэм, га-Шэм, Элогім, Эль Кана, Эль Шадай) 11, 12, 16, 59, 85—87, 89, 90, 94, 126, 138—145, 148—152, 171, 221, 238, 239, 272, 274, 280, 287, 288, 295, 320, 323, 405, 425, 456, 464, 467, 469, 471, 483, 491, 500, 509, 514, 516, 521, 525

ЛІТАРАТУРА

Першакрыніцы і пераклады Бібліі, Торы (Пяцікніжжа 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. Т. 1—3. Минск, 1990—1991.
9. Біблія: Кнігі Сьвятога Пісаньня Старога і Новага Запавету кананічныя ў беларускім перакладзе / Пераклад В. Сёмухі. Duncanville, USA: World Wide Printing, 2002.
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. / Коммент. Я. Кумока и илл. Э. Неизвестного. М.: Присцельс, 1996.
13. Из древнееврейской поэзии / Сост., предисл., историко-лит. справки Я. Л. Либермана. 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. / Коммент. Я. Кумока и илл. Э. Неизвестного. М.: Присцельс, 1999.

17. Книга Притч Соломона. М.: ЭКСМО-Пресс, 2000. (Антология мудрости).

18. Книга Эклезияста, 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. (Серия «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, основанным 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. о-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. Torah. Neviim. Ktuvim: Esrin ve-arbah sifrei ha-kodesh = The Holy Scriptures / The Society for Distributing Hebrew Scriptures (England).

Іншыя першакрыніцы ў перакладах на рускую мову

42. Агада: Сказания, притчи, изречения Талмуда и Мидрашей / Сост. Х. Н. Бялика и И. Х. Равницкого; пер. С. Фруга. М.: Раритет, 1993.

43. Антология Агады / Сост. А. Штайнзальца. Т. 1. М.; Иерусалим, 2001.

44. Библейские мотивы: Ветхий Завет. Вып. 1—2. М.: Издательская фирма «Манускрипт», 1991. (Репринт издания А. Каспари, Спб., 1897).

45. Врата молитвы: Сидур ашкеназ / Под ред. П. Полонского. Иерусалим; М., 1993.

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. Вайкра. 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. (Александрийская 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. Завешание 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. *Иезуда 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. *Иезуда Галеви*. Кузари / Пер. с иврита Г. Липша. 2-е изд. Иерусалим: Шамир, 1990.

56. Из древнееврейской поэзии: Кумранские гимны / Пер. и коммент. К. Тынтарева // Человек. 1992. № 5. С. 142—149.

57. *Иосиф Флавий*. Иудейская война / Пер. с нем. Мн.: Беларусь, 1991. (Переиздано с изд. 1900 г. в Санкт-Петербурге).

58. *Иосиф Флавий*. Иудейская война. / Пер. с древнегреч. М.; Иерусалим: Gesharim, 1993. (Библиотека Флавиана).

59. *Иосиф Флавий*. Иудейские древности: В 2 т. / Пер. с древнегреч. Г. Г. Генкеля. М.: КРОН-Пресс, 1994. (Репринт издания 1900 г. в Санкт-Петербурге).

60. *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).

61. Книга Еноха: Апокрифы / Пер. прот. А. Смирнова; сост., вступ. ст., коммент. В. Рохмистрова. СПб.: Азбука, 2000.

62. Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова / Введ., пер. и объяснение по евр. тексту и древ. переводам прот. А. Рождественского. Спб., 1911.

63. Когда Ану сотворил небо: Литература древней Месопотамии / Пер. с аккад. и сост. В. К. Афанасьевой и И. М. Дьяконова. М.: Алетейя, 2000. (Сокровенное слово Востока).

64. Коран / Пер. с араб. акад. И. Ю. Крачковского. М.: СП ИКПА, 1990.

65. Лирика древнего Египта / Пер. А. Ахматовой и В. Потаповой. М., 1965.

66. Лирическая поэзия Древнего Востока / Сост. И. М. Дьяконова. М., 1984.

67. Литература Агады / Сост. и ред. И. Бегуна, Х. Корзакова; вступ. ст. проф. А. Шинана. Иерусалим; М.: Даат / Знание, 1999. (Библиотека еврейской классики).

68. Менора: Еврейские мотивы в русской поэзии / Сост. А. Калгановой. М.: Еврейский университет в Москве, 1993.

69. 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.

70. На одной волне: Еврейские мотивы в русской поэзии / Сост. Т. Должанской. [Иерусалим]: Библиотека-Алия, 1990.

71. От начала начал: Антология шумерской поэзии / Вступ. статья, пер., коммент. В. К. Афанасьевой. СПб.: Изд. центр «Петербургское востоковедение», 1997.

72. Поэзия и проза Древнего Востока / Общ. ред. и вступ. ст. И. Брагинского. М. Художественная литература, 1973.

73. Поэзия небес: Бог и человек в русской классической поэзии XVIII—XX веков / Сост. Д. Д. Галютина. СПб.: Библия для всех, 2000.

74. Сказки Древнего Египта / Сост. и общ. ред. Г. А. Беловой, Т. А. Шерковой. М.: Алетея, 1998. (Сокровенное слово Востока).

75. Сказки и повести Древнего Египта. Л.: Наука, 1979. (Литературные памятники).

76. Столп огненный: Библейские стихи / Сост. П. Войновича. М.: Присцельс, 1998.

77. Тексты Кумрана / Пер. с древнеевр. и араб., введ. и коммент. И. Амусина. Вып. 1. М.: Наука, 1971.

78. Тексты Кумрана / Пер. с древнеевр. и араб., введ. и коммент. А. М. Газова-Гинзберга, М. М. Елизаровой и К. Б. Старковой. Вып. 2. СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 1996.

79. 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.

80. «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

81. *Аверинцев С. С.* Авраам; Иосиф; Исаак; Мессия; Моисей, Ной и др. // Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. М.: Сов. энциклопедия, 1991—1992.

82. *Аверинцев С. С.* Греческая «литература» и ближневосточная «словесность»: Противостояние двух творческих принципов // Типология литератур Древнего мира. М.: Наука, 1971. С. 206—266.

83. *Аверинцев С. С.* Древнееврейская литература // История всемирной литературы: В 9 т. Т. 1. М.: Наука, 1983. С. 273—302.

84. *Аверинцев С. С.* Иудаистическая мифология // Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. М.: Сов. энциклопедия, 1991—1992. Т. 1. С. 598—604.

85. *Аверинцев С. С.* Спасение // Философская энциклопедия. Т. 5. М., 1970. С. 107—108.

86. *Аверинцев С. С.* Эсхатология // Философская энциклопедия. Т. 5. М., 1970. С. 580—582.

87. *Авиэзер Н.* В начале: Сотворение мира и наука / Пер. с иврита. Б. м.: Кtav, 1990. (Переизд.: *Авиэзер Н.* В начале: Сотворение Мира — Тора и наука. Тель-Авив: Изд-во Бар-Иланского ун-та, 1995).

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.* Рукописи Мертвого моря. М.: Наука, 1961.

92. *Бердяев Н. А.* Смысл истории. М., 1990.

93. *Берман Б. И.* Библейские смыслы. Кн. 1. М.: Лайда, 1997.

94. Библейская энциклопедия: Путеводитель по Библии / Пер. с англ. Б. м.: Рос. Библейск. о-во, 1998.

95. 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.

96. Библейский справочник / Г. Г. Геллей. СПб.: Библия для всех, 1999.

97. Библейский энциклопедический словарь / Сост. Э. Нюстром; Пер. со швед. Торонто, 1989. (Переиздано: СПб.: Библия для всех, 1999).

98. Библия // Краткая еврейская энциклопедия: В 10 т. / Гл. ред. И. Орен (Надель), М. Занд. Иерусалим: Кетер, 1976—2001. Т. 1. С. 399—427.

99. Библия: Литературные и лингвистические исследования: Вып. 1—3 / Отв. ред. С. В. Лезов, С. В. Тищенко. М.: РГГУ, 1998—1999.

100. *Байд Р. Т.* Курганы, гробницы, сокровища: Иллюстрированное введение в библейскую археологию. Б. м.: Свет на Востоке, 1991.

101. Большой путеводитель по Библии / Пер. с нем. М., 1993.

102. *Браунригг Р.* Кто есть кто в Новом Завете: Словарь / Пер. с англ. М., 1998.

103. *Бубер М.* Два образа веры. М.: Республика, 1995.

104. *Бубер М.* Избранные произведения. Иерусалим: Библиотека-Алия, 1989.

105. *Буйе Л.* О Библии и Евангелии. Брюссель: Жизнь с Богом, 1965.

106. *Булгаков С. Н.* Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994.

107. *Вайнфельд М.* Уникальность Декалога и его место в еврейской традиции // 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. С. 341—395.

108. *Вайс М.* Библия и современное литературоведение: Метод целостной интерпретации / Пер. с англ. Иерусалим; М.: Гешарим, 2001. (Библиотека «Иудаика»).

109. *Вассоевич А. Л.* Духовный мир народов классического Востока: СПб.: Историко-психологический метод в историко-философском исследовании. Центр «Петербургское востоковедение»; Алетейя, 1998.

110. *Вейнберг И. П.* Человек в культуре Древнего Ближнего Востока. М.: Наука, 1986.

111. *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»).

112. *Вельгаузен Ю.* Введение в историю Израиля / Пер. с нем. СПб., 1909.

113. *Визель Э.* Весть Библии / Пер. с фр. // Октябрь. 1997. № 7. С. 160—179.

114. *Гердер И. Г.* История еврейской поэзии. Ч. I / Пер. с нем. Тифлис, 1875.

115. *Герц Й.* Комментарий // 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.

116. *Гершензон М.* Ключ веры // Гершензон М. Ключ веры. Гольфстрем. Мудрость Пушкина. М., 2001.
117. *Гече Г.* Библейские истории. М., 1990.
118. *Гиришман М.* Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности. Иерусалим; М.: Гешарим, 2002. (Bibliotheca Judaica).
119. *Горелик М., Коган З.* Иудаизм // Энциклопедия для детей. Т. 6. Религии мира: В 2 ч. М.: Аванта+, 1997. Ч. 1. С. 313—409.
120. *Грейвс Р., Паттай Р.* Иудейские мифы: Книга Бытия / Пер. с англ. Л. Володарской, послесл. Х. Бен-Иакова. М.: Б. С. Г.-пресс, 2002.
121. *Даймонт М.* Евреи, Бог и история / Пер. с англ. Иерусалим: Библиотека-Алия, 1989. (М., 1996).
122. *Даули Т.* Библейский атлас / Пер. с англ. М.: Рос. Библейск. о-во, 1994.
123. Древний Восток и античная цивилизация. Л.: Наука, 1988.
124. *Дубнов С. Н.* Всеобщая история евреев. Т.1. СПб., 1900
125. *Дубнов С. Н.* Краткая история евреев. М., 1993. (Репринт изд. 1912 г.).
126. *Дьяконов И. Л.* Архаические мифы Востока и Запада. М., 1990.
127. Евреи и еврейство: Сборник историко-философских эссе / Сост. Р. Нудельмана. Иерусалим: Гешер Алия, 1991.
128. Еврейская энциклопедия: В 16 т. СПб., 1908—1913. — Репринт: М.: Терра, 1991.
129. *Елизарова М. М.* Ветхозаветная апокрифическая литература и кумранские находки // Палестинский сборник. Вып. 28. Л., 1986. С. 62—68.
130. *Иванов В. В.* Двенадцать сыновей Иакова; Иаков и др. // Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. М.: Сов. энциклопедия, 1991—1992.
131. Иисус Христос в документах истории / Сост., статья и коммент. Б. Г. Деревенского. СПб.: Алетейя, 1998.
132. Иллюстрированная полная популярная библейская энциклопедия / Труд и издание архим. Никифора. М., 1891. — Репринт: М.: Терра, 1990.
133. История всемирной литературы: В 9 т. Т. 1. М.: Наука, 1983.
134. История Древнего Востока. М., 1988.
135. История Древнего мира: Расцвет древних обществ. 3-е изд. М., 1989.
136. *Канатуш У. Я.* Герои веры Старога Запавету / Пер. з расейскай мовы Ю. Рапецкага. Мн.: Белпрынт, 1999.
137. *Карив А.* Семь столпов Танаха / Пер. с иврита. Иерусалим: Амана, 1994.
138. *Карпелес Г.* История еврейской литературы / Пер. с нем. П. Вейнберга; под ред. А. Я. Гаркави. СПб., 1890.
139. *Кацнельсон И. С.* Папирус Весткар и библейское сказание о Моисее // Палестинский сборник 13 (76), 1965. С. 38—46.
140. *Келлер В.* Библия как история / Пер. с англ. М.: Крон-Пресс, 1998.
141. *Коварский А. Л.* Герои Ветхого Завета. Калуга, 2001.
142. *Коген Г.* Значение еврейства в религиозном прогрессе человечества / Пер. с нем. // Теоретические и практические вопросы еврейской жизни. СПб., 1911.

143. *Комэй Дж.* Кто есть кто в Ветхом Завете: Словарь / Пер. с англ. М. Внешсигма, 1998.
144. Концепт греха в славянской и еврейской культурной традиции: Сборник статей. М.: Центр славяно-иудаистских исследований Ин-та славяноведения и балканистики РАН, 2000.
145. *Кон-Шербак Д., Кон-Шербак Л.* Иудаизм и христианство: Словарь / Пер. с англ. М., 1995.
146. *Копелиович Д.* Толкования имен в Танахе: народные этимологии или художественный прием? // Вестник Еврейского университета. 2000. № 4 (22). С. 9—36.
147. *Коростовцев М. А.* Древний Египет и космогония древних иудеев // Палестинский сборник. 1974. № 25 (88). С. 20—25.
148. *Коростовцев М. А.* Литература Древнего Египта // История всемирной литературы: В 9 т. Т. 1. М.: Наука, 1983. С. 72.
149. *Коростовцев М. А.* Религия Древнего Египта. М., 1976.
150. *Косидовский З.* Библейские 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: В 10 т. + Дополнение I—III / Гл. ред. И. Орен (Надель), М. Занд, А. Авнер, д-р Н. Прат. Иерусалим: Кетер; Общество по исследованию еврейских общин; Еврейский ун-т в Иерусалиме, 1976—2003.
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.* Библейская история: В 2 т. СПб., 1897. (Переиздано: Библейская история Ветхого Завета. Монреаль, 1986).
159. *Лурье С.* Библейский рассказ о пребывании евреев в Египте // Еврейская мысль II, 1926. С. 81—129.
160. *Мелетинский Е. М.* Поэтика мифа. М., 1976.
161. *Мень А.* История религии: В 7 т. М.: Слово, 1991—1992. Т. 2. Магизм и Единобожие.
162. *Мень А.* История религии: В 7 т. М.: Слово, 1991—1992. Т. 5. Вестники Царства Божия: Библейские пророки от Амоса до Реставрации (VIII—IV вв. до н. э.).
163. *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.
164. *Мень А.* Сын Человеческий. М.: ИПЦ «Вита», 1991. (Брюссель: Фонд им. А. Меня, 1998).
165. *Мешков З.* Теория парадокса. Иерусалим, 1996.
166. Мифологии Древнего мира / Пер. с англ. М.: Наука, 1977.

167. Мифологический словарь / Под ред. Е. М. Мелетинского. М.: Сов. энциклопедия, 1991.
168. Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. М.: Сов. энциклопедия., 1992.
169. Многообразие и единство: Опыт еврейской хрестоматии для современного читателя / Под ред. С. Рузера. Иерусалим, 1995.
170. *Монтэ П.* Египет Рамсесов / Пер. с франц. Ф. Л. Мендельсона; Отв. ред., авт. послесл. и прим. О. В. Томашевич. М.: 1989.
171. От Авраама до современности: Лекции по еврейской истории и литературе: Пер. с англ. / Под ред. Д. Фишмана, Б. Высоцки. М.: РГГУ, 2002. (Project Judaica).
172. 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.
173. Очерк истории еврейского народа / Под ред. Ш. Эттингера: В 2 т. Иерусалим: Библиотека-Алия, 1990.
174. *Перепелкин Ю. Я.* Переворот Амен-хотпа IV: В 2 ч. Ч. 1. М.: Наука, 1967; Ч. 2. М.: Наука, 1984.
175. *Перепелкин Ю. Я.* Тайна золотого гроба. Изд. 2-е. М.: Наука, 1969.
176. *Перепелкин Ю. Я.* Египет после солнцепоклоннического переворота // История Древнего Востока. Ч. II. М., 1988.
177. *Перепелкин Ю. Я.* Древний Египет // История древнего Востока. Зарождение древнейших классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации. Ч. 2. М.: Наука, 1988.
178. Полный православный богословский энциклопедический словарь: В 2 т. Изд-во П. П. Сойкина, б. г. — Репринт: М.: Концерн «Возрождение», 1992.
179. *Полонский П.* Две истории сотворения мира. Иерусалим: Маханаим, 1999.
180. *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.
181. *Ренан Э.* История израильского народа: В 2 т. СПб., 1908—1911.
182. *Рижский М. И.* Библейские пророки и библейские пророчества. М.: Наука, 1987.
183. *Рижский М. И.* История переводов Библии в России. Новосибирск, 1978.
184. *Риникер Ф., Майер Г.* Библейская энциклопедия Брокгауза / Пер. и ред. Д. В. Щедровицкого. [Padeborn]: Christliche Verlagsbuchhandlung Padeborn, 1999.
185. *Розанов В. В.* Библейская поэзия. СПб., 1912.
186. *Розен М.* Уроки Библии // Иностранная литература. 1990. № 9. С. 219—246.
187. *Сінла Г. В.* Біблія як феномен культури і літаратуры. Ч. I. Духоўны і мастацкі свет Торы: Кніга Быцця. Мн.: Беларускае навука, 2003.

188. *Синіла Г.* Езус Хрыстус у кантэксце часу і вечнасці // *Наша вера.* № 4 (14). С. 24—29.
189. *Синіла 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.*
190. *Синіла Г. В.* Библия как памятник культуры: В 2 ч. Ч. 1. ТаНаХ (Ветхий Завет). Мн.: БГУ, 1999.
191. *Синіла Г. В.* Древние литературы Ближнего Востока и мир ТаНаХа (Ветхого Завета). Мн.: Изд. центр «Экономпресс», 1998.
192. *Синіла 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.*
193. *Синіла Г. В.* ТаНаХ и европейская культурная парадигма // *Евреи Беларуси: История и культура: Сб. ст. Минск, 1997. С. 19—25.*
194. *Скарына Ф.* Прадмовы і пасляслоўі да кніг Бібліі // *Францыск Скарына і яго час: Энцыкл. давед. Мн., 1988.*
195. *Словарь библейского богословия.* Брюссель: Жизнь с Богом, 1990.
196. *Современные исследования Библии: Пер. с англ.* Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1998.
197. *Соловейчик Й. Д.-Б.* Катарсис. Иерусалим: Амана—Маханаим, 1991.
198. *Соловейчик Й. Д.-Б.* Община Завета / Пер. с иврита. Иерусалим: Амана, 1989.
199. *Соловьёв В. С.* Еврейство и христианский вопрос // *Соловьёв В. С. Сочинения. Т. 4. СПб., 1914. С. 133—185.*
200. *Соловьёв В. С.* История и будущее теократии // *Соловьёв В. С. Сочинения. Т. 4. СПб., 1914. С. 337—489.*
201. *Соловьёв В. С. Сочинения: В 2 т. М., 1989.*
202. *Соловьёв В. С.* Религиозный смысл еврейства // *Соловьёв В. С. Богословские и критические очерки. М., 1916. С. 47—70.*
203. *Спиноза Б.* Богословско-политический трактат // *Спиноза Б. Трактаты. М., 1998. С. 5—260.*
204. *Старкова К. Б.* Литературные памятники Кумранской общины. Л.: Наука, 1973.
205. *Струве В. В.* Пребывание Израиля в Египте в свете исторической критики. Пг., 1919.
206. *Струве В. В.* Израиль в Египте. Пг., 1920. (Культурно-исторические памятники Древнего Востока).
207. *Струве В. В.* К истории пребывания Израиля в Египте // *Еврейская старина. Т. XI. Л., 1924.*
208. *Тантлевский И. Р.* Введение в Пятикнижие. М.: РГГУ: Центр библеистики и иудаики, 2000. (Project Judaica).

209. *Тантлевский И. Р.* Книги Еноха. М.; Иерусалим: Мосты культуры / Gesharim, 2000. (Bibliotheca Judaica).
210. *Тантлевский И. Р.* История и идеология Кумранской общины. СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 1994.
211. *Телушкин Й.* Еврейский мир / Пер. с англ. М.: Еврейский университет; Иерусалим: Гешарим, 1997.
212. *Тов Э.* Текстология Ветхого Завета. / Пер. с англ. М.: Гешарим, 2001.
213. *Топоров В. В.* Древо жизни; Древо мировое и др. // Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. М.: Сов. Энциклопедия, 1991—1992.
214. *Тураев Б. А.* История Древнего Востока: В 2 т. Л.: ОГИЗ Соцэгиз, 1935.
215. *Филон Александрийский.* Толкования Ветхого Завета. М., 2000.
216. *Флуссер Д.* Иисус / Пер. с нем. С. Тищенко. М.: Ин-т научной информации по обществ. Наукам АН СССР, 1992.
217. *Флуссер Д.* «Люби людей!»: У истоков еврейского гуманизма // Вестник Еврейского университета (М.; Иерусалим). 1999. № 1 (19). С. 194—201.
218. *Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсен Т.* В преддверии философии: Духовные искания древнего человека. М.: Наука, 1984.
219. *Фрейд З.* Человек по имени Моисей и монотеистическая религия. М.: Наука, 1993.
220. *Фрейденоберг О. М.* Миф и литература Древности. М.: Наука, 1978.
221. *Фрэзер Дж. Дж.* Фольклор в Ветхом Завете / Пер. с англ. М.: Политиздат, 1989.
222. Христианство: Словарь. М.: Республика, 1994.
223. Христианство: Энциклопедический словарь: В 3 т. / Под ред. С. С. Аверинцева, А. Н. Мешкова, Ю. Н. Попова. М.: Большая российская энциклопедия, 1995.
224. *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.
225. *Церен Э.* Библейские холмы / Пер. с нем. М., 1966.
226. *Честертон Г. К.* Вечный человек. М., 1991.
227. *Шарден П. Т. де.* Феномен человека. М., 1984.
228. *Шифман И. Ш.* Библейское и античное восприятие мирового порядка: К проблеме типологии культуры // Древний Восток и античная цивилизация. Л.: Наука, 1988. С. 41—47.
229. *Шифман И. Ш.* Введение // Учение: Пятикнижие Моисеево / Пер., введ. и коммент. И. Ш. Шифмана. М.: Республика, 1993. С. 3—56.
230. *Шифман И. Ш.* Ветхий Завет и его мир: Ветхий Завет как памятник исторической и общественной мысли древней Передней Азии. М., 1987.
231. *Шнигелберг В.* Пребывание Израиля в Египте в свете египетских источников. СПб., 1908.

232. *Штайнзальц А.* Библейские образы. М.: Шамир; Иерусалим, 1996.
233. *Штайнзальц А.* Роза о тринадцати лепестках. М.; Иерусалим: Ин-т изучения иудаизма в СНГ, 1995.
234. *Шульман Э.* Последовательность событий в Библии / Пер. с иврита. Тель-Авив: Изд-во М-ва обороны, 1990.
235. *Шульц С. Дж.* Ветхий Завет говорит... М.: [СПб.]: Асоц. «Духовное возрождение»: Христианское о-во «Библия для всех», 1997. (Библейская кафедра).
236. *Шуна С.* Біблейскія вобразы і матывы ў беларускім фальклоры // Беларусіка = Albaruthenica. Мн., 1995. Кн. 4.
237. *Щедровицкий Д. В.* Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1. Книга Бытия. М.: Теревинф, 1994.
238. *Щедровицкий Д. В.* Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 2. Книга Исхода. М.: Теревинф, 1997.
239. *Щедровицкий Д. В.* Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 3. Книги Левит, Числа и Второзаконие. М.: Теревинф, 2000.
240. *Щедровицкий Д. В.* Введение в Ветхий Завет: В 8 т. Т. 1—3. Пятикнижие Моисеево. Изд. 2-е, испр. и доп. М.: Теревинф, 2001.
241. *Щедровицкий Д. В.* Мафусаил; Патриархи; Ревекка; Рефаим; Савваоф; Сарра; Саул; Сим, Хам, Иафет; Соломон; Шедим; Шеол и др. // Мифы народов мира: В 2 т. М.: Сов. энциклопедия, 1991—1992.
242. *Юнг К. Г.* Архетип и символ. М., 1991.
243. *Якимов Н.* Очерк истории древнееврейской литературы // Всеобщая история литературы / Под ред. Ф. Корша. Т. 1. СПб., 1880. С. 264—425.
244. *Якобсен Т.* Сокровища тьмы. М., 1995.
245. *Яковлев Е. Г.* Искусство и мировые религии. М., 1985.
246. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории / Пер. с нем. М.: Республика, 1994.
247. *Ackerman J. S.* The Literary Context of the Moses Birth Story (Exodus 1—2) // Literary Interpretations of Biblical Narratives / Ed. by K. R. R. Lyros Louis et al. Nashville, 1974. P. 74—119.
248. *Aharoni Y.* Kadesh-Barnea and Mount Sinai // God's Wilderness / Ed. by B. Rothenberg. L., 1961. P. 161—170.
249. *Allbright W. F.* The Archaeologie of Palestina. London, 1949.
250. *Allbright W. F.* Archaeologie and the Religion of Israel. N. Y., 1953.
251. *Allbright W. F.* From the Stone Age to Christianity. N. Y., 1957.
252. *Allbright W. F.* The Biblical Period from Abraham to Ezra. N. Y., 1963.
253. *Allbright W. F.* Yahweh and the Gods of Canaan. London, 1968.
254. An index to English periodical literature on the Old Testament and ancient Near Eastern studies / Ed. Hupper W. G. Vol. 1—8. [Philadelphial], 1987—1999.
255. *Bardtke H.* Bibel, Spaten und Geschichte. Leipzig, 1971.
256. *Bailey L.* The Pentateuch. Nashville, 1981.
257. *Beegle D. M.* Moses, the Servant of Yahweh. Grand Rapids, 1972.
258. *Bentzen A.* Introduction of the Old Testament: Vol. 1—2. Copenhagen, 1957.

259. *Beyerlin W.* Origins and history of the oldest Sinaitic traditions. Oxford, 1966.
260. *Bimson J. J.* Redating the Exodus and Conquest. Sheffield, 1978.
261. *Blenkinsopp J.* The Pentateuch. An Introduction to the First Five Books of the Bible. N. Y., 1992.
262. *Bright J. A.* History of Israel. Philadelphia, 1967.
263. *Buber M.* The prophetic faith. N. Y., 1960.
264. *Buber M.* Moise. P., 1957.
265. *Cassuto U.* A Commentary on the Book of Exodus / Translated by I. Abrahams. Jerusalem, 1967.
266. *Cassuto U.* Documentary Hypothesis / Translated by I. Abrahams. Jerusalem, 1961.
267. *Childs B. S.* The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary. Philadelphia, 1974.
268. *Coats G. W.* From Canaan to Egypt. Wash., 1976.
269. *Coats G. W.* Moses. Heroic Man, Man of God. Sheffield, 1988.
270. *Cohen J.* The Origin and Evolution of the Moses Nativity Story. Leiden, 1993.
271. *Cohen G. D.* The Song of Songs and the Jewish Religious Mentality // Studies in the Variety of Religious Cultures. Philadelphia, 1991.
272. *Cross F. M.* Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel. Cambridge, Mass., 1973.
273. *Cross F. M., Freedman D. N.* The Song of Miriam // Journal of Near Eastern Studies. 1995. № 14. P. 237–250.
274. *Cross F. M.* Tabernacle: A Study from an Archaeological and Historical Approach // Biblical Archaeologist. 1947. № 10. P. 45–68.
275. *Cross F. M.* The Priestly Tabernacle in the Light of Recent Research // Temples and High Places in Biblical Times / Ed. by A. Biran. Jerusalem, 1981. P. 321–322.
276. *Davies G. H.* Exodus. L., 1967.
277. *Davies J. J.* Moses and the Gods of Egypt: Studies in the Book of Exodus. Grand Rapids, 1971.
278. *Danker F. W.* Multipurpose tools for Bible studi. Minneapolis, 1993.
279. Die Tora als Kanon für Juden und Christen / Hrsg. E. Zender. Freiburg, 1996.
280. *Driver S. R.* An Introduction of the Literature of the Old Testament. N. Y., 1957.
281. *Durham J. I.* Exodus. Waco, 1987.
282. *Eissfeldt O.* Einleitung in das Alte Testament. Tübingen, 1964.
283. *Ellis P.* The Men and the Message of the Old Testament. London, 1963.
284. *Ellison H. E.* Exodus. Philadelphia, 1982.
285. *Finegan J.* Let My People Go. N. Y., 1963.
286. *Fischer G.* Jahwe unser gott: Sprache, Aufbau und Erzähltechnik in der Berufung des Mose (Ex 3–4). Freiburg, 1989.
287. *Fitzgerald A.* Hebrew Poetry // The Jerome Biblical Commentary: V. 1–2. London, 1968.
288. *Fitzmyer J. A.* An itroductory bibliography for the srudy of scriptu-re. 3-rd ed. Roma, 1990.

289. *Flusser D.* Yahadut u-mekorot ha-nazrut. Tel-Aviv, 1979. = Флуссер Д. Иудаизм и источники христианства. Тель-Авив, 1979.
290. *Fohrer G.* Überlieferung und Geschichte des Exodus: Eine Analyse von Ex 1—15. Berlin, 1964.
291. *Franken H. J.* Palestine in the Time of the Nineteenth Dynasty: Archaeological Evidence. Cambridge Ancient History / Ed. by I. E. Edwards. Cambridge, 1980.
292. *Gardiner A. H.* Egypt of the Pharaohs. 3 ed. Oxford, 1964.
293. *Gardiner A. H.* Te Kadesh Inscriptions of Ramses II. Oxford, 1960.
294. *Gelin A.* The Concept of Man in the Bible. London, 1961.
295. *Gispén W. H.* Exodus / Translated by E. van der Maas. Grand Rapids, 1982.
296. *Goldman S.* The Ten Commanments. Chicago, 1956.
297. *Hayes W. C.* Egypt from the Death of Ammenemes III to Seque-
nre II // Cambridge Ancient History / Ed. by I. E. Edwards. Cambridge, 1984. Vol. 2, pt. 1. P. 54—64.
298. *Harrison K.* Introduction to the Old Testament. Grand Rapids, 1969.
299. *Hort G.* The Plagues of Egypt // Zeitschrift für Alttestamentische Wissenschaft. 1957. № 69. P. 84—103; 1958. № 70. P. 48—59.
300. *Huey J. P.* Exodus: A Study Guide Commentary. Grand Rapids, 1977.
301. *Hyatt F. B.* Commentary on Exodus. Grand Rapids, 1980.
302. *Jepsen A.* Mose und die Leviten // Vetus Testamentum 31 (1981). S. 318—332.
303. *Jeremias J.* Theophanie: Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung. Neukirchen, 1977.
304. *Johnson R. F.* Moses // The Interpreter's Dictionary of the Bible. Vol. 3. P. 440—445.
305. *Johnstone W.* Exodus. Sheffield, 1999.
306. *Jordan J. B.* The Law of the Covenant: An Exposition of Exodus 21—23. Tyler, 1984.
307. *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.
308. *Kassuto M. D.* Perush al Sefer Shemot. Yerushalayim, 1942 (англ.: *Cassuto U. A.* A Commentary on the Book of Exodus. Jerusalem, 1967).
309. *Kassuto M. D.* Torat ha-Te'udot. Yerushalayim, 1941 (англ.: The Documentary Hypothesis, 1961).
310. *Keller W.* Und die Bibel hat doch Recht. Tübingen, 1958.
311. *Kenk A.* Moses and Jesus: The Birth of the Savior // Judaism 42 (1993). P. 43—49.
312. *Kitchen K. A.* Exodus // Anchor Bible Dictionary, 1992. Vol. 2. P. 700—708.
313. *Kitchen K. A.* Ancient Orient and the Old Testament. Chicago, 1967.
314. *Kitchen K. A.* The Bible in Its World. Downers Grove, 1978.
315. *Knight G. A. F.* I Am: This Is My Name. Grand Rapids, 1983.
316. *Knight G. A. F.* Theology as Narration: A Commentary on the Book o Exodus. Grand Rapids, 1976.

317. *Kochavi M.* Israelite Settlement in Canaan in the Light of Archaeological Surveys // *Biblical Archaeology Today*. Jerusalem, 1985.
318. *Literary Interpretations of Biblical Narratives* / Ed. by K. R. R. Gros Louis e. a. Nashville, 1974.
319. *Livingston G. H.* Pentateuch in Its Cultural Environment. Grand Rapids, 1974.
320. *Longman T.* Old Testament commentary survey. 2nd. Ed. Grand Rapids (Mich.), 1995.
321. *Margolis N., Marx A.* A History of Jewish People. Philadelphia; N. Y., 1960.
322. *McKenzie J. L., S. J.* Dictionary of the Bible. N. Y.; L.; Toronto; Sydney; Tokyo; Singapore: A Touchstone Book, 1995.
323. *Miller M. S.* And Harper's Bible Dictionary. N. Y., 1961.
324. *Miller Maxwell M., Hayes J. H.* A History of Ancient Israel and Judah. L., 1986.
325. *Montet P.* L'Égypte et la Bible. Neuchâtel, 1959.
326. *New Bible Commentary* / Ed. by G. J. Wenham, J. A. Motyer, D. A. Carson, R. T. France. Downers Grove, 1994.
327. *New International Dictionary of the Old Testament Theology and Exegesis* / General Editor W. A. Vangemeren. Vol. 1—5. 1997.
328. *Nickolson E. W.* Exodus and Sinai in History and Tradition. Oxf., 1973.
329. *Noth M.* The History of Israel. London, 1960.
330. *Noth M.* Die Welt des Alten Testaments. Berlin, 1962.
331. *Noth M.* Das zweite Buch Mose. Exodus. Goettingen, 1965.
332. *Sarna N. M.* Exploring Exodus. N. Y., 1986.
333. *Sarna N. M.* Exodus. N. Y., 1991.
334. *Sarna N. M.* Israel in Egypt: The Egyptian Sojourn and the Exodus // *Ancient Israel* / Ed. by H. Shanks. Wash., 1988. P. 46—47.
335. *Schmidt H.* Mose: Überlieferung und Geschichte. B., 1968.
336. *Schmidt W. H.* Exodus, Sinai, Wüste. Darmstadt, 1983.
337. *Schwegler T.* Die biblische Urgeschichte im Lichte der Forschung. München, 1960.
338. *Soggin J. A.* Introduction to the Old Testament from Its Origin to the Closing of the Alexandrian Canon. Z., 1989.
339. *Sole M. Z.* Leksikon mefarshe ha-Mikra ve-hokrav = Dictionary of biblical commentators and researchers. Tel-Aviv, 1983.
340. *Sole M. Z.* Madrikh bibliografi le-khitve ha-kodesh: Moreh-derekh ba-sifrut ha-Mikra'it [Библиографический путеводитель по Священному Писанию] Yerushalayim, 1988.
341. *Stamm J. J.* The Ten Comandments in Recent Research. L.: S. C. M. Press, 1967.
342. *Starkey E. D.* Judaism and Christianity: a guide to the reference literature. Englewood, 1991. (Reference sources in humanities series).
343. *Studies in biblical and Jewish folklore* / Ed. by R. Patai. Bloomington, 1960.
344. *Studies in Old Testament Prophecy* / Ed. Robinson T. N. Edinburg, 1950.

345. The Anchor Bible: Vol. 1—44 / Gen. editors W. F. Albright, 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 of 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.

346. The Jerome Biblical Commentary: V. 1—2. London, 1968.

347. *Van Seters J. A.* The Hyksos: A New Investigation. New Haven, 1966.

348. *Van Seters J.* Moses // Encyclopedia of Religion / Ed. by M. Eliade. N. Y., 1987. Vol. 10. P. 115—125.

349. *Van Seters J.* The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus. Louisville, 1992.

350. *Weiser A.* Einleitung in das Alte Testament. Göttingen, 1966.

351. *Widengren G.* What Do We Know About Moses? // Proclamation and Presence: Old Testament Essays in Honour of G. H. Davies / Ed. by J. I. Durham and J. R. Porter. L., 1970. P. 21—47.

352. *Wilson I.* The Exodus Enigma. L., 1985.

353. *Wilson I.* Exodus: The True Story. N. Y., 1986.

354. *Wingreen J.* Introduction to the critical study of the text of the Hebrew Bible. Oxford, 1982.

355. *Wright G. H., Fuller R. H.* The Book of the Acts of Good. N. Y., 1969.

356. *Zannoni A. E.* The Old Testament: A Bibliography. Colledgeville, 1992.

357. *Zevin E.* The Birth of the Torah. N. Y. 1962.

358. *Zobel H.-J., Beyse K.-M.* Das Alte Testament und seine Botschaft. B., 1984.

ЗМЕСТ

Уводзіны	3
«Я ўбачыў пакуты народа майго ў Егіпце...» (<i>Народ Ізраіля ў нявольніцтве: гісторыя і метагісторыя</i>).....	29
«І нарадзіла сына... І вырасла дзіця...» (<i>Спрэчкі вакол постаці Майсея. Дзяцінства і сталенне прарока</i>).....	72
«Я — Бог бацькі твайго, Бог Аўраама, Бог Ісаака і Бог Іакава...» (<i>Закліканне прарока: Непагасная Купіна і таямніца Імя Божага</i>)	110
«Адпусці народ Мой...» (<i>Дзесяць караў егіпецкіх і падрыхтоўка Зыходу</i>)	162
«Рукою моцнаю вывеў нас Гасподзь з Егіпта, з дому рабства...» (<i>Зыход і цуд на Трысняговым моры</i>).....	203
«І памятай увесь шлях, якім вёў цябе Гасподзь...» (<i>Шлях да Сіная як парадыгма шляху да Бога і свабоды</i>).....	243
«І... будзеце Маім скарбам з усіх народаў» (<i>Ідэя выбранага народа і Сінайскае Адкрыццё</i>)	284
«І прамовіў Бог усе словы гэтыя...» (<i>Дзесяць заповедзяў</i>)	307
«І вось законы, якія ты прапануеш ім...» (<i>Кніга Запавету</i>).....	349
«...вось кроў Саюзу, які заключыў з вамі Бог...» (<i>Заключэнне Саюзу з Богам. Майсей на Сінаі. Скрыжсалі Запавету</i>).....	410
«Хто за Госпада — да мяне!» (<i>Грэх пакланення залатому быку і хаданіцтва Майсея. Аднаўленне Запавету і новага Скрыжсалі</i>).....	434
«...і зробіць Мне свяцілішча, і буду жыць сярод іх» (<i>Скінія і Каўчэг Запавету. Адзенне Аарона. Слава Божая ў Скініі</i>).....	476
«Калі спытае цябе ў будучым сын твой...» (<i>Кніга Зыходу ў наступнай рэлігійнай і свецкай культуры: шляхі рэцэпцы</i>)	531
Заключэнне.....	578
Спіс скарачэнняў назваў кніг Бібліі.....	583
Імянны паказальнік.....	585
Літаратура	596

Навуковае выданне

Сініла Галіна Венямінаўна

**БІБЛІЯ ЯК ФЕНОМЕН КУЛЬТУРЫ
І ЛІТАРАТУРЫ**

Частка II

Духоўны і мастацкі свет Торы

Кніга Зыходу

Рэдактар *І. Л. Дзмітрыенка*

Мастак *А. А. Кулажэнка*

Мастацкі рэдактар *В. А. Жахавец*

Тэхнічны рэдактар *Т. В. Лецьен*

Камп'ютэрная вёрстка *Л. І. Кудзерка*

Падпісана ў друк 28.12.2004 г. Фармат 84×108¹/₃₂. Папера афсетная. Гарнітура Таймс. Афсетны друк. Ум. друк. арк. 32,34. Ум. фарб.-адб. 32,76. Ул.-выд. арк. 31,75. Тыраж 1500 экз. Заказ 4008.

Рэспубліканскае унітарнае прадпрыемства «Выдавецтва «Беларуская навука». ЛІ № 02330/0056800 ад 30.04.2004 г. 220141. Мінск, Старабарысаўскі тракт, 40.

Рэспубліканскае унітарнае паліграфічнае прадпрыемства «Баранавіцкая ўзбуйненая друкарня». ЛП № 02330/0056846 ад 30.04.2004 г. 225409. Баранавічы, Савецкая, 80.

Сініла Г. В.

С 38 **Біблія як феномен культуры і літаратуры. Ч. II. Духоўны і мастацкі свет Торы: Кніга Зыходу / Г. В. Сініла. — Мн.: Бел. навука, 2004. — 612 с. ISBN 985-08-0634-6.**

Кніга працягвае размову пра адну з першакрыніцаў еўрапейскай і сусветнай цывілізацыі — Біблію, што з'яднала тры монатэістычныя рэлігіі — іудаізм, хрысціянства, іслам. У другой частцы задуманай серыі ўпершыню ў Беларусі даследуецца са зваротам да арыгінала ў рэчышчы гісторыка-культурным, філалагічным, філасофскім, рэлігіязнаўчым другая кніга Пяцікніжжа Майсея — *Шэмот* («Імёны»), або Зыход, прасочваецца яе ўплыў на далейшую культуру. Галоўная ўвага надаецца тым рэлігійна-духоўным, этычным і эстэтычным парадыгмам, што набылі агульначалавечы сэнс, як, напрыклад, Сінайскае Адкрыццё і Дзесяць Запаведзяў, постаць прарока Майсея і інш.

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

Выдавецтва
«БЕЛАРУСКАЯ НАВУКА»

прапануе кнігу:

Беларусы. Т. 7. Вусная паэтычная творчасць / Г. А. Барташэвіч, Т. В. Валодзіна, А. І. Гурскі і інш.; Рэдкал.: В. М. Бялявіна і інш.; Ін-т мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору. — Мн.: Бел. навука, 2004. — 586 с.: іл.

Чарговы том серыі «Беларусы» прысвечаны аднаму з каштоўнейшых духоўных і мастацкіх здабыткаў беларускага народа — яго вуснапаэтычнай творчасці. Аўтары паказваюць жанравую разнастайнасць і ідэйна-тэматычнае багацце нацыянальнага фальклору, увасабленне ў ім высокіх маральна-этычных ідэалаў і прынцыпаў, сцвярджаюць агульначалавечых каштоўнасцей. У даследаванні ў межах жанру аналізуюцца вобразная сістэма і паэтыка, звяртаецца ўвага на міжэтнічныя сувязі беларускага фальклору і яго нацыянальныя асаблівасці.

Разлічаны на фалькларыстаў, этнографіаў, літаратуразнаўцаў і шырокае кола чытачоў.

Адрас выдавецтва:
220141. г. Мінск, Старабарысаўскі тракт, 40.
Тэл. 263-23-27

Выдавецтва
«БЕЛАРУСКАЯ НАВУКА»

прапануе кнігу:

Парашкоў С. А. Гісторыя культуры Беларусі / С. А. Парашкоў. — Мн.: Бел. навука, 2003. — 444 с.

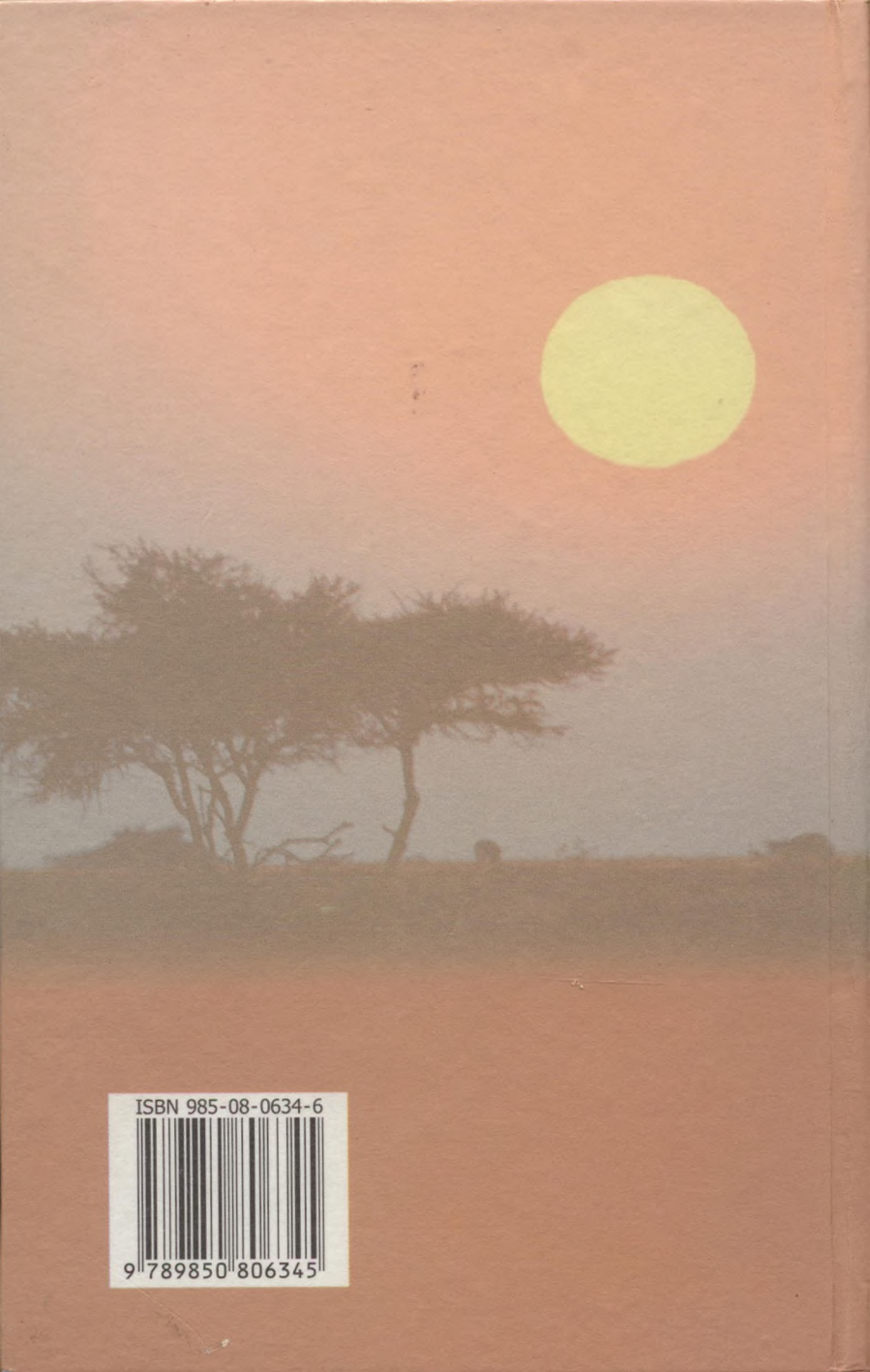
Кніга ўяўляе з сябе кароткае выкладанне гісторыі культуры Беларусі ад старажытных часоў да сучаснасці. На падставе храналагічна-праблемнага падыходу асвятляюцца асноўныя моманты культурнай спадчыны беларускага народа ў розных палітычных, дзяржаўных умовах — старажытнасці, часоў Вялікага княства Літоўскага, Рэчы Паспалітай, Рэфармацыі і Контррэфармацыі, барока і Асветніцтва, царскай Расіі, БССР і сучаснасці. У працы 9 тэм, якія адпавядаюць рабочай праграме курса «Гісторыя культуры Беларусі».

Выданне носіць вучэбны характар і прызначаецца студэнтам ВНУ, выкладчыкам тэхнікумаў і школ, вучням старэйшых класаў сярэдніх школ, а таксама ўсім, хто цікавіцца гістарычным лёсам беларускага народа і яго культурнай спадчынай.

Адрас выдавецтва:

220141. г. Мінск, *Старабарысаўскі тракт, 40.*

Тэл. 263-23-27



ISBN 985-08-0634-6



9 789850 806345

БІБЛІЯ

Г. В. Сініла

ЯК ФЕНОМЕН КУЛЬТУРИ І ЛІТРАТУРИ / Частина II