

№1-2 (39-40)

2014

МИР ТОРЫ

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЙ ЕВРЕЙСКИЙ ЖУРНАЛ

РЕДАКЦИЯ

Главный редактор: Гавриэль Фельдман

gavriel.feldman@gmail.com

+7 926 245 47 33

@GavrielFeldman

Директор: рав Александр Айзенштат

Выпускающий редактор: Броха Губерман

Раввинский надзор: рав Элияу Тавгер

Редакторы: Йона Лея Бродская,

Беньямин Гинзбург

Верстка: Татьяна Жмура

Распространение, интернет-поддержка: Беньямин Гинзбург

+79637672643 benyomin.94@gmail.com

Web: Александр Штанько

© Дизайн: Лев Марзеев

© Фото: Хаим Фельдман, Элияу Пешков, Эли Иткин, Беньямин Гинзбург, Гавриэль Фельдман

© Перевод: Реувен Губерман, р. Михаэль Нишлюк, р. Зеев Вольф Шафранов, Эйтан Кальменс

101000, Москва, Большой Спасоглинищевский пер., д. 10

Гавриэлю Фельдману

В некоторых сносках использована информация,

любезно предоставленная порталом Toldot.Ru

Редакция выражает благодарность за помощь и поддержку

Якову Григорьевичу Соскину, Марии Бар, Гилю Рогачевскому, Герману Захарьяеву, Исраэлю Дубровскому, Максиму Шестакову, Алексею Кондратьеву, Александру Рубиновичу, Якову Шумяцкому, раву Исроэлю Баренбауму, раву Шимону Левину, раву Цви Патласу, Олегу Малису, Андрею Фабриканту, Шломо Нееману и Льву Марзееву

Уважаемый читатель!

Мы просим Вас обращаться с журналом бережно.

В нем цитируется Тора.

СОДЕРЖАНИЕ

- 06** Освящение Имени
Гавриэль Фельдман
- 14** О важности изучения Торы
Рав Ицхак Йосеф
- 16** Религиозный закон и право страны: столкновение цивилизаций?
Рав Пинхас Гольдшмидт
- 25** Глава «Хукат»
Рав Цви Патлас
- 28** Вавилонский Талмуд
Рав Шломо Залман Авлин
- 34** Выжимание лимонов в Шабат
Рав Элияу Тавгер
- 43** Где был Б-г во время катастрофы?
Рав Александр Айзенштат
- 49** Сын Царя: мудрость и наставления
Рав Лейб Минцберг
- 53** Вино возлияния
Рав Ицхак Шнайдер
- 58** Обращение в нееврейский суд
Рав Давид Кантарович
- 61** О заповеди есть накануне Йом Кипура
Рав Элияу Нахман Вугенфирер
- 71** Мужчина, который красит волосы
Рав Цви Бихман
- 74** Царство священников и народ святой.
Еврейское государство в учении рава Ицхака Абарбанеля
Рав Даниэль Левин
- 96** Ибо все, на Небесах и на земле..
Уроки Знания. Книга Тайного Учения ешивы Тельз (Тяльшай)
- 105** Выемка из напитков в Шабат
Рав Авраам Куперман
- 112** Спор мировоззрений: определение цели и предназначения мира
Рав Захария Матитьяу
- 120** Оценка и компенсация
Рав Цви Шпиц
- 124** Противоречит ли алаха Танаху? Козны и мертвые
Рав Мордехай Вейц
- 128** Установление факта смерти человека при смерти мозга
и сохранном сердцебиении
Перевод главы книги рава Ади Козна
- 134** Переводы Торы на греческий язык. В чем проблема?
Рав Мордехай Райхинштейн
- 139** Владение акциями, или что такое «право собственности» по Торе?
Рав Шимон Соскин
- 152** Вопрос, ответ на который дается во сне («Шеелат Халом»)
Рав Зеев Вольф Шафранов
- 156** Законы отношений между человеком и ближним
Рав Ицхак Яков Фукс
- 160** Письма еврею-буддисту
Рав Акива Татц, Дэвид Готтлиб
- 167** Законы преследователя. Часть 2
Рав Йеошуа Пфедфер
- 172** Проверка на наличие болезни Тея-Сакса перед свадьбой
Рав Моше Файнштейн
- 175** Свет жизни
Рав Яков Доктор
- 179** Пробуждение памяти
Рав Александр Кац
- 186** О важной причине задержки избавления
Рав Пинхас Элияу Горовиц
- 189** На святую Субботу
Рабеину Ашер Бен Йехиэль

*Г-н Александр бен Илову
посвящает этот номер
журнала «Мир Торы»
светлой памяти своей матери
Пурим бат Миши*



Нафтали Френкель
16 лет



Гилад Шаер
16 лет



Эяль Ифрах
19 лет





Гавриэль ФЕЛЬДМАН

ОСВЯЩЕНИЕ ИМЕНИ

«Кидуш Ашем» (освящение Имени Вс-вышнего) осуществляется евреем на протяжении жизни, проживаемой праведно, или же ценой жизни, если еврея убивают за то, что он еврей, слуга Вс-вышнего. Кидуш Ашем, совершаемый лучшими из нас, защищает народ от тяжелого приговора Свыше и дарует народу пример того, как правильно жить и как правильно умирать, если потребуется. Акты освящения Имени, совершаемые отдельными людьми, удерживает весь еврейский народ на плаву, объединяя всех нас, пусть даже неосознанно, вокруг служения Творцу. Повелительная заповедь освящать Имя Вс-вышнего и запрет его осквернять учатся напрямую из Торы (Ваикра 22:32): «И не оскверните святого Имени Моего, и освящусь Я среди сынов Израиля. Я – Г-сподь, освящающий вас». И объясняет Раши: «[Не оскверните Имени] злоумышленно нарушая Мои повеления». Исходя из значения сказанного «и не оскверните», как следует понимать «и освящусь»? Жертвуй собою и освящай Имя Мое! Быть может, в одиночестве? Поэтому сказано: «среди сынов Израиля». Жертвуя собой, должен быть готовым к смерти, ибо для того, кто жертвует собой в надежде на чудо [т.е. на чудесное спасение], чудо не свершается. В связи с этим мы обнаруживаем, что Ханания, Мишаэль и Азария [приговоренные Навухаднецаром к сожжению за отказ поклониться идолу] жертвовали собою, не надеясь на чудо, как сказано (Даниэль 3:18): «А если нет, да будет известно тебе, царь — спасет нас [Г-сподь] или нет, да будет известно тебе [что мы готовы на все и ни в коем случае не будем поклоняться идолам]».

Кидуш Ашем как «стиль жизни»

Йоси бен Йоханан из Иерусалима говорил: «Пусть дом твой будет открыт настежь, и бедные будут твоими домочадцами» («Авот» гл.1 мишна 5). Раби Овадия из Бартануры объясняет: «[Дом еврея должен быть] подобен дому нашего праотца Авраама, мир ему, который был открыт на четыре стороны света, чтобы гости не утруждались огибать его по кругу в поисках входа». Рабейну Йона, комментируя

эту мишну, пишет, что человеку следует брать на работу бедняков, чтобы дать им пропитание, и приглашать их к себе постоянно, чтобы они привыкли и не стыдились, и давать им право пользоваться всем, что есть у него в доме, наряду с членами его семьи.

Зимой мы с женой впервые побывали в Америке. Наше самое сильное впечатление от Нью-Йорка – не Эмпайр Стейт Билдинг, не огромные религиозные кварталы, не ешивы, а пожилая пара из Бруклина, в доме которой мы остановились по совету знакомых. У их детей давно уже свои семьи, на Шабаты часто приезжают подросшие внуки. Там постоянно что-то происходит. В подвале оборудованы две жилые комнатки. Одну занимает одинокий интеллигент, который раньше был болен раком и продал квартиру, чтобы платить за лечение. Он выздоровел, но жить стало негде, вот и попросился на пару месяцев сюда, так и живет, уж несколько лет прошло. В соседней комнате обитает человек, который вынужден перекантовываться у гостеприимных хозяев в силу непростых семейных обстоятельств. Большую комнату наверху занимает девушка из Израиля, переживающая страшную депрессию после того, что ее изнасиловал какой-то подонок. После случившегося она оказалась в психиатрической клинике, а потом отец привез ее в Штаты на лечение к известному профессору: денег на гостиницу не было, добрые люди посоветовали попроситься пожить к героям нашего рассказа, и они с радостью приняли отца и дочь на пару недель, как те и просили, но лечение затянулось, потом начались визовые проблемы, и в итоге девушка осталась у них на долгие месяцы. Отец регулярно навещается к дочери из Израиля, но у него большая семья и он не может проводить с ней все время. В его отсутствие хозяйка дома полностью обслуживает гостью, купает ее (у девушки развился страх замкнутого пространства) и всячески развлекает, не позволяя замкнуться в себе (девушка почти не разговаривает). В этом же маленьком доме практически ежедневно постоянно ночуют и питаются разные гости, «шнореры», которые прибывают из Святой Земли собирать деньги на ешивы и колели.

Когда-то он много зарабатывал, но это уже давно не так, однако он горд тем, что даже тогда, когда деньги были, на нем было одежды не более чем на 100 дол-

ларов, а сейчас, когда денег не стало, уровень потребления практически не изменился. Как только гость входит в дом, она ведет его на кухню и объясняет, где что находится и как что включается. Раз в неделю приходит уборщица, которая убирает первый этаж, у хозяйки нет денег на то, чтобы платить за чистку второго, поэтому она, несмотря на свой немолодой возраст, делает это сама, убирая в том числе ванную и туалет, посещаемые большим количеством людей. В холодильнике всегда есть еда, хозяйка регулярно готовит. Все предлагается очень мягко, тактично, ненавязчиво. Но отказаться невозможно. Он – из литаим, она – из хасидской семьи. У него маленький бизнес, но приходя домой он садится за Талмуд. Она – учительница в школе. В тот момент, когда ребецн не в школе и не занята по хозяйству, а рав не в офисе и не с книгой, они занимаются тем, что мирят поссорившихся супругов, организуют перевод каких-нибудь еврейских детей из ужасной муниципальной школы (светской) в хорошую частную (религиозную), пытаются помочь кому-нибудь трудоустроиться и т.д. Они никогда ни с кого не берут денег за проживание и еду. Когда мы решили поехать гулять на Манхеттен, ребецн дала нам газету со списком кашерных ресторанов. Потом один из домоладцев рассказал нам, что случайно услышал, как рав упрекал жену: «Зачем ты им дала список ресторанов? Они могли обидеться, могли, не дай Б-г, подумать, что мы им не рады, что не хотим чтобы они у нас ели!!».

Существует огромная разница между теоретическим знанием о том, что именно так вели себя наш праотец Авраам и рав Хаим Соловейчик, и практикой, когда ты сталкиваешься с такими людьми. И рав, и ребецн уверены, что ничего особенного не делают, но это не так. Пишет Рамбам в «Илхот Йесодей а-Тора» (гл.5 алаха 11): «Если еврей, сведущий в Торе, обращается с другими мягко и дружелюбно, принимает их у себя с радостью, не обижает их даже в ответ на оскорбления, почитает даже тех, кто им пренебрегает, честен в своих делах, сторонится невежд; если его все время видят погруженным в изучение Торы, облаченным в талит и тфилин, и если, кроме всего этого, он всегда поступает с ближним лучше, чем обязывает его закон, то такой еврей подлинно освящает Б-жественное Имя, и это о нем сказано: «Мой раб, Израиль, через коего Я прославлюсь» (Йешаяу 49:3).

Кидуш Ашем ценой жизни

В трактате «Таанит» (186) Вавилонского Талмуда упомянут не соблюдаемый в наши дни праздник, 12-й день месяца Адар – т.н. «Йом Тарьянус» (День Траяна). Этот праздник был включен в Мегилат Таанит (Свиток Постов) – древнейший источник Устной Торы, в котором перечислены дни, когда запрещено поститься и соблюдать траур. Информация о произошедшем вскоре после разрушения Второго Храма драматическом событии, из-за которого мудрецами было принято решение ежегодно отмечать День Траяна, и о причинах, по которым День Траяна был позднее отменен, в наших источниках изложена в нескольких, не полностью соответствующих друг другу версиях. Гемара в трактате «Таанит» приводит агаду о том, что император Траян казнил в этот день Лульяноса и Папуса – праведных братьев, которые с готовностью отдали свои жизни чтобы освятить Имя Вс-вышнего. Перед казнью Траян обратился к осужденным: «Если вы – единоплеменники Ханании, Мишеля и Азарию, пусть ваш Б-г спасет вас от меня так же, как он спас Хананию, Мишаэля и Азарию от руки Навухаднецара». Братья ответили: «Ханания, Мишаэль и Азария были истинными праведниками и достойны были, чтобы произошло чудо для их спасения; и царь Навухаднецар был правильным царем, достойным, чтобы через него свершилось то чудо. Но ты – нечестивец, человек ничтожный, и не достоин ты, чтобы через тебя произошло чудо. А мы заслуживаем смерти, и если не ты казнишь нас, то есть у Г-спода много других посланников — достаточно у Него медведей и львов, чтобы растерзать нас».

Раши объясняет, что они были полными праведниками, но все же настаивали, что обязаны смерти по закону Торы, и вот почему: Траян обвинил евреев в убийстве дочери императора, и угрожал, что будет убивать евреев одного за другим, пока они не выдадут убийцу, и тогда Лульянус и Папус вышли вперед и сознались в преступлении, которого не совершали, чтобы ценой своей жизни защитить народ. Относительно «правильности» вавилонского царя Навухаднецара, разрушившего Храм и угнавшего наш народ в плен, автор «Июн Яков» отмечает, что Навухаднецар хоть и был великим злодеем, однако восславил Вс-вышнего, спасшего Хананию, Мишаэля и Азарию от огня, и признал, что ни одно божество не спо-

собно совершить то чудо, которое совершил Б-г, а также ввел смертную казнь за оскорбление Б-га евреев (Даниэль 3:28-29). По мнению комментатора Траян был на подобное неспособен.

В завершение своей предсмертной речи Лульянус и Папус сказали: «Но знай, что Вс-вышний отдал нас в твои руки лишь для того, чтобы взыскать с тебя за нашу кровь». Однако, несмотря на грозное предостережение, Траян убил их. И сказали мудрецы, что никто не успел двинуться с места, как прибыли туда римские сановники, привезшие приговор против Траяна, и они тут же привели этот приговор в исполнение, размозжив злодею голову палицами.

Вышеприведенная история – именно агадическая. Известно, что мудрецы Талмуда не стремились точно излагать хронику и факты – в событиях, упоминание о которых мудрецы считали нужным включить в Талмуд, их интересовала суть, внутренний смысл, причины, лежащие в основе происходящего, поэтому исторические нестыковки им совершенно не мешали: вопрос об удаленности киликийского города Селин, в котором Траян слег от приступа водянки, был парализован и скончался согласно римским хроникам, от Лода, где его казнили согласно нашей гемаре, перед ними не стоял, равно как и нетипичность, мягко говоря, даже для Рима того времени сюжета, в котором римские посланники казнят императора.¹

В «Еврейской энциклопедии» Брокгауза-Ефрона изложена несколько иная версия истории подвига братьев, якобы основанная на предании: беседу с ними вел не император Траян, а его фаворит – прокуратор Иудеи Лузий Квиет (Лузиус Квиетус), который, как и Траян, усмирлял Иудею и убил великое множество евреев. Квиет намеревался казнить Лульянуса и Папуса, но не успел, поскольку прибыли посланники из Рима и отстранили его от должности. Римские источники свидетельствуют, что в 117г. Траян собирался лично подавить очередное восстание в Иудее, но заболел и умер, после чего империю возглавил его приемный сын Адриан, который отстранил Лузия Квиета от должности, а вскоре Квиет был убит, и вполне возможно, что его убрали по приказу Адриана.

В книге «Дикдукей софрим» приводится другая версия нашей гемары, в которой слова о том, что Траян, выслушав речь братьев, все же убил их, пропущены. Т.е. по

¹ Согласно римским источникам, Траян был бездетным, а Раши пишет, что он обвинил евреев в убийстве своей дочери. Впрочем, дочь могла быть приемной, как и его приемный сын и наследник – император Адриан. Или же речь идет не об императоре Траяне, а о каком-то римском чиновнике с таким же именем, но это маловероятно.

второй версии, Траян был казнен раньше, он не успел привести приговор Лульянусу и Папусу в исполнение. Эта версия вполне соответствует написанному в «Мегилат Таанит» и в «Торат Коаним» – мидраше на книгу Ваикра («Эмор» ч.9): праздник был установлен мудрецами в этот день, потому что злодей был убит на этапе приготовления к казни праведников, и все евреи, включая Лульянуса и Папуса, спаслись. С точки зрения данной версии событий становится понятно, почему в Иерусалимском Талмуде написано («Таанит», гл.2), что мудрецы отменили День Траяна после того, как были убиты Лульянус и Папус (а не Шемяя и Ахия, с убийством которых связывает отмену праздника наша гемара): согласно Йерушалми, праздник был установлен в связи с чудесным спасением Лульянуса и Папуса от Траяна, но некоторое время спустя они все же были казнены кем-то другим (по всей видимости, по приказу императора Адриана или кого-то из его заместителей). «Йефей Эйнаим» приводит Иерусалимский Талмуд («Швиит» 4:2), пишет, что Лульянус и Папус были убиты за то, что отказались пить из чаши, которую дал им император Адриан, потому что на этой чаше было написано имя идола. Т.е. мудрецы отменили праздник, установленный в честь спасения Лульянуса и Папуса, после того как их убили.

Автор книги «Яфей Эйнаим» считает, что мудрецы установили празднование Дня Траяна потому, что в этот день ценой жизни Лульянуса и Папуса был спасен еврейский народ. Однако сама наша гемара в трактате «Таанит» ничего об этом не пишет, и более того, она сообщает, что мудрецы позднее отменили этот праздник из-за того, что в 12 Адара были убиты праведные братья Шемяя и Ахия (их история нам не известна). Таким образом, причина установления праздника, изложенная «Яфей Эйнаим», выглядит несколько спорной, как минимум с точки зрения нашей гемары в ее принятой редакции, из текста которой мы видим, что смерть Лульянуса и Папуса не помешала мудрецам установить праздник, а смерть Шемаи и Ахии² заставила их его отменить. А значит, можно предположить, что праздник был установлен в память о чудесном проявлении в нашем мире неотвратимости Б-жьего суда, ибо Творец незамедлительно взыскал за кровь праведников, и тем самым реализовал их слова в максимально возможной степени.

² Интересно, что автор книги «Арух» в примечании на полях нашей гемары пишет, что Шемяя и Ахия – это «убитые в Луде» (об этом сообщает «Мидраш Козлет Раба» 9:8). Но ведь сама гемара говорит, что Лульянус и Папус – это братья, которых убили в Лудкии (Луде (Лоде), согласно объяснению Раши)?! На основании этого автор «Йефей Эйнаим» делает предположение, что Шемяя и Ахия – это еврейские имена Лульянуса и Папуса.

Нафтали, Гилад и Эяль

Вечером 12 июня в районе Гуш Эцион шестнадцатилетние Нафтали Френкель и Гилад Шаер, а также девятнадцатилетний Эяль Ифрах ловили попутку, возвращаясь по домам из ешивы. Их подобрала машина, в которой сидели хамасовцы, одетые как религиозные евреи. Нафтали, Гилад и Эяль освятили Имя Вс-вышнего. Их убили только за то, что они были евреями. Предполагается, что ребят застрелили практически сразу: Гилад успел позвонить в полицию и сообщить, что их похищают (как известно, полицейский диспетчер не отреагировал на звонок, решив, что это розыгрыш, хотя аудиозапись звонка на розыгрыш совершенно не похожа). Сперва мы надеялись, что их все же спасут. Теперь мы надеемся, что их действительно не успели подвергнуть истязаниям и пыткам.

Эта трагедия потрясла весь еврейский мир. Я не планировал заводить здесь разговор о том, кто виноват в случившейся трагедии, и не готов рассуждать на тему того, как должны реагировать израильские власти, что им предпринимать. Но хотелось бы сказать о другом. Более двух недель о судьбе ребят не было известно практически ничего, кроме того, что они похищены, и что за этим «славным» деянием стоят, скорее всего, боевики движения ХАМАС. За это время мальчики, уже зарытые своими палачами вблизи «палестинской» деревни Халхул, сделали то, что уже давно не удавалось никому: они объединили еврейский народ. Забыв о разногласиях, претензиях и уособицах, евреи, представляющие совершенно разные группы, руководствующиеся разными идеологиями, придерживающиеся подчас противоположных политических взглядов, постоянно думали о спасении похищенных ребят, выражали поддержку их семьям, следили за проведением поисково-спасательной операции, выходили на митинги и акции... и самое, на мой взгляд, важное – объединялись в молитве. Молились не только соблюдающие, но и те, кто раньше не молился никогда, молились взрослые и дети, молились в Израиле и США, в Украине и России. Зря молились? Нет, не зря. Потому что эти молитвы помогли нам вспомнить, что мы – все еще единый народ, народ Б-га. Вс-вышний слышит эти молитвы и раз за разом спасает наш народ. И всегда взыскивает за кровь праведников.

Закончить я бы хотел словами Рамбама. В своем «Послании в Йемен» он излагает понимание заповеди «кидуш Ашем», которое современному человеку очень тяжело принять. Однако объяснение Рамбама помогает нам немножко приблизиться к пониманию смысла страшных еврейских трагедий, происходивших на протяжении истории. Творец скрывает от нас свою систему управления миром, мы не понимаем до конца причины Его действий, однако пишет Рамбам, что «нам следует радоваться предстоящим страданиям, уничтожению достояния, изгнанию, потере источников пропитания — все это великая честь и служит во славу нам перед Творцом нашим. Все утраченное нами, [ради освящения Имени Его], зачтется нам как жертва всесожжения на жертвеннике [Храма]. И сказал нам об этом [Моше, учитель наш]: «Посвятите себя Б-гу — ибо каждый в [погибшем] сыне своем и в брате своем [освятится] — дабы благословил вас ныне» (Шмот 32:29).

P.S. Автор не считает недавнее убийство арабского подростка (если оно на самом деле было совершено евреями) ни отпущением, ни деянием оправданным, допустимым, терпимым. МТ



Рав Ицхак ЙОСЕФ
Главный сефардский раввин Израиля (Ришон ле-Цион)

Перевод рава Шимона Левина

О ВАЖНОСТИ ИЗУЧЕНИЯ ТОРЫ

**Выступление перед членами еврейской общины
в Московской Хоральной Синагоге 9 июля 2014г.**

Рав Ицхак Йосеф – шестой ребенок в семье рава Овадьи Йосефа – величайшего сефардского законоучителя в современной истории и духовного лидера партии «ШАС». Проходил обучение в знаменитой ешиве «Хеврон», всего в 23 года стал раввином поселения Бар-Гиора. С 1992 года возглавляет ешиву «Хазон Овадьи». Рав Ицхак является автором популярной серии алахических книг «Ялкут Йосеф», которые многими сефардами приняты как системообразующие. В июле 2013 года был назначен Главным раввином Израиля.

Весь мир держится на Торе. То, что делает нас еврейским народом, выделяет нас – это Тора. Сегодня в составе большой делегации раввинов мы встречались с Президентом России. Господин Путин сказал нам: «Вы – еврейский народ – существуете уже тысячи лет. За это время многие великие цивилизации исчезли, а вы остались. Я думаю, что это в значительной степени связано с вашей духовной традицией, и что это заслуга раввинов». Но на самом деле, это не только заслуга раввинов – это заслуга евреев, которые во все времена занимались изучением Торы.

Важность Святой Торы невозможно переоценить. Пятикнижие начинается со слов: «Бе-решит бара Элоким эт а-Шамаим ве эт-а-арец». («В начале сотворил Б-г Небо и землю»). И Раши комментирует, что слово «берешит» требует толкования, которое дали наши мудрецы: ради Торы, которая называется «решит» (началом) пути Его (Мишлей 8:22). Т.е. можно понять этот стих так, что все сотворено Вс-вышним ради начала и это – Тора, и весь мир держится на Торе.

Рав Саадия Гаон говорил о том, что именно Тора делает наш народ народом. И весь мир существует на

протяжении столь долгого времени лишь ради Торы и в заслугу ее изучения. Лишь поэтому небесные тела, способные уничтожить жизнь на нашей планете, не падают на нее. Без Торы мир не мог бы существовать. Сказали наши мудрецы: «Вс-вышний любит врата Сиона больше, чем синагоги и дома учения» (Брахот 8а). Мы считаем, что под «вратами Сиона» подразумевается изучение алахи. Маарша спрашивает: как понять данное высказывание мудрецов? И действительно, непонятно: да, синагога – это место где молятся, но дом учения («бейт мидраш») – место, где изучают Тору, и в том числе алаху?! И ответ таков: существуют и такие дома учения, где читают Теилим и книгу «Зоар», учат «Даф Йоми»¹, но не уделяют внимания практической алахе. А этого не достаточно.

Как-то раз я попал в одну синагогу в Хайфе, где между молитвами Минха и Аравит был получасовой урок по «Даф Йоми»: они учили трактат «Санэдрин», пытались пройти лист всего за 30 минут. Потом я заговорил с ними, начал задавать простые вопросы, связанные с Шабатом. Можно ли класть тонко нарезанный хлеб на плату, чтобы сделать сухари? Чтобы приготовить

¹ «Лист дня»: Крупнейшая программа изучения Талмуда, работающими людьми. За семь лет участники программы проходят весь Вавилонский Талмуд, изучая по одному листу в день.

в Шабат кофе, нужно сперва налить в стакан кипяток, а потом сыпать растворимый кофе, или наоборот? Можно ли разогреть на плате рыбу с соусом? Это вопросы элементарные, но никто из присутствовавших не мог мне четко на них ответить.

– Вы тратите на Тору полчаса. Добавьте хотя бы полчаса на практическую алаху, – сказал я им.

– Но эти полчаса, когда мы учим «Даф Йоми» – единственное время для изучения Торы, которым мы располагаем!

– Если у вас нет другого получаса – предпочтительнее учить только алаху.

Великий раби Йонатан Айбишюц², автор книги «Ярот Дваш», говорил, что если не проучить все законы Шабата четыре раза, то он будет неизбежно нарушать запреты «де-орайта» или «де-рабанан» каждый Шабат. Кто из нас может сказать, что он все законы Шабата проучил четыре раза? Многие ли проучили законы Шабата хотя бы один раз?

Написано: «Невежда не хасид» («Авот» гл. 2 мишна б). Существует множество важных практических вопросов, о которых человек не задумывается. Но ведь это неправильно!

Сефардские евреи, выходцы из Персии, евреи Кавказа в отношении практики должны следовать «Шулхан Аруху». Ашкеназы «йоциим бе-яд рама»³ – следуют за мнением Рама. Каждая община следует за своими раввинами. Раби Йосеф Каро, составитель «Шулхан Аруха», был раввином города Цфат, он «мара де-ара»⁴ Земли Израиля, а Рама жил в Польше, и это обязывает общины в Европе.

Написано: «Тору заповедал нам Моше – наследие общине Яакова» (Дварим 33:5) Мудрецы толкуют этот стих: читай не «община» («кеила»), а «обрученная» («кала»). Многие евреи сегодня не знают Тору, но не

бывает жениха и невесты, которые бы не встретились до свадьбы! Жених должен познакомиться с невестой, узнать ее получше. Поэтому Тора обязательно должна стать постоянным занятием еврея.

Сказано («Авот» гл. 6 мишна 4): «Таков путь Торы – хлеб с солью ешь, воду помалу пей, на земле спи, в печалях живи, но занимайся Торой. И если поступишь так – «счастлив ты, и хорошо тебе» (Теилим 128). «Счастлив ты» – в этом мире, «и хорошо тебе» – в Мире Грядущем». Мы понимаем, что изучавший Тору удостоивается награды в Будущем Мире. Но ведь как на устроено в этом мире? Человек, занимаясь Торой, тратит время, упускает выгоду! Но верно и другое: человек, который занимается Торой, испытывает наслаждение от нее, забывает на время о проблемах. Стресс, депрессия – все проходит. Царь Давид написал, что Тора «успокаивает душу» (Теилим 19:8). И это на самом деле так. Я руковожу ешивой «Хазон Овадьа». Если я вижу грустного, подавленного парня, я хватаю его и мы идем учиться. Тяжелые вопросы, ответы, полемика – изучение Гемары возвращает человеку радость жизни.

Еврей обязан установить постоянное время для изучения Торы. Раби Акива говорил, что еврей без Торы – как рыба без воды, и об этом писал пророк: «Жажущие! Идите все к водам» (Йешаяу 55:1). У моего отца, рава Овадьи Йосефа, благословенна память о праведнике, дома было более 40000 книг. Не в синагоге – дома! Да, наша Тора очень велика, но важно помнить, что не осталось у нас ничего кроме Торы! Она связывает нас со Вс-вышним, направляет и защищает нас.

Укрепимся же в изучении Торы и соблюдении ее заповедей, чтобы мы удостоились прихода праведного царя Машиаха, скорейшего восстановления Храма и Йерушалаима, и Избавления вскорости, в наши дни! **MT**

² Ашкеназский талмудист, каббалист и алахический авторитет (1690–1764), возглавлявший раввинский суд в Праге, а позднее ставший раввином «Трех общин»: Алтоны, Гамбурга и Вандсбека.

³ Игра слов. Есть стих (Бемидбар 33:3): «И отправились в путь из Рамсеса в первом месяце, в пятнадцатый день первого месяца; на следующий день после [принесения жертвы] Песах выступили сыны Израиля с рукой вознесенной на глазах у всего Мицраима». Слова «выступили... с рукой вознесенной» («бе-яд рама») можно объяснить как «выходят [в заповеди] с помощью Рама». Рав имеет в виду, что ашкеназские евреи в отношении алахи следуют за Рама (Рамо). Это раби Моше бар Исраэль Исерлис (1530–1572гг.) – один из величайших законоучителей; автор книги «Мапа», дополняющей кодекс «Шулхан Арух» там, где решения составителя не соответствуют ашкеназским обычаям и раввинским решениям.

⁴ «Господин земли» – так называют высшего авторитета в области алахи на определенной территории.



Рав Пинхас ГОЛЬДШМИДТ,
Главный раввин Москвы,
Президент Конференции европейских раввинов,
председатель Раввинского суда СНГ и Балтии

Перевод Гавриэля Фельдмана и Элишевы Ермаковой

РЕЛИГИОЗНЫЙ ЗАКОН И ПРАВО СТРАНЫ: СТОЛКНОВЕНИЕ ЦИВИЛИЗАЦИЙ?

Лекция памяти рава, доктора философии Азриэля Гильдесхаймера (1820-1889), прочитанная в Берлинском Университете им. Гумбольдта 11 декабря 2013г.

Эта лекция посвящена памяти рава Азриэля Гильдесхаймера, духовного лидера ортодоксальных иудеев Германии XIX века, который верил, как верю я, и как верит множество других евреев в наши дни, что традиционный иудаизм и эмансипированный европейский еврей, законопослушный гражданин страны проживания, наделенный равенством в правах и обязанностях – совместимы.

Историческая и алахическая перспектива

В средневековой Европе евреи не считались субъектами права, в отличие от подданных той страны, в которой эти евреи проживали – по той простой причине, что евреи вообще не рассматривались как подданные, а их нахождение в городе или стране регулировалось специальными указами короля или герцога. Эти указы разрешали проживание группы евреев или еврейской общины с ограниченной численностью в строго определенном районе, вводили специальные налоги в отношении этих евреев, устанавливали точные границы места их компактного проживания а также исчерпывающий перечень разрешенных занятий. В подобных указах в качестве социальной единицы фигурировала община, причем как единое целое, а не как сообщество личностей. Поддержание закона и порядка возлагалось на общинные структуры, что обеспечивало раввинату право самостоятельно судить и наказывать членов еврейской общины. Это общее правило, и, несмотря на варианты и исключения, в целом подход правовой системы европейской стран к евреям в эпоху Средневековья были именно таков.

С началом эмансипации, европейские евреи постепенно превратились в граждан и субъектов права страны, получив те же права и обязанности, что и другие граждане. Принадлежность к еврейской общине стала личным делом, подчинение еврейским религиозным законам тоже стало вопросом личной ответственности каждого. Важнейшая в прежнюю эпоху функция «ав бейт дин» (главы раввинского суда) стала для раввина общины вторичной, поскольку раввинский суд имел теперь очень ограниченные возможности принудить к выполнению своих решений (если вообще имел такие возможности), что свело его функции к решению чисто религиозных вопросов, таких как надзор за кашерностью продуктов питания и администрирование религиозной бракоразводной процедуры. Раввинский суд по-прежнему исполнял функцию арбитра в имущественных спорах между членами общины, но лишь в том случае, когда тяжущиеся стороны были согласны использовать раввинский суд в этом качестве.

Возник дуализм: еврей, оставаясь субъектом воздействия Закона Торы, одновременно попал под действие

местной правовой системы, и это привело к возникновению определенных проблем. Многие знакомы с талмудической идиомой «дина де-малхута – дина», которая означает, что местное законодательство обязывает нас и считается законом... с одной важной оговоркой: это правило применимо только к денежным вопросам, таким как коммерция, налоги и вопросы собственности, при этом оно не заменяет собой ни одну из религиозных заповедей и не имеет силы принудить еврея сделать что-либо противоречащее еврейскому закону¹.

К примеру, Наполеон Бонапарт, учредивший еврейскую Консистиорию, которая по сей день остается общинной структурой во всех франкоговорящих странах Европы, начал с того, что ограничил власть раввинов. Для того, чтобы продвинуть французских евреев по пути интеграции в гражданское общество и желая покончить с подчинением евреев двум системам законов, Бонапарт настаивал, что новообразованный «Санэдрин Франции» должен позволить светскому закону влиять на религиозный даже в вопросах статуса личности, таких как брак и развод.

Несмотря на огромное влияние, которым Наполеон пользовался во Франции, и на традиционный еврейский подход, предполагающий уклонение от конфронтации с государственной властью, подобная идея, разумеется, не имела ни малейших перспектив. Причина провала реформы была очень проста: в еврейском законе не было никакого базиса для этой новации – следовательно, она противоречила ему, а значит была абсолютно неприемлемой для евреев.

Аналогичным образом, если сегодня в Германии или любой другой европейской стране будут предприняты попытки введения регулирования или принятия новых законов, запрещающих важную часть еврейской ритуальной практики, такую как «брит мила» (обрезание), то со всей определенностью закон государства не будет иметь статуса «дина де-малхута». Эту тему развивает профессор Нахум Раковер: «Не во власти короля (или государства) – приказывать чело-

веку нарушать требования своей религии, так как не существует государственного интереса в том, чтобы человек не следовал своей религии, или чтобы заставлять его делать что-то против нее». Это означает, что постановление, чья непосредственная цель заключается в том, чтобы оказать давление на еврейский религиозный закон, противоречит, по мнению Раковера, не только внутреннему смыслу иудаизма, но и общему пониманию государственного закона.

Еврейская традиция требует от иудея лояльности к его стране и ее правителям, чем объясняется тот исторический факт, что почти все евреи-революционеры, такие как Якоби в Германии, Троцкий в России и Бела Кун в Венгрии, были связаны с еврейской общиной лишь косвенно. Традиция этой политической лояльности берет своим истоком написанное в книге пророка Ирмияу (29:4-7):

«Так сказал Г-сподь В-инств, Б-г Израэля, всем изгнанникам, которых Я изгнал из Йерушалаима в Бавэль. Стройте дома и селитесь в них, сажайте сады и ешьте плоды их. Берите [себе] жен и рождайте сыновей и дочерей, и берите жен сыновьям вашим, и дочерей своих выдавайте замуж, и пусть рожают они сыновей и дочерей, и размножайтесь там, а не убавляйтесь. И просите мира [для] того города, в который Я изгнал вас, и молитесь за него Г-споду, ибо при его благополучии и вы будете благополучны».

Позднее этот принцип был упомянут в трактате «Авот» (гл. 3 мишна 2), где предписано молиться за мир в царстве, что положило начало многовековой традиции еврейских религиозных лидеров диаспоры воздерживаться от критики в адрес своих стран и политических систем.

Однако если правительству страны присвоен статус «мемшелет а-шмад», т.е. статус правительства, выступающего за уничтожение еврейской общины и ее обычаев, и общине, и отдельным евреям приказывается покинуть страну проживания как можно быстрее и искать «более зеленые пастбища», о чем пишет Рамбам в своем письме к евреям Северной Африки и Испании².

¹ «Сдей Хемед» т.2 стр. 70

² «Игерет а-Шмад» («Послание о мученичестве») – письмо, в котором Рамбам реагирует на суровые религиозные гонения, которым подверглись в XII веке евреи Марокко и Северной Африки.

Поэтому весь вопрос в том, насколько гибко ведет себя алаха (если ее вообще можно гнуть) – может ли она вместить в себя закон и культуру территории? Существуют ли в этой области какие-то правила, или, как сказала однажды известная ортодоксальная феминистка Блю Гринберг: «Там, где на то есть раввинская воля, есть и алахическое решение»?

Профессор Альфред Боденхаймер в своей недавней статье, названной «Алаха», пишет следующее:

«Иудаизм – это религия, чей закон четко ориентирован на диаспору. Это придает ей сильный прагматизм, но в то же время и осознание границ гибкости. «Тора не на Небесах»: иудаизм в целом – это культура религиозных общин. На протяжении истории в разных местах неоднократно устанавливались различные ограничения закона. Часто на их появление влияли самоуправство или смена господствующего класса, иногда закон менялся в результате изменения научных представлений. Евреи развили соответствующие стратегии, позволявшие так интерпретировать свою автономию, что они сами решали, какие из местных законов делали их жизнь в данной области невозможной, а где можно было пойти на компромисс, если от этого зависело дальнейшее существование евреев в этой местности. Как правило, активные выпады против государственного законодательства еврейские общины предпринимали только тогда, когда оно было направлено против практической реализации еврейских предписаний, то есть против самого иудаизма. Пока существовал СССР, западные еврейские общины считали своим долгом поддерживать советских евреев в соблюдении еврейских законов, несмотря на препятствия, чинимые руководством страны.

Боденхаймер чувствует, что в алахе присутствует определенная гибкость, но предостерегает, что у этой гибкости есть предел (кстати, он утверждает, что в этом состоит принципиальное различие между шариатом, где предел гибкости не очевиден, и ала-

хой). Сегодня я хочу сосредоточиться именно на этих вопросах: прав ли Боденхаймер, когда утверждает, что алаха обладает определенной гибкостью, а если у этой гибкости есть ограничения, то нужно разобраться, как и кем они определяются.

Раби Нафтали Цви Йеуда Берлин (Нацив) из Воложина³ в своем комментарии на книгу «Шмот»⁴ обсуждает разницу между первыми скрижалями, изготовленными Вс-вышним, и вторыми, которые вырезал человек. Ибн Эзра приводит точку зрения гаона⁵ что вторые скрижали были более возвышенными, чем первые, и оспаривает это мнение, ибо происхождение первых скрижалей было полностью Б-жественным. Нацив, наоборот, согласен с гаоном, и объясняет, что именно вторые скрижали, или, другими словами, сам акт второго дарования Торы – то, что дает нам возможность гибкой человеческой интерпретации: правила толкования Торы, данных нам тогда на Синае, это гибкость, которая позволяет нам толковать закон и необходима для выживания еврейского народа.

Говоря об этом, следует ясно понимать, что существует принципиальное различие между нашим традиционным взглядом на развитие алахи и тем, как интерпретировали или отбрасывали алаху – по частям или полностью – реформистские течения, стремившиеся наилучшим образом соответствовать последним трендам и «измам». Основа нашей веры (и кстати, в этом мы теологически ближе к католицизму, чем к «реформистскому иудаизму») состоит в Б-жественности и вечности Торы. Мы – народ Книги, и если Книги нет, то нет народа Книги.

Алаха, как и любые другие науки и правовые системы, существует в рамках собственных правил и не может быть изменена давлением извне, или через игнорирование тех или иных алахических правил. Я в это искренне верю и сейчас процитирую Генриха Гейне, который сказал, что огромное количество мелких правил и законов, основой которых является Талмуд,

³ 1816–1893. Алахический авторитет, комментатор Торы и Талмуда, возглавлявший ешиву в Воложине (первую ешиву современного типа на территории Российской империи).

⁴ «А-эмек Давар» (Шмот 34:1).

⁵ Неизвестный рав эпохи вавилонских гаоним (V–IX вв.).

из которых выстроено все это здание, известное сегодня под именем «раввинистического» или ортодоксального иудаизма – это то, благодаря чему иудаизм выживал в самых неблагоприятных условиях, и именно это – будущее иудаизма.

Существует всего несколько теорий, согласно которым роль религии в Западном полушарии снижается. Упомяну книгу христианского автора Мэри Эберштадт «Как Запад на самом деле потерял Б-га» и работу Каллума Брауна «Смерть христианской Британии». Что же касается еврейства, то нас упомянули в новом опросе общественного мнения, который проводил Pew Research Center в США: опрос показал бурный рост численности ортодоксально соблюдающих и резкое уменьшение сторонников либерального движения в течение последних 20 лет. Изыскания, приведенные во всех этих книгах и опросах, демонстрируют одну и ту же тенденцию: в долгосрочной перспективе либеральные деноминации не способны удерживать свою паству.

Как принято во многих дисциплинах и науках, я буду говорить о теме конфликта религиозного закона и государственного права, разбирая крайние случаи, что поможет нам лучше увидеть, о чем идет речь и понять существующие вопросы и проблемы.

Мишна в трактате «Ктубот» сообщает нам, что девственница должна выходить замуж в четвертый день недели, а с [момента возникновения] опасности и далее люди превратили в обычай проведение бракосочетания в третий день недели, а мудрецы не вмешались. Талмуд задает вопрос: в чем [состояла] опасность? Если речь об указе властей, что «девушка, которая выйдет замуж в четвертый день [недели] должна быть убита (за то, что следовала еврейскому обычаю)», то мы должны отменить это раввинское постановление полностью! Сказал Раба: власть определила, что «девушка, которая выходит замуж в четвертый день [недели] свой первый половой акт должна совершить с наместником». Тогда Талмуд спрашивает: [ты назы-

ваешь] это опасностью? [Конечно же] это [вопрос] воздержания! Отвечает Талмуд: [нет, это настоящая опасность,] поскольку есть целомудренные женщины, которые скорее отдадут себя на смерть и подвергаются опасности. Но [тогда] давайте отменим его! Указ [властей] может прекратить свое действие, и [поэтому] мы не отменяем постановление мудрецов из-за указов. Но если так, то на третий день он [т.е. наместник] тоже придет и вступит в связь [с невестой]? – Нет сомнений что он не сдвинется с места⁶.

У нас есть надежный талмудический источник, который подтверждает, что перед лицом невзгод и по причине принятия местными властями закона раввины согласились на временное разрешение того, что запрещено постановлением мудрецов, но были против того, чтобы менять само законодательство, поскольку постановления властей носят временный характер, а религиозный закон – вечен. И на самом деле, мы видим в этом случае определенную, ограниченную гибкость. Между прочим, согласно некоторым источникам этот указ, закреплявший за наместником Иудеи право первой ночи с невестой, привел к восстанию Маккавеев против власти эллинистов, кульминацией которого стали победа Хануки и восстановление еврейского суверенитета в Святой Земле. Поэтому, если можно, перефразируем утверждение Блю Гринберг: в этом случае, так же как и во многих других, не было раввинской воли на то, чтобы соответствовать жестоким требованиям государственной власти.

Другой пример может быть взят из недавней истории и связан с последним ректором Берлинской раввинской семинарии Гильдесхаймера – раввином и доктором философии Йехиэлем Яковом Вайнбергом, которому пришлось принимать алахическое решение в споре, возникшем относительно кашерного забоя скота (шхиты). В апреле 1933 года нацистский режим, пришедший к власти в Германии, запретил практику ритуального убоя, до тех пор, пока евреями не будут предприняты определенные «гуманитарные изменения»,

⁶ Вавилонский Талмуд, «Ктубот» 3б

включающие предварительное оглушение животных. Эти требования были равносильны полному запрету шхиты, поскольку всегда считалось, что подобные действия делают животное ритуально непригодным для еды, вне зависимости от того, как оно будет впоследствии убито. И все же казалось, что существующий алахический материал дает небольшую надежду на то, что проблему можно как-то решить – к тому же были серьезные опасения, что если разрешающее алахическое решение не появится, то евреи Германии просто начнут есть некашерное мясо. С болью осознавая всю тяжесть положения, рав Вайнберг написал целый ряд детализированных респонс, в которых обосновывал, что животные, убитые с учетом новых требований правительства, могут быть признаны пригодными в пищу, однако поставил столь радикальное облегчение закона в зависимость от решения других важных алахических авторитетов.

Ортодоксальные раввины Einheitsgemeinde (Объединенной общины Германии), возглавляемые равом Ицхаком Унной, склонялись к тому чтобы облегчить закон, поскольку опасались, что их прихожане и официальные организации в их общинах перейдут на некашерные продукты, в то время как ортодоксальные раввины Австрии не видели никакого алахического способа разрешить оглушенное мясо. Вайнберг отправился в Польшу чтобы проконсультироваться с крупнейшими алахическими авторитетами, такими как рав Хаим Озер Гродзинский – духовный лидер Вильно, и дюжиной других важных раввинов, и в итоге широкую поддержку получила точка зрения, однозначно запрещающая к использованию мяса животных, которых били током перед шхитой. Вернувшись, рав Вайнберг постановил, что оглушенное животное непригодно для шхиты. Получается, что по сути он подталкивал евреев к использованию обычного, некашерного мяса, поскольку ввоз кашерного мяса из-за границы был запрещен нацистами.

В научных кругах спорят о том, насколько алахическое

решение польских авторитетов были чисто алахическим, или все же «мета-алахическими» – другими словами, было это решение основано исключительно на письменных доказательствах и прецедентах, или были другие причины, такие как *weltanschauung* (мировоззрение) принимавших решение раввинов, а также дух закона⁷. Из написанного самим равом Вайнбергом в его труде «Сридей Эш» очевидно, что он тоже прекрасно понимал: попытка нацистов запретить традиционный способ кашерного забоя по «гуманитарным соображениям, как бесчеловечный убой» – это настоящая демонизация еврейской ритуальной практики и самой Торы, и поэтому сам он внутренне тоже не был склонен разрешить это мясо, даже несмотря на то, что в результате большинство кухонь в домах членов германских общин, где кашрут соблюдался вплоть до этого времени, прекратят быть кашерными.

Я уверен, что лишь немногие раввины и неформальные лидеры еврейской общины того времени позволяли себе жестко критиковать алахический подход «пусть закон сдвинет гору», подразумевающий, что еврейский алахический закон недостаточно гибок и мягок, в результате чего раввины оказались неспособны пойти навстречу людям и немецкое еврейство в массе своей окончательно перестало держаться за кашрут. А если мы позволим себе оценить то историческое решение именно сейчас, спустя 80 лет (подход не всегда справедливый, зато всегда более точный, чем когда мы пытаемся оценить текущие события) – мы обязательно увидим, что алахическое решение рава Вайнберга содержало в себе послание, адресованное всему ортодоксальному еврейству страны, которое составляло порядка 15 процентов от полумиллионного еврейского населения довоенной Германии: соблюдающему еврею жить в нацистской Германии невозможно. Тем самым он подтолкнул соблюдающее меньшинство к эмиграции, и оно начало покидать Германию намного раньше и быстрее, чем несоблюдающее большинство немецких евреев, до закрытия другими странами границ. Тем самым рав

⁷ Azure no. 12, Winter 5762 / 2002 «The Legacy of Yehiel Jacob Weinberg» rev. by Jeffrey R. Woolf

Вайнберг спас жизни людей своей общины. Как я уже сказал раньше, я специально взял крайние случаи с враждебной властью, принимающей анти-семитские законы чтобы затруднить евреям жизнь. Я привел два примера из двух абсолютно разных исторических периодов, и из этих примеров видно, как алаха реагирует на подобные вызовы. Множество раз алаха вступала в конфликт со светским правом, но не потому, что в этом было намерение еврейского законодателя – обстоятельства складывались так, что конфликт был неизбежен. Мой любимый пример – вопрос, который обсуждал в XVII в. раби Яир Бахарах – важнейший алахический авторитет Кобленца и Вормса: группа евреев путешествовала из одного немецкого города в другой, проходя пограничный контроль, и пограничная служба захотела удостовериться, что женщина, путешествующая вместе с мужчиной, действительно является его женой, поскольку с точки зрения соблюдения ценза оседлости это было необходимым условием. Для того, чтобы установить этот факт, полицейский потребовал от мужчины поцеловать женщину. Вопрос, который был задан раву Бахараху, состоял из двух частей. Во-первых, разрешено ли мужу поцеловать жену во время менструации, когда это, по общему правилу, запрещено алахой? Во-вторых, в случае если женщина в действительности приходится женой другому мужчине, можно ли чужому мужчине ее поцеловать ради того, чтобы они без проблем пересекли границу? Любопытно, что раби Бахарах разрешил первый вариант, однако запретил второй, по сути облегчив закон там, где нужно подтвердить правду, и отказавшись идти на уступки в законе там, где речь идет о доказательстве лжи. Упомяну и еще одну респонсу раби Бахараха⁸, посвященную часто поднимавшемуся в прошлые века вопросу о евреях, ведущих тяжбу с неевреями в их суде, когда про судью известно, что он ненавидит евреев: один еврей спросил у раби Бакараха, можно ли дать этому судье взятку – не для того, чтобы склонить его на свою сторону, а для того, чтобы обеспечить хоть какой-то паритет и иметь основания надеяться на справедливое рассмотрение дела. Не вдаваясь в

последовавшую дискуссию поздних авторитетов, отмечу, что естественная предвзятость судей-неевреев в городах и странах, где исповедовался государственный антисемитизм, где правители и подданные были уверены в изначальной аморальности люб-го еврея, где презумпция виновности еврея действовала до тех пор, пока не доказано обратное – это постоянная проблема Европы, с наступления Средних веков и вплоть до конца XVIII века, когда Готхольд Эфраим Лессинг написал драму «Натан Мудрый». Но я хотел бы обратить внимание вот на какую деталь: проситель не пытался узнать у рава Бакараха, что думает о подкупе судей светский закон, не особо интересовало спрашивающего и возможное наказание за это деяние. Единственный вопрос, который он задал: «Как к этому относится алаха?» Получается, что хотя жизнь евреев в Средние века висела на волоске и зависела от доброй воли местного властителя, позволявшего ненавистным евреям продолжать жить в его землях (за достаточно щедрые подношения), евреи все еще испытывали угрызения совести, предлагая взятки судьям во время тяжбы.

Я уверен, что многие из Вас хотят узнать, какова позиция алахи в отношении законов той страны, которая не испытывает враждебности по отношению к своему еврейскому меньшинству, но препятствует этому меньшинству в выполнении религиозных заповедей: повлечет ли такая ситуация аналогичный ответ со стороны алахи?

Существует много ситуаций, когда государственное регулирование и законы препятствуют евреям в соблюдении. Например, срочная служба в армии – это особая ситуация, потому что там, где на службу призывают, она является обязательной, а не добровольной, как учеба в университете, поступая в который студент знает, что ему придется ходить на занятия в Шабат, но соглашается на это. Хочу обозначить в качестве правила, что в мире алахи существует огромная разница между «принятыми нормами соблюдения» и «минимально необходимым соблюдением». Другими словами, несмотря на то что еврейские школы, в большинстве своем, закрыты

⁸ «Хавот Яир», вопрос 136

в Шабат, и Шабат предназначен для духовной работы, все же, поскольку алаха не запрещает изучение наук в Шабат, многие общины предоставили специальные условия тем студентам, которые должны показаться на лекциях в Шабат, организовав для них молитву отдельно от основного миньяна, рано утром. В ситуации с армейской службой алаха тоже нашла послабления, обусловленные экстремальным характером ситуации, поскольку алаха учитывает, что от еврейских граждан ожидается служба своей стране в качестве солдат. Но нужно отметить, что даже там, где существует система призыва, военная обязанность, как правило, не касается всего населения – она относится лишь к призываемым, а если начинается настоящая война, то это вообще исключительная ситуация, в отношении которой действуют все общие послабления из области «пикуах нефеш»: спасение своей жизни или жизни ближнего освобождает от всех остальных религиозных обязанностей, и фактически, обязывает человека нарушать Шабат, чтобы спасти жизнь.

В этом контексте я хотел бы лишь упомянуть тему, которая относится к предмету нашего обсуждения, но заслуживает отдельного разговора, поскольку связана с медицинской этикой. Главный раввин Британской Империи, лорд Имануэль Якобовиц, благословенной памяти, был великим новатором в области пересечений медицины и алахи, и он был первым раввином, который всерьез занялся темой медицинской этики. Вопросы о том, когда начинается жизнь и когда она завершается, в каких случаях неизлечимо больные пациенты могут отказаться от дальнейшей медицинской помощи, и многие другие проблемы из той же области сегодня обсуждаются и в алахе, и в секулярном мире. И я верю, что поскольку алаха основывается на торанических и талмудических источниках, она может и должна оказать влияние на решения, диктуемые светским правом и этикой.

Я хотел бы перейти к разговору о широко обсуждавшемся скандале, который случился несколько месяцев назад в Соединенных Штатах. Сообщение CNN: «Два раввина обвиняются в похищении людей. Представители властей заявляют, что раввины подозрева-

ются в организации нападений на мужей – ортодоксальных иудеев, с целью принудить их предоставить развод женам. В результате рейда ФБР мужчины были арестованы. Возбуждено уголовное дело. Обвинение утверждает, что раввины получали от жен-заказчиц десятки тысяч долларов для организации похищений и приняли 20000 долларов на такую операцию от агентов ФБР, работающих под прикрытием. В чем была цель нападений? В получении т.н. «гета» – документа, который, согласно еврейскому закону, муж должен дать жене для того, чтобы между ними состоялся развод, – говорится в обвинительном заключении».

В ортодоксальном еврейском мире «гет» намного важнее, чем любой документ, выданный гражданским судом. Источник этого закона находится в книге «Дварим» (24:1-2): «Если возьмет кто-либо жену и совокупится с нею, и будет тогда, когда не обретет она милости в его глазах, ибо нашел он в ней нечто постыдное, он напишет ей письмо разводное и даст в руку ей, и отошлет ее из своего дома. И выйдет она из дома его, и пойдет, и станет женой другого». Без этого письма женщина имеет статус «агуна» – несвободной женщины, привязанной к мужу, вне зависимости от того, насколько в реальности разрушен их брак.

Таким образом, последствия неполучения «гета» весьма серьезны, и к сожалению, в нашу эпоху трудности лишь усилились.

В некоторых случаях, мужья шантажируют своих жен, требуя от них непомерных выплат в обмен на предоставление религиозного развода. Без соблюдения установленных религиозных бракоразводных действий женщина не может выйти повторно замуж, не может обрести свободу. В отличие от эпохи Средневековья, жизни женщин и жизни их мужей уже не управляются постановлениями раввинского суда: у общин нет сегодня органа власти, который мог бы пойти на по-настоящему жесткие санкции в отношении недобросовестно ведущих себя мужей, чтобы освободить их жен. И хотя еврейский закон и рассматривается как закон этих общин, у него не хватает силы принуждения. Будь у раввинского

суда эта сила, имей суд право на насильственные действия – он мог бы защитить самых уязвимых членов общины. Что же делать?

Было предложено два варианта решения этой уникальной дилеммы современности. Первый – и дальше применять жесткое насилие. Однако обман, запугивание и пытки – это плохой путь. Ведь опасность здесь не только в нарушении американских законов, но и в нарушении закона еврейского, поскольку любое решение раввинского суда, обеспеченное с помощью взятки (а как иначе рассматривать «гонорар», выплачиваемый раввинам женщинами), является недействительным, а насилие в отношении мужа, основанное на недействительном решении заставит его предоставить развод, который автоматически не будет иметь никакой силы. Поэтому тот факт, что применение насилия влечет за собой вымогательство денег у тех, кого имелось в виду защищать, ведет не только к противозаконным актам жестокости, но и к недействительности результата с религиозной точки зрения. К счастью, было предложено и другое решение, которое предполагает вместо принуждения использовать контракт. В начале 90-х «Бейт-дин Америки» (RCA) – один из наиболее известных раввинских судов в США – определил новую форму брачного договора для использования в еврейской общине. Этот договор требует от мужа обеспечивать жене ежедневную денежную помощь, как правило в сумме \$150, за каждый день, который они уже не живут вместе фактически, и до тех пор, пока муж отказывается предоставить жене религиозный развод.

Такой брачный контракт успешно обходит разнообразные юридические сложности, поскольку данные ежедневные выплаты – это всего лишь пролонгация обязанностей мужа по оказанию поддержки жене, абсолютно естественная часть брачного контракта, и эти выплаты не могут квалифицироваться как насилие и несправедливое финансовое принуждение. Условия соглашения не требуют от мужа обязательно предоставить жене религиозный развод – только платить деньги, если он этот

развод не предоставил. Таким образом, американские суды получают возможность принудить мужа к соблюдению условий соглашения, не нарушив при этом никаких конституционных запретов. И действительно, в январе 2013 года Суд штата Коннектикут вынес определение, что этот т.н. «еврейский брачный контракт» легитимен и не вызывает конституционных возражений, особо подчеркнув, что условия соглашения не нарушают принципа отделения религии от государства.

Успех еврейского брачного договора – это важный урок для будущего религиозных общин в Соединенных Штатах. Как и многие другие религиозные традиции и доктрины, еврейское бракоразводное законодательство должно преодолеть сложные проблемы, возникшие в современный период. Некоторые решили просто уклониться от системного решения этих проблем за счет использования отговорок, обмана и даже насилия. Но такой подход зачастую лишь обостряет проблемы и оставляет женщину объектом вымогательства – не только для мужа, но и для ее потенциальных спасителей.

С другой стороны, религия может рассматривать современность не только как препятствие, которое нужно преодолеть, но и как нечто такое, что предоставляет новые возможности. Ведь действительно, объединив свои силы с американской правовой системой, еврейские общины получили ресурс, необходимый для защиты интересов женщин, которые до этого были абсолютно уязвимы. Вместо того, чтобы пытаться обойти закон, еврейский брачный контракт служит примером того, как окружающая нас со всех сторон современность иногда может улучшить религиозную жизнь.

На последнем съезде Конференции европейских раввинов (CER) мы адаптировали брачный контракт RCA для наших общин, а также выступили с рядом законодательных инициатив для ЕС, аналогичных тем, которые уже вступили в силу в Великобритании и Голландии: гражданский развод должен зависеть от прекращения религиозных брачных уз (если такие были). Кроме этого, мы подготовили инициативу для Израиля: мы хо-

тим, чтобы там были закреплены на законодательном уровне максимально жесткие санкции и уголовное преследование в отношении тех мужей, которые злостно уклоняются от религиозного развода.

Две правовые системы, алаха и секулярное территориальное право, не обязательно должны сталкиваться – во многих случаях мы видим, что секулярное право глубоко влияет на алаха. Последний пример, который я бы хотел сегодня рассмотреть – это знаковое решение рава Моше Файнштейна, величайшего алахического авторитета США второй половины прошлого века. В соответствии с алахой, чтобы молоко считалось кашерным, оно должно находиться под наблюдением еврея в процессе производства, поскольку существует теоретическая возможность его смешивания с молоком некашерных видов. Рав Файнштейн решил, что, поскольку государственное законодательство также строго запрещает смешивать молоко коровы с молоком других видов (кроме тех случаев когда об этом специально написано на упаковке продукта), и власть, во исполнение закона, внедрила систему контроля, чтобы проверять соблюдение технологии производства и наказывать нарушителей, то, следовательно, государственный надзор дублирует надзорную функцию раввината. В итоге рав Файнштейн объявил молоко и множество молочных продуктов разрешенными к употреблению соблюдающими евреями, основываясь на идее, что алаха может положиться на секулярный закон и контроль. Этот случай, равно как и случай с брачными договорами, показывает, насколько для иудаизма значима сегодня гармония между еврейским религиозным законом и законом страны, как это важно с точки зрения интересов еврейской общины и стран, где живут евреи.

Важно отметить, что рав Файнштейн, вынужденный бежать из большевистской России в США в первой половине прошлого века, очень стремился в своих респонсах подчеркнуть новое положение, в котором оказались евреи в Америке: они больше не подвергались узаконенной дискриминации и не сталкивались

с судьями, об антисемитских взглядах которых было бы заранее известно. Поэтому от евреев требовалось в точности следовать букве закона, действующему в месте их проживания – требование, которое, по понятным причинам, не могло относиться к евреям, живущим во время Холокоста.

Одновременно мы можем увидеть и влияние еврейского закона на правовую систему Европы. Например, законы о сохранении массовых захоронений жертв нацизма в ряде европейских стран взяты из алахических источников.

Я начал эту лекцию с того, что упомянул кредо школы рава Азриэля Гильдесхаймера: интегрировать иудаизм и современную европейскую культуру, формируя современную еврейскую общину, которая может быть частью современной Европы, оставаясь при этом настоящей еврейской общиной, преданной Торе. После Катастрофы начали раздаваться голоса, которые утверждали, что такой симбиоз невозможен, что Холокост уничтожил всякую надежду на еврейское будущее в рамках подобного сосуществования...

Конечно же евреи могут продолжать жить в Европе в духовных гетто, которые они сами воздвигли, в максимальном отрыве от европейской цивилизации. Вопрос в том, сможем ли мы снова воспитать целую общину людей, верящих в возможность сосуществования двух этих культур.

Я был воспитан в духе принципов «Тора им дерех эрец»⁹, с верой в то, что любая еврейская община обязана поддерживать диалог с культурой и законами страны проживания, тем самым обогащая нашу еврейскую традицию через местную культуру и одновременно добавляя наш иудейский голос к европейскому наследию.

Для люб-го партнерства необходима добрая воля двух сторон. Я надеюсь, что Европа не станет в очередной раз доказывать нам, что она не желает быть партнером в этом уникальном для человеческой истории эксперименте. ■■

⁹ Принцип, сформулированный в середине XIX века равом Шимшоном Рафаэлем Гиршем: участие евреев в жизни окружающего общества при строгом соблюдении алахи.



Рав Цви ПАТЛАС,
главный редактор издательства «Пардес»

ГЛАВА ХУКАТ

Цикл радиопередач «Недельные главы Торы», подготовленный равом Цви ПАТЛАСОМ для израильской русскоязычной радиостанции «РЭКА», продолжает глава «ШЛАХ». В ней рассказывается о двенадцати еврейских разведчиках, которые отправились в Землю Израиля, и о трагических последствиях этого похода для всей дальнейшей истории народа Израиля.

Недельная глава «Хукат» с первых слов заявляет о важности законов в еврейской традиции: «Вот закон Торы, который повелел Б-г...» Слово «закон» в переводе на иврит – «хок». Первый из законов, рассматриваемых в главе «Хукат» – закон о красной корове. Это одно из самых загадочных предписаний Творца. Пеплом красной коровы снимается нечистота (тума), которая передается от мертвого тела.

«Говори сынам Израиля, чтобы привели тебе корову красную без порока, у которой нет увечья, на которую не надевали ярмо. И отдайте ее Эльазару-коэну, и выведет он ее за стан, и зарежет... И сожжет корову перед его глазами... А человек чистый соберет пепел коровы и положит вне стана на чистое место... для воды очистительной».

Чтобы очистить человека от ритуальной нечистоты, пепел сожженной красной коровы разводят родниковой водой, этой смесью брызгают на нечистого человека в третий и седьмой день его тумы. Затем он окунается в «миквэ» и становится чистым.

Закон о красной корове – типичный пример закона категории «хок». К такому же типу относятся все законы о жертвоприношениях и о нечистоте, а также заповедь о «шаатнезе» – запрет надевать одежду, в ткани которой смешаны овечья шерсть и лен, и некоторые другие законы.

Смысл этих заповедей нам непонятен. Но коммента-

торы Торы все-таки дают некоторые пояснения. Например, Раши говорит о связи заповеди о красной корове с грехом поклонения золотому тельцу.

За всю историю еврейского народа было не больше 8 красных коров. В наши дни, в недалеком прошлом, в одном из кибуцев распространилась весть, что родилась красная корова. Это событие стало сенсацией в еврейском мире. Но раввины, проверив корову, выяснили, что она не полностью красная и не подходит для выполнения заповедей. Ведь в соответствии с предписанием Торы у красной коровы не должно быть даже двух волосков другого цвета.

«Хукимы» исполняются, даже если их смысл не понятен. Например, мы не понимаем принципы работы законов природы, установленных Творцом. Хотя мы освоили эти законы практически, суть их остается для нас загадкой. Понять, почему они действуют так, а не иначе, мы не в состоянии. Почему, например, между физическими телами существует притяжение? Как бы глубоко ни был нами изучен закон всемирного тяготения, мы не находим ответа на вопрос: почему он действует именно таким образом. Этот факт четко сформулировал выдающийся физик Макс Планк, который сказал: «Наука не может окончательно разгадать тайны природы. Ведь, в конце концов, мы сами – часть той тайны, которую пытаемся раскрыть». (Я цитирую сейчас из книги рава Ицхака Зильбера «Рассказы о Торе».)

Далее в нашей главе рассказывается о сороковом году путешествия евреев по пустыне. В последний год странствований евреи оказались в пустыне Цин, в месте с названием Кадеш. Там умирает Мирьям, родная сестра Моше и Аарона. После ее смерти исчез колодец, который путешествовал с евреями на протяжении всех их странствий по пустыне, дарованный Вс-вышним за заслуги Мирьям. В результате евреи остались без воды.

Жажда стала причиной бунта евреев. Тогда Творец повелел Моше взять жезл, пойти в сопровождении Аарона вместе со всеми евреями к скале и попросить у нее дать воду.

«И сказал им [Моше]: «Слушайте же, строптивые! Из этой ли скалы извлечь нам для вас воду?» И поднял Моше руку свою, и ударил скалу своим посохом дважды, и обильно полилась вода, и пила община и их скот. И Г-сподь сказал Моше и Аарону: «За то, что вы не поверили Мне, чтобы явить Мою святость на глазах у сынов Израиля, не введете вы эту общину в страну, которую Я дал им»».

Вскоре после этого события в месте с названием Гора гор умирает Аарон. С его смертью евреи лишились облаков, которые почти сорок лет защищали их в пустыне от палящего солнца. (Спустя некоторое время и колодец, и облака вернулись благодаря молитвам Моше).

Прослышав о беззащитности евреев на стан напал царь близлежащей страны Арад. Народу Израиля, с Б-жьей помощью, удалось разбить его. Завершив обход Эдома, израильтяне подошли к границе Моава, царь которого тоже не позволил им пройти через свою территорию. Обходя Моав, евреи оказались у реки Арнон, омывающей его с севера и граничащей с землей эморийцев. Зная, что евреи должны тут появиться, враги подстерегали их, собираясь атаковать пришельцев.

Им помешало чудо. По обоим берегам реки Арнон были горы, а в них — пещеры. Враги евреев укрылись там и готовились к нападению, но вдруг случилось землетрясение! Все эморийцев погибли, а евреи миновали эти места, даже не узнав, что их ожидала засада. Им стало известно об этом много позже.

Сразу после этого на евреев нападает кнаанский царь Арад – тот самый наш злейший враг Амалек. Евреи по-

бедили Амалека с помощью Вс-вышнего и снова взбунтовались. На этот раз народный гнев обрушился на ман – единственную пищу на протяжении уже 40 лет. «Ведь хлеба нет, и воды нет, и душе нашей опротивела эта негодная пища!» – стонали евреи, жалуясь Моше.

Творец ответил народу, не умевшему оценить сделанные для него чудеса. «И послал Б-г на народ ядовитых змеев, и жалили они народ, и умерло множество...» Осознав ошибку, евреи кинулись к Моше с просьбой спасти их от такой ужасной напасти. После молитв и умалений Вс-вышний сжалился над народом и велел Моше изготовить жезл с медным змеем наверху.

– Каждый ужаленный, поглядев на него, выздоравливает, – пообещал Творец. По великой милости Вс-вышнего, это чудесное средство остановило мор, и евреи смогли продолжать путь. Вскоре они подошли к потоку Арнон, что протекал вблизи земли Моав, а оттуда двинулись к колодцу, о котором Б-г сказал Моше: «Собери народ, и Я дам им воды». Там народ вместе с Моше воспел песнь о колодце, который вырыли вожди. Завершается глава победой над великим царем Амории – царем Сихоном.

«И двинулись сыны Израиля, и остановились в степях Моава по ту сторону Иордана при Иерихоне». Моше знал, что он не перейдет Иордан и не ступит на святую землю, а одна из причин тому – удар по скале, из которой он хотел, по слову Б-га, извлечь воду для евреев.

Что же на самом деле произошло в тот момент? Почему Моше, передавший евреям Скрижали Завета и учение Творца совершенно точно, без малейшего искажения вдруг ошибся, чем вызвал гнев Вс-вышнего? «И не было питьевой воды у общины Израиля, и собрались все против Моше и Аарона, и сказали:

«Лучше было бы нам умереть, как умерли братья наши перед Б-гом. Зачем ввели вы собрание Б-га в эту пустыню, чтобы умереть тут нам? Зачем вывели вы нас из пустыни, чтобы привести в это плохое место, лишенное посева и смоковницы, и граната, и винограда, да и воды нет для питья!»»

Эти претензии предъявляет новое поколение евреев, родившееся в пустыне. Моше и Аарон спрашивают у Творца, что им ответить народу?

– Возьми посох и созови все общество, ты и Аарон –

брат твой, и скажете скале у них на глазах, чтобы дала она воду. И извлечешь ты для них воду из скалы, и напоишь общество и скот их, – отвечает Б-г.

Творец велит Моше и Аарону сказать скале, чтобы она дала воду. Когда же все евреи собрались у скал, Моше спросил: «Не из этой ли скалы извлечь для вас воду?», а затем ударил по скале посохом дважды.

Почему же Моше не точно исполнил повеление?

Откроем книгу Сабы из Новардока «Мадригат Адам», где цитируется мидраш, объясняющий, что именно происходило в пустыне. В нем сказано, что Ашем показал Моше определенную скалу и велел попросить дать воду именно у нее. Тогда евреи сказали:

– Моше знает особенный закон об этой скале, а если мы попросим у него вывести воду из другой скалы, то он вряд ли сможет это сделать.

Тогда Моше задумался, что предпочесть: точно выполнить указание Творца, или, прислушавшись к словам людей, сделать чудо еще чудеснее – добыть им воду из другой скалы, тем самым не только не допустить унижение Б-жьей святости, но и еще больше освятить Имя Вс-вышнего.

По этой причине Моше спросил у евреев:

– Из этой ли скалы вывести вам воду?

Тем самым, он намекал, что чудесные возможности Творца безграничны, а он готов это продемонстрировать, предоставив евреям право самим выбрать любую скалу. Однако тем самым Моше нарушал повеление Вс-вышнего.

Тут и заключено его испытание. Он должен был выбрать, что правильнее. Немножко изменить предписание Вс-вышнего, чтобы больше освятилось Его имя? Либо согласиться на предполагаемое унижение святости, но точно выполнить Его приказ?

Моше решает добывать воду из скалы, которую указал народ. У него была полная уверенность в том, что раз Творец показал ему скалу, из которой должна выйти вода, то подобное чудо свершится с любой скалой.

Моше обращается с просьбой дать воду к скале, которую выбрал народ, но вода не выходит. Тогда Моше ударяет по скале его жезлом. Вода начинает капать. Он

ударяет еще раз. После второго удара идет поток воды. Казалось бы, произошло прославление имени Творца. Народ убедился, что из любой скалы по велению Моше выйдет вода. Даже неживая природа подчиняется его жезлу, а значит, и Тому, Кто управляет природой.

Вместе с тем, с другой стороны, произошло нарушение указания Творца – Моше добыл воду ударами, а не словом.

По объяснению Раши, Моше получил такое серьезное наказание – запрет войти в Святую Землю, потому что его вольнодумство привело к осквернению имени Вс-вышнего на глазах у всего народа. Ведь если бы скала дала народу воду только по слову Моше – имя Вс-сильного намного сильнее освятилось. Сыновья Израиля сказали бы: «Эта неодушевленная скала, мертвая природа, которой ничего не нужно для жизни, выполняет повеление Творца по слову Его, то мы, тем более, должны исполнять Его заповеди».

В трактате «Авот» написано, что все, сотворенное в этом мире, Вс-вышний сделал только ради проявления Его Славы. У Моше была возможность увеличить эту Славу, но он ее не использовал, хотя находился на невероятно высоком духовном уровне. Именно поэтому ему было дано настолько сложное испытание. Моше не нужно было выбирать между грехом и заповедью, как обычно это происходит с нами. Он должен был выбрать, каким образом лучше освятить Творца, и ошибся, выбрав не самый лучший путь. Вместе с тем, все его устремления были направлены именно на увеличение святости имени Творца в нашем мире. Требуется пройти особое очищение, чтобы войти в место, предназначенное Творцом для еврея. То поколение, которое получило Тору, осталось в пустыне. С ними остался и Моше. Это еще одно объяснение, почему он не вошел в Эрец Исраэль. Верный и праведный пастырь не может оставить своих учеников.

В будущие времена после прихода Машиаха встанут представители этого поколения, вышедшие из Египта и принимавшие Скрижали Завета, но не вошедшие в страну. Вместе с ними встанет Моше – пророк всех пророков, наш учитель. Он введет их в Эрец Исраэль. МТ

Рав Шломо Залман АВЛИН,
профессор Бар-Иланского университета

Перевод Эйтана Кальменса



БАВИЛОНСКИЙ ТАЛМУД

Глава 11 из книги «Традиция Устной Торы:
её основы, принципы и определения»¹

Талмуд – это самый объемный письменный источник Устной Торы. Вместе с Письменной Торой он составляет основу еврейского вероучения, мудрости и этики еврейского народа. Талмуд является итогом труда и квинтэссенцией учения амораев в сферах алахи и агады, Он создавался в домах учения и ешивах Земли Израиля и Вавилонии, с III по VI вв. н.э., т.е. это творение многих поколений.

Есть два Талмуда: Иерусалимский — мудрецов Земли Израиля, и Вавилонский — мудрецов Вавилонии. А просто под словом «Талмуд» подразумевается Вавилонский Талмуд, который превосходит Иерусалимский по объему, полноте, влиянию и авторитету. Вавилонский и Иерусалимский Талмуды охватывают все сферы исследований и интересов мудрецов еврейского народа в поколениях после завершения Танаха и содержат комментарии Писания, толкование стихов, агаду, алахическую традицию, законодательные постановления, речи, нравоучения и притчи, традицию исторического знания, естественнонаучные данные и т.д.

Материал, включенный в Талмуд, охватывает длительный период времени: составление Талмуда происходило в III-IV вв., но в нем обсуждаются вопросы, которые были сформулированы еще в начале эпох софрим и танаим, и уже на них наложены слова мудрецов Талмуда – амораим. Вавилонский Талмуд обязан своим названием тому факту, что составлен он был в Вавилонии, однако между евреями Земли Израиля и Вавилонии были тесные связи, и многие мудрецы перемещались из одного центра в дру-

гой, в итоге в Вавилонский Талмуд было привнесено многое из учения Земли Израиля и наоборот. Тяжело установить, сколько всего было амораев, поскольку у некоторых мудрецов были одинаковые имена, а многие из них упомянуты в тексте более чем под одним прозвищем. Есть исследователи (Айман, Гутман), которые оценивают количество амораев, упомянутых в обоих Талмудах и мидрашах, приблизительно около 3400 человек. Другие (Сафрай, Гольдберг) насчитывают примерно 2000. А есть (Альбек) уменьшающие их до минимального уверенного числа — 773 амораев. 371 из них жили в Земле Израиля и 402 в Вавилонии. Вавилонский Талмуд был написан на восточном диалекте арамейского языка, называемого вавилонским арамейским, на котором говорили в вавилонском Междуречье (Месопотамии). Это поздний диалект древнеарамейского (на нем говорили практически на всей территории Древнего Востока), который также сохранился в восточном (несторианском) и новом сирийских (сирском) языках, в мандейском и в избыточном арамеизмах пехлевийском (среднеперсидском). В силу того, что Талмуд содержит очень древний материал, в нем присутствуют пласты «миш-

¹ Книга вышла в издательстве института «Орот Исраэль». Перевод сделан и публикуется здесь с любезного разрешения автора и издателей книги. Первая версия главы вышла в виде статьи «Талмуд Бавли» в «Еврейской Энциклопедии», поэтому текст содержит отсылки к другим статьям в этой энциклопедии.

наитского» иврита («языка хазаль»), и талмудического иврита («языка хазаль Б»), а поскольку персы властвовали над Вавилонией всю эпоху кодификации Талмуда, то в нем заметно и влияние среднеперсидского языка. Кроме этого в Талмуде есть заимствования из древнегреческого и латинского, что также является результатом влияния эпохи.

Талмуды (в первую очередь, Вавилонский) более чем любое другое сочинение определили образ еврейского народа, его характер, его мнения, основы его веры, образ его жизни, его отношения с Богом, с самим собой и с другими народами, а также стиль его мышления во всех вопросах и областях.

Содержание и форма

Талмуд формировался мудрецами как динамическая система на протяжении более чем десяти поколений, в стенах ешив Земли Израиля и Вавилонии, как продукт непрерывной живой учебы глав этих ешив и их учеников. Эта же учеба определила форму и характер Талмуда. Устная Тора передавалась параллельно двумя способами – в виде алахической традиции и мидраша (толкования) Письменной Торы.

Что такое алахический путь передачи? Это нормы, которые передавались по традиции из поколения в поколение и были зафиксированы в сборниках установленных законов, в виде рассказов, свидетельств, «гзерот» (постановлений), «таканот» (установлений, дословно «исправлений») и обычаев. Подобным образом выглядят Мишна и Тосефта, сформулированные кратко и конспективно, и, как правило, без всякого обсуждения, без приведения источников и обоснований.

Что такое передача путем мидраша? Мудрецы усердно комментировали Тору согласно принципам ее

толкования («мидот ше-а-Тора нидрешет ба-эм») – объясняли и комментировали ее до тех пор, пока не выводили из неё практическое руководство. И даже переданные по традиции законы они иногда обосновывали с помощью Письменной Торы, причем до такой степени, что они выглядят как будто их изначально вывели толкованием Писания. Подобное часто встречается в алахических сборниках мидрашей времен танаев.

Главным материалом, изучаемым в ешиве, была Мишна (Мишна Раби)². Её трактовали различными образами, искали её источники, отвечали на вопросы «Мина лан?»³ (Откуда нам [это известно]?), «Мина аней милей?» (Откуда эти вещи?). Выясняли мнение какого тана я приведено в мишне «Ман тана?» (Какой танай?), «Алиба де-ман?» (Согласно кому⁴ [т.е. по чьему мнению это идет]?), объясняли и определяли конкретные места с помощью «укимиты» (сужение принципа до конкретной частной ситуации), «Аха бе-май аскинан?» (Чем мы здесь занимаемся?), «Эйхи дами?» (Каким образом?)⁵ и т.д. И также сравнивали параллельные места в Мишне и устраняли противоречия, и всё это — через сравнение с источниками вне Мишны – барайтами и высказываниями первых амораев. Кроме прямого отношения к Мишне, Талмуд также представляет работу амораев во многих других сферах. Амораи занимались новыми вопросами, так же как и их предшественники танаи: выносили постановления, определяли обычаи, устанавливали алаху и давали распоряжения во всех сферах жизни. Анализируя аргументацию танаев и обнаруживая причины, лежащие в основе алахи, они определяли принципы методологии и установления алахи, и определяли абстрактные понятия («йеуш», «брира»⁶, «асмахта», «грама» и «гарми» и пр. – см. ниже). Талмуд также со-

² т. е. раби Йеуды а-Наси — прим. пер.). Её трактовали различными образами, искали её источники, отвечали на вопросы «Мина лан?» Все транскрипции здесь и далее приведены согласно расстановке огласовок, принятой в ашкеназских ешивах, однако в арамейско-ивритском словаре Э.Ц. Меламеда предложена альтернативная расстановка огласовок (не путать с их произношением!) для многих слов, в соответствии с традицией сефардских ешив. По этому словарю нужно заменить приведенные транскрипции на следующие: «мена лан» вместо «мина лан», «ман тена?» вместо «ман тана?» (в этом случае перевод будет не «который танай?», а «кто её [эту мишну] учил?»), «окимта» вместо «укимта», «асикинан» вместо «аскинан», «эйхи дамей» вместо «эйхи дами», «кушья» вместо «кушия», «ава амейна» вместо «ава амина» – прим. пер.

³ Букв. «На чем сердце?» — прим. пер.

⁴ Букв. «На что похоже?» – прим. Пер

⁵ Принято произносить «брейра» – прим. Пер

⁶ Букв: не тот, кто учил начало мишны, учил её конец. – прим. пер.

держит вопросы и задачи, далекие от практической действительности, которые являются ни чем иным, как материалом для академическо-теоретического обсуждения, затрагиваемым в процессе учебы с целью определить теоретические различия и помочь открыть корни алахот и то, на чем они базируются.

Поскольку образ представления материала в Мишне является казуистическим (т.е. демонстрация принципов осуществляется посредством изложения их в виде конкретных деталей), то совершенно логично, что изучение Мишны амораями приняло образ выяснения схожего и различного между случаями, упомянутыми в Мишне и барайтах, с целью открыть широкие принципы с одной стороны, и ограничить силу конкретных примеров с другой стороны. И следовательно, их подход являлся принципиально гармоническим: амораи старались уладить противоречия между параллельными местами, находя различия между мельчайшими деталями. Лишь иногда, при отсутствии иного выбора, они были вынуждены критиковать источники, говоря про определенную мишну, что её начало идет по одному мнению, а конец по другому⁷. В определенных случаях они даже могли согласиться на корректировку текста мишны. Выделяющейся чертой талмудического стиля является его диалектическая форма: почти всё излагается в виде вопросов и ответов или в виде спора между несколькими людьми. По принципу такой стиль изложения имеет сходство с классическим греческим диалогом, но очень далек от классической римской риторики.

Учебный процесс в ешиве несомненно проходил подробным образом, с подробным и исчерпывающим обсуждением. Но лишь то, что по итогам такой учебы оформилось в краткие заключения и сжатые комментарии и получило признание мудрецов ешивы – «Гемара», которую мы сегодня знаем. Педантично и сжато сформулированные итоги этой работы, которые составили суть известных нам высказываний

первых амораев, были присоединены к Мишне, и с тех пор заучивались (наизусть) и изучались вместе с ней.

Этот процесс происходил во многих домах учения Земли Израиля и Вавилонии, и так возникли параллельные Талмуды, в которых много схожего, но также и различного. Со временем сам материал «Гемары» стал предметом изучения, на первоначальные пласты информации наложился новые. Так возник Талмуд — пластом около пласта и пластом над пластом. Все они прошли много редакций, и в итоге «талмуды» различных ешив сформировались в «темы», представленные в дошедшем до нас виде.

«Тема» («сугия») – это структурная единица Талмуда у которой есть четкие литературные границы, и она является очевидной минимальной частью во всем Талмуде. Любая «тема» является отдельной единицей, и, как правило, её обсуждение не зависит от обсуждений других «тем». Рамки «темы» строго заданы, для классификации цитат и слов дискуссии используется точная, выверенная терминология. Существуют особые выражения и словосочетания, указывающие на то, что далее будет приведена цитата из Мишны, из барайты или из слов амораев, имеются особые обозначения для всех видов вопросов («кушия», «тиювта», «рамья», «аткафта», «баая», «пирха»); различие между предположениями, которые отодвигаются в процессе обсуждения («ава амина») и мнениями, которые имеют силу заключения, и между сомнениями, которые были разрешены — полностью или частично («им тимца ломар...») – и теми, которые остались неразрешенными («тейку»), и т.д. Особое значение есть у образа представления вещей с точки зрения их веса для алахи и практики.

Был накоплен большой объем материала, который, в конечном счете, упорядочили в виде окончательного обширного свода, в котором уже невозможно различить признаки отдельных промежуточных и разрозненных редакций. При этом последнем упо-

⁷ Тем временем (т.е. между публикации статьи в «а-Энциклопедия а-иврит» и изданием книги профессора Авлина — прим. пер.) увидела свет большая статья Яакова Зусмана на эту тему, в которой он собрал и привел почти все и источники и обсуждения по этому вопросу, и после их анализа и проверки выясняется что нет никакого уверенного доказательства записи Устной Торы ранее эпохи завершения Талмуда. Разрешение запрета записывать Устную Тору было распространено после эпохи Талмуда. См. Я. Зусман «Тора ше-бе-ла-ле пе ншута ке-машмаа кохо шель коцо шель йуд», Мехкарей талмуд, т. 3, Иерусалим 5765, стр. 209-384.

рядочивании Талмуд пополнился дополнительными элементами, которые относятся ко всем областям изысканий, которыми занимались мудрецы: были записаны небольшие сборники, в которых алаха систематизирована по именам тех, кто ее определил, помимо этого в Талмуд включили агаду, этику, притчи и аллегорические объяснения, а также описания случаев из практики, исторические справки и т.п.

До сих пор не разрешен окончательно вопрос, был ли Талмуд записан сразу после упорядочивания.⁸

По всей видимости, в то время Талмуд все еще не записывался официально, его изучение и передача осуществлялись в ешивах устно. Однако вполне вероятно, что мудрецы записывали для себя отрывки из Мишны и Талмуда, для памяти, несмотря на то что эти записи не имели статуса правильной и точной версии текста. Такой статус имели лишь слова самого мудреца, который передал материал и предложил его для учебы в ешиве. Проверенные свидетельства относительно записанной версии Талмуда, находящейся в наших руках, относятся к середине VIII века, а самые ранние из дошедших до нас списков Талмуда, в датировке которых уверены, относятся к середине XII века. Однако отрывки Талмуда из Каирской генизы, по всей видимости, намного древнее.

Тот Талмуд, который есть у нас

Талмуд, которым мы сегодня располагаем, публикуется вместе с Мишной и предназначен главным образом для того, чтобы объяснить и прокомментировать её. Поэтому он приводится в той же самой «рамке», что и Мишна и прикреплен к ней — к каждой конкретной мишне в отдельности, и к каждому конкретному отрывку в ней. Изначально Талмуд был самостоятельной книгой, в которой каждая часть была посвящена обсуждению отдельного отрывка из Мишны («писка») с выделенным началом («матнитин» — т. е. «наша мишна»), или пис. («писка»). Со временем Мишна была добавлена к Талмудам: поначалу целыми главами, за которым публиковались части Талмуда, связанные с ними, а в последствии — отдель-

ными отрывками, на каждый из которых приводился относящийся к нему отрывок из Талмуда. Поэтому сегодня выражение «Талмуд» включает, в своем общепринятом значении, и саму Мишну. И несмотря на то, что Вавилонский Талмуд охватывает только четыре раздела Мишны (а также трактаты «Брахот» и «Нида», которые в эти разделы не входят), их рассматривают как единое целое с неохваченными Талмудом разделами Мишны («Зраим» и «Таарот»), и все это вместе называется «Талмуд шести разделов», или «Шас» (акроним от словосочетания «Шиша сдарим» т. е. «шесть разделов»).

Итак, Талмуд в широком смысле слова включает в себя следующие разделы: «Зраим», «Моэд», «Нашим», «Незикин», «Кодшим» и «Таарот» (для сокращения используется аббревиатура «ЗМаН НаКаТ»). В таком порядке их упоминает Рейш Лакиш («Шабат» 33а), который опирает их на стих из писания. Другой порядок («Нашим», «Зраим», «Таарот», «Моэд», «Кодшим», «Незикин») мы находим в словах раби Танхумы («Мидраш Теилим» 19:14). По отношению к порядку трактатов действует правило: нет порядка у Мишны («Бава Кама» 102а); И по словам рава Шериры Гаона (смотри его послание, изд. рава Б. М. Левина стр. 32) раби Йеуда а-Наси не определил порядок трактатов — он сложился по ходу изучения.

Издания «Вавилонского Талмуда» основаны в настоящее время на наборе, впервые использованном в издании виленской типографии «Вдова и братья Ромм» 1880–1886 гг. (см. далее конец параграфа 15) и содержат 20 больших томов, в которые включены весь Талмуд и вся Мишна, а также полный аппарат указателей, примечаний и ссылок на писание («Тора Ор»), на талмудические параллели («Месорет а-ШаС») и на книги законоучителей («Эйн а-Мишпат»). Кроме комментариев — ранних и поздних — которые напечатаны на полях каждого листа, в конце каждого тома добавлены комментарии, примечания и даже некоторые книги закона.

Ко всему разделу «Зраим» (кроме трактата «Брахот») и ко всему разделу «Таарот» (кроме трактата «Нида») и

⁸ См. а-Энциклопедия а-иврит, Бавель, стр. 581–582.

Вавилонского Талмуда составлено не было. Следовательно, из 63 трактатов мишны Вавилонский Талмуд лишь 37 сопровождаются Вавилонским Талмудом (т.е. он охватывает 309 из 523 глав Мишны). Однако Вавилонский Талмуд содержит в себе обширный материал, связанный с мишнами из разделов «Зраим» и «Таарот».

Трактаты, на которые нет Вавилонского Талмуда

Согласно широко принятому мнению, те трактаты Мишны, на которые нет Вавилонского Талмуда, никогда его и не имели, и тот Вавилонский Талмуд, который есть у нас – это и есть полная версия Талмуда. А тот факт, что в источниках упоминается существование 60 трактатов Вавилонского Талмуда объясняется тем, что мудрецы рассматривали этот Талмуд и Мишну как единое целое. Некоторые авторы утверждали, что некогда существовал Талмуд на разделы «Зраим» и «Таарот», но он был утрачен, поскольку эти разделы не связаны с актуальной практической алахой. Однако Я. Зусман в своем обширном исследовании (см. библиографию) показал, что на самом деле такого Талмуда никогда не было, поскольку иначе он подлежал бы обязательно изучению в ешивах Вавилонии, а о том, что такое изучение было, нам ничего не известно. Материал амораев, относительно которого можно доказать, что он был сформирован при изучении этих разделов – имеет израильское происхождение, а материал дискуссий Рава и Шмуэля является исключением из этого правила. Но поскольку при изучении других разделов приводились мишны и барайты, имеющие отношение к разделам «Зраим» и «Таарот», с использованием которых доказывались или опровергались принципы и правила, а также разрешались появляющиеся в ходе дискуссий вопросы, то в действительности сформировались темы (нам известно порядка 1400 таких тем), создающие впечатление, что они изначально были выучены для этих двух разделов.

Исторический фон

Расцвет вавилонского еврейства наступил с воцаре-

нием в Персии династии Сасанидов, и связан, среди прочего, с переездом Рава в Вавилонию (примерно 220г. н.э.), и его действиями по созданию центров изучения Торы и выработке алахических указаний. Процветанию способствовало экономическое благополучие и хорошие отношения еврейских общин с властями.⁹

Нам известно, что еще на заре этой эпохи был создан древний центр Торы в Наардее, который возглавлял рав Шила – учитель Рава («Йома» 20б). После смерти учителя Рав отказался занимать его место из уважения к своему товарищу Шмуэлю, поэтому он отправился в город Сура, где образовал новый центр: на определенном этапе перед ним сидели 1200 учеников («Ктубот» 10ба). После смерти Рава (род. 247г.) в Суре «воцарился» рав Уна (род. 297г.). Когда умер Шмуэль (род. 254г.), первая ешива переместилась из Наардеи в Пумпедиту (она же Пум), и её возглавил рав Йеуда бар Йехезкель – выдающийся ученик как Рава, так и Шмуэля (умер в 299г.).¹⁰

Обе ешивы продолжали свое существование на протяжении сотен лет, несмотря на политические и экономические изменения и переезды, вплоть до конца эпохи Гаонов (начало XI века). Именно в этих ешивах и их филиалах, расположенных в других городах, сложилась окончательная редакция Вавилонского Талмуда. Лишь в редких случаях можно различить участие каждой ешивы в нашем отредактированном Талмуде. Тем не менее, определенные различия между ними заметны, поскольку ешивы представляли разные традиции комментирования Мишны и установления алахи. Например, благодаря Раву, который прибыл в Вавилонию из Земли Израиля, где учился у самого раби Йеуды а-Наси – кодификатора Мишны – ешива в Суре была связана с мудрецами Земли Израиля в большей степени, чем академия Наардеи-Пумпедиты. У каждой из ешив были свои сферы влияния («Ктубот» 54а), но у них не всегда были равные силы: например, во времена рава Йеуды в Пумпедите, рав Уна возглавлял сурскую ешиву, и поскольку рав Уна

⁹ См. в-Энциклопедия а-иврит, Бавель, стр. 578-579.

¹⁰ В период его главенства ешива располагалась в городе Мехоза

был близок к экзилархам («рошей а-гола» – светским руководителям общины в Вавилонии), рав Йеуда и его ученики были в немного подчиненном положении относительно ешивы в Суре (Послание рава Шриры Гаона). Талмуд свидетельствует, что перед равом Уной сидело 800 учеников, которым преподавали 13 амораев («Ктубот» 106а). Рава Уну сменил на посту главы ешивы в Суре рав Хисда (умер в 309г.), а после его смерти наступил длительный период упадка этой академии, который продолжался вплоть до «воцарения» рава Аши. В Пумпедите, которая тем временем начала играть основного духовного центра, «царствовали» Раба бар Нахмани (умер в 320г.), рав Йосеф (родился в 323г.), Абае (родился в 338г.), Рова (родился в 352 г.) рав Нахман бар Ицхак (родился в 356г.) и рав Папа (родился в 375г., преподавал в смежном с Сурой городе Нереш). О важности ешивы в Пумпедите времен Рабы можно судить на основании доноса властям, в котором сообщалось, что во время «ярхей кала»¹¹ там собираются 12000 людей и отвлекаются от своей работы («Бава Меция» 86а).

Руководство и учащиеся ешив занимались не только изучением Талмуда, но и рядом других функций: преподавали Тору ученикам («метивта»), устраивали общественные проповеди («пирка»), проводили открытые массовые занятия («кала») и определяли алаху для общества и отдельных людей. Ешивы служили местом встречи для величайших мудрецов поколений.¹²

Во времена рава Аши, о котором сказано, что «со времен Раби Йеуды а-Наси и до рава Аши мы не встречали, чтобы и Тора, и величие были в одном месте» («Гитин» 59а), Сура вернулась к своему былому величию. В течение длительного периода его руководства (375-427гг.) было в целом завершено первичное редактирование Вавилонского Талмуда (после смерти рава Аши его работу продолжил Равина). Вскоре для евреев Вавилонии наступили тяжелые времена: при персидском царе Каваде начались религиозные гонения, приведшие к утрате ешивами былого духовного влияния, однако работа по редактированию Талмуда продолжалась. МТ

¹¹ «Месяцы калы» – Элул и Адар – месяцы, в которые то в одной, то в другой вавилонской ешиве происходили публичные обсуждения одного из трактатов Талмуда, изучавшегося на протяжении предшествовавших 5 месяцев.

¹² И об этом см. а-Энциклопедия а-иврит «Ешива» стр. 452-453.



Рав Элияу ТАВГЕР,
преподаватель ешивы «Торат Хаим»,
духовный руководитель «Курсов изучения Торы» (КИТ)
в Московской Хоральной Синагоге

ВЫЖИМАНИЕ ЛИМОНОВ В ШАБАТ

По мотивам урока, данного в МХС на исходе Шабата 17 ноября 2012г.

Данная статья посвящена выжиманию фруктов в Шабат, и, в частности, лимонов и других цитрусовых. Наши законоучители обсуждали именно лимон, остальные цитрусовые появились у евреев позже.

Отжим плодов и два подхода к запретам Шабата

Одна из 39 запрещенных в Шабат работ («ав мелаха») – это молотьба зерна («даш»). Из нее выводится множество производных, например, запрет доить корову или выжимать плоды. Рамбам пишет: «Выжимающий плоды, чтобы вышел из них сок, нарушает запрет «мефарек»¹. И он тут же добавляет важное уточнение: запрет Торы нарушается при выжимании маслин и винограда. Сразу скажем, что маслины и виноград имеют в еврейском практическом законе (алахе) особый статус, не только относительно законов Шабата, но и во многих других областях, например, в правилах, касающихся плодов, обладающих какой-либо святостью. Известно, что такие плоды запрещено уничтожать или портить. Зададимся вопросом: можно ли выжимать масло из оливок, являющихся трупой? Ответ: можно, поскольку этот процесс не является порчей, ведь с этой целью их и выращивают. По той же причине разрешено выжимать виноград седьмого года («шмита»), делая вино, хотя портить и уничтожать плоды седьмого года тоже нельзя. Исходя из вышесказанного, можно допустить, что с выжиманием сока, например, из яблока, все обстоит иначе, ведь в этом случае будет считаться, что своим действием

мы портим плод.

Виноград и маслины могут иметь отношение к духовной нечистоте («тума») или чистоте («таара»). Приобрести статус духовно нечистого могут: человек, сосуды (инструменты), еда и определенные «напитки», причем еда – только после соприкосновения с этими напитками. Что же считается «напитком» в данных правилах? Виноградное вино, мед, оливковое масло, молоко, роса, кровь и вода. Поскольку вино и оливковое масло входят в перечень, соприкосновение с ними делает возможным принятие едой духовной нечистоты. В наше время эти законы не имеют практического значения, однако, точно так же, как мы делаем омовение рук перед тем, что садимся есть хлеб, мы должны омыwać руки (пусть и без благословения) прежде, чем есть нечто, окунаемое в перечисленные выше «напитки». Если человек макает печенье в молоко, он должен делать омовение рук, и лишь потом есть.

Итак, запрет Торы на выжимание в Шабат относится именно к оливкам и винограду. А что же с остальными плодами? Гемара делит их на две категории: шелковицу и гранат нельзя выжимать в Шабат, поскольку это запрет мудрецов, а все остальные плоды – мож-

¹ Досл. разнимающий – в данном случае извлекающий одно из другого.

но. Возникает вопрос: в чем разница? Каков принцип разделения? Ведь, по логике вещей, в отношении законов Шабата определяющее значение должно иметь действие, а не предмет, над которым оно производится. Но здесь все не так просто.

Гемара («Шабат», 145) приводит брайту, в которой сказано, что по Торе человек наказывается только за выжимание маслин и винограда, но не других плодов. При этом запрещенное действие названо там словом «дриса» (растаптывание)². Раши объясняет, что Тора запретила «мелаху» (ту работу, которую нельзя делать в Шабат): выжимание маслин и винограда таковой является, но выжимание других плодов «мелакхой» не считается.

Возможны два подхода к законам Шабата: существуют 39 основных видов работ – «авот мелаха», запрещенных в Шабат. Из них выводятся все остальные запрещенные в Шабат действия, кроме запретов мудрецов. Многие считают, что для того, чтобы определить, запрещено ли какое-либо действие в Шабат, мы должны выяснить, является ли оно (данное действие) производным одной из 39 «авот мелаха». Но есть другой, менее распространенный подход: нужно разобраться, соответствует ли конкретное действие понятию «мелаха» вообще. В Торе не сказано, что нельзя делать 39 видов работ в Шабат – сказано: «Никакую работу не делай». Поэтому необходимо дать точное определение понятию «мелаха». Почему же мы говорим о 39-ти ее видах? Для классификации. Если какое-либо действие запрещено, у нас возникает вопрос: когда человек нарушает много запретов неосознанно, сколько жертв он будет обязан принести в Храм? Правило гласит: одну овцу за каждый вид работ. За все действия, принадлежащие к одному виду запрещенных работ, человек принесет в жертву только одну овцу. В итоге получается, что невозможно принести больше 39 овец. Поэтому нам и нужна «расфасовка»: какое действие к какому виду работ относится. Но это не тот базис, на котором строится определение, запрещено ли какое-либо действие. И тогда получается, что именно об этом говорит Раши:

даже если есть сходство между отжимом определенных плодов и работой «молотьба», это еще не значит, что запрещено выжимать абсолютно любые фрукты. Отталкиваться нужно от понятия «мелаха». Хочу предупредить заранее, что «мелаха» – это очень сложное понятие, необходимо в нем хорошо разбираться, но примерное представление о нем мы можем получить уже сейчас.

Раши объясняет, что такого особенного в маслинах и винограде, почему именно эти плоды имеют особый статус в алахе. Много раз он подчеркивает слово «мелаха»: Тора запретила «мелаху», а выжимание маслин и винограда – это «мелаха». Он не объясняет подробно, что имеет в виду. Но мы можем догадаться, что ориентиром является то, чему люди посвящают много времени и усилий. А именно маслины для масла и виноград для вина выжимаются в массовых, производственных объемах. Это и запрещено в Шабат по закону Торы. Даже делая физически то же самое, совершая абсолютно то же действие – выжимание, мы не совершим «мелаху», если отжим плода не будет иметь в мире производственных масштабов. Теперь нам понятно, что выжимая большое количество винограда, мы совершаем «мелаху». Но почему запрещено выжимать любое, даже совсем небольшое, количество винограда?

Тут существует еще одно правило: если человек выжимает сок из фрукта прямо в еду («машке а-ба леохель»), т.е. если отжатая жидкость сразу впитается – это разрешено в Шабат. Но если то же действие совершается в пустой сосуд – запрещено. Пишет Рамбам: «Арей зе дорех ве-хаяв» – «он выжимает и совершает нарушение». Используя слово «дорех» («лидрох» – давить ногами), Рамбам намекает на то, что даже не являющееся обычным производственным способом выжимание запрещено в Шабат как полный аналог важного технологического элемента при производстве в крупных масштабах. Даже минимальное действие, копирующее в мелких масштабах то, что делается в «большом» производстве, или действие, которое напоминает производственное, запреще-

² Рамбам использует более принятый термин – «дриха» (работа, выполняемая при раздавливании винограда ногами в емкости).

но. Это правило очень важно, поскольку является ориентиром: тот факт, что в Шабат запрещено производство, еще не означает, что запрещено только производство – любые другие действия, являющиеся деталями этого производства, также запрещены. Эту идею и хотел нам сообщить Рамбам своим высказыванием. И тогда особенность маслин и винограда – именно в массовом производстве из них масла и вина путем отжима. Поэтому их выжимание в Шабат является запретом Торы («исур де-Орайта»).

Но на самом деле все несколько сложнее. Отжим бывает двух видов: для жидкости и от жидкости. К примеру, виноград выжимают для получения жидкости – сока или вина, а, скажем, соленый огурец, наоборот, можно отжать с целью освободиться от рассола.³

Давайте возьмем как пример яблоко. Гемара говорит, что его можно выжимать в Шабат. Но имеет ли она в виду, что это разрешение носит безусловный характер? Вопрос спорный. Раши считает, что она имеет в виду **именно выжимание не с целью получения жидкости**. Но для человека, выжимающего яблоко, для получения сока это будет запрещено. Возможно, кто-то считает такое действие бессмысленным, но выжимающему это важно. И важно настолько, что выжимание яблока в Шабат становится запрещенным. Создание жидкости в этом случае, согласно мнению Раши, будет нарушением запрета Торы («де-орайта»). Но в том, что касается маслин и винограда Раши считает, что поскольку большинство людей обычно выжимают эти плоды для получения жидкости, то это запрещено делать в Шабат, даже тому, кто сделает это с другой целью (скажем, освободить маслины от масла, или вообще без какой-либо определенной цели, просто так), человек нарушит запрет Торы, даже если он не имеет здесь никакого намерения, или даже наоборот, приводит процесс в действие с другой целью, в другом направлении. Определяющим в данном вопросе будет являться общественное мнение. Но и каждый отдельно взя-

тый человек, выжимая фрукт или овощ для сока, как бы создает свой мир, свою территорию, где принято выжимать, например, огурцы для получения огуречного сока. И согласно мнению Раши, в Шабат это будет нарушением «де-орайта», хотя в макромире так вообще не делают, или, например, цель выжимания совершенно иная, нежели у большинства людей.

Но большинство поским так не считают. Они придерживаются мнения, что Гемара, говоря о маслинах и винограде, имеет в виду выжимание с целью получения масла и вина (т.е. выжимание для жидкости). В соответствии с этим, все остальные фрукты исключаются. Получается, что даже если некий человек заинтересован в огуречном соке, его личное мнение аннулируется по отношению к общественному, и по этому принципу определяется алаха. Т.е. мы с Вами видим две школы, два взгляда и, если хотите, две философии, существующие в отношении законов Шабата и, быть может, в отношении всех законов.

Кроме упомянутых маслин и винограда, есть еще одна категория плодов – шелковица и гранат. Это промежуточный вариант: по Торе из них не запрещено выжимать сок в Шабат, однако мудрецы запретили это делать. Гемара рассказывает, в чем причина запрета: была такая семья, бейт Менасья бар Менахем, они выжимали гранаты. В наше время гранатовый сок продается в магазинах наряду со многими другими. Но в ту пору и в том месте это было в диковинку. Говорит рав Нахман: «Алаха [запрещающая выжимать гранаты в Шабат] определяется, исходя из действий этого семейства – дом Менасья, сына Менахема». Рава делает справедливое замечание раву Нахману: «Разве Менасья сын Менахема – тана?» Т.е. он не законоучитель, а всего лишь производитель гранатового сока! Как же можно сказать, что алаха по нему? «А если скажешь, что имеется в виду некий неназванный тана, который считал как Менасья сын Менахема [т.е. считался с поведением этой семьи] – то разве из-за того, что этот тана согласен с Менасьей сыном Менахема, алаха становится как он? Разве Ме-

³ Иногда человек не знает, с какой целью он совершает действие. В таком случае это называется «стам».

насыя сын Менахема – большинство мира?» Т.е. речь, по сути дела, идет всего лишь об одной единственной семье, которая занималась чем-то не совсем понятным: «нормальные» люди ели гранаты, а эта семья их отжимала. Так разве поведение этой семьи может влиять на алаху?

Гемара приводит интересное сравнение – мишна, в которой говорится про законы «килаим». Один из видов запрета килаим – это «килэй а-керем»: в винограднике нельзя сеять другие культуры. Их не только нельзя сеять, но и оставлять самостоятельно выросшие растения тоже нельзя. И возникает вопрос: какой статус будет у колючек, выросших в винограднике? Раби Элиэзер считает, что такие колючки имеют статус «кидеш»: если их оставить в винограднике, то виноград будет запрещен. Но мудрецы с ним не согласны. Они считают, что запрет килаим относится только к полезным растениям, а колючки – это совсем не те растения, которые принято выращивать, это сорняки, люди в них не заинтересованы. Чем же объясняется мнение раби Элиэзера? «И сказал раби Ханина: в чем причина [мнения] раби Элиэзера? В том, что в Аравии поля засевают колючками для верблюдов». Вот интересный пример: нигде в мире колючки никому не нужны – ни в Америке, ни в Европе, ни в Африке. Единственное место, где люди заинтересованы в их выращивании – это Аравийский п-ов, там колючки являются кормом для верблюдов, основного средства передвижения в той местности. Но Гемара делает вывод, что выращивание колючек в Аравии не является достаточной причиной, чтобы запретить виноград, растущий вперемешку с колючками. Аравия – всего лишь отдельное место на карте, и с практикой живущих там считаться не нужно, т.к. относительно мнения всего мира – это ничто. Поэтому Гемара продолжает и приводит слова рава Хисды, который говорит, что свекольный сок, налитый в микву, делает ее воду непригодной для окунания (хотя выжимать свеклу не принято), точно так же, как делает ее непригодной и вино (а виноград, наоборот, выжимать принято). Но жидкости, не являющиеся продуктом отжима (как, например, вода) на кошерность миквы не повлияют. И получается, что продукт

непринятого отжима приравнивается не к жидкости, которую вообще не выжимали, а к жидкости, которую принято получать путем отжима. Гемара объясняет, что хотя выжимать свеклу не принято, но из-за того, что какой-то конкретный человек все же решил это делать, для него свекольный сок приобрел статус «напитка». Другими словами, выжимая, человек создал свой микромир. В данном вопросе ни его, ни нас не должно интересовать, что весь макромир так не поступает. Сказанное очевидным образом соответствует мнению Раши.

А что скажут те авторитеты, которые с Раши не соглашаются? Для того чтобы запретить отжим, требуется сочетание двух элементов: самого факта отжима и данных о том, что это принято делать в том или ином месте, в том или ином обществе. Решающую роль в подобных вопросах играет все же общественное мнение по конкретному поводу. Каковы в таком случае должны быть масштабы? Одна семья, как бейт Менася бар Менахем, или целый Аравийский п-ов? По этому поводу существует интереснейший спор авторитетов.

Классификации плодов с точки зрения отжима

Наша тема разбирается и в кодексе «Шулхан Арух» («Орах Хаим», гл. 320.), где все плоды разделены на три категории (мы уже говорили о них): маслины и виноград – строже всего, сама Тора запретила выжимать их в Шабат, шелковица и гранаты – запрет мудрецов («де-рабанан»), а все остальные плоды можно выжимать в Шабат. Поэтому, когда люди жалуются, что соблюдать Шабат им очень тяжело, это большая ошибка: оказывается, почти все фрукты выжимать можно! И ведь на самом деле сегодня маслины и виноград никто не выжимает дома – это делается промышленным способом, а для себя мы отжимаем совсем другие плоды! Но тут появляется Рамо, который пишет, что в той местности, где принято отжимать сок из плодов, чтобы пить его для утоления жажды или для удовольствия, эти плоды приравниваются к шелковице и гранатам. Т.е. Рамо все «портит»: он считает, что древний список плодов (шелковица и гранат), которые люди обычно выжимают для полу-

чения сока, могли устареть: информация о шелковице и гранатах была актуальна в лишь в определенную эпоху и для определенных регионов, поэтому там, где в будни обычно выжимают другие плоды, эти плоды нельзя будет выжимать в Шабат, а статус данного запрета – «де-рабанан». Автор «Маген Авраам» пишет, что необходимо глубоко и детально изучить эту тему, и вот почему. Он цитирует «Бейт Йосеф», где на основании той же самой гемары сделан несколько иной вывод: если становится известно, что в каком-то месте – не важно где – выжимают определенный плод, его отжим автоматически становится запрещенным в Шабат по примеру запрета на отжим гранатов, которые нельзя выжимать из-за бейт Менасья. Т.е. «Бейт Йосеф» оказался строже Рамо! Рамо полагает, что только человеку если «не посчастливилось» и он живет в такой местности, где выжимают много разных фруктов, то ему нельзя будет отжимать их в Шабат, но если «повезло», и в его местности данные фрукты не выжимают, то ему можно отжимать их в Шабат, несмотря на то, что в других местах их тоже выжимают. А «Бейт Йосеф» считает, что нужно иметь актуальную информацию: знать, где что выжимают, потому что запрет на отжим в Шабат относится ко всем отжимаемым плодам. Таким образом, если я узнаю, что где-то в Китае выжимают некий фрукт, то этот факт запрещает его отжим в Шабат и мне, и евреям по всему миру.

Свое мнение «Бейт Йосеф» пишет в контексте темы выжимания лимонов в Шабат. В его время выжимание лимонов было редкостью: лимоны были далеко не везде, но поскольку где-то из них все же делали сок, то их отжим, в соответствии с мнением «Бейт Йосеф», стал запрещен везде, а по Рамо он был и остался запрещен лишь в той местности, где у людей принято выжимать лимоны. Вначале «Маген Авраам» говорит это как замечание: «Почему написал Рамо «в месте...»? Ведь из этого слышится, что в других местах можно». Однако он продолжает: «Но мне кажется, что Моше – истина, и Тора его – истина»⁴, а слова автора «Бейт Йосеф» вызывают удивление». Почему «Маген

Авраам» удивлен? Он занимается выяснением истинного вывода нашей гемары. «Бейт Йосеф» понял этот вывод однозначно: тот факт, что в определенном регионе обычно выжимают некий вид плодов в будни, запрещает отжим этого плода в Шабат по всему миру. Но «Маген Авраам» объясняет, что слова гемары о запрете оставлять самостоятельно выросшие колючки в винограднике – это частное мнение раби Элиэзера, но мудрецы не запрещают это делать, и спор между ними заключается вовсе не в том, являются ли колючки нужными посевами в Аравии, а в том, влияет ли их полезность для жителей Аравийского полуострова причиной запретить их повсеместно: по мнению раби Элиэзера один регион влияет на весь мир в сторону устрожения, а согласно мудрецам запрет будет распространяться только на Аравийский полуостров. «Маген Авраам» проводит аналогию с гранатами: если бы семья Менасья бар Менахема была «местом» (гемара считает, что это не место, поэтому данная ситуация не тождественна примеру с Аравией), то отжимать гранаты в Шабат было бы запрещено: по раби Элиэзеру – по всему миру, а по мудрецам – только в том месте.

Далее «Маген Авраам», ссылаясь на комментарий Тосафот, относящийся к другому месту в Талмуде, предлагает интересный компромисс двух мнений, утверждая, что не место само по себе определяет норму, а наличие логики в поведении людей. Он объясняет свою позицию на конкретном примере. Можно ли выжимать груши? По Гемаре – можно, они не входят в перечень: это не маслины и не виноград, не шелковица и не гранат. Но «Маген Авраам» говорит, что выжимать их нельзя, причем нигде. Почему? Потому что, оказывается, в его эпоху в Германии груши принято выжимать для сока. Именно в Германии, хотя в других странах груши не отжимали. Так почему запрещено отжимать груши за пределами Германии? Если бы во всех странах было такое изобилие груш, как в Германии, и, тем не менее, из них бы все равно не делали сок, это бы означало, что обычай Германии в этом вопросе не может считаться всеобщей нор-

⁴ Намек на то, что Рамо звали Моше.

мой – это нечто отдельное, исключительное, и, следовательно, не обязывает других. Однако, тот факт, что в других странах не выжимают, имеет под собой вполне понятное обоснование – там просто нет такого количества груш, чтобы можно было заняться производством грушевого сока, и именно этим объясняется отсутствие обыкновения выжимать сок из груш в этих странах. Поэтому обычай Германии обязывает все страны. Получается, что «Маген Авраам» немного идет навстречу «Бейт Йосефу»: если есть очевидная причина, почему у нас такого обыкновения нет, то получается, что чужой обычай и для нас является нормой (обязывает), а если нет никакой очевидной причины, то получается, что тот обычай – уникален и существует лишь для тех, кто его придерживается, а нас он не обязывает. Кстати, возникает интересный вопрос. Допустим, я живу в Германии, хочу выжать груши в Шабат, и вспоминаю, что в России не выжимают груши: быть может, немцы не правы, а правы русские, и вообще, выжимать груши – глупость, ненормальный обычай? Это остается под вопросом.

Лимонный сок: напиток или пищевая добавка?

Наконец, мы подошли вплотную к лимонам. Ими занимается «Бейт Йосеф», на которого ссылается «Маген Авраам» (гл. 320): «Мне кажется, что не только шелковицу и гранат, но любые фрукты, которые принято выжимать для получения сока, нельзя выжимать в Шабат» (т.е. не имеется в виду, что запрещено выжимать только шелковицу и гранаты – запрещено выжимать в Шабат все плоды, которые принято выжимать для сока). «Бейт Йосеф» ссылается на Роша, который пишет о выжимании именно лимонов, и таким образом мы видим, что во времена Роша, в XIII веке, евреям уже были известны лимоны. На самом деле, лимоны упоминались и до Роша, например у Рамбама, но мудрецы талмудической эпохи их не знали: лимоны были завезены из Китая и Индии, благодаря арабским завоеваниям, распространились на Запад, на Ближний Восток, появились в бассейне Средиземного моря, стали использоваться евреями и появились в алахической литературе. Отжим лимонов в Шабат обсуждает ученик Рамбама – рабейну Прахья

– в своих «комментариях» на трактат «Шабат», и он запрещает выжимать лимоны, а Рош пишет, что разрешено выжимать лимоны в Шабат. Почему? Отвечает Рош: «Потому что, в принципе, лимоны выжимают не ради напитка, а ради еды». Он указывает на то, что основное использование лимонного сока – приправить, к примеру, салат или рыбу: так использовали лимон во времена Роша. (Вначале он жил в Германии, позже был вынужден бежать от гонений в Испанию. Лимонами он занимался, скорее всего, в Испании.) В его время вообще не делали напитки из лимонов. Кстати, и итальянский представитель школы Тосафот – рав Йешая ди-Трани («Тосафот Рид») – не согласен с Рошем.

«Бейт Йосеф» делает следующий вывод: «Это означает, что если принято выжимать [плоды] для получения напитка, то нельзя [выжимать его в Шабат], как шелковицу и гранат». Получается, что «шелковица и гранат» – это целая категория плодов, и мудрецы запретили не только те конкретные плоды, которые были у них, но и многие другие – говоря о «шелковице и гранатах» они сформулировали правило. Тут возникает много принципиальных вопросов, потому что в отличие от запретов самой Торы («де-орайта»), где правило применяется в каждом регионе, в каждом поколении соответственно действительности, в запретах «де-рабанан» запрещено конкретно то, что запретили, т.е. «гзера» (запрет мудрецов) не распространяется автоматически на большее количество случаев при изменении действительности.

«Бейт Йосеф» добавляет важную деталь: «Даже если большинство людей в мире не выжимает плод для напитка, но нам стало известно, что в каком-то месте его выжимают ради жидкости – будет запрещено выжимать этот плод в Шабат». Оказывается, что ради соблюдения Шабата, человеку необходимо обладать определенной эрудицией – знать, что происходит в мире, учитывать, где что выжимается. А особенно тяжело живется раввинам: если кто-то задаст вопрос, можно ли выжимать тот или иной фрукт в Шабат, раввин сразу должен дать ответ, или хотя бы знать, где это можно проверить.

И теперь «Бейт Йосеф» приводит свое доказательство

из Талмуда (историю с бар Менасья), а «Маген Авраам» выражает несогласие с позицией «Бейт Йосефа», считая приведенное доказательство недостаточным, поскольку оно соответствует только мнению раби Элизера, но противоречит мудрецам. «Бейт Йосеф» (раби Йосеф Каро) жил в XVI веке в Османской империи – в Салониках (Греция). Позднее он переехал в Эрец Исраэль, в город Цфат. Тем не менее, он знал, что происходило в Египте в его время, поэтому он пишет: «Странно, что в Египте принято выжимать лимоны в воду с сахаром⁵ и пить для удовольствия, и делали это в Шабат, и мы не видели, чтобы кто-то протестовал против этого». Можно заподозрить обычных египетских евреев того времени в невежестве, но куда смотрели раввины? Почему они не запрещали? Почему не протестовали? Он продолжает: «И мы не видели даже сомневающихся в этом!» Т.е. в Египте все были уверены, что отжимание лимонов в воду с сахаром разрешено в Шабат. Однако, по ранее упомянутому нами свидетельству Роша, в том месте, где он жил, выжимали лимонный сок только для еды. Так почему же выжимание для питья не запрещено? И это тем более странно, что рабейну Прахья (а он был учеником Рамбама и жил в Египте, но намного раньше, чем «Бейт Йосеф») прямо говорит, что выжимать лимоны запрещено, поскольку они ничем не отличаются от шелковицы и граната (т.е. он включает лимоны в эту категорию). Дело в том, что «Бейт Йосеф» написал об отсутствии протестующих и запрещающих лишь потому, что не знал о существовании комментариев рабейну Перахья – его работы нашли позже. Почему же в Египте выжимают лимоны в Шабат? «Бейт Йосеф» ищет объяснение, которое дало бы нам возможность понять египетский обычай выжимать лимонный сок для питья. Вот первый предложенный им вариант: «Быть может, это запрещено лишь тогда, когда пьют именно сок фрукта, а не его смесь с другим напитком». Возможно, шелковицу и гранат запрещено выжимать в Шабат, поскольку это делают лишь для того, чтобы пить отжатую жидкость, но если плод выжимается с целью добавить полученный сок к чему-то другому,

пусть даже не к еде – подобное, вероятно, не запрещено. Лимон не выжимают с целью пить неразбавленный сок, т.к. он слишком кислый, а это значит, что лимонный сок является не полноценным напитком, а вкусовой добавкой для воды. И в таком случае нет никакой разницы, в воду добавлять его или в еду. Выжимаемая из лимона жидкость не является соком плода, поскольку ее не пьют саму по себе. Такое объяснение не соответствует словам Роша, но можно предположить, что он просто не учел действительность: Рош говорит, что лимонный сок идет в пищу, но, возможно, он согласился бы, что разрешено выжимать и то, что добавляет вкус напитку, но не используется как полноценный напиток само по себе.

Второе объяснение, предложенное автором «Бейт Йосеф»: «Или, быть может, запрещено выжимать сок отдельно, чтобы потом смешать с водой или напитком, но если обычно сразу смешивают с другим напитком, то это разрешено». Это более устраивающий вариант объяснения: если бы сначала выжимали сок, а потом добавляли его в воду, то это было бы запрещено, поскольку возникает этап, на котором путем выжимания создается самостоятельно существующая жидкость, даже если потом она используется в смеси с чем-то, это уже не имеет значения, ведь главное – тот самый первый этап: в Египте лимонный сок выжимают прямо в воду, поэтому это разрешено. Т.е. «Бейт Йосеф» сомневается, и это очень важно понять: есть прецедент – обычай в Египте, который может помочь тем, кто выжимает лимон в воду, однако разрешить выжимать лимонный сок как таковой, не в воду, на основании этого прецедента – невозможно.

Мнения авторов «Хаей Адам» и «Мишна Брура»

Известный законоучитель рав Авраам Данциг («Хаей Адам»), живший в Вильно 200 лет назад, тоже поднимал этот вопрос. Тут следует упомянуть, что в «Шулхан Арухе» в главе 320 есть маленький пункт: «Можно выжимать лимон». Так вот, согласно пониманию «Хаей Адам», «Шулхан Арух» разрешает выжимать лимоны в воду, чтобы пить с сахаром. В самом «Шулхан Арухе» нет

⁵ Мы видим, что лимонад появился уже тогда, и вполне возможно, что его родина – Египет.

этих тонкостей, выжимание в воду не упоминается, но изучая все то, что приводит «Бейт Йосеф», мы увидим, что «Шулхан Арух» подразумевает тот самый обычай в Египте, ставший прецедентом для выжимания лимонного сока. «Хаей Адам» считает, что речь идет о лимонаде, потому что лимонный сок сам по себе не пьют.

Дальше он делает важную поправку, что все это было актуально во времена «Шулхан Аруха». Здесь просматривается важная идея о том, что алаха меняется в соответствии с реалиями. Этого принципа и придерживается автор «Хаей Адам»: он пишет, что раньше лимоны выжимали только для того, чтобы придать вкус мясу и другим блюдам, но в его время (т.е. 200 лет назад), когда известно, что лимонным соком наполняют бочки чтобы делать пунш, а так же повсеместно выжимают лимон для того чтобы пить пунш, необходимо глубокое и детальное разбирательство, можно ли это делать в Шабат. «Хаей Адам» находит необходимым подчеркнуть отличие в употреблении лимонного сока во времена «Шулхан Аруха» и в его время, потому что в этом отличии кроется причина его сомнений, можно ли выжимать лимон так, как это делали раньше.

До сих пор мы могли видеть, что, говоря о выжимании лимонов, все законоучители, которые запрещали это делать, приравнивали данное действие к выжиманию шелковицы и граната, т.е. классифицировали как запрет «де-рабанан», и никто не думал, что лимон можно «поднять» до уровня маслин и винограда, запрет на отжим которых – «де-орайта». Именно это сделал «Хаей Адам», который «поднял» лимон на высшую ступень субботних запретов: согласно его точке зрения, все приводившиеся до сих пор облегчающие объяснения и условия могут относиться только к запрету мудрецов. Но в случае запрета Торы нет никакой возможности облегчать на основе различий между целями, ситуациями и т.д. Поэтому «Хаей Адам» утверждает, что выжимать лимон в Шабат в любом случае нельзя – это «мелаха». На каком основании он делает такое заключение? На основании того, что в мире выжимается очень много лимонного сока для изготовления пунша (или лимонада). А поскольку это приобрело промыш-

ленные масштабы, то это и стало определяющим моментом в решении «Хаей Адам». Многим это должно помешать, потому что в их сознании именно маслины и виноград занимают особое место: выжимаемая из них жидкость имеет особый статус – это два из семи видов алахических «напитков». Получается, что лимонный сок тоже станет одним из этих «напитков»? И перед окунанием в него какой-либо еды необходимо будет совершать установленное алахой омовение рук? И впоследствии этот принцип может расширяться и на другие соки, например, на апельсиновый. А поскольку сегодня выжимается все, то все выжатые жидкости приобретают статус «машке де-орайта» («напитка» по Торе). И это имеет влияние на многие законы, не только на законы Шабата.

Хафец Хаим в «Мишне Бруре», комментируя этот маленький пункт, разрешающий выжимать лимоны в Шабат, пишет так: «Можно выжимать лимоны, и даже в напитки, несмотря на то, что принято их выжимать в будни, т.к. их отжимают не для сока, а только для придания вкуса еде, они [т.е. их закон], как остальные фрукты [которые, можно выжимать], ([то, что говорит Рош]), и даже если принято их выжимать в будни в воду с сахаром, чтобы пить для удовольствия, все равно в мире принято облегчать и делать это в Шабат [как «Бейт Йосеф»], и, может быть это из-за того, что не запрещено, а только, когда принято пить сок такого фрукта, даже не смешивая с другими напитками, или же из-за того что не запрещено, а только когда выжимают его жидкость отдельно, а затем смешивают с другими напитками. Но если обычай – выжимать его жидкость в другой напиток, то разрешается [как «Бейт Йосеф»]. И поэтому в наше время [т.е. в начале XX века – позже, чем «Хаей Адам»], когда известно, что в некоторых местах наполняют бочки лимонным соком чтобы пить его с пуншем, необходимо глубокое изучение [вопроса], можно ли их выжимать в Шабат в напиток. Потому что, возможно, тут есть сходство с шелковицей и гранатом⁶, и из-за того, что обычно выжимают в отдельную посуду, нужно быть осторожными, выжимать сначала на сахар».

⁶ Хафец Хаим не готов был «поднять» лимон до уровня маслин и винограда.

«Хаей Адам» тоже пишет, что единственный разрешенный способ выжимания лимонов в Шабат – это отжать лимон на сахар, а потом этот сахар с лимонным вкусом добавить в воду. Но на самом деле, сам «Хаей Адам» недоволен собственным советом, считая его весьма проблематичным. Ведь конечная цель – это получение жидкости, а отжим – лишь промежуточный этап. А поскольку по его мнению это все «де-орайта», то он говорит, что лучше так не делать. «Мишна Брура» в этом облегчает, считая отжим на сахар замечательной идеей. Почему? Потому что Хафец Хаим не готов поднять лимон на уровень «де-орайта», как маслины и виноград. «Мишна Брура» расширяет закон в соответствии с изменениями реальности, но исключительно в том, что касается запретов мудре-

цов: они запретили нам выжимать плоды, которые напоминают запрет «де-орайта», а таковым на сегодняшний день является именно лимон. Человек, увидев, что выжимают лимон, может забыть и станет выжимать виноград. Аналогичным образом, если бы во времена мудрецов разрешили выжимать гранат, люди провели бы аналогию и стали выжимать виноград. Но запрет самой Торы – неприкосновенен, это идеал, эталон, не поддающийся никаким изменениям: он установлен еще со времен Синайского Откровения и никак не связан и не может быть связан ни с какими изменениями реальности. А у «Хаей Адам» был совершенно другой подход: законы «де-орайта» тоже расширяются или сужаются в соответствии с изменениями, происходящими в жизни. **МТ**



Рав Александр АЙЗЕНШТАТ,
основатель и директор ешивы «Торат Хаим»,
руководитель Центра изучения Торы в Москве,
художник

ГДЕ БЫЛ Б-Г ВО ВРЕМЯ КАТАСТРОФЫ?

Довольно часто приходится слышать от людей, которые далеки от нашей традиции, вопрос, вынесенный в заголовок этой статьи. Его формулируют по-разному, но суть всегда одна: как Вс-вышний мог допустить, чтобы произошло такое страшное злодеяние? Ведь в пламени Холокоста погибло великое множество ни в чем не повинных людей – в т.ч. маленьких детей, тех, кто оставался верен традиции, выдающихся раввинов? Очевидно, Катастрофа свидетельствует о том, что Б-га нет, или, даже если Б-г есть, то Он не такой, как еврейском учении: нет никакой «Б-гоизбранности еврейского народа», а Тора, которую Он якобы дал евреям, то ли больше не действует, то ли всегда была важным памятником ближневосточной литературы и мысли – не более того. Ведь все знают, что в самом Пятикнижии благоденствие и долгие годы жизни неоднократно ставятся в зависимость от соблюдения законов Торы! А тут все эти люди попали под нацистский каток. Разве это не противоречит Торе? И естественно, многим трудно удержаться от другого вопроса: как понимать тот факт, что многие из тех, кто убивал евреев, прожили долгую жизнь в достатке и радости, ели досыта и умерли своей смертью?

Прежде всего, необходимо открыть спрашивающим одну очень простую тайну. У строго соблюдающих, верующих евреев, живущих сегодня, после этих страшных событий (и, несомненно, находящих под очень тяжелым впечатлением от этих событий) тоже не всегда есть четкое понимание того, почему на долю еврейского народа выпали такие страшные испытания, страдания и мучения. Но, несомненно, у них отсутствует вопрос, где же был Вс-вышний. Конечно, многие светские люди, не понимая до конца структуру мышления религиозного человека, предполагают, что этот вопрос у соблюдающих евреев вообще отсутствует, в силу их религиозного фанатизма, однако это не более чем заблуждение.

Прежде чем мы постараемся дать ответ на главный вопрос этой статьи, имеет смысл вспомнить о ряде

важных моментов еврейской истории, которые помогут светскому человеку, обычно не отличающемуся глубокими познаниями в источниках нашей традиции, лучше понять этот ответ.

Мы знаем, что самая чудовищная катастрофа в истории еврейского народа произошла не в XX веке, а за месяц до выхода из Египта: Раши приводит слова мудрецов о том, что из Египта вышла лишь пятая часть евреев, а остальные, не пожелавшие уходить, погибли: они умерли чудесным образом в один день, чтобы нельзя было сказать, что их уничтожили египтяне. В самом тексте Торы Моше, обращаясь к народу, пророчествует, что в будущем, после его смерти, евреи отойдут от Торы, начнут поклоняться чужим Б-гам, и за это их постигнут ужасные несчастья. И даже в пустыне, еще до смерти Моше Рабейну и завоевания

Земли Израиля, люди многократно умирали за различные прегрешения, иногда десятками тысяч.

Каждый, кто читал Пятикнижие, на любом языке, знает, что в главе «Бе-Хукотай» перечислены 49 проклятий, а в главе «Ки-Таво» – 98. Эти проклятия – описание чудовищных несчастий и лишений: изгнание, голод, мучительные болезни, постоянный страх, смерть от рук врагов, матери, которые будут есть своих детей... Причем в главе «Ки-Таво» доминирует слово «уничтожение». И действительно, когда евреи освоились в Земле Израиля, они начали отходить от Торы, поклоняться идолам, заниматься развратом и проливать невинную кровь. И в итоге пришли те самые несчастья. В книгах пророков во многих местах основной темой являются грядущие наказания. В Устной Торе раскрываются дополнительные подробности и объясняются причины трагедий эпохи Танаха, а также рассказано о кровавых событиях времен Второго Храма: междоусобные войны, взятие и разрушение Титом Йерушалаима и Храма, восстание Бар Кохбы... Таким образом, миллионы евреев были уничтожены, зачастую зверски замучены, не говоря о гонениях, преследованиях и грабеже, которые сопровождали евреев на протяжении многих сотен лет. Необходимо подчеркнуть, что Тора видит причину всех человеческих страданий, в т.ч. нищеты, болезней и смерти, в деяниях людей, начиная с Первого Человека и вплоть до наших дней. При этом приговаривает человека к страданиям лишь Вс-вышний, который решает, кому жить, а кому умереть. И только Он приводит приговор в исполнение через Своих посланников. Поэтому мы ежедневно говорим в молитве: «Царь умертвляющий и оживляющий».

Верующий еврей связан с событиями истории не только через заповеди, не только через историческую память поколений – еврейская традиция связывает между собой поколения и информативно, и ментально, и человек рассматривает события глубокой древности как относящиеся непосредственно к нему. Предание о порабощении евреев в Египте передается от отцов к детям как рассказ о чудовищных гонениях и геноци-

де, и верующий человек знает, что это так, так же как он знает, что были Дахау и Треблинка. Если бы современный, ассимилированный еврей приехал сегодня в какой-нибудь европейский город и обнаружил там на площади памятник Гитлеру – его бы это покорило. При этом наличие памятника Б-гдану Хмельницкому в Киеве ему не особо мешает, потому что восстания под руководством Хмельницкого и его идейных последователей гайдамаков, в ходе которых была уничтожена треть европейского еврейства, происходили когда-то давно. Но религиозный человек «живет по еврейскому календарю», прочно отождествляя себя с еврейской традицией, поэтому он всегда непосредственно связан с этими давними событиями.

На основе всего вышесказанного вопрос необходимо расширить и переформулировать, превратив в два:

- 1) Где был Б-г во время ужасных трагедий, многократно случавшихся на протяжении еврейской истории?
- 2) Если это кара Небес, то почему Вс-вышний угрожает за неисполнение Торы такими страшными наказаниями?

Ответим на них.

1) Обычно вопрос «где был Б-г» не задается в такой плоскости: почему (как вариант, за что) европейцы уничтожали евреев? Нет, он задается именно в однозначно-религиозной плоскости. Если спрашивающий не верит в Б-га, то этот вопрос – интеллигентная форма нападки на религиозного человека. И смысл такой: я не верю, а ты веришь, так объясни, где же Он был, когда все эти ужасы происходили, если Он такой Вс-сильный и всезнающий? Я еще раз хочу подчеркнуть, что если Вс-вышнего не существует, вопрос «где Он был...» не имеет буквального смысла – это вопрос исключительно к Торе, к еврейской вере.

2) Если же речь не об атеистических или гуманистических напаках на Тору, и спрашивающий действительно хочет получить ответ еврейской традиции, то ему, на самом деле, нужен ответ на вопрос №2: почему Вс-вышний применяет по отношению к своему народу такие страшные санкции за несоблюдение заповедей? Так как мы уже объяснили, что это вопрос

религиозный, ответ на него тоже должен быть очень религиозный. Вс-вышний создал мироздание таким, что часть его скрыта от нас, и главная ценность нашего существования, на самом деле, в том, что оно является средством для достижения более высокого существования, на более высоком уровне мироздания. Этот момент, который кажется вопросом веры в написанное в наших источниках, можно понять, сделав простое наблюдение. Каждый из нас живет с острым ощущением ценности своего существования. Именно поэтому убийство на инстинктивном уровне вызывает возмущение и протест. Т.е. без всякого представления о том, что запрет убивать – это одна из 10 заповедей, все понимают, что посягательство на жизнь является большой проблемой.

Из чего состоит эта самая жизнь? Человек ест, пьет, зарабатывает деньги, пользуется транспортом, общается с друзьями и т.д. Если мы скажем, что убийца лишает убитого одной из этих вещей – всем будет понятно, что не в этом заключается преступление. И то, что убитый не сможет делать все перечисленное, и множество того, что мы не перечислили – нетрудно понять, что и не в этом заключается потеря. Ведь если преступление не в прерывании отдельных аспектов жизни, то и не в их сумме. В детях? Нет, ведь если су-

ществование самого человека не имеет смысла, то и жизнь детей тоже, раз она такая же, как жизнь отцов. На основании этого мы делаем вывод, что в самой жизни кроется потенциал чего-то большего, чем эта жизнь. Для человека, который придерживается Торы, этот потенциал крайне важен и абсолютно реален. И мы должны знать, что так же как многообразен мир, в котором мы живем, еще более глубок и разнообразен тот мир, который является следствием этого мира и приходит ему на смену. Поэтому Тора, которая пришла проложить человеку путь в тот мир, так радикально подходит к управлению его жизнью в этом мире.

То, что касается невинных детей и праведников (нужно помнить, что полных праведников немного), то дети во время катастроф наказываются за прегрешения родителей и более давних предков, а абсолютные праведники, которым вообще не полагается наказание, принимают наказания добровольно, с любовью, и тем самым смягчают Меру Суда в отношении поколения. Для более полного понимания этого вопроса можно сказать следующее: так же как любой человек, наблюдая за жизнью природы, видит во всем кажущиеся незыблемыми закономерности, так же он должен понимать, что законы платы и возмездия неотвратимо осуществляются.

МОЛОДОЙ ЧЕЛОВЕК НА ПУТИ К ТОРЕ

Многие из наших читателей не знакомы непосредственно с еврейским религиозным миром. Поэтому мы обязаны будем подробно рассказать на страницах журнала о группах и подгруппах, населяющих этот мир. Но сейчас мы говорим о другом – о приобщении светских евреев к Торе.

Есть разные подходы к вопросу о том, что получает человек перед спуском в мир. Религиозные люди придерживаются точки зрения, что душа праведника не похожа на душу «обычного человека».

Не всегда то, что человек говорит, соответствует тому, что он на самом деле чувствует и думает. Например, он говорит, что унижительно работать официантом,

на самом деле имея в виду, что получать 10 долларов в час за такую работу – непропорционально мало. Но если ему предложат не 10, а 30 долларов в час, он уже не скажет, что работать официантом унижительно, хотя работа абсолютно та же.

Тора диктует человеку систему соблюдения. «Религиозный мир» – это мир соблюдения заповедей, ко-

торый населяют очень разные люди. Многие из них, в силу непохожести на «обычных людей», кажутся светскому человеку какими-то священниками. Однако «ультраортодокс», который «странно» одевается и много времени тратит на молитву и изучение Торы, зачастую не только не является раввином—он и не претендует на это. В Израиле легко встретить хасида, который трудится водителем рейсового автобуса, а на днях я познакомился с глубоко религиозным человеком, работающим в багетной мастерской на Бухарском рынке в Иерусалиме. Помимо строго соблюдающих заповеди евреев есть и те, которые соблюдают не так строго, но все же выполняют некий набор принципиальных вещей. Эти люди тоже имеют представление о том, что такое соблюдение, они откуда-то восприняли алаху. Между этими двумя условными группами нет четких границ. Но кроме тех, кто родился в традиционной среде, религиозный мир населяют и новоприбывшие—«баалей тшува».

Необходимо пояснить, что такое «тшува»: очень часто значение этого термина ускользает от внимания людей, хотя его понимание очень важно. Слово «тшува», которое означает «возвращение», как физическом смысле, так и в интеллектуальном, а также духовном, мудрецы Талмуда использовали в отношении б-гобязанного человека, который не устоял перед каким-то искушением (обычно это поклонение «другим б-гам»), и сейчас он возвращается и исправляет себя, восстанавливает свои отношения с Небесами. Впервые об этом написано уже в Пятикнижии: «И вернешься ко Вс-вышнему б-гу твоему, и будешь слушаться голоса Его». Наш современник, который не был связан с Торой, характеризуется в Талмуде, как человек, который вырос среди неевреев, в незнании. Имеется в виду, что его родители, или деды и даже прадеды покорились ситуации, и перестали соблюдать предписания традиции. В Мишне сказано, что такой человек «забыл корень Торы». Имеется в виду, что Тора не находится в его сознании. Почему же таких людей называют «хозер бе-тшува»? Потому что

они похожи на «классического» возвращающегося, описанного в книгах Танаха.

На самом деле, сейчас мы подошли к самому важному моменту в понимании этого общественного явления, которое называется «тшува». Мы уже говорили о массовом движении, которое постепенно изменяет ситуацию в Израиле. Многие светские руководители страны называют это самой актуальной проблемой, угрожающей существованию государства в его нынешнем виде. Почему подобное происходит с человеком? Как уже сформировавшаяся личность переживает столь резкую метаморфозу, иногда происходящую стремительно, в течение недель или считанных месяцев?

В течение первых двух десятков лет своей жизни, а то и меньше, человек формируется в более-менее законченную личность. И хотя серьезные внутренние преобразования возможны и в более поздний период, случаются они реже и протекают сложнее. Возраст большинства приобщающихся к Торе евреев—17-23. За 30 с лишним лет деятельности в этой области я видел не одну сотню нормальных, энергичных, образованных молодых людей, которые переходили к соблюдению заповедей чрезвычайно быстро, отказываясь при этом от многих важных вещей. Причем побудительной причиной изменения были уроки, занятия, посвященные изучению той или иной книги, а разговоры об изменении жизни почти не велись—такие разговоры возникали только если человек сам задавал нужные вопросы. Отмечу, что лично я в общении с новым человеком не пытаюсь скрыть, что говорит Тора в ответ на острые и неудобные вопросы, но стараюсь смягчить удар. Например, я знаколюсь с нормальным еврейским парнем, который учится на 3-4 курсе института, или уже закончил ВУЗ и начинает делать карьеру в Москве. Легко предположить, что у него есть связь с девушкой, или он уже женат, и, возможно, она нееврейка. И любому человеку понятно, что это связано со множеством тяжелых нарушений еврейского закона. Однако ни на уроках, ни в личных беседах данная тема не затрагивается.

Если этот парень сам поднимает вопрос, я ему отвечаю, но говорю, что он не должен испытывать неловкости: «Тебе сейчас сложно все это переварить. Нужно познакомиться с Торой поближе». И т.д.

Тяжело пытаться объяснить, как происходил процесс возвращения в прошлом, потому что раньше духовный мир людей сильно отличался. Я хочу предложить читателю свое понимание той метаморфозы, которая происходит с человеком, начинающим свой путь в сторону традиции в наши дни, исходя из своего опыта почти что ежедневного общения с такими людьми. Мне всегда хотелось понять, почему в каких-то случаях это движение идет по нарастающей, а в каких-то застопоривается, почему иногда этот «корабль» несетя вперед, против течения и ветра, а иногда «садится на мель». Многие любят рассуждать о каких-то внутренних, возвышенных духовных процессах, которые мы не можем понять своим ограниченным умом, но я буду говорить лишь о внешней, понятной форме этого явления.

Почему молодой человек влюбляется в Тору? Он открывает для себя некую систему идей, и понимает, что если он примет для себя это мировоззрение как единственно правильное, то станет неотъемлемой частью единства еврейского народа и системы идей, которая пронизывает всю историю: от Адама идет традиция, которая преобразуется и получает дополнительную силу у Авраама, и позднее, уже при Моше, дается Вс-вышним в виде законченной системы, и весь народ Израиля становится носителем этой системы, получившей название «Тора».

Иногда взрослые люди, которым трудно изменить свою жизнь, приходят с различными вопросами, касающимися той или иной заповеди. Молодой человек не задается такими вопросами, потому что сама причастность к этой великой идее и исполнение воли Творца полностью удовлетворяют его. Ведь главный смысл соблюдения заповедей заключается в том, что Владыка Мироздания приказал это делать – как же может человек это не соблюдать? Из вышесказанного следует, что именно ясность в представлении всей этой

духовной картины является тем фактором, который подвигает человека к соблюдению заповедей.

Во всей современной культуре, будь то занятия, сопряженные с зарабатыванием денег или развлечения – все, как правило, лежит в плоскости материального созидания или некой интересности. А Тора предлагает человеку очень ясную картину того, в чем истинная цель его жизни, и каким образом он может в своей обыденной жизни стать человеком великих свершений. С другой стороны, за это нужно серьезно платить – соблюдать заповеди. Именно в плоскости столкновения великой идеи и маленьких страстей протекает та борьба, в которой пребывает приобщаемый к Торе молодой человек. Одна из распространенных ошибок некоторых религиозных деятелей состоит в том, что они судят о светском человеке как о религиозном. У религиозного человека могут быть некие трудности в соблюдении: иногда что-то тяжело идет, иногда что-то его прельщает и т.д. И деятели ошибочно думают, что светский человек не соблюдает, потому что он соблазнен, сбит с толку прелестями свободной жизни. На самом деле, это не совсем так – как правило, «плохие» вещи давно уже являются нормой жизни светского человека. Например, для современного парня, о котором я говорил выше, внебрачная связь с девушкой (особенно если в его представлении это «серьезные отношения», которые он называет словом «любовь») – нечто абсолютно правильное, хорошее, глубоко моральное, и ему даже теоретически не понятно, что может быть какой-то иной взгляд на это. Принципиально другой подход к этой теме, которого придерживаемся мы – для него дикость. Понятно, что наш молодой человек связан с прелестями этого мира, что они его фиксируют в этой ситуации, и перевести свою жизнь на кашерные рельсы для него совсем непросто. Но для достижения задачи, которая является непосредственным интересом человека, отказываться от очень многого – естественно и логично! Например, спортсмен, готовясь к соревнованиям, садится на строгую диету, придерживается жесткого режима дня, изнуряет

себя тренировками. Художник, долго работая над картиной, так много времени проводит за мольбертом, что начинает падать в обморок от запаха краски. Молодой человек, который пытается построить свой бизнес, ночует на работе, ест на ходу, неважно выглядит, и все заработанные деньги вкладывает в дело. И никто не смотрит на поведение этих людей как на акт самопожертвования, потому что цель понятна, и она оправдывает средства. В ситуации с приобщением к Торе происходит то же самое, просто в гораздо более мягком режиме.

То, что мы сейчас объяснили – это стержень происходящего. Но для того, чтобы человек пошел по этому пути, нужен личный пример. Когда он видит своих сверстников, которые живут по Торе и им это нравится, видит молодую семью, где скромно одетая женщи-

на посвящает себя воспитанию детей, он понимает, что это – вариант, что и он может достичь высокой цели доступными средствами, что эта цель стоит того. Поэтому всевозможные вопросы (Катастрофа, эволюция) очень мало волнуют даже интеллектуально развитого молодого человека, т.к. он еще не полностью сформировал свою жизненную позицию, то теперь, когда появляется возможность стать частью великого дела – он перестраивается и идет по этому пути. В «Пиркей Авот» (гл.2 мишна1) написано: «...И соотнеси ущерб, [который ты понесешь из-за неисполнения] заповеди, с наградой [за исполнение], а награду [за воздержание от нарушения] – с ущербом, который ты понесешь [если совершишь его]. . .» Из этого мы видим, что молодой человек, ставший на путь тшувы, жертвует малым, но получает очень много. МТ



Рав Лейб МИНЦБЕРГ,
рав общины «Кеаль Адат Йерушалаим»

Перевод Эйтана Кальменса

СЫН ЦАРЯ: МУДРОСТЬ И НАСТАВЛЕНИЯ

Раздел первый. Основы обязанности и корни служения Вс-вышнему

Вступление. Правильное служение, исходящее из познания и постижения корней обязанности

Правильное исполнение из созерцания и постижения цели и направления нашей жизни и её предназначения.

Полноценное исполнение евреем своей задачи в этом мире — то исполнение, которое приходит к нему вследствие созерцания наших обязанностей и нашего предназначения, исходя из которых заповеди не делаются рутинно, но всё служение исходит из силы постижения важности долга и осознания сердцем важности и ценности этих вещей.

И это путь, по которому должен идти человек, с момента поступления на службу ко Вс-вышнему, когда он еще только начинает развиваться – чтобы с самого начала человек занимался этими вещами с глубоким созерцанием, и прояснил и уточнил основы и корни долга, пока не дойдет до такого уровня понимания, чтобы ему стало ясно, что даже без рутины привычек он бы и сам принял на себя ярмо Торы и заповедей. Для этого требуется посвятить этим вопросам длительное время, пока они не окажут влияния на душу, чтобы все его действия, связанные с Торой

и заповедями, имели своим источником правильную причину.

Обновляться время от времени и освежать познание и постижение

Однако, чтобы удостоился человек уровня цельности в своем служении, чтобы действительно весь его жизненный путь состоял из деяний, обладающих истинным смыслом – недостаточно чтобы он один раз, в начале пути, решил войти во врата служения, думая, что в силу этого решения вся его жизнь будет основана на истинном служении, и недостаточно поверхностного зубрения вещей, – но возложено на человека время от времени возвращаться к уже пройденному, хорошо всматриваться в вещи, обновлять их для себя, прояснять всё с самого начала. И вновь будет он спрашивать себя: в чем основы долга, и откуда исходят корни Торы и заповедей? Сосредоточиться в познании веры, думать о том, что обязан Творцу мира, о том, как милостив Творец по отношению к своим творениям в целом и к нему лично, о величии Его деяний и о могуществе Святого, благословен Он, вызывающем трепет, о благодеяниях, которыми Вс-вышний одарил народ Израиля, и о том, что это Он избрал нас для нашей роли; думать о сути предназначения и его деталях, о добре и истине, которые заложены в Торе и заповедях ее. И будет продолжать делать это, что-

бы четко прояснить все основы нашего предназначения и нашего служения.

У этой обязанности постоянно возвращаться и обновлять свое понимание вещей, проясняя всю суть нашего служения от самого его корня, есть несколько причин и смыслов. Во-первых, само служение Вс-вышнему, когда оно строится на недавно сделанном прояснении, а не зиждется на основаниях и фундаментах, вложенных в сердце человека многие годы назад, обладает особым достоинством. Ведь человек только сейчас взгляделся в эти вещи и заново подошел к тому, чтобы принять решения, которые его обязывают, и взял на себя служение Вс-вышнему, благословенно Его Имя, и принял на себя Царство Его.

Во-вторых, человеческой природе свойственно, что даже если вещи ясны и понятны разуму, то по прошествии определенного времени чувства притупляются, воодушевление исчезает, и человек уже относится равнодушно даже к самым важным своим знаниям. И об этом написал Рамхаль в предисловии к «Месилат Йешарим»: «Если мы не взгляделись как следует в то, что представляют собой настоящая Б-гобязанность и её производные, как мы приобретем её и как спасёмся от мирской суеты, обрекающей Б-гобязанность на забвение в наших сердцах? Ведь она забудется и исчезнет, несмотря на то, что мы знаем: страх перед Небесами – обязанность». Но когда человек удостоивается обновить понимание и взглядеться во все вещи до такой степени, что он ясным образом осознает правильность уже известных ему выводов, то всё его служение будет пребывать в особом обновлении, в живости и свежести.

Во-вторых, поскольку мы взрослеем, развивая наше понимание, чувства и черты характера, переживаем различные события, а также смотрим в книги и черпаем оттуда знания – несомненно, когда мы теперь будем рассматривать всю совокупность наших обязанностей, они будут постигнуты нами на более высоком уровне, в большей степени, глубже, с большим осознанием, и будут лучше укреплены в нашем сердце. Ведь не похоже решение человека, принятое

в годы юности, когда он лишь начинает свое служение, на его же мысли впоследствии. И как может человек основать всю суть своей жизни, Торы, заповедей и служения, на той первой ступени, с которой он начал свое служение? Это действительно так, потому что с годами в жизни человека, как правило, происходят изменения: меняется положение, меняется его точка зрения. И возможно, что решения, которые он принял для себя когда-то, теперь не подходят ему, и может быть, внимательно приглядевшись, он придет к выводу, что должен изменить тот путь, которым следует в своей жизни на данном этапе. И возможно, благодаря этому у него получится улучшить всё свое поведение, и он поднимет свое служение на более высокий уровень.

И вообще, всякий раз когда думают об этих вещах заново, вещи проясняются и осознаются глубже, ярче, и, разумеется, они глубже проникают во все части его личности и окружают всю его душу, и тем самым он посвящает большую часть себя Творцу, и придет к укреплению и возвышению в практическом служении, и становится более приближенным ко Вс-вышнему и крепче связанным с Ним.

Порядок и ясность в корнях служения

Одной из вещей, препятствующих росту в служении Вс-вышнему, является отсутствие ясности и порядка в этих вещах. И даже тем, кто обладает большими знаниями, кто долго учился и слышал многое, иногда эти вещи не видны в ясности и точности. И также не прояснено у них, что является корнями и основаниями, а что – ответвлениями и деталями, и откуда проистекает каждая конкретная деталь. И из-за этого знания не укореняются в душе такого человека. И часто он знает много деталей, но не знает правило, которое их объединяет, и из-за этого он теряется во множестве деталей.

И часто бывает, что человек уже взрослый по годам и по знаниям, но все у него расплывчато, и поэтому вещи не проникают в него. И сам он как будто стоит снаружи.

И как невозможно полноценно постичь любую тему в Торе, не упорядочив её в своем разуме (поскольку человек не может справиться с множеством деталей иначе, как с помощью общих принципов и порядка), точно так же важные и возвышенные темы служения Вс-вышнему и сути человека, и его предназначения требуют порядка и расстановки всех элементов по местам их. И лишь тогда человек может прийти к жизни, исполненной явного и бдительного служения, когда многие знания упорядочены у него в голове в порядке и точности. И когда он узнает принципы и распределит детали по категориям и вещи будут ясны в его голове, тогда он сможет постичь их своим сердцем и внедрить их в себя.

И возложено на человека всмотреться и прояснить себе эти вещи до такой степени, чтобы все его знания в этой области были ясны и упорядочены: он должен точно знать, что является основами и корнями нашего предназначения в служении Вс-вышнему, разделить любую вещь на детали и перебрать их, и уметь соотнести любую деталь с её источником. И так же, как обязан еврей посвятить время приобретению знаний в деле постижения Вс-вышнего и основ служения Ему – как ради самого познания, которое является отдельной заповедью, так и для того, чтобы укрепиться в исполнении Торы и соблюдении заповедей и приобрести дополнительные силу и мощь – точно так же возложено на него всматриваться в эту сферу, и постигать, понимать и упорядочивать данные вещи в сердце своим таким образом, чтобы ему удобно было их усваивать и чтобы накрепко укоренились у него в душе.

И еще: после того, как он укрепил эти вещи в своем сердце и душе, возложено на человека возвращаться иногда и всматриваться в эти вещи, ведь он, быть может, решит, что правильно было бы смотреть на вещи по-другому, иным взглядом, и, возможно, нужно будет упорядочить их другим способом. И пусть всегда будет эта тема перед его глазами, ибо в этом вся суть человека.

А затем сделай расчет со своей душой, и спроси её обо всех тех вещах, что поняты ею в области познания Вс-вышнего и Его Торы, и слов мудрецов прежних поколений, и притч мудрецов, и темы молитв, которые ты знал с юности – в начале твоего взросления и твоей учебы. Ибо форма тонких материй у того, чей разум слаб, не подобна их форме у того, чей разум силен. И чем более укрепляется познание человека, тем больше добавится в познании вещей. Поэтому не довольствуйся тем, что познало твое сердце в начале твоей учебы из неоднозначных вещей и даже из глубоких мыслей. Но следует тебе, когда наступит время силы твоего разума и постижения, начать всматриваться в книгу Закона Б-га и в книги пророков, как человеку, который ещё никогда не выучил в них ни одной буквы.

И приучи себя объяснять их, всматриваться в их слова и язык, и выяснять, какой смысл они содержат, и что имеет значение по буквальному смыслу, а что нет. И что явно, а что скрыто, и где есть место собственным соображениям, а где нет.

И так же поступай с молитвами и восхвалениями: всмотришься в их язык и их направление, чтобы когда ты говорил с Б-гом – понимал ты, что произносят твои уста, а что твое сердце просит на самом деле. И не обращай со всем этим по обычаю юности, говоря что попало и как попало, и не понимая смысла...

И так же делай со словами мудрецов и традицией, всматривайся в них и трактуй их в сторону заслуг, и не довольствуйся тем, что прояснилось у тебя в начале твоего пути. Но требуй от своей души такого состояния, как будто она только начала свой путь. И то, что прояснится, запомни и усвой, а о том, в проясненности чего ты сомневаешься, спрашивай у мудрецов твоего поколения, так, чтобы открытое ими тебе не было похоже на первое прояснение. Тогда ты постигнешь тайны Торы и сокровища пророков и мудрецов, которые невозможно постичь с помощью той учебы, которой обучают тебя в начале твоего пути.

«Ховот а-Левавот» (раздел «Хешбон а-нефеш», глава 3, 24-й образ)

На человека возложена обязанность анализировать, ибо если человек не анализирует и не обдумывает, то мудрость не придет искать его, и он остается во тьме без знания, и будет идти путями пустоты, в темноте, и в конце должен будет дать отчет перед Царем царей – Вс-вышним, Благословен Он – за то, что не использовал мудрость и силу, которую даровал ему Вс-вышний. Ведь человек большую часть своей жизни делает расчеты своих житейских дел – дел этого часа. И почему бы не обязать его свое сердце выделять хотя бы один час, чтобы думать по-настоящему: кто он, зачем пришел в этот мир, и чего требует от него Царь царей, Вс-вышний, Благословен Он? И чем закончатся все его дела? Это самое сильное лекарство, которое он может использовать против злого начала, и применить его легко, но действие его сильно, и плоды велики, поэтому хорошо, чтобы человек освободился хотя бы один час ото всех своих мыслей для того, чтобы думать только о той теме, о которой я сказал... Тогда мысли сами начнут приходить и задавать вопросы: в каком состоянии он находится, и идет ли он желаемым путем – тем путем, которым шли великие люди прежних поколений – или нет? И что если сила злого начала больше, и не сможет выстоять против него?

Итог: человеку, который не задумывается над этим, очень тяжело достигнуть цельности, а человек, который думает об этом – очень к ней близок, и мудрецы постоянно об этом думают, не отвлекаются от этого, и поэтому преуспевают во всех своих делах. Но даже тот, кто не посвящает этому много вре-

мени, пусть установит постоянное время, чтобы вздуматься — большое или малое. Ибо тогда он преуспеет и достигнет успеха.

Рамхаль, «Дерех Эц Хаим»

Если человек изучал Тору и мудрость в своей юности, и ему кажется что понимает их достаточно, то пусть не полагается на свое понимание, ибо мудрость усиливается у человека, когда он вступает в зрелые годы, более чем в юности. Поэтому тогда, когда его мудрость усиливается, пусть начнет всматриваться в свое постижение, и тогда он поймет и проверит лучше и постигнет вещи глубже, чем раньше. И пусть всегда продолжает учиться у каждого человека, как написано: «Ото всех обучающих я умудрился». И не подумай: кто может сказать тебе что-то новое, чего ты ещё не постиг в своей юности? Ведь про это сказано: «Ты видел человека умного в своих глазах? У глупца надежды больше, чем у него».

Явец, «Мигдаль Оз» («Бейт мидот алият а-зхира»)

Сказал Хазон Иш, благословенной памяти, что теме «веры» недостаточно, чтобы знали о ней, недостаточно ей одноразового выяснения, но есть сильная нужда укреплять веру ежедневно, а если нет, то внутренняя вера постепенно ослабевает до такой степени, что человек может однажды вообще оставить веру, не дай Б-г. И добавил, что путь укрепления в вере состоит в том, чтобы получил человек обыкновение просить любую большую и маленькую вещь, которую он желает, у Вс-вышнего, и когда получит её – чтобы сразу же открыто отблагодарил Вс-вышнего за то, что Он ему даровал.

«Маасе Иш», часть I, стр.280. МТ



Рав Ицхак ШНАЙДЕР,
аврех в «Толдот Йешурун», Йерушалаим

ВИНО ВОЗЛИЯНИЯ

Запрет на «вино возлияния» (называемое на святом языке «яйн нэсах») широко известен. Этимологическое значение термина – «вино, возливаемое перед идолами», но этим же термином часто называют и т.н. «обычное вино» («стам яйнам»), т.е. то вино, которое наши мудрецы запретили по ряду причин, которые мы поясним ниже. В данной статье мы постараемся дать самое общее представление об этой теме и уточнить некоторые детали закона, с которыми читатели могут столкнуться в повседневной жизни.

Проблемой нееврейского вина руководители нашего народа впервые занялись очень давно, поскольку поняли, что совместные алкогольные возлияния с представителями других народов ведут к смешанным бракам, которые запрещены Торой, и другим нарушениям Закона. В «Пиркей де-раби Элиэзер» (стр.46) сообщается, что уже Пинхас а-коэн, внук а-Арона, который долгое время был одним из духовных лидеров еврейского народа, хотел запретить нееврейское вино. Вавилонский Талмуд («Авода Зара» 36а и «Шабат» 17а) приводит мнение, что запретить нееврейское вино намеревался пророк Даниэль. Окончательно этот запрет был установлен мудрецами из школы Шама в присутствии мудрецов школы Илеля – это одно из известных восемнадцати постановлений, принятых по мнению школы Шама и нацеленных на дальнейшее усиление разделения между евреями и нееврейским окружением. В Талмуде («Авода Зара» 35б) сказано, что запретили хлеб и масло из-за вина, а вино – из-за нееврейских женщин. Многие коммен-

таторы и законодатели эпохи ришоним, в т.ч. Рамбам («Маахалот¹ асурот» 17:9), Рамбан («Авода Зара» 35б) и Рашба (там же, 38а) считают, что по той же самой причине мудрецы запретили «бишуль акум» (еду, приготовленную на огне неевреями). Особенность запрета на нееврейское вино состояла в том, что его не просто нельзя пить – нельзя извлекать из него никакой пользы, в то время как хлеб и масло запретили только в пищу. И кроме того, мы находим, что не всегда прикосновение нееврея к вину запрещает его к использованию: например, не запрещают вино ребенок (там же, 67а) и «гер тошав» – «пришелец поселившийся» – нееврей, который отказался от идолопоклонства и соблюдает 7 законов потомков Ноаха (там же, 64б). Поэтому комментаторы-ришоним задают вопрос: запрет на пищу и использование – это один запрет, или было несколько постановлений?

Ришоним объясняют, что мудрецы хотели запретить нееврейское вино к употреблению, поскольку это приводит к смешанным бракам, но поскольку идолопоклонники в то время активно использовали вино для культовых потребностей, то, по мнению некоторых авторитетов (например, Рашба в «Торат а-Байт» 5:1) его запретили (сразу же или позднее) и к использованию вообще. Рамбан оспаривает это мнение, рассуждая следующим образом: все, что уже посвящено идолам, не может быть продано или отдано, ведь оно уже оставлено «для идолов» (т.е. для их жрецов), а значит, нет причины для дополнительного постановления о запрете использования. Но, тем не менее, свести за-

¹ Запрет на масло многими был проигнорирован, и поэтому раби Йеуда Нэсия, внук раби Йеуды а-Наси, отменил его.

прет лишь к употреблению вина было недостаточно, так как малограмотные евреи могли ошибиться и решить, что и вино, от которого возливали идолам, тоже запрещено только в пищу, но не для другого использования. А это неправильно, ведь от приношения идолам запрещено получать любую пользу.

В Талмуде наши мудрецы обсуждают целый ряд случаев, выясняя, была ли у нееврея реальная возможность совершить ритуальное служение в момент прикосновения к еврейскому вину, и тем самым запретить его для использования. И кажется очевидным, что эта возможность определялась не только конкретными обстоятельствами, при которых имел место тот или иной случай касания к вину, но и рамками установленного запрета: если совершенно очевидно, что ритуальное действие не могло быть совершено, то мудрецы не стали бы запрещать такое вино: в отношении вина действует «презумпция разрешенного» («хэзкат этэр»), и веских причин усомниться в этом нет, до тех пор, пока мы не увидим, как нееврей выплескивает вино из сосуда.

Вне зависимости от того, было это одно постановление, как считали Рамбан и «Тосфот»², или два разных, как писал Рашба, – все комментаторы согласны, что в окончательном варианте закон различает две категории неевреев: идолопоклонники, прикоснувшись к вину, запрещают его к любому использованию, в то время как неевреи, которые не служат идолам или не достигли сознательного возраста, прикосновением к вину могут лишь запретить его пить, и не более.

Нововведение Раши, сделанное от имени гаонов

Выше мы дали краткое введение в тему запрета нееврейского вина на основании Талмуда. Однако Раши и еще ряд комментаторов-ришоним упоминают ре-спонс вавилонских гаонов, где написано, что современные им неевреи не разбирались в идолопоклоннических практиках и не имели привычки возливать вино перед идолами. Гаоны решили, что эти неевреи подобны детям, про которых в Талмуде сказано (67а), что их касание как максимум запрещает употребле-

ние вина в пищу, но уж точно не любое его использование. На основании этого постановления в Западной Европе было принято брать у неевреев вино в счет погашения долга.

Однако поздние ришоним не принимают это мнение и утверждают, что статусы ребенка и взрослого различаются по сути. Здесь необходимо пояснить, что во времена Талмуда идолопоклонники широко использовали вино в культовых целях. Очень часто они не возливали его на алтари буквально, но посвящали его идолу, просто похлопав по сосуду, встряхнув вино или зачерпнув немного из сосуда и потерев между пальцами. Именно по этой причине мудрецы и запретили извлечение пользы из любого вина, которого коснулся взрослый нееврей. Однако прикосновение ребенка не запрещает вино к извлечению пользы, ведь действия ребенка в еврейском законе считаются произвольными, поскольку ребенок вообще не считается сознательным индивидуумом. А раз мы отказываем ребенку в осознанном намерении возлить вино перед идолом, то нет смысла запрещать к извлечению пользы вино, до которого он дотронулся, поскольку этот запрет установлен из-за идолопоклонства. Тем не менее, пить такое вино будет нельзя, поскольку в отношении употребления вина алаха была установлена по мнению, что нет разницы между прикосновением ребенка и взрослого, так как этот запрет связан с запрещенными браками. Прикосновение же взрослого нееврея к вину носит сознательный характер, поскольку взрослый человек обладает намерением и, как правило, действует осознанно. А если так, то какая разница, умеет он служить идолам или нет?

На основании этой идеи большинство ришоним не согласились с Раши и запретили получать пользу от вина, до которого дотронулся взрослый нееврей – даже тот, который умеет сотворить жертвоприношения (или вообще не поклоняется) идолам. В итоге составитель кодекса «Шулхан Арух» («Йорэ Дэа» 123:1) определил алаху именно так: все неевреи и сегодня запрещают еврейское вино к использованию простым прикосновением, и тем более запрещено их

² По поводу употребления в пищу там спорят Рав и Шмуэль.

собственное вино. Однако ашкеназские законоучителя решили по-другому: поскольку на протяжении многих лет в этом вопросе было принято поступать в соответствии с мнением Раши, то нельзя теперь прийти и запретить евреям брать нееврейское вино в качестве погашения долга, заставляя их терпеть убыток. Поэтому Рамо, комментируя вышеупомянутый закон в «Шулхан Арухе», привел мнение Раши и сказал, что на это мнение можно положиться в том случае, когда отказ от вина приведет еврея к убытку: можно брать вино в уплату долга, чтобы потом продать, а также можно продать вино, если купил по ошибке или нееврей запретил это вино прикосновением.

У этого закона множество подробностей. Автор «Кицур Шулхан Арух» написал, что в случае появления вопроса, касающегося частных случаев, нужно консультироваться с компетентным раввином. В данной конкретной теме есть целый ряд тонких деталей, от которых будет зависеть ответ в каждом отдельном случае, поэтому нужно стараться очень четко задавать вопрос и обращаться только к тому раввину, относительно которого вы уверены, что он хорошо разбирается в законах, связанных с данной темой. Но общее правило таково: если нееврей сознательно дотронулся до вина, даже с помощью какого-нибудь предмета, и ему удалось его всплеснуть, взболтнуть – то любое пользование этим вином запрещено. («Шулхан Арух», «Йорэ Дэа» 124:11). И даже если нееврей отпил из стакана или бутылки, или налил вино в стакан, то запрещено к использованию будет все вино, и даже то, которое находится в бутылке. И более того, если еврей по ошибке налил вино в стакан, в котором были остатки вина, которое пил нееврей, то запрещается не только свеженалитое вино, но и то вино, которое осталось в бутылке, поскольку здесь срабатывает принцип «струя соединяет». («Хохмат Адам» гл. 75 – 77).

Закон сегодня

Прежде чем мы приступим к обсуждению современной ситуации, приведем еще несколько важных деталей. В «Шулхан Арухе» («Йорэ Дэа» 124:7) написано,

что все указанные выше запреты относятся к идолопоклонникам, а если нееврей не служит идолам, то все меняется: его вино запрещено только в пищу, а его касание к еврейскому вину запрещает это вино только в пищу, и лишь в том случае, если действие носило сознательный характер.

В рамках этого принципа обращают на себя внимание некоторые моменты, приведенные Рамо. В 24-м законе Рамо пишет, что если нееврей, который не поклоняется идолам, дотронулся до нашего вина намеренно, но не телом, а другим предметом, то вино по-прежнему кашерно. А в 126-ом разделе Шах указывает от имени Рамо, что даже если такой нееврей налил вино, то оно разрешено. И «Хохмат Адам» (76:1) считает, что закон именно таков.

Получается, что сегодня все неевреи-атеисты и мусульмане запрещают вино в пищу только сознательно дотронувшись до самого вина телом (т.е. для этого им нужно всунуть в емкость с вином палец, либо отпить). Это значит, что на деловой или дружеской встрече можно смело угощаться хорошим невареным вином, так как нет опасения, что кто-то всунет палец в мой стакан или общую бутылку, или начнет пить из горла общей бутылки или из моего стакана. Не возникает проблем и в том ресторане, где мусульмане или атеисты трудятся в качестве официантов. Ниже мы постараемся показать, что эти законы относятся и к обычным, «не повернутым на религии» неевреям, даже если у них на шее висит крестик, и они иногда посещают церковную службу.

«Современные верующие»

Первые два закона, упомянутые выше, Рамо привел как актуальные для своего времени. Но Шаху (124:71) это решение Рамо кажется непонятным: сам Рамо писал, что на приведенное нами выше от имени Раши утверждение можно полагаться лишь в случае угрозы большого ущерба – почему же здесь он разрешает дотрагиваться до вина, не выдвигая дополнительных условий? В итоге Шах не соглашается с Рамо и разрешает к употреблению вино, до которого дотронулся не поклоняющийся идолам нееврей, только в том случае, если иначе еврею грозит большая имущественная потеря.

Давайте попробуем понять логику Рамо. Мы уже отметили, что многие ришоним отказываются приравнивать идолопоклонника, не имеющего навыков в возлипании вина идолам, к ребенку, поскольку последний в принципе не способен принести никаких жертв по причине отсутствия «намерения», в то время как взрослый человек обладает намерением и потому способен это сделать. По этой причине большинство мудрецов последующих поколений не приняло идею Раши. Однако многие ришоним – Рош («Авода зара» 4:7), Рамбан (там же 59б), Ран (там же), «Тосфот раби Йеуды из Парижа» (ученик Ри, там же 57:2), рабэйну Йерухам («Толдот Адам вз-Хава» 17:1 стр. 150:1), «Орхот Хайим» («Илхот ейн нэсэх» 3), «Коль Бо» (9б), Маари Вайл («Динин вз-алахот» 15), а также Мордэхай (там же, 847) от имени рабэйну Тама (приведено в «Бэйт Йосэф» гл. 124) – разделяют между нееврейским вином, которое запрещено даже в использование, и нашим вином, которое запрещается только для питья, так как нет опасения, что нееврей своим касанием предназначил его для культового служения. Т.е. они считают, что исторически мудрецы приняли два отдельных постановления:

1) закон о нееврейском вине, установленный из-за смешанных браков (и тогда запретили вино всех идолопоклонников без различия);

2) закон о еврейском вине, до которого дотронулся нееврей, установленный из-за идолопоклонства.

Получается, что очень логичным будет устрожить в отношении использования нееврейского вина во всех случаях, кроме ситуации, когда это может обернуться большой потерей, и облегчить в отношении нашего вина, как и постановил Рамо.

Не будучи знаком в деталях с системой построения алахи у сефардов, я готов допустить, что, вполне возможно, из-за того, что Рамбан и Рашба спорят со всеми вышеперечисленными авторитетами и аналогичным образом постановил составитель «Шулхан Аруха», для сефардов будет актуален тот же закон. Или же наоборот, позиция, которую консолидированно отстаивают рабейну Там, Ран, Рамбан и другие, повлияет и на сефардское законодательство. В любом случае, если кто-то из читателей, придерживающихся сефардского

обычая, захочет задать своему раввину вопрос на эту тему, то ему стоит перечислить приведенный выше список авторитетов, поскольку «Бэйт Йосэф» его не приводит, и вполне вероятно, что раввин тоже не знает о том, сколько сторонников у идеи максимального разделения между нееврейским и еврейским вином. Кроме того, существует и еще одна причина облегчить.

В «Шулхан Арухе» 124:1 сказано, что ребенок-нееврей имеет в отношении вина тот же статус, что и неверующий нееврей, а взрослым он считается тогда, когда клянется или принимает на себя обеты именами идолов. Однако большинство сегодняшних «религиозных» неевреев не так уж часто упоминает имена идолов, и уж точно не клянется и не берет на себя обеты, связывая их с этими именами. И кажется, что даже когда простые люди кричат «Б-гом клянусь!», они не имеют это в виду. Поэтому сегодня статус подавляющего большинства неевреев, даже если они относят себя определенной религии, все еще «детский».

Эта же причина облегчить, по логике, должна относиться и к сефардской алахе, хотя я должен признаться, что не обсуждал вышесказанное с серьезными раввинами и в книгах подобного не встречал.

Из всего вышесказанного получается, что нееврей может запретить еврейское вино только для употребления в пищу, и только в случае если он намеренно дотронулся до него своим телом (например, всунул палец в стакан). Однако если он это сделал нарочно, чтобы навредить еврею, запретив ему вино, то некоторые полагаются на мнение, что вино не запрещается, поскольку мудрецы, вводя ограничения, связанные с вином, вовсе не имели в виду поощрение неевреев к причинению вреда евреям.

Нерелигиозные евреи

Я не хочу уводить читателя в новую тему. Вполне вероятно, что мы посвятим ей отдельную статью. В любом случае, многие современные авторитеты считают, что сегодняшние совершеннолетние евреи, которые нарушают Шабат прилюдно, имеют статус идолопоклонников в отношении обсуждаемых здесь законов. Этот принцип относится к случаям, когда сами эти люди

знают о себе, что являются евреями, к тому же видели когда-либо религиозных евреев, или слышали о них, но сами так и не начали соблюдать (в рамках данного подхода утверждается, что доступность информации о еврейской традиции в наши дни не позволяет считать этих евреев «детьми, выросшими в плену»).

Только для тех, кто уже знаком с этой темой, приведу кратко источники данного устрожения.

На основе сказанного в трактате «Хулин» (5а) написано в «Сэфэр Алахот Гдолот» (60, «Законы шхиты»), а также у рава Натрунаи Гаона (изд. «Броди», «Йорэ Дэа» 214), и в респонсе Геоним «Шаарэй Цэдэк» (ч.3, 1:54), что нарушающий Шабат прилюдно имеет статус нееврея и создает прикосновением «вино возлияния», как идолопоклонник. Это мнение приводят в качестве алахи Рамбан и Ран («Хидушим» «Хулин» 4б) и Рашба (респонса 7:179), и аналогичным образом считает Раши (респонса 169). Правда, только по мнению раби Меира, так как Раши – единственный из ришоним, кто считает, что алаха не по раби Меиру, и у еврея, нарушающего Шабат, нет статуса идолопоклонника.

Некоторые законоучителя-ахароним приводят вышеупомянутый ответ Раши, где тот пишет, что алаха соответствует мнению мудрецов, а не раби Меира. Но это совершенно нелегитимно – привести мнение Раши как еще одну причину облегчить, поскольку все ришоним спорят с Раши и считают ту Гемару в «Хулин» практическим законом, а единоличное мнение не имеет достаточного веса, чтобы изменить закон, даже если это мнение великого Раши.

Ряд ахароним считает, что нарушающий Шабат еврей запрещает вино только с точки зрения питья (и, соответственно, есть много облегчений, о которых мы говорили выше). Это очень логично, так как мы в принципе не опасаемся, что религиозный еврей, который не выдерживает испытания и нарушает Шабат (например, курит), поклоняется идолам. Однако все Геоним и комментаторы-ришоним, которых я привел выше, написали, что такое вино называется «вином возлияния», т.е. они не согласны с вышеизложенным, и очевидно, что закон установлен по их мнению. Видимо, они считали, что постановление о нееврейском статусе нарушающего Шабат было принято раньше, а когда поста-

новили про «вино возлияния», большинство неевреев были идолопоклонниками, поэтому и евреям-нарушителям присвоили статус неевреев того времени.

И наконец, некоторые ахароним, и в том числе влиятельнейший Хазон Иш («Йорэ Дэа» 2), считают, что тот, кто воспитан в чуждой среде, имеет статус «тинок ше-нишба» («ребенок, выросший в плену»), т.е. вынужденно нарушает в силу своего воспитания, поэтому к нему не относятся все эти законы. Хазон Иш основывает свое мнение на понимании Рамбама автором «Бейт Йосеф» и Рамо («Йорэ Дэа» 159), так как Рамбам в 3-й главе «Алахот мамрим» сравнивает детей караимов с «детьми, выросшими в плену». Однако сам Рамбам уточнил (респонса 449), что данное сравнение легитимно только в отношении тех караимов, которые выказывают уважение нашей традиции. Но те из них, которые отвергают полностью нашу Тору, имеют статус неевреев. И так рав Бецалель Ашкенази (его приводит Шах «Йорэ Дэа» 266:17) выучил в самом Рамбаме. Т.е. для мнения тех ахароним нет никаких оснований.

Получается, что мы не находим подтверждения мнения Хазон Иша в словах законоучителей-ришоним: и Рамбам в респонсе, и Рамбан («Бава Меция» 71б), и «Ниму-кэй Йосэф» (там 42б) написали прямым текстом, что сын еврейки, перешедшей в другую религию, получивший нееврейское воспитание, по своему статусу идентичен статусу своей матери в силу того, что он знает о своем еврейском происхождении, но не возвращается к нашей традиции. И, действительно, таково мнение большинства законодателей нашего времени.

Получается, что на такого человека распространяются все запреты, приведенные в «Шулхан Арухе» для идолопоклонников. И если, например, нарушающий Шабат папа налил в бокал вино, то запрещено не только вино в бокале, но и в бутылке.

Еще нужно упомянуть, что в современных книгах приводят мнение рава Шломо Залмана Ойербаха, что еврей, который начинает приближаться к Торе, сразу теряет статус «идолопоклонника». И это мнение основано на том, что неевреи, которые решают принять иудаизм, сразу перестают «делать яйн нэсах», хотя формально еще и не потеряли связь с идолопоклонническим прошлым. **MT**



Рав Давид КАНТАРОВИЧ,
Главный раввин г. Гомель (Беларусь)

ОБРАЩЕНИЕ В НЕЕВРЕЙСКИЙ СУД

В этой статье мы займемся, с Б-жьей помощью, вопросами, которые связаны с обращением евреев в нееврейские суды и другие инстанции.

Мы знаем, что в случае спора между евреями по поводу денег, имущества или других материальных вопросов, им следует обратиться в суд Торы. К нееврейским судебным инстанциям апеллировать запрещено. Этот запрет, распространяющийся даже на государственные суды Израиля, которые, вынося решения, не опираясь на законы Торы, учат из главы «Мишпатим» в книге Шмот: «И вот законы, которые положишь перед ними» – перед «ними» (старейшинами), а не перед непосвященными.

Рашбо в респонсах, и «Шулхан Арух» («Хошен Мишпат» гл. 26) пишут, что тот, кто обращается в нееврейский суд, как будто отрицает истину Торы, т.к. он не надеется, что с помощью ее законов можно решить тяжбу. Однако евреи верят в силу закона Торы и полагаются на него, поэтому есть особенный запрет судиться у судьи-нееврея, тем более, если при этом отдают судьбу еврея в руки нееврейских властей. За нарушение этого запрета можно даже потерять долю в Грядущем Мире.

В качестве примера хотелось бы привести слова Хазон Иша в его книге «Эмуна ве битахон» (глава 3).

«В комментарии «Питхей тшува», п. 17 на «Хошен мишпат», 156 приводится выдержка из книги «Яд Шауль» («Йоре деа», 245), где описывается случай, когда в один город пришли преподаватели из других мест, и местные учителя хотели заставить их уйти, обратившись за помощью к правителю города, и ссылались

при этом на сказанное у Рамо. Автор «Яд Шауль» написал об этом пламенные слова: «То, что говорят, что к мудрецам Торы и преподавателям (Мишны и Талмуда) не относится все это... и что слова «ревность книжников умножит мудрость» относятся только к учителям маленьких детей, но не к преподавателям Мишны и Талмуда, — все это неверно...»

Из этой истории мы видим, как распространялось установление закона в Израиле. Если закон Торы не на стороне новых преподавателей, то разрешается изгнать их при помощи правителя, и подобное изгнание — это исполнение заповеди Торы, даже если это делается руками нееврея. Здесь нет доноса властям, нет никакой низости и предательства (выдачи еврея в руки неевреев), напротив, исполнение заповеди воцарения закона Торы. Но если закон — на стороне новоприбывших, и разрешает им преподавать, то изгоняющий их (при помощи властей) — доносчик, и он исключает себя из еврейского народа...»

Из этих слов Хазон Иша можно понять, что мораль в этом случае зависит от закона. Подобные вопросы подобны «горам, которые висят на волоске». И «на толщину волоска» отстоят друг от друга действиями во славу Торы, и поступками, за которые можно потерять долю в Грядущем Мире.

Обсуждение этого закона можно разделить на две части. Во-первых, есть запрет судиться не по законам Торы. Во-вторых, даже когда есть решение Торы,

возникают проблемы в его реализации. И в ситуациях, когда ясно, кто прав и кто виноват, что не всегда очевидно, обращаться за помощью к нееврейским властям можно лишь в исключительных случаях.

Если речь идет о нарушении закона государства, то тогда никому нельзя отдавать еврея-нарушителя в руки нееврейских властей, несмотря на то, что закон государства обязывает и по Торе. По горькому опыту ведения общинных дел с нееврейскими властями известно, что им достаточно однажды предъявить претензии к евреям, для того чтобы позже уничтожить их морально, а зачастую и физически.

Таким образом, в большинстве случаев запрещено обращаться к нееврейским законам и нееврейским властям. Однако в некоторых случаях это позволено делать.

1. Если есть опасность для всего общества.
2. Если этот человек вышел из доверия и на него не распространяется тораническое понятие «амитеха» – «твой товарищ».¹
3. Если он не подчиняется еврейскому суду.
4. Если нужно пресечение каких-то действий: остановка строительства, шума, драки и другого беспредела.
5. Если на еврея уже подали иск в нееврейский суд, то разрешено обращаться туда, чтобы защищаться.
6. Разрешено обращаться к адвокатам, когда пишут письма, угрожая иском, и пытаются договориться вне суда.
7. Разрешено обращаться в специализированные профессиональные суды, такие как офицерский суд чести, суд алмазной биржи, и т.п.

Остановимся подробнее на каждом из пунктов.

1. В тех случаях, когда из-за незаконных действий данного человека реально может пострадать вся еврейская община, разрешено подать на него исковое заявление в нееврейский суд. Например, когда отдельный человек занимается контрабандой запрещенных товаров без пошлины или делает фальшивые

монеты, то при раскрытии таких преступлений страдают не только непосредственные нарушители, но и пособники. А так как для принято считать, что все евреи заодно, то в результате суда могут пострадать за это многие. По этой причине фальшивомонетчика надо предупредить о том, что его действия создают угрозу для всех. Если он не реагирует, то разрешено пожаловаться на него властям.

Законоучители говорят так же, что на человека, который водит машину, нарушая правила дорожного движения, и этим создает опасные ситуации на дорогах, можно пожаловаться на него в полицию. («Минхат Ицхак» 8, часть 148.)

2. Как пишет Хафец Хаим, о человеке, который не соответствует понятию «амитеха», можно злословить. Так же, на такого можно подавать и в нееврейские органы. Однако для такого решения должны быть основания. Нельзя верить слухам. Если же позиция этого человека ясна и есть неопровержимые доказательства, что его взгляды и поступки противоречат Письменной и Устной Торе, то не приходится сомневаться. Такой человек теряет все те права, которыми обладает «амитеха» – «твой товарищ». Нельзя забывать, что пока еврей основывает свою жизнь на 13 принципах веры, он считается кашерным евреем.

3. К сожалению, не всегда верующий и соблюдающий еврейский закон человек может решить свой вопрос в суде Торы. Что делать? В таких случаях следует брать разрешение бейт дина на обращение в обычный суд. При этом надо учесть, что в случае удачного разрешения спора в Вашу пользу, можно получить с проигравшего только то, что полагается выигравшей стороне по Торе. Этот момент следует выяснить у авторитетного раввина (судьи). Автор «Хаей Адам» пишет, что в этом случае, даже если человек сам нашел какую-то цитату из наших книг, оправдывающую его позицию, лучше обсудить ситуацию с признанным знатоком закона в этой сфе-

¹ Человек, который открыто нарушает Тору. «Базовым» критерием обычно считается публичное нарушение святости Шабата. В последние десятилетия в раввинской среде идет бурная дискуссия о том, каков статус несоблюдающих евреев из ассимилированных светских семей в наши дни. Многие авторитеты считают, что все они – «дети, выросшие в плену», а значит, их нельзя исключить из понятия «амитеха».

ре, так как в денежных делах есть большой соблазн решить спорный вопрос в свою пользу.

4. Можно обращаться с жалобами в полицию, жилищный комитет или к городским властям, если наш сосед, еврей, шумит ночью или начинает что-то строить незаконно на совместной территории, в таких случаях, когда нужна лишь мера пресечения действий, ради чего и жалуются властям. Далее выяснять отношения необходимо в раввинском суде. Если же еврей отказывается судиться в бейтдине, то можно взять у еврейского судьи разрешение на обращение в гражданский суд, как мы уже говорили.

5. Если один еврей подал в суд на другого, то и у того есть право также обратиться в нееврейский суд с жалобой на одноплемянника. В этом случае его действия будут расцениваться не как обращение в суд неевреев, а как самозащита. Но по решению нееврейского суда ваш оппонент не должен потерять больше, чем ему было бы присуждено по закону Торы. Вместе с тем, он обязан возместить все расходы по защите и обращению в нееврейский суд, так как эти шаги были им спровоцированы.

6. Запрет судиться в нееврейском суде накладывает ограничения и на работу адвокатов. Если обращение к нееврейскому суду запрещено, то и адвокату за-

прещено в этом участвовать. Но договариваться вне суда адвокатам можно.

7. Теперь о специальных профессиональных судах, правила которых регламентируют профессиональную деятельность в определенной отрасли. Например, биржевой суд, который на месте определяет действительность той или иной сделки. В своей работе такие суды пользуются правилами, принятыми людьми данной профессии. Все сотрудники биржи могут обращаться туда в случае разногласий, чтобы решить спорные вопросы в соответствии с принципами профессии, и не «выносить сор из избы».

В это правило не входят суды по вопросам труда или по семейным проблемам, хотя к ним разрешено апеллировать в случае претензий к представителям учреждений или частным лицам, которые не пойдут в суд Торы.

Данная статья не претендует на полноту обзора и подробный разбор всех возможных ситуаций. Здесь обрисованы общие подходы и ключевые моменты в принятии решения об обращении в нееврейский суд. Но в каждом конкретном случае лучше спросить сведущего раввина, чтобы случайно не оказаться, не дай Б-г тем, кто теряет свои права в этом мире и свою награду в Будущем. МТ



Рав Элияу Нахман ВУГЕНФИРЕР,
преподаватель ешивы «Торат Хаим»

О ЗАПОВЕДИ ЕСТЬ НАКАНУНЕ ЙОМ КИПУРА

Данная статья основана на материалах, которые были изучены автором под руководством рава Моше Шапиро и рава Звулуна Шварцмана в колеле «Шав Шматата», и легли в основу уроков в ешиве «Торат Хаим»

Написано в кодексе «Шулхан Арух» («Орах Хаим», Законы Йом Кипура, гл.604), что поесть в канун Йом Кипура, увеличив в трапезе — это заповедь. Источником этого закона является брайта, встречающаяся в Вавилонском Талмуде несколько раз («Псахим» 68, «Брахот» 8, «Рош а-Шана» 9, «Йома» 81). Написано в Торе: «...и изнуряйте души ваши в девятый [день] месяца...» (Ваикра 23:32). Но разве девятого постятся? Ведь пост Дня Искупления десятого числа! И объяснил раби Хия из Дифти в брайте, что традиция пояснения этого стиха такова: здесь сообщается, что каждому, кто ест и пьёт девятого числа, Писание засчитывает в заслугу, как будто бы он постился двое суток – и девятого и десятого.

Автор «Шибелей а-Лекет» комментирует это от имени рабейну Ишая (а более подробно это пояснено в «Мишне Бруре») следующим образом: награда за ту заповедь, которая исполняется в страдании, несопоставима с наградой за заповедь, которая со страданием не связана, и слово «изнуряйте» использовано в стихе чтобы увеличить награду за трапезу в канун Йом Кипура.

Законоучителя и комментаторы спорят, является ли этот закон заповедью Торы (или алахой, которая выучена из Торы, но не имеет статуса заповеди Торы), или же это постановление мудрецов, а приведённый стих – «асмахта», т.е. с данным постановлением стих связан лишь ассоциативно, напоминая нам об этом постановлении, которое не выводится из сказанного в Писании напрямую.¹

Раби Йосеф Каро считает, что это постановление мудрецов («Бейт Йосеф» п. 418 и «Кесеф Мишна», «Законы обетов» гл.3 алаха 9), того же мнения придерживается автор «Минхат Хинух» (заповедь 313, 15). Однако автор «Маген Авраам» (п. 570 / 9) доказывает, что это заповедь из Торы, и так же написано в «Лехем Миш-

на» («Швитат Асор», гл.1 алаха б), и именно это мнение принято в качестве алахи в «Мишне Бруре» (п.604).

Определение заповеди на примере обязанности в ней женщин

Как-то раз мне позвонила женщина и спросила можно ли ей по состоянию здоровья не есть на кануне Йом Кипура. Аналогичный вопрос уже задавали когда-то раби Акиве Эгеру (Респонсы, п.16): девушке вредила любая еда и практически на протяжении нескольких недель она ела лекарства. Он ответил, что эта девушка не должна ни в коем случае есть больше того, что она ест ежедневно, и такое решение данного вопроса не вызвало у него никакого сомнения.

Однако затруднение вызывает следующее: обязаны ли есть на кануне Йом Кипура здоровые женщины? С одной стороны, это повелительная заповедь, связанная со временем, а от таких заповедей женщины освобождены (если специально не оговорено иное), и не имеет значения, это заповедь Торы или постановление мудрецов — в любом случае она связана

¹ Так поясняет это понятие Рамбам в предисловии к своему комментарию на Мишну («Зраим»); см. также то, что пишет Ритва в комментарии на трактат «Рош а-Шана» (лист 16), в очень резкой форме оспаривая такое понимание «асмахты».

со временем и женщины освобождены от неё. С другой стороны, поскольку в стихе сказано «изнуряйте души ваши девятого числа», т.е. эта заповедь названа «мучением», так же как и сам пост (и поэтому, как уже было объяснено выше, трапеза 9-го Тишрея и пост 10-го засчитывается человеку, как будто бы он постился оба дня), то каждый, кто обязан в изнурять себя 10-го (т.е. поститься) должен изнурять себя и 9-го (есть трапезу).

Более подробно данная идея поясняется в книге «Ктав Софер» (в респонсах, «Орах Хаим» п. 112): это подобно тому, как женщины обязаны во всех повелительных заповедях в Шабат (кидуш, три трапезы), несмотря на то, что эти заповеди связаны со временем, так как сказано о них тем же языком, как и о запретительных, от которых женщины не освобождены: «Помни день Субботний чтобы святить его» и «Соблюдай день Субботний для освящения его», также и здесь, заповедь есть накануне Йом Кипура сказана теми же словами, что и заповедь поститься, поэтому женщины обязаны есть накануне Йом Кипура также, как они обязаны в поститься в сам Йом Кипур. В заключение он пишет, что больная женщина, которая освобождена от поста в Йом Кипур, также освобождена и от заповеди есть накануне. **И в любом случае, результат одинаков: если это заповедь, связанная со временем, то даже здоровая женщина освобождена; если же здоровая женщина должна есть из-за обязанности поститься, то та женщина, которая не может поститься – не обязана есть.**

Автор «Минхат Хинух» (заповедь 313, 16), в отличие от раби Акивы Эгера, считает, что ответ на вопрос, обязана ли в этой заповеди здоровая женщина, зависит от того, заповедана данная трапеза Торой (и тогда женщина освобождена от заповеди, как от связанной со временем) или же это постановление мудрецов, которое обязывает также и женщин. Он пишет, что эта трапеза, скорее всего, постановлена мудрецами, и поэтому женщины обязаны есть перед Йом Кипуром. В свою очередь, раби Акива Эгер считает, что определяющее значение имеет вопрос, относится ли данная заповедь к группе заповедей, связанных со временем (и не принципиально, заповедь ли это

Торы или постановлением мудрецов), или же следует обратить внимание на слова, в которых Тора указала на эту заповедь (явно обязывающие, в т.ч. и женщин). Автор «Ктав Софер» пошёл дальше раби Акивы Эгера: он считает, что здоровые женщины обязаны есть накануне Йом Кипура, как об этом уже написано в книге «Минагей Маариль», но не только по причине, указанной раби Акивой Эгером (на эту заповедь указывают особые, обязывающие слова в Торе), но также на основании причины, лежащей в основе этой заповеди: Раши («Йома», 81) поясняет каким образом следует понимать стих в свете толкования мудрецов: «И изнуряйте души ваши в девятый день», т.е. **соверши приготовления 9-го числа, чтобы это помогло поститься 10-го** (и поэтому еда накануне Йом Кипура засчитывается как пост, ибо эта трапеза – подготовка к нему). И похожим образом написал Тур (п.604): из любви Вс-вышнего к нам Он заповедал нам эту трапезу, для того, чтобы пост не навредил нам.

Указанная Раши причина заповеди помогает автору «Ктав Софер» сделать следующие практические выводы:

1. Женщина обязана в заповеданной трапезе, так как она тоже должна готовить себя к посту чтобы быть способной выдержать весь в Йом Кипур (зачастую она нуждается в этой подготовке даже больше, чем мужчина).
2. Больной мужчина освобождён от заповеди есть накануне Йом Кипура, если врачи запрещают ему поститься на следующий день: так как он не должен поститься, следовательно, он не должен и готовиться к посту.
3. Тем не менее, логично было бы предположить, что больной мужчина обязан есть накануне, ведь если он лишён возможности выполнить «изнурение» полностью, т.е. поститься 10-го числа, тогда хотя бы пусть исполнит это частично – поев 9-го. И хотя, исходя из причины, приведенной Раши и Туром, следует, что можно облегчить в этом вопросе и не принуждать его есть, тем не менее, тяжело положиться на причину заповеди, которая не оговорена в самой Торе и облегчить в её исполнении.
4. Больная женщина освобождена от данной трапезы.

зы в любом случае: если это заповедь, связанная со временем, то она освобождена по общему правилу; а если женщины обязаны в силу причины заповеди, указанной Раши (подготовка к посту), то в данном случае, когда эта причина отсутствует – женщина освобождена.

Причины заповеди и их практические следствия

То, что раби Акива Эгер воспользовался формальным подходом, не упомянув в качестве критерия причину, приведенную Раши, в очередной раз подчёркивает его величие. А то, что автор «Ктав Софер» не стал полагаться на причину, указанную Раши, чтобы освободить мужчину, которому врачи запретили поститься в Йом Кипур, от заповеди есть накануне, ещё раз показывает нам, что «Сам Вс-вышний участвует в суде», и даже если рав ошибается в причине закона, он не может ошибиться в практическом решении. Дело в том, что кроме причины, указанной Раши и Туром (еда как подготовка к посту), существует ещё несколько причин, упомянутых законоучителями-ришоним, и эти причины приводят порой к прямо противоположным выводам и следствиям. Рабейну Йона («Шаарей тшува», врата 4, п.8-10) указал три причины этой заповеди:

1. Чтобы укрепиться для многочисленных молитв в Йом Кипур, и чтобы были у человека силы для раскаяния (т.е. похоже на Раши — для подготовки, но не только к посту, но и к служению Йом Кипура).
2. Трапеза 9-го засчитывается как пост, потому что показывает радость от того, что приближается время искупления (и это не противоречит тому, что приближение Йом Кипура заставляет его беспокоиться о своей вине и печалиться о прегрешениях).
3. В остальные праздники мы устанавливаем трапезу, знаменующую собой радость праздничного дня; но из-за того, что в Йом Кипур — пост, и невозможно

проявлять радость через праздничную трапезу, то обязанность установить праздничную трапезу переносится на канун Йом Кипура.

Получается, что вторая и третья причины объединены общей идеей – радостью, а отличаются друг от друга тем, что в одном случае речь идет о личной радости человека, испытываемой в связи с наступлением важного для него дня, а во втором случае – это радость заповеданная, празднично-радостная трапеза Йом Кипура, перенесённая на другой день. И это имели в виду Тосафот, когда написали, что канун Йом Кипура – праздничный день² («Хулин», 133). Нечто похожее пишет Рамо в комментарии на «Шулхан Арух» («Орах Хаим» гл.570 п.1): для давшего обет поститься определенное количество дней, исключая Шабаты и праздники, канун Йом Кипура является таким же исключением, как и другие праздничные дни. Следовательно, канун Йом Кипура называется «праздником» – пусть не по существу, но с точки зрения того, как его воспринимают, потому что это имеет принципиальное значение для обетов.

Исходя из причин заповеди, указанных рабейну Йонной, можно сделать следующие выводы:

1. Человек, которому запрещено (по решению рава или врача) поститься в Йом Кипур, обязан есть накануне, так как он также радуется тому, что приходит День Искупления. Сохраняется и его обязанность есть праздничную трапезу. И этот вывод прямо противоположен тому, который сделал «Ктав Софер» на основании причины, указанной Раши (рабейну Йона считает, что нужно устроить и обязать, а по Раши нужно облегчить и освободить).
2. Женщины обязаны есть, если причина трапезы – демонстрация радости от приближения времени искупления, поскольку это касается и их тоже. Если же причина в том, что это радость, связанная с праздничной трапезой, то, возможно, они освобождены

² «Сказал Раба: «Проверял нас рав Йосеф, спрашивая: тот коэн, который выхватывает подарки, предназначенные коэнам, у детей, которые несут их для передачи коэнам, показывает тем самым любовь к заповеди или пренебрежение к ней?» И объяснил нам, что из сказанного в Торе «и даст [хозяин]», следует, что хозяин должен дать сам, и не должен коэн забирать у него. Сказал Абае: «Прежде я выхватывал подарки, думая, что таким образом проявляю любовь к заповеди, но когда услышал это, стал просить, говоря дайте мне [по той же причине]. Но когда я услышал барайту, в которой раби Меир поясняет, что стих «И склонились за живой» сказан о сыновьях Шмуэля, которые просили свою долю, – перестал просить. Но если давали мне – брал. Когда же услышал барайту «Скромные убирают руки свои, а обжоры – делятся», перестал брать [чтобы не называться так, и думая о том, что есть более нуждающиеся], кроме кануна Йом Кипура, чтобы подтвердить своё коэнское происхождение» И комментируют Тосафот: так как это праздничный день и много подарков (а значит, не обделен никто), и собираются коанам, то если не взять подарок, то скажут, что человек не коэн.

(например, по мнению раби Акивы Эгера (Респосы п.1), который считает, что поскольку сама радость праздника – это заповедь, связанная со временем, то женщины освобождены от этой заповеди, и хотя многие законодатели спорят с ним, на практике применяется именно мнение раби Акивы Эгера (рав Шмуэль Вознер в «Шевет а-Леви» ч.4 п.18).³

Таким образом, приходим к выводу, который прямо противоположен тому, что сделал «Ктав Софер» на основании слов Раши (устрожить и обязать).

В книге «Шиболей а-Лекет» приведены ещё две причины этого закона:

1. Из-за того что хорошо поел накануне, пост в Йом Кипур становится более тяжелым – поэтому считается, что человек как будто постился и 9-го и 10-го (похожие вещи пишет автор «Хохмат Шломо» в комментарии на «Шулхан Арух»). Эта идея прямо противоположна той причине, которую указали Раши и Тур (еда является подготовкой к посту и средством, чтобы пост не навредил). Из сказанного выше следует, что тот, кто не ел накануне – не выполнил заповедь поста в полной мере, а по мнению Раши, он просто не подготовился к посту как следует.⁴

2. Раби Хия сказал, что тому, кто ест и пьет накануне Йом Кипура, засчитываются два дня поста, и это противоречит пониманию «цдуким» («садукеев»), которые постятся и 9-го числа. А наши мудрецы объяснили: «изнурение» – при еде и питье, но поскольку нужно прервать еду накануне, то фактически пост на-

чинается вечером 9-го числа, до непосредственного наступления 10-го (и это помимо заповеди добавить от будней к святости Йом Кипура). И нет заповеди в том, чтобы есть и пить 9-го, но каждому, кто ест и пьёт, и отказывается от еды до наступления Йом Кипура, то небольшое время, которое он добавляет к посту от 9-го засчитывается как пост целого дня, и получается, что человек постился 9-го и 10-го (по всей видимости, сам факт прекращения трапезы настолько тяжел, что засчитывается как день поста). Таким образом, получается, что 9-й день месяца Тишрей поделен на две части, наподобие кануна Песаха, когда квасное разрешено есть лишь в начале дня, а потом уже запрещено.

Другие практические следствия из названных причин

1. «Маген Авраам» приводит мнение Шла а-кадош, который обсуждает вопрос: начинается ли обсуждаемая заповедь уже с ночи кануна Йом Кипура или только днём? Шла пишет, что это зависит от двух обычаев, упоминаемых Рамо: сокращать чтение «слихот» («извинений» – молитв и текстов, способствующих раскаянию) накануне Йом Кипура (как это принято у нас) или увеличивать. Если «праздник» начинается с наступлением ночи кануна Йом Кипура, тогда понятен обычай сокращать – ведь уже начался «праздник».⁵ Если же принято увеличивать количество «слихот» – то это по той причине, что «праздничный» день наступает лишь с утра, а не ночью, в период когда изначально было установлено чтение «слихот».

³ И поэтому женщина, забывшая «праздничную» вставку в молитве «Биркат а-Мазон» не должна читать «Биркат а-Мазон» после праздничной трапезы заново, в отличие от мужчины, который обязан радоваться в праздник, и, следовательно, обязан в праздничной трапезе и в перечитывании «Биркат а-Мазон», а радовать жену и детей в праздник является, согласно этому мнению, обязанностью мужа. И даже если сказать, что женщина и сама обязана радоваться в праздник, то, тем не менее, не всякая «радость праздника» обязывает устраивать трапезу, как, например «холь а-моэд» (праздничные будни в Песах и Суккот), когда есть обязанность радоваться празднику, однако большинство законодателей считает, что нет обязанности устраивать трапезу с хлебом.

⁴ Любопытно, что Раши в комментарии на это же высказывание в трактате «Рош а-Шана» (лист 9) дает не то объяснение, которое он приводит в трактате «Йома» (81). Он пишет, что предпочтительно умножать в еде и питье накануне, так как Писание назвало это мучением. Это пояснение прекрасно подходит к сказанному здесь, в «Шиболей а-Лекет». Однако можно снять противоречие в словах Раши, как это делает книга «Арух ла-Нер»: человек состоит из души и тела, и мучение для души – потребление грубой материальной пищи, а мучение для тела – отсутствие материальной пищи. Таким образом, для мучения предназначены два дня – каждый для своей части. И раз уж зашла об этом речь, то стоит отметить, что существует принципиальная разница между мучением в Йом Кипур и постом Девятого Ава, установленном в память о разрушении Храма. Несмотря на то, что законы этих дней почти совпадают (и там и там запрещено есть и пить в течение суток, и там и там запрещены мытье, супружеская близость, одевание кожаной обуви, умащение тела), однако, помимо разницы в источнике законов и в наказании за нарушение заповедей и законов, связанных с этими днями, нарушение Йом Кипура является более тяжким преступлением, наказание за его нарушение – «карет» (отсечение души от Источника жизни). Помимо этого, существует ещё и принципиальная разница между ними. Из слов Торы «Шабат Шабатон» (Суббота Суббот) учится, что Йом Кипур – это отдых от физических удовольствий: человек не нуждается в них, но он ищет их и находит... в другом – в близости со Вс-вышним. В свою очередь, 9-го Ава – это день страданий и мучений: мы сами «ищем» страдания, ибо весь наш мир уничтожен и обращен в прах.

⁵ Раньше «слихот» читали в конце ночи, а не так, как принято в наше время, когда их читают с наступлением дня (а то, что люди вообще читают «слихот» – хотя это «праздник» – так это потому, что всё-таки канун Йом Кипура это один из десяти дней раскаяния).

Это обоснование замечательно подходит к объяснению, которое предлагает рабейну Йона: да, канун Йом Кипура – «праздник», и еда в этот день – это «праздничная трапеза», и получается, что сокращение количества «слихот» ночью никак не связано с причиной, написанной Раши (устроить трапезу накануне Йом Кипура, чтобы подготовиться к посту).

Гаон из Вильно считает, что эта трапеза происходит днём. Он доказывает это из слов Раши в комментарии к трактату «Ктубот» (лист 5), которые вполне коррелируют с причиной, указанной Раши в трактате «Йома»: достаточно начать готовиться к посту после наступления дня.

2. В соответствии с вышесказанным, Шла разрешает есть мясо прямо ночью тому, кто обычно ест мясо только в Шабат и праздники, так как «праздничный» день уже наступил. Однако тому, кто дал обет вообще не есть мяса кроме Шабата и Праздников, согласно мнению «Маген Авраам», разрешается есть мясо только с утра, потому что обет – более строгое обязательство. Именно так устанавливает закон «Мишна Брура».⁶

3. Обязательно ли в канун Йом Кипура есть хлеб? «Минхат Хинух» пишет, что нет. Во-первых, потому что существует заповедь есть трапезу, но не сказано, что именно, во-вторых, поскольку в стихе эта заповедь названа «изнурением» – постом, также как и сам пост в Йом Кипур, и соответственно, все, что нарушает пост, пригодно для исполнения заповеди устроить трапезу накануне поста – любая еда и питьё. Однако автор «Сдэй хэмэд» (Йом Кипур, п.1.3) считает, что по причине, приведенной Раши (подготовка к посту) следует есть хлеб или другую насыщающую пищу. На практике принято есть в этой трапезе не просто хлеб, но «лехем мишна» («удвоенный хлеб»), и можно с уверенностью предположить, что это соответствует причине рабейну Йоны (праздничная трапеза Йом Кипура). В книге «Таамей а-минагим» (734) этот обычай упоминается, но объясняется по-другому.

4. В отношении минимального количества еды «Минхат Хинух» пишет, что это размер крупного финика,

т.е. чуть меньше размера «ки-бейца» («с яйцо»). Это положение основано на соответствии объему пищи, который, будучи употреблен в Йом Кипур, прерывает состояния «изнурения»: написано в мишне («Йома» 73) и поясняется в Гемаре (листы 79-80), что хотя человек и не насыщается этим размером, однако успокаивается его сознание, поэтому за такой объем съеденного в Йом Кипур человек подвергается Небесами наказанию «карет». И поскольку заповедь есть накануне Йом Кипура сообщена тем же языком, что и заповедь поститься, то и размер должен быть соответствующим (следует отметить, что Тора запрещает есть и пить в Йом Кипур вообще – намного меньше этого размера, и даже чуть-чуть (Йома 73, Рамбам «Швитат Асор» гл.2/3, «Шулхан Арух», «Орах Хаим» гл.612 п.5 и «Мишна Брура»), однако Небеса не наказывают человека наказанием «карет» за съедение еды, размер которой меньше чем вышеупомянутый крупный финик, поскольку этот человек еще не считается преступившим запрет «изнурять себя»). В то же время, «Сдэй хэмэд» доказывает, что минимальный размер еды, которую нужно съесть накануне Йом Кипура – это, возможно, «ки-зайт» («с оливку»), т.е. тот размер, который подразумевается под словом «есть» во всей Торе («Йома» 81). И возможно, что это соответствует причине, указанной рабейну Йоней: для праздничной трапезы достаточно «ки-зайта». А по причине, указанной Раши, чтобы подготовиться к посту следует съесть как минимум «ки-бейца» – размер, который по определению мудрецов, способен насытить человека («Йома» 79) до степени, обязывающей из Торы прочитать после еды молитву «Биркат а-мазон», или же больший размер, чтобы полностью подготовиться к посту.

Особое мнение Рамбама

Следует отдельно подчеркнуть тот факт, что ни Рамбам, ни автор книги «Хинух» не привели высказывание о том, что трапеза накануне поста Йом Кипура засчитывается человеку как два дня поста, на основании сказанного в стихе «и изнуряйте души ваши

⁶ Следует отметить, что «Атерет Заав» спорит с этим и считает, что даже давшему обет разрешено есть мясо уже с ночи, и так же считает Маариль, которого привел «Ктав Софер», упомянутый выше.

девятого числа»... И, наоборот, Рамбам (Законы Йом Кипура, гл.1 алаха 6) пишет, что заповедь Торы состоит в том, чтобы начать Йом Кипур раньше, чем предшествующий день заканчивается (астрономически) и наступает 10-ое число, так как необходимо добавить от буднего дня к Йом Кипуру, как сказано: «и изнуряйте души ваши девятого вечером». Таким образом, получается, что этот стих Рамбам объясняет не так, как пояснил его раби Хия. В гемаре действительно приведено это мнение («Йома» 81), а также мнение другого аморы, который выучил заповедь добавлять к Йом Кипуру от будней и начинать его раньше из другого стиха: «Ибо всякая душа, которая не мучилась в сам день этот, да будет отсечена». Из того, что слова в стихе построены в форме отрицания, делается вывод, что наказание за несоблюдение «изнурения» в сам этот день — «карет», и нет этого наказания за несоблюдение «изнурения» в дополнительное время. Поскольку специально упомянута ненаказуемость «каретом» за нарушение заповеди «изнурения» в дополнительный период, делаем вывод, что добавить к Йом Кипуру от будней мы обязаны, однако по отношению к тому, кто этого не сделал, не применяется наказание «карет». И Гемара обсуждает приведенные мнения: если эта заповедь учится из стиха «И изнуряйте души ваши девятого...», то понятно, почему стих написан именно так, поскольку начать пост следует чуть раньше; но как тот, кто учит эту заповедь из стиха «...в сам этот день и отсечётся...», пояснит стих «и изнуряйте души ваши девятого»? Чему учит нас упоминание 9-го числа? И отвечает Гемара: он объяснит этот стих так, как это делал раби Хия: сказать тебе, что тому, кто ест и пьёт 9-го и постится 10-го, засчитывается это как пост 9-го и 10-го. Следовательно, Рамбам, который приводит этот стих как источник заповеди прибавления времени к Йом Кипуру не согласен с мнением раби Хии, и потому не приводит его. Однако в «Законах обетов» (гл.3 алаха 7-9) Рамбам пишет о различиях между обетами и клятвами, объясняя, что обеты налагаются даже на вещи, являющиеся предметом заповедей (в отличие от клятв): например, взятый человеком обет не есть в праздник или накануне Йом Кипура имеет в силу. Отсюда мы видим, что трапеза накануне Йом Кипура и по мне-

нию Рамбама считается заповедью: комментаторы Рамбама спорят лишь о том, считал ли он эту трапезу заповедью Торы («Лехем Мишна») или постановлением мудрецов («Кесеф Мишна»).

Однако возникают неясности. Во-первых, почему Рамбам не привёл эту заповедь в законах Йом Кипура? Во-вторых, где, по мнению Рамбама, источник этой заповеди, если в стихе, согласно его толкованию, речь идет лишь о заповеди добавлять время к Йом Кипуру? Ведь если Рамбам уже использовал этот стих как основание для добавления времени к Йом Кипуру, то он не может привести его же в качестве источника закона о трапезе в канун Йом Кипура. Поэтому автор «Кесеф Мишна» считает, что трапеза накануне не является по мнению Рамбама заповедью Торы – это постановление мудрецов: стих говорит о добавлении времени, а мудрецы использовали его для своего постановления как ассоциативную связь («асмахту»).

«Лехем Мишна» спорит с этим, считая, что по Рамбаму трапеза в канун Йом Кипура – это заповедь Торы, которую тот учит из толкования раби Хии. На вопрос, как же совместить два толкования, «Лехем Мишна» отвечает, что в действительности Рамбам учит заповедь о дополнительном времени не из этого стиха, а то, что он его привёл как источник – это потому, что это более простой для понимания стих.

Но даже со всеми этими натяжками остаётся нерешенным первый вопрос: почему Рамбам не упомянул заповедь есть накануне Йом Кипура в числе других законов, непосредственно касающихся этого дня, и лишь из «Законов обетов» следует, что такая заповедь вообще есть?

Еще один важный вопрос

По свидетельству очевидцев, у раввина ЙИерушалаима Йеошуа Лейба Дискина был обычай накануне Йом Кипура постоянно есть изюм, чтобы непрерывно исполнять эту заповедь. И на первый взгляд, не понятно, по какой причине он постоянно ел. Ведь исходя из причины, которую приводит Раши, чтобы подготовиться к посту ему следовало бы не есть постоянно, а просто съесть насыщающую пищу. А если рассматривать этот вопрос с т.з. причин, указанных рабейну Йоной, то поведение рава Дискина тоже вы-

зывает недоумение, ведь если канун Йом Кипура – «праздничный» день, то в этот день, как и в другие праздники, не едят непрерывно, а устраивают трапезу, и тем более непрерывная еда не объясняется радостью от того, что наступает День Искупления. Поэтому мы вынуждены утверждать, что рав Дискин считал само действие — процесс поедания – сутью заповеди. И очевидно, что суть заповеди зависит и от другого обсуждаемого вопроса: что значит требование «изнурять души» и запрет не поститься, сказанные в отношении самого Йом Кипура? Ведь мы уже сказали выше, что заповеди есть накануне Йом Кипура и изнурять себя постом написаны одним языком: «И изнуряйте души ваши девятого...» относительно заповеди есть, «И мучайте души ваши десятого» относительно поста Йом Кипура.

Представляется очевидным, что рав Дискин исходил из формального подхода, продемонстрированного законоучителями-ахароним (по которому две заповеди взаимосвязаны), а не из причинно-следственного подхода ришоним. И поэтому следует выяснить: пища в Йом Кипур запрещена как предмет, как процесс или как результат?

Если предположить, что еда и питье определяются в сам Йом Кипур как запрещённое действие, то в канун Йом Кипура заповедано обратное – процесс поглощения пищи. А если в Йом Кипур заповедь заключается в результате – состоянии «изнурения», которое достигается с помощью поста, то в канун Йом Кипура заповедано умножать в еде и получать от нее удовольствие.

В свете сказанного становится понятным написанное в кодексе «Шулхан Арух»: заповедано есть и умножать в трапезе. Аналогичным образом Раши («Рош а-Шана», лист 9) пишет, что заповедь есть накануне Йом Кипура названа мучением, поэтому, чем больше, тем лучше.

Определение заповеди «и изнуряйте постом души ваши» в Йом Кипур

Данный вопрос требует глубокого анализа. Ахароним выясняют, является ли запрет есть в Йом Кипур обычным запретом Торы, связанным с едой, и таким образом обычно разрешенная еда в этот день запрещена

как все запрещённые виды пищи, или же, наоборот, сутью заповеди является состояние изнурения, а еда – всего лишь средство, препятствующее этому состоянию. Согласно второй гипотезе, еда запрещена именно как средство, препятствующее этому состоянию. Если же верна первая гипотеза, тогда почему сказано «и изнуряйте души ваши»? Ведь обычно в Торе о запрещенных видах пищи говорится «не ешь» («не ешьте»).

В гемаре («Йома» 81) приводится высказывание Рейш Лакиша, отвечающее на последний вопрос: использовать формулировку «не ешьте» здесь невозможно. Ведь если бы было написано так, то подразумевался бы стандартный размер запрета («ки-зайт»), как во всех запретах Торы, связанных с едой, а по отношению к Йом Кипуру сказано в мишне («Йома», лист 73), что виновен человек (т.е. наказывается «каретом») только если съел размер как крупный финик. И причину этому объясняет Абае (лист 79-80): съев пищу такого размера человек успокаивается. Таким образом, слово «изнуряйте» указывает на другой размер, нежели установлен в обычной запрещенной еде.

Подводя итог, можно сказать, что введя требование «изнурения», Тора сообщила «нестандартный» размер кашерной пищи, запрещенной в этот день, так же как другие, постоянно запрещённые виды пищи. Это запрещенный предмет, с которым нельзя совершать действие – есть. Или, наоборот, с помощью этой фразы Тора по другому определила запрет в Йом Кипур — сам предмет не запрещен в еду, но тот, кто будет есть, нарушает запрет, т.к. еда препятствует требуемому состоянию (см. Респонсы раби Акивы Эгера, конец п.5).

Доказательства

1. В трактате «Йома» (лист 73-74) приведён спор Рейш Лакиша и раби Йоханана: является ли даже неполный размер («хацци шиур» на языке Талмуда) запрещённого вида пищи запретом Торы (а сам размер установлен лишь для определения наказуемости) или же неполный размер является запретом мудрецов? Раби Йоханан учит из «лишнего» слова в стихе «Всякий жир не ешьте», что закон распространяется на любое коли-

чество запрещенной пищи. В свою очередь, Рейш Лакиш считает, что «хаци шиур» запрещен мудрецами, а стих – это не более чем «асмахта». Алаха установлена в соответствии с мнением раби Йоханана. Но почему сама эта дискуссия помещена в трактат «Йома»? Гемара привела этот спор, чтобы пояснить слова мишны о том, что человеку в Йом Кипур запрещены еда и питье. И спрашивает Гемара: только запрещены и не более того? Ведь человек, который нарушит этот запрет, виновен и наказывается «каретом»! И отвечает Гемара, что речь в мишне идёт о меньшем размере, чем тот, за который следует наказание, и, по мнению раби Йоханана, даже неполный размер запрещен Торой (но нет наказания), а Рейш Лакиш считает, что это запрещено мудрецами предыдущих поколений.

Так какова же связь между трактатом «Йома» и этой дискуссией? Ведь если запрет Йом Кипура состоит в том, что употребление пищи препятствует достижению требуемого результата («изнурение»), а сама еда не является запрещённой к употреблению, то какое отношение имеет к этому спор упомянутых мудрецов об обычных видах запрещённой пищи, где еда запрещена как предмет? Можно ли экстраполировать данную дискуссия на Йом Кипур, где еда запрещена с точки зрения результата ее поглощения, который несовместим с «изнурением», а сам процесс еды – это лишь средство? Кто сказал, что половина запрещенного результата (достигаемого с помощью разрешенного предмета) запрещена так же, как и действие с половиной запрещенного предмета? Но если еда запрещена в Йом Кипур как предмет, аналогично всем запрещенным видам пищи, становится ясна причина помещения дискуссии раби Йоханана и Рейш Лакиша в трактат «Йома».

Это доказательство я слышал от одного выдающегося раввина, который привел его на своем уроке. Однако на уроках гаона раби Моше Шапиро я услышал объяснение, опровергающее это доказательство. Причём рав Шапиро исходит из прямо противоположной предпосылки. Во-первых, действительно, предмет дискуссии не соответствует теме Йом Кипура, и именно поэтому, не будь эта дискуссия помещена в трактат «Йома», мы бы не поняли самостоятельно, что в Йом Кипур запрещено действие с неполным разме-

ром еды как предметом, ведь даже неполный размер препятствует требуемому результату («изнурению»), поскольку в действительности это не похоже на некашерную пищу – запрещенный предмет, с которым нельзя совершать действие (есть). И именно необходимостью такого понимания объясняется помещение вышеприведенной дискуссии в трактат «Йома».

С этой позиции рав Шапиро объясняет момент, вызвавший непонимание комментаторов. В Иерусалимском Талмуде («Трумод», гл.6) сказано: «Согласен Рейш Лакиш что в Йом Кипур запрещено». И не понятно с чем же он согласен: с тем, что в Йом Кипур неполный размер еды запрещен Торой, а в других запретах – лишь мудрецами, или же с тем, что в Йом Кипур это запрещено мудрецами, а в остальных запретах даже мудрецами не запрещен? Но так или иначе то, что здесь написано, на первый взгляд, не соответствует, сказанному в Вавилонском Талмуде («Йома» 73-74): «Согласен Рейш Лакиш, что меньший размер запрещен мудрецами», а далее написано, что во всех запретах Торы неполный размер запрещен мудрецами по мнению Рейш Лакиша. То есть и в отношении Йом Кипура, и в остальных запретах Торы меньший размер запрещен мудрецами. В свете сказанного понятно, что нет спора между Талмудами, просто запрет на меньший размер в Йом Кипур является принципиально новой вещью, которая требует дополнительной оговорки.

Во-вторых, если, несмотря на всю разницу между тематикой трактата «Йома» и вышеприведенной дискуссии Гемара всё-таки связала их, то между ними должно быть что-то общее. Поэтому мы вынуждены сказать, что в отношении запрещенных видов пищи запрет касается не только самой части предмета, но и (прежде всего) того, что действие с частью предмета также является полноценным запрещенным действием. И это является «общим знаменателем» с Йом Кипуром – действие, направленное на препятствование заповеданному результату, совершаемое даже посредством части разрешённого предмета, является полностью запрещенным действием, точно так же как действие, совершаемое с частью запрещенного предмета, является полностью запрещенным действием. То есть, запрещённые виды

пищи – это не просто запрещённые предметы: запрещено производить действие, т. е. то есть сам процесс употребления этой еды в пищу запрещён. Можно ли теперь сказать, что в Йом Кипур запрещён только неправильный результат (отсутствие «изнурения»), а еда – это лишь средство достижения неправильного результата? Нет, запрещено само действие, процесс, приводящий к неправильному результату, т.е. отменяющий требуемый результат – состояние поста («изнурение»).

2. Написано в трактате «Назир» (лист 4), что по мнению раби Шимона запрет еды в Йом Кипур не распространяется на падаль, и это соответствует его подходу во всей Торе: один запрет не накладывается на другой, даже если второй расширяет область запрещенного и предполагает более строгое наказание (т. е. запрещенная вещь не может быть повторно запрещена по другому основанию).

Но какое отношение имеет это ко всей Торе? И почему запрет есть в Йом Кипур не распространяется на запрет поедания падали, если в падали запрещён сам предмет, а в Йом Кипур – еда (которая лишь средство, препятствующее «изнурению»)? И если два запрета различны по сути, находятся в разных плоскостях – почему запрет есть в Йом Кипур не накладывается на запрет поедания падали? Не следует ли из этого вывод, что еда в Йом Кипур запрещена именно как предмет, и поэтому один запрет не может накладываться на другой, как доказывал из этой гемары выдающийся и известный раввин на своём уроке? Однако на основании вышеизложенного можно сказать, что и запрет поедания падали, прежде всего – запрет совершать действие с запрещённым предметом. Т.е. проблема не сводится к тому, что падаль — просто запрещенный предмет. И тогда легитимно высказанное нами мнение, что запрет есть в Йом Кипур не накладывается на запрет поедания падали, так как они действительно находятся в одной плоскости. И хотя запреты различаются по направленности запрещённого действия (один направлен на состояние человека, а другой – на предмет), тем не менее, они пересекаются в рамках запрещенного процесса, и поэтому, по мнению раби Шимона, не накладываются один на другой.

Практические следствия анализа этого вопроса

1. Если врач и раввин сказали больному, что ему необходимо пить в Йом Кипур, но не сказали, что именно, должен ли он стараться пить исключительно воду, а не, к примеру, чай? С одной стороны, если он выпьет объем жидкости, который запрещен здоровому человеку, то какая разница, что пить? С другой стороны, выпив чай, он снижает состояние изнуренности постом за счёт питательной силы напитка, а не только благодаря самому факту питья. В книге «Нишмат Авраам» от имени гаона раби Шломо Залмана Ойербаха приводится указание, что в подобном случае нет необходимости пить именно воду, однако в респонсе «Нефеш Хая» предписано устрожить и пить только воду. Этот спор, по видимому, сводится к поиску ответа на вопрос: запрещены ли еда и питьё как предмет или как средство, препятствующее состоянию «изнурения»? С т.з. разрешающих, для того, кому разрешено пить данный размер, уже не имеет значения, что он в итоге ещё больше успокоится, ведь запрещен сам предмет (который разрешён, в порядке исключения, для больного), а не результат. В то же время, запрещающие могут сказать, что запрещено разрушение результата («изнурения») посредством еды или питья, поэтому чем больше разрушается заповеданный результат – тем хуже, и необходимо, по возможности, этого избегать.

Однако, несмотря на то, что данный спор прекрасно расставляет акценты в рассматриваемом нами вопросе, он все же не совсем относится к нему, ведь для больного питьё не является ни запрещённым предметом, ни запрещённым действием, а результат (большее успокоение) не может быть запрещен сам по себе, без наличия запрещенных предмета или действия, приведших к нему. И поэтому тот факт, что рав Шломо Залман Ойербах в данном случае разрешил чай, а не только воду, не означает, что и в рассматриваемом нами вопросе он также разрешит и облегчит.

2. Следующий вопрос – только теоретический, поскольку на практике принято иное. Нужно ли прекращать есть накануне Йом Кипура таким образом, чтобы войти в новый день в состоянии изнурения, т.е. не быть сытым тогда, когда Йом Кипур уже начнётся? На первый взгляд, ответ зависит от описанных выше

соображений. Однако здесь (так же как и в предыдущем вопросе) наблюдается существенное отличие от темы нашего исследования: в запрещенный период времени еда не была использована даже как средство. И поскольку уже была доказана несостоятельность идеи, что в Йом Кипур запрещен только результат, то понятно, почему идея входить в Йом Кипур голодным не верна.

3. Вопрос, похожий на предыдущие, но с существенным отличием. Человек съел кусочек накануне Йом Кипура, а когда наступил Йом Кипур съел ещё кусочек, тем самым восполнив полный наказуемый размер, и насытившись в Йом Кипур. Процесс еды происходил в Йом Кипур лишь частично, но насыщение было достигнуто именно в Йом Кипур. Заслуживает ли нарушитель наказания «карет»? Или нет, так как часть еды была съедена в разрешенный период? То есть результат наличествует, но действие в Йом Кипур было совершено лишь с частью запрещенного объема еды. «Ктав Софер» («Орах Хаим», гл. 31) считает, что нарушитель заслуживает наказания «карет». Следовательно, он считает, что запрещён процесс, который приводит к запрещённому результату: поскольку результат наличествует целиком, а запрещенный процесс происходил (и даже процесс с использованием части предмета является абсолютно запрещенным полноценным действием) – поэтому виновен и заслуживает «карет». Но если бы был запрещен сам предмет, то ответ был бы другим, ведь использование предмета не осуществлялось целиком в запрещённый период.

4. По настоянию врача и раввина человек съел больше запрещённого размера, и съел ещё раз по необходимости кусочек меньше запрещенного размера, и больше не было опасности для жизни, требующей продолжать есть, но он съел ещё половину запрещённого размера и насытился. Получается, что только часть еды была запрещенной. Заслуживает ли он наказания «карет» или нет? Если смотреть на съеденное как на запрещённый предмет — то нет, так как предмет не был полностью запрещен ему (ведь часть была разрешена этому человеку по состоянию здоровья). Если же смотрим на запрещенный процесс, приводящий к запрещённому резуль-

тату, то результат действительно был достигнут с помощью запрещенного процесса, хотя и посредством лишь части предмета. «Мишна Брура» («Биур Алаха», гл. 618 п. 7-8) приводит респонсу «Биньян Цион» (п. 34), автор которой считает, что в данном случае человек получает «карет». Следовательно, автор «Мишны Бруры» считал, что запрещен процесс, приводящий к запрещённому результату, и еда не является самостоятельным запрещённым предметом. Однако, даже если автор «Мишны Бруры» действительно так считал, тут есть какая-то ошибка с первоисточником. Дело в том, что в самой респонсе «Биньян Цион» рассматривается несколько иной вопрос. Речь идет о больном, который ел по настоянию врача и в результате насытился. И вот вопрос: нужно ли ему поститься дальше, так как в Торе сказано «и изнуряйте души ваши [постом] от вечера до вечера»? И поскольку он больше не сможет выполнить заповедь «изнурять себя от вечера до вечера», то, может быть, нет у него обязанности продолжать поститься. Или, быть может, все не так: заповедь «от вечера до вечера» является не сплошной линией, идущей вверх по нарастающей, а промежутком времени – от вечера до вечера – в каждый момент которого есть заповедь «изнурять» себя постом. И поэтому даже если человек уже съел и насытился (разрешенным способом), он обязан продолжать поститься, так как в каждое последующее мгновение на него возложена эта заповедь. И автор «Биньян Цион» приходит к заключению, что больной не только обязан продолжать поститься, но и измерять необходимость каждого съеденного кусочка, определяя меньшего ли он размера, чем запрещённый, или, наоборот, большего, а если съест больше необходимого, то и он, несмотря на болезнь, получит «карет» в наказание.

О том, насколько больше он должен съесть, чем ему было необходимо, чтобы в итоге получить «карет», не сказано, и, следовательно, невозможно сделать вывод об интересующем нас вопросе: в Йом Кипур запрещена еда как предмет, с которым нельзя производить действие, или же запрещён только процесс, приводящий к запрещённому результату? ИТ



Рав Цви БИХМАН

Главный раввин иудейского религиозного объединения Белоруссии,
преподаватель Курсов изучения Торы (КИТ)
в Московской Хоральной Синагоге

МУЖЧИНА, КОТОРЫЙ КРАСИТ ВОЛОСЫ

Окрашивание волос – известное косметическое средство, к которому очень часто прибегают женщины, которые хотят выглядеть моложе своих лет или думают, что другой цвет волос сделает их более привлекательными. Иногда мужчины делают то же самое: некоторые мужчины седеют раньше времени и стесняются этого, иногда они думают, что седина может повредить им при трудоустройстве или женитьбе. Можно ли мужчине красить волосы?

Источники

Талмуд («Макот» 20б), занимаясь вопросом стрижки волос в Шабат, попутно говорит об удалении седых волос из черных в обычные дни, и определяет, что тот, кто «стрижет, как полные ножницы», виновен. А сколько это – «полные ножницы»? Мудрецы говорят, что это два волоса, а раби Элиэзер говорит, что один волос. При этом мудрецы соглашались с раби Элиэзером в отношении выстригания седых волос из черных: тот, кто делает так, «виновен даже при выстригании одного волоса». И это запрещено даже в обычный будний день, поскольку есть заповедь «Да не оденет мужчина женскую одежду» (Дварим 22:5). Гемара использует слово «исур» («запрет») по отношению к выстриганию седых волос в будний день. В принятой системе талмудических терминов это слово относится к постановлениям мудрецов, а если речь идет о нарушении запретительной заповеди Торы, то на это указывает понятие «хова» («обязанность»). При этом Рамбам в своем кодексе «Мишнэ Тора», вопреки данной терминологической системе, устанавливает, что выстригание седых волос – ни что иное как запрет самой Торы, и за их удаление еврей подлежит наказанию – побиению «палками» (кнутом), поскольку он виновен в преступлении «да не оденет

мужчина женскую одежду («Илхот аводат кохавим» гл. 12 алаха 10): этот момент непонятен, ведь Талмуд говорит об этом действии как о «запрещенном», а не как об «обязывающем». Тем не менее, Рамбам пишет, что удаляющий седые волосы с головы или из бороды подлежит побиению «палками» даже за один волос, и добавляет, что аналогичным образом, мужчина, красящий свои волосы, должен быть приговорен к побиению «палками» даже за один окрашенный волос, поскольку это «женское поведение».

Раавад не оставляет постановление Рамбама без внимания. Он задает два вопроса:

1) Почему Рамбам объявляет это нарушением запретительной заповеди Торы, в то время как из языка Талмуда явно следует, что это запрет мудрецов?

2) Почему Рамбам пишет, что наказание полагается даже за удаление одного волоса? Да, и мудрецы, и раби Элиэзер считали, что даже при выстригании одного седого волоса из черных человек уже виновен, однако они нигде не говорили о том, что его нужно за это бить, ведь покраска или выстригание одного волоса малозаметны, не дают искомого эффекта, и женщины не ведут себя так.

Вопросы Раавада лишь добавляют сложности. Ведь из его слов слышно, что даже если человек вырвет

или выстрижет все свои седые волосы, этого все равно не будет достаточно чтобы он подлежал наказанию по Торе – он будет виновен лишь в нарушении постановления мудрецов (во всяком случае, это следует из языка Талмуда). Однако если он решит не выстригать, а красить седые волосы (действие менее строгое, чем выстригание, если следовать подходу Раавада), и покрасит больше, чем один волос, добившись тем самым омолаживающего эффекта, то здесь, возможно, уже происходит нарушение запретительной заповеди Торы. Именно такие выводы можно сделать из слов Раавада, но они вступают в противоречие друг с другом, а у нас остается вопрос: если человек красит всю голову, будет ли это считаться нарушением запретительной заповеди Торы, или это все же запрет мудрецов?

Кодекс «Шулхан Арух» запрещает мужчине красить волосы: «Нельзя мужчине выстричь даже один седой волос из черных из-за запрета [Торы] – «да не оденет мужчина женскую одежду». И так же нельзя мужчине красить даже один волос» («Йорэ Деа» гл. 182 п.6).

Попытка разрешить окрашивание

Помогает ли постановление «Шулхан Аруха» нам ответить на приведенные выше вопросы? Нет, поскольку «Шулхан Арух» не пишет о наказаниях: это кодекс релевантных для нашего времени законов, а у нас сегодня нет возможности наказывать «палками». И кроме того, все осложняет известная гемара («Баба Кама» 60б), которую, при большом желании, можно объявить разрешающей мужчине красить волосы:

«Сидели рав Ами и рав Аси перед равом Ицхаком Нафхой. Один попросил: «[Пусть] скажет учитель алаху». Другой попросил: «[Пусть] скажет учитель агаду.» Начал рав Ицхак Нафха рассказывать агаду и остановил его желающий [слушать] алаху. Начал говорить алаху – остановил его другой. Сказал им рав Ицхак: «Приведу вам пример [того], на что это похоже – на человека, у которого две жены, одна молодая и одна старая. Молодая вырывает ему седые волосы, старая – черные. И остается он совсем лысым».

На самом деле, из этой гемары затруднительно привести сколько-нибудь убедительное доказательство разрешению мужчине красить волосы, так как пример, приведенный равом Ицхаком Нафхой – это притча, а

не алаха. Но в Талмуде есть другое место, из которого можно попробовать привести такое доказательство. Это история о рабе, который покрасил свои волосы, чтобы выглядеть моложе («Баба Меция» 60б):

«Был один старый раб, который покрасил бороду и волосы. [Он] пришел к Рове и сказал ему: «Купи меня». Ответил ему: «Будут твои домочадцы бедняками». Пошел раб к раву Папе бар Шмуелю, и тот купил его. Однажды послал его рав Папа бар Шмуель за водой. Тот вернулся без окраски». Раши, комментируя эту историю, отмечает, что раб, о котором идет речь, не был евреем, потому что после разрушения Второго Храма законы о еврейском рабе больше не исполнялись. Рав Йосеф Шауль Натанзон в своем сборнике «Шоэль у-Мейшив» объясняет, что Раши идентифицировал раба как нееврея именно потому, что еврею красить волосы запрещено. Однако рав Йехиэль Яаков Вайнберг в книге «Сридей Эш» спорит с таким пониманием слов Раши. Он спрашивает: как можно приводить доказательство запрета мужчине красить волосы из слов Раши в трактате «Баба Меция», если известно, что «нееврейский раб» тоже обязан соблюдать заповедь «да не оденет мужчина женскую одежду»? Таким образом, по мнению рава Вайнберга, нет никакого доказательства запрета мужчине красить волосы из слов Раши.

Есть интересная история в книге «Сефер Хасидим» (гл.379): «Сказали одному мужчине: «В таком-то городе есть красивая женщина и она хочет выйти за тебя замуж. Послушайся нашего совета – покрась волосы, что бы она не подумала, что ты старый, иди туда и женись на ней». Ответил им: «Нельзя обманывать! Пусть увидит, что я не молод и решит сама».

Из этой истории очевидно, что автор книги (раби Йеуда а-Хасид) считал, что красить волосы мужчине запрещено не из-за того, что «нельзя носить женскую одежду», а из-за запрета обманывать, ведь он упоминает обман, но ни слова не говорит о запрете для мужчины вести себя, как женщина. И получается, что не существует абсолютного запрета мужчине красить волосы – запрет возникает лишь в определенных ситуациях, сопряженных с обманом. И действительно, автор комментария «Бейт Хадаш» на кодекс «Арбаа Турим» («Йорэ Деа» гл.182), пишет удивительную вещь: если мужчина красит волосы не для того,

чтобы вести себя по-женски, а по другой причине – нет в этом запрета. «Бейт Хадаш» реагирует на постановление автора «Арбаа Турим», который пишет, что надевать одежду противоположного пола в любом случае нельзя. Автор «Бейт Хадаш» удивляется столь строгой позиции «Арбаа Турим» и указывает на то, что пользоваться одеждой противоположного пола разрешено, как минимум в двух случаях:

1) Если одежду противоположного пола надевают чтобы защититься от солнца, или согреться, или защититься от дождя – нет запрета.

2) Тора считает, что уподобление противоположному полу – «тоэва» («мерзость») и запрещает действия, приводящие к этой самой «мерзости». Кроме этого правило: женщине нельзя одевать то, что одевает мужчина, чтобы идти к мужчинам, а мужчина не имеет права одеваться как женщина, чтобы идти к женщинам. Но если так, то с одеждой, которая не предназначен для украшения, таких проблем нет. И значит, разрешается даже вести себя похоже на представителя противоположного пола, если это не связано с действиями, производимыми для украшения.

Но эти слова непонятны. Разве мужчина, красящий седые волосы в черное, становится похож на женщину? И кроме того, во всех запретительных заповедях Торы, кроме связанных с Шабатом, совершенно не важно, о чем думает человек, совершая нарушение: если действие запрещено – это нарушение запрета Торы. А если так, то получается, что если сама Тора запрещает мужчине переодевание в одежду противоположного пола и окрашивание волос, то цели, которые он преследует своим действиями, не имеют принципиального значения – их все равно нельзя совершать. Но это противоречит вышесказанному.

Суть запрета

Оказывается, в гемаре («Назир» 59а) мудрецы спорят о том, в чем состоит запрет одевания одежды противоположного пола: в том, что мужчина сможет сидеть среди женщин, или в том, что данное действие – «мерзость». Есть у нас и другая гемара («Шабат» 50б) где речь идет об удалении волос с помощью специальных средств. Из этой гемары следует, что мужчине, который хочет, чтобы у него волосы росли менее густо, потому что он думает (что так красивее)

запрещено даже мыться с использованием шампуня, способствующего выпадению волос, и это запрет из Торы. Однако, если он хочет избавиться от лишних волос из-за того, что они причиняют ему страдания или неудобства (например, человек, живущий в жарком климате, который заботится о гигиене, или профессиональный пловец) то ему можно это делать. Здесь важно упомянуть, что Тосафот, комментируя эту гемару, пишут, что стыд – это тоже страдания.

Теперь, с учетом приведенных выше источников, вернемся к обсуждению нашего основного вопроса. Мужчина хочет покрасить волосы, потому что ему кажется, что он недостаточно молодо выглядит, и он стесняется этого. Казалось бы, в этом не должно быть проблемы. Но похоже ли пользование шампунем для удаления волос, в случае, когда лишние волосы причиняют человеку страдания, на окрашивание волос? Похожий вопрос задали раби Хаиму из Цанз («Диврей Хаим», Йорэ Деа» ч. 2. параграф 62) относительно мужчины, у которого поседела половина головы. Автор «Диврей Хаим» ответил, что не считает слова Тосафот о стыде достаточным основанием, чтобы разрешить красить волосы, к тому же Рамбам уже определил, что окрашивание волос запрещено непосредственно Торой. Поэтому раби Хаим ми-Цанз тоже не разрешил мужчине красить волосы в черный цвет... Вместо этого он предложил покрасить всю голову в белый цвет.

Наши дни

Многие авторитеты разрешили мужчинам красить волосы при определенных условиях, и не только в том случае, если седеет половина головы: мужчине, поседевшему слишком рано, если он хочет покраситься не для красоты – разрешают это сделать. Аналогичным образом, разрешают брить волосы в местах, где они мешают (например, бритье подмышек из-за дискомфорта, связанного с потливостью, или бритье ног у спортсменов). Рав Мордехай Эпштейн («Левуш Мордехай» пар. 24) разрешает красить волосы человеку, желающему поступить на работу в молодежный коллектив, но лишь в том случае, если он действительно молод, физически активен, и красится не для красоты. Проблемы обмана (утаивание настоящего возраста). Эта проблема решается, так как сегодня все заполняют анкеты, в которой указывается настоящий возраст. **ИТ**



Рав Даниэль ЛЕВИН,
преподаватель программы «Лимуд»,
автор блога shinmem.org

ЦАРСТВО СВЯЩЕННИКОВ И НАРОД СВЯТОЙ. ЕВРЕЙСКОЕ ГОСУДАРСТВО В УЧЕНИИ РАВА ИЦХАКА АБАРБАНЕЛЯ

Какова была политическая структура еврейского государства? Как были организованы различные государственные системы? Каково было взаимоотношение между государством и религией? Было ли это государство идеальным, и если нет, то каким подобает быть идеальному государству Торы? Ответы на эти вопросы сегодня являются темой оживленного обсуждения в еврейской среде. Во многом интерес к этой теме вызван многочисленными проблемами, связанными с политическими реалиями государства Израиль.

Не смотря на то, что и письменная и устная Тора занимаются вопросом организации еврейского государства и описывают различные аспекты его организации, многое остается неясным. Для того, чтобы составить из сказанного Торой и мудрецами цельную картину, необходимо глубокое понимание проблем, связанных с управлением государством. Понимание этого может служить незаменимым подспорьем в восстановлении деталей государственной системы, забывшихся за время изгнания.

Среди еврейских мудрецов трудно указать на кого-то, кто мог бы сравниться с равом Ицхаком Абарбанелем в том, что касается степени его вовлеченности в политику. Рав Ицхак профессионально занимался государственными финансами большую часть своей жизни. Более того, он имел возможность из первых рук познакомиться с государственной системой четырех государств. Помимо личного опыта, рав Ицхак обладал широкими познаниями, как в античной, так и в современной ему политической теории.

В этой статье мы постараемся познакомиться с мнением Абарбанеля относительно того, как было организовано еврейское государство, описанное в письменной и устной Торе. Главным подспорьем в этом нам будут служить комментарии Абарбанеля к Торе и Пророкам. Не смотря на то, что точка зрения Абарбанеля на вопрос политической структуры еврейского государства не является бесспорной, из-за своей полноты она, тем не менее, может служить прекрасным введением в изучение этого вопроса.

Рав Ицхак Абарбанель

Рав Ицхак Абарбанель родился в 1437 году в Лиссабоне, в семье беженцев из Кастилии. В Лиссабоне же и прошла большая часть жизни Абарбанеля. Уже в возрасте двадцати лет перу Абарбанеля принадлежали труды по иудаизму и философии. Незаурядные способности рава Ицхака привлекли внимание

короля Португалии Альфонса V, который назначил его придворным казначеем. На этом посту дон Ицхак находился до тех пор, пока не был ложно обвинен наследником Афонса V — Жуаном II в заговоре. Вынужденный спасаться бегством, Абарбанель оставил все свое имущество и направился в Толедо. Таким образом, в 1483 году он оказался в Кастилии, где через

некоторое время стал придворным казначеем Изабеллы и Фердинанда.

В 1492 году, несмотря на все старания рава Ицхака, Изабелла и Фердинанд изгнали евреев из Испании. Уйдя в изгнание, Абарбанель поселился в Неаполе, где поступил на службу к местному королю. Однако, не прожив в Неаполе и трех лет, он снова был вынужден спасаться бегством, на этот раз от французского вторжения. Из Неаполя Абарбанель переехал в сицилийский город Мессина, за Мессиной следуют Корфу и Монополи. В 1503 году Абарбанель поселился в Венеции, где поступил на службу республики, чтобы попытаться уладить финансовые разногласия между ней и Португалией. В Венеции же рав Ицхак Абарбанель и прожил до своей смерти в 1508 году.

Государственная система

Как было организовано еврейское государство? Этот вопрос Абарбанель рассматривает в комментарии на отрывок книги Дварим, содержащий заповедь Торы о назначении судей¹:

Известно, что управление народом происходило двумя системами правления: (Во-первых, системой) вверенной человеку, и разделенной на три уровня. И вот, состояла она из малых судов, находившихся в каждом городе, и это был самый нижний ее уровень. И Великого Суда, находившегося в Йерушалаиме, в Лишкат Агазит это был следующий ее уровень. И царя, который стоял над ними, являясь высшим ее уровнем. И вот эти три уровня правления, а именно: малый суд, великий суд и царь, все они являли собой систему правления человеческую (светскую).

И была среди них также система правления духовная, которая также состояла из трех уровней, восходящих по степени своей близости к Б-гу. И вот были левиты первым уровнем в этой системе. И коэны стояли над ними в святости и духовности, в том, что касается их служения в

Храме и их близости к Б-гу. И пророк стоял выше их всех в том, что касается духовности, святости и близости к Б-гу превознесенному.

И вот тебе стало ясно, что было две системы правления Б-гом еврейским народом — человеческая (светская), и духовная — Б-жественная.

По мнению Абарбанеля, управление еврейским народом происходило параллельно в двух сферах: духовной и светской. В каждой из этих областей власть была поделена на три уровня. Такое разделение, продиктованное спецификой сфер влияния, означало, по мнению Абарбанеля, принципиально иной характер иерархии. В сфере светской власти более низкий уровень власти был подчинен тем или иным способом уровню более высокому. В том же, что касалось духовной власти, более высокий уровень означал более высокую степень святости.

Далее мы разберем каждый из институтов светской власти, начиная с самого нижнего ее уровня: малых судов.

Малые суды

Вот, что говорит Абарбанель о малых судах²:

И следует знать, что в каждом городе с населением в 120 евреев, был суд, состоящий из двадцати трех судей, который рассматривал дела о преступлениях, наказуемых смертной казнью, и суд из трех судей, занимавшийся имущественными тяжбами³. В Йерушалаиме же было два суда из двадцати трех судей, и помимо них был там Великий Суд, состоявший из семидесяти одного судьи, который постоянно заседал в Лишкат Агазит. В маленьких же городах, в которых жило меньше ста двадцати человек, не было суда, состоявшего из двадцати трех судей, однако было там только (суд) троих судей.

Не смотря на то, что малые суды находились на самой низкой ступени светской власти, они обладали

¹ Абарбанель на Дварим 16.

² Там же.

³ См. «Санэдрин» 26, Рамбам «Мишнэ Тора», Законы Санэдрина, гл. 1 з. 3. См. также «Санэдрин» 176.

немалой степенью автономии. Городские суды имели право принимать решения как в отношении имущественных вопросов, так и в отношении вынесения смертного приговора. Только в случае, если городской суд не мог принять однозначное решение, или в случае, когда судьи видели нужду в вынесении решений, выходящих за рамки закона, они были обязаны обращаться в верховный суд, а именно — Санэдрин, находившийся в Йерушалаиме.

Говоря о местных судах, Абарбанель отвергает необходимость в верховных судах колен, утверждая, что местные суды подчинялись непосредственно Санэдрину. Такое положение вещей означало, по сути дела, что колено, как административная единица, теряло всякую значимость. Действительно, для разных колен, населявших один город, должны были существовать отдельные суды, но в этом смысле колено ничем не отличалось от города. Единственной областью, в которой колено в целом могло влиять на светскую власть, являлось назначение судей. Судьи назначались каждым коленом в соответствии с количеством городов, заселенных принадлежащими к этому колену людьми.

На этой последней детали следует остановиться более подробно. Абарбанель говорит, что судьи малых судов назначались коленом, то есть народом. На первый взгляд, можно было бы подумать, что речь идет о современном демократическом механизме выбора кандидатов прямым голосованием. Однако такое понимание слов Абарбанеля представляется маловероятным. По мнению Абарбанеля, запрет брать взятки, указанный в книге Дварим⁴, относится к людям, избирающим судей городских судов. Таким образом, очевидно, что далеко не каждый имел возможность прямо влиять на выбор судей. Скорее всего, речь идет о совете старейшин, или о чем-то подобном.

Как бы то ни было, Абарбанель считает, что ни царь, ни пророк не могли влиять на назначение судей. В

связи с этим, назначение судей в пустыне, которое было сделано Моше Рабейну по совету Итро, было исключительным событием, которому не суждено было повториться еще раз.

Интересно также мнение Абарбанеля относительно срока, на который назначались судьи малых судов. На первый взгляд, его мнение в этом вопросе однозначно, и он опирается в нем на высказывание мудрецов⁵, гласящее, что любые должности в еврейском народе являются пожизненными и передаются по наследству. С другой стороны, в комментариях Абарбанеля есть отрывки, из которых можно заключить, что гораздо более справедливым ему виделось временное назначение на должность.

Так, в своей комментарии на Шмуэль⁶, Абарбанель с воодушевлением говорит о системе правления, в которой судьи назначаются на короткий срок.

... вполне возможно, чтобы были в народе многочисленные правители — сплоченные и единодушные, и их мнение будет решающим в управлении и правосудии. И почему не может их правление быть ограниченным во времени, например годом, или меньше, или больше? И когда придет черед следующих судей и приставов, и они займут их место, то оценят, злоупотребляли ли их предшественники доверием, и в соответствии с приговором их расплатятся те за все свои злодеяния. ... И в свете того, что предстоит им ответить за свои поступки в недалеком будущем, будут бояться они людей и страшиться Б-га и его добра, а также наказания, к которому могут приговорить их судьи, которые сменяют их, которые накажут их и раскроют перед всей общиной злодеяния их.

... И также в наше время мы видим многие государства, управляемые судьями и правителями временными, которых они выбирают из своей среды на три месяца, и царя нету с ними. Правят они по

⁴ Дварим (16, 19).

⁵ Сифри, Шофтим, 19; Торат Коаним, Шофтим, см. также Рамбам, «Мишне Тора», Законы царей и войн, гл. 1, 7.

⁶ Абарбанель на Шмуэль I (8, 4).

закону, и власть их ограничена. И они управляют войском, и никто не дерзнет встать на народ их и город их с недобрый намерением. И если кто-то из них согрешит в чем-то, не пройдет много времени и займет его место другой, и согрешивший будет наказан как положено, так, чтобы другим неповадно было.

И вот известно, что «четвертое ужасное»⁷ злодейское государство Рима правило миром, питалась за счет других и «растолстела и состарилась» во время, когда правили ею консулы способные и многочисленные, однако, после того как воцарился там император, была завоевана и обложена налогом. И еще в наше время такие государства, как Венеция — могущественная «великая среди народов, господствующая среди государств»⁸, и Флоренция — краса всех стран —, и Генуя, страшная и могучая — и Лукка, Сиена, Болонья, и другие, в которых нету царя, а только руководят ими правители, избираемые на определенный срок, как упоминалось выше. И в государствах этих царит справедливость, нет в них беззакония и неповиновения и никто не смеет в них нарушить закон, и захватывают они чужие государства используя мудрость, знание и разумение.

Таким образом, создается впечатление, что Абарбанель не был полностью убежден в целесообразности пожизненного назначения судей малых судов на должность. (В отношении Санэдрин мнение Абарбанель о пожизненном назначении судей является однозначным.)

На самом деле, данное противоречие является мнимым. Говоря о государствах, управляемых судьями, Абарбанель хочет доказать, что такая власть, ограниченная по сроку и полномочиям, является не только легитимной альтернативой абсолютной монархии, но и имеет неоспоримые преимущества. Короткий срок правления судьи, в данном случае, является га-

рантией того, что он не сможет узурпировать данную ему власть. С другой стороны, нет причин полагать, что в государстве, где судьи подотчетны царю, их пожизненное назначение виделось Абарбанелю неприемлемым. Любая власть должна быть ограничена, поэтому в случае, когда царь и судьи ограничивают власть друг друга, нет острой необходимости в дополнительном ограничении срока правления судей. Причина, по которой Абарбанелю импонирует политическая система итальянских городов-государств, заключается в децентрализации власти и ограничение ее абсолютизма. В еврейском государстве эта цель достигается не за счет временного назначения судей, являющихся верховными правителями, а за счет существования многоуровневой судебной власти. Ограничивая власть монарха таким образом, судебная система больше не нуждается в дальнейшем ограничении своей и без того ограниченной власти. Описание судов, приведенное выше, опирается на комментарий Абарбанеля на книгу Дварим. С другой стороны, в книге Шмот, говоря о судьях, которых назначил Моше Рабейну по совету Итро, Абарбанель описывает несколько иную систему.

Из прямого прочтения текста Торы можно понять, что совет Итро состоял в том, что весь народ должен был поделен на группы, состоящие из тысячи, ста, пятидесяти и десяти человек, и во главе каждой такой группы должен был поставлен судья-правитель. Чем более многочисленной была группа, во главе которой стоял судья, тем более сложные вопросы ему приходилось решать. Таким образом, до Моше Рабейну доходили только дела, относительно которых судьи нижних уровней затруднялись прийти к однозначному решению.

Однако, такое понимание Торы ставило комментаторов перед проблемой, касавшейся крайней громоздкости такого управленческого аппарата. Несложный подсчет, приведенный в Гмаре⁹ показывает, что на

⁷ Даниэль (7, 7).

⁸ Эйха (1, 1).

⁹ «Санэдрин» 18а.

шестьсот тысяч человек приходилось 78600 судей. Абарбанель предлагает три решения этой проблемы. В своем первом объяснении он говорит следующее: *И вот, в том, что касается правосудия и ведения войн, а именно вещей, имеющих наибольшее влияние на весь народ, увидел Итро в мудрости его и Моше Рабейну также, что чем к большему количеству людей имеет отношение назначаемый, тем труднее ему справиться со своей задачей. И поэтому не хотели они поставить одного правителя над десятью тысячами, или над сотней тысяч человек и так далее, поскольку попытка заниматься слишком большим количеством людей делает управление ими неэффективным. Поэтому наибольшим количеством подчиненных была тысяча человек, так как в том, что касается суда, достаточно чтобы один судил тысячу. А в том, что касается войны, ясно, что только в редких случаях может найтись Б-гатырь, способный подобающим образом управлять войском в тысячу человек. А то, что касается подчиненных им правителей, а именно сотников, пятидесятников и десятников, они будут сотрудничать с тысячами в судебных делах, и будут их посты и должности отличаться друг от друга так, что различия эти будут лежать в трех областях.*

Первый вид различий касается сферы правления. Некоторые из них будут принимать решения касающиеся вынесения смертных приговоров, а некоторые будут решать имущественные тяжбы. И из последних, часть будет заниматься недвижимостью, а часть движимым имуществом, и такого рода специализация судей будет меняться от колена к колену, и таким образом, несомненно, будет необходимо множество судей.

В соответствии с этим объяснением, только должность тысячника подразумевала управление тысячей человек. Сотник же не управлял сотней, а состоял в аппарате тысячника. Другими словами, Моше Рабейну стоял во главе шестисот (не считая колена Леви) административных единиц, каждой из

которых управлял судья, решавший общие вопросы администрирования подчиненной ему тысячи граждан. Судьи более низкого уровня занимались только одним определенным аспектом управления тысячей, и были прямо подчинены тысячнику. Поскольку только тысячник был правителем, сказанное в Торе о сотниках, пятидесятниках и десятниках имело целью лишь указать на размер такого административного аппарата. Таким образом, вместо крайне разветвленной системы правления, предполагаемой прямым пониманием текста Торы, Абарбанель описывает здесь систему, в которой несколько равноценных административных единиц подчинялись единой верховной власти. По сути, можно сравнить такую систему с государством, состоявшим из нескольких независимых городов-государств, подчиненных одному царю. В такой системе с четкой иерархией многочисленный управленческий аппарат являлся бы достоинством, а не недостатком.

Второе объяснение Абарбанеля говорит о едином судебном аппарате, в котором судьи, не будучи подчинены друг другу прямо, занимают, тем не менее, позиции разной важности.

Второй вид (различий) касается количества и качества имущества, вовлеченного в судебное разбирательство. К примеру, часть судей будет заниматься имуществом, стоимость которого не превышает десяти серебряных шекелей, часть — пятидесяти шекелей, часть — ста, часть — тысячи, а более крупные дела будут передавать Моше. И таков смысл сказанного: «тысячники, сотники, пятидесятники и десятники», имеется в виду вельможи занимающиеся тяжбами в тысячу сребреников, в сотню и так далее.

Третье объяснение описывает систему правления, существовавшую во времена Абарбанеля в Венецианской республике:

Третий вид (различий) касается масштаба рассматриваемого вопроса. Имеется в виду, что «в городе многолюдном, господствующем среди го-

сударств¹⁰» (непрерывно) будут решения, которые подобает принимать только в присутствии тысячи людей, назначенных решать этот вопрос, а есть решения, которые должны приниматься только с согласия сотни советников занимающихся этим вопросом по своей должности, а есть решения, принимаемые с согласия и по совету пятидесяти, или сорока человек, назначенных для этого, а есть вещи, относительно которых принимают решение только десять человек, слово которых будет решающим в любом споре.

И ты знай, что все виды этих советников, упомянутых мной, есть сегодня в великом городе Венеция. Есть там «Великий совет», в который входят более тысячи человек, а есть другой совет, называемый «Consiglio dei Pregadi» (буквально «Совет приглашенных» — Сенат), состоящий из двухсот человек и есть совет из сорока других человек, называемый «Quarantia» (Совет сорока), а есть совет, включающий лишь десять человек, называемый «Consiglio dei Dieci» (Совет десяти). И нету у меня ни малейшего сомнения, что именно об этом сказано здесь: «тысячники, сотники, пятидесятники и десятники». Имеется ввиду, что «тысячники» — это тысяча вельмож, собирающихся в одном совете, подобным образом «сотники» собираются вместе в одном совете, а «пятидесятники» — в другом, «десятники» — еще в одном. И так в каждом колене. Таким образом, число это не относилось к самим судьям, а не к их подчиненным, то есть пост, на который назначался вельможа, определялся характером вопроса, решение которого было доверено ему.

В Венеции правление осуществлялось несколькими советами. Самый большой такой совет — «Великий совет» — насчитывал около двух тысяч членов. Участвовать в этом совете имели право только члены венецианской аристократии, которые передавали это право по наследству. «Великий совет» занимал-

ся законодательной деятельностью, и каждый год назначал из своей среды членов «Совета Сорока», исполнявшего функции верховного суда, и «Совета Десяти». «Великий совет» также назначал венецианский сенат, ядро которого состояло из шестидесяти человек, к которым, однако, обычно присоединяли дополнительных членов.

Такая система, по мнению Абарбанеля, была бы гораздо более эффективной. Взяв Венецию за образец, Абарбанель, тем не менее, не скопировал ее государственную систему. В отличие от Венеции, в стане Израиля в пустыне все должностные лица назначались лично Моше Рабейну. Помимо этого, Венецианская республика была аристократией, где только знать имела влияние на управление государством. В стане Израиля же, все евреи были равноправны и имели одинаковое влияние на выбор судей.

Обратим внимание, что в этом третьем отрывке Абарбанель прямо говорит, что именно колена стало административной единицей, которую создал Моше Рабейну в пустыне. Другими словами, в пустыне каждое колено представляло собой некий аналог Венецианской республики, подчиненной, однако, непосредственно Моше Рабейну. С другой стороны, выше мы видели, что Абарбанель отрицает существование верховного суда колена. На первый взгляд, мы сталкиваемся здесь с серьезным противоречием в словах Абарбанеля.

Помимо этого, между двумя комментариями существует еще одно отличие. Отличие это касается назначения судей. Как мы увидим ниже, по мнению Абарбанеля в книге Дварим, судьи в пустыне назначались Моше Рабейну. С другой стороны, в своем комментарии на главу Итро¹¹, Абарбанель, на первый взгляд, говорит совсем другое:

Из объясненного мной видно, что Моше Рабейну изменил в том, что сделал изменения многочисленные от совета Итро, тестя его.

Во-первых, что он (Итро) посоветовал ему, чтобы Моше сам выбрал вельмож, по желанию его и

¹⁰ Эйха (1, 1).

¹¹ Абарбанель на Шмот (18, 13).

на выбор его, а Моше не сделал так, а только сказал народу¹²: «Соберите себе людей мудрых и разумных и известных в коленах ваших, и поставлю я их во главе вас.»

Таким образом, может создаться впечатление, что Моше не назначил судей сам, а передал их выбор народу. На самом же деле, речь здесь идет не о назначении на пост, а о выдвижении кандидатов. Вместо того, чтобы следовать совету Итро и провести назначение судей самостоятельно с начала и до конца, Моше Рабейну передал выдвижение кандидатов народу, оставив за собой окончательный выбор. Другими словами, Моше назначал на пост одного из кандидатов, выдвинутых народом.

Как бы то ни было, мы находимся перед определенной проблемой. Две модели местных судов различаются настолько, что по крайней мере, на первый взгляд, невозможно сказать, что Абарбанель описывает одну и ту же систему судов. Каким же образом можно разрешить такое противоречие? Как может сочетаться судебная система, основанная на городских судах и отрицающая суды колена, с системой, где именно колено, а не город является основной административной единицей?

Теоретически, можно сказать, что взгляды Абарбанеля поменялись. Учитывая, что между написанием комментария на Дварим и Шмот, прошло около двадцати лет, такое объяснение представляется вполне возможным. Действительно, случаи, когда мнение Абарбанеля меняется с течением времени, изредка встречаются в его трудах. Один из таких случаев касается полномочий царя, и будет рассмотрен нами, с Б-жьей помощью, ниже. В пользу такого объяснения нас может склонять также и то, что во время написания комментария на Шмот, Абарбанель жил в Венеции, и, вполне вероятно, что личное знакомство с системой правления республики, повлияло на его взгляды.

Такое объяснение, однако, не представляется верным. Вполне возможно, что различие в комментари-

ях Абарбанеля является следствием специфического статуса еврейского народа во время его блужданий по пустыне. Возможно также, что мы сможем найти вариант синтеза двух систем. Другими словами, само существование противоречия не является однозначным фактом. Более того, совершенно очевидно, что и до своего переезда в Венецию, Абарбанель был знаком с ее политическим строем и испытывал немалое уважение к достижениям республики.

Мы также можем предположить, что два комментария Абарбанеля описывают два разных института местной власти, существовавших параллельно. То есть, в книге Дварим описываются городские суды, а в книге Шмот речь идет о системе правления каждого из колен Израиля. Таким образом, речь идет о трех уровнях правления: городском суде, совете колена и верховном суде всего государства. Действительно, сказанное в книге Шофтим об относительной независимости колен друг от друга может говорить в поддержку такого предположения. Против этого предположения говорит то, что в комментарии на Дварим Абарбанель прямым текстом отрицает существование суда, стоящего во главе каждого колена Израиля. Более того, Абарбанель недвусмысленно указывает на прямую преемственность системы городских судов и Санэдрина, от судей народа в пустыне и Моше Рабейну. Другими словами, такое объяснение не поможет нам избежать противоречия в словах Абарбанеля.

На мой взгляд, однако, это противоречие может быть объяснено с помощью сопоставления положения еврейского народа в пустыне и в земле Израиля. Существует одно важное различие между станом Израиля в пустыне и государством Израиля в земле Кнаан. В пустыне невозможно было говорить о городе, как об административной единице, поскольку весь еврейский народ жил в одном стане. Не смотря на то, что стан был разделен на лагеря, которые, в свою очередь делились на колена, система, предложенная Итро и принятая Моше Рабейну, не основывалась на таком административном делении.

¹² Дварим 1, 13.

Переход от проживания в едином стане к заселению страны Израиля диктует необходимость проведения определенных изменений в административной системе. Такие изменения и описывает Абарбанель в своих комментариях. Административная система, описанная в книге Шмот, связана с исключительными условиями проживания в пустыне, и после завоевания земли Израиля претерпела определенные изменения. Так, правительство колена, назначенного Моше Рабейну в пустыне, в земле Израиля заменили городские суды. Очевидно, что именно это послужило причиной того, что Абарбанель, говоря о системе правления еврейским народом в пустыне в комментарии на Шмот, приводит три противоречащих объяснения. С другой стороны, в комментарии на книгу Дварим, описывающем политическую структуру еврейского государства, существовавшего на земле Израиля на протяжении столетий, Абарбанель не оставляет места двусмысленности.

Помимо появления города как новой административной единицы, вход в землю Израиля означал и передачу права назначения судей народу. Об этом Абарбанель говорит следующее:

И чтобы не думали евреи, что так будет всегда, имеется в виду, что в каждом поколении пророк будет назначать судей в каждом городе, поскольку ему, с помощью его пророческого дара, будет очевидно, кто достоин стать судьей. Сообщил им, что не будет так всегда, а только будут делать это сами, а именно, что сами будут назначать судей своих. Поскольку назначение судей передал Б-г вознесенный коленам, а не пророку того поколения. А то, что делал это Моше, не было ничем иным как исключительным случаем, а на все поколения не хотел (Б-г), чтобы это делалось пророком, поскольку назначение судей в каждом из городов Израиля будет для него чрезвычайно хлопотно, а также, поскольку исчезнет пророчество и не останется никого, кто бы смог назначить их, поэтому передал это коленам. И

это то, что сказано: «во всех вратах твоих, которых Б-г, Г-сподь твой дает коленам твоим», где речь идет об упомянутом назначении судей, то есть все колена назначит наиболее мудрых и Б-гобоязненных судей, чтобы они были в каждом городе этого колена.

Таким образом, самый нижний уровень светской власти представляли собой городские суды, размер которых зависел от населения города, в котором они действовали. Судьи назначались народом, однако, скорее всего не прямым голосованием. Свой пост судьи получали пожизненно и могли передавать его по наследству, при условии, что их наследники были этого достойны. Если городской суд затруднялся вынести решение по какому-либо вопросу, или из-за разногласий, или в силу необходимости принятия особых мер, дело это передавалось Санэдрину, который являлся средним эшелонем светской власти.

Санэдрин

Вторым уровнем светской власти являлся Великий Суд, или Санэдрин. По мнению Абарбанеля, суд этот был одной из основ, без которой невозможно представить себе государство Торы.

Будучи верховным судом еврейского народа, Санэдрин своим решением обязывал все колена Израиля. Санэдрин обладал полномочиями, позволяющими ему принимать постановления, призванные урегулировать исключительные ситуации, или создать «ограды для Торы», то есть предотвратить нарушение ее законов.

О назначении судей Санэдрин Абарбанель говорит следующее¹³:

То же, что касается назначения судей, проводилось ли оно коленами подобно назначению первого вида судей, упомянутого мной выше, или было прерогативой пророка, или царя, вещь эта не разъяснена в Торе прямо. Я же считаю, что во время, когда был царь, он назначал их. А когда не было царя, то главный из судей назначал всех членов Санэдрин, сове-

¹³ Абарбанель на Дварим (17, 8).

туясь с ними. Когда умирал один из них, то именно главный судья в согласии с Санэдрином назначал умершему замену. А если умирал главный судья, то весь Санэдрин назначал одного из своей среды быть главой его и быть судьей над ними¹⁴.

Таким образом, в отсутствии царя, судьи Санэдрина назначались им самим. В условиях монархии же, судьи назначались царем. Монарх при этом не имел влияния на назначение главы Санэдрина, которое являлось прерогативой его членов.

Интересно заметить, что приписывая право назначения судей царю, Абарбанель не опирается в этом на текст Торы. Здесь логично будет задаться вопросом, если не Тора, то что же все-таки заставило Абарбанеля занять именно такую позицию? Возможно, что ответ на этот вопрос связан с мнением Абарбанелем в отношении к царя. С Б-жьей помощью, мы еще вернемся к этому вопросу ниже.

Далее Абарбанель перечисляет восемь постулатов, относящихся к Санэдрину, его функциям и правам.

1. Абарбанель говорит, что корни Санэдрина уходят к совету, который был дан Моше Рабейну его тестем Итро. В словах Итро упоминаются судьи, решающие тривиальные вопросы, и Моше, которому передаются затруднительные дела. Таким образом, налицо два уровня судов, местный и верховный.

2. Суд состоял из семидесяти одного судьи, мудрейших из всех мудрецов Израиля. Во главе суда стоял Наси, вторым после которого был Ав Бейт Дин, остальные судьи были равны между собой. Суд находился в Йерушалаиме, в палате «Лишкат Агазит», находившейся на территории Храма.

3. Вопросы, решение которых было не под силу малым судам, должны были быть лично переданы Санэдрину их судьями. Решения Санэдрина были окончательными и обязывали весь еврейский народ.

4. Решения, принимаемые Санэдрином, выходили за рамки человеческой мудрости и были приняты под прямым влиянием Б-га.

5. Полномочия Санэдрина распространялись не только на разъяснение закона, но и, в исключительных случаях, принятие решений, выходящих за его рамки.

6. Санэдрин имел право принимать постановления в дополнение к законам Торы.

(Здесь Абарбанель упоминает, что в отсутствии Санэдрина, в разъяснении закона необходимо следовать за большинством мудрецов поколения, поскольку они подобны Санэдрину в мудрости и знании Торы.)

7. Большинство Санэдрина составляли левиты и коэны.

8. Решения Санэдрина принимались или на основе предания, или на основе комментария текста Торы, однако могли также выходить за рамки закона в случаях, диктующих такую необходимость.

Обратим внимание на разницу в процессе назначения судей, существовавшую между Санэдрином и малыми судами. В то время как судьи городских судов назначались коленами, судьи Санэдрина избирались им самим. Таким образом, в том, что касалось двух нижних уровней светской власти, мы видим сочетание демократии и аристократии, то есть власти народа и власти элиты. Нужно сказать, что в средневековой философской мысли такая смешанная система правления считалась идеальной.

За рамками закона

Выше мы видели, что, по мнению Абарбанеля, Санэдрин, в исключительных случаях, имел право выходить за рамки закона. Следует заметить, что во время написания комментария на книгу Шофтим, Абарбанель придерживался другого мнения.

Книга Шофтим описывает события, произошедшие в эпоху, предшествовавшую эпохе царей. В то время во главе народа Израиля стояли судьи. Во введении к своему комментарию на эту книгу, Абарбанель задает очень логичный вопрос. Если и судья, и царь способны одинаково успешно править государством, то существует ли между ними разница? Возможно слова «судья» и «царь» — всего лишь синонимы, ука-

¹⁴ См. Рамбам, «Мишнэ Тора», Законы Санэдрина, гл. 1-3.

зывающие на одну и ту же должность? Соглашаясь с наличием прямых параллелей между двумя постами, Абарбанель, тем не менее, указывает на кардинальные различия, в свете которых нельзя говорить о тождественности царя и судьи.

О различие в полномочиях царя и судьи Абарбанель пишет следующее:

Второе различие состояло в том, что полномочия царя не касались судебных разбирательств между людьми по закону Торы, а касались только правления государством, спасения народа от врагов их и вынесения решений в исключительных случаях, руководствуясь нуждами часа, а не справедливым законом. А в отношении судей, все было наоборот, а именно, что полномочия их касались только разбора тяжб между людьми по закону Торы и судить народ судом справедливым. Вот же видишь ты, что в отрывке, говорящем о судьях, Тора заповедовала судьям малого суда, находившегося в каждом городе, как сказано¹⁵: «Судей и приставов поставь себе во всех вратах». А в отрывке «если сокрыто¹⁶» предостерегла относительно Великого Суда (Санэдрина, находившегося в Йерушалаиме) и Судьи, а именно (судьи) величайшего из них всех, занимающего место господина нашего Моше, стоявшего во главе семидесяти старцев, и о них сказано¹⁷: «И скажут тебе слово закона, и сделаешь ты по слову, которое скажут тебе ... по указанию, которое укажут тебе...» Таким образом, правление их по сути своей и в первую очередь и в особенности состояло в том, чтобы судить по справедливому закону и поэтому назывались они «судьями». И если находим мы, что судьи, упомянутые в этой книге, выходили на войну, и было передано им абсолютное право судить, выходя за рамки закона Торы в исключительных случаях, то не полагалась им это в силу их полномочий, а только поскольку в то время

не было царя в Израиле, была у них и сила судьи, и сила царя...

В том, что касается правосудия, царь имел право, в исключительных случаях, выносить приговор, выходящий за рамки закона Торы. В этом его полномочия превосходили полномочия Санэдрина, которой мог действовать только в рамках закона Торы. В таком понимании прав царя и Санэдрина Абарбанель следует мнению рабейну Нисима. Однако, по прошествии трех лет, при написании комментария книге Дварим, Абарбанель занимает диаметрально противоположную позицию:

Постулат пятый: полномочия Великого Суда не ограничивались лишь разъяснением закона и разрешением тяжб и сомнений. Великий Суд имел право также выносить решения, выходящие за рамки закона, то есть в исключительных случаях действовать в обход закона Торы.

Тем не менее, Ран считал обратное¹⁸, утверждая, что не имел Великий Суд права в исключительных случаях наказывать (не по закону), а право на это имел только царь. И если встречаем мы такие полномочия у Великого Суда, то только во время, когда царя не было вообще, ведь в таком случае, действительно, Великий Суд наряду со своими полномочиями, был наделен также и полномочиями царя, то есть они имели право, в исключительных случаях, принимать судебные решения (выходящие за рамки закона).

И не смотря на почет, подобающий ему (рабейну Нисиму), вынужден я не согласиться со сказанным, поскольку не было ничего, что мог бы делать царь и не мог бы сделать Санэдрин.

И поэтому очевидно, что у еврейского народа не было необходимости в монархии, распространенной среди других народов. Поскольку право судить справедливо по законам Торы был передано в распоряжение судов, находящихся в каждом из

¹⁵ Дварим (16, 18).

¹⁶ Там же.

¹⁷ Дварим (17, 9-11).

¹⁸ Рабейну Нисим, Драшот, 11.

городов, а право выносить судебные решения в исключительных ситуациях — Санэдрину. Поэтому сказали мудрецы, благословенной памяти: «Раби Элиэзер бен Яаков сказал: «Слышал я, что суд имеет право наказывать не по Торе, и делать это только для того, чтобы установить ограду для Торы, и т.д.» И право это не было дано им царем или полагалась им как наместникам царя, а было продиктовано самой природой их должности. Разве не видно это из того, что до появления царя в еврейском народе все решалось по слову великих судей Израиля, заменявших в то время Санэдрин. И сам рав (рабейну Нисим) чувствовал уязвимость своего мнения, и поэтому признал возможностью того, что Санэдрину были переданы все полномочия, касающиеся заповедей Торы, как суда в соответствии с ними, так и принятия судебных решений, выходящих за их рамки в исключительных случаях. С другой стороны, в отношении имущественных тяжб, Санэдрин имел право выносить решения только в соответствии с законом, а то, что касалось исключительных случаев, требовавших выйти за рамки закона, являлось исключительным правом царя. Все это, по мнению рава (рабейну Нисима), считавшего, что есть необходимость в монархии. Я же не согласен с этим, как уже было сказано, и, по моему мнению, и то и другое было прерогативой Санэдрина.

Спор рабейну Нисима и Абарбанеля касается вопроса о необходимости монархии в еврейском народе с точки зрения Торы. Другими словами, было ли положение еврейского народа во время, когда им правили судьи, переходным периодом, когда ответственности царя исполняли судьи. По мнению Абарбанеля, в комментарии на книгу Дварим, государственная система, предписанная Торой, должна быть самодостаточной и без царя. В таком случае, необходимая функция вынесения исключительных решений, выходящих за рамки закона Торы, должна принадлежать Санэдрину, стоящему на втором уровне светской власти. По мнению рабейну Нисима, с другой сторо-

ны, еврейское государство изначально должно было быть монархией, поэтому в его отсутствие судьи были лишь наместниками.

Вопрос об отношении Торы к монархии, мы, с Б-жьей помощью, разберем ниже, в разговоре о царе.

Наси

Особое внимание необходимо обратить на мнение Абарбанеля относительно должности Наси, стоявшего во главе Санэдрина. Уже упоминалось, что должность эта, по мнению Абарбанеля, была одним из важнейших элементов Санэдрина. Вот что говорит об этом Абарбанель:

Постулат второй: Великий Суд, находившийся в Йерушалаиме, состоял из 71-го судьи и назывался Санэдрин, и включал в себя величайших людей Израиля в мудрости, в разумении, в знании и в ремеслах. И он соответствовал семидесяти старцам, находившимся с Моше в странствиях народа и поэтому был равен им по количеству. И главным среди них был Моше Рабейну, мир ему, и он назывался Судьей, или Главой, или Наси. А величайший из семидесяти, являлся вторым после Главы и сидел справа от него и назывался Ав Бейт Дин. И находились они в Лишкат Агазит. И сидели полумесяцем, так, чтобы Наси и Ав Бейт Дин смогли видеть их всех.

Абарбанель здесь приравнивает пост, занимаемый Наси, к посту Моше Рабейну во время странствий в пустыне и посту одного из судей Израиля, которые правили народом до появления царей. Все это говори о том, что, по мнению Абарбанеля, Наси не просто был наиболее почтенным из судей Санэдрина, но обладал огромным влиянием. Другими словами, пост Наси не имел значение только во внутреннем функционировании Санэдрина, но и выходил за его рамки. Сравнивая Наси с одним из судей, правившим Израилем до эпохи царей, Абарбанель дает нам ключ к пониманию истинного характера поста Наси.

Как мы уже упоминали, во введении к своему комментарию на эту книгу, Абарбанель описывает разли-

чия, в свете которых нельзя говорить о тождественности царя и судьи.

Давайте подробнее остановимся на двух из этих пяти различий. Вот, что говорит Абарбанель:

Первое подобие заключалось в том, что и судьи и цари назначались судом и принимал Израиль их власть на себя. В отношении судей сказано¹⁹: «И установил Б-г судей...». Это значит, что были назначены они судом, через которых говорил дух Б-жий, а то, что касается принятия их в Израиле, тоже сказано это прямо относительно Гидона²⁰: «Также правь нами ты». И относительно Ифтахы сказано²¹: «И пойдешь ты с нами, и будешь воевать с сынами Амона будешь нам главой и воеводой.» И несомненно, что вначале пробуждал их (судей) дух Б-га, дух совета и могущества, и когда видел Израиль, что имя Б-га провозглашено над ними (судьями), избирали они их и назначали их судьями по слову суда. А то, что касается царей, ясно сказано, что помазывают их (на царство) Великий Суд и пророк, и вместе с этим народ воцарял их так же, как говорится о Шауле, Давиде, а также о Шломо. И обе эти вещи упоминает Тора, говоря²²: «Поставь над собой царя, которого выберет Б-г, Г-сподь твой». Вот упомянуто, что выдвигание и становление царя по инициативе народа, а избрание Б-жественное его было посредством пророка, при помазании.

Здесь Абарбанель рассматривает процесс назначения судьи и царя на должность. Судья становился главой Израиля по назначению Санэдрина. Выше мы видели, что не смотря на то, что судьи Санэдрина назначались царем, на назначение главы Санэдрина он не имел никакого влияния. Наси назначался на пост Санэдрином, то есть, с точки зрения процесса на-

значения, не было разницы между судьей Израиля и Наси, главой Санэдрина. Более того, назначение Санэдрином, называется «назначением Б-гом», поскольку Санэдрин назначает судью под прямым влиянием Вс-вышнего.

Еще одна из пяти вещей, в которых судьи были приравнены к царям, заключалась в обязанности подчиняться им. Вот, что говорит Абарбанель:

Четвертое подобие состояло в том, что всех их — и царей, и судей, необходимо бояться и уважать, и идущий против слова их заслуживает смерти. В отношении судьи сказано²³: «И человек, который сделает злонамеренно, чтобы не слушать коэна или судьи, и умрет человек этот». И по этой же причине наказал Гидон жителей Пнуэля и Сукота, как я уже упомянул, поскольку посчитал их восстающими против слова его, и поэтому заслуживали они смерти за нарушение его приказа. А в том, что касается царей, учили мудрецы это из сказанного о Йеошуа²⁴: «Всякий человек, который восстанет против уст твоих и не будет слушать слова твоего, всего, что повелишь — умрет». И учили в (трактате Санэдрин) в главе «Завершился суд»²⁵: «Всякий человек, который восстанет против уст твоих,» — возможно речь идет о словах Торы (даже если слово царя противоречит слову Торы)? Говорит Тора²⁶: «Только усилься и укрепись [чрезвычайно, хранить и соблюдать в соответствии со всей Торой]» (только если слово царя не противоречит слову Торы)». Поэтому сказали, что царь имеет право убить проклинающего его, как сделал это Давид с Шими бен Гера, поскольку тот восставал против слова царя, и, следовательно, заслуживал смерти.

Тора обязывает подчиняться и царю, и судье, при

¹⁹ Шофтим (2, 16).

²⁰ Шофтим (8, 22).

²¹ Шофтим (11, 8).

²² Дварим (17, 15).

²³ Дварим (17, 12).

²⁴ Йеошуа (1, 18).

²⁵ «Санэдрин» 49а.

²⁶ Йеошуа (1, 7).

этом наказанием за неповиновение им может стать смерть. Особенную важность в данном контексте имеет отрывок Торы, из которого Абарбанель выводит наказание за неповиновение судье. В Талмуде²⁷, слова Торы, на которые опирается Абарбанель, разбираются, как относящиеся к Санэдрину вообще. Таким образом, Абарбанель здесь понимает, что неповиновение Наси и судье Израиля, стоявшим во главе Санэдрина, тождественно неповиновение всему Великому суду.

Как уже упоминалось, Абарбанель также указывает на пять различий, существовавших между постом царя и судьи. По сути своей все эти различия указывают на позицию гораздо большего почета, занимаемую царем по отношению к судье. Среди отличий этих есть особые права царя, особые заповеди, в которых был обязан только он, и обязанности народа по отношению к нему. В то же время, с точки зрения объективного влияния на повседневное управление государством, разница эта, если и существует, то является незначительной. (Одно из различий, перечисленных здесь Абарбанелем, касается права царя выходить в своих решениях за рамки закона Торы. Как мы уже видели, в отношении этой прерогативы царя взгляды Абарбанеля поменялись, и во время написания комментария на Тору, он больше не считал, что у царя были такие полномочия.)

Все вышесказанное приводит нас к заключению, что, по мнению Абарбанеля, Наси был не просто «первым среди равных» судей Санэдрина. По сути своей его пост был более подобен посту царя, чем посту судьи Верховного суда.

Царь

Высшим уровнем светской власти являлся царь. Как уже упоминалось, по мнению Абарбанеля, власть царя не была абсолютной. Подобно городским судам, он имел право действовать только в рамках закона

Торы. Абарбанель говорит²⁸, что царь, по сути, являлся одним из судей, занимая, тем не менее, более высокое положение. Таким образом, пост царя не был качественно иным постом в государственной иерархии, а разница между ним и простым судьей городского суда заключалась лишь в масштабе и характере решаемых им вопросов. Пост царя, таким образом, не являлся, по мнению Абарбанеля, наиважнейшим постом в государственной иерархии. Царь не был абсолютным монархом, обладающим последним словом во всех вопросах правления государством, вместо этого, по сути дела, он не играл большой роли в повседневном управлении государством.

Даже сравнивая царя с формально подчиненным ему верховным судьей Санэдрина — Наси, трудно будет указать на существенную разницу в их полномочиях. Возможно, именно поэтому Абарбанель посчитал, что право назначать судей Санэдрина принадлежало царю. По сути, назначение судей было единственной областью, в чем полномочия царя превосходили полномочия Наси. Как мы уже упоминали, Абарбанель считает, что право назначения судей Великого суда принадлежало царю, а в его отсутствие Наси, как исполняющему его обязанности.

Отношение к монархии

На данном этапе следует разобраться в отношении Абарбанеля к монархии вообще. Как мы видели выше, Абарбанель не считал абсолютную монархию изначально предписанным Торой государственным строем. Более того, мы видели также, что в споре с рабейну Нисимом, Абарбанель упоминает свое несогласие с необходимостью монархии в еврейском государстве. Давайте разберемся в этом вопросе подробнее.

Темой царской власти Абарбанель занимается в двух местах своего комментария на ТаНаХ: в книге Шмуэль²⁹ и книге Дварим³⁰. В общем и целом, эти отрывки

²⁷ «Санэдрин» 86б.

²⁸ Абарбанель на Дварим (17, 14).

²⁹ Абарбанель на Шмуэль I (8, 4).

³⁰ Абарбанель на Дварим (17, 14).

повторяют друг друга и состоят из обсуждения трех вопросов.

Во-первых, Абарбанель задается вопросом о необходимости монархии вообще. Вначале он приводит мнение философов, которые говорят о жизненной необходимости царя для благополучия государства. Философы сравнивают важность царя для народа с важностью сердца для поддержания жизни организма и важностью Первопричины (Б-га) для поддержания существования мира. Необходимость в царе, по их мнению, была продиктована необходимостью в единой, непрерывной и абсолютной власти.

Абарбанель спорит с таким подходом и говорит следующее³¹:

И вот, на самом деле, их мнение относительно необходимости царя является ложным, поскольку вполне возможно, чтобы были в народе многочисленные правители, сплоченные, единые и единодушные, и их мнение будет решающим в управлении и правосудии. И почему не может их правление быть ограниченным во времени, например год, или меньше, или больше? И когда придет черед следующих судей и приставов и они займут их место, то оценят, злоупотребляли ли их предшественники доверием и в соответствии с приговором их расплатятся те за все свои злодеяния. И почему бы их власть не была ограничена и упорядочена в соответствии с законом и правосудием?

Единство власти может быть достигнуто с помощью согласия между несколькими солидарными правителями. Непрерывность власти может быть обеспечена не только с помощью единоличного правления, но и с помощью преемственности. Что касается абсолютной власти, то она может быть абсолютной властью закона, а не человека.

Далее Абарбанель переходит к анализу государств современной ему Европы:

И вообще, какой смысл приводить здесь логиче-

ские аргументы, если уже научил нас мудрец (Аристотель), что опыт сильнее логики? Достаточно посмотреть на государства, управляемые царями, и увидеть всю мерзость их (монархов), каждый из которых делает, что хочет, и полна вся земля беззаконием из-за них, и никто им не указ.

И мы также видим в наше время многие государства, управляемые судьями и правителями временными, которых они выбирают из своей среды на три месяца, и царя нету с ними. Правят они по закону и власть их ограничена. И они управляют войском, и никто не дерзнет встать на народ их и город их с недобрым намерением. И если кто-то из них согрешит в чем-то, не пройдет много времени и займет его место другой, и согрешивший будет наказан как положено, и так, чтобы другим nepовадно было.

...

Все это свидетельствует о том, что у государства нет никакой необходимости в царе, более того, его наличие только вредит и является большой опасностью для народа и царских слуг, поскольку он имеет право предавать смерти, уничтожать и убивать по любой прихоти своей. Доказав таким образом не только из теории, но и из практики, что монархия не является залогом стабильности и процветания, Абарбанель задается очевидным вопросом. Если монархия приносит больше вреда, чем пользы, почему она так повсеместно распространена?

Из всего сказанного мною становится очевидно, что нет нужды в царе, ни с точки зрения организации государства, ни с точки зрения необходимости в единстве, продолжительности и абсолютности власти. Поэтому я считаю, что изначально монархия не была предпочтена народом, а цари стали править силой. Подобно тому, как сказано «Поднимемся в Йеуду и пробудим ее, и воцарим в ней сына Тавиалю»³². И даже тогда это

³¹ Абарбанель на Шмуэль I (8, 4).

³² Иешаяу (7, 6)

было лишь ремеслом их, а именно — служить и руководить народом, и только позже стали они господами. И когда дал Б-г им землю, и все, наполняющее ее, вселенную и всех ее жителей, распространилась эта злокачественная проказа, и стал один человек править народом, как стадом ослов. И даже такой строй правления не везде одинаков, поскольку в некоторых государствах власть царя ограничена, как, например, в Арагоне, а в некоторых — абсолютна. Но лучше обоих случаев, когда царя вообще никогда не было, как я уже упомянул.

Абарбанель считает, что царская власть была навязана народам мира с помощью силы. В древние времена цари, стоявшие во главе армий, вынуждали народы сделать их своими правителями. Но даже тогда их правление не было абсолютным, и только по прошествии времени, присвоив себе властные полномочия, они стали править нераздельно.

Вторым вопросом, которым задается Абарбанель, является вопрос необходимости монархии в еврейском народе. Вот, что говорит Абарбанель:

Изложение второе. Даже если мы согласимся с необходимостью монархии для организации и поддержания обычного государства, для государства еврейского народа такой нужды и необходимости нет.

Необходимость в царе лежит в роли, которую он играет в трех аспектах правления. Первый аспект — это ведение войн, то есть спасение народа от врагов и защита границ. Второй — установление уставов и законов, необходимых для исправного функционирования государства, как объяснено (Аристотелем) в третьей главе «Государства». Третий аспект — это приведение в исполнение наказаний, выходящих за рамки закона в час нужды, как и подобает обладающему абсолютной властью.

И вот, все три аспекта эти диктуют необходимость в царе только для народов мира, поскольку нет у них законов и заповедей Б-жественных, и не управляют они непосредственным вмешательством Б-жественного Провидения во время несчастий их. С другой стороны, народ Израиля не нуждается в том, чтобы царь играл одну из упомянутых выше ролей в его жизни. Ни в том, что касается ведения войн и спасения от врагов их, поскольку Б-г идет перед ними и он воюет за них.

...

И нет нужды в нем также в установлении законов и заповедей, поскольку «Тору заповедовал нам Моше». ... И, поскольку у царя не было права изменять что-либо в них (законах Торы), сказано в отрывке, говорящем о царе³³: «И напишет повторение Торы это .., чтобы не отходил он от заповедей ни вправо, ни влево». Имеется в виду, чтобы не подумал царь, что установит он законы и заповеди как цари других народов, поскольку нельзя ему отходить от заповедей ни вправо, ни влево.

...

И также нет необходимости в нем в том, что касается правосудия, то есть наказания, выходящего за рамки закона, поскольку это право передал Святой, благословен Он, судьям, как сказано в той же главе³⁴: «Если будет сокрыта от тебя вещь». И сказали в трактате Санэдрин³⁵: «Суд наказывает как в соответствии с законом, так и не по закону в час нужды и для того, чтобы установить ограду для Торы».

...

И из сказанного ясно видно, что даже если согласимся мы, что цари необходимы народам мира, тем не менее, в еврейском народе нет в них никакой нужды.

Польза, которую приносит царь в жизни государства, лежит, по мнению Абарбанеля, в роли, которую он

³³ Дварим (17, 19-20).

³⁴ Там же.

³⁵ «Санэдрин» 46а.

играет в трех областях. В его ролях полководца, законодателя и абсолютного властителя, способного ради поддержания порядка наказывать, выходя за рамки закона. В еврейском же государстве, для всех этих исполнения всех этих функций не было нужды в царе. Войны еврейского народа велись Б-гом, им же были даны и законы, а право наказывать, выходя за рамки закона могло принадлежать и Санэдрину. Таким образом, еврейское государство, построенное на законах Торы, могло обходиться и без царя.

Не ограничиваясь теоретической аргументацией, далее Абарбанель указывает на вред, который принесли цари еврейскому народу:

И видим мы также из нашего опыта с ними, что они были среди тех, кто восставал против Света в Израиле. И склонили они сердце народа от Вс-вышнего, как ясно видно из сказанного о Йероваме бен Навоте и последователях его, которые ввели народ Израиля в грех и стали причиной его изгнания с земли его. И цари Йеуды тоже, в конце концов, стали следовать за ними до тех пор, пока не была изгнана Йеуда из-за бедности и идолопоклонства. И совсем другую картину видим мы из сказанного о судьях Израиля и пророках, каждый из которых был великим правителем, а также Б-гобязанным и правдивым человеком, и ни один из не отвернул народ от следования за Б-гом. И все это свидетельствует, что цари в Израиле приносили вред, а не пользу, и были они злом, а не добром.

На этом этапе возникает очевидный вопрос, касающийся заповеди Торы, предписывающей назначение царя. Если у еврейского народа нету никакой необходимости в царях и от них больше пользы чем вреда, то как же тогда объяснить то, что Тора заповедует поставить царя? Вот, что говорит по этому поводу Абарбанель:

Изложение третье. *Объяснение отрывка Торы, говорящего о царе и истинное толкование заповеди о нем.*

По моему мнению, сообщило нам писание, что по прошествии времени, когда будет Израиль на земле его и унаследуют и заселят ее по милости Б-га к ним, проявят они свою неблагодарность к Нему тем, что попросят воцарить над ними царя без всякой на то необходимости, а лишь для того, чтобы стать подобными другим народам, ставящим над собой царей. ... И когда произойдет это, заповедовал, благословен Он, чтобы не воцарили они царя, какого захотят, а только такого, которого изберет Б-г Г сподь их из среды их. И именно такова заповедь эта, то есть «Поставь над собой царя, которого выберет Б-г Г-сподь твой из среды братьев твоих»³⁶ подразумевает, чтобы царь, которого попросят они, был избран Б-гом, благословенным, из среды братьев их, но совсем не имеется в виду, что этим заповедовал Он просить царя.

...

Таким образом, нет заповеди просить царя, а только это право, данное народу и просьба эта является проявлением дурного начала, не смотря на то, что есть заповедь, связанная с ней, гласящая, что царем должен быть назначен человек, избранный Б-гом, благословенным, из среды братьев их, так, а не иначе.

Тора предусмотрела возможность того, что еврейский народ вопреки разуму попросит царя. В этом случае, вместо того, чтобы бороться с прискорбной жадной народом к монархии, Вс-вышний предпочитает регулировать ее. Для этого Тора предписывает назначить на царство только человека, на которого укажет пророк по велению Вс-вышнего. Подобным образом, Тора регламентирует поведение мужчины по отношению к женщине, плененной во время войны³⁷. Вместо того, чтоб совсем запрещать близость с ней, Тора возлагает определенные обязанности на человека, вступившего в такую связь.

Далее Абарбанель задает еще один очевидный вопрос:

³⁶ Дварим (17, 15).

³⁷ Дварим (21, 10-14).

А тому, кто скажет: «Если просьба о царе была, с точки зрения Б-га, злом, то почему тогда, когда раскаялись евреи и сказали³⁸: «сожалею мы о грехе наше злодейском, просить нам царя», не оставили они грех этот и не прекратили власть царя? И чем помогло им раскаяние и молитвы, если не оставили они грех? Ведь уподобились они в этом человеку, окунающемуся в микву, держа в руке источник нечистоты. И почему Б-г благословенный после этого повелел помазать Давида на царство и заключил с ним и с потомством его вечный союз царства, то есть оставил, таким образом, народ с этим грехом навечно?» На это отвечу я и скажу, что если бы просьба о царе была несомненным грехом, от которого предостерегла Тора, то вопрос этот был бы справедливым, однако я сказал всего лишь, что это было право народа, и, несмотря на то, что источником этого действия было дурное начало, не запретил Тора его и не заповедовала отмену его последствий. ... Подобным образом назначение царя не было заповедью, но и не было оно нарушением запрета Торы. И именно поэтому, поскольку попросили о царе, и был помазан он на царство, нет нужды отменять это. И таким образом не были подобны Израиль человеку, окунающемуся в микву, держа в руке источник нечистоты.

Таким образом, нет нужды в отмене монархии в еврейском народе, не смотря на то, что изначально она была крайне нежелательной. Более того, отмена монархии является не просто излишней, но и может пошатнуть веру народа во всемогущество Вс-вышнего. И для того, чтобы укрепить в сердцах их веру в то, что Святой, благословен Он, не относится с ревностью к царю, и нет здесь двух царей увенчанных одной короной, а только цари в его глазах приравнены к остальному народу. И чтобы

не сказали: «Б-гатырь ревнует только к равному ему³⁹». Поэтому, после того как попросили Израиль царя, стали помазывать царей постоянно, и не повелел (Б-г), чтобы отказались от них и оставили их, кроме как в случае, когда противоречило это желанию Б-га, чтобы следовали за Ним и не отходили от заповеди ни вправо, ни влево. И поэтому избрал Он Давида, раба его, и взял его от загонов скота, поскольку была открыта Ему, благословенному, природа и характер его, что был он человеком Б-гобоязненным и жаждал он следовать заповедям. ...

Если бы Б-г заповедовал отмену монархии, это могло бы быть ошибочно истолковано как устранение соперника. Люди могли бы подумать, что власть Б-г может быть узурпирована монархом. Такой ход мысли был бы не просто ошибочным, он подрывал бы основы Торы, отрицая всемогущество Вс-вышнего.

Но как же обстоят дела в отношении царей народов мира? Если монархия, по словам Абарбанеля, является «злокачественной проказой», не логично ли будет предположить, что свержение царя будет рассматриваться им как легитимное? Ответ Абарбанеля может показаться нам парадоксальным:

Однако, если царь является злодеем, и необходимо выяснить, подобает ли народу его восстать против него и свергнуть его с царства, поскольку он «враг, проклинаящий Б-га⁴⁰» и сам «грабит душу свою⁴¹».

И в сказанном мудрецами нашего народа нету относительно этого вопроса ни слова. А христианские мудрецы разбирали и обсуждали вопрос этот и пришли к выводу, что следует народу сделать это (свергнуть недостойного царя), подобно тому как поступили колена с Рехавомом⁴². А я обсуждал этот вопрос с мудрецами в присутствии царей и доказал, что так поступать не

³⁸ Шмуэль I (12, 19).

³⁹ «Авода Зара», 55а. Гмара говорит: «Спросил полководец Азрипас рабана Гамлиэля: «В вашей Торе написано (Дварим (4, 24)): «Поскольку Б-г, Г-сподь твой, Б-г ревностный», — разве не ревнуют только мудрец к мудрецу, Б-гатырь к Б-гатырю, а Б-гачь к Б-гачу?»

⁴⁰ Теилим (75, 18).

⁴¹ Мишлей (8, 36). Т.е. сам виноват в своей смерти.

подобает, и нет у народа права восставать против царей и свергнуть его правление и царство, даже если совершил он все возможные преступления. И привел я этому три аргумента.

Первый. Воцаряя царя, народ заключает с ним союз, образующий их слушаться и подчиняться его слову и велению. И союз этот и клятва эта абсолютны, и ничем не обусловлены. По этой причине, восстающему против царя полагалась смертная казнь⁴³, вне зависимости от того, был ли царь праведником или злодеем. И не народу решать вопрос его праведности, или греховности. И по этой причине сказал Вс-вышний Йеошуа⁴⁴: «Всякий человек, преступивший слово твое ... умрет». И вследствие клятвы и союза, заключаемого народом с царями, обязаны они почитать их, и нет у них права наказывать его и восставать против него.

Аргумент второй. Царь в государстве подобен Святому, благословен Он, в мире. В связи с этим было дано ему абсолютное право наказывать, даже выходя при этом за рамки закона в особых обстоятельствах, то есть отменять общий закон, подобно тому, как Б-г Превознесенный в особых случаях отменяет (законы) природы и сам делает великие чудеса. И поэтому царь един в своем правлении, подобно единству Б-гу в мире его. И по этой причине сказали они (мудрецы), благословенной памяти: «Видящий царей народов мира, благословляет: «Благословен ... уделивший от почета Его плоти и крови», а видящий царей Израиля, говорит: «Благословен ... уделивший от почета Его, боящимся Его». И вот, в сказанном ими «от почета Его», согласились, что цари земные, а тем более цари Израиля наделены подобием и проекцией⁴⁵ почета и достоинства Б-га, превознесенного. Поэтому не подобает толпе под-

нимать руку на царя их с тем, чтобы свергнуть его с царства, поскольку подобно действие это попытке поднять руку на почет Б-га. И наглядно свидетельствует об этом поведение царя Давида, мир ему, который, не смотря на то, что был помазан на царство, не желал поднимать руку на Шауля, поскольку тот был царем Израиля. И сказал⁴⁶: «Ибо кто пошлет руку на помазанника Б-га и выживет?»

Свержение царя является нарушением обязательства, принятого на себя народом по отношению к нему. Помимо этого, свержение царя является восстанием против власти вообще, которую царь лишь олицетворяет. В корне власти царя, как и в корне любой власти, лежит власть Вс-вышнего. Восставая против власти монарха в государстве, народ тем самым восстает против власти Б-га в мире.

Как мы видим, отрицая право народа на свержение тирана, Абарбанель спорит в этом с христианскими философами. Ранее мы видели также, что и в вопросе о необходимости монархии, Абарбанель выступает против общепринятого мнения современной ему философии. Таким образом, выступая против монархии как государственной системы, Абарбанель, тем не менее, считает свержение существующей монархии противозаконным.

В отношении еврейского царя, Абарбанель приводит еще один аргумент:

А третий аргумент, является исключительным для еврейского народа. Он заключается в том, что только имеющий право поставить царя, имеет права его свергнуть. Поскольку право выбора царя не принадлежало народу, а только Б-гу превознесенному, как сказано⁴⁷: «Поставь над собой царя, которого выберет Б-г, Г-сподь твой». В связи с этим не подобало, чтобы те, кто не имел возможности поставить его

⁴² Млахим I, 12.

⁴³ «Санэдрин» 49а.

⁴⁴ Йеошуа (1, 18).

⁴⁵ Имеется в виду, что их почет подобен почету Б-га лишь в названии, но никак не по сути.

⁴⁶ Шмуэль I (26, 9).

царство, имели бы возможность сместить его, а право это было только у Б-га, воцаряющегося царей. И поэтому найдешь ты, что предупредил пророк Шмуэль еврейский народ, что если будет царь склочным и враждующим со всеми и преступником с рождения, и возопят они Б-з, превознесенному, и сказал им (об этом)⁴⁸: «И возопите в тот день от царя вашего, которого выбрали вы себе и не ответит Б-з вам, в тот день и т.д.» И вот, не дал им Б-з превознесенный права восставать против него (царя) и свергать его с царства, даже если дела его будут граничить со злодейством, а только «правит Вс-вышний царством человеческим, тому, кому захочет, даст его»⁴⁹.

Монархия еврейского государства является государственной системой, предписанной Б-гом, поэтому, подобно другим Его заповедям, не может быть отменена человеком.

Обратим внимание, что в еврейском государстве царь может быть смещен с царства. Это может произойти по повелению Б-га, сообщенного через пророка, подобно тому, как это произошло с Шаулем. Также и наследное право на царство обусловлено праведностью наследника. Таким образом, в отношении царя, восстающего против воли Вс-вышнего, теоретически существует механизм смещения его с царства. С другой стороны, в нееврейском же государстве такой возможности нет, поэтому даже в отношении царя-злодея нет законного механизма освобождения престола.

Леви, коэн, пророк

Руководство духовными аспектами жизни государства осуществлялись левитами, коэнами и пророками. Левиты стояли в этой иерархии на самой нижней ступени, а пророки, соответственно, на самой высшей. На самом деле, говоря о духовном правлении еврейским народом, Абарбанель понимает правле-

ние не как администрирование религиозных аспектов жизни, а как духовное руководство. Левиты, коэны и пророки посвящали свою жизнь духовному росту и могли служить примером для подражания и передавать свой духовный опыт остальному народу. О Коэнах и левитах Абарбанель говорит следующее: *И вот избрал Святой, благословен Он, чтобы служили в Храме люди из одной семьи и, чтобы не было среди них чужого по двум причинам:*

1. *Поскольку подобало священникам Б-га уму-драться и знать знание возвышенное. И на пути познания Б-жественных вещей есть множество препятствий, а люди, ища удовлетворения своих нужд и нужд жены и детей не будут иметь возможности заниматься углублением и постижением. И поэтому заповедовал (Б-з), чтобы была выделена для этого семья одна, все усилия которой были бы направлены на восполнение Б-жественного знания, и чтобы не было у них необходимости в труде по приобретению имущества, что не было возможно в отношении ко всему народу Израиля. И поэтому выделил (Б-з) одну семью, наиболее подготовленную для (достижения) совершенства, (тех) кто были сыновьями Аарона со стороны отца и со стороны матери и дал им (право на) подношения Коэнам, чтобы питались за счет их. И они будут служить в Храме вместо и ради всего народа, а остальной народ сыновей Израиля будет заниматься их работой (пропитанием). И избрал колено Леви из остальных колен, поскольку он (Леви) был наиболее подготовлен для (достижения) совершенства и из него (колена) Аарона и сыновей его, которые были наиболее совершенными из всего колена.*

Всему колену Леви, и потомкам Аарона в особенности, было предписано посвящать свою жизнь служению Вс-вышнему в Храме. Это означало, что они не могли уделять достаточно времени и сил для содер-

⁴⁷ Дварим (17, 16).

⁴⁸ Шмуэль I (8, 18).

⁴⁹ Даниэль (4, 14).

жания себя и своих семей. Чтобы обеспечить их материальные необходимости и дать им возможность служить в Храме, еврейский народ должен был взять заботы об их пропитании на себя. Таким образом, левиты и коэны становились представителям всего народа в служении Б-гу, поскольку от всего народа невозможно было ожидать такой абсолютной приверженности духовному. Разница между левитами и коэнами состояла в их близости ко Вс-вышнему, выражавшейся в разном характере их участия в служении Б-гу в Храме.

Левиты и коэны получали свой статус по наследству. Таким образом, их происхождение от людей, находившихся на более высоком духовном уровне во время выхода из Египта, означало, что им проще будет достигнуть близости Вс-вышнего. Это, однако, совсем не означало, что близость к Б-гу является недостижимой для людей, принадлежавших к другим коленам.

С точки зрения святости и близости к Б-гу, на наиболее высокой ступени стоял пророк. Человек, получивший от Вс-вышнего пророческий дар, становился посредником между еврейским народом и Вс-вышним. Пророк был духовным лидером, способным инструктировать народ в целом, и каждого человека в частности на пути служения Б-гу.

В отличие от Коэнов и левитов, получавших свой духовный уровень по наследству, пороком мог стать любой. Более того, Вс-вышний желал чтобы степень пророчества была распространена среди еврейского народа. По мнению Абарбанеля⁵⁰, именно этим объясняется желание Вс-вышнего сообщить первые два из десяти речений, данных на горе Синай, непосредственно еврейскому народу, в отличие от остальных речений, сообщенных через Моше Рабейну. Непосредственного обращаясь ко всему народу, Вс-вышний хотел облегчить достижение степени пророчества каждому из них.

По мнению Абарбанеля⁵¹, помимо роли духовного

лидера, у пророка была еще одна функция, которую он исполнял самим своим существованием. Функция эта состояла в том, чтобы способствовать непосредственному благотворному влиянию Вс-вышнего на еврейский народ. В отсутствие пророка, эта функция частично исполнялась принесением жертвоприношений в Храме. Из-за интегральной роли, которую играли левиты и коэны в жертвоприношениях, нетрудно заметить очевидную параллель между пророками и коэнами. Подобно пророку, левиты и коэны служили залогом близости Б-га к еврейскому народу. В отличие от светской власти, в уровнях которой прослеживалась определенная иерархия (царь назначал судей Санэдрина, которому подчинялись городские суды), среди духовенства такая иерархия полностью отсутствовала. Левиты не подчинялись Коэнам, а коэны должны были слушаться пророка в той же степени как левиты и евреи других колен. В том, что касалось духовной жизни народа, более высокий духовный уровень означал большую степень влияния на нее.

Теократия

Нетрудно заметить, что в вопросе соотношения светской и духовной власти Абарбанель склоняется к предпочтению второй перед первой. Так, например, большинство судей Санэдрина были левитами и коэнами, что по сути передавало его в распоряжение духовенства. Даже царь, теоретически занимавший, по отношению к Санэдрину, более высокую позицию в иерархии светской власти, был крайне ограничен в своих полномочиях. Вместо управления Санэдрином, царь в лучшем случае был независим от него. Малые суды, не будучи практически ни в чем подчиненными царю, были, тем не менее, полностью подчинены Санэдрину.

Таким образом, государственная система, описанная Абарбанелем имеет ясно выраженную тенденцию ограничения влияния светской власти. Полномочия чисто светских органов правления, то есть монарха

⁵⁰ Абарбанель на Шмот (19, 20).

⁵¹ Абарбанель на Бемидбар (28, 1).

и малых судов, являются крайне ограниченными, по сравнению с Санэдрином. То же, что касается широты полномочий, то этим Санэдрин был обязан влиянию Провидения Вс-вышнего на его решения.

Из такого дисбаланса между светской и духовной властями напрашивается вывод, что Абарбанель рассматривал власть Б-га как основу общественного строя государства Торы. Другими словами еврейское государство было, по сути своей, теократией.

В пользу этого вывода неоднозначно говорит и сопоставление Абарбанелем власти Б-га и власти царя. Выше, мы видели мнение Абарбанеля о том, что у еврейского народа нет никакой нужды в царе, поскольку все его функции могут быть исполнены или непосредственно Вс-вышними, или с его помощью. Более того, сам Абарбанель недвусмысленно говорит об этом в следующем отрывке⁵²:

Израилю не было заповедовано в Торе просить царя и не было избрано его воцарение Б гом, как сказано было в изложении третьем. И не был царь нужен и обязателен для управления сообществом их, поскольку Б-г воевал за них, и следовали они (законам) Торы, и были с ними пророки Б-жьи, и как будто шел во главе их Б-г постоянно, и на самом деле именно Он был царем их, как сказано во втором изложении. И также всякий царь из-за единичности и постоянства и абсолютности его власти был вреден для люб-го народа и языка, и тем более для народа Израиля, как сказано в изложении первом. И поэтому, поскольку Израиль, попросили царя, являющегося правителем опасным, воспылал на них гнев Б-га и сказал: «не тобой пренебрегли, а только мной пренебрегли от царства над ними», и сказал Шмуэль: «и сказали, нет, только воцарится над нами, а Б-г, Вс-сильный, царствует над вами», все это показывает, что грех их был в отвержении царства Б-жественного и в избрании царства человеческого. И по этой причине не поставил царя ни Йеошуа, ни другие судьи,

Б-гобоязненные и почитающие имя Его, поскольку было это вещь неподобающей по соображениям, упомянутым в предыдущих изложениях.

Желание народа поставить царя, таким образом, тождественно желанию подменить власть Б га властью человека. Предпочесть заботу об эффективной организации власти и поддержании общественного порядка, следованию духовным ценностям.

В свете сказанного неудивительно, что по мнению Абарбанеля, мессианская эра не будет знаменовать собой восстановление государственного строя, существовавшего в древнем еврейском государстве. Вместо этого, приход Машиаха будет означать установление непосредственной власти Б-га над еврейским народом. В мессианскую эру у народа Израиля не будет необходимости в судах, поскольку он будет находиться на совершенно ином духовном уровне. Даже Машиах, по мнению Абарбанеля, будет царем только для народов мира, однако в еврейском народе его статус будет статусом духовного лидера, а не монарха⁵³.

В отношении к высшим эшелонам власти и к монархам в особенности взгляды Абарбанеля характеризует крайний пессимизм. Из его слов следует, что любая человеческая власть является издержкой низкого духовного уровня народа. Идеальное еврейское государство является теократией, во главе которой стоит пророк, сообщающий народу волю Б-га. С другой стороны, в сложившихся, далеких от идеала условиях, Абарбанель признает необходимость политических структур, способствующих поддержанию государственного порядка. Таким образом, идеальное государство является утопией, недостижимой без вмешательства Вс-вышнего. Тем не менее, в ситуации, далекой от идеала, Тора указала путь организации максимально справедливого и эффективного государства.

По мнению Абарбанеля, политика чужда натуре истинного служителя Вс-вышнему. Государство и религия не могут находиться в органичном единстве, более того даже устойчивый баланс между ними не-

⁵² Абарбанель на Шмуэль I (8, 4).

⁵³ Абарбанель, «Ешуот Мешихо» (Карлсруэ, 1828) 166.

возможен, поскольку они находятся в состоянии постоянного соперничества. Человек, ощутивший вкус власти, не сможет ей насытиться и будет жаждать все большего могущества. Так, придя к власти с помощью силы, цари впоследствии превратили свою временную власть в абсолютную. Даже власть нескольких судей необходимо ограничивать по сроку, подчинять жестким правилам и подвергать строгой проверке. Следовательно, правящие посты подобает занимать людям, посвятившим свою жизнь служению Вс-вышнему. Только от таких людей можно ожидать, что их стремление приблизиться к Б-гу позволит им подавить в себе жажду власти. Именно поэтому левиты и коэны составляли большинство Санэдрина, а царь и Судья назначались по слову пророка. Ограничение светской власти посредством власти духовной является единственным залогом баланса между ними.

Заключение

Картина еврейского государства, возникающая из трудов рава Ицхака Абарбанеля поражает своей законченностью и детальностью. Трудно указать

на другого еврейского мудреца, уделившего такое же внимание описанию различных аспектов государственной жизни еврейского государства. В своем описании еврейского государства Абарбанель органично сочетает элементы государственного строя, описанные в Торе, с философской теорией государства и механизмами государственного правления современной ему Европы. Совершенно очевидно, что такой синтез стал возможным в основном благодаря знакомству Абарбанеля с различными государственными структурами не только в теории, но и на практике.

В то же время, Абарбанель, вне всякого сомнения, говорит с точки зрения человека, ставящего во главу угла исполнение воли Вс-вышнего, сообщенного им в Торе. Являясь неоспоримым специалистом в политической теории и практике, Абарбанель, тем не менее, не позволяет своей специальности определять его мировоззрение. Перед нами не мнение политика, исповедующего иудаизм, а позиция еврея Торы, сведущего в политике. **MT**

Уроки Знания. Книга Тайного Учения ешивы Тельз (Тяльшай)



ИБО ВСЕ, НА НЕБЕСАХ И НА ЗЕМЛЕ... (ЧАСТЬ 1)¹

Печатается с разрешения издательства Еврейской общины Литвы
 Главный редактор – рав Хаим Бурштейн

«Ибо все, на Небесах и на земле...»²

Награда за заповедь в этом мире – сотворенное в нашем мире коренится в высших мирах...

«Не бойся, Аврам, Я – щит тебе»³.

Повествует Мидраш:

«Сказали мудрецы: «Наш праотец Авраам испугался и сказал: «Я был брошен в огненную печь, и был спасен, я вступил в войну с царями и был спасен. Может быть, Ты скажешь, что я уже получил свою награду в этом мире и у меня больше нет удела в мире Грядущем?» Сказал ему Святой, благословен Он: «Не бойся, Аврам, Я – щит тебе. Все, что Я совершил для тебя в этом мире, Я сделал не в дар тебе. Награда же, уготованная тебе в Грядущем мире, – очень велика». Именно об этом сказано: «Как велико Твое благо, которое Ты хранишь для трепещущих перед Тобой»⁴»⁵.

Сказанное здесь не совсем понятно. Как можно сказать, что Авраам боялся, что уже получил всю награду, уготованную ему в Грядущем мире, – здесь, в этом мире, когда он был брошен в огненную печь, и спасен, а потом вступил в войну с царями, и ему тоже было даровано спасение?! Это ведь наш праотец Авраам, который постиг своего Творца, провозгласил имя Б-га и, сделав его известным всему миру,

приближал людей к Б-гу... Мидраш говорит об этом: «И души, которые они сделали в Харане⁶, – Авраам приближал к вере мужчин, а Сара – женщин...»⁷. Возможно ли, что в радости, которую Авраам испытал, победив четырех царей и спася своего племянника, была бы заключена вся его награда?

Вызывает недоумение сама идея того, что уже в этом, временном преходящем мире, где и награда лишь временна, можно получить всю награду, уготованную человеку в Грядущем, вечном мире. Об этом сказано: «Один час наслаждения в Грядущем мире лучше всей жизни в этом мире»⁸. Это означает, что все наслаждения и удовольствия этого мира, которые человек только может себе представить, не стоят одного часа наслаждения в Грядущем мире. А раз так, как же человек может получить всю награду, уготованную ему в Грядущем мире, удовольствиями этого мира?

Ведь мы не способны ни постичь, ни представить награду, которая ожидает праведников в Грядущем мире! Наши мудрецы сказали об этом: «Пророки пророчествовали только о награде для тех, кто поддерживает мудрецов Торы, но награда самих мудрецов – ничей глаз ее не видел...»⁹. Как же она может быть выплачена благами и удовольствиями этого мира?

Эту идею мы встречаем и в повествовании Талмуда: «Сказал Раба, сын бар Ханы: когда раби Элиэзер тяжело заболел, ученики пришли его посетить. Он сказал:

¹ Произнесено 3 Кислева 5688 (1928) года. Записал раввин Йоэль Дов Закс, благословенной памяти, да отомстит Вс-вышний за его кровь.

² Диврей Аямим (1) (29:11).

³ Берешит (15:1).

⁴ Теллим (31:20).

⁵ «Берешит Раба» (44:5).

⁶ Берешит (12:5).

⁷ «Берешит Раба» (39:14).

⁸ «Авот» (4:17).

⁹ «Брахот» 34б.

«Сильный гнев Б-га проявляется в мире!» Ученики заплакали, а раби Акива возрадовался. На их вопрос о причине его радости раби Акива ответил: «А вы почему плачете?» Они объяснили: «Разве можно не плакать, если «свиток Торы» – мудрец, глубоко изучивший ее, в беде?!» И раби Акива сказал им: «Поэтому-то я и радуюсь! Пока я видел, что вино раби Элизера не киснет, лен его не поражается, масло не горкнет, а мед не застывает, я говорил себе: «Может быть, упасти Б-г, раби уже получил свой Грядущий удел в этом мире?! Теперь же, когда я вижу раби в беде, я радуюсь»¹⁰.

Это тоже совершенно непостижимо! Великий раби Элизер сам свидетельствует о себе, что он не оставил неисполненной ни одной заповеди Торы¹¹, – его руки сравниваются с двумя свитками Торы, и его ученик раби Акива, вне всякого сомнения, постиг и знал величие своего учителя и его праведность. Он относил его к праведникам, о которых сказано, что «их награды ничей глаз не видел...», и которым уготованы вечные наслаждения. Раби Акива не мог даже подумать о том, что его учитель уже получил свою награду тем, что жил без тревог и забот в спокойствии и довольстве. Разве возможно, чтобы ничего не стоящие наслаждения и удовольствия этого мира заменили собой Вечную награду?!

Мало того, – в этом мире человек не может испытать совершенного удовольствия, к которому не примешивались бы страдание и тревога. Да и кто в этом мире, полном несчастий и невзгод может жить в полной безмятежности, как сказано в «Месилат Йешарим»: «Что такое жизнь человека в этом мире? Кто в нем по-настоящему счастлив и безмятежен? «Дни наши – в них семьдесят лет, а если сильны – восемьдесят лет, и вся их гордость – хлопоты и суета» и всевозможные страдания, болезни, мучения и тяготы; а после всего этого – смерть. Не найти даже одного из тысячи, кому мир подарил бы удовольствия и истин-

ную безмятежность. Но и он, даже если доживет до ста лет, уходит и пропадает из мира»¹².

О великом раввине, авторе «Шаагат Арье», рассказывают, что, когда он был принят раввином в Миц, община прислала ему множество подарков. Он увидел, что его жена расстроена и плачет. Когда он спросил ее о причине ее слез, жена ответила, что боится – вдруг из-за этого их удел в Грядущем мире станет меньше? Раввин упрекнул ее: «Да разве эти бездельцы могут заменить награду в Грядущем мире?!» Ему было совершенно очевидно, что этими преходящими благами не может быть была выплачена награда, которой человек должен удостоиться в Грядущем мире. Следует знать, что даже когда мы не в состоянии до конца постичь смысл сказанного нашими мудрецами, мы должны принимать то, что понимаем, тот аспект, в котором буквальный смысл их слов и подразумеваемое ими стало нам ясно – из этой части мы и должны извлечь для себя урок. И благодаря свету, который излучают их святые слова и который мы удостоились воспринять, нам станет гораздо легче достичь более глубокого и возвышенного понимания, проникнуть в дух и истинный смысл сказанного. То, что не все, сказанное мудрецами, нам понятно, не дает нам права исказить их слова и приписывать им переносный смысл.

Во многих местах разъясняется, что смысл награды и наказания состоит не только в том, что человеку выплачивается воздаяние за его деяния, то есть за хороший поступок ему дается награда, а за дурной – назначается наказание. Поступок человека и воздаяние за него – это не две различные сущности. Сам поступок создает для человека его мир в высших мирах, и, благодаря своим поступкам, он достигает высшего мира и притягивает оттуда благословение и благо всем, и в первую очередь – самому себе, поскольку человек связан с миром, сотворенным его деяниями. Получается, что уже сам поступок заключает в себе

¹⁰ «Сангедрин» 101а.

¹¹ Там же.

¹² «Месилат Йешарим», глава 1.

награду или наказание. Мишна говорит об этом: «Награда за заповедь – заповедь»¹³.

Здесь мы приходим к неожиданному выводу. Если вдуматься в высказывания наших мудрецов и тщательно изучить их святые слова, можно увидеть, что награда и наказание, которые человек получает в этом мире, не связаны с прибавлением или отнятием от награды, которая ожидает его в мире Грядущем. Если бы эта плата вычиталась из высшей награды, никакое воздаяние в этом мире не было бы достаточным, чтобы уменьшить вечную награду. Ведь, поскольку плата, получаемая человеком в нижнем мире, ни в каком отношении не подобна высшей награде, выходит, что, получив награду или наказание в этом мире, человек не обрел воздаяния, которое уготовано ему за его поступки.

В действительности, получая награду или наказание в этом мире, человек обретает именно то, что существует и приготовлено для него в Высшем мире. Однако когда он притягивает эту награду из ее места в Высшем мире в этот мир, она воплощается и материализуется в явления нижнего мира, принимая форму, соответствующую этому миру. Есть вечные вещи, которые на своем месте в Высшем мире столь велики и бесконечно святы, что невозможно представить наслаждение и пользу, которую они в себе несут – «ничей глаз их не видел кроме Тебя, Вс-вышний...» Но, спускаясь в наш преходящий и лишенный вечного существования мир, те же самые вещи претерпевают сжатие, превращаясь во временные и преходящие удовольствия и наслаждения. Когда они принимают форму, соответствующую этому миру, то вместе с ней воспринимают и его горький привкус.

Теперь мы сможем понять сказанное в Талмуде:

«Всякому, кто исполняет даже одну заповедь, делают добро... и всякому, кто не исполняет даже одной заповеди, не делают добра».

На это Талмуд задает вопрос: но в другом месте сказано: «Всякому, у кого заслуги превышают престу-

пления, делают зло, и он подобен человеку, который съел всю Тору. А всякому, у кого преступления превышают заслуги, делают добро, и он подобен человеку, исполнившему всю Тору и не упустившему из нее ни одной буквы». Сказал Абайе: «Мишна говорит о том, что человеку дается хороший день и плохой день»¹⁴.

Раши объясняет: «Когда о человеке, у которого больше преступлений Мишна говорит, что «ему делают добро», она имеет в виду, что ему готовят «плохой день», то есть награду за заповеди ему выплачивают в этом мире, чтобы приготовить его к «плохому дню». И здесь возникает вопрос: почему награда злодеев за совершенные ими добрые дела, уготованная им в Грядущем мире, меньше, чем награда за добрые дела праведников? Ведь добро и истина, совершенные злодеями, тоже вечны! А значит, они могли бы справедливо возразить: почему вместо заслуженной ими высшей, возвышенной награды им предлагают временную награду, лишенную вечного существования? Однако предложенное нами разъяснение позволяет увидеть, что ничего удивительного здесь нет. В этом мире злодеи получают плату, которая не отличается от уготованной им в Высшем мире. Это в точности та же награда. Но, оказавшись в преходящем мире, она принимает форму, соответствующую ее нынешнему месту.

И то, что злодеям награда выплачивается в этом мире, – справедливо. Ведь место, в котором человек должен ее получить, определяется тем, насколько он связан с высшими мирами. Если он связан с более высоким миром, то и его награда будет соответствовать именно этому миру. И поскольку души злодеев полностью погружены в удовольствия этого мира и жаждут лишь материальных наслаждений, – их награда по справедливости должна соответствовать их устремлениям.

Это знание побуждает нас почувствовать и понять, сколько вечных сокровищ, сколько кладов, недоступных взгляду, растрчивает и расточает человек,

¹³ «Авот» (4:2).

¹⁴ «Кидушин» 39б.

когда дурное побуждение склоняет его к поискам незначительного часто даже излишнего удовольствия. Он подобен глупцу, раскуривающему трубку ценной бумагой тысячной стоимости! Хорошо осознав это, человек будет избегать излишних удовольствий.

Таким образом, мы выяснили, что награда, которая дается человеку в этом мире, – это та же награда, что уготована ему в мире Грядущем. Пребывая в высшем мире, она недоступна нашему пониманию, возвышенна и неизмеримо чиста. А когда награда переходит в наш мир, она воплощается и материализуется в явления этого мира. Все это мы увидели в святых словах наших мудрецов. И хотя мы еще не постигли всех частностей, однако осознали, что это утверждение в них, безусловно, содержится, и у нас нет никакого права приписывать словам наших мудрецов некое иное значение, кроме их истинного прямого смысла. Сказано в Мидраше:

«Вот что произошло с раби Шимоном, сыном Халафты. Наступил канун Шабата, а ему неоткуда было взять еды для трапезы. Он вышел за пределы города, помолился Вс-вышнему, и с Небес ему был дарован драгоценный камень. Раби Шимон отдал его мянле и купил еды на Шабат. На вопрос жены он ответил: «Это – пропитание, которое дал мне Г-сподь». Она сказала: «Если ты не объяснишь мне, откуда это, я не притронусь к пище!» Раби Шимон рассказал: «Я произнес молитву перед Вс-вышним, и вот что было мне послано с Небес». Жена заявила: «Я ничего не буду есть, пока ты не пообещаешь мне, что возвратишь все это после исхода Шабата! Неужели ты хочешь, чтобы твой стол был с изъяном, а столы твоих товарищей – без изъяна?» Раби Шимон обо всем рассказал Раби. Тот велел ему: «Пойди и со-

общи жене, что если у твоего стола будет изъян, я возмещу его со своего стола». Услышав это, женщина пришла к учителю Торы и обратилась к нему: «Раби! Да разве один человек может повлиять на жизнь другого в Грядущем мире? Разве у каждого праведника не особый мир? Ведь сказано: «Когда уходит человек в свой вечный дом...»¹⁵. Здесь сказано не «в вечные дома», а именно «в свой вечный дом!» Когда раби Шимон услышал это, то вернул подарок с Небес. Сказали наши мудрецы: «Последнее чудо было более великим, чем первое. Когда раби Шимон протянул руку, чтобы возвратить подарок, сразу же спустился ангел и принял его. Потому, что награда за соблюдение Торы – только в Грядущем мире, в конце дней»¹⁶.

Здесь мы видим, что драгоценный камень со стола, уготованного раби Шимону в Грядущем мире, – это тот же камень, который он получил в этом мире. Только переход из мира в мир привел к изменению его сути. В Грядущем мире этот камень, – духовная сущность, непостижимая и возвышенная. Опираясь на свои познания в этом вопросе, наши мудрецы назвали его «ломающимся столом». Но, спустившись в этот мир, этот камень приобрел новую форму. И хотя по своей сути, обретенной в этом мире драгоценный камень, в глазах раби Шимона, сына Халафты не имел, ценности и образа, хоть сколько-нибудь сравнимых с ценностью камня, уготовленного для его стола в Грядущем мире, – все же он не представляет собой нечто иное. Ведь в противном случае никак не могло бы оказаться, что из-за того, что раби Шимон примет драгоценный камень в этом мире, его стол в мире Грядущем приобретет изъян. Ведь если забрать нечто, не представляющее собой в точности ту же награду, стол не оскудеет!¹⁷

¹⁵ Коэлет (12:5).

¹⁶ «Шмот Раба» (52:3).

¹⁷ Еще более явным доказательством послужит то, что раби Шимону потребовалось великое чудо: необходимо было, чтобы явился ангел, забрал драгоценный камень и возвратил его на Небеса. Ведь если бы все дело было в опасности, что в Грядущем мире у раби Шимона окажется меньше заслуг, достаточно было бы объявить камень ничьим и лишиться его, – ведь в этом случае раби Шимон не воспользовался бы им! Однако, поскольку наш учитель объяснил, что этот камень был взят с его стола в Грядущем мире, то нужно было непременно его вернуть на место. Поэтому Мидраш и поясняет, что «последнее чудо было более великим, чем первое». Ведь движение из нижнего мира в высшие – это воздействие, которое человек оказывает на высшие миры, исполняя заповеди и совершая добрые дела, благо же и благословение только спускается из высших миров в нижние. Поэтому естественный, природный путь состоит в том, что высшее, духовное наслаждение воплощается в материальное удовольствие. Но превращение материальной вещи в нечто духовное и возвышенное противоречит естественному порядку, который Всевышний установил для Своего Творения. Поэтому в Талмуде о сходном происшествии сказано: «Мы знаем по традиции: давать – дают, но забирать – не забирают» (Тaanит 25a).

В Мидраше мы находим еще одну подобную историю: «Вот что произошло с одним из учеников раби Шимона, сына Йохая. Он отправился за пределы Земли Израиля и возвратился богатым. Другие ученики позавидовали ему и тоже захотели отправиться за пределы Земли Израиля. Узнав об этом, раби Шимон привел их в долину «Пней Марон», помолился и велел долине наполниться золотыми динарами!» На глазах всех учеников исполнилось его слово. Раби Шимон сказал: «Если вам нужно золото, вот оно, берите! Только знайте: всякий, кто возьмет его, – забрет свой удел в Грядущем мире, ибо награда за соблюдение Торы только там!»¹⁸

Мы опять видим, что абсолютно та же награда существует во всех мирах, приобретая вид и форму, соответствующие месту, в котором она находится.

Почему нужно было вывести учеников в долину и показать все это? Они ведь и так знали, что из-за удовольствий этого мира человек теряет свою вечную награду! Дело в том, что раби Шимон знал: на учеников можно будет повлиять, только удалив из их сердец зависть и страсть к богатству, только если они своими глазами увидят, как их награда воплощается в материальном мире, и ощутят, что они теряют, забирая ее. Это заставит их задуматься и почувствовать, что даже та награда, которую они получают при других обстоятельствах, в силу естественных причин, например путем торговли, тоже дается за счет их уровня в Торе и трепете перед Б-гом, она тоже заимствуется из сокровищницы, уготованной людям в Грядущем мире. И когда ученики в полной мере ощутили это, их покинуло желание получить никчемную плату золотыми динарами и променять на нее сокровища вечных и возвышенных наслаждений.

Все, что мы разъяснили относительно нисхождения духовных явлений и превращения их в удовольствия этого мира, станет понятно из уже известного нам правила¹⁹: у всего, что существует в этом мире, есть наверху свой корень и источник и оттуда все спускается в наш мир.

Все, что есть внизу, есть и наверху...

Не только корень, но и сама суть всех явлений и творений нижнего мира, существует и в самых высших мирах, и во всех мирах она едина, только принимает форму и образ в соответствии с тем миром, в котором находится.

Поэтому мы способны понять форму явлений, имеющих свой корень в высших мирах, на основании их связи с явлениями этого мира. Хотя дистанция между мирами чрезвычайно велика, и человек не в силах полностью осознать эту связь, все же мы можем делать выводы о высших мирах на основании всего материального и духовного, что существует в нашем мире, включая и самого человека. Ведь, несмотря на расстояние, разделяющее их, явления нашего мира и явления высших миров мы называем одним и тем же словом!

Приведем такой пример. О человеке, который растет в своих духовных качествах, мы говорим, что он «поднимается». И тем же самым словом мы пользуемся, говоря о человеке, восходящем на гору. Согласно нашему пониманию реальности, речь идет о совершенно разных понятиях, и между тем, кто возвышается в своих духовных качествах, и тем, кто поднимается по материальным ступеням на физическую высоту, – большая дистанция. И все же в глубине души мы ощущаем, что два этих явления как-то соотносятся друг с другом. Именно поэтому мы и называем их одним и тем же словом.

Кроме того, в языке мы часто находим понятия, о которых наше понимание и постижение, наши чувства и разум говорят, что они никак не связаны и не соотносятся друг с другом, но которые, несмотря на это, мы называем одинаковыми словами. Например, одно и то же слово «таам» на Святом языке используется и в значении «вкуса» еды и питья, и «смысла» возвышенных понятий. Вопросы «каков вкус?» и «каков смысл?» на Святом языке звучат одинаково! Поверхностное понимание значения этих понятий говорит нам о том,

¹⁸ «Шмот Раба».

¹⁹ См. Шурей Даат, «Душа Торы». И см. книгу «Дерех Ашем» Рамхалы, часть 2, глава 1.

что между ними нет ничего общего, хотя в данном случае их связь нам в определенной степени ясна. Оба они обозначают то, благодаря чему вещь становится ближе к человеку, так что он получает возможность постичь ее сущность. С точки зрения глубокого понимания эти два понятия – одно. Мы не понимаем этого только потому, что не в состоянии постичь истинного значения понятий «смысл» и «вкус». Однако, в глубине души, мы ощущаем эту связь, а потому и пользуемся одним и тем же словом.

То же самое относится и к более высоким понятиям. Бывает, что две вещи неизмеримо далеки друг от друга, и у нас нет никаких представлений о том, как они могут быть связаны, только потому, что мы не можем ясно представить себе жизнь в других мирах. Когда мы удостоимся оказаться там, то увидим и поймем, что это – единая суть, единое понятие во всех мирах. Мы также увидим, что, возвышенная и вознесенная в высших мирах вещь, – это и есть то же самое, с чем мы сталкиваемся внизу, в образе, подходящем этой вещи согласно ее месту в нижнем мире.

На самом деле, многие из поступков человека определяются ощущаемой в душе связью между духовными и материальными явлениями, – даже тогда, когда разум убеждает нас, что никакой связи вовсе нет.

Вот один из примеров. Раби Элиэзер и мудрецы спорят о «печи Ахнаи»²⁰, и раби Элиэзер заявил: «Если Закон следует моему мнению, пусть это докажут с Небес!» И с Небес спустился глас, провозгласивший: «Зачем вам спорить с раби Элиэзером? Закон всегда следует его мнению!» Тогда раби Йегошуа встал на ноги и воскликнул: «Не на Небесах она – Тора!»

Мы видим здесь, что даже наперекор голосу, спустившемуся с Небес, раби Йегошуа столь сильно желал настоять на своем, что заявил: «Не на Небесах она!», – и это его стремление проявилось и в движении тела, когда, желая придать большую силу своим словам, он встал на ноги. И хотя, на первый взгляд, умственное и телесное упорство так же не имеют между собой ничего общего, как и понятия «стоял на своем»

и «стоял на ногах», – все же между ними ощущается внутренняя связь. Упорная мысль, находящаяся в душе человека, воздействует на тело и приводит его в движение, побуждая подняться на ноги, поскольку внутренняя сущность души и тела едина.

Из этого, до некоторой степени, раскрывается тайна воплощения духовного в материальном, нисхождения из высших миров в низшие. Это нам, с Б-жьей помощью, уже стало понятно.

Все, что есть наверху, есть и внизу...

После того, как мы все это глубоко обдумали, возникла необходимость нечто добавить. Оказывается, дело не только в том, что явления материального мира пребывают и в высших мирах, где находится их корень и основа существования. На самом деле, все, что существует наверху, существует также и внизу, и нет наверху того, чего не было бы внизу. Все явления принимают свои образ и форму в каждом из миров, следуя его сущности. Однако их формы далеки друг от друга, как душа от тела и даже больше, далеки неизмеримо.

Творцу, в Его великой мудрости, не нужно было для каждого мира создавать особые творения. Он создал творение, которое находится во всех мирах и все их пронизывает; проявляется же оно в каждом из миров, так, каким ему следует быть именно в данном мире. Находясь в этом мире, мы не способны ощутить, что высшие явления во всех своих подробностях представляют собой то же самое, что мы встречаем внизу. Однако, когда мы удостоимся оказаться в высшем мире, то увидим единство всего Творения. Мы убедимся, что явления нашего мира – это те же самые явления, которые мы удостоимся постичь в самых высших мирах, и прочувствуем их взаимоотношения и связь, идущую сверху вниз.

Мы пришли к этой мысли потому, что ощутили ее логическое совершенство. Однако мы находим все это и в словах наших мудрецов, когда не искажаем их надуманными объяснениями, а желаем понять их истинный смысл.

²⁰ «Бава Меция» 59б.

Единство миров – «ибо все, на Небесах и на земле...»

Повествует Мидраш:

«И пусть возьмут Мне приношение». Раби Берахья начал объяснение этого стиха: «Тебе, Вс-вышний, принадлежат величие и сила., ибо все, на Небесах и на земле...» Ты видишь: все, что сотворил Вс-вышний наверху, Он сотворил и внизу. Наверху есть «свечение» и «мгла». «Свечение» – поскольку сказано: «И узри из свечения Твоей святости». «Мгла» – поскольку сказано: «И Моше вошел во мглу...» И внизу: «Тогда сказал Шломо: Б-г полагал обитать во мгле...», и сказано: «Я построил Дом свечения Тебе». Наверху: «Срафим (ангелы служения) стоят выше него...», – и внизу: «Доски из дерева кедра, стоящие». Наверху крувим, поскольку сказано: «Восседающий в окружении крувим», – и внизу: «И будут крувим...» Во всем Творении проявляется принцип: «Ибо все, на Небесах и на земле...» И еще сказано: «Мое серебро, и Мое золото, сказал Б-г воинств»²¹.

Эти слова мудрецов полностью включают в себя мысль о том, что все, что есть наверху, есть и внизу. Расстояние между творениями нижнего и высшего миров безгранично велико – как расстояние между стоящими возле Б-га ангелами и стоящими досками из дерева кедра. Однако, поскольку миры связаны между собой, эти творения тоже связаны, и их суть одна. Ведь, создавая мир, Вс-вышний сотворил его единым, «ибо все на Небесах – и на земле».

Невозможно понять по-другому и Мидраш на начало главы «Трума»:

«И пусть возьмут Мне приношение». Об этом сказано: «Ибо благой удел Я дал вам, Торы Моей не оставляйте» – не оставляйте того удела, который Я вам даровал. Когда человек принимает подарок, бывает, что в нем есть золото, но нет серебра, или есть серебро, но нет золота. Но в уделе, что Я дал вам, есть и серебро – согласно сказанному: «Речения Б-га – речения чистые, серебро очищенное», – и золото, соглас-

но сказанному: «притягательнее золота...» Иногда человек получает в удел поля, но не сады, или сады, но не поля, – в этом же уделе есть и поля, и сады, как сказано: «Твои поля – сад гранатовый»²².

Обычно к таким стихам принято относиться как к иносказаниям и метафорам, помогающим понять великую ценность Торы. Но при этом слова Мидраша остаются совершенно непонятными, они не разъясняют, а наоборот, запутывают! Что нового мы узнаем, если уподобим Тору чему-нибудь, сравним ее с различными предметами?! Мы могли бы высказать все это в одной фразе: «Никакая вещь с Торой не сравнится!»

Так что мы ясно видим, что это – не сравнение и не метафора, Мидраш имеет в виду буквально то, что в нем сказано. В Торе действительно содержатся серебро и золото, поля и сады – в том виде, в котором они пребывают в нижнем мире. Тора включает в себя все предметы в их духовном смысле, то есть корни их материальных воплощений. В ней содержатся все удовольствия и наслаждения, заключенные в серебре и золоте, полях и садах. Ведь каждая отдельная вещь предназначена для того, чтобы приносить человеку свою особую пользу. Просто в духовном смысле эта польза невероятно высока и очень далека от материальной пользы, извлекаемой человеком из серебра и золота, полей и садов.

На самом деле, все удовольствия и наслаждения, которые мы ощущаем в этом мире, связаны только с духовным корнем предметов в высших мирах, проникающим через завесу грубой материи. Пока это наслаждение остается духовным, оно возвышенно и невообразимо, но проходя через грубую материю, теряет почти всю, заложенную в него чистоту и незамутненность. И, пока это наслаждение спускается в нижний мир, его вкус портится, к нему примешиваются отруби и мякина, без которых невозможно никакое наслаждение в этом мире.

Путь, которым удовольствие, воспринимаемое нами в нижнем мире, спускается сюда от своих корней в высших мирах, и огромное расстояние, разделяющее

²¹ «Шмот Раба» (33:4).

²² «Шмот Раба» (33:1).

удовольствие в высшем, духовном мире и вкус удовольствия, который мы ощущаем в этом мире, можно описать примером и притчей. Талмуд рассказывает: «Вот история о человеке, который испытывал столь страстное влечение к запрещенной ему женщине, что это отразилось на его сердце. Совет врачей был таков: «Он спасется, если она поговорит с ним хотя бы через ограду». Мудрецы же вынесли решение: «Пусть умрет, но она не должна говорить с ним даже через ограду»²³. Этот рассказ показывает нам, что любовь, которая «сильна, как смерть»²⁴, может быть в определенной степени удовлетворена приближением к предмету своей страсти даже с другой стороны ограды. Но ведь очевидно, какое огромное расстояние разделяет истинную любовную страсть от ее удовлетворения таким образом! Как же безгранично далеки ступени, на которых находятся все наслаждения этого мира по отношению к собственно духовному наслаждению в его чистоте и незамутненности.

По правде говоря, какое бы наслаждение или удовольствие человек не испытывал, он не может познать его истинную сущность. В нашей власти лишь узнать способ, которым соединяются различные составляющие, придающие наслаждению вкус. Но мы не способны постичь саму тайну этого вкуса, не можем открыть его природу. А ведь вся суть удовольствия и наслаждения некой вещью заключена в душе этой вещи, в самой ее глубине. Наслаждение и удовольствие, которые мы испытываем – это разбавленное, ослабленное ощущение, – далекое подобие наслаждения, от связи с душой каждой вещи. Мы осознаем сомнительную ценность удовольствия, вынужденного спускаться и проникать сквозь толстые и плотные стены и ограждения, в сравнении с духовным наслаждением, которое душа в своей чистоте ощущает при соединении с Б-гом.

Поэтому, когда в душе человека возникает страсть к запрещенному или даже разрешенному удовольствию,

он обязан как можно глубже осознать малость удовольствия, которое он способен обрести здесь через ограждения и стены, – в сравнении с тем, что он обретет, если преодолеет свою страсть и испытает то же самое наслаждение без всяких примесей, в чистоте и совершенстве, – и не через толстую стену, а непосредственно!

Данные нами разъяснения проливают яркий свет на изречение наших мудрецов:

«Во всякое время пусть будут твои одежды белыми, и пусть не оскудеет масло на твоей голове». Сказал раби Йоханан, сын Закая: это можно сравнить с царем, который пригласил своих рабов на трапезу, но времени не назначил. Мудрые среди них украсились и сели у входа в царский дворец, поскольку подумали: «В царском дворце всего в избытке!» А глупцы отправились на работу, поскольку подумали: «Не бывает трапезы, для которой не приходится хлопотать!» Внезапно царь призвал своих рабов. Мудрые среди них явились к нему в нарядных одеждах, а глупцы вошли грязными. Царь обрадовался мудрым и разгневался на глупцов, сказав: «Украсившие себя в честь трапезы пусть сидят, едят и пьют; те же, кто не украсили себя для трапезы, пусть стоят и смотрят!» Зять раби Меира от имени раби Меира говорит: «Тогда они были бы похожи на прислуживающих за трапезой! Нет, и те, и другие сидят; эти едят, – а те голодны, эти пьют, – а те жаждут, ибо сказано: «Так сказал Б-г: Мои рабы будут есть, – а вы будете голодны; Мои рабы будут пить, а вы будете испытывать жажду; Мои рабы будут воспевать в радости сердца, – а вы будете страдать в сердечной боли!»²⁵ Смысл приведенного изречения мудрецов совершенно неясен. Что нам проясняют все эти описания будущей награды и наказания: эти сидят, – а те стоят, и так далее? Все было бы понятно, даже если бы нам просто сказали, что одни готовы к трапезе, а другие – нет! Те, кто занимались своими собственными делами, не ощущая обязанности подготовиться к царской трапезе, не удостоятся наслаждаться ею. И мораль

²³ «Сангедрин» 75а.

²⁴ Шир Аширим (8:6).

²⁵ «Шабат» 153а.

притчи была бы совершенно ясна: человеку всегда следует быть готовым, иначе он не будет достоин получить свою награду. Более того, совершенно непонятно, в чем суть спора между раби Йохананом и раби Меиром. Какая разница, сидят ли обе группы, или одна стоит, – а другая сидит?

Но если основываться на нашем разъяснении, слова мудрецов раскрываются в своем истинном, буквальном смысле. Они также исходят из того, что в высших мирах находится нечто, во всех деталях подобное явлениям этого мира. И хотя, согласно возвышенности тех миров, там эти явления чище и возвышеннее, – тем не менее, суть их та же, что и в этом мире. Поэтому и там удовольствие можно определить как трапезу и сытость, а страдание – как голод. Различие только в том, что голод и сытость в высших мирах соответствует возвышенной и неизмеримо далекой от нас сути духовного мира. И когда мы удостоимся вознестись и оказаться в более высоком мире, то ощутим и убедимся, что суть у них одна.

Поэтому человек должен понимать: страдание от голода и жажды, известное нам в этом мире, легче и значительнее, чем его корень и духовный источник – голод и жажда слова Б-га. И наоборот: сытость этого мира – это лишь смутная тень чудесного наслаждения сиянием Шехины благословенного Б-га. И, осознав это, сколь усерден будет человек в служении Вс-вышнему, как старательно он будет готовиться к царской трапезе!

Теперь понятно, почему, обсуждая понятие награды, мудрецы выражают его через понятия трапезы и пира. Ведь и в другом источнике мы находим, что в будущем Вс-вышний устроит для праведников трапезу с мясом Ливъятана, выдержанным вином и мясом дикого быка²⁶. Если воспринимать эти слова буквально, они вызывают недоумение. На первый взгляд, подобным материальным вещам не должно быть места в Грядущем мире, «в котором нет ни еды, ни питья»!

И действительно, в святых книгах объясняется, что Ливъятан – это идея познания, которого мы удостоимся, поднявшись на эту высокую ступень. Выдержанное вино символизирует тайны Торы: «Вино, выдержанное в виноградинах». Но тогда возникнет противоположный вопрос: как связаны понятия трапезы и пира с понятиями высшего знания и тайн Торы? Как их можно объединить?

Если основываться на наших словах о том, что все, существующее в высших мирах, во всех подробностях и во всех смыслах есть внизу, то получится, что и там существуют понятия еды и питья! Различие состоит лишь в том, что еда и питье в высшем духовном мире соответствуют его уровню.

Люди задают вопрос о том, чем является «Геином». Кто точнее описал Геином Рамбам или Решит Хохма? Рамбам объясняет, что суть Геинома – это духовный позор и страдание²⁷. А по мнению Решит Хохма²⁸, наказание в Геиноме – это страдания, которые причиняют огонь, змеи и скорпионы.

На самом деле здесь нет противоречия. Разумеется, в Геиноме есть все те страдания, о которых идет речь²⁹. Но поскольку Геином находится в более высоком и духовном мире, его огонь тоже принимает соответствующий этому миру духовный образ и вид. А чем более духовно наказание, тем сильнее и тяжелее страдание. Ведь огонь этого мира в состоянии сжечь только тело человека, а высший огонь сжигает душу. И как велико тогда страдание, как непереносима боль!

Точно так же, если мы удостоимся блага в высшем мире, то ощутим все наслаждения и удовольствия, которые есть и в это мире, но в неизмеримо большей и высшей степени. Ведь эти наслаждения будут очищены от всех примесей, вознесены и неимоверно возвышены.

Очистим же свои мысли, исправим поступки, и тем самым заслужим награду оказаться среди рабов, достойных трапезы царя, Царя мира! МТ

²⁶ «Бемидбар Раба» (13:3).

²⁷ Рамбам «Торат Аадам», раздел «Воздаяние».

²⁸ Раздел «Трепет», глава 13.

²⁹ Согласно словам наших мудрецов: «Каждый день собирают его пепел, его судят и сжигают» (Гитин 57а) (Примечание редакции).



Рав Авраам КУПЕРМАН

Перевод Йоханана Болдырева

ВЫЕМКА ИЗ НАПИТКОВ В ШАБАТ

Введение

1. Точка зрения «Мишны Бруры» и Таза¹

Приведем три важных отрывка из источников относительно выемки из напитков (жидких субстанций). Написано в «Мишне Бруре» (гл. 319, п. 62): «...и также к жиру, плавающему на поверхности молока, который мы называем «сметаной», относятся законы, связанные с работой «борэр» (отбор). Поэтому необходимо остеречься: когда ложка непосредственно приблизится к поверхности молока, следует зачерпнуть с молоком немного сметаны, и только тогда не будет нарушен запрет Торы... И наоборот, если нам нужно молоко, необходимо зачерпнуть вместе с молоком немного сметаны. Однако нельзя брать только сметану даже с намерением немедленно съесть ее, так как это делается при помощи ложки».

В другом месте автор «Мишны Бруры» сообщает следующее (гл. 319, п. 55): «И запрещено выплескивать жир из подливки даже в том случае, если это делается посредством самого сосуда², а не с помощью ложки, и, как мне видится, в любом случае это будет являться нарушением: поскольку относительно подливки жир будет считаться «псолетом» (отходами), если, конечно, нет намерения сразу же съесть его. Поэтому не

помогает даже то, что само блюдо собираются безотлагательно употребить в пищу... Но не будет являться запретом плеснуть жир вместе даже с небольшим количеством соуса (и так считают ахароним)».

Третий отрывок в «Мишне Бруре» (гл. 319 п. 61) относится также и к извлечению из твердой пищи (твердых субстанций): «...если в пищу либо напиток попала муха, нельзя извлечь ее как рукой, так и любым другим подручным инструментом, так как это «борэр псолета» (извлечение отходов) из пищи. Поэтому необходимо зачерпнуть вместе с мухой немного еды либо напитка и выбросить».

Источник последнего закона мы находим в словах Таза: «...и смотри то, что написано в гл. 50б («Шулхан Арух», «Орах Хаим»), что по мнению Раавада (раби Авраама бен-Давида из Прованса) есть запрет вытаскивать мух, упавших в стакан, самих, без ничего, поскольку это «борэр псолета». Чтобы избежать нарушения Шабата, необходимо вместе с ними зачерпнуть также немного напитка».

И непонятно, зачем Таз связывает запрет вытаскивать мух из стакана в Шабат с приведенным мнением Раавада? Ведь только в праздник (Йом Тов) все законодатели-ришоним, кроме Раавада, разрешили вытаскивать маленькие камешки³ из муки, в то время

¹ Давид бен Шмуэль а-Леви (1586-1667), автор комментария «Турей Заав» (сокр. Таз) к алахическому кодексу «Шулхан Арух».

² Имеется в виду покачивание сосуда, в результате которого ненужный жир выплескивается.

³ Смотри гемару в «Бэйца», 29б, где приводится брайта о том, что не просеиваем муку в праздничный день. А раби Папайс и раби Иеуда сказали, что в этой брайте не говорится о случае, когда «црурот» и «кисмин» (небольшие камешки и щепки) попали в Йом Тов уже после просеивания, совершенного перед праздником. РаАвад на Рамбама («Швитат Йом Тов», 3, 14) постановил, что алаха установлена в соответствии с мнением раби Иеуды и раби Папайс, но необходим «шинуй» (необычный способ выполнения работы), что отличается от Рамбама и Шулхан Аруха, которые установили алаху по мнению раби Иеуды и раби Папайс, что можно перебирать муку без всякого «шиную».

как никто не спорит, что в Шабат это запрещено (этот же вопрос задает Хазон Иш⁴).

2. Возражения на третий отрывок из «Мишны Бруре», возникающие на основании талмудического рассуждения (свары).

1) Можно оппонировать «Мишне Бруре» и Тазу, основываясь на том, что небольшое количество пищи алахически аннулируется по отношению к мухе и все содержимое ложки становится «псолетом», и на первый взгляд, именно такой вывод можно сделать из написанного от имени гаона рава Шломо-Залмана Ойербаха в книге «Шмират Шабат кэ-Илхата» (II-е, переработанное издание, разд. 5, в конце п. 24)⁵.

На первый взгляд, источник для нашего утверждения можно найти в комментарии Раши на трактат «Бэйца» (14б). Мишна говорит: «Об отбирающем бобы в праздник – мудрецы школы Шамаа говорят: отбирает съедобное и ест, а мудрецы школы Илеля говорят: отбирает как обычно у себя на груди, в «каноне» и на блюде, но не на доске и не при помощи сита и не при помощи решета. рабан Гамлиэль говорит: также ополаскивает и вылавливает».

Раши объясняет написанное. «Об отбирающем бобы в праздник» – речь идет о человеке, перебирающем бобы с целью отделить хорошие от плохих для того, чтобы есть их в праздник. Мудрецы школы Шамаа говорят: «Отбирает съедобное – то есть годящееся в пищу из негодного – и ест» – не просто отбирает, но и употребляет в пищу сразу же то, что отобрал. Несъедобные же отходы при отборе он оставляет не трогая, так как в праздник разрешается перебирать плоды лишь с каким-то изменением по сравнению с тем, как это делается в будни.

Мудрецы школы Илеля говорят: «Отбирает как обычно». Значит, по их мнению, он выбирает из смеси негодное, оставляя годное, используя обычные способы: у себя на груди, или в «каноне» (разновидность корзинки), или на большом блюде, но не на доске, так

как запрещается перебирать на столе. «Не при помощи сита и не при помощи решета» — причина этого запрета в том, что перебирающий бобы при помощи этих приспособлений выглядит словно заготавливающий еду на завтра.

Гемара уточняет, что мудрецы школы Илеля разрешили выбирать в праздник несъедобное из съедобного лишь в том случае, когда второго больше, чем первого. Однако, если несъедобного больше, чем пригодного в пищу, мудрецы школы Илеля согласны со школой Шамаа в том, что следует съедобное выбирать из несъедобного, оставляя его на месте. Даже тогда, когда съедобного намного больше, чем несъедобного, но отобрать несъедобное значительно труднее, чем выбрать съедобное (например, если отходы очень мелкие), школа Илеля соглашается с тем, что следует отбирать именно съедобное, чтобы облегчить себе эту работу в праздник.

По мнению рабана Гамлиэля разрешается залить бобы в каком-нибудь сосуде водой («также ополаскивает»), чтобы отходы всплыли на поверхность воды, после чего отходы можно вынуть рукой («и вылавливает»). Однако алаха не соответствует мнению рабана Гамлиэля.

Гемара задает риторический вопрос: «И разве это кто-то разрешит?» Раши объясняет, что означает данный вопрос: невозможно разрешить даже перемещение смеси еды и «псолета», ведь меньшинство алахически аннулируется по отношению к большинству, и вся зачерпнутая смесь становится «псолетом» (отбросами).

Однако применимость слов Раши к нашей ситуации может быть оспорена одним из двух способов:

- В ситуации, разбираемой в приведенной гемаре, большинство составляет «псолет», а у нас основную часть содержимого ложки составляет не муха, а еда.
- Кроме того, позиция Раши тяжела для принятия из-за логичного и легитимного вопроса: «Почему большинство «псолета» обязательно аннулирует

⁴ «Хазон Иш» на «Орах Хаим», глава 53.

⁵ То же самое, на первый взгляд, можно сказать и про Хазон Иша. Однако дальше (смотри пункт 5) мы оттолкнем это предположение.

меньшинство еды в смеси?» И действительно, Риф и многие другие по-своему понимают гмару в «Бэйца» не так, как Раши: согласно их точке зрения, не существует такого закона, что большинство «псолета» аннулирует пищу, представленную в смеси в меньшинстве. И поэтому, на первый взгляд, можно возразить, что опасения рава Шломо Залмана Ойербаха не приняты в качестве алахи.

• Но основное возражение на позицию «Мишны Бруры» будет приведено ниже.

Понятно, что извлечение небольшого количества пищи вместе с «псолетом», согласно логике разрешающих, не подпадает под определение «отделения псолета от еды» – это просто извлечение пищи из пищи.

Но здесь мы натываемся на сильнейший аргумент против извлечения мухи из напитка! Кого мы пытаемся обмануть⁶, вынимая немного еды вместе с мухой и говоря при этом, что своим действием не отделяешь «псолет»?! Ведь очевидно, что единственная цель выбирающего – извлечение мухи, и даже в случае, если пригодная пища не аннулируется по отношению к ней (как мы предположили выше), все равно – с точки зрения сути осуществляемого действия это «борэр», поскольку вся ценность происходящего в глазах действующего субъекта заключается как раз в извлечении «псолета»!

Этот вопрос задает Хазон Иш:

«...И на первый взгляд, в любом извлечении «псолета» из еды, даже при извлечении небольшого количества пищи вместе с «псолетом», выбирающий заинтересован в «исправлении» оставшейся в сосуде пищи, и это означает, что запрет сохраняется. И само его действие выявляет его намерение – не разделить

пищу, поместив ее в разные сосуды, а лишь освободить емкость с пищей от мухи. И каким образом извлечение мухи с небольшим количеством [полезной] жидкости облегчает его нарушение?»

И поэтому ясна причина, по которой Бааль а-Тания⁷ в своем сидуре отказался от своего первоначального мнения, приведенного в «Шулхан Арух а-Рав»⁸ (в «Диврей Нехемия» написано, что в конце жизни Бааль а-Тания перестал полагаться на мнение автора «Маген Авраам» в этом вопросе). Приведем цитату из сидура:

«Не стоит полагаться на разрешение, если упала муха ... в стакан ... чтобы вынимать ее ... с небольшим количеством напитка ... ибо есть в этом опасение ... [нарушения, за которое человек будет обязан] в принесении грехочистительной жертвы «хатат»⁹ либо в [казни] «скила»¹⁰. И исправить ситуацию возможно лишь выплескиванием из стакана...»

Однако из слов самого автора «Маген Авраам» мы видим, что и он не признавал патент Таза, согласно которому достаточно отобрать вместе с «псолетом» небольшое количество напитка: «...и видится мне, что жир, плавающий на поверхности молока, который мы называем «сметаной», можно снимать даже в Шабат: когда ложка непосредственно приблизится к поверхности молока, следует зачерпнуть немного сметаны с молоком, и только тогда не будет нарушен запрет Торы, о чем написано в [«Шулхан Арухе» в] конце (гл. 319, п. 14)...» («Маген Авраам», гл. 510, п. 13).

Из приведенного выше отрывка видно, что «Маген Авраам» разрешил отделять сметану, однако важно отметить, что в описанной ситуации эта сметана до сих пор соединена с молоком. И почему он не поре-

⁶ Пожалуй, можно привести еще пару примеров, иллюстрирующих подобие обмана:

1) Обсасывание костей.

2) Перекладывание того, что не хочешь видеть в салате, в другой салат.

⁷ Шнеур Залман из Ляд (Алтер ребе – 1745–1813) – основатель направления Хабад, автор «Шулхан Арух а-Рав», «Тании», а также собственного сидура (молитвенника).

⁸ «Шулхан Арух а-Рав», 519, 24, откуда видно, что автор разделяет точку зрения, что извлечение небольшого количества жидкости вместе с мухой делает работу совершенно непохожей на «борэр».

⁹ Жертва, которая приносилась в Храме в случае совершения непредумышленного греха.

¹⁰ Одна из четырех смертей, присуждаемых бэйт дином – скидывание виновного с большой высоты и последующее забрасывание камнями до смерти. В частности, за сознательное нарушение шаббата.

комендует, как Таз, выбирать всю сметану (даже ту, в которой нет необходимости на данный момент) с небольшим количеством молока? Из отсутствия такой рекомендации можно заключить, что «Маген Авраам» вообще не согласен с подходом Таза и считает, что существует единственный правильный вариант: не отделять «псолет» [в данном случае – сметану] от еды [в данном случае – молока].

3. Есть ли разница, куда попала муха – в напиток или в пищу?

С точки зрения свары, нет разницы, извлекается насекомое с небольшим количеством напитка или пищи. Но из свары видно, что муха, плавающая в вине, не считается «тааровэт» (смесью) (в отличие от написанного в сидуре гаона раби Залмана). И поэтому можно извлечь ее даже без напитка.

Эту свару мы нашли в книгах законоучителей-ахароним: в «Тэль Орот» (от имени «Эц Хаим»), в «Бээр Эйтэв», у Хазон Иша и других. И приведем «Бээр Эйтэв»¹¹ (глава 319, 2):

«...и рав Йом Тов Цаалон (Мааритц) разрешил удалять осу из стакана по другой причине (по раву Якову Абулафии – можно, т.к. во время питья нет запрета извлекать «псолет» из напитка¹²): ... поскольку не относится «борэр» [ни к чему другому], а только к тому, что необходимо перебирать, но то, что плавает на поверхности, уже отделено ...»¹³

И также «Маген Авраам» относительно удаления жира из супа замечает, что тоже размышлял об этой сваре, но, возможно, опасался разрешить это действие в практической алахе (как выводит автор кни-

ги «Швитат а-Шабат» из противоречия в его словах в главе 510, и нет возможности остановиться на этом более подробно в данной статье).

Автор «Маген Авраам» (глава 319, подпункт 15) пишет: «...но в жире это будет отбором «псолет» из еды, и запрещено, как написано в подпункте 3 «Шулхан Аруха», но, возможно, «борэр» встречается только там, где «псолет» и пища перемешаны, а здесь же все находится по отдельности».

«Мишна Брура» устрожает и в данном случае, постановляя, что необходимо извлечь с жиром также немного супа (как уже было упомянуто выше).

Исходя из мнения Рамо, возникает вопрос («кушия») к тем, кто считает, что плавание «кисмин»¹⁴ на поверхности не дает смеси статус «тааровэт»¹⁵. Ведь сам он пишет, что если вино можно пить без процеживания, то эти мелкие частицы возможно извлечь без нарушения¹⁶. Следовательно, видно из Рамо, что если вино нельзя пить без процеживания, то по его мнению даже в случае, если «кисмин» плавают на поверхности, отфильтровать такое вино нельзя.¹⁷

4. Есть ли источник в Талмуде для того, чтобы считать, что плавание «псолет» на поверхности не создает «тааровэт»?

Да, есть! В начале «Коль а-келим» написано, что во времена Нехемьи народ очень расслабленно относился к запрету «оцаа» (перенос предметов из общественного владения в частное и наоборот в Шабат). Поэтому мудрецы установили специальный запрет на перенос инструментов (даже используемых для разрешенной работы), кроме трех особо оговоренных: «Учили мудрецы, что изначально разрешено

¹¹ Сборник комментариев на Шулхан Арух.

¹² Смотри респонс Мааритц, 203 (рав Йом Тов бен Моше Цаалон), где приводится мнение рава Якова Абулафии, что только непосредственно перед едой «борэр» может считаться «борэром», но не во время самой еды. К примеру, согласно его мнению, если удалить мушку или комара и начать пить сразу – это будет обычным способом приема пищи («дэрэх ахила») и не будет запрещено.

¹³ Возможно, то, что приводит здесь «Бээр Эйтэв» не является сварой Мааритца. -Прим переводчика. В респонсе Мааритц, 203 рав Йом Тов объясняет свою позицию тем, что отбор в жидкостях обычно осуществляется только с помощью сита, рукой этого не делают (не «дэрэх брира»), поэтому и не может считаться «борэром». Более подробно на эту тему смотри книгу рава Моше Мордехая Карпа «Алахот Шабат в Шабат», первая часть, «Законы борэра», сноска 135.

¹⁴ Прим. Переводчика. Мелкие частицы – виноградные веточки.

¹⁵ «Псолет» и пищу перемешанными.

¹⁶ «Орах Хаим», Рамо 319, 10.

«Мишна Брура» там же: «Это возможно даже с помощью сита, если большинство считают вино пригодным для питья без процеживания. И есть те, кто устрожают, что только в том случае, если все могут пить...»

¹⁷ Потому что это будет являться «борэром» с помощью «кли» (сосуда, специально предназначенного для отбора).

передвигать в Шабат три инструмента: рубанок для строгания спрессованного инжира, «зоама листерон» для кастрюли и маленький столовый нож. Разрешали вновь и вновь до тех пор, пока не сказали: все, кроме большого масара¹⁸ и плуга, можно использовать в Шабат» (Вавилонский Талмуд, трактат «Шаббат», 123б).

Раши объясняет там, что «зоама листерон» – большая ложка, с помощью которой извлекают грязь из кастрюли. Однако, это утверждение Раши вызывает справедливый вопрос: «А разве не сам Раши выше, на 53 листе, утверждал, что выбирающий рукой «псолет» из еды нарушает закон?»¹⁹ *Отсюда можно сделать вывод, что пищевые отходы («зоама»), плавающие на поверхности кастрюли, не считаются «тааровэтом» — не образуют единой смеси с полезным компонентом.*

И то же самое в комментарии на процитированное выше утверждение Раши написал гаон рав Элизээр Моше в своей книге «Оэль Моше»: «Этим доказано, что разрешено поступать так в Шабат». И эту же идею приводит автор «Иглей Таль»²⁰ от имени своего сына раби Шмуэля, автора «Шем ми-Шмуэль», который использует данное высказывание Раши как доказательство.

Однако можно привести и другое высказывание Раши²¹ и продемонстрировать, что приведенные выше рассуждения бездоказательны. Раши в другом

месте пишет, что «зоама листерон» – ложка, которой помешивали в горшке. И названа она так, поскольку ею сгребали «зоаму» в стороны (от слов «тарин сатру-еей»²² – две стороны)».

Но даже в таком случае легитимно утверждение, что этим самым действием мы производим отбор на определенной площади, и не важно, что в случае продолжения данного действия возникнет «тааровэт». И доказательство этому мы видим в комментарии «Бээр Эйтэв» на «Орах Хайим» (319,10), где разрешено собирать «кисмин» на одну сторону, поскольку и без этого можно пить данное вино. Но ведь из Раши (согласно приведенному выше рассуждению) следует, что даже если это невозможно пить (как, например, «зоама»), тем не менее, можно отодвигать «кисмин» к стенкам сосуда?! Видимо, «Бээр Эйтэв» считал, что отодвигание «зоама к стенкам» считается «борэрром», и необходимо внимательно изучить этот вопрос.²³

5. К какому выводу мы приходим в ситуации с мухой, попавшей в пищу (например, в салат)?

5.1. Краткий обзор мнений в алахе.

Исходя из всего вышесказанного, нельзя будет разрешить извлечь муху из салата, даже вместе с небольшим количеством салата, так как это будет «борэр»! Ведь уже доказали выше, что изымание небольшого количества пищи с «псолет» не влияет на тот факт, что сам процесс все еще считается «борэр». А также в этом

¹⁸ Рубанок

¹⁹ И из гмары доказано, что «зоама листерим» ничем не отличается от маленького ножа (как в одном, так и в другом случае идет речь о совершении разрешенной работы). Кроме того, видно из комментария Абайи на эту тосэфту, который объясняет, что первоначально разрешение было распространено на перемещение трех предметов, предназначенных для разрешенной в субботу работы. Ритво приводит от имени своего учителя, что, очевидно, ими выполнялась также и запрещенная работа, иначе эти сосуды были бы разрешены в любом случае, как предназначенные исключительно для питья и еды и других нужд Шабата. Отсюда видно, что, если Раши считал основной функцией этой ложки извлечение «зоама», то из Абайи можно заключить, что это действие не является запрещенным.

²⁰ «Иглей Таль», глава «Млехэт борэр», примечание 19.

²¹ На «Орайот», 13б. Смотри также «Швитат а-Шабат», глава «Млехэт борэр», примечание 34.

²² Смотри «Таргум Онкелос» на Шмот, (25:19)

²³ К слову, из того, что написал Бааль а-Тания в своем сидуре, что нет проблемы сдуть муху на один из краев стакана, а с другого конца начать пить, «Швитат а-Шабат» выводит, что также не будет нарушением и сгрести ложкой «зоаму» на край горшка, т.е. эти случаи, по его мнению, индентичны. Не совсем согласен с ним рав Исроэль Тойв, что видно из его книги «Зарот вэхидушим», глава 3 «Борэр вэмэракэд», страница 7б. Он приводит две возможные причины, почему гаон раби Шнээр Залман разрешил сдуть муху на край стакана. Первая – поскольку одновременно со сдуванием с мухой также уходит к стенкам и немного жидкости (и эту свару, на мой взгляд, также можно применить и в нашем случае, если «зоама листерон» отодвигается ложкой), и здесь рав сказал, что эту тему нужно подвергнуть дополнительному изучению. Вторая – это то, что сдувание считается «килеахар яд» (измененный способ), поэтому там, где есть запрет мудрецов, можно положиться на тех, кто считает, что плавающая на поверхности жидкости муха, уже считается отделенной (это нельзя отнести к нашему случаю, где «зоама» перемешана с жидкостью и может считаться «тааровэтом» даже для тех, кто разрешает выбирать муху, и, кроме того, работа выполняется ложкой). – прим. переводчика

случае «псолет» не плавает на поверхности. Поэтому извлекающий «псолет» из салата нарушает закон.

«И смотри в «Бээр Эйтэв», где он приводит точку зрения Мааритца, который облегчает в случае попадания насекомого в напиток. По той же причине с ним соглашается и «Бэйт Мэир». Однако, в любом случае, очень трудно в данной ситуации принять послабление, как вышеперечисленные мудрецы, поскольку почти все законоучители-ахароним приводят слова Таза в качестве алахи, и кроме того – здесь идет речь о нарушении запрета Торы.

«Мишна Брура», устрожив в вынимании из напитков, облегчает в вынимании из еды (как мы уже цитировали выше в первом пункте) – так не был готов сделать ни один из ахароним!

Хазон Иш считал, что разрешение касается только плавающей на поверхности жидкости мухи. Он объясняет, что необходимость в извлечении вместе с ней небольшого количества жидкости вызвана тем, что возникает «тааровэт» между мухой и вином, находящимся между ее крылышками (тем самым, отталкивая наше первоначальное предположение в пункте 1 о его ходе мыслей, что небольшое количество вина может быть аннулировано относительно мухи). Точно таким же образом Хазон Иш объясняет, почему потребовалось «Мишне Бруре», чтобы избежать запрета «борэр», кроме непосредственно самой сметаны зачерпывать и немного молока – из-за того, что в месте соприкосновения сметаны с молоком образуется «тааровэт». Впрочем, это рассуждение тоже не так просто, поскольку мы вынуждены ограничивать рассмотрение нашего вопроса случаем, когда сметана находится строго напротив масла.

Также смотрите «Шмират Шабат ки-Илхата» (новое издание) где написано, как в «Мишне Бруре», что закон, касающийся извлечения насекомого из напитка вместе с небольшим количеством жидкости, работает также и относительно «псолета» в пище («Шмират Шаббат ки-Илхата», 3.19). Это удивительно, поскольку гаон рав Шломо Залман Ойербах так не считает (там

же, примечание 25). И мне сказали, что он лично подтолкнул автора – рава Йеошуа Нойверта – постановить закон, как в «Мишне Бруре», а не как у Хазон Иша. Как видно из текста примечания, сам он, в свою очередь, ставил под сомнение определение «Мишны Бруры» в случае с мухой, оказавшейся на пище, что она видна и словно уже отделена.²⁴ Отсюда видно, что учитель автора книги полагает иначе! (И, как сказал мне рав Нивнацель, всегда важно смотреть, что приводится в тексте в примечании под разделительной линией – именно там цитируется рав Шломо Залман Ойербах, и очевидно, что автор с ним согласен).

5.2. Как поступать на практике?

Здесь постановим обратно тому, что написано в заключении к нашим слова по поводу «тхины» (работы «размельчение») в еде. И, кроме того, если там автор заставил нас установить алаху в соответствии с «Мишной Брурой» и всеми ахароним, в противоположность выводу, к которому мы пришли, исходя из постановлений ришоним и «Шулхан Аруха», здесь же мы устрожаем по двум причинам:

- Даже если «Мишна Брура» и все ахароним постановили по-другому, но из самой темы в Талмуде и ришоним мы учим не так, можно устрожить для себя и не следовать ей.

- Тем более в данном вопросе, когда Хазон Иш устрожает, согласно нашей точке зрения, и точно то же в качестве алахи принимает гаон рав Шломо Залман Ойербах, можно нам даже указывать другим, что нужно устрожить и поступать не по «Мишне Бруре» (доказательством этому является тот факт, что «Мишна Брура» одинока в своем разрешении извлекать муху вместе с небольшим количеством пищи – разрешение вынимать муху с небольшим количеством жидкости касается только напитков, но не еды).

6. Как исправить положение в Шабат, если в салат попало насекомое?

- Можно переложить весь салат, окружающий насекомое в отдельную посуду, тогда это будет «борэром»

²⁴ Мне видится, что реб Шломо Залман не считал, как «Мишна Брура» (возможно, исключительно из уважения к Хофец Хайиму он решил постановить алаху в его словах).

пищи из «псолет» и разрешено непосредственно перед употреблением (в течение трапезы).

• Согласно раву Шломо Залману Ойербаху (из примечания 24 в книге «Шмират Шабат ки-Илхата») может помочь извлечение вместе с «псолет» (мухой) большого количества еды (тем самым выбирающий показывает, что основной целью его действия является разделение салата на две части, а не извлечение насекомого).

7. Извлечение волос из миквы с небольшим количеством воды.

(Не требуется даже останавливаться на том, что извлечение волос ситом, как инструментом, специально предназначенным для того, чтобы делать «борэр», будет являться нарушением, за которое человек обязан принести «хатат»). Учитывая все выученное

нами ранее, становится понятным, почему гаон раби Йосеф Шалом Элияшив сказал мне, что запрещено вынимать рукой волосы из миквы с небольшим количеством воды, поскольку они не плавают на поверхности, а погружены в воду.

На это мне возразил один из аврехов, которым я преподаю в колеле ешивы «Мир»: «Это похоже на вино, которое немного мутно, но если большинство пьет его без процеживания, то разрешено отфильтровать его в Шабат. Точно такой же закон и в нашей ситуации с волосами?!» На что другой аврех веско возразил, что в случае с мутным вином мы пьем также и дрожжи (поэтому они не называются «псолет»), что не так в ситуации с волосами в микве, поскольку в такой воде мы не окунаемся, поэтому, очевидно, что собирание волос будет настоящим «борэром». МТ



Рав Захария МАТИТЬЯУ

Из лекций, прочитанных в коллеле «Зихрон Яаков», который основал Роланд Исаев в память об отце Яакове бен Ционе Исаеве

Окончание. Начало в журнале «Мир Торы» № 32-35, 37

СПОР МИРОВОЗЗРЕНИЙ: ОПРЕДЕЛЕНИЕ ЦЕЛИ И ПРЕДНАЗНАЧЕНИЯ МИРА¹

«Шкала добра и зла» в рамках морали гуманизма

Мы уже говорили о претензии, предъявляемой иудаизму со стороны гуманизма, обвиняющего законы Торы в антигуманности, в частности – в нетерпимости к людям, якобы проявляющейся в заповедях об отношении к язычникам, о взимании процентов с нееврея, наказаниях в суде и так далее, и к животным (заповедь о шхите или проломлении ослёнку затылка). На вопрос: «Почему законы Торы негуманны?» можно задать встречный: «А почему какие-либо законы вообще таковыми должны быть?» Обычный ответ гуманиста на данный вопрос таков: «Гуманно – означает хорошо! Если мы хотим создать хорошее общество, то люди в нём должны жить по гуманным законам».

Это рассуждение предполагает существование некоей объективной и абсолютной шкалы добра и зла, в рамках которой измеряется «что такое хорошо, и что такое плохо». В основе этой шкалы – универсальные, общечеловеческие и общепринятые принципы гуманности. Причём предполагается, что человечество пришло к этим принципам в результате продолжительного опыта своего существования, осознав только в последнее время, постоянно прогрессируя в своём постижении мироздания. Оно продвигалось не только в понимании материальной структуры мира – природных процессов, их причин и законов

– но и в совершенствовании истинной морали. Таким образом, современный гуманизм – это верх добра и гуманности, неоспоримая, универсальная и абсолютная истина, к достижению которой человечество всегда стремилось, но только в последнее время подошло вплотную. Все же предыдущие идеологии или религии были всего лишь этапами на этом пути. Только в этом контексте и следует понимать поставленный выше вопрос, как бы утверждающий, что некоторые из законов Торы можно принять, так как они содержат какую-то идею гуманизма, а вот другие – просто никуда не годятся, ведь они противоречат принципам гуманизма, следовательно, явно устарели. Человечество в его осознании гуманности уже давно опередило их, придя к истине в виде принципов современного гуманизма. Поэтому «неправильные» и «устаревшие» законы Торы необходимо отменить или изменить, чтобы они соответствовали истинной современной морали гуманизма. Однако в этих рассуждениях содержится несколько необоснованных допущений.

Гуманизм и абсолютная шкала морали

Для того, чтобы упомянутая выше шкала добра и зла была истинной и абсолютной, она должна быть по определению объективной, то есть находиться вне

¹ Статья завершает цикл материалов, посвященных двум мировоззренческим концепциям, их анализу и сравнению. Под первой из них автор подразумевает концепцию веры в Единого Создателя, которая в полной мере представлена в иудаизме. А под второй – концепцию атеизма, опирающегося на материалистическое мировоззрение (подробнее об этом см. №32)

интересов человека. Более того, она должна противостоять человеческому эгоизму. Объективная мораль обязательно представляет объективную истину, которую человек получает извне, а не придумывает сам. Ее законы находятся вне человеческих интересов и необходимы не для того, чтобы оправдывать его действия. Придуманное человеком не может быть объективным по определению, люди не способны создать объективную истину, но они могут её открыть и постичь. По всем этим параметрам мораль гуманизма не может претендовать на абсолютность, объективность и истинность. Поскольку, во-первых, принципы гуманизма придуманы людьми, которые их постоянно меняют (то бишь – совершенствуют).² Мораль, созданная человеком, субъективна в своей основе, как и сам ее создатель, поэтому она не может противостоять эгоизму, а способствует ему, являясь его частью или играя роль моральной окраски для различных эгоистических стремлений. Как уже говорилось выше, от воли человека зависит, будет ли он следовать морали и истине, но сами мораль или истина не могут зависеть от него, так как должны противостоять эгоизму. Истинная нравственность должна находиться выше разума человека и вне его понимания, а также вне мира природы вообще. Если моральные принципы подлежат обсуждению со стороны человеческого представления, и тем более, если сам человек выбирает или создаёт их, то они не способны преодолеть эгоизм, который всегда найдёт новое, не менее «гуманное» объяснение, почему его личный интерес превыше его морального долга. Такова природа человека, способная «подогнать» под свои личные интересы любые нравственные принципы. Как мы видим, мораль, созданная человеком и построенная на его интересах, не является объективной и абсолютной мерой добра и зла.

Иудаизм и абсолютная шкала морали

Только мораль Торы может претендовать на объективность, абсолютность и истинность, так как пред-

лагает систему ценностей, навязанную человеку извне «силой», создавшей этот мир, а потому способной устанавливать для него мораль и требовать выполнения правил. (Вопрос истинности существования этой «силы» – тема большая и требует отдельного рассмотрения.) С точки зрения иудаизма, Тот, Кто создал мир, определяет мораль. Создатель – вне человека, и мораль исходит от Него, поэтому эта мораль объективна, абсолютна и истинна, как сам Создатель. Только в этом случае есть возможность говорить о некоей абсолютной и объективной шкале добра и зла, к которой можно стремиться, которую можно открывать и постигать. Если у мира есть Создатель, то Он создал мир с определённой целью, как человек создаёт механизм для выполнения определённой функции. Та самая цель определяет систему моральных принципов, необходимую для нормального существования мира. Как человек может использовать созданный им механизм не по назначению, так он способен использовать мир, игнорируя цель, ради которой тот был создан. Действие человека в рамках его предназначения, то есть в соответствии с целью создания, считается нравственным, противоположное – аморальным. Определение морали, таким образом, заключается именно в том, выполняет ли человек свою роль в мире, использует ли каждую деталь точно по назначению. Именно так можно обозначить объективную мораль, свободную от эгоизма. Только в таком случае можно говорить об абсолютной шкале добра и зла. В противоположность этому в мировоззрении гуманизма нет действительности вне мира природы, поэтому мораль создаётся самим человеком. Отсюда следует, что гуманизм обслуживает человеческие интересы. Это даёт основание для утверждения, что мораль гуманизма – разновидность эгоизма. В этом случае речь идет лишь о нормах поведения, которые люди выбирают себе для удобства. Если у мира нет Создателя и, соответственно, нет цели и предназначения вне интересов человека, как это понимается

² Не говоря уже о том, что все, кому не лень, подгоняют эти принципы под свои личные интересы, объявляя их при этом самими современными и, конечно же, сверхгуманными, а тех, кто с ними не согласен – отсталыми и примитивными.)

в гуманизме, вся идея морали сводится только к договорённости между людьми о каких-либо общепринятых нормах поведения, чтобы жизнь в обществе была приемлемой. Поэтому гуманизм ограничивается лишь урегулированием человеческих отношений. Это полностью согласуется с идеей «разумного эгоизма» XIX века. В морали Торы наряду с заповедями об отношении человека к другим людям есть также заповеди, регулирующие отношения между человеком и Творцом. Более того, заповеди об отношении к людям рассматривают частные случаи отношений между человеком и Создателем.

Мораль гуманизма, построенная на эгоизме людей, не определяет человеку цель и предназначение вне его интересов и вне рамок мира природы. По сути, ни о какой объективной и абсолютной «шкале добра и зла» в рамках морали гуманизма, к которой якобы приближается человечество в процессе своего развития, не может быть даже и речи.

Внутреннее ощущение морали в гуманизме

Как мы уже выяснили, мораль должна быть объективной и абсолютной истиной, созданной вне человеческого общества и мира природы. Идея гуманизма не является таковой – она представляет интересы человека. В рамках гуманизма смысл существования человека выражается в том, что он родился, поэтому имеет право жить и наслаждаться жизнью. То есть вся идея морали гуманизма сводится к эгоизму. Несмотря на то, что идеологи гуманизма пытались в какой-то мере ограничить эгоизм в рамках их морали, эти ограничения построены на интересах человека, так что не выводят гуманизм за рамки эгоизма. Некоторые, однако, могут возразить: верно, что принципы морали гуманизма созданы человеком, но это противоречит принципу объективности только на первый взгляд, а на самом деле мораль гуманизма основана на внутреннем ощущении моральности каждого человека. Этот факт делает её объективной, поскольку такое ощущение присутствует у всех людей, независимо от их взглядов и степени религиоз-

ности. Например, всем людям присуще внутреннее ощущение, что жестокость – это плохо, а сострадание – хорошо. Этот общий для всех принцип – объективен. То же самое справедливо по отношению к другим принципам. Нет сомнения, что у каждого человека есть внутреннее ощущение моральности, как, например, неприятие жестокости. Часто именно этот утверждение представляется гуманистами как один из основных принципов морали гуманизма – отрицание жестокости по отношению к кому-либо, а также принципы терпимости, прав человека и животных, свободы и демократии и т.п. На вопрос, откуда исходят эти принципы и почему они истинны, следует ответ, что внутреннее ощущение морали едино для всех, поэтому оно объективно и абсолютно. Однако такой ответ недостаточен для обоснования морали гуманизма. Для примера возьмём два противоположных качества – жестокость и сострадание. У каждого человека присутствуют два этих качества в том или другом соотношении. Неприятие жестокости, то есть сострадание, проявляется у него в особо острой форме, прежде всего, по отношению к самому себе и к своим близким. Но чем дальше от него объект, подвергающийся жестокости, тем меньше его ощущение сострадания. Сострадание убывает по мере отчуждённости – самые близкие родственники, друзья, люди знакомые, принадлежащие к вашему кругу, дружественные народы и так далее. Так у людей в Европе жестокость в Африке вызывает меньше сострадания. Многие также ощущают сострадание к животным, но в меньшей мере, чем к людям. С другой стороны, есть ситуации, когда жестокость оправдана. Например, «жестокость» врача к пациенту, несомненно, оправдана, поскольку, в конечном счёте, исходит из сострадания к нему. Жестокость к нападающему при самозащите или при защите слабых также оправдана, жестокость солдат на войне с врагом, наказание суда преступнику оправданы таким же образом. Такое оправдание само диктуется состраданием по отношению к другим. Ясно, что в этой схеме сострадание к близким превышает сострадание к чужим и

часто приводит к жестокости к чужим в результате сострадания к близким. Причем всё это построено на внутреннем ощущении жестокости и сострадания. Получается, что внутреннее ощущение сострадания не аннулирует жестокость, а только переводит её от ближнего к чужому. И несмотря на то, что в некоторых ситуациях жестокость, несомненно, может быть оправдана, как в примерах, приведённых выше, есть ситуации, в которых такое оправдание не совсем ясно и требует удовлетворяющего обоснования с позиции разума. Например, оправдана жестокость по отношению к врагу, чтобы предотвратить жестокость самого врага. Однако такое решение требует тщательной проверки с позиции разума, действительно ли «враг» является врагом и угрожает человеку, поскольку очень даже может быть, что это не так! В таком случае можно поступить жестоко и несправедливо безо всякого оправдания. Именно такие поступки и считаются обычно жестокостью. Примеров в истории – хоть отбавляй. Первыми, кто использовал этот принцип, были египтяне. Вначале они объявили во всеуслышание, что если кто-то придёт воевать с Египтом, то израильтяне перейдут на сторону врагов, а уже после этого могли приказывать всем египтянам бросать еврейских младенцев в реку. То есть они таким образом не только сделали израильтян максимально чуждыми другим египтянам, но и обозначили их внутренними врагами Египта. «Враг жесток по отношению ко мне и к моим близким, поэтому моя жестокость по отношению к нему оправдывается моим состраданием по отношению к себе и своим близким». Ясно, что сострадание к себе сильнее, чем к другим, поэтому легко оправдывает жестокость по отношению к ним. Весь вопрос, как определить, кто близок, а кто – нет, и насколько оправдание «оправдано»? Впоследствии в истории этот принцип часто использовался для оправдания жестокости по отношению ко многим людям и народам. В крайней форме этот феномен проявился в нацистской Германии, когда офицер СС, с одной стороны, мог быть очень милосерден по отношению к своей собаке, а с

другой – жесток к евреям, которых пытал и убивал. Как можно понять такое двойственное и противоречивое ощущение? Нет сомнения, что эсесовцы также обладали внутренним ощущением неприятия жестокости! Только оно не помогло, поскольку в их мировоззрении евреи олицетворяли наибольшее мировое зло, что оправдывало жестокость к ним и даже их уничтожение.

Во внутреннем ощущении гуманиста расизм и жестокость – это плохо. Однако для нацистов расизм был морально обоснован. У коммунистов жестокость ради идеалов коммунизма была приемлема. Нельзя сказать, что они только прикрывались лозунгами. Нет сомнения в их вере в избранный путь. Эту веру они транслировали миллионам. Каким образом можно различить, чьё «моральное» ощущение настоящее, как определить, в каком случае некоторое проявление жестокости оправдано, а когда – несправедливо и чудовищно? Ясно, что, в конечном результате, внутреннее ощущение неприятия жестокости человека не может дать исчерпывающий ответ на этот вопрос. Ответ должен быть получен на основе расчёта разума. Однако разум в своём расчёте всегда полагается на некоторые принципы, принятые им как аксиомы. Но как определить истинность этих аксиом? Для этого необходима объективная и абсолютная «шкала добра и зла», то есть объективная и абсолютная система нравственности, которая не может зависеть от человеческого восприятия реальности. Если моральный принцип неприятия жестокости построен на внутреннем ощущении человека, то он не способен обеспечить объективность в рамках этой «шкалы добра и зла». Другими словами, нельзя полагаться на внутреннее ощущение человека, каким бы добрым оно ни было, чтобы строить на нём шкалу нравственности. Моральные принципы должны быть истинными, а для этого должны прийти из объективного источника истины, а не из различных «добрых ощущений» человека. Поэтому ошибочно полагать, что внутренние ощущения могут быть объективной основой для принципов морали. С другой

стороны, как уже отмечалось выше, «шкала добра и зла» в морали гуманизма не является объективной и абсолютной, поэтому не может предложить разуму ту самую объективную и истинную систему аксиом, которая позволила бы дать настоящий ответ на столь важный вопрос: какое оправдание жестокости истинно, а какое – нет?

Как уже сказано, внутреннее ощущение нравственности, несомненно, присутствует в каждом, но не может быть основой для морали. Так в чём же его роль? Для чего оно нужно? Ответ состоит в следующем. Уже отмечалось выше, что внутреннее ощущение морали человека определяется его врожденными хорошими качествами. Несмотря на то, что это ощущение не выражается в ясных очертаниях и правилах, в нем есть зерно истинной морали (на уровне интуиции), за следование которой человек действительно несёт моральную ответственность перед небесами в мире грядущем. Однако это личное ощущение не может быть основой для создания морали в рамках общества, оно всегда остаётся внутренней моралью человека и касается только его самого. При вынесении на всеобщее рассмотрение это внутреннее чувство сразу же подвергается корректировке и изменениям в рамках интересов людей, что обязательно приводит к его извращению и, в конечном счёте, к эгоизму. Чёткие общественные правила морали могут быть установлены только с позиции разума в рамках постижения им истинной морали, сформулированной вне мира природы. При этом то самое внутреннее ощущение нравственности играет важную роль в формировании человека, так как вызывает внутреннее стремление к постижению объективных истин и абсолютной морали и желание искать истину. Именно по этой причине можно часто встретить людей, мечущихся от одной религии к другой в поисках истины, как будто что-то изнутри толкает их к этому. Причём обычно они сами не могут объяснить, что именно не даёт им покоя. Мораль невозможно придумать даже на базе добрых ощущений человека, но ее можно постигнуть и осознать, если человек к этому стремится. Само внутрен-

нее ощущение морали является только вспомогательным, хотя и необходимым, условием для достижения морали. Однако на этом его роль в формировании морали заканчивается. Оно неспособно обеспечить функционирование внутреннего морального кодекса на уровне общества.

Чем определяется истинность морали?

На базе вышесказанного можно понять противоречие между гуманизмом и еврейской моралью. В принципе, это противоречие между двумя мировоззрениями, рожденными двумя противоположными взглядами на мир.

1. Мир никем не создан и существует сам по себе, поэтому нет смысла говорить о цели и предназначении. Смысл морали гуманизма (в первом случае) – в обеспечении миру нормального, приятного существования, если уж он существует.

2. Мир создан с определенной целью. У него есть предназначение, обозначенное для него Создателем. Мораль Торы необходима, чтобы привести мир к его цели.

Рассмотрим наиболее простой пример в этом противостоянии – забой животных для еды. По еврейскому закону мясо коровы, например, пригодно в пищу для евреев, если животное зарезано особым способом, то есть резник перерезает горло и пищевод коровы особым образом очень острым ножом (со множеством различных ритуальных тонкостей). Такой забой называется «шхита». Если корову зарезали иначе, ее мясо является некошерным и нечистым в ритуальном смысле. Некоторые представители гуманизма выступают против такого способа убийства животных, утверждая, что шхита жестока и антигуманна.

Интересно, что обе стороны в данном случае апеллируют к морали. Мораль Торы разрешает и даже обязывает делать шхиту, а гуманизм запрещает. Какая из этих моралей права в данном вопросе? Гуманизм здесь апеллирует к состраданию, утверждая, что жестоко так поступать с животными, ведь человек не хочет жесто-

кости по отношению к себе. С другой стороны, как отмечалось выше, гуманизм также допускает жестокость в некоторых случаях. Например, по отношению к врагу или преступнику, да и по отношению к животному миру тоже. Например, убиение для еды в гуманизме является оправданной жестокостью в той или иной мере. Как известно, большинство гуманистов не являются вегетарианцами. Также гуманизм считает оправданным убийство опасных животных или насекомых, которые приносят вред или просто мешают комфорту человека. Вопрос, по всей видимости, заключается в том, является ли еврейское требование кашерности достаточным оправданием определённой жестокости к животному или нет. По мнению гуманистов – нет. Мораль гуманизма, построенная на эгоизме, рассматривает факторы исключительно в связи с интересами человека. Оправдание жестокости к животному по причине вреда, потребности в еде или комфорте можно обсуждать. Кашрут же никак не связан с какими-либо эгоистическими интересами человека, поэтому не может рассматриваться как оправдание жестокости к животному. Кроме этого, гуманизм является идеологией атеизма, так что законы кашрута, с точки зрения гуманистов, просто варварство и примитивность. По этой причине они не могут служить оправданием ни для чего.

С позиции иудаизма мораль, построенная на эгоизме, прежде всего, не является моралью вообще. Точно так же, как оправдание жестокости со стороны гуманизма относится только лишь к защите собственных интересов, точно так же их неприятие оправдания жестокости по причине кашрута является всего лишь прикрытием для их идеологической борьбы с религией. Один из 613 законов Торы полностью посвящён запрету причинять напрасную боль животному. С другой стороны, оправданную боль Тора разрешает. Но только оправданием для этого служит не эгоистический интерес человека. Как известно, в Торе есть множество запретов, противоречащих интересам человека. Тогда почему именно в этом вопросе боль животного считается оправданной? Уж явно не потому, что Тора «беспокоилась» о пропитании людей. Тем

более, что до потопа было запрещено есть животных. Для того чтобы ответить на этот вопрос, необходимо понять смысл человека и животного в мире. Нет сомнения, что люди используют природу, включая животный мир, для своих потребностей. Можно было бы спросить, какое они имеют на это право? Ведь сам человек – часть природы! Однако в мире природы это естественный подход: животное использует растения для еды, хищный зверь поедает животных и т.д. Так что и человек может использовать природу в личных целях. Но если посмотреть на мир природы внимательно, можно заметить абсолютную гармонию. Каждое существо играет определённую роль. Если убрать одно из них из природы, гармония нарушается, как это не раз наблюдалось в истории. Однако не понятно, какую роль в мире выполняет человек? Если убрать его из природы, разве это приведёт к нарушению гармонии в ней? По всей видимости, нет! Наоборот – самой природе человек не нужен. Она сможет функционировать без него очень даже хорошо. Для неё «лучше», чтобы его вообще не было! Получается парадоксальная ситуация: каждое живое существо приносит какую-то пользу для мира природы, только человек – самое развитое существо – не выполняет в ней никакой функции, и он ей совсем не нужен! Напротив, только «портит» её и использует для своих интересов. Просто паразит какой-то! В идеологии гуманизма и атеизма нет разрешения этому парадоксу. Однако в иудаизме есть ясный ответ. Человек – совсем не бессмысленное существо! Безусловно, у него есть предназначение. Но оно находится вне мира природы, поэтому не видимо «невооружённым» взглядом. Как в машине, везущей врача к больному: каждая деталь выполняет свою определённую роль и остро необходима для нормального функционирования всего механизма, кроме человека, сидящего на заднем сидении, польза которого не понятна. Если ограничиться только машиной, то этот человек, несомненно, выглядит паразитом. Однако ясно, что врач – явно не бессмысленное существо. Но его предназначение реализуется вне машины, кото-

рая служит ему и является орудием для выполнения его крайне важной роли. К тому же выводу необходимо прийти, чтобы понять смысл существования человека в мире. Поскольку каждое существо в мире обязательно выполняет в природе какую-то роль, то не может быть, чтобы человек, существо наиболее совершенное, не выполняло никакой роли. Это просто и понятно. А поскольку внутри мира нет роли у человека, значит, она – вне его, так же, как в примере с машиной, везущей врача. Эта роль человека и является смыслом его существования. Это простой логический вывод. Теперь можно понять также смысл животного. Если продолжить аналогию с машиной, понятно, что как каждая деталь внутри машины необходима для её функционирования, точно так же каждое существо в природе необходимо для функционирования природы. А также, как сама машина со всеми её деталями является орудием для выполнения роли человека вне машины, точно так же весь мир природы и каждая деталь в нём необходимы человеку для выполнения его важной роли вне мира природы. То есть каждое животное является орудием в руках человека для выполнения его задачи, и в этом смысл и предназначение животного.

Суть морали. Что такое «хорошо», а что такое «плохо»?

Мораль призвана дать человеку правильные нормы поведения. Вопрос состоит в том, относительно чего определяется «правильность» этих норм? Вне сомнения, правильно и хорошо использовать машину по назначению, даже когда она от этого изнашивается. Правильно использовать стакан для питья, а не для забивания гвоздей. Если бы можно было спросить стакан, что для него «хорошо», несомненно, получили бы ответ: «Мне хорошо, когда меня используют для той цели, ради которой я был создан». Правильность принципов морали для человека должна определяться тем, выполняет ли он свою роль в мире или нет, и правильно ли он использует орудия, данные ему в природе. Каким образом человек может узнать свое собственное

предназначение, а также смысл существования каждой детали в природе? Ведь никто не может выйти из мира природы, чтобы увидеть причину и цель человека вне её. С точки зрения иудаизма, есть такая возможность посредством пророчества. Это особый взгляд на мир причин вне природы, который обуславливает всё, что происходит в мире природы, и называется миром духовным. Через синайское откровение еврейский народ получил тот самый взгляд на мир причин и увидел смысл существования человека и всех творений. Конечно, это утверждение требует обоснования, которое в некоторой мере приводится в предыдущих статьях. В любом случае, только таким способом можно разрешить приведённый выше парадокс – почему у всего есть роль в мире природе и только у человека она отсутствует? Без ответа на этот вопрос нет смысла говорить о морали. В конце концов, каждый думает и делает то, что ему взбредёт в голову. Кто может сказать ему, что одно более нравственно, чем другое? Гуманизм, отрицая существование первопричины и цели вне природы, не способен разрешить данное противоречие, поэтому не имеет никакого права претендовать на истинность своей морали. В споре между двумя мировоззрениями позиция морали гуманизма отбрасывается сразу, так как отсутствуют основания для её утверждений. Как можно говорить об «оправдании» или о неоправданности жестокости к животному или к человеку, если человек живёт просто так безо всякого смысла? Если он не выполняет никакой роли в мире, значит, у него нет никаких обязанностей, а значит, он никому ничего не должен, и нет смысла говорить о каком-то его моральном долге. В противоположность этому в морали иудаизма человек имеет смысл вне природы, в рамках которой он выполняет главную роль в мироздании. Эта роль возлагает на него ряд обязанностей, что выражается в чётких правилах, регулирующих поведение в этом мире. Кто-то может спорить об истинности этих правил, говорить о том, в какой мере они соответствуют истинному предназначению человека. Это можно обсуждать. Но мораль гуманизма в принципе не подлежит обсуждению. Тот,

кто оказался в этом мире случайно, никому ничего не обязан! Ему можно только посоветовать то, что хорошо для него самого, но это уже входит в понятие эгоизма и не относится к морали. Так что следование морали означает выполнение своей роли в мироздании, для реализации которой человек и оказался в этом мире. Мораль по отношению к человеку – это требование к нему выполнить свою человеческую роль. Мораль по отношению к животному – это требование к человеку использовать его только для той цели, ради которой оно было создано, а не для личного эгоизма. Поэтому Тора установила закон, запрещающий причинять животному напрасную боль, но боль в рамках его предназначения разрешена, а в некоторых случаях – необходима. Гуманизм в своей морали по отношению к животному (как и к человеку) не говорит о смысле, а предлагает точку зрения эгоизма. Зарезать скотину ножом? Ведь ей больно! Значит, это плохо! А если «спросим» саму корову, что «хорошо» для неё? Вне сомнения «ответ» её будет: «Я хочу выполнить свою роль, для которой родилась в этом мире!» «Заветная мечта» каждой коровы – быть зарезанной кошерным образом кошерным евреем и съеденной за субботним столом, поскольку тогда она присоединяется к великой заповеди освящения субботы и тем самым освящается сама. Что «лучше» для неё? Чтобы её съели в святости или на какой-то развратной пирушке? Чтобы её задрали дикие звери или она умерла естественной смертью? Наверное, надо «спросить» её саму. И её «ответ» ясен. На самом деле, у неё есть ещё одна «заветная мечта», но невыполнимая совсем! Это быть принесённой в жертву Вс-вышнему в святом Храме. Нет для коровы большего «счастья», чем полное вознесение к духовным мирам. Но об этом она сегодня может только «мечтать». Жестокость по отношению к животному при шхите, несомненно, оправдана и даже необходима, поскольку соответствует цели, с которой животное было создано, и приводит его к выполнению своего предназначения в мире. Во всех остальных спорных вопросах между моралью гуманизма и иудаизма можно идти по той же схеме. Для того, чтобы определить,

какая мораль права в своём утверждении, необходимо вначале понять, в чём смысл каждого объекта и как он относится к смыслу и обязанности человека со стороны его роли в этом мире. Только после этого можно прийти к тому или иному решению.

Итог

У каждого понятия в мире есть три составляющих компонента: причина, средство (орудие) и цель (предназначение, роль). Второе находится в природе или является самой природой, первое и третье находятся вне мира природы. Чтобы дать правильный и исчерпывающий ответ на вопрос о роли какого-либо объекта, недостаточно рассмотреть только предмет, как он видится, то есть только его видимую часть внутри природы, а необходимо также понять его невидимые (духовные) компоненты – причину и цель. Гуманизм ограничен в своём рассмотрении только видимой части объекта, поэтому не может дать полный ответ, как он должен быть использован, в то время как мораль по определению призвана дать человеку правильный ответ именно на этот вопрос: как относиться к каждому объекту в мире и к самому миру. Поэтому мораль гуманизма не способна справиться с данной задачей, а значит, заведомо не может дать ни на что правильный ответ. С другой стороны, мораль Торы учитывает в своём рассмотрении все три компонента объекта, то есть видит полную картину мира. Поэтому она, и только она, способна дать правильный ответ на поставленную задачу. Для того, чтобы была возможность получить правильный ответ на вопросы морали, что такое «хорошо», а что такое «плохо», думающему человеку, прежде всего, необходимо проверить истинность Торы и иудаизма. (Необходимая информация для этого доступна в достаточной мере.) Когда убедится в этом, сможет получить правильные ответы. В любом случае, мораль гуманизма по определению не способна дать правильный ответ ни на один нравственный вопрос. МТ



Рав Цви ШПИЦ,
Глава раввинского суда по имущественным спорам
Рамот, Йерушалаим

Из книги «МишпатеЙ а-Тора»

Перевод Гавриэля Фельдмана

ОЦЕНКА И КОМПЕНСАЦИЯ

Установление рыночной цены

А. Покупатель в магазине непреднамеренно испортил товар стоимостью 50 долларов, но этот товар был приобретен магазином у дистрибьютора по закупочной цене в 30 долларов. Какая из двух цен определяет сумму, которую обязан выплатить ущербленной стороне тот, кто нанес ущерб?

Б. Постоялец в гостинице класса люкс заказал в баре чашечку кофе и заплатил за нее высокую цену (потому что высокие цены – обычная практика в заведениях такого уровня). Кто-то, проходя мимо столика, толкнул его, и кофе пролился. Должен ли этот человек выплатить в качестве компенсации стандартную цену чашечки кофе или высокую цену, которая была уплачена за данную конкретную чашечку?

А. В первом случае покупатель должен компенсировать магазину испорченный товар, исходя из той цены, по которой он реализуется в большинстве магазинов данного района – \$50. Тот факт, что хозяин магазина уплатил за товар намного меньше, не принимается нами в расчет.¹

В целом, при оценке стоимости поврежденной вещи мы не учитываем, сколько заплатил за нее собственник – нам важна лишь ее справедливая рыночная

стоимость. Если уровень цен от магазина к магазину отличается (другими словами, товар продается по цене от \$44 до \$52), то нанесший ущерб платит в соответствии с нижним порогом цены.

Если цена данной вещи колеблется в зависимости от района, то мы принимаем во внимание только ближайшие окрестности места, в котором это произошло.²

Поэтому, если продавцы торгуют мороженым на пляже по цене, вдвое превышающей магазинную, и чьи-то действия привели к падению на землю непроданного рожка с мороженым, платить нужно исходя из высокой, пляжной цены, а не из вдвое меньшей магазинной.

Б. Аналогичным образом, во втором случае нанесший ущерб платит исходя из стоимости чашечки кофе в таком типе гостиниц, несмотря на то, что аналогичный объем кофе можно купить в соседнем заведении за существенно меньшие деньги.

Но если нанесший ущерб захочет, он может отправиться в близлежащее заведение и купить там чашечку кофе по более низкой цене (или принести чашечку кофе из дому) и таким образом рассчитаться за причиненный ущерб (поскольку компенсация ущерба может быть выплачена любым имуществом, и не обязательно деньгами) – но лишь при условии,

¹ Сумма ущерба всегда считается в соответствии с рыночной ценой вещи в данной местности в то время, когда ущерб был причинен.

² Если поврежденный предмет стоит дорого (например, это сложная бытовая электроника) и люди, готовясь приобрести нечто подобное, не ограничивают себя рамками ближайших окрестностей, изучая цены и в других районах города, то компенсация определяется с учетом диапазона цен во всем городе.

что этот кофе с точки зрения качества является точным эквивалентом пролитого кофе.

Сколько стоит один ботинок?

Реувен взял пару ботинок (или серег) у Шимона для того, чтобы отремонтировать, и потерял один предмет из пары. Должен ли Реувен выплатить Шимону стоимость одного ботинка (или серьги) то есть предмета, который, в сущности, ничего не стоит, или же, поскольку один из парных предметов бесполезен без второго, должен возместить Шимону стоимость всей пары?

Тот, кто вредит (или теряет) чужую вещь, должен выплатить разницу между ценой вещи до повреждения (или потери) и после повреждения (или потери). Допустим, пара ботинок стоит \$100 при условии наличия обоих ботинок, но один ботинок может быть продан лишь за очень маленькую цену, а может быть и ее никто не согласится платить. Поэтому Реувен должен возместить Шимону всю стоимость пары, несмотря на то, что он потерял только один предмет из двух.³

Если серьги, которые взял Реувен, стоят \$200 за пару, а ювелир хочет продать одну такую серьгу (кому-то, у кого уже есть одна аналогичная, нуждающаяся в парной) за \$160 (т.е. больше чем за половину стоимости пары, поскольку продажа или переделка имеющейся серьги связаны с

большими сложностями), значит тот, кто потеряет или испортит одну серьгу из пары должен будет платить \$160 (стоимость одной серьги).

Если человек ломает или теряет единственный ключ от замка (тем самым делая замок бесполезным), он должен оплатить только стоимость нового ключа⁴ (даже если в данной ситуации изготовление нового ключа, способного открыть данный замок, вообще не представляется возможным). Тем не менее, если он повредил или заклинил сам замок, ему предстоит оплатить стоимость нового замка.

Сколько стоит одна линза?

Реувен случайно разбил одну из линз в очках Шимона. Рыночная стоимость использованных линз, изготовленных по индивидуальному заказу, почти равна нулю, однако Шимону придется заплатить за замену линзы 100 долларов. Как нужно оценивать ущерб в подобной ситуации?

Согласно алахе, ущербы оцениваются не по стоимости замены или ремонта поврежденной вещи, а по сумме, составляющей разницу между рыночной стоимостью вещи до и после повреждения.

Однако, если данная конкретная вещь имеет очень низкую рыночную цену, или вообще не имеет рыночной стоимости в глазах других людей, но при этом объективно имеет денежную стоимость для ущер-

³ На первый взгляд, представляется, что решение по этому случаю зависит от спора между авторитетами о степени ответственности человека за ущерб, нанесенный вещи, которую он не трогал. Например, предмет падает с крыши и предполагается, что он упадет на что-то мягкое (матрас и т.п.), и это не даст ему разбиться, но кто-то подходит и убирает эту мягкую подкладку, приводя, тем самым, к неизбежному разрушению предмета. Согласно Рааваду («Илхот ховель у-мазик» гл. 7 алаха 7), тот, кто убрал мягкий материал, освобождается от выплаты за сломанную вещь, поскольку он вообще никак не воздействовал на нее (см. Рош, «Бава Кама» гл. 9 п.13). Однако Рамбам придерживается мнения, что тот, кто убрал мягкий материал, несет ответственность за порчу падающего предмета.

В нашем случае нанесение ущерба было совершено по отношению к одному ботинку (скажем, к левому), и это привело к тому, что правый ботинок теперь тоже ничего не стоит, несмотря на то, что никаких действий в отношении правого ботинка предпринято не было. Так вот, по Рааваду нанесший ущерб освобожден от погашения ущерба, связанного с потерей правым ботинком его стоимости – он должен платить только за левый ботинок. Но Рамбам потребует платить за оба ботинка.

В любом случае, углубившись в тему, мы увидим, что в нашем случае все согласны (и Раавад в том числе) что с нанесенного ущерба нужно потребовать возмещение стоимости всей пары. Потому что даже если мы ограничим нашу оценку ущерба левым ботинком, в действительности цена левого ботинка равна цене пары ботинок. Если человек приходит в обувной магазин и просит продать ему только левый ботинок, продавец предложит ему заплатить полную стоимость пары обуви, поскольку ему нечего делать с оставшимся правым ботинком – только выбросить. Стало быть, рыночная цена левого ботинка равна цене пары ботинок. Но если ущерб был причинен в месте, где отдельный ботинок ценится – например на обувной фабрике, где второй подходящий легко подобрать (или сделать) – тогда плата за порчу одного ботинка конечно же не может быть равна цене пары ботинок и составит примерно половину цены пары.

⁴ В этом случае решение зависит от упомянутого выше спора между Рамбамом и Раавадом, поскольку ущерб был нанесен по отношению к ключу, и это привело к тому что другой предмет – стал бесполезен. Здесь, как и во всех случаях неопределенности, нельзя принудить человека заплатить.

бленной стороны, принятое алахическое мнение состоит в следующем: такую вещь нужно оценивать в соответствии с ее стоимостью для потерпевшей стороны.⁵

(Субъективная ценность (связанная с воспоминаниями, психологической привязанностью и т.д.) не принимается в расчет при оценке ущерба. Но если вещь имеет дополнительную стоимость, поскольку является антикварным предметом или представляет коллекционную ценность, то эта дополнительная стоимость считается частью реальной денежной цены).

Таким образом, в разбираемом случае с разбитой линзой, несмотря на то, что ее стоимость на публичном рынке ничтожна, оценка производится на основе реальной стоимости линзы для потерпевшей стороны. Этот расчет учитывает изначальную цену линзы, ее состояние до порчи, а также время, на протяжении которого ее эксплуатировали. Тот же подход практикуется в случае с испорченными одеждой или утварью, которые уже были в употреблении.

Компенсация взыскивается с работника или с нанимателя?

Реувен нанял работников сделать ремонт в его квартире. В процессе работы квартире Шимона, который живет этажом ниже, был нанесен некоторый ущерб. Может ли Шимон подавать иск только к работникам (которым, возможно, нечем платить), или и к Реувену тоже?

Если штукатур, строитель, сварщик и т.д. причинил

ущерб имуществу соседа, выполняя подряд для заказчика, только работник может быть признан ответчиком по иску о компенсации ущерба. Это правило действует и в случае когда работник трудится по контракту, и в том случае, когда он получает почасовую или почасовую оплату.⁶

Несмотря на то, что выплата за причиненный ущерб возлагается только на работника, если наниматель видит, что соседским владениям угрожает ущерб, он обязан предупредить соседа, чтобы тот принял меры предосторожности для предотвращения ущерба. Эта обязанность вытекает из требования «возвращать потерю», которая трактуется расширительно, как предотвращение любых имущественных убытков у ближнего.

Однако если работник вынужден был повредить собственность соседа (или коммунальную собственность) для того чтобы выполнить поставленную Реувеном задачу (например, было необходимо ломать ограду чтобы внести какие-то стройматериалы или оборудование), то Реувен обязан лично компенсировать ремонт люб-го такого ущерба, потому что считается, что соседи согласились на то, что для Реувена будут осуществлены работы, причиняющие им ущерб, лишь потому, что знают: Реувен все им компенсирует.

Если человек нанимает работника ломать стену на своей территории, но некоторые выпавшие из нее камни портят имущество соседа, то в вопросах компенсации все зависит от того, получает ли работник деньги по факту выполнения заказа (и в этом случае он лично отвечает за ущерб), или на почасовой ос-

⁵ «Нетивот а-Мишпат» (148:1) пишет, что стоимость испорченного объекта оценивается исключительно на основе реальной рыночной цены; если на данную вещь нет покупателей, то ее цена равно нулю, и тот, кто причинил ущерб, не должен ничего платить. Однако у более поздних авторитетов эта позиция вызвала вопросы, и на практике раввинские суды сегодня принимают решения не на основе постановления «Нетивот».

Приведем пример. Человек купил в магазине новую рубашку за 50 долларов и проносил ее, в общей сложности, несколько недель. Теперь эта рубашка не может стоить больше 10 долларов (потому что другие люди не очень любят носить рубашки, которые уже носил кто-то еще) в сэконд-хэнде, но для хозяина рубашки она стоит не меньше 45 долларов (потому что ему никак не мешает тот факт, что она уже ношенная – ведь это он сам ее носил). Если кто-нибудь испортит рубашку, он должен будет уплатить \$45, а не \$10.

В целом, для определения текущей цены вещи нужно учесть общее количество времени, на протяжении которого обычно эксплуатируют подобную вещь, и то время, в течение которого ею реально пользовались. Например, если очки стоят 100 долларов и обычно используются 4 года, то после трех лет использования их цена составит 25 долларов.

⁶ Поскольку ущерб был нанесен самим работником, только он несет ответственность за свои действия.

нове (и в этом случае наниматель и работник делят сумму ущерба поровну между собой).⁷ Но даже если работник не может заплатить свою половину, нанимателя нельзя заставить платить вместо него.⁸

Если фирма направляет своего сотрудника ремонтировать прибор, предмет мебели и т.д., и этот работник в процессе ремонта случайно повредил эту вещь, или если сотрудник компании, осуществляющей перевозки повредил перевозимый предмет, он несет личную ответственность за оплату причиненного ущерба, но если он отказывается платить или не может это сделать, за него платит компания. Если же работник испортил (или украл) не тот предмет, который его отправили ремонтировать или перевозить, он должен сам платить за ущерб (если правила компании не предполагают покрытия причиненного клиенту за счет фирмы даже такого ущерба).⁹

Компенсация продукции

*Михаэль был признан виновным в ДТП и его обя-
зали выплатить за причиненный ущерб \$500.
Поскольку он является хозяином фабрики по про-
изводству мыла, то хочет заплатить постра-
давшей стороне (Израэлю), отправив ему мыло
на общую сумму \$500 (поскольку Михаэлю, как соб-
ственнику производства, такой объем мыла бу-
дет стоить всего лишь \$200). Однако Израэлю не*

*нужно столько мыла. Не хочет он и трудностей, с
которыми неизбежно столкнется, пытаясь ре-
ализовать эту партию мыла. Какая из сторон вы-
играет этот спор?*

Причинивший ущерб имеет право погасить ущерб любым видом движимого имущества, которым поже-
лает, если рыночная цена этого имущества покрыва-
ет сумму ущерба.¹⁰

Однако общее правило применимо только в том случае, если вещи могут быть проданы получателем компенсации у себя дома; если же ему придется отправиться на базар или барахолку чтобы сбыть товар, его нельзя заставить принять такую компенсацию. Точно так же, если товары не соответствуют текущему сезону, и получатель будет вынужден ждать какое-то время прежде чем их можно будет продать, его нельзя принудить принять их в качестве компенсации.

В нашем случае Михаэль предпочитает погасить свой долг мылом. Поскольку практически невозможно продать из дому мыло общей стоимостью \$500 (раз-
ве что в течение очень долгого времени), такую форму оплаты можно не применять. Если получатель может быстро продать всю партию мыла оптом, можно использовать мыло в качестве погашения долга, однако объем уплачиваемого ответчиком мыла должен быть привязан к оптовой цене.■

⁷ Этот случай отличается от рассмотренного в первом параграфе, поскольку здесь ущерб был нанесен камнями Реувена, а он обязан следить за своим имуществом, чтобы оно не нанесло ближнему ущерб. О разнице между ситуацией, когда работник получает плату по факту выполнения заказа, и ситуацией, когда он получает почасовую оплату, написано в «Шита Мекубецет» («Бава Меция» 98б). Объяснение этой разницы состоит, по-видимому, в следующем. Нанятый на проект работник отвечает за то, чтобы смотреть за объектом, с которым он работает, и значит, он освобождает нанимателя от этой обязанности, принимая на себя всю полноту ответственности за ущерб, которые причиняет этот объект. Но если работник трудится на условии почасовой оплаты, уровень его ответственности существенно ниже, наниматель не может переложить на него всю полноту ответственности за охрану объекта и сохраняет эту функцию за собой. Следовательно, есть две стороны, которые должны разделить между собой стоимость причиненного камнем ущерба: хозяин камня (Реувен) и тот, кто своими действиями вызвал его падение (работник).

⁸ Существуют два спорящих мнения, записанных в «Шулхан Арухе» («Хошен Мишпат» гл. 410 п.37) относительно случая, когда предполагается что две стороны совместно оплатят сумму ущерба, но одна из сторон скрылась от правосудия. По одному мнению, второй ответчик должен теперь принять на себя всю полноту ответственности за ущерб, а второе мнение освобождает его от этого (он обязан, как и прежде, компенсировать только 50% суммы). Как и во всех остальных случаях неопределенности в алахе, никого нельзя заставлять платить в подобных обстоятельствах.

⁹ Довольно распространено – и, следовательно, принято – что компания, которая отправляет к клиенту обслуживающий персонал, принимает на себя всю ответственность за любой ущерб, который может быть нанесен сотрудником в отношении предмета, которым он должен заниматься. Но этот «обычай» не распространяется на ущерб, причиненный другим объектам.

¹⁰ Тора предписывает, что нанесший ущерб должен расплачиваться «лучшим земли своей» (Шмот 2:4), но Талмуд («Бава Кама» 7б) учит, что это правило применяется только в отношении недвижимости; если же речь идет о движимом имуществе, «все вещи считаются «лучшими по качеству»». Рош («Бава Кама» гл. 1 п. 5), обсуждая погашение долговых обязательств, сужает это общее утверждение до случаев, когда товары, используемые для оплаты, могут быть проданы получателем без задержек и необходимости бегать с места на место. И хотя Рош говорит только о возврате долга, Тур («Хошен Мишпат» гл.419 п.1) и «Шулхан Арух» (там же) относят сказанное им и к компенсации вреда.



Рав Мордехай ВЕЙЦ,
преподаватель «Курсов изучения Торы» (КИТ)
в Московской Хоральной Синагоге

ПРОТИВОРЕЧИТ ЛИ АЛАХА ТАНАХУ? КОЭНЫ И МЕРТВЫЕ

В Танахе сообщается, что пророк Элияу оживил сына хозяйки дома, в котором он остановился (Мелахим I, 17:17-24). Возникает вопрос: но ведь пророк Элияу был коэном, а значит ему запрещено оскверняться мертвыми, если они не входят в число его ближайших родственников. Как же пророк Элияу мог оскверниться мёртвым?

Спасение жизни

Этот вопрос впервые задали мудрецы Талмуда («Бава Мециа», лист 114б). Тосафот считают, что Элияу был уверен в том, что сможет вернуть умершего к жизни, и поэтому ему было разрешено оскверниться. Ведь спасение жизни в случае опасности («пикуах нефеш») отодвигает соблюдение большинства заповедей на второй план.

Впрочем, Радваз делает замечание, что принимая алахические решения запрещено полагаться на чудо. А оживление умершего однозначно является чудом. Кроме того, ситуация, имеющая статус «пикуах нефеш», предполагает наличие сомнения: а выживет ли пострадавший? Поэтому, если Элияу был уверен, что оживит умершего, то ситуацию нельзя квалифицировать как «пикуах нефеш». А если там был «пикуах нефеш», то Элияу не мог быть уверен на сто процентов, что сможет вернуть к жизни сына хозяйки дома.

А было ли осквернение?

В Торе написано, что Пинхас, который был коэном (а наши учителя считают, что пророк Элияу – перевоплощение Пинхаса) убил копьем Зимри (Бемидбар 25:7-8). По Раши «коэнской» проблемы в этом нет: в

своем объяснении он придерживается «пшата» (простого смысла), считая, что поскольку сперва Тора сообщает о том, что Пинхас убил Зимри, а после – о том, что Вс-вышний заключает с ним союз священства, то Пинхас в момент убийства Зимри еще не был коэном. Однако Тосафот считают, что Пинхас был коэном и до того, как убил Зимри (по принципу «в Торе нет раньше и позже»). И в рамках их подхода возникает аналогичный вопрос: как коэн мог оскверниться прикосновением к мёртвому?

Тосафот отвечают, что Пинхас контактировал с Зимри (посредством копья), лишь когда тот агонизировал, и прекратил контакт, ещё до того, как тот умер. А агонизирующий, но еще не умерший – не оскверняет. Можно предположить, что и оживляемый Элияу сын хозяйки дома, на самом деле, еще не умер полностью, но находился без сознания. И действительно, ведь в Танахе не говорится, что он умер, там сказано: «И не оставалось в нём дыхания» (Мелахим I 17:17). Но если мы продолжим чтение, то увидим, что написано «...и умертвить сына моего» (Мелахим I 17:18). И, если эту фразу можно списать на эмоциональность женщины, то далее написано: «Смотри, жив сын твой!» (Мелахим I 17:23). Если бы он не умер, а просто находился

без сознания, то было бы написано: «Смотри, не умер сын твой!». А значит, он всё-таки умер, а не был без сознания.

Как известно, даже если человек не вступал в физический контакт с умершим, а просто находился с ним под одной крышей – этого достаточно, чтобы он стал нечист. Однако этого не происходит, если умерший не был евреем («Бава Меция» лист 114б). Рабейну Бхае считает, что хозяйка дома была нееврейка, а значит её сын, оживленный пророком Элияу, тоже не был евреем. В этом рабейну Бхае спорит с написанным в трактате «Сукка» Иерусалимского Талмуда, где сказано, что сын хозяйки дома, которого оживил Элияу, был никто иной, как еврейский пророк Йона бен Амитай. И пусть в тот момент он, по-видимому, ещё не был пророком, но евреем уж наверняка являлся.¹ А значит, вопрос с осквернением коэна далеко не праздный, и на него нужно как-то отвечать.

Элияу мог оживить подростка даже не касаясь его: «И простирался он над мальчиком трижды» (Мелахим I, 17:21) – простирался, но ведь не сказано, что касался! Т.е. Элияу оживил мальчика не касаясь его, а значит, и не осквернился. Но ведь и сам факт нахождения в одном помещении с мертвым уже оскверняет! Тогда нужно сказать, что Элияу не только не касался ребенка во время оживления, но даже не находился с ним в одном помещении. А то, что написано «итмодед алав» («простирался над ним»), может означать, что пророк простирался «перед ним», т.е. ребенок находился в поле зрения Элияу (если понимать «алав» как «напротив него»), чтобы молитва была более сосредоточенной. Аналогичным образом о нашем Ицхаке написано, что он молился о жене своей, потому что она была бездетна, в её присутствии (Берешит 25:21).

Шмуэль на «дворе смерти»

Проблема с осквернением коэна обсуждается не только в контексте Танаха. В Талмуде рассказывается о великом мудреце Шмуэле. Его отец хранил у себя

деньги сирот, пока те не достигали совершеннолетия. Когда отец умер, его сын Шмуэль не находился рядом с ним и понятия не имел, где хранятся сиротские деньги. Несмотря на это его стали донимать требованиями вернуть то, что принадлежит сиротам. А людская молва нарекла его «сыном, проедающим деньги сирот». Что сделал Шмуэль? Отправился на кладбище, чтобы помолиться на могиле отца и найти выход из сложившейся ситуации (Брахот 18б).

Известно, что Шмуэль был коэном (Мегила 22а), а коэнам запрещено ходить на кладбище. Так что делал на кладбище Шмуэль? Поскольку отцу Шмуэля доверили хранение сиротских денег, он, очевидно, был человеком праведным. Существует мнение, что могилы праведников не оскверняют. Но даже если и так, то на кладбище обычно хоронят разных людей – далеко не все из них праведники. А Шмуэль (это следует из текста Талмуда) не знал точно, где именно находится могила его отца. Поэтому, блуждая по кладбищу в поисках нужной могилы, Шмуэль наверняка должен был оскверниться. Однако если мы будем читать текст Талмуда буквально, то увидим, что Шмуэль «отправился на двор смерти». Это позволяет предположить, что Шмуэль не входил на саму территорию кладбища, остановившись вблизи его границы. Маарша в своём комментарии предлагает совсем другой взгляд на эту ситуацию: Шмуэль не только не входил на кладбище, но и вообще не приближался к нему. А то, что написано «отправился на двор смерти» – это не на самом деле, а во сне.

Критика

Безусловно, вышеприведенные попытки объяснить действия Элияу так, чтобы оживление ребенка не сопровождалось осквернением нечистотой умершего, выглядят несколько натянуто. Гораздо логичнее предположить, что Элияу, в отличие от Шмуэля, всё же касался умершего. Ведь еврейский глагол «леитмодед» («простираться») этимологически подразумевает фи-

¹ Тем не менее, остается вопрос: даже если мальчик – будущий пророк Йона, он все же мог в момент описываемых событий быть неевреем, который позднее прошел гиюр? Ответ: нет, не мог, потому что Танах называет полное имя пророка – Йона сын Амитай. Если бы его отец был нееврей, то его звали бы Йона сын Авраама. И предположить, что его отец – Амитай – тоже перешел в иудаизм, мы не можем, поскольку из слов Танаха следует, что на момент истории с оживлением его мать уже была вдовой.

зическое сравнение, сопоставление себя, своих размеров – в данном случае с размерами ребёнка. И ещё. Написано, что Элияу поднялся наверх. По-видимому, это была комната под крышей, а значит – «нечистота шатра» имела место. А из простого понимания текста следует, что Элияу не просто поднялся наверх, но и отрока туда поднял, поэтому очевидно, что имела место нечистота, связанная с прикосновением.

Таким образом, мы снова стоим перед вопросом: каким образом пророк Элияу оживил мальчика, ведь он коэн, а коэнам запрещено оскверняться?

Слово, подобное огню

Раби Йонатан Айбишиц предлагает собственное объяснение, которое строится на сравнении Торы с пламенем. Тора повелевает, что коэн «из-за мертвого не лишит себя чистоты в народе своем» (Ваикра 21:1). В мидраше на этот стих мудрецы цитируют Теилим (12:7): «Речения Вс-вышнего – речения чистые». В чем связь между стихами? В Талмуде («Брахот», 22а) рассказывается об ученике раби Йеуды бен Бетейры. Как-то раз он находился в состоянии нечистоты (тумы), и поэтому не решался произносить слова Учения: ученик боялся осквернить Тору. Раби ободрил своего ученика: «Не бойся, сын мой! Начни говорить, ибо нечистота не пристаёт к словам Торы, как сказано: «Ведь слово Моё подобно огню» (Ирмияу 23:29). И как огонь не принимает туму (нечистоту), так и слова Торы не боятся её».

В другом месте в Талмуде («Санедрин», 39а) идёт речь о вероотступнике, который решил поставить в тупик раби Абау, задав ему каверзный вопрос. Вот что он сказал: «Известно, что ваш Вс-вышний – коэн, ведь Он повелел собрать труму (особое приношение) для Него (Шмот 25:2), а трума является привилегией коэнов. Вместе с тем, именно Вс-вышний похоронил Моше, ведь сказано: «И похоронил его... и никто не знает места погребения его до сего дня» (Дварим, 34:6). Но, если так, то каким образом Вс-вышний очистился от ритуальной нечистоты (тумы), возникающей при контакте с мёртвым телом? Ведь, как известно, от такой тумы очищаются с помощью пепла красной коровы и окунания в воды миквы (особый бассейн для риту-

альных омовений). Но куда окунался Вс-вышний?». Спрашивающий считал, что ему удалось загнать раби Абау в угол. Но тот спокойно ответил, что как Тора, подобно огню, не принимает нечистоту, также и Вс-вышний находится за рамками этого понятия.

Теперь, собрав все, что нам известно, мы можем лучше понять мидраш.

– Написано в Торе: «И сказал Г-сподь Моше: Скажи священнослужителям, сынам Аарона, и скажи им: Из-за мертвого не лишит себя чистоты в народе своем».

– Но ведь Вс-вышний тоже коэн! Как же Он хоронил Моше?

– «Речения Вс-вышнего – речения чистые». То есть, поскольку речения Вс-вышнего – это Тора, которая подобна огню и, стало быть, не принимает туму, то и Сам Вс-вышний – тем более её не принимает. Поэтому нет никакой проблемы в том, что Творец похоронил Моше.

Раби Ишмаэль

и голова рабана Шимона бен Гамлиэля

В покаянных молитвах Йом Кипура мы читаем историю о десяти праведниках, убитых римскими властями. Среди прочего там сказано, что раби Ишмаэль, оплакивая смерть рабана Шимона бен Гамлиэля, взял его голову и произнёс: «Язык, который улаждал сердца словами Торы, теперь лижет прах!» Известно, что раби Ишмаэль был Первосвященником. Как он мог осквернить себя прикосновением к мёртвому?

Сразу же после запрета коэну оскверняться от умершего Тора сообщает об исключении из этого правила. Коэн может вступать в контакт с умершим, несмотря на нечистоту, если умерший является его близким родственником: «Только из-за жены своей, близкой ему, из-за матери своей и из-за отца своего, и из-за сына своего, и из-за дочери своей, и из-за брата своего. И из-за сестры своей – девицы, близкой ему, которая не была замужем – из-за нее лишит себя чистоты» (Ваикра, 21:2).

Как-то раз, уже в наши дни, у одного коэна умерла жена. Когда он пришел проститься с ней, оказалось, что в помещении находится ещё один умерший, который не приходится ему родственником. Возник во-

прос: может ли коэн входить в это помещение? Ведь, как известно, нахождение под одной крышей с покойником оскверняет. И хотя ему разрешено оскверниться умершей женой, там находился ещё один умерший, в отношении которого подобного разрешения.

Рав Цви Песах Франк, главный раввин Иерусалима в первой половине прошлого века, постановил, что коэну можно находиться под одной крышей со своей умершей женой, несмотря на то, что там есть и другой покойник. Поскольку, ритуальная нечистота (тума) – понятие не количественное, а качественное. Поэтому, сколько бы покойников не находилось в помещении, на уровень тумы это не влияет. Однако коэн должен будет покинуть помещение прежде, чем оттуда вынесут его жену. Ведь в противном случае он останется под одной крышей с умершим, от которого ему запрещено оскверняться.

Теперь вернёмся к случаю раби Ишмаэля. Римляне бросили его вместе с остальными приговорёнными к смерти в темницу. И там же производили казни. Когда казнили рабана Шимона бен Гамлиэля, раби Ишмаэль, находившийся в том же помещении, осквернился нечистотой умершего. Значит прикосновение к мёртвому никак не увеличило уровень тумы.

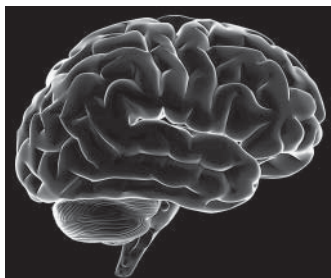
Заповеданное нарушение

Рассмотрев вышеприведенные ситуации и варианты объяснения мы так и не пришли к той трактовке поведения пророка Элияу, которая вписывалась бы в

алаху без принесения в жертву простого смысла написанного. И все же, такая трактовка есть! Рав Йосеф Шварц из Гроссвардина, автора сборника алахических вопросов и ответов «Ганзей Йосеф», предлагает два варианта объяснения поведения Элияу, не нарушающих простого смысла текста стихов и при этом хорошо вписывающихся в алаху:

1) Можно ответить, что Элияу действовал согласно прямому указанию Вс-вышнего, которое позволяет однократно нарушить закон Торы в специально оговоренном случае («ораат шаа»). Ведь иначе могло быть осквернено Имя Вс-вышнего и задета честь еврейского пророка, поскольку люди могли подумать, что вдова впустила пророка пожить у себя в доме, а в итоге у неё умер сын. Поэтому, чтобы не произошло осквернение Имени Вс-вышнего, одноразово было разрешено коэну оскверниться. Косвенный намёк на такое допущение содержится в том, что сразу после оживления подростка описывается противостояние пророка Элияу со жрецами Баала. Тогда тоже имело место одноразовое указание («ораат шаа») совершить жертвоприношение на горе Кармель, а не в Храме.

2) Можно предположить, что об умершем подростке просто больше не было кому позаботиться, то есть у него был статус «умерший, которого заповедано похоронить» («мет мицва»). А в этом случае не только рядовой коэн, но и коэн гадоль (Первосвященник), которому при обычных обстоятельствах запрещено хоронить даже собственную жену, обязан позаботиться об умершем. **MT**



Перевод главы книги рава Ади КОЭНА,
да продлятся его годы

Перевод и примечания рава Шломо Вестфрида

УСТАНОВЛЕНИЕ ФАКТА СМЕРТИ ЧЕЛОВЕКА ПРИ СМЕРТИ МОЗГА И СОХРАННОМ СЕРДЦЕБИЕНИИ

Пострадавшая от ДТП была доставлена в клинику в состоянии смерти головного мозга, её органы были пересажены 7 пациентам. Правы ли доктора?

Только что остановившееся сердце пациента, находящегося в состоянии смерти мозга, было взято для пересадки. После пересадки сердце самостоятельно заработало. Жена донора воскликнула: «Вы убийцы, вы убили моего мужа!» – права ли она?

Первый случай произошёл на юге Израиля: новая репатриантка, пострадавшая в ДТП, была экстренно доставлена в больницу «Сорока» города Бээр-Шева. У неё были констатированы травма головы несовместимая с жизнью и состояние смерти коры головного мозга. Бригадой скорой помощи, ещё на месте происшествия, пострадавшая была интубирована и переведена на искусственную вентиляцию легких (ИВЛ). В клинике пациентка была досконально обследована, включая различные исследования на функционирование головного мозга. При электроэнцефалографии (ЭЭГ) дважды было установлено полное отсутствие биоэлектрической активности головного мозга, на основании чего состояние больной было расценено как состояние смерти мозга.

В тот же момент вокруг неё начали суетиться медики: предпринимались нескончаемые попытки уговорить родственников пострадавшей дать их согласие на донорство органов, во имя светлой цели спасения жизни безнадежных больных. Им объясняли, что это единственное доброе дело, которое они еще могут сделать в память об умершей. Но уговоры, подкупы, душевные разговоры не приносили желанного результата, а состояние её органов было идеальным для трансплантации, т.к. она была молода и здорова, не считая необратимых изменений в её головном мозге.

Все внутренние органы функционировали прекрасно и подходили для трансплантации как нельзя лучше. Уговоры родственников пострадавшей, по прежнему, ничего не давали; её общее состояние стремительно ухудшалось, стремясь к вполне закономерному исходу. Учитывая это, на основании решения консилиума, без согласия родных умирающей, были изъяты органы для трансплантации. Были оповещены все больницы, в которых находились больные, экстренно нуждающиеся в трансплантации органов. Немедленно у них вновь были взяты анализы на групповую совместимость... В течение кратчайшего времени органы пострадавшей были разосланы в 7 больниц, где в тот момент находились совместимые по необходимым параметрам реципиенты. Всё, что оставалось после «удачно» проведённых трансплантаций родственникам, незадолго до того приехавшим из СССР, это кричать о воровстве органов...

В большой клинике в ЮАР на операционном столе находился мужчина около 40 лет. Его состояние на основании отсутствия биоэлектрической активности на ЭЭГ было расценено как полная смерть головного мозга. Было принято коллегиальное решение о прекращении мероприятий по жизнеподдержанию, отключению ИВЛ... Врачи в спокойном ожидании на-

блюдали, как его сердце переставало биться.

За день до этого жена пациента дала согласие на трансплантацию его сердца, увидев страдания пациента, которому оно подходило по критериям совместимости. Она дала согласие при одном условии: сердце не будет изъято до однозначной констатации его остановки, чтобы она была уверена, что он «полностью умер».

Так и было сделано. После отключения ИВЛ сердцебиение прекратилось, что было документировано изолинией на электрокардиографии (ЭКГ), врачи подождали ещё некоторое время, как того просила супруга покойного, после чего в экстренном порядке была выполнена трансплантация. Сразу после удачно выполненной трансплантации с запуском кровообращения по сердцу в теле реципиента оно самостоятельно заработало. Каких-либо мероприятий по повторному запуску трансплантата производить не пришлось.

Когда радостные врачи рассказали о выполненной трансплантации супруге покойного, она вскричала: «Убийцы!». После этого она обратилась в суд. Из её показаний в суде стало ясно, что она считает, что если бы её супруг на момент изъятия сердца был мёртв и сердце полностью остановилось, то оно не могло бы заработать в теле реципиента без проведения каких-либо мероприятий по его запуску. Права ли она в своих претензиях?

Называется ли человек в состоянии полной смерти мозга, включая смерть ствола мозга, умершим? С одной стороны, можно считать его мёртвым, т.к. он не может существовать без постоянной работы аппаратуры по искусственному жизнеподдержанию, включая ИВЛ, такое его состояние изменить, увы, уже невозможно. А с другой стороны, его сердце еще самостоятельно бьётся, а в теле по-прежнему про-

текают биохимические процессы. Несомненно, что самостоятельное сердцебиение является одним из важнейших признаков жизни.

Мы видим, что все эти вопросы сводятся к одному: что является тем главным признаком на основании которого определяется жизнь?¹

В мире много споров по этому вопросу, и на самом деле, до сих пор не сделан даже первый шаг на пути к настоящему ответу, так как основная цель – дать ясное исчерпывающее доказанное определение: что лежит в основе жизни, т.к. не зная это невозможно определить однозначно момент её окончания. Ответив на этот вопрос, мы сможем разобраться, называется ли смерть мозга смертью, или нет.

Каково же мнение Торы по этому вопросу?

Написано в трактате Вавилонского Талмуда «Йома» (лист. 85а): «Тот, на которого упали развалины, разгребают для него завал...» (в этой Гемаре говорится о том, что ситуация произошла в Субботу, а разгребать завал является одним из субботних запретов. Для спасения человеческой жизни можно нарушить любые запреты Торы, кроме идолопоклонства, убийства и запретных половых связей. Соответственно, Талмуд здесь обсуждает вопрос: как установить жив человек или мёртв, т.к. нарушаем запреты мы лишь во имя спасения человеческой жизни, а не для уже мёртвого человека.²

Обсуждение продолжается на листе 85а того же трактата: «Разбирали мудрецы: до какого места он проверяет. До носа, а есть говорящие – до сердца... Сказал рав Папа: спор снизу вверх³, а сверху вниз нет спора, т.к. он проверил до носа⁴ другие проверки не требуются, т.к. написано: «...каждый, у которого слышен дух жизни в носу».

Отсюда понятно, что все согласны, что дыхание – это

¹ «Жизнь – это особый способ существования белковых тел, существенным моментом которых является обмен веществ и энергии с окружающим миром, с прекращением обмена прекращается и жизнь». «Жизнь – это постоянно продолжающийся каскад сложных биохимических экзотермических реакций, катализируемых белковыми катализаторами, синтезируемыми в процессе этих же реакций». Это два из классических определений жизни, используемых в биологической науке, которые были предложены Энгельсом и Моравицем соответственно.

² Здесь речь идёт о сомнении жив человек под завалом или мёртв, и учат нас мудрецы Талмуда, что в случае сомнения мы также разбираем завал.

³ Т.е. когда копают от ног к голове, сначала проверяют сердце, а затем дыхание.

⁴ Наличие самостоятельного дыхания.

то, что определяет жив человек или мёртв, но «есть говорящие», которые считают, что и сердцебиение может являться индикацией наличия жизни. В любом случае, Рамбам («Законы Субботы» гл. 2 алаха 19) постановляет закон в соответствии с первым мнением: «Проверили до носа и не обнаружили дыхания – оставляют его там, т.к. он уже мёртв». Так же пишут «Тур» и «Шулхан Арух», базируясь на его мнении («Ора-Хаим» глава 329 параграф 4): «Проверили до носа, и если не обнаружили там жизненности, тогда – явно мёртв, и не важно, начали раскапывать с ног или с головы». И так, как мы видим, алаха постановляет, что дыхание – это критерий, определяющий жив человек или мёртв, и основание этому – стих Торы: «...каждый, у которого слышно дыхание жизни в носу», явствует оттуда, что жизнь зависит от носа, т.е. от дыхания. Так объяснял всё это величайший еврейский мудрец Хатам Софэр в своей книге респонс на «Шулхан Арух» (часть «Йорэ Дэа» 335) «...что всё зависит от дыхания в носу, как написано в «Йома» (85а, как постановили Рамбам, «Тур» и «Шулхан Арух». Но в конце своих слов добавляет: «...он лежит, как камень, и нет в нём никакого биения, и после этого прекратилось дыхание, нет у нас [ничего другого], как только слова нашей Святой Торы, что он мёртв». «Циц Элиэзер» (ч. 9 гл. 96 пункт б) объясняет, что всё вышеизложенное следует понимать так: «Несмотря на проверку дыхания, которой самой по себе достаточно, в любом случае, если обнаруживается «недостаток проверки» – шевеление какого-либо органа или какое либо биение слабое, не следует полагаться только на проверку дыхания, а необходимо также для установления, чтобы исчезли все шевеления и биения». Он пишет, что так постановил Мааршам.

Теперь, имея определение Торы, что такое критерии смерти, можно анализировать: в отношении того, у кого наступила смерть мозга (а именно, невозможно зарегистрировать абсолютно никакой активности мозга, как коры, так и ствола, как биоэлектрической активности по ЭЭГ так и каких-либо признаков мозгового кровообращения) ясно, что в такой ситуации его

дыхание обеспечивается аппаратом ИВЛ, и исключительно благодаря аппаратуре сердце и другие его органы продолжают функционировать. Считать такого человека полностью мёртвым по причине прекращения самостоятельного дыхания, (ведь невозможно, что его лёгкие вновь задышат самостоятельно после того, как ствол мозга уже погиб, т.к. дыхательный центр находится в стволе мозга, соответственно, это будет называться «нет дыхания жизни в носу»)? Или всё-таки нужно считать его живым, т.к., в конце концов, он дышит, и, возможно, его дыхание является следствием какого-то незначительного остаточного нерегистрируемого функционирования мозга, а если так, то невозможно считать его мёртвым? И ещё: ведь пока человек не умер полностью, его сердце все еще сокращается, а раз так, то не исчезли ещё все признаки жизни, и следует опасаться, что он всё еще жив.

Если установлено абсолютно несомненно, что мозг мёртв (как кора, так и ствол), то, может быть, можно считать его статус аналогичным статусу человека, у которого оторвало голову от тела, как написано в Мишне «Ошалот»: «Оторвались головы – несмотря на то, что бьются – нечисты⁵, т.е. тела признаются мёртвыми с моменты отрыва головы, несмотря на то, что тело ещё агонизирует.

Над этой проблемой уже думали величайшие из законоучителей нашего поколения. Гаон рав Моше Файнштейн составил несколько респонс на эту тему, из которых следует, что стволую смерть мозга следует расценивать однозначно как наступление смерти, из других можно понять наоборот. Из сказанного в его книге «Игрот Мойше» (на «Йорэ Дэа» часть 2 гл. 146 и на «Хошен Мишпат» часть 2 гл. 72) можно решить, что смерть мозга не является однозначным критерием смерти, т.к. он писал, что пересаживающий сердце от человека к человеку совершает двойное убийство: убивает донора и реципиента (во время составления этих раввинских ответов вероятность реципиента выжить при такой операции стремилась к нулю). Но в той же книге «Игрот Мойше»⁶ на «Йорэ Дэа» (часть 3 гл. 132) написано, что мозговая смерть (смерть ство-

⁵ Ритуальной нечистотой мёртвого.

⁶ Рав Файнштейн записывал свои ответы, составляя эту книгу, на протяжении всей жизни.

ла) может являться однозначным признаком смерти, если будет выполнено специальное исследование на наличие мозгового кровообращения, доказывающего отсутствие какой-либо связи мозга с телом, то такое состояние считается как отделение головы от тела, и в этом случае можно принять однозначное решение о наступлении смерти.

В последней части «Игрот Мойше» был опубликован раввинский ответ, в котором разъяснено, что смерть мозга является абсолютным критерием смерти при условии выполнения исследования, однозначно доказывающего полное отсутствие функционирования головного мозга, удовлетворяющее «Гарвардским критериям», и таковы его слова в «Игрот Мойше» («Йорэ Дээ» часть 4 гл. 54): «Гражданские суды принимают только такое установление смерти, которое верно и по нашему закону, называемое врачами «Гарвардские критерии», и считается однозначно, что как будто «отрезана голова» у больного, т.к. мозг уже вообще прекратил своё функционирование. Несмотря на то, что сердце может ещё сокращаться несколько дней, всё время, что нет у больного возможности восстановления самостоятельного дыхания, он считается умершим.» Когда был задан вопрос внуку рава Файнштейна, благословенной памяти, и раву Мордехаю Тендлеру по поводу мнения его деда по этому вопросу, он недвусмысленно ответил, что мнение дедушки всегда было таковым: смерть мозга считается однозначным критерием смерти, а то, что дедушка написал по поводу трансплантации сердца, что занятые в подобной манипуляции виновны в убийстве обоих, это написано про такие случаи, когда врачи опирались не на «гарвардские критерии», а на собственный опыт или какие-то другие исследования.

Есть постановляющие однозначно, что смерть мозга, когда она диагностирована на основании ангиограммы мозга, с помощью которой можно несомненно определить наличие какого-либо кровообращения в больших полушариях мозга и в его стволе, т.к. она показывает кровь особым цветом, достаточна, чтобы на её основании констатировать смерть больно-

го, несмотря на сохраняющееся сердцебиение. По их мнению, сердцебиение в данной ситуации не следует принимать в качестве критерия смерти, т.к. в данной ситуации сердце сокращается только за счёт того, что функционируют аппараты жизнеподдержания, в т. ч. ИВЛ. В соответствии с этим мнением, возможно изъятие органов для трансплантации от донора, сердце которого сокращается, а смерть констатирована на основании смерти мозга.

В противопоставление этому, есть считающие, и в главе их другие величайшие мудрецы прошлого и нашего поколений – гаон рав Шломо Залман Ойербах и гаон рав Йосеф Шалом Эльяшив, что нельзя безоговорочно положиться лишь на исследования головного мозга, и если сердце продолжает сокращаться, даже если это и можно связать с работой аппарата ИВЛ, в любом случае, это может свидетельствовать о каком-либо нерегистрируемом функционировании головного мозга. В таком состоянии человека следует считать «агонизирующим под сомнением», а не однозначно умершим, и запрещено выполнять ему любые манипуляции, направленные на что-либо другое, кроме поддержания ещё, возможно, теплящейся в нём жизни, и тем более изымать его органы для трансплантации. И вот слова рава Шломо Залмана Ойербаха, как они записаны в сочинении «Врачевателям»: «Больной, даже после того, как врачи выполнили все обследования, включая исследование мозгового кровообращения, и решено ими, что все отделы мозга, включая ствол, уже мертвы, несмотря на это, если его дыхание уже обеспечивается аппаратом ИВЛ в принудительных режимах, по закону Торы его состояние определяется как «агонизирующий под сомнением», и любой, передвигающий агонизирующего⁷, по Торе, считается убийцей, что общеизвестно, и тем более нельзя извлекать из него каких-либо органов. И всё время, пока сердце функционирует, даже если его сокращения возможны только благодаря работе ИВЛ, несмотря на это, пациент пока ещё не прекратил быть «агонизирующим под сомнением».

⁷ Без цели вывести его из этого состояния – прим. переводчика.

И единственный путь людям, боящимся Б-га, знать ясно, что пациент уже мёртв, это, по моему мнению, когда уже выполнены все исследования мозга и его ствола, и установлено у них (врачей), что мозг мёртв, превать тогда работу ИВЛ, и если сердце при этом не сокращается вообще, и он лежит «как камень», только тогда он считается мёртвым.»

Итак, что законоучители спорят, считается ли смерть мозга однозначным и единственно достаточным критерием для констатации смерти или нет. Из этого ясно, что они будут спорить и в ситуации с девушкой, пострадавшей в ДТП, разрешено ли было взять её органы для пересадки или нет, но мы обязаны сказать, что в данном частном конкретном случае подобная «медицинская» манипуляция была запрещена в соответствии с мнением, что операции на мёртвых запрещены в любом случае. Даже по мнению разрешающих подобное, это разрешено только, когда опасность для жизни перед нами, и только с согласия родственников, а некоторые из них требуют и прижизненного согласия больного. Учитывая то, что запрещены операции на мёртвых просто так, а они оперировали мёртвую (по мнению, что смерть мозга является однозначным критерием смерти) с целью извлечь органы, не получив при этом разрешения родственников, и тем более разрешения самой пострадавшей, подобное действие можно объявить запрещённым полностью по всем мнениям. Но нам все еще нужно разобраться в этой ситуации. Согласно «Книге праведных», где написано: «...и ради спасения жизни разрешено делать всё, что угодно...» (см прим. переводчика в начале статьи), а было спасено 7 жизней органами пострадавшей, можно разрешить эти действия даже без получения согласия родственников и больной при жизни, но только по мнению считающих смерть мозга однозначно достаточным критерием смерти.⁸

Относительно мужчины, сердце которого пересадили в больнице ЮАР после того, как была констати-

рована смерть мозга: даже при том, что его сердце начало самостоятельно сокращаться сразу после трансплантации, нет доказательства справедливости претензий его супруги, т.к. само по себе функционирование сердца не является признаком наличия жизни, а определяющий фактор – потенциальная возможность к самостоятельному дыханию. После того, как была однозначно констатирована смерть всех отделов головного мозга, по мнению законоучителей, считающих смерть мозга смертью, его однозначно следует считать умершим, и не имеет значения, работало ли его сердце или остановилось, и претензии его жены не следует считать обоснованными. Даже по мнению считающих, что смерть мозга нельзя считать однозначным критерием смерти, а если так, то он, возможно, считался живым в момент изъятия сердца для трансплантации, и врачей, изъывших его сердце, следует считать убийцами, в любом случае, претензии супруги покойного беспочвенны, т.к. «убийство» произошло в момент отключения аппарата ИВЛ, которое привело к прекращению сердечных сокращений в течение ближайших минут. Разумеется, все это при условии, что врачи добросовестно выполнили все исследования, необходимые для установления отсутствия биоэлектрической активности и кровообращения во всех отделах головного мозга, включая ствол, и что их заключение было сделано согласно «гарвардским критериям» (как сказано выше, по мнению законоучителей, не считающих смерть мозга однозначным критерием смерти, ясно, что экстубация (извлечение трубки из органа) была запрещена из-за запрета манипуляцией над агонизирующим), и лишь после этого прервали работу ИВЛ, дождавшись затем прекращения сердечных сокращений, и лишь через 30 секунд после этого начали операцию. При соблюдении всего вышесказанного по мнению, что смерть определяется смертью мозга, врачи убийцами не являются, а соответственно и претензии супруги покойного беспочвенны.

⁸ Следует заметить, что учитывая правило разрешения сомнений в вопросах опасности и спасения человеческой жизни, когда сомнение в опасности для жизни, в т.ч. вопрос жив человек или уже мёртв («Шулхан Арух» «Ор а-Хаим» 329), следует считать опасностью для жизни, имея в виду, что человек жив, пока однозначно не доказано обратное, и учитывая принцип, что в случае опасности для твоей жизни и для жизни ближнего для тебя приоритетнее спасение собственной жизни («Шулхан Арух» «Йорэ Дэа») – подобные действия эскулапов следует считать запрещёнными.

Касательно вопроса извлечения его сердца, как мы объяснили выше, решение зависит от спора законоучителей. По мнению тех, кто считает, что смерть мозга не является единственно достаточным однозначным критерием смерти, все эти манипуляции были запрещены изначально, а те, которые считают смерть мозга достаточной для констатации смерти, запрещают из-за запрета операций на мертвецах. Итак, лишь для тех, кто считает, что смерть мозга это достаточный критерий смерти и при этом видит возможность разрешить при тех или иных условиях операции над мёртвыми ради спасения жизни, доктора из ЮАР не являются преступниками перед Вс-вышним.⁹

От переводчика. Можно добавить, что, насколько мне известно, статус «агонизирующего под сомнением» не позволяет отключить ИВЛ активным действиям, но, при этом, если, скажем, в клинике произойдёт отключение света, то можно не подключать аппарат такого больного к генератору, и, поэтому, в израильских клиниках существует практика подключения аппаратов ИВЛ в сомнительных случаях через таймер. В «Скорой помощи» в РФ существует приказ не проводить реанимационные мероприятия, если точно не установлено время клинической смерти, т.к. без реанимационных мероприятий гибель мозга наступает через 7 минут, и обычно их проведение уже неоправдано. III

⁹ Как уже отмечалось в примечаниях выше, согласно принципам разрешения сомнения в вопросах опасности и спасения жизни подобные действия следует запретить. А также необходимо отметить особую святость, которую Тора придаёт человеческой жизни: ради продления жизни человека хотя бы на одно мгновение Тора разрешает нарушить все заповеди, кроме трёх. Также важно подчеркнуть, что нет никакого приоритета продления жизни одного человека на 10 лет перед продлением жизни другого на мгновение, т.е. иными словами нельзя укоротить, прямым действием или косвенно приведя к этому, жизнь погибающего человека с травмами несовместимыми с жизнью ради спасения жизни кого-либо другого, у которого, по мнению докторов есть шансы выкарабкаться, т.к., как было сказано ранее, святость жизни длиной в одно мгновение ничем не отличается от святости ещё 10 лет жизни.



Рав Мордехай РАЙХИНШТЕЙН,
руководитель ряда проектов
по возрождению еврейской жизни в Белоруссии

ПЕРЕВОД ТОРЫ НА ГРЕЧЕСКИЙ ЯЗЫК. В ЧЕМ ПРОБЛЕМА?

Перевод Торы на другие языки: как к этому относиться? Стоит ли пользоваться переводами для ее изучения? Как быть тем людям, которые не знают святого языка? Вопросы не столь простые, как может показаться на первый взгляд. Попытаемся разобраться в этом на примере первого в истории перевода Торы на греческий язык, известного как «Септуагинта» (дословно – «перевод семидесяти»).

К сожалению, сегодня многие евреи не знают святого языка (иврит) и поэтому изучают Тору и другие наши святыне книги в переводе. Ситуация, конечно, не идеальная, но что делать? В еврейской истории мы уже сталкивались с подобным: впервые аналогичная проблема возникла у евреев, которые вернулись в Землю Израиля из Вавилонского плена. Вавилонский Талмуд («Мегила» За) обсуждает чтение Торы, которое организовал для народа Эзра: «И читали они книгу Торы Б-жьей внятно и с **толкованием** читаемого» (Нехемия 8:8). Мудрецы объясняют, что под «толкованием» подразумевается перевод на арамейский язык, поскольку к тому времени большинство народа уже не владело святым языком.

Первым (и, пожалуй, самым известным) письменным переводом Торы стал перевод на греческий язык, осуществленный почти 2300 лет тому назад, когда в Египте правил царь Птолемей II (в еврейских источниках его называют Талмай). Это уникальное для того времени событие нашло отражение в Талмуде и мидрашах. О беспрецедентности проекта говорит

тот факт, что о более древних письменных переводах эпохи античности нам ничего не известно – перевод «Одиссеи» Гомера на латынь был сделан несколько позже, чем перевод Торы на греческий в Египте.

Книга «Седер а-Дорот»¹ достаточно подробно описывает эти события: перевод был осуществлен в 3515 году от Сотворения Мира (245 г. до н.э.) во времена царя Птолемея Филадельфа. Царь хотел иметь перевод Торы для своей знаменитой библиотеки в Александрии, в которой, по различным данным, было от 300 до 700 тысяч книг. «Седер а-Дорот» пишет, что ради этого царь выкупил и отпустил на свободу десятки тысяч евреев, которые попали в плен в результате недавних войн, а также послал в Иерусалим первосвященнику Элазару великолепные подарки. В ответ тот прислал из Иерусалима 72 мудрецов со Свитком Торы, чтобы его переводить.

Об этом говорится и в «Письме Аристея»², автор которого называет себя посланником царя Птолемея, прибывшим в Иерусалим с поручением привезти оттуда мудрецов для перевода Торы. Кстати, на этот

¹ «Седер а-Дорот» («Порядок поколений») – историческая хроника, составленная равом Йехиэлем Гальпериним из Минска (1660-1746). Описывает основные события в первую очередь еврейской, но также и мировой истории, начиная от Сотворения Мира и до 1696 года.

² Сегодня между историками существуют споры относительно времени написания этого документа и личности его автора. Вероятно, мы имеем дело с позднейшей реконструкцией событий.

документ ссылается «Седер а-Дорот», описывая дары первосвященнику и вообще всю историю с переводом Торы.

Итак, перевод был сделан по заказу царя для его библиотеки. Но в те времена в Египте и в его столице Александрии жила многочисленная еврейская община. В Александрии они обладали всеми гражданскими правами и имели широкую общинную автономию. К сожалению, значительное влияние на александрийских евреев оказывал эллинизм. Как правило, они не знали иврита, пользовались греческим языком – об этом свидетельствуют надгробные камни тех времен: большая часть выгравированного на них текста написана по-гречески. Появление Торы в переводе на греческий стало для местных евреев настоящим подарком. Филон³ сообщает, что в честь перевода Торы евреи Александрии устраивали ежегодный праздник!

Получается, что появление Торы на греческом языке было положительным явлением. Ведь по меньшей мере, перевод помог евреям Египта сохранить связь с еврейством! Однако наши мудрецы рассматривали перевод как величайшую трагедию. «Сефер Илхот Гдолот»,⁴ перечисляя дни, когда принято поститься из-за несчастий, которые с нами случились, пишет: «...8 Тевета была переведена Тора на греческий язык в дни царя Талмая и тьма спустилась на землю на три дня...» Один из малых трактатов Талмуда – «Софрим» – сравнивает перевод Торы с грехом золотого тельца! Так в чем же видели наши мудрецы трагедию перевода? Почему перевод Торы на другой язык (всего лишь перевод!) сравнивается с одним из тяжелейших грехов в нашей истории и приводит к тому, что на мир опускается тьма?

Талмуд («Софрим», гл.1) объясняет: проблема в том, что Тору невозможно точно перевести, полностью передав смысл оригинала. Но давайте подумаем:

разве можно со стопроцентной точностью перевести на другой язык хоть что-нибудь? Я однажды слышал стихи Маяковского в переводе на иврит. И смысл вроде был довольно точно передан, и все же это что угодно, но не Маяковский. Но ведь любой человек это понимает, и точно так же, изучая Тору по переводу, он должен понимать, что имеет дело не более чем со слабой проекцией оригинала. Поэтому вначале он читает текст в переводе, но чтобы на самом деле разобраться, по-настоящему изучать Тору, начнет учить ее на святом языке. Вопрос усугубляется тем фактом, что наши источники не упоминают о том, что в первом переводе на греческий были сделаны ошибки, или что мудрецы, работавшие над ним, сознательно пошли на искажение смысла Торы.

И более того сам Талмуд в другом месте («Брахот» 8) убеждает нас в важности перевода Торы: «...Пусть всегда завершает человек изучение недельных глав вместе с общиной, два раза текст Торы и один раз **перевод** ... и каждому, кто завершает изучение недельных глав вместе с общиной, продляют [Свыше] его дни и годы.» Мы видим, что у перевода есть самостоятельная ценность. Иначе, зачем его читать тому, кто святой язык знает? Так чем же перевод на арамейский язык, сделанный Онкелосом⁵ (именно о нем говорит здесь Талмуд) отличается от перевода на греческий?

Нужно выяснить, в чем особенность перевода Торы именно на арамейский язык. Маараль из Праги пишет («Тиферет Исраэль» гл. 13), что и у Торы, и у человека есть три уровня: это открытый уровень, т.е. то, что понятно всем, скрытый или тайный, понятный единицам, и тот уровень, который соответствует связи с будущим миром. Дважды читая текст Торы в оригинале и один раз его перевод на арамейский, мы как раз и проходим все эти уровни постижения Торы. И поэтому тому, кто это делает, продлевают дни и годы,

³ Филон Александрийский (ок. 25 г. до н.э.-50 г. н.э.) – философ. Несколько раз его упоминает «Седер а-Дорот» в связи с различными событиями, связанными с евреями Александрии. Все его книги написаны на греческом языке и несут печать влияния эллинизма. По-видимому, не знал иврита. Эллинизированные евреи Египта считали его своим духовным лидером. Мальбим (Шмот 2:10) приводит Филона, объясняя смысл имени Моше на египетском языке.

⁴ Написана в период геоним в Вавилонии примерно в IX в. н.э.

⁵ Жил во II-ом веке н.э. Был племянником римского императора и принял еврейство. Сегодня его перевод на арамейский язык вместе с комментарием Раши приводится почти во всех изданиях Торы

ибо это продление идет из будущего мира, где дни и годы бесконечны.

И перевод на арамейский язык как раз и соответствует третьему, самому высокому уровню постижения, уровню связи с будущим миром. Маараль объясняет, что это происходит в силу особых свойств арамейского языка, который не похож на обычные языки, ибо в нем главное – не слово, а чистая мысль, которая является более высокой ступенью по сравнению с выражением той же мысли в форме слова. И этим объясняется сказанное в Талмуде («Шабат» 126), что ангелы не понимают арамейского языка: это язык, имеющий отношение к Миру Грядущему, предназначенному не для ангелов, а для еврейского народа. Другими словами, язык служит своеобразной формой выражения мысли и сковывает ее. Он никогда не может передать мысль во всех ее нюансах. Но арамейский перевод частично решает эту проблему.

Мидраш («Ялкупт Шимони» «Теилим», ремез 702), объясняет слова псалма (25:14) «Тайна Б-га – боящимся его»: тайна – это «брит мила» (обрезание). Вс-вышний не открыл эту заповедь Адаму и еще десяти поколениям после него, вплоть до Авраама, которому Он дал эту заповедь, сказав: "Если сделаешь обрезание – постигнешь ту «тайну Б-га», которая для «боящихся Его»". Численное значение (гематрия) слова "тайна" (на иврите «сод») – семьдесят... Из потомков твоих будет Моше, который будет заниматься Торой на семидесяти языках. Как сказано (Дварим 1:5): «...Моше объяснил эту Тору». В заслугу обрезания ему было дано постичь «тайну Б-га», которая для «боящихся Его».

Попробуем разобраться, о чем здесь речь. Слово «брит» на святом языке означает «союз». С одной стороны, заключенный с кем-то союз отделяет человека ото всех остальных, на кого этот союз не распространяется, и в результате способность взаимопонимания с теми, кто вне союза также уменьшается. Но в случае с союзом, заключенным Вс-вышним с праотцами еврейского народа, происходит обратное: Моше,

потомок Авраама, объясняет Тору на 70 языках, не испытывая никаких препятствий для понимания. И согласно словам мидраша, произойти это может только после обрезания («брит мила»). Почему? Союз («брит») был заключен между евреями и Вс-вышним, Который сотворил этот мир и все, что наполняет его. Творец мира понимает абсолютно все свои творения. И эту способность понимания он дарует тем, с кем он заключает Свой союз.

Таким образом, получается, что перевод Торы – это, все-таки, хорошо, и нет в этом никакой проблемы: каждый из 70 языков добавляет новую грань в ее понимании. Так может быть проблема только с письменным переводом, а «Таргум Онкелос» – это исключение? Или проблема конкретно с этим переводом на греческий?

Сказано в Талмуде («Сота» 49б): «Цари-хашмонаим осаждали один другого. Гиркан был снаружи, а Аристокбул был внутри [Иерусалаима]. Каждый день осажденные спускали со стены корзину с динарами, а взамен поднимали животное для жертвоприношений в Храме [которое им давали осаждавшие]. Был среди них один старик, который знал греческую мудрость. Сказал он им [на языке] греческой мудрости: все время пока они приносят жертвоприношения в Храме, вы не сможете их победить. Назавтра осажденные спустили корзину с динарами, а осаждавшие положили туда свинью. Когда подняли ее до середины, она вцепилась в стену и сотряслась земля на 400 парсаот⁶. И тогда сказали: проклят человек, который выращивает свиней, и проклят человек, который учит сына греческой мудрости».

Что значит «сказал на языке греческой мудрости»? Очевидно, мудрость греческая – это, в первую очередь, язык. Но и нечто большее, чем язык.

Мы думаем, что основные функции языка – это понять написанное или сказанное, донести информацию. Но это не единственные его функции: язык служит выражением нашей ментальности, способствует диалогу. Например, мы в синагоге читаем Тору. И

⁶ 1 парса, в соответствии с мнением рава Хаима Ноэ, равна 3.84 км, а по мнению Хазон Иша – 4.608 км.

недостаточно пробежать текст Торы глазами – надо слышать чтение. Это диалог: я читаю Тору, я слушаю чтение Торы. Возникает связь не только с содержанием текста – мы все слушаем чтение текста Торы. Мы говорим на одном языке.

И получается, что люди, говорившие на древнегреческом языке (по меньшей мере, это касается обсуждаемой эпохи), вместе с этим говорили на языке «греческой мудрости», сквозь призму которой они смотрели на окружающий мир. Евреи Александрии, читая Тору по-гречески, думали, что имеют дело с аутентичной Торой, и в этом они серьезно заблуждались. Казалось бы, перевод Торы на греческий язык должен был сделать их связь с еврейской традицией сильнее. Но на практике вышло наоборот: наличие перевода позволило им создать для себя удобный, искусственный вариант «иудаизма», хорошо совместимый с эллинизмом.

Один их аспектов греха золотого тельца состоял в попытке сузить представления о Творце до строго определенных рамок: Бесконечного Творца пытались «загнать» в «понятный» образ тельца, чтобы про него сказать: «Это твой Б-г, Израиль». Он рядом, и больше не нужно искать пути как приблизится к Творцу, постичь Его пути.

В отличие от древнегреческого, арамейский язык не таил в себе аналогичных проблем, ибо не существовало «великой арамейской культуры», выражаемой, распространяемой и насаждаемой через этот язык. Не представляли собой проблему и другие языки, ведь все понимают, что каждый из 70 языков, которым пользовалось в те времена человечество, помогает выразить лишь определенную грань Торы. Но древнегреческий никогда не был просто языком – это определенная культура, мудрость, мировоззрение и мировосприятие. Поэтому греческий язык стал своеобразными рамками, ограничивающими и искажающими Тору. Люди стали думать, что перевод – это и есть Тора. Вся Тора. Что кроме этого перевода ничего нет. Еврей Александрии, знавший только греческий язык, начинал думать, что Истина обязана прийти к нему на его языке, через призму его мировоззрения.

Опасность восприятия еврейской традиции сквозь призму другого языка не исчезла и сегодня. Рав Моше Файнштейн («Игрот Моше», «Йорэ Деа» часть 4, параграф 38) обсуждает аспекты перевода Танаха и других священных книг на английский язык. Он советует воздержаться от перевода Мишны на английский язык: по его мнению, те, кто желает учить Мишну, должен сперва выучить святой язык. Относительно перевода книг законов, которые должен знать каждый еврей, рав Файнштейн считает, что можно переводить только алаху, не приводя ее глубинного смысла и не называя тех источников, из которых ее учат, поскольку, если начать углубляться в объяснение смысла алахи, люди, не имеющие достаточных базовых знаний, могут сделать неверные выводы. И только для тех, кто уже изучает Тору на более-менее серьезном уровне, допустимы книги на английском языке, которые объясняют смысл той или иной алахи. При этом речь идет о книгах, над которыми работали раввины, владеющие изложенными в этих книгах вопросами на высоком уровне, и нужно постараться приложить усилия, чтобы эти книги не попали к тем, кому они не предназначены. Допускается издание переводов книг по еврейскому мировоззрению, которые могут приблизить ассимилированных евреев к соблюдению Торы и заповедей.

Исходя из всего вышесказанного, любой язык – даже святой язык – и любая культура могут стать как проблемой для постижения Торы и соблюдения заповедей, так и наоборот. Наше мировоззрение и воспитание оказывает огромное влияние на нашу жизнь, на нашу способность совершить что-либо. Мальбим (Шмот 2:10) объясняет, что было особое провидение («ашгаха») Вс-вышнего в том, что Моше вырос в доме фараона и там изучил египетскую мудрость, и было у него сильное и мужественное сердце, ибо он был из живущих во дворце. Т.е. нееврейское воспитание, полученное в доме фараона, помогло Моше вывести народ из египетского рабства.

И наоборот, иногда определенное знание, которым мы владеем, мешает нам понять, что есть другая реальность, недоступная нам. Написано в Торе: «И гово-

рила Мирьям и Аарон против Моше за жену кушит... И сказали: Разве только Моше говорил Г-сподь? Ведь и нам Он тоже говорил...» (Бемидбар 12:1-2). Объясняют наши мудрецы, что ошибка Мирьям и Аарона состояла в том, что они считали, что Моше пророк другого уровня, как и они. Они не расстаются со своими супругами – почему же Моше не живет со своей женой? Именно тот факт, что они были пророками, помешал им понять, что Моше – пророк принципиально другого уровня. Они сравнивали его с собой. Получается, что тот огромный духовный уровень, на который они поднялись, стал причиной этой ошибки: если бы они не были пророками, им не с кем было бы сравнить Моше. Именно поэтому многие великие лидеры еврейского народа, такие как Моше, Шауль и

Давид, прежде чем получить власть над людьми, трудились пастухами: этот род деятельности благоприятен для неторопливого и обстоятельного размышления, обдумывания действий. Кроме того, стадо состоит из многих особей: необходимо уметь заботиться о каждом животном и учитывать его интересы.

Проблема возникает, как только мы начинаем думать, что за рамками конкретного представления Торы на определенном языке либо через призму определенного воспитания ничего больше нет. И та Тора, которая у нас – это, по большому счету, и есть вся Тора Всевышнего, и нам кажется, что мы уже постигли истину. Но мы должны понимать, что какого бы мы уровня не достигли, мы все еще в начале пути, ибо «... длиннее земли мера ее и шире моря» (Йов 11:9). МТ



Рав Шимон СОСКИН,
Преподаватель проекта «Лимуд», Москва

ВЛАДЕНИЕ АКЦИЯМИ, ИЛИ ЧТО ТАКОЕ «ПРАВО СОБСТВЕННОСТИ» ПО ТОРЕ?

Технический прогресс и промышленная революция «нового времени» повлекли за собой создание принципиально новых, невиданных ранее экономических структур. Символами и столпами свободного рынка стали коммерческие и государственные банки, товарищества с ограниченной ответственностью и акционерные общества. Без этих имущественно-финансовых образований невозможно даже представить себе современную реальность – наша повседневная жизнь тесно связана с их деятельностью.

Современному религиозному еврею следует уметь ориентироваться в этих новых экономических реалиях не только для того, чтобы извлекать из них личную пользу – в частности, путём успешной реализации в их рамках своей предпринимательской инициативы – но и по той простой причине, что вложение капитала, коммерческая деятельность и даже просто участие в качестве клиента в рамках функционирования этих структур, зачастую грозит опасностью нарушения строгих имущественных запретов Торы или указаний мудрецов.

По этой причине весьма важно иметь представление о том, как, с точки зрения еврейского закона, определяется механизм действия, и, следовательно, алахический статус подобных экономических нововведений.

Практическая алаха – Тора жизни – никогда не стоит на месте, а всегда идёт в ногу со временем. Имущественные аспекты алахи не являются исключением. Несмотря на то, что современная экономическая реальность невообразимо далека от описываемых в Талмуде «патриархально-античных» товарно-денежных отношений, законоучители активно ищут и находят источники для вывода тех принципов понимания, на основе которых и строятся рамки соблюдения закона на практике в новой экономической обстановке.

В данной статье речь пойдёт о таком экономическом понятии, как «акционерное общество». Какие принципы положены в основу определения её алахического статуса? Что представляет собой, с точки зрения алахи, «независимое юридическое лицо»? Является ли держатель акций компании её совладельцем? Нужно ли продавать нееврею на время Песаха акции пищевых концернов? Эти и другие вопросы мы и постараемся осветить в нашей статье.

Современное владение «по Талмуду»

В Талмуде, в «Шулхан Арухе» и трудах законоучителей широко освещается тема компаньонства, то есть совместного владения имуществом и капиталом с целью извлечения прибыли. Рассматриваются разные аспекты и подробности того, как правильно заключать соглашение о партнёрстве, распределять

ответственность и доходы, каковы обязанности компаньонов по отношению друг к другу и к совместному капиталу, и как в соответствии с алахой расторгать договоренности о подобном компаньонстве.

Базисные рамки понятия компаньонства по Талмуду всегда неизменны: люди объединяют свои капиталы в совместное предприятие, делят доходы и убытки в

соответствии с личной долей каждого и несут полную личную ответственность за долги предприятия, как в период его существования, так и после его закрытия. С точки зрения «права собственности», здесь всё просто – каждый из партнёров считается полным совладельцем имущества и капитала совместного предприятия. В отношении акционерного общества, на первый взгляд, действуют те же самые принципы. У него есть основатель или группа основателей, вложивших в его создание свои средства, образовавшие изначальный капитал. Оно выпускает в продажу (открытую или закрытую в зависимости от типа общества) свои акции, призывая потенциальных покупателей вложить дополнительные денежные средства в деятельность, и, вроде бы, предлагая тем самым стать новыми компаньонами. Казалось бы, партнёрство «по Талмуду» в чистом виде. Но всё это лишь на первый взгляд. На самом деле, перед нами принципиально новая реальность, не имеющая с «классическим» совместным бизнесом ничего (или почти ничего) общего.

Новое «лицо» – товарищество с ограниченной ответственностью

Современное акционерное общество представляет собой частный случай и классический пример другого, более общего понятия «новой» экономики – товарищества с ограниченной ответственностью. В период бурного развития промышленности и экономики в новейшее время в странах свободного ранка была быстро осознана необходимость в максимальном облегчении процесса создания и оформления деятельности промышленных предприятий, компаний, банков, страховых обществ и других необходимых элементов структуры жизнеобеспечения рынка. Одним из главных факторов, сдерживающих личную инициативу в свободном бизнесе, является, несомненно, страх потенциальных инвесторов и предпринимателей «потерять всё» в случае неудачи. Поэтому во всех странах «свободного мира» было в своё время принято имущественное законодательство, предусматривающее возможность создания компаний и пред-

приятий, хозяева капитала которых изначально освобождаются от личной ответственности за выплату долгов в случае их банкротства, если будет доказано, что причиной этому послужило не чрезмерно рискованное и, тем более, противозаконное ведение дел компании её руководством, а честное поражение в конкурентной борьбе от более сильного противника или разного рода неблагоприятные обстоятельства. В таких финансовых образованиях единственным гарантом выплаты долгов является лишь их капитал, обезличенный и отчуждённый от конкретных людей, его вложивших. Для обозначения юридического статуса подобной «фантомной» структуры был введён особый термин – независимое юридическое лицо, которое заключает сделки, берёт ссуды, выплачивает зарплату персоналу и дивиденды вкладчикам. Его и только его можно привлечь к суду за неуплату долгов. Оно, разумеется, действует через конкретных людей – директоров, менеджеров, адвокатов, клерков, но они лишь представители и наёмные работники, не имеющие, с точки зрения закона государства, никакого реального отношения к его имуществу и капиталу. Таким образом, у совладельцев акционерных компаний имеется существенное отличие от совладельцев «классического» совместного предприятия. Обладая полным правом распоряжаться по своему усмотрению (в рамках закона и интересов вкладчиков) находящимся под их контролем капиталом компании, они, в то же время, освобождены от личной ответственности за выплату её долгов, рискуя лишь только самими вложенными средствами. Например, если компания наделала при банкротстве долгов на, скажем, десять миллионов долларов, а вложенные в её общий капитал средства совладельца составляют лишь миллион, то при банкротстве теряется лишь тот самый миллион. Бизнесмен не должен разъярённым кредиторам компании ни цента из своего остального личного имущества, даже если оно оценивается в миллиарды. В то время как «классический» совладелец обязан был бы в такой ситуации вернуть всю свою долю долгов без остатка. Кредиторы имели бы

право – даже по закону Торы – взыскать для её покрытия по суду всё его личное имущество, а если его стоимости недостаточно, то он остался бы в должниках до конца своих дней...

Это в отношении владельцев акционерных обществ. Статус же рядового держателя акций ещё больше отличается от определения совладельца «по Талмуду». В дополнении к отсутствию личной ответственности за долги компании (ведь человек рискует лишь вложенной в покупку акций суммой денег, и не копеечкой больше), он ещё и лишён возможности реально влиять на свою приобретённую долю в её общем капитале. Ведь в соответствии с уставом акционерного общества лишь её руководство вправе решать, как конкретно ею распорядится, куда направить и во что вложить. Правда, владение определённым видом акций обеспечивает их держателю право участвовать в периодических собраниях акционеров и голосовать по насущным вопросам деятельности компании, включая избрание состава руководства. Но это является единственным проявлением «права собственности», имеющимся в руках рядового акционера. Кроме этого, существует и такой вид акций, так называемые «простые» акции, который не даёт их держателю даже подобного права голоса.

Таким образом, как хозяева акционерных обществ, так и держатели акций владеют имуществом и капиталом, мягко говоря, не совсем так, как это «должно быть» по Талмуду. Как же такое отличие отражается на алахическом статусе подобного владения, и в чём оно влияет на практическое исполнение различных аспектов законов Торы? Этим насущным вопросам были посвящены алахические исследования виднейших законоучителей последних поколений. Перед ними, впервые столкнувшись «лицом к лицу» с революционными экономическими нововведениями, встала необходимость дать достойный «алахический» ответ на «вызов времени».

К рассмотрению основных мнений, высказанных авторитетами алахи по данной теме, мы сейчас и приступим.

Акционеры в штраймлах

Первая попытка анализа алахического статуса понятия «владение акциями» в трудах законоучителей нового времени принадлежит раби Ицхаку а-Леви Этингге (сокр. Маарью а-Леви, Галиция, втор. пол. XIX в.). В ре-спонсе, датированном 1878 г., он приводит интересный исторический факт покупки «на корню» целого города (Надворна) крупнейшим немецким акционерным кредитным обществом, которое выкупило у властей право на использование всех городских промышленных производств, торговых площадей и сельскохозяйственных угодий, а взамен выдало всем жителям – в том числе, и членам его многочисленной хасидской общины – акции, определяющие статус их обладателей, как партнёров компании во владении городом, дающий им право на долю в доходах от его эксплуатации. Одним из крупнейших производств города был пивоваренный завод. Встал вопрос: не преступают ли еврей-акционеры Надворны запрет на владение хамецом в Песах по отношению к сырью и продукции пивзавода, и дозволено ли им получать свою долю прибылей от продажи пива, производимого в Песах?

В своём ответе Маарью а-Леви затрагивает базисный вопрос нашей темы: «Что, в принципе, представляет собой «право собственности?» В чём, с точки зрения закона Торы, оно должно выражаться?» Маарью а-Леви исходит из совершенно очевидного для него утверждения, что владение имуществом должно означать, в первую очередь, право осуществления контроля и возможность реального влияния. В нашем же случае, пишет Маарью а-Леви, акционеры Надворны являются партнёрами компании по владению имуществом города лишь формально. Фактически же единственный его хозяин – дирекция акционерного общества, выражающая интересы его «настоящих» владельцев. Жители города, несмотря на то, что являются держателями акций компании, лишены, согласно уставу, всякой возможности реально влиять на ход её хозяйственной деятельности. В частности, в отношении местного пивзавода у них нет ника-

кого права осуществлять какой-либо контроль над процессом производства и требовать отчётности об объёмах осуществляемых закупок и продаж. Им даже запрещено заходить на территорию завода без специального разрешения дирекции. Поэтому, пишет Маарью а-Леви, жители города не могут считаться совладельцами пивоваренного завода, равно как и остальных городских производств. Данное имущество лишь финансово подчинено держателям акций для получения с него дивидендов, однако подобное право не может считаться «владением» по Торе. Соответственно, заводской хамец евреям Надворны не принадлежит.

Правда, для решения проблемы этого недостаточно. Дело в том, что закон Талмуда обязывает еврея уничтожить даже не принадлежащий ему хамец, если он принял на себя имущественную ответственность за него, то есть обязался возместить его стоимость владельцу в случае пропажи или порчи. Наш «акционер», несмотря на всё своё «бесправие», тоже должен считаться принявшим на себя подобную ответственность. Ведь вместе с получением права на доходы компании, он, в соответствии с её уставом, автоматически обязуется и определённым образом соучаствовать в её убытках. Каким образом? Тем, что он не требует назад вложенные в акции деньги (в примере Надворны – денежной стоимости своей части в общем имуществе города) в случае падения курса акций компании и даже при её полном банкротстве. А это равносильно готовности возместить компании начальную стоимость её дешевающего, то есть, пропажающего хамца. Выходит, что проблема остаётся – устав есть устав!

Однако Маарью а-Леви находит решение. Он постановляет опереться на мнение некоторых видных законоучителей, согласно которому еврей, принявший на себя ответственность за чужой хамец, обязан уничтожить его (и, следовательно, считается преступающим запрет, не делая этого), если он находится непосредственно в его территориальном имущественном владении. Однако, принимая ответ-

ственность за хамец нееврея, остающийся в руках самого хозяина (то есть выступая не в роли сторожа, а в качестве «страховой компании»), еврей запрета не преступает. Соответственно, ввиду того что у горожан-акционеров отсутствует право собственности как на движимое, так и на недвижимое имущество компании, включая территорию самого пивзавода и его складских помещений, выходит, что еврей Надворны должны считаться по алахе лишь «принявшими на себя имущественную ответственность за хамец нееврея, находящийся в территориальном владении нееврея». Поэтому, по букве закона, они не преступают в отношении заводского хамца никакого запрета, и, соответственно, им дозволено извлекать из него пользу – то есть в данном случае взимать полагающуюся им долю в доходах от его продажи.

В заключение Маарью а-Леви пишет, что даже по мнению законоучителей, устраивающих в данном аспекте алахи, в виду того, что еврей Надворны лишены возможности исполнить заповедь уничтожения хамца в отношении его заводских запасов, они освобождаются также и от необходимости продавать свои акции нееврею на время Песаха.

Таково мнение Маарью а-Леви. Сформулируем вкратце его основные положения.

1. Понятие «право собственности» по Торе подразумевает обязательное наличие его «положительной» составляющей – право на контроль за имуществом и возможности оказания влияния на него.
2. Держатели акций акционерных компаний не считаются совладельцами их имущества и капитала, так как отсутствует «положительная» составляющая права владения ввиду ограничительных условий, зафиксированных в их официальных уставах.
3. В результате этого у держателей акций нет алахических проблем в отношении хамца компании в Песах, и им не нужно продавать свои акции нееврею на время Песаха.

«Яд Шауль» – новое понимание устава

Данное мнение Маарью а-Леви встретило по проше-

ствии многих лет резкого оппонента в лице одного из выдающихся раввинов предвоенного поколения, яркого представителя берлинской школы немецкой ортодоксии рава Шауля Вайнгорта. В 1953 году в Тель-Авиве вышла в свет книга его памяти «Яд Шауль», в которой впервые была опубликована алахическая статья от 1938 года, в которой он производит детальное рассмотрение различных аспектов как владения акциями, так и самого понятия «акционерное общество».

В этой статье рав Вайнгорт решительно отвергает утверждение Маарью а-Леви, согласно которому ограничительные положения устава компании забирают у держателей акций «положительную» составляющую владения, лишая их тем самым статуса совладельцев их имущества. По мнению «Яд Шауль», подобные ограничения есть ничто иное, как юридическое оформление добровольного отказа самих акционеров от участия в ведении дел компании. Рядовой держатель акций заинтересован лишь в получении своих дивидендов, а то, как конкретно компания будет ему их обеспечивать, пусть будет заботой лишь её руководства...

Поэтому подобное положение вещей не должно определяться, как отсутствие права собственности, а лишь как добровольный отказ от его реализации на практике. Из этого следует, что «положительная» составляющая владения никуда не делась. Кроме того, пишет рав Вайнгорт, даже если мы примем за основу мнение Маарью а-Леви, всё равно будет неправильно утверждать, что акционеры не имеют возможности влиять на ход деятельности компании. Ведь в их силах, объединившись, поставить на голосование вопрос об изменении самого устава и принять решение о внесении в него положений, предусматривающих предоставление всем держателям акций права на контроль и активное участие во всех делах компании. А это тоже должно означать, что положительная составляющая права собственности сохраняется у держателей акций в полной мере.

Из всего этого должно, по идее, следовать, что, по

мнению «Яд Шауль», акционеры считаются полными совладельцами имущества и капитала акционерного общества со всеми вытекающими отсюда алахическими последствиями, включая проблему с хамецом. Однако, на самом деле, отвергая логику Маарью а-Леви, рав Вайнгорт, в то же время, соглашается с его алахическим выводом: акционеры действительно не являются совладельцами компании. Почему это так?

«Отрицательная» составляющая права собственности

В трактате «Баба Кама» задаётся вопрос:

– Почему человек несёт финансовую ответственность за ущерб, нанесённый не им самим, а его имуществом (то есть, например, его скотиной, падающими с его крыши предметами, льющейся с его участка водой и тому подобными, не относящиеся к нему напрямую проявлениями его «еврейского счастья»)?

Ответ таков:

– Ведь это его имущество...

«Яд Шауль» заключает на основании этого, что право собственности по Торе неотделимо от личной финансовой ответственности владельца имущества за все возможные негативные последствия, которым оно может послужить причиной. Соответственно, отсутствие по какой-либо причине подобной «отрицательной» составляющей права собственности, лишает это понятие реального алахического содержания, даже если его положительная составляющая полностью имеется в наличии.

Именно такое положение вещей, по мнению рава Вайнгорта, и складывается в нашей ситуации. Каков, с точки зрения имущественного законодательства государства, юридический статус владельцев «независимого юридического лица»? Они, как было показано выше, освобождены законом от личной ответственности за выплату долгов подконтрольных им компаний. Получается, что у них отсутствует отрицательная составляющая права владения. А это должно означать, что они не могут, с точки зрения закона Торы, считаться собственниками имущества и капитала

этих компаний. То же самое в полной мере относится и к держателям акций, как к рядовым, так и к обладателям солидных, вплоть до контрольных, пакетов. Ведь не только «формальная», но даже и реальная возможность распоряжаться капиталом не имеет в подобной ситуации никакого значения – определяющим фактором здесь является лишь отсутствие отрицательной составляющей владения. Вывод: акционер не считается по Торе совладельцем имущества и капитала акционерного общества.

Однако, если присмотреться, данный вывод имеет один очень существенный недостаток. Он действителен только, если мы примем за основу утверждение, что имущественный закон государства имеет алахическую «силу» создавать новую имущественную реальность по Торе. А это вовсе не столь очевидно. Вполне возможно предположить, что Талмуд признаёт только «чёрно-белую» имущественную реальность – или не купил вовсе, или купил «на все 100», без каких-либо промежуточных вариантов. Тогда никакое отсутствие отрицательной составляющей права собственности не в силах лишить акционера статуса полного совладельца компании. И хотя в Талмуде зафиксировано алахическое правило «закон государства – закон», это лишь означает, что еврей обязан по Торе скрупулёзно соблюдать все имущественные постановления государства, в котором он живёт – от уплаты налогов и пошлин до исполнения разного рода трудовых повинностей (если это не вступает в противоречие с запретами Торы). Однако из этого правила вовсе не следует, что еврей, купивший акции компании (и, по идее, считающийся теперь по Талмуду приобретшим долю в её общем капитале) не будет считаться её совладельцем только потому, что так «захотелось» закону государства, освободившего его от личной ответственности за её долги...

Другое дело, если мы найдём в источниках самой Устной Торы некий пример такого владения имуществом, которое обеспечивало бы его обладателю не весь комплекс прав владения, а лишь отдельные его аспекты. Тогда у нас появится основание утверждать, что Тора

вовсе не отрицает возможности существования также и такого «половинчатого» владения, при котором отсутствует отрицательная составляющая права собственности, и которое, вследствие этого, не будет считаться полноценным владением согласно алахе.

Поиск источника – общественное владение

Рав Вайнгорт приводит в своей статье мнение одного из видных законоучителей первой половины прошлого века, рава Моше Амиэля, считающего, что Устная Тора даёт нам искомый пример подобного владения. Он находит источник в двух постановлениях Рамбама в его алахическом своде «Мишнэ Тора» в законах об обетах, выводимых им из Талмуда в трактате «Недарим». В одном из них Рамбам пишет, что если один из совладельцев двора, не подлежащего разделу ввиду его слишком малого размера, отлучил обетом Торы другого совладельца от своего имущества, то тому, несмотря на это, дозволено заходить в их общий двор, так как он считается идущим по «своей доле» двора. Не подлежащим разделу считается по Талмуду такое совместное территориальное владение, при разделе которого каждому из совладельцев достанется меньше, чем 4 кв.м. площади. В другом месте Рамбам постановляет, что такому отлучённому становится запрещено заходить в общественные заведения города, такие, как баня или синагога. Это непонятно. Ведь подобные заведения, являясь совместным владением всех жителей города, тоже должны подпадать под алахическое определение «двора, не подлежащего разделу», так как при разделе их на «душу населения», каждому явно не достанется по 4 кв.м. их площади... Данное противоречие в постановлениях Рамбама привело в замешательство его комментаторов, некоторые из которых прямо объявили его ошибкой в выводе алахи. Рав Моше Амиэль предложил свою трактовку мнения Рамбама, по которой тот проводит смысловое разделение между личным совместным владением и общественным совместным владением. Разница здесь в том, что первое, даже считаясь, согласно алахе, неразделимым, всё же имеет теорети-

ческую возможность быть поделённым между совладельцами, если они согласятся пойти на это. Алахическая «неделимость» означает здесь лишь отсутствие права насильно навязать раздел соседу-совладельцу, но она не отрицает его возможности на основе «полюбовного» соглашения. Именно поэтому отлучённый имеет право заходить в совместный двор – его доля территории принадлежит ему в полной мере, и именно по ней он и считается идущим. В общественном же владении личная доля каждого отчуждается от него и трансформируется в некую промежуточную стадию права собственности. Хотя эта доля и обеспечивает её обладателю право пользования общественным владением, она уже никогда не сможет стать «только его» в полной мере. Поэтому, заходя в баню или синагогу, отлучённый уже не может считаться вступающим лишь на «свою» территорию, а должен восприниматься как использующий в личных целях имущество, принадлежащее в числе прочих тому, кто отлучил его от него обетом Торы. Это и накладывает на него запрет Торы. Получается, заключает рав Амиэль, что общественное владение как раз и является искомым примером такого «частичного» права владения имуществом, которое обеспечивает лишь возможность извлекать из него пользу, оставляя его, в то же время, отчуждённым от владельца.

То же самое проявляется, по его мнению, в отношении владения акциями. Хотя данное имущественное право и обеспечивает их держателю долю в доходах компании, всё же, по отношению к её имуществу, отчуждённому от акционера как в смысле возможности влияния на него, так и в смысле ответственности за него, оно не будет считаться полноценным алахическим правом собственности.

Рогачёвер: право на «омер»

Кроме рава Амиэля по данному вопросу высказался также и один из величайших мудрецов Торы предвоенного поколения раби Йосеф Розен – Рогачёвский Гаон. Он также считает, что источником определения алахического статуса акционерного общества и

владения акциями должно служить понятие «общественное владение» по Торе. Однако непосредственное доказательство существования данного статуса он выводит из законов ... храмовых жертвоприношений.

В мишне трактата «Шкалим» приводится дискуссия по поводу того, разрешается ли коэнам исполнять вместе со всем народом Израиля заповедь ежегодного пожертвования половины шекеля в «кассу» Храма. Дело в том, что результатом исполнения данной заповеди является то, что у всех, кто жертвовал, имеется теперь доля в общественных жертвах, приносимых в храм, в частности, в мучных приношениях «омера» в Песах и «двух хлебов» в Шавуот. Закон Торы в отношении этих мучных приношений гласит, что они должны быть съедены коэнами на территории Храма. Другой закон Торы гласит, что личные мучные приношения коэнов в Храме должны сжигаться целиком без остатка на огне жертвенника. Объединяя два этих закона, мы обнаруживаем, что наличие доли коэнов в «омере» и «двух хлебах» создаёт серьёзную проблему – их теперь нельзя ни съесть (из-за доли коэнов, которую необходимо сжечь), ни сжечь (так как Тора повелевает именно съесть их). По этой причине, в соответствии с одним из мнений в Мишне, коэнам не следует сдавать по «полшекеля» в Храм.

Однако другое мнение в Мишне не только не запрещает, но даже и поощряет участие коэнов в исполнении этой заповеди. Почему? В Иерусалимском Талмуде это объясняется такими словами: «Отличается закон личного жертвоприношения от общественного...»

Рогачёвский Гаон даёт такое объяснение этому вопросу: "В общественном имущественном владении доля каждого отдельного человека отчуждается от него так, что теперь их общая совокупность становится особой имущественной категорией, теряющей всякую алахическую связь с её непосредственными владельцами. Необходимость сжигания мучных жертвоприношений есть практическое выражение именно личного имущественного права коэнов. Поэтому она и проявляется лишь в их личных храмовых

приношениях. Однако в общественных жертвоприношениях, где личная имущественная доля каждого отчуждается от него, её «негативные» влияния тоже нейтрализуются этим. Поэтому и доля кознов в омере и двух хлебах никак не накладывает свой отрицательный (в данном случае) отпечаток на исполнение связанных с ними заповедей.

Подобное отчуждение имущества и капитала происходит, по мнению Рогачёвского Гаона, и в ситуации с акционерными обществами, в частности, с банками. Они тоже должны считаться лишь абстрактной формой, самостоятельно владеющей своим капиталом без конкретного личного имущественного соучастия в этом их владельцев и акционеров.

Таким образом, мнение Рогачёвского гаона полностью совпадает с вышеприведённым пониманием рава Вайнгорта – на приобретённый за деньги, но отчуждённый по какой-либо причине капитал, не распространяется право собственности «по Торе». Однако интересно, что сам рав Вайнгорт никак не упоминает мнение Рогачёвера в своей статье. Более того, мнение рава Амиэля, которое он приводит, он же полностью и опровергает, основываясь на тексте Талмуда в трактате «Недарим». Так на чём же, всё-таки, он строит свой алахический вывод?

Логическое построение как источник закона

По мнению рава Вайнгорта, даже при отсутствии источников непосредственно в Устной Торе у нас всё же имеется возможность доказать факт существования искомого «полувладения», не считающегося правом собственности по Торе. Путь доказательства – логическое рассуждение. Сила логики – орудие не только разума, это орудие самой Торы. В Талмуде некоторые законы выводятся лишь на основе логики, безо всякой опоры на текст Торы. В чём же состоит логическое построение рава Вайнгорта в нашем вопросе?

Объективная реальность такова, пишет рав Вайнгорт, что на руках у населения находится немалое количество долговых обязательств государства и других выпускаемых им ценных бумаг. Кроме этого, все граж-

дане государства владеют денежными банкнотами. В соответствии с юридическим статусом этих бумаг, их обладатель считается совладельцем национального Б-гатства и капитала страны. Бесспорным фактом является также то, что все государства, особенно те, чья экономика основана на сельском хозяйстве, проводят разного рода торговые операции с хамецом в Песах. Получается, что каждый еврей, являясь обладателем подобных бумаг, должен, по идее, считаться экономическим партнёром государства как во владении его хамецом в Песах, так и в его купле-продаже в эти дни. Так неужели, спрашивает рав Вайнгорт, Тора предписывает всем евреям избавляться от всех имеющих у них на руках ценных бумагах государства и его денежных банкнот каждый год при приближении Песаха? Нормальная человеческая логика восстаёт против этого! Поэтому мы должны признать, что Тора предусматривает возможность владения имуществом лишь в смысле права на извлечение из него пользы, но без того чтобы считаться при этом его полным собственником. Именно такая форма владения и лежит в основе права собственности граждан государства на его национальный капитал.

А отсюда уже лишь один шаг до подобного определения и в отношении владения акциями...

И таково алахическое заключение рава Вайнгорта:

– Держатели акций акционерных компаний, ровно как и сами хозяева товариществ с ограниченной ответственностью, не считаются, с точки зрения Торы, владельцами имущества и капиталов, принадлежащим этим компаниям и товариществам. В отношении хамеца пищевых компаний в Песах автор «Яд Шауль» соглашается с выводом Маарью а-Леви, по которому еврей-акционер считается «принявшим на себя имущественную ответственность за хамец нееврея, находящийся в руках нееврея». Однако в пункте о продаже акций он спорит с Маарью и постановляет, что изначально нужно устрожить и продать подобные акции нееврею на время Песаха. Если же по каким-либо причинам акции не были проданы, их владелец не считается преступившим запрет.

Контр-логика и «возврат к прошлому»

Следующим выдающимся алахическим авторитетом, высказавшимся по данной теме, был рав Ицхак Вайс – один из значительнейших законоучителей послевоенного поколения. В своём сборнике ре-спонсов «Минхат Ицхак» (часть 3, параг. 1), в ответе, датированном 1959 годом, он выступает решительным противником рава Вайнгорта по главным пунктам его алахических воззрений по данной теме. Лишь в одном он согласен с ним – в опровержении мнения Маарью а-Леви относительно статуса устава акционерной компании. По мнению автора «Минхат Ицхак», устав действительно полностью сохраняет за акционерами «положительную составляющую» права собственности. Однако рассуждения автора «Яд Шауль» о центральной роли «отрицательной» составляющей в определении права собственности по Торе, он отвергает однозначно и безоговорочно. Положительной составляющей, по его мнению, вполне достаточно для того, чтобы дать её обладателю статус полного владельца по Торе. Никакое государственное законодательство не в силах повлиять на установленный Талмудом незыблемый алахический статус имущественного владения. Приобретённое за деньги право на владение имуществом, предусматривающее возможность извлечения из него материальной выгоды, обязательно должно означать право полного владения им по Торе, несмотря на обеспеченное законом страны отсутствие личной ответственности за него. «Альтернативных» вариантов права собственности, по мнению автора «Минхат Ицхак», не существует...

Что же касается вышеприведённого логического доказательства рава Вайнгорта, то рав Вайс находит ему логический, опять таки, контраргумент. Представим себе, пишет он, небольшое семейное предприятие, в котором заняты муж, жена и их взрослые дети. На каком-то этапе глава семьи решает, что неплохо бы их семейному бизнесу получить льготы и преимущества, предоставляемые законом обладателям статуса «товарищества с ограниченной ответственностью»

Он мигом записывает жену и детей в качестве компаньонов и регистрирует бизнес уже в качестве «независимого юридического лица». Неужели, спрашивает рав Вайс, весь их хамец перестал с этого момента принадлежать им по Торе, и они теперь имеют право держать его у себя и вести с ним торговые операции в Песах? Такое не укладывается ни в какие рамки «еврейской» логики...

Рав Вайс не соглашается также и с вышеприведённым мнением Рогачёвского Гаона, видящего источник алахического определения статуса акционерной компании в выводимом из мишны трактата «Шкалим» понятия «общественного владения». Он даёт другое объяснение словам Иерусалимского Талмуда, по которому имущественная доля коэнов в общественном жертвоприношении «неощущаема» в нём не по причине отчуждения от владельца, а лишь в результате ... алахического аннулирования, растворения в гораздо большей доле «некоэньских» полушеклей. Соответственно, теперь у нас снова нет никакого основания утверждать, что «совместное общественное владение» является некой отдельной имущественной реальностью, а не просто совокупностью имущественных частей его отдельных членов. Основанное на подобном понимании объяснение статуса владения акциями, данное равом Вайнгортом, остаётся, по сути, не больше, чем абстрактной гипотезой, не имеющей под собой никакой реальной основы.

Правда, рав Вайс признаёт тот факт, что владение государственными ценными бумагами и денежными банкнотами действительно не создаёт их обладателям проблем с государственным хамецом в Песах. Только причина этому, по его мнению, лежит не в отсутствии личной ответственности, а в том, что их держатели не имеют никакой, даже минимальной, возможности влиять на ход хозяйственной деятельности государства. По этой причине, подобные ценные бумаги должны определяться лишь как долговые обязательства государства, не представляющие никакие права собственности.

То же самое определение действует, по мнению ав-

тора «Минхат Ицхак», в отношении так называемых «простых» акций, не дающих их обладателям даже права голоса на ежегодных собраниях акционеров. Они тоже считаются лишь долговыми обязательствами акционерного общества по отношению к их обладателю, но не более того.

На основании вышесказанного, автор «Минхат Ицхак» приходит к следующему выводу: держатель акций считается по Торе полным совладельцем имущества и денежного капитала акционерной компании со всеми вытекающими отсюда последствиями. Тем более, это относится к самим владельцам подобных обществ с ограниченной ответственностью. Поэтому у всех них имеется реальная алахическая проблема с хамецом этих компаний в Песах, что обязывает их по букве закона продавать подобные акции на время Песаха.

(В скобках заметим, что продажа «хамецных» акций на время Песаха – это вовсе не столь простое дело, как может показаться. Дело в том, что в соответствии с законодательством и по уставу самих акционерных компаний, продажа акций требует обязательного юридического переоформления их на имя нового владельца. На это, по понятным причинам, никто из продавцов хамеца пойти не захочет. Максимум того, на что они готовы, это включить акции в список остального хамеца на бланке, передаваемом раввином общины покупателю-нееврею. Поэтому нужно весьма исхитриться, чтобы обосновать алахическую действительность подобной продажи. В своём респонсе рав Вайс предлагает решение проблемы – однако разбор этой интересной темы выходит за рамки нашей статьи...)

Алахический «прорыв»

Наконец, последнее и решающее слово в нашем вопросе высказал величайший авторитет алахи второй половины 20 века раби Моше Файнштейн. В своём алахическом ответе по данной теме, датированном 1969 годом и включённом в его свод респонсов «Игрот Моше» (Эвен Аэзер, 1-7), он выдвигает воистину революционные идеи, выражающие принципиально новый подход к пониманию механизма действия данного аспекта алахи.

Начнём с того, что хотя раби Моше Файнштейн, как и Маарью а-Леви и автор «Яд Шауль», считает, что, по закону Торы, рядовой держатель акций действительно не может считаться совладельцем имущества и капитала акционерной компании, объяснение, которое он даёт этому, радикально отличается от всех вышеприведённых. По его мнению, причина здесь в абсолютном нежелании самого покупателя акций приобретать подобные права собственности. Объективная оценка психологического настроения и хода мыслей рядового покупателя акций показывает, что он думает только о получении дивидендов от прибыли компании, и лишь это одно он и хочет приобрести. Сам же ход деятельности компании, её вложения, разработки, сделки и прочее настолько далеки от его понимания, что он не только не стремится соучаствовать в них, но, напротив, желает не иметь к ним никакого отношения. Соответственно, в его планы никак не входит становиться совладельцем компании. Наоборот, он всеми силами пытается избежать этого. Хотя он никак не выражал подобные условия словесно в час покупки акций и, тем более, в письменной форме в тексте документа об их приобретении, всё-таки эта его незаинтересованность настолько несомненна в наших глазах, что мы словно читаем это в его мыслях, и поэтому она приобретает алахический статус чётко сформированного и конкретно выдвинутого условия при заключении сделки.

Соответственно, именно на таких условиях продавец-компания и покупатель-акционер и идут на заключение данного соглашения по приобретению акций. В результате акционер «убивает» сразу «двух зайцев». С одной стороны, приобретает право на дивиденды от компании, а с другой, уклоняясь от получения прав собственности на её имущество и капитал, избегает всего груза проблем (в том числе, и алахических), связанных с обладанием ими.

Но возникает вопрос как быть с законным правом на участие в ежегодных съездах акционеров с возможностью голосования по вопросам выбора руководства компании, зафиксированным в его уставе? Разве

это не является явно выраженным подтверждением наличия у акционера имущественных прав на владение компанией? (Именно так, напомним, воспринимают его алахический смысл авторы «Яд шауль» и «Минхат Ицхак».) По мнению рава Файнштейна, наличие подобного пункта в уставе компании нисколько не меняет суть дела. Данное «право» является не более, чем фикцией, «пусканием пыли в глаза», за которым не стоит никакого реального содержания. Ведь руководство компании всегда позаботится о том, чтобы иметь на руках контрольный пакет акций, обеспечивающий ей возможность в любой момент проводить любые нужные решения, в том числе и путём голосования на собраниях акционеров. Ввиду этого, и с точки зрения имущественных прав, этот пункт тоже ничего не прибавляет держателям акций.

Нельзя не впечатлиться красотой и новизной предложенного рави Моше Файнштейном решения проблемы, десятилетиями волновавшей законоучителей:

– Как согласовать новую имущественную реальность владения акциями с «классическим» правом собственности «по Талмуду»?

Мы видели, насколько тяжело справлялись с этой задачей Маарью а-Леви и автор «Яд Шауль», а автор «Минхат Ицхак» вообще отказался признавать здесь наличие какой-либо новой имущественной реальности.

Рав Файнштейн же так подошёл к пониманию проблемы, что она будто «отпала сама собой». Да, реальность, несомненно, новая, но она остаётся полностью в рамках имущественных законов Талмуда. Ведь самим же Талмудом уже было сформулировано общее правило: любое условие, выдвинутое при заключении имущественной сделки и принятое обеими её сторонами, имеет полную законную силу, даже если оно не соответствует стандартным правилам, действующим при подобных соглашениях (за исключением, разумеется, имущественных запретов самой Торы, например, взимания процентов на ссуду). В нашей ситуации проявляется похожий расклад. Покупатель акций выдвигает (по умолчанию) условие: он хочет приобрести лишь

долю в будущих доходах компании, но не долю в её имуществе. Продавец с готовностью принимает это условие, и сделка заключается в соответствии с ним. Принципиально новым «ключевым» моментом является здесь лишь решение рава Файнштейна считать подобное условие конкретно выдвигаемым (и принимаемым) «по умолчанию».

Другим «революционным прорывом» в данном вопросе является решение рави Моше Файнштейна в отношении приобретения права на долю в будущих доходах компании. Дело в том, что по Талмуду считается, что в подобном случае объектом купли-продажи является «то, чего ещё нет в мире», то есть нечто абстрактное и существующее лишь в теории. На подобные не существующие в реальности объекты, по мнению Талмуда, законы купли-продажи не могут распространяться в принципе. Поэтому подобная сделка должна, с точки зрения алахи, считаться недействительной. Причина здесь в том, что, по мнению Талмуда, в подобных «фьючерсных» сделках у обеих сторон соглашения отсутствует необходимая степень «сознательной готовности» на её заключение из-за эфемерности и иллюзорности её объекта. Данная «неготовность сознания» не может быть преодолена даже выдвиганием подобных условий «в открытую» – психологическое восприятие подобной сделки, как покупки «кота в мешке», остаётся у сторон соглашения в любом случае.

Каким же образом, согласно закону Торы, купивший акции компании приобретает право собственности на её будущие доходы, ведь именно они, согласно раву Файнштейну, являются здесь истинным объектом купли-продажи? Ответ рава Файнштейна:

– Здесь на помощь покупателю приходит ... имущественное законодательство государства. Так как согласно ему подобные фьючерсные сделки легитимны и имеют законную силу, обязывающую стороны соглашения scrupulously исполнять все оговоренные в них условия, то теперь, с точки зрения алахи, такая купля-продажа приобретает полное «право на жизнь».

Таким образом, имущественный закон государства, по

мнению раби Моше Файнштейна, вступает в действие и обеспечивает права собственности даже там, где «не помогают» имущественные законы Торы. Данный вывод имеет важнейшее значение не только в нашем аспекте закона, но и в отношении всего комплекса вопросов новых экономических реалий нашего времени. Всё вышесказанное относится к рядовому держателю акций. А каков, по мнению рава Файнштейна, будет закон в отношении обладателя солидного или контрольного пакета акций? Ведь в таком случае руководство компании уже явно никак не может проигнорировать мнение акционера в отношении хода её деятельности, да и к нему самому уже не относятся «отговорки» о нежелании вникать в «производственный процесс» добывания её доходов... Мнение рава Файнштейна здесь однозначно: «Такой акционер должен, несомненно, считаться полным совладельцем имущества и капитала компании со всеми вытекающими отсюда последствиями.

Из этого мы видим, что раби Моше Файнштейн, как и автор «Минхат Ицхак», не соглашается с идеей рава Вайнгорта о роли «отрицательной составляющей» права собственности в определении понятия «владения имуществом». По мнению рава Вайнгорта, как было показано выше, даже обладатель контрольного пакета акций «независимого юридического лица» не будет считаться его совладельцем. Рав Файнштейн же считает, что отсутствие личной ответственности за долги компании никак не отражается на определении подобного акционера, как её полного совладельца по Торе.

Подведение итогов

Итак, нами была поэтапно прослежена последовательность выражения взглядов законоучителей в отношении понимания сути столь новых имущественных понятий, как акционерное общество и владение акциями. Было показано, что глубинное понимание данного предмета тесно связано с алахическим определением другого более базисного понятия – права собственности по Торе. Сформулируем же теперь

вкратце основные положения вышеприведённых мнений по данному вопросу:

1. По мнению всех законоучителей право контролировать имущество и влиять на него есть неотъемлемая составляющая права собственности по Торе, без которой само понятие «владение» теряет всякий алахический смысл.

2. Личная ответственность собственника имущества за негативные финансовые последствия владения им (долги, ущербы и т.п.), по мнению автора «Яд Шауль», тоже является неотъемлемой составляющей права собственности по Торе; это мнение отвергается ведущими авторитетами алахи новейшего времени (автор «Минхат Ицхак», раби Моше Файнштейн).

3. В отношении алахического определения статуса владельцев товарищества с ограниченной ответственностью (в частности, обладателей контрольного пакета акций акционерных компаний) мы находим следующие воззрения:

а) по мнению автора «Яд Шауль», они не считаются владельцами имущества и капитала компании по причине отсутствия у них «отрицательной составляющей» права собственности;

б) по мнению остальных законоучителей, они являются полными владельцами этого имущества по Торе.

4. В отношении определения статуса рядовых держателей акций мы находим следующие воззрения:

а) по мнению Маарью а-Леви, они не являются совладельцами имущества компании по причине отсутствия у них «положительной составляющей» права собственности;

б) по мнению автора «Яд Шауль», они не считаются таковыми по причине отсутствия у них «отрицательной составляющей» права собственности;

в) по мнению раби Моше Файнштейна, они не считаются таковыми по причине их собственного нежелания приобретать себе подобные права собственности;

г) по мнению автора «Минхат Ицхак», они считаются полными совладельцами имущества и капитала компании.

Также нами были рассмотрены практические выво-

ды из вышеприведённых мнений в отношении проблемы с хамецом акционерных компаний в Песах. Заключение законоучителей в этом вопросе таково:

1. По мнению автора «Минхат Ицхак», держатель акций считается полным совладельцем как хамеца компании, так и её территориального владения, в котором он находится. Поэтому он обязан по букве закона продать «хамецные» акции нееврею на время Песаха. Данный вывод не относится к держателю так называемых «простых акций», не дающих их владельцу права голоса на ежегодных собраниях акционеров и считающихся ввиду этого лишь долговыми обязательствами компании по отношению к их обладателю.

2. По мнению Маарью а-Леви и автора «Яд Шауль», держатель акций считается лишь принявшим на себя имущественную ответственность за хамец нееврея, находящийся в территориальном владении нееврея. Ввиду этого:

а) по мнению Маарью а-Леви, он не обязан продавать акции;

б) по мнению автора «Яд Шауль», он должен изначально постараться сделать это. Однако, если акции не были проданы, их владелец не считается преступившим запрет.

3. По мнению раби Моше Файнштейна, держатель акций ни в коей мере не считается совладельцем хамеца компании. Однако считается ли он, по его мнению, принявшим на себя ответственность за него, и должен ли он изначально продавать свои акции на время Песаха – это автору статьи на данный момент неизвестно. Дело в том, что темой вышеприведённого респонса рава Файнштейна был другой аспект вопроса владения акциями, а именно проблема работы еврейского и нееврейского персонала компании по субботам. (Мы вынуждены оставить рассмотрение этого интереснейшего вопроса за рамками данной статьи.) Однако мнение рава Файнштейна в отношении хамеца компании ни в том, ни в других респонсах сборника «Игрот Моше» по данной теме владения акциями, к сожалению, не прозвучало...

Практические выводы

Вышеприведённое понимание раби Моше Файнштейна по обсуждаемому нами вопросу было принято в наше время большинством законоучителей в качестве практической алахи. Соответственно, мы можем сформулировать здесь основные алахические выводы по данной теме:

1. Обладание государственными ценными бумагами и так называемыми «простыми» акциями компаний не даёт их владельцу право собственности на их имущество. Соответственно, здесь нет никаких проблем с принадлежащим им хамецом в Песах.

2. Рядовой держатель акций компании не считается совладельцем её имущества и капитала.

3. Вопрос о том, должен ли он изначально продавать «хамецные» акции нееврею на время Песаха, зависит от того, считается ли он, по мнению раби Моше Файнштейна, принявшим на себя ответственность за находящийся в руках нееврея нееврейский хамец, или же он не имеет даже такого статуса. Вопрос открыт – пусть каждый спросит своего раввина...

4. Обладатель влиятельного (и, тем более, контрольного) пакета акций, считается полным совладельцем имущества компании; он обязан продать свои «хамецные» акции нееврею на время Песаха.

В заключении, отметим, что в данной статье мы не затронули вопросы, связанные с алахическим определением деятельности другого важнейшего «представителя семьи» сообществ с ограниченной ответственностью – коммерческого банка. Как восприняли законоучители прошлых поколений подобное экономическое новшество? Дозволяет ли алаха еврею владеть банком, в числе клиентов которого евреи? Можно ли держать текущий счёт в банке, принадлежащем еврею? Как берутся ипотечные и другие процентные ссуды в израильских банках? Эти и другие вопросы мы постараемся, с Б-жьей помощью, осветить в следующей статье. **ИТ**



Рав Зеев Вольф ШАФРАНОВ

ВОПРОС, ОТВЕТ НА КОТОРЫЙ ДАЕТСЯ ВО СНЕ («ШЕЕЛАТ ХАЛОМ»)

Упоминание о том, что существует возможность диалога с Небесами через вопросы, ответы на которые сообщаются во сне, мы впервые находим у пророка: «И спросил Шауль Г-спода, но не отвечал ему Г-сподь ни через сновидения, ни через урим¹, ни через пророков» (Шмуэль I 28:6). В эпоху Второго Храма, когда уже не было урим и тумим, а также пророчества, оставалась опция использования 72-буквенного Имени, где буквы с 19 по 26 используются для получения ответа на вопрос во сне, заданный в письменном виде, так как это описано в книге «Брит кеунат олам»² (речение 188, конец гл.11). Талмуд рассказывает о Раве, который пришел на кладбище и «сделал то, что он сделал», чтобы получить ответ на вопрос, который его занимал. Автор «Арух» пишет, что одно из объяснений слов «сделал то, что он сделал» – задал вопрос, чтобы получить ответ во сне.

Примеры вопросов Небесам, ответы на которые были получены во сне

В книгах «Нишмат Хаим» и «Брит Менуха» упоминается, что рав Ай Гаон задал вопрос и получил во сне ответ в виде стиха: «И говорил Я пророкам и умножал Я видения, и через пророков изъяснялся Я притчами» (Ошеа 12:11). В литературе того же периода приводится разъяснение, каким образом задается вопрос во сне. Сам рав Ай Гаон пишет: «Были в среде нашей некоторые старцы и благочестивые, которые постились несколько дней, не ели мяса и не пили вина, лежали в ритуально чистом месте и молились, и читали [определенные] стихи и буквы [Имени] по числу [их] и засыпали, и видели чудесные сны, подобные пророчеству. И в их числе некоторые из тех, кто жил в наши дни и знал об этом [способе задать вопрос]. У каж-

дого из них была своя форма [которая открывалась ему]: этому старец, а тому – юноша. И [форма] открывалась ему, и говорила с ним, и зачитывала ему стихи, в которых было из того вопроса, который он задавал» («Таам Зкеним» (стр.54-56), объяснение на «Сефер Йецира» раби Ицхака из Барселоны (стр.104)). Раби Авраам Ибн Эзра в комментарии на книгу Шмот (14:19) цитирует «Книгу Разиэля», где написано, что тот, кто хочет просить Небеса послать ему сновидение с ответом на вопрос, должен прочесть в начале ночи стих: «И было: в тридцатый год, в пятый день четвертого месяца, – и я среди изгнанников при реке Кевар, – открылись Небеса, и я увидел видения Б-жьи» (Йехезкель 1:1), в котором есть ровно 72 буквы, и они соответствуют 72-буквенному Имени. Рабейну Бехайе пишет, что нужно сказать другой стих: «Сокрытое –

¹ «Урим и тумим» – специальные предметы, при помощи которых Первосвященник по поручению народа или царя задавал вопросы Вс-вышнему и получал ответы.

² Книга составлена каббалистом равом Ицхаком Айзиком а-Козном. В ней изложены идеи Магида из Межерича и учеников Бааль Шем Това.

Г-споду, Б-гу нашему, а открытое – нам и сынам нашим навечно, чтобы исполнять все слова Учения этого» (Дварим 29:28). Он объясняет, что из этого стиха выводится особое Имя, которому адресуется задаваемый во сне вопрос: «Это Имя образуется соединением букв, и из него в свою очередь получают три Имени, в каждом из которых три буквы, а всего их – девять». Раби Моше из Ботриля в своем комментарии на «Сефер Йецира» пишет, что перед тем, как человек задает такой вопрос, он должен день поститься, окунуться в микву, хранить всю его одежду и простыни в чистоте, очистить дом от всякой грязи и плохого запаха, не думать ни о какой другой вещи, кроме своего вопроса, произнести ряд Имен и стихов Писания, а также призывать определенных ангелов.

У сефардских «мекубалим» данный метод использовался, в основном, чтобы разрешить затруднения в понимании теоретических вопросов Каббалы, как это следует из различных писем раби Авраама бен Элиэзера а-Леви. Задаваемые во сне вопросы упомянуты и в книге «Сулам а-Алия», которую написал изгнанник из Португалии раби Йеуда бен Моше Альбутини, а также в трудах других каббалистов того поколения. В книге «Мешив», где собраны и обобщены различные метафизические практики периода изгнания из Испании, описываются два пути, ведущие к раскрытию Знания: первый связан с состоянием бодрствования, а второй относится к состоянию сна. В одном отрывке сообщается, что раньше раскрытия исходили непосредственно от Вс-сильного, их удостоивались благочестивые люди прошлого и удостоятся будущие поколения: Вс-сильный открывался людям через «духовное тело», «одетое» и существующее в материальном мире – тело пророка Элияу, который общался с великими людьми предшествующих поколений. Однако в наше время раскрытие происходит только во сне, без участия речи и голоса. Но в другой части книги сказано, что также и в эпоху ее написания существовала возможность раскрытия в антропоморфной

форме пророка Элияу во время бодрствования, в то время как раскрытие других ангелов в большинстве случаев достигается посредством вопроса, ответ на который приходит во сне.

В 1240 году, в эпоху «баалей а-Тосафот», в Париже было вынесено судебное решение о сожжении Талмуда, которое было приведено в исполнение в 1242 году. Во сне был получен ответ о сути происходящего: «Это закон Торы, это постановление Торы». Раби Йом Тов Липман Геллер³ спросил о причинах резни, учиненной бандами Богдана Хмельницкого, да будет имя злодея стёрто, и получил во сне ответ, что эта кара пришла из-за невежд, которые не придают значения запрету на ведение пустых бесед в синагогах во время молитвы.

Рав Яков Саспортас (1610–1698), автор книги «Эйхал а-Кодеш», задал о ереси шабтианства, смущавшей умы поколения, и ответили ему во сне: «Из (среды) людей изгоняемы они; на них орут, как на вора» (Йов 30:5). В итоге именно рав Яков Саспортас и стал «первым, вставшим в пролом», чтобы изгнать шабтистов из еврейской среды. Однако открывшееся ему – последний известный нам ответ, полученный во сне: вскоре в Восточной Европе возникло хасидское движение, Бааль Шем Тов и его товарищи «отменили» призывание ангелов, использование практической Каббалы и написание камей – впредь ответ на просьбу или вопрос следовало получать через молитву, совершаемую с искренней верой и правильной «каваной» (намерением).

«Диалог» с Небесами раби Якова а-Леви

Особое место в теме «шеелат халом» занимает сборник респонсов «Ми-Шамаим», составленный в XIII веке одним из «баалей Тосафот» – раби Яковом а-Леви из Мройча и Курвиля. Ниже приведен целый «диалог» раби Якова с Небесами, касающийся окунания в микву людей, ставших ритуально нечистыми из-за истечения семени.

³1579-1654, известный законоучитель и талмудист, известный в первую очередь как автор классического комментария на Мишну «Тосафот Йом Тов»

Согласно постановлению пророка Эзры, в случае истечения семени человек становится нечист, и ему необходимо окунуться в микву перед чтением «Шма, Израэль», произнесением слов Торы и для молитвы. После разрушения Второго Храма раби Йеуда бен Бетейра определил, что это постановление потеряло актуальность, но позднее вавилонские гаоним объяснили, что согласно раби Йеуде бен Бетейре оно потеряло актуальность только в вопросах чтения «Шма» и произнесения слов Торы, однако для молитвы по-прежнему необходимо окувание в микву или очищение с помощью девяти «кавов» воды. Тем не менее, согласно облегчающему мнению, постановление Эзры об обязательном окувании было отменено даже в отношении молитвы: это мнение опирается на Иерусалимский Талмуд, где приведен спор на эту тему, и сказано, что в месте где принято окунуться – окунаются, а в месте, где не принято – можно молиться без погружения в микву и без омовения с помощью девяти «кавов» воды (хотя по второму мнению закон об очищении после истечения семенем появился раньше постановления Эзры, и поэтому окувание перед молитвой по-прежнему необходимо.⁴ В связи с этим раби Яков просил, чтобы во сне ему был дарован ответ: какова здесь алаха? Нужно ли решить как гаоны, которые устрожили в отношении молитвы человека, у которого было истечение семени, и считали, что необходима миква или девяти кавов, или же можно положиться на Иерусалимский Талмуд? Раби Яков удостоился письменного ответа. Ангелы начали со стиха «И служите Г-споду, Вс-сильному вашему», и объяснил, что под «служением» в стихе имеется в виду молитва, и разве возможно, что ритуально нечистый человек будет приносить жертву?⁵ И продолжили ангелы: «Если скажешь в отношении остальных видов ритуальной нечистоты, что непохожа нечистота, прои-

зошедшая из-за вынужденной ситуации, на нечистоту, которая пришла в силу желания, и нечистота, пришедшая извне, на нечистоту, пришедшую из тела; то [знай, что] Эзра, когда вынес [свое] постановление – духом святости видел и сделал [его], а про Иерусалимский Талмуд знай, что если бы Эзра был [одновременно] с ними, они [- составители Иерусалимского Талмуда -] не знали бы куда деть себя, и ещё знай, что автор [в Иерусалимском Талмуде] отказался от своего мнения и сказал, что этот закон предшествует временам Эзры. И эта вещь [т.е. молитва без окувания в микву или без омовения девяти «кавами» воды] приводит к удлинению Изгнания, потому что, если бы молитва Израиля делалась так, как она установлена – была бы она уже принята давно, и лишь только страдания Изгнания, добрые дела и изучения Торы являются заступниками за еврейский народ». В конце они добавили: «Слышали мы из-за Занавеси: «Хотя очистить [от ритуальной нечистоты] каждого еврея [сейчас] невозможно, но если очистят хотя бы только хазана, то непременно ускорят приход Избавителя, и во всяком месте, [где] возносят во Имя моё чистое приношение, «Я приду к тебе и благословлю тебя» (Шмот 20:20)».

Желая удостовериться, что полученный ответ исходил от Творца, раби Яков вновь задал вопрос: Царь верховный, Б-г великий, могучий и грозный, хранящий Завет и милость для любящих его, храни завет Твой с нами и прикажи ангелам твоим святым, ответственным за ответы во сне, ответить мне во Имя Славы Твоей, истинно и верно, ясно и проясненно с точки зрения алахи, и несомненно: слова ответа на вопрос, который я задал в отношении окувания в микву ритуально нечистых от истечения семени, вышли ли они от Духа святости, и есть ли в них польза, и хорошо ли их раскрыть моему зятю раби Йосефу,⁶ и сооб-

⁴ Очевидно, имеется в виду, что закон был установлен в эпоху между двумя Иерусалимскими Храмами, а значит, он релевантен и в период, когда Храма нет.

⁵ Здесь имеется в виду, что еврейские молитвы, в их нынешней форме, заменяют собой жертвоприношения, а человек, приносящий жертву, должен быть ритуально чист, поскольку вход на территорию Храмового Двора («Азары») был разрешен только ритуально чистым евреям.

⁶ Рав Аарон Маркус в своем комментарии «Кесем а-софер» к данному сборнику пишет: «...исследуем, кто этот раби Йосеф, к голосу которого, как слышно из текста, прислушивались все мудрецы его поколения больше, чем к голосу благочестивого спрашивающего. Следует отсюда, что человек этот был из семьи вождей и глав народа, и согласно времени и смыслу, я бы сказал, что этот раби Йосеф – это раби Йосеф Аарух бар Клонимус, из дома Клонимус, главенствующего в Майнце, с которым связаны семьи Раши и всех мудрецов Тосафот. И велика сила человека этого, которого очень восхвалял Аризалъ за истинную мудрость, [выраженную] в комментарии на «Сефер Йецира».

щить мудрецам земли? Или же пришли ко мне эти слова от духа другого, и нет в них пользы, и хорошо мне скрыть их и утаить?» И ответили мне: «В самом деле, было слово Г-сподне. И слова древние – Древний сказал их. И сегодняшний день – день известия, и подготовили их до утреннего света». А после этого добавили: «А человек, который поступит дерзко, не слушаясь священника, стоящего для служения там, ... да умрет человек тот» (Дварим, 17:12) и еще: «И вот я с тобою и сохраню тебя везде, куда ты ни пойдешь» (Брешит, 28:15).

Ответы, полученные во сне и современная алахическая практика

И все же, насколько велико сегодня значение ответов, полученных таким образом? В традиции нет

однозначного мнения относительно приоритета информации, получаемой свыше, над «сварой» (логическим доказательством), да и само право полагаться на «руах а-кодеш» («дух святости») при принятии алахического решения является предметом дискуссии. Величайший сефардский законоучитель нашего поколения рав Овадия Йосеф, благословенна память о праведнике, в своей книге «Ябиа Омер» подробно разбирает вопрос о возможности установления практической алахи на основе ответа, полученного во сне. Он делает заключение, что такой ответ легитимен как источник алахи, но он не имеет преимущества перед другими способами вынесения решения, и мудрец имеет право противопоставить этому ответу силу своей «свары». («Ябиа омер», часть 1, «Орах Хаим», глава 41, пар. 21, 30). **MT**



Глава 2

Увещевание

1. Тот, кто видит, что ближний его согрешил и пошел по плохому пути или если он только собирается нарушить, обязан он наставить его на правильный путь и увещевать его говоря, что тот берет на себя грех, нарушая заповеди. Как сказано: «Наставляй, увещевай народ твой, и не понесешь за него греха»¹.

2. Тот, кто может повлиять на других, чтобы те не согрешили и не делает этого, тоже несет наказание за этот грех. И если человек упускает возможность воздействовать на других и изменить их поступки в лучшую сторону, сказано о нем (Дварим 27, 6): «Проклят тот, кто не исполнит слов Торы этой»

«И знай, что обязан человек сотворенный быть верной опорой и мудрым слугой во всем, что он делает для своего Господина. А верный слуга должен быть скор в служении и спешно замечать, если и другие слуги верно исполняют свой долг...»

3. Заповедь увещевания включает в себя два повеления. Первое – если согрешил человек перед другим человеком, тогда второй не имеет права притвориться и смолчать, а должен сказать обидчику: почему ты сделал мне так то и так то, зачем причинил мне зло?

Рав Ицхак Яаков ФУКС
Перевод рава Михоэля Даниэля Нишлюка

Продолжение. Начало в №36-38

ЗАКОНЫ ОТНОШЕНИЙ МЕЖДУ ЧЕЛОВЕКОМ И БЛИЖНИМ

Как сказано: « Не возненавидь брата твоего в сердце своем, наставляй, увещевай народ твой...». Вторая же часть заповеди будет разъяснена ниже.

Если же тот попросил прощения – должно простить. И пусть не станет он проявлять жестокость, не прощая.

4. Если же человек, которого обидели, не хочет ничего сообщать своему обидчику и увещевать его, потому что считает, что тот простак или, что он в тот момент был не в себе, и потому простил его в сердце, а не просто притворился и ничего не возразил – считается это качеством особенной праведности. Тора же запретила именно злопамятство.

5. Если человек вынужден сделать кому-то замечание, не важно, мужчине или женщине, и даже матери и отцу – он обязан это сделать с уважением.

Мудреца Торы следует увещевать с должным трепетом и почтением. Так же считается, что мудрец Торы всегда принимает критику.

6. Если человек видит, что его отец или мать ошиблись в алахе, ему следует из уважения к ним указать на их ошибку, показав им этот закон в первоисточнике. Поэтому, если они нарушают непосредственно запрет Торы, нельзя им возразить: «Вы преступили слова Торы», а только скажет так: «Папа, мама, так написано в Торе, так я учил» или «Так я читал», чтобы не

¹ Есть несколько объяснений этих слов «и не понесешь за него греха». Рабейну Йона комментируя строчку, поясняет, что грех заключается в том, что не сделал замечания. Книга «Патшеген Актан» так объясняет его слова: «То есть, должен увещевать его еще до проступка, и тогда не понесешь за него греха, по принципу, все евреи ответственны друг за друга», так как теперь он не согрешит». По мнению Раши, Рамбама и книги «Хинух» имеется в виду запрет оскорблять и унижать человека, когда делаешь ему замечание. Есть так же те, кто видит в этом предостережение, чтобы не стал увещевать его так, что тот станет грешить еще больше. Рамбам в «Илхот Деот» (глава 6 алаха 6) связывает эти слова с запретом напрасной ненависти, то есть – увещевай его, и этим ты изгонишь ненависть из своего сердца.

устыдить их.

Если же они не поняли или не приняли его слов, может сказать им прямо, но все же более мягко, чем словами: «Вы нарушили...»

7. Если дети не достигли возраста «понимания», то есть трех лет, нет обязанности их увещевать или запрещать им что либо, даже в запретах Торы, как у их родителей, так и у других людей.

Запрещено, однако, самому предлагать им нарушить запрет или давать им есть запрещенное в пищу, и даже если это только запрет мудрецов.

8. Если ребенок достиг возраста «понимания», но еще не достиг возраста, когда приходит пора его воспитывать, то есть с трех до, примерно, шести-семи лет, обязаны отец и мать наставлять его и отдалять от того, что запрещено, включая запреты мудрецов. Остальные же этого делать не обязаны.

9. Когда же ребенок достигает возраста «воспитания», то есть шести-семи лет, обязанность увещевать его и отдалять от запретов ложиться на всех людей. Но это касается только запретов Торы, а не мудрецов.

Родители же обязаны предостерегать его от любых нарушений.

10. Если ребенок что-то украл или испортил чье либо имущество, стоит его за это порицать и наставлять, чтобы впредь он так не делал. И это относится ко всем заповедям между человеком и ближним – должен суд Торы или те, на ком обязанность воспитывать ребенка, увещевать и отдалять его от греха, чтобы он не причинил ущерба.

Возмещать его, однако, обязывают только том случае, если украденное было найдено. Хотя более правильным поведением было бы в любом случае заплатить.

11. Всякий, кто принимает порицание и слушает голоса увещевающего – это высшее качество праведности, все доброе заключено в нем и существование самой Торы опирается на него. И так сказал Шломо в мудрости своей: «Ухо, внимлющее поучению жизни, среди мудрецов будет обретать (Мишлей 15/31)». И сказано у

пророка: «Обратите слух ваш и идите ко Мне, слушайте, и будут жить души ваши (Йешаяу 55/3)».

Одно из качеств, которыми приобретается Тора – «Приязнь к порицанию».

Когда надо порицать

12. Заповедь увещевания тяжело исполнить полностью правильно, так, как этого требует Закон. Потому что надо взвесить в уме, если порицание уместно или все же стоит промолчать. А так же должен спросить себя человек – не лучше ли, чтобы человек нарушал неумышленно, чем зная. И так сказал Мудрейший из людей: «Не порицай глупца, чтобы не возненавидел он тебя».

С другой же стороны, заповедь эта – повеление Торы и сказана она всему Израилю, и потому, несомненно, в наших силах ее исполнить. Однако для этого ее надо учить, чему и будет посвящена эта глава.

13. Нельзя увещевать человека, если неизвестно достоверно и без всяких сомнений, что он совершил грех. И не опираются в этом на предположения, домыслы или слухи.

Так же, нельзя делать замечания, если сам порицающий нарушает или пренебрегает этой заповедью.

14. Если запрет написан в Торе напрямую и человек нарушает его неумышленно – есть обязанность ему об этом сказать. И в этом случае не говорят, что лучше бы он совершал по незнанию, чем умышленно. Но если запрет из Торы не написан в ней прямо, и ясно для увещевающего, что человек о нем не знает, а если ему сказать он все равно будет нарушать – в этом случае нет обязанности делать ему замечания.

15. Того, кто нарушает умышленно, надлежит увещевать в любом случае, даже если он не послушает, так как о нем нельзя сказать «лучше нарушает неумышленно». И несмотря на то, что человеку не полагается наказания за его грех, если он не станет его увещевать, все же, увещевая, он исполняет заповедь Торы.

² И лучше сказать это вопросительно, а не утверждением.

³ Под возрастом «понимания» подразумевается возраст, когда ребенку можно запретить что-то делать или что-либо не есть и он точно послушает. Обычно это около трех лет, но более развитые дети могут достичь его и в два года. (а менее – и в четыре – перев.)

⁴ Если это того не унизит и не заденет – прим. переводчика.

16. Если группа людей совершает грех и даже умышленно нарушает заповедь, напрямую написанную в Торе, есть обязанность увещевать их только один раз, поскольку они, возможно, послушают, а также для того, чтобы не могли они потом сказать, что никто не был против. Но после этого – как есть заповедь говорить то, что может быть услышано, так же есть заповедь не говорить того, что услышано не будет.

17. Если распространился среди людей плохой обычай облегчать в каком-либо из запретов Торы, который не написан напрямую – это считается как то, что они не принимают порицания, и поэтому замечание делать не нужно.

И это только в том случае, когда преступающих по незнанию стало много. Но если облегчают в этом только немногие – есть заповедь их порицать, даже если после этого они продолжают делать это специально.

18. Те, которые полностью отошли от Торы, открыто нарушая Шабат или употребляя в пищу исключительно трефное, вышли из статуса «народ твой» и нет заповеди их увещевать.

Есть, однако, в наше время те, кто считает, что они все равно имеют статус «ребенка взятого в плен», и, возможно, все же примут слова, сказанные с любовью.

19. Если человек, увещевая товарища, видит, что тот резко и неприязненно реагирует на его слова, и ему становится ясно, что он больше не будет его слушать, запрещено продолжать его порицать. Так же, если из-за замечания ближний может начать его ненавидеть или станет мстить – он не должен его увещевать.

И понятно, что тем более, если это может быть опасно для увещевающего.

20. «Занимающий высокий статус в обществе, не будет слишком милосерден к себе, а только на прославление Имени Вс-вышнего будут направлены глаза и сердце его всегда. В любом же случае, все зависит от его собственного разумения – примут его слова или нет».

И все же, Учитель и Наставник, который предостерегал народ, а они его не послушали, о нем сказано: «И ты душу свою спас».¹

Как надо увещевать

21. Правильное выполнение заповеди увещевания обязывает человека тщательно обдумать его действия и их последствия, прежде чем приступить к самому увещеванию. В это входит и разъяснение обстоятельств случившегося, и лучшее знакомство с тем, кого нужно будет порицать, его личными качествами и характером, для того чтобы выбрать самый подходящий способ увещевания.

И самое главное и самое важное в этом – личный пример, который часто может повлиять сильнее тысячи слов.

22. Порицающий товарища, как в заповедях между ним и Вс-вышним, так и в проступках между человеком и человеком, должен увещевать его спокойно, мягкими дружескими словами, сообщив так же, что все его намерения то ему только во благо. И если тот не примет его слов, будет порицать снова.

Тот, кто по своей природе не способен говорить мягко – свободен от заповеди увещевания.

23. Унижающий ближнего в присутствии других людей – нет у него доли в Будущем Мире. Поэтому запрещено увещевать кого-либо, когда кто-то другой рядом, будь то важный человек или нет, а так же нельзя упрекать слишком строго до такой степени, что тот покраснеет от стыда. Как сказано: «И не понесет за него греха».

Однако, человек совершает грех открыто, его должно упрекнуть немедленно, чтобы не получилось осквернения Имени Небес.

24. Если упрекнул человека за нарушение заповеди между человеком и Небесами, но тот не раскаялся и продолжает совершать свой поступок скрытно, может он стыдить его прилюдно и раскрыть, в чем его грех, пока тот не отступит от проступка.

Это, однако, относится только к тому случаю, когда нарушается заповедь известная среди всех евреев, и все знают, что это грех, а так же, у раскрывающего проступок не будет от этого никакой выгоды.

¹ Человек должен стараться жить в месте, где живет его Учитель, но только если он принимает порицания учителя. Если же это не так, то пусть живет в другом месте. Потому что лучше для него нарушать неумышленно, чем зная.

Пути увещевания

25. Тот, кто собирается увещевать ближнего, даже если ему с первого взгляда кажется, что его слова не будут приняты, пусть положится Вс-вышнего, что Он, Благословенный, поможет и вложит в уста его нужные и подходящие слова, говорящие к сердцу ближнего.

И даже если уже все было сказано, и тот не принял, все время пока есть надежда, должен продолжать увещевать, даже сто раз. И будет молиться и просить, чтобы были услышаны его призывы к служению Вс-вышнему.

26. Анонимное порицание – это такой тип увещевания, когда нет прямого разговора с человеком, но, в случае надобности, это делается при помощи письма или посылки. Так же можно положить ему книгу или распечатку текста в почтовый ящик или на стол рядом с ним. Или говорить с другим человеком на тему совершенного проступка в непосредственной близости к преступившему. Все это работает не хуже личного контакта.

27. Так же не обязательно высказывать все порицание за один раз – иногда увещевание разбитое на несколько раз может быть принято более охотно, с меньшим страхом и трепетом, чем сказанное одним махом.

Есть те, кто видит намек на такой способ увещевания в строчке «Наставляй, увещевай...» – и даже сто раз. То есть можно разбить порицание даже на сто частей.

28. Также есть еще очень действенный способ делать человеку замечание – советоваться с ним и приобщать его к общей проблеме, чтобы вместе найти решение и действия, которые следует предпринять, чтобы ее решить. Некоторые также находят намек на

это из той же строчки, но объясняя ее по-другому – наставляя ближнего, увещевай самого себя.

Такое обращение делает возможным более глубокое погружение в детали проблемы, а также затрагивает болезненные моменты, которые могут задеть увещивающего так же как и того, на кого оно направлено.

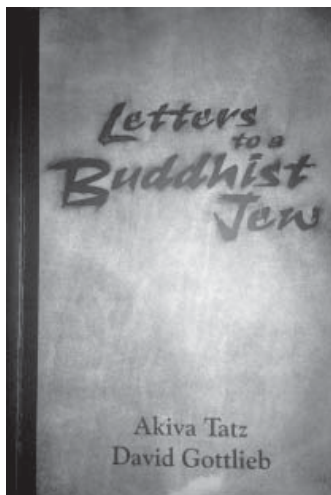
29. Многие главы поколений советовали назначить повсеместно мужчин или женщин, умеющих приятно и красноречиво говорить, и о которых с теплом и уважением отзываются в общине, чтобы те порицали и влияли на общину, когда это потребуется. И совет этот себя доказал, и особенно в тех случаях, когда все остальные попытки наставить людей провалились.

30. Из всего приведенного выше можно вывести общее правило, что стоит как можно дальше отодвигать время увещивания, чтобы сделать его как можно лучше и более действенно. Но только если это не относится к следующим случаям:

- 1) Когда происходит осквернение Имени Вс-вышнего.
- 2) Когда проявляется неуважение по отношению к мудрецам Торы, наставникам или родителям.
- 3) Когда непосредственно совершается грех.

Закончим эту главу обещанием из Писания: «И обличающим будет приязнь, и придет на них доброе благословение. Уста целует тех, кто отвечает словами верными» (Мишлей 24:25-26).

И так объясняет эти слова Мальбим: «Увещивающие тех, кого положено, а не лстящие вместо этого, чтобы порицать – путь сей добрый, приятен он для души. А порицающие мудро, так, что принимает сердце их порицание, уста их будут целовать, потому что любимы они всем». ¶



Рав Акива ТАТЦ, Дэвид ГОТТЛИБ

Перевод Гавриэля Фельдмана

ПИСЬМА ЕВРЕЮ-БУДДИСТУ

Дэвид Готтлиб родился и вырос в Чикаго. Он защитил диплом бакалавра искусств в Amherst College. В процессе обучения был награжден премией Питера Барнетта Хоу за фантастическую прозу. Продолжил образование в Университете Северной Каролины, который закончил с дипломом магистра изящных искусств. Профессиональная деятельность Дэвида была связана с театром и проектами по защите исторических памятников, также он успел поработать в области PR, и все это время публиковал свои рассказы, пьесы и статьи в таких изданиях как Families in Business, Diversion, Denver Magazine, и других.

Дэвид изучал и практиковал буддизм, и в итоге прошел посвящение как дзэн-буддист в 2002 году. Он является одним из основателей и исполнительным директором Общин Полного Круга.

Дэвид занимается девелоперскими проектами на рынке доступного жилья. Он живет в Нортбруке, штат Иллинойс, с женой и детьми.

Рав доктор Акива Татц – врач и писатель, родившийся в Южной Африке. Он дает уроки в лондонском Jewish Learning Exchange и выступает по всему миру с лекциями по еврейской философии и врачебной этике. В его книге «Анатомия поиска» описан переход от светского образа жизни в мир иудейского соблюдения. В книге «Жить вдохновенно» он поднимает фундаментальные темы еврейской традиционной мысли. Его «Маска Вселенной» открывает глубины, скрытые за пеленой каждодневной реальности. В книге «Руководство к жизни для думающего еврейского подростка» он предложил свой подход к наиболее важным вопросам, с которыми сталкиваются молодые интеллектуалы. Он основал и возглавляет иерусалимский Форум по врачебной этике. Широкое распространение получили аудиозаписи его лекций (www.tatz.cc). Его книги были переведены на испанский, французский, итальянский, португальский и русский языки.

Предисловие

Написание этой книги само по себе было духовным путешествием: непредсказуемым, в основном непростым, а иногда волнующим. Это было именно путешествие – сплошные вопросы и никакой конкретной цели, но в итоге получилась книга.

Дзэн-буддизм ведет людей к великому пробуждению и к большим свершениям. Меня он привел к мудрецу Торы. Я не мог предвидеть ни одного из событий, приведших к появлению этой книги, и меньше всего то, что я буду иметь честь разделить авторство с Акивой Татцем. Я хочу поблагодарить его за то, что он щедро

делился со мной временем и своей мудростью, за его понимание и способность легко преодолевать дистанции и различия между нами.

Дэвид Готтлиб
Нортбрук, Иллинойс
Ноябрь 2004

Со своей корреспонденцией я всегда опаздываю; иногда сильно опаздываю. Но когда я получил письмо от еврея из Чикаго, который спрашивает, «Должен ли он полностью посвятить себя иудаизму и в связи с этим отказаться от дзэн – от дзэн, который впервые за всю мою сознательную жизнь помог мне духовно пробудиться?», я сразу же написал ответ. И когда он спросил, «И если я отдамся изучению и соблюдению еврейской традиции, где я найду ту вибрацию, ту мудрость, тот ключ к духовному соединению, которых, по моему мнению, иудаизм никогда не имел?»

Я продолжил писать.

В данной книге зафиксирована наша переписка. А еще это хроника развития наших отношений – мы переписывались два года и для меня было очень приятно узнавать Дэвида все лучше. Подготовка книги к публикации – это хороший способ проверить как любой вывести шероховатости в характере человека, но он все время вел себя как джентльмен. Все грани его характера оказались гладкими, насколько я могу судить.

Большинство современных евреев, который привлек буддизм, не имеют представление об истинной мудрости Торы. Безусловно, если бы они имели представление о ее глубине, многие из них начали бы с исследования собственной территории, прежде чем эмигрировать. Обращаясь к Давиду, я пытался исследовать часть этой территории. Публикуя наш диалог, я надеялся приоткрыть, хотя бы немного, глубину Торы тем ее детям, которые странствуют по дорогам Востока, или, в крайнем случае, тем, кто бросает в сторону восточных учений случайный взгляд через плечо.

Эта книга не представляет собой диспут между буддизмом и иудаизмом. Это даже не их сравнение, хотя некоторый момент сравнения в наш диалог неизбежно вкрался. Это книга об иудаизме, написанная

для честного еврейского исследователя, хорошо осведомленного о буддистском учении и практике, который ищет свой путь назад. Книга не претендует на то, чтобы представить буддизм или подвергнуть его критике; я не настолько компетентен, чтобы подобное делать, и моя цель не в этом. Моя единственная задача состоит в том, чтобы исследовать Тору и поделиться ее великолепием со всеми, кто просит. В этом плане буддизм сформировал контекст для формирования вопросов.

В процессе подготовки нашей переписки к публикации я получил комментарий от моего израильского друга. Я знал, что он серьезно изучал буддизм будучи студентом Оксфорда и продолжал делать это после университета, что он проводил много времени на Востоке, прежде чем начал свою карьеру инвест-банкира, а также то, что он в настоящее время он глубоко погружен в изучение Талмуда в Иерусалиме. В своем отзыве он упомянул один случай, который произошел с ним лично, и который я процитирую, потому что некоторым упоминание этой истории может показаться уместным.

В феврале 2001 года меня пригласили посетить уроки Далай Ламы о страдании и сострадании в Бодх-Гае – месте, где около 2500 лет назад, сидя под деревом Бодхи, достиг просветления Гаутама. И мой друг, всемирно известный буддистский активист, организовал мне там личную аудиенцию с Далай Ламой.

Я вошел в его комнату на закате, после девяти часов интенсивных занятий. Он сидел со скрещенными ногами на подушке и дал мне знак сесть рядом с ним. Он приветствовал меня своей теплой, любящей улыбкой и спросил меня, израильтянин ли я.

– Да. – ответил я незамедлительно.

– Ты еврей? – продолжал он спрашивать.

– Конечно. – ответил я.

Несколько минут он сохранял молчание, а потом сказал: «Ты пришел от самой древней мудрости... от источника... Тебе нет нужды путешествовать в такую даль, сюда, в поисках истины... Тебе следует вернуться в твою страну и хорошо изучить свою религию. Возвращайся сюда, если почувствуешь необ-

ходимость в этом, но только после того как ты сделаешь то, о чем я говорю...»

В тот момент я чувствовал себя глубоко разочарованным и продолжал думать: «Неужели я предпринял это путешествие в Бихар лишь затем, чтобы узнать, что мне следует учить Тору?»

Все, что я излагаю в этих письмах взято из классических источников Торы – как напрямую, так и через моих великих учителей. Ничего нового я здесь не сделал, не считая ошибок. Без рава Моше Шапира, который открыл нашему поколению мир понимания и у которого я удостоился учиться, я бы, конечно, имел крайне малое понимание Торы. Для меня, как и для многих других, он является прямым источником...

Акива Татц,
Лондон
Ноябрь, 2004

Дорогой рав Татц!

Я еврей, исповедующий дзэн-буддизм, и пытаюсь разобраться с этими двумя моими идентичностями. Два ортодоксальных раввина здесь, в Чикаго, Йеошуа Карш и Зеев Кан, предположили, что, возможно, именно Вы сможете дать мне нужный совет и помочь определить правильное направление. После того как я прослушал записи нескольких Ваших лекций, любезно предоставленные мне равом Каном, я начал думать, что они были правы. Моя жена, мои дочери и я сам учились с этими добрыми и мудрыми раввинами, и они помогали моей жене сохранять позитивный настрой и с терпением относиться ко мне и моей дзэнской практике, но ее внутренний дискомфорт уже достиг непереносимой степени («Дэвид, твой буддизм – это нож в моем сердце!»).

Это я довел ее до этой черты, и мне предстоит принять очень важное решение: должен ли я полностью посвятить себя иудаизму и в связи с этим отказаться от дзэн – от дзэн, который впервые за всю мою сознательную жизнь помог мне духовно пробудиться? И если я отдамся изучению и соблюдению еврейской традиции, где я найду ту вибрацию, ту мудрость, тот

ключ к духовному соединению, которых, по моему мнению, иудаизм никогда не имел?

Моя жена и я относимся к числу прихожан консервативной синагоги в северном пригороде Чикаго, однако на протяжении нескольких лет я изучал медитацию в центре дзэн-буддизма в соседнем городе Эванстон, штат Иллинойс. Моя практика стала довольно интенсивной, и я прошел обряд «посвящения», в том плане, что я формально принял базовые положения буддизма (достаточно похоже на Десять Заповедей) в качестве норм, по которым я живу.

Моя жена была воспитана на идее сильной еврейской самоидентификации. Она получила еврейское образование, я – нет. Поэтому моя способность изучать предписания консервативного иудаизма и приспосабливаться к ним, а также усвоить его язык и литургию с самого начала была слабой, и лишь укрепляла барьер в моем духовном осознании себя евреем и в религиозной практике. Поэтому я настолько отдался медитации, а поняв, что в действительности нет такой вещи как еврейская медитация, погрузился в изучение буддизма. Однако моя практика дзэн породила растущий дискомфорт и трения не только внутри меня самого, но и в моих отношениях с женой. Со временем я пришел к тому, что начал видеть определенные элементы буддистской медитации как чрезвычайно полезные лично для меня, однако принятие буддизма как религии неизбежно стало бы источником внутренних и внешних конфликтов.

Я продолжил изучение иврита, начал учиться читать Тору, надеясь справиться «взрослую Бар Мицву», и постепенно увеличиваю свой кругозор в еврейских вопросах.

Если Вы согласитесь, я бы хотел изложить перед Вами ряд проблем, которые беспокоят меня и других людей, которые прошли тем же путем. Некоторые из этих вопросов сейчас стоят для меня очень остро, другие стояли острее раньше, но все они требуют своего разрешения. Я расскажу Вам больше подробностей о моем прошлом, если это окажется полезным; я также буду приводить ссылки на некоторые базовые буддистские тексты, что поможет четче

сформулировать затрагиваемые темы для разговора. Для начала, я прилагаю сокращенный вариант фундаментальной работы о «Благородном Восемеричном Пути» и книгу Сюнрю Сузуки – японского буддистского монаха, который прибыл в Сан-Франциско в конце 50-х и открыл там дзэн-центр, который сегодня является крупнейшим в стране. Именно Судзуки в значительной степени ответственен за быстрый рост популярности дзэн-буддизма в США. Книга содержит отрывки из его лекций (т.н. «беседы о дхарме», на дзэнском сленге), в которых он объясняет ученикам как совместить дзэн (и саму жизнь) с чистым и открытым сознанием новичка. Я думаю, что эти две книги дадут Вам ясное представление о том, что завораживает людей Запада, и особенно западных евреев, в буддистской мысли и практике.

С пожеланиями мира и хорошего здоровья,
Дэвид Готтлиб

Дорогой Дэвид!

Не уверен, что Вы обратитесь по правильному адресу, но Вы можете попробовать прислать мне Ваши вопросы, и я приложу все силы, чтобы на них ответить.

С наилучшими пожеланиями,
Акива Татц

Дорогой рав Татц!

Благодарю Вас за готовность помочь мне в поисках ответов на мои вопросы. Вы увидите, что они представляют собой претензии или возражения, которые частично вызваны моим опытом, а частично – моим незнанием. Ниже я привожу 15 вопросов и наблюдений о «преимуществах» буддизма относительно иудаизма, которые смущают меня и обычно мешают тем евреям, которые вовлечены в дзэнскую практику.

Претензии еврея-буддиста к иудаизму и сравнения иудаизма с дзэн

1. Б-г

Несмотря на то, что дзэн-буддизм не отрицает существование Высшей Силы, действующей во Вселенной, он не сосредоточен на Б-ге, которому нужно подчиняться, или, что более важно, в которого нужно ве-

рить. Буддизм фокусируется на том, что может быть испытано, и хотя многие верят, что могут испытать на себе Б-га... но могут ли они, на самом деле? Вся эта концепция, в которой вокруг Высшей Сущности, которой есть дело до того, что мы делаем и чего не делаем, строится система прославления, все «мифы», сопутствующие этой вере – это все равно что строить замок, в котором планируется жить, и при этом ожидать, что он полетит по воздуху.

2. Доступность

Несмотря на то, что буддизм может быть очень витиеватым и сложным, его базовые принципы невероятно просты, и потому они не только чрезвычайно доступны, но и портируемы, ведь они не конфликтуют с практикой других религий: можно практиковать буддизм и все же оставаться евреем. В конечном счете, я просто развиваю в себе внимательность, следя за своим дыханием, понимая взаимосвязанность всех вещей и существ, стремясь познать и искоренить причины страдания.

Иудаизм же, наоборот, ставит в тупик своей недоступностью, и чем глубже человек в него погружается, тем гуще становится чаща законов, текстов, верований и практик.

3. Избранность против универсальности

Буддизм признает взаимосвязанность всего сущего и сосредотачивается на этом. В самом деле, это можно испытать лично посредством медитации, и такой опыт воистину освобождает человека. Сравните это с концепцией избранности, которая является фундаментальной причиной сознательного отделения евреями себя от всего остального общества – причина, как скажут некоторые, негодования, ведущего к антисемитизму и его ужасающим следствиям. Чтобы быть соблюдающим евреем, нужно действительно верить, что ты – часть некоего договора, согласно которому ты был избран для особ-го задания или роли в жизни. Это полностью отделяет тебя и лишает возможности испытать истинную природу Вселенной.

4. Самопознание

Буддизм помогает человеку увидеть, что нет такой вещи как «я», с маленькой буквы. Конечно, есть тело,

в котором происходит накопление личностных черт, но все наши «я» соединены между собой, подобно спицам в велосипедном колесе. Такое видение освобождает нас от необходимости хвататься и цепляться за идеи и желания – истинные причины страданий.

Иудаизм же, наоборот, держится за понятие «я», и с самого начала налагает на него бремя 613 заповедей, и определяет человеку цели, которые ведут его к тому, чтобы цепляться и хвататься – к бесконечности круга страданий. В связи с этим кто-то может возразить, что сосредотачиваясь на истинной природе «Большого Я», т.е. на взаимосвязанности в более широкой Вселенской идентичности, в которой мы все имеем свое место, буддизм дарует более глубокий, более точный и менее мучительный способ самопознания, чем может дать иудаизм, а в конечном счете именно через самопознание мы начинаем готовиться к служению широкому, открытому миру и учимся избегать причинения страданий другим.

5. Вера

Далее. Некоторым формам буддизма присущи идеи, которые могут быть названы «верой», но если мы говорим о буддизме в его наиболее распространенной и наиболее принятой на Западе форме – в особенности, о Сото-дзэн – то одно из важнейших его преимуществ состоит в том, что Вы не обязаны верить. Ваш духовный опыт – он лично для Вас. Именно это сделало Будду Шакьямуни настолько революционным духовным лидером. Он рассматривал различные системы верований как формы порабощенности политическим системам или химерам сознания, разжигающим страдания. В дзэн Вы просто испытываете опыт. Вера – это вариант дымовой завесы, скрывающей действительность.

6. Тора с Синая

Конечно, этот вопрос непосредственно связан с предыдущим, который о вере. Если человек не верит в Синайское Откровение, как он может называть кого-то евреем? Многие выдающиеся еврейские мудрецы (и Вы в числе прочих) подчеркивают, что в людской истории не было откровения подобного тому, которого удостоились евреи у горы Синай. Сотни тысяч, если

не миллионы, были отброшены назад голосом Самого Б-га, а еще многочисленные случаи проявлений Всевышнего, испытанные странствующими по пустыне.

Но буддист может сказать, что вся эта история не более чем прекрасный миф, и если Вы не готовы поверить в этот миф целиком, действительно ли Вы еврей? А если Вы верите в это, разве Вы не страдаете от заблуждения – одного из Трех Ядов? В то же самое время, буддист может сказать, что Будда был – мы в этом уверены – исторической личностью, чьи действия были зафиксированы, проповеди задокументированы, чья жизнь и смерть исторически известны. И мы знаем, что он был просто человеком, который изменил себя с помощью исследования. Здесь нет никаких фокусов.

7. Законничество

Сохранение тайных традиций, а также неспособность иудаизма приспособиться к разным временам и культурам, в которые жили евреи, может служить объяснением тому факту, что многие евреи ищут и находят себе духовное пристанище в буддизме. Как может духовная традиция, тесно связывающая с живым и присутствующим Одним Б-гом, основывать эту связь на вгоняющих в сон сводах законов и комментариев, через которые евреи должны строить свои отношения с Творцом?

8. Духовная бессодержательность

Многие видят иудаизм настолько поглощенным процедурой и законом, что и он сам, и его адепты представляются чрезвычайно обделенными в плане подлинной духовности. Буддист почти всегда ставит открытость, осознание и сострадание на первый план, это центральные вещи для него, ибо он – духовно пробужденное существо. Многие евреи производят впечатление крайне неудовлетворенных своей духовной жизнью и ее развитием, при этом они продолжают с гордостью называть себя евреями, но сыновья и дочери этих людей меняют вероисповедание или просто перестают соблюдать что бы то ни было, вступают в смешанные браки и теряют всякую еврейскую идентичность.

9. Культурное представление иудаизма в мире

Буддисты в Западном мире – сострадательные и забот-

ливые, социально активные, скромные люди. Конечно, это сверхобобщение, на грани антисемитизма, но некоторые буддисты, евреи по происхождению, могут сказать, что они отвернулись от иудаизма не в последнюю очередь из-за того, что они видели, как живут евреи: они стремятся укрыться в анклавах, населенных, преимущественно, Б-гатыми и привилегированными. Разве живая духовная традиция может привести к вот такому добровольному духовному апартеиду?

10. Пустота

Это буддистская концепция, с которой я рекомендовал бы ознакомиться напрямую из источников. Но по сути, речь идет о том, что все вещи, и все существа непрерывно создают сами себя, и не обладают какими-то присущими им качествами или личностью. Скорее, на них накладываются наши ожидания, возникшие из наших собственных неправильных представлений, а также наших химических и психологических взаимодействий, что ведет нас к ошибочному наделению вещей и людей качествами, которыми они, в целом, не обладают.

Этот радикальный подход, сформулированный великими буддистскими философами примерно в X веке, дает разгадку происхождения более традиционных взглядов на личность, персональный опыт, и, конечно же, Б-га.

11. Традиции и рассказы со временем превращаются во что-то бессмысленное или ужасное

Потрясение лулавом и этрогом, жизнь в шалашах, специальные чтения отрывков из Торы о жестоком насилии на войне, о жертвоприношениях, эпидемиях и карах, павших на головы врагов – некоторые аспекты еврейского образа жизни и соблюдения, а также все те рассказы, в соответствии с которыми мы вроде бы должны выбирать себе правильный жизненный вектор, для современных чувствительных людей представляются чересчур воинственными. И хотя никто не спорит с тем, что еврейский народ наделил Западный мир большей частью его морального кода (если не всем этим кодом целиком) все же странно, что мы придерживаемся обычаев и рассказываем истории древнего земледельческого союза кочевых племен, в то время как мир давно изменился.

Многое в иудаизме представляется непонятным и архаичным, поэтому иудаизм – это не первое, а последнее место, где многие евреи будут искать живой контакт с Б-жественным. В одной книге, уже успевшей привлечь широкое внимание здесь, в США, утверждается, что иудаизм умирает из-за ритуалов, которые заморозили духовную правду религии до окаменелого состояния, а все, что осталось, было экспроприровано еврейскими агентствами, которые используют израильско-палестинский конфликт как оправдание для постоянно продолжающегося сбора денег и поддержания собственного существования. И данное мнение не столь уж единичное – это претензия многих представителей моего поколения к современному иудаизму.

12. Культ еврейской жертвенности

Некоторые чувствуют, что иудаизм в целом упрямо упивается собственной жертвенностью, а современная версия сионизма навязывает ту же самую жертвенность другим. Буддизм же, наоборот, придерживается идеи отрешенности от различных форм идентичности, от любых мест и вещей, которые ведут к подобного рода страданиям. Многие буддисты (и в частности, бывшие иудеи) могут указать на неустанные упоминания о Холокосте с одной стороны, и нынешней борьбой в Израиле с другой, и просто сказать: «Вы видите? Вот что получается из религии, которая цепляется за древние идеи, мифы и территории. Покажите мне страну, раздираемую борьбой, которую вели бы буддисты». (Можно попробовать возразить, что буддистские монахи в Японии во время Второй Мировой Войны поддержали бездумное уничтожение противника, но это отдельная тема).

13. Радость

Когда человек испытывает пустоту, когда он освобождается от заблуждений и привязанностей, он испытывает чувство глубокого сострадания ко всем разумным существам. Эта равнооткрытость – центральная магистраль, которая ведет к уничтожению страдания. Даже если Вы не достигли просветления, все равно это опыт, приносящий истинную радость. И хотя радость, в отличие от понимания, не является

главной целью буддизма, две эти вещи тесно связаны друг с другом.

14. Медитация

Многие евреи отдают предпочтение буддизму, потому что буддизм, по сути своей, является тихим, неторопливым, а в некоторой степени он даже предполагает одиночество. Буддизм направлен внутрь себя, он спокоен и безмятежен. Нет миньянов, нет шумных шулов, нет раввинов, которые кого-то обличают. И, наконец, разве существует такая вещь как еврейская медитация?

15. Страдание

Цель буддизма – уничтожение страдания. В иудаизме страдание представляется интегральной частью роста. Говорить о том, что Йом Кипур придает страданию позитивный смысл – значит оправдывать ту самую вещь, которую буддизм пытается искоренить! Здесь мы видим фундаментальное различие между иудаизмом и буддизмом.

Рав Татц, я жду Вашего ответа.

Рав Кан говорит, что Вы планируете посетить Чикаго позже в этом месяце – может быть мы встретимся? Для нас с женой будет честью пригласить Вас к нам домой на неофициальный ужин вечером в воскресенье, многие захотят присоединиться к нам чтобы Вас послушать.

Источник

Дорогой Дэвид!

Я внимательно просмотрел все пункты Вашего письма. Постараюсь продемонстрировать аутентичный еврейский подход к этим вопросам – настолько насколько буду способен. Прежде всего, я хочу изучить те Ваши вопросы, которые возникли в контексте буддистского мышления и практики. Многие предъявляемые Вами претензии вытекают из современного, в частности американского, восприятия иудаизма – им я тоже уделю внимание, но предпочитаю начать с тех вещей, которые приводят евреев к буддизму, а не с тех, которые уводят их прочь от иудаизма. На первом этапе мы сможем обнаружить потрясающее сходство, и возможно, еще более потрясающие различия;

а на втором мы займемся исследованием некоторых аспектов современного духовного поиска и уйдем в абсолютно иную область. Если я и окажусь способен внести что-нибудь ценное – это скорее будет свежий взгляд на Тору и на ее силу, нежели спекуляции вокруг сегодняшней ассимиляции евреев.

Там, где смогу, я буду отвечать на Ваши вопросы подробно и исчерпывающе. Однако по ходу нашего с Вами диалога я буду затрагивать различные вопросы, зачастую неправильно понимаемые современными евреями, которым не хватает знаний в области Торы. Я хочу продемонстрировать, как улучшение понимания этих вопросов во многих случаях снимает трудности. Я намерен доказать, что многие евреи в процессе своих духовных поисков ушли в буддизм лишь потому, что они не знают, что иудаизм содержит те элементы, которые они нашли столь привлекательными в буддизме. Несмотря на то, что я не могу назвать себя экспертом в области буддистского учения, я попробую показать, что буддистские идеи, которые вы озвучили, являются для иудаизма базовыми.

Предупреждение: по моему опыту, качество того, что человек говорит, снижается обратно пропорционально регулярности, с которой он использует в своих коммуникациях слова «я» и «мне» (предполагаю, что буддисты со мной в этом согласятся): очень часто эта регулярность является выражением эгоизма, в жертву которому приносится содержание. Но поскольку это частная переписка, такие слова будут часто вкрадываться. Надеюсь, Вы не будете судить меня строго за это.

Спасибо за Ваше приглашение встретиться и выступить перед Вашими друзьями. Я буду рад это сделать. Для начала, я прилагаю некоторые первоначальные мысли в ответ на первый из Ваших вопросов. Постараюсь ответить на остальные не затягивая, насколько будет позволять время.

С наилучшими пожеланиями,
Акива Татц

Продолжение следует МТ



Рав Йеошуа ПФЕФФЕР,
главный «алахический» редактор портала dinonline.org

Перевод Реувена Губермана

ЗАКОНЫ ПРЕСЛЕДОВАТЕЛЯ. ЧАСТЬ 2

Окончание. Начало в № 38

В прошлой статье было подробно разобрано противоречие, которое может появиться, когда возникает необходимость спасти жизнь еврея путем убийства другого человека. Мы занимались разрешением этого противоречия в контексте законов о «родефе» («преследователя»): если нет возможности воспрепятствовать убийству жертвы иначе нежели убийством преследователя – разрешается, и даже необходимо убить преследователя ради спасения преследуемого. Мы пытались привести законы о «родефе» к некому общему определению, и мы увидели, как может повлиять алахическое определение на разные случаи «преследования», как например, когда в роли «родефа» выступает ребенок, или в ситуации с разделением сиамских близнецов ценой жизни одного из них.

В данной статье мы продолжим обсуждать законы «преследователя» и сосредоточимся на тяжелых вопросах, которые возникают, когда спасение многих зависит от смерти одного. Можно ли выдавать еврея, когда известно, что его убьют, но таким образом будет спасен целый город? Нужно ли убивать террориста-смертника, при этом убивая нескольких человек рядом с ним, ради спасения многих людей? Эти и другие тяжелые вопросы мы и будем обсуждать дальше. Следует оговориться, что мы не устанавливаем здесь практическую алаху, а лишь начинаем обсуждение и изучение этой темы.

Выдача Шева бен Бихри ради спасения многих

Как было сказано, закон «родеф» применяется для разрешения определенной ситуации, когда обязанность спасения жизни влечет за собой необходимость убийства. Несколько иной случай, когда этот закон тоже применяется, описан в Тосефте («Трумот» 7-23): «Группе людей, которой неевреи сказали: «Дайте нам одного из вас, и мы убьем его, а если не дадите – то мы убьем вас всех», – запрещено выдавать еврея

[и все они будут убиты]. Но если указали конкретного еврея, которого нужно выдать, как было в случае с Шева бен Бихри – выдадут его тем людям и не будут убиты».

Тосефта намекает на упомянутое в Пророках событие (Шмуэль II гл. 20) – бунт человека по имени Шева бен Бихри против царя Давида. За это преступление Шева бен Бихри был обязан смерти. Йован бен Цруя (командующий армией царя Давида) осаждал Авель Бейт Мааха – город, в который сбежал Шева бен Бихри, и угрожал обрушить стену всего города. Написано, что по совету мудрой женщины¹ жители города убили Шева бен Бихри и бросили его голову Йовану. Таким образом город был спасен.

Из слов Тосефты мы делаем вывод, что если на одной чаше весов у нас спасение многих, а на другой – требование выдать одного, то запрещено выдавать даже одного ради спасения многих, несмотря на то, что в случае невыдачи одного могут погибнуть все. Ведь не только в случае, когда мы выбираем, кого из двух человек оставить в живых, но и в случае, когда спасение многих требует смерти одного, применяется пра-

¹ Согласно мидрашу это была Серах – дочь Ашера, которая первой сообщила Яакову, что его сын Йосеф жив, и за это Яаков благословил ее долголетием.

вило «Не отвергают жизнь из-за другой жизни» и нет разрешения убивать одного ради спасения многих. Но когда враги указали конкретного человека, как указал Йован на Шеву бен Бихри – можно его выдать на смерть и спасти многих: «Дадут им его и не будут убиты».

Выдача одного человека, который не обязан смерти

Относительно вышеупомянутого закона в Иерусалимском Талмуде («Трумот» 8-4) приводится спор между раби Йохананом и Рейш Лакишем: разрешение выдать человека на расправу ограничено лишь тем случаем, когда указали такого человека как Шева бен Бихри, который уже был обязан смерти по закону государства (еще до того, как попросили его выдать), поскольку он восстал против царя Давида, или же это закон, который сказан относительно любых случаев? По мнению раби Йоханана, разрешено выдавать определенного человека, даже если он не обязан смерти по закону государства. Однако, по мнению Рейш Лакиша, этот закон относится лишь к человеку, который смертельно провинился перед государством.

Законоучителя спорят по чьему мнению установлен закон – по Рейш Лакишу или по раби Йоханану. Рамбам («Законы основ Торы» 5-5) установил алаху как Рейш Лакиш: запрещено выдавать человека, который не обязан смерти по закону государства, и разрешено выдавать только того, кто обязан смерти, как Шева бен Бихри. Комментаторы («Кесеф Мишне» там же, «Бейт Йосеф» на «Йорэ Дэа» 157, Таз там же, п. 7) удивляются почему Рамбам постановил закон как Рейш Лакиш ведь по правилу если спорят раби Йоханан и Рейш Лакиш – закон как раби Йоханан («Йевамот» 36а, см. «Биур а-Гра» «Йорэ Дэа» там же, пункт 16).² Таз (там же), вслед за Рамбамом, постановил закон

по Рейш Лакишу и привел Баха, который постановил так же. Но Хазон Иш (часть «Хошен Мишпат» на трактат «Санэдрин», глава 25) сначала написал, что закон как раби Йоханан, что можно убивать (или выдавать на смерть) одного «выдаваемого» из-за того, что он рассматривается как «преследователь»: «...тот, кого выбрали – как «преследователь», ведь из-за того, что находится среди них – их всех убьют. И не смотря на то, что по закону он не «преследователь», поскольку он спасает свою жизнь – все таки они не обязаны жертвовать собой, и поскольку он причина их опасности – они имеют право его сдать»³.

После того, как Хазон Иш написал, что следует постановить закон по раби Йоханану, он привел постановление Рамбама. Но кажется, что Хазон Иш склоняется к мнению раби Йоханана, поскольку дальше он упоминает, что Рамо постановил как раби Йоханан⁴ и Хазон Иш удивляется почему Бах постановил как Рамбам а не как Рамо.

Передвигание в сторону одного человека «стрелы», которая летит в направлении многих

Мнение Хазон Иша (там же) про «стрелу, которая летит убивать многих» это фундамент для вопросов о жертвовании одним ради многих. Разрешается ли склонять летящую стрелу таким образом, что многие будут спасены, но вместо них будет убит один, который бы не умер, если бы стрела не была отклонена. В соответствии с респонсами «Циц Элизер» (часть 15 глава 70) этот вопрос несомненно может быть актуальным, как, например, в случае человека, который ведет машину и чувствует, что тормоза не работают, а машина вот-вот скатится и убьет группу людей. Единственная возможность спасти их – это повернуть в сторону, но при этом будет убит один человек, который там стоит. Должен ли водитель действовать ради спасения многих или запрещено убивать (активно)?

² Рамо («Йорэ Дэа», там же, гл. 1) привел оба мнения: Рейш Лакиша – как основное, а раби Йоханана – как дополнительное. – прим. пер.

³ Хазон Иш там объяснил, что спор раби Йоханана и Рейш Лакиша состоит в том, является ли существенная связь выдаваемого с «преследованием» (которая заключается в том, что он обязан смерти по закону государства) необходимым условием для применения закона «родеф» (это Рейш Лакиш). Или может быть поскольку на данный момент их жизнь и смерть зависит от него – то он считается «преследователем» и разрешено его убивать даже если он не обязан смерти по закону государства (раби Йоханан).

⁴ Поскольку его мнение приведено первым, а мнение Рейш Лакиша вторым. – прим. пер.

Еще один случай, который можно включить в этот вопрос это солдат, который видит ручную гранату, которая была брошена в сторону группы солдат. Разрешается ли солдату отклонить траекторию гранаты таким образом, что один будет убит, но многие будут спасены? (Относительно солдата, который может лечь на гранату и таким образом спасти других – см. респонсы «Игрот Моше» (Йоре Деа часть 2, глава 174 пункт 4), который написал, что в целом нельзя убивать себя ради спасения других, но «спасение еврея отличается»). И неясно, что здесь означает «спасение еврея»).

В ответ на этот вопрос пишет Хазон Иш, что следует разделить между отклонением стрелы и выдачей еврея, склонить стрелу – это «действие спасения», а выдать еврея неевреям – это «жестокое действие убийства». Свойство действия выдачи – это жестокость и убийство, и лишь «случайно» сюда проецируется спасение, с другой стороны, суть действия отклонения – это спасение, и убийство связано с этим лишь случайно. В действии, суть которого спасение пишет Хазон Иш, что возможно нам нужно приложить усилия чтобы спасти как можно больше евреев, даже если спасение связано с уничтожением жизни.

В конце Хазон Иш пишет: «все-таки тут (со стрелой) хуже, так как убивает руками, а мы нашли разрешение только выдавать, но убивать руками возможно нельзя, а то что убили Шева бен Бихри (не доказывает, что можно убивать одного чтобы спасти многих) – из-за того, что бунтовал против власти». Однако после небольшого обсуждения темы, в респонсах «Циц Элизер» (там же) решается, что в любом случае похотим на обсуждаемые выше «сидеть и ничего не делать предпочтительнее»⁵, и нельзя совершать акт «спасения», который сопряжен с убийством других.

Убийство одного человека ради спасения многих

После вступления и обсуждения правил этой темы раз-

берем правила, касающиеся практических вопросов.

В предыдущей статье мы обсуждали страшный вопрос, который случился во время Холокоста, когда плач ребенка мог раскрыть нацистам месторасположение евреев: разрешено ли убивать ребенка ради спасения многих или нет, поскольку «не отодвигают одну жизнь ради другой»?⁶ Рав Шимон Эфрати обсуждает этот вопрос в респонсах «Мигей аарега» (глава 1), и оправдывает тех, кто убил детей, поскольку ребенок рассматривается как «выбранный» (но рав добавляет, что поскольку идет речь не о волевом «преследователе» – то нет обязанности его убивать, а лишь право). При этом, в главе 3 рав оправдал тех, кто пожертвовал собой и не убил детей в подобных ситуациях, как это было с братом автора – равом Цви Эфрати.

Параллельно его словам следует упомянуть мнение, которое было приведено в предыдущей статье, в соответствии с которым правило «не отодвигают одну жизнь ради другой» сказано только в случае, когда есть возможность, что один спасется, но в случае когда оба умрут разрешено пренебрегать одной жизнью ради другой (как в случае роженицы, когда разрешается убивать новорожденного когда и мать и новорожденный умрут; см. «Яд Рама» «Санэдрин» 72б, «Минхат Авраам» глава 42). «Паним Меирот» (часть 3 глава 8) учит этот закон из случая с Шева бен Бихри (по мнению раби Йоханана): разрешение убивать Шева бен Бихри, который был выбран, сказано из-за того, что и без этого (если бы его не выдали) все были бы убиты.

В свете этого принципа рав Ицхак Зильберштейн (журнал «Ассиа» 45-46 тевет 5749 стр. 62-68) обсуждает случай, который был во время Первой Ливанской войны, когда заминированный автомобиль взорвался рядом с домом военной администрации в Тире, и из-за этого на людей обрушился пятиэтажный дом. В момент взрыва на верхних этажах было меньше солдат, чем на

⁵ Фраза «шев валь таасе адиф» упоминается в трактате «Эрувин» (100а) насчет случая когда некое действие – это нарушение запрета «не добавляй», но с другой стороны, воздержание от этого действия – это нарушение запрета «не убавляй»: там сказано, что предпочтительней сидеть и ничего не делать тем самым нарушая «баль тигра», (т.е. запрет как бы нарушается сам по себе), чем активным образом нарушать «баль тосиф». – прим. пер.

⁶ Это фраза из мишны «Оалот» (гл. 7 мишна б) насчет рожающей женщины: когда большая часть ребенка вышла – нельзя его убивать даже если он угрожает жизни матери. – прим. пер.

нижних, и когда начали спасательные работы выяснилось, что для спасения солдат с нижних этажей требуется задействовать тяжелую технику, а это приведет к смерти солдат, которые были на верхних этажах.

Рав Зильберштейн (который рассматривает теоретический вопрос, и также обсуждает корабль, который начинает тонуть из-за тяжести людей, и нужно сбросить часть пассажиров в море ради спасения остальных пассажиров) постановил, что если без спасательных действий все умрут – то разрешено спасти, даже если скорее всего люди умрут, несмотря на то, что это произойдет от активного действия.

Сомнение в разрешенности убийства одного ради убийства многих

В конце рав Зильберштейн добавляет, что можно присоединить мнение Хазон Иша, по которому можно отклонять стрелу по направлению к одному, и тем самым спасти многих. Тракторам, которые спасают многих разрешено убивать нескольких, которые встречаются по пути, так же как можно склонять стрелу.

Однако мы видели в словах Хазон Иша, что следует разделять между действием, которое рассматривается как спасение и между действием, которое рассматривается как убийство. Поэтому рав Шломо Диховски возражает (альманах «Тора шебеаль пе» номер 31) на ответ рава Зильберштейна, – утверждения, что есть разница между спасением и между убийством, которое в будущем приведет к спасению. Насчет вопроса можно ли убивать новорожденного ради спасения матери – убийство ребенка само по себе является спасением матери, и поэтому там, где без убийства ребенка умрут оба – уместно разрешить убийство ребенка. Но в случае с зданием которое обрушилось идет речь о двух разных действиях: сначала трактор заезжает на развалины – это уже действие убийства, и только после этого будут действия спасе-

ния, если у спасателей удастся вытащить живых из под развалин.

По мнению рава Шломо Диховски нет доказательств, применимых к тем случаям, где нет явного действия спасения и в случае с спасательным трактором (и, видимо, в случае с плачущим ребенком), при всем сожалении «сидеть и ничего не делать – предпочтительнее» (но понятно, что нужно спасти того, кого можно спасти без причинения смерти другим).⁷ Относительно вышеупомянутого мнения «Паним Меирот», что разрешено убивать одного если без этого все умрут, рав Диховски привел несколько мнений, которые спорят и считают что даже в случае когда все умрут – нельзя осуществлять убийство, тем более что тут нет конкретного человека, который обязан смерти.

Также в книге «Мишнат пикуах нефеш» (глава 49 – 6) запрещается отсоединять устройство, которое поддерживает жизнь от одного больного с целью присоединить его к другим больным, даже если их много, так как само по себе отсоединение – это еще не спасение, а убийство, и в свете того, что сказал Хазон Иш, это запрещено.

Убийство террориста-смертника

Обсудим случай террориста-смертника, которого ждут на входе в зал, где много людей и на нем пояс с взрывчаткой. Можно убить его на месте и привести к смерти тех, кто рядом с ним. С другой стороны, если он не будет убит на входе и зайдет в зал – то умрет много больше людей. В соответствии с решением рава Зильберштейна этот случай можно сравнить со случаем «спасение многих путем убийства одного» (или нескольких) – например, вытаскивание с помощью тяжелой техники или сбрасывание людей с корабля, который начинает тонуть – и разрешить убийство. Но по мнению рава Диховски запрещено убивать нескольких ради спасения многих, и «сиди и ничего не делай отличается»⁸.

⁷ Также рав Диховски отмечает, что при обсуждении убийства ребенка ради спасения матери идет речь о новорожденном ребенке, который еще не прожил дня и у него есть статус «возможно выкидыш», и предпочтение отдается матери. Нельзя оттуда привести доказательство к ситуации с человеком, который находится в том же положении что и спасаемый.

⁸ Фраза «шев вэль таасе шани» упоминается, когда мудрецы разрешили нарушать Тору – например, чтобы сделать «ограду для Торы» или по другой причине, в той ситуации, когда постановление не нарушает Тору активно (как, например, запрет трубить в «шофар» и брать «лулав» в Шабат и т.п.). Но мудрецы не могут постановить нарушать Тору активно (см. Раши на «Брахот» 20а). – прим. пер.

Однако, возможно, что рав Зильберштейн согласится, что в этом случае запрещено убивать террориста, поскольку идет речь о ситуации, в которой без убийства люди рядом с ним не находились бы в опасности (а опасность была для людей, которые в зале). С другой стороны можно сказать, что этот случай легче, так как здесь нет убийства руками, а убийство относится только к террористу, и только вследствие этого те, кто стоит рядом окажутся в опасности.

В этом случае тяжело охарактеризовать стоящих рядом с террористом как «избранных» для смерти и закон Тосефты будет основанием запретить причинять их смерть.

В книге «Мишнат пикуах нефеш» (глава 50) обсуждается подобный случай, когда был похищен самолет и он скоро взорвется, столкнувшись с многоэтажным зданием, но есть возможность взорвать самолет до того, как он достигнет цели и спасти много жизней путем убийства тех, кто находится в самолете. Когда автор спросил про этот случай рава Хаим Каневского – тот ответил, что «мы сомневаемся насчет этого».

**Явно спасительное действие,
которое причиняет смерть многим**

В книге «Дамесек Элизер»⁹, – прим. пер. обсуждается следующий вопрос: «Меня спросили про двух людей, стоящих один позади другого и убийца хочет убить того, кто стоит спереди – разрешено ли склонять

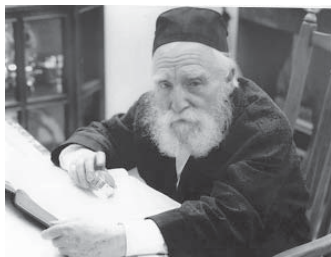
себя в стороны или убежать и тогда стрела попадет в того, кто стоит за ним». Подобный случай приводится в книге «Мишнат Пикуах Нефеш» (глава 50) относительно солдата, который во время войны выпустил ракету по направлению к себе: он пригнулся чтобы спасти себя, а солдат, который стоял за ним, погиб. Теперь солдат спрашивает требуется ли ему искупление за то, что причинил смерть.

«Дамесек Элизер» отвечает: «И я сказал, что в соответствии с моими скудными знаниями очевидно что разрешено, поскольку он не намеревается совершить такое действие (т.е. убить), а лишь спасает себя». В этом случае нет активного убийства, поскольку он не проливает кровь руками, и очевидно, что по сути это действие рассматривается как спасение (себя). Не смотря на то, что в итоге будет причинена смерть – это не запрещает спасать себя тем, что он пригнется или убежит.¹⁰ В итоге, «Дамесек Элизер» сомневается насчет разрешения.

Также следует рассмотреть еще один вопрос, который связан с нацистскими лагерями: когда заключенные убегали из лагеря они знали, что за это нацисты убьют нескольких заключенных в лагере. Также, побег несомненно рассматривается как явное действие спасения, и поэтому нет в этом никакого запрета – потому что можно определить небольшое различие: в случае побега из лагеря беглец создает опасность и это тождественно с ракетой, ведь там опасность уже есть. **MT**

⁹ Есть много книг с таким названием, в статье имеется ввиду книга за авторством раби Авраама Цви Перлмуттера (Вступление, стр. 4).

¹⁰ Возможно, что тут работает правило «Твоя жизнь важнее» («Бава Меция» 62a), в соответствии с которым нужно спасать сначала себя, и только потом другого. Однако в гмаре это правило сказано про двух человек, у одного из которых есть емкость с таким количеством воды, что только один (хозяин сосуда) может спастись, но наш случай говорит о причинении смерти (когда первый пригибается он причиняет смерть второго), и поэтому можно разделить.



Рав Моше ФАЙНШТЕЙН

Перевод рава Шломо Вестфрида

ПРОВЕРКА НА НАЛИЧИЕ БОЛЕЗНИ ТЕЯ-САКСА ПЕРЕД СВАДЬБОЙ

18 2-го адара 5733 (1973)

Ответ моему зятю, как сыну, раввину и мудрецу Торы Моше Давиду Тандлеру.

В вопросе новорожденных детей, страдающих болезнью Тея-Сакса, которые могут прожить лишь очень короткое время (порядка 2-х–3-х лет), а затем умирают. Они рождаются от родителей, которые оба являются носителями болезни. Несмотря на то, что это не проявляется у них самих, доказано, что именно от этого носительства у них рождаются подобные дети. А если носителем будет это только у одного из них – то у их детей никогда не возникнет подобных проявлений. Возможно выяснить про это с помощью генетического анализа, и тогда юноша, у которого есть этот «недостаток», предостережется и возьмет в жены девушку, у которой нет такого «недостатка», а девушка, у которой есть подобный «недостаток», – выйдет за муж за юношу, у которого нет подобного «изъяна».

И хотят знать мое мнение: подобает ли юноше и девушке приложить усилия¹ выяснить это? И правильно ли выяснять это сразу, делая подобные анализы в детстве, или только тогда, когда придет время жениться, равно как делать это в публичной форме, или скрытно?

Я выяснял и разбирался в этом вопросе, и вот что видится, по моему скромному разумению: несмотря на то, что лишь незначительное меньшинство детей рождается с подобной болезнью, и следовало бы сказать про это стих: «простодушным будь со Вс-вышним, Б-гом твоим», как объясняет его Раши:

«Ходи с Ним в простодушии, и жажди Его, и не выясняй будущего» в любом случае, т.к. сейчас сделалось очень просто это проверить, нужно подумать, а не будет ли человек, который не проверит себя, как закрывающий глаза, чтобы не видеть очевидного? И т.к. если, на дай Б-г, произойдет такая вещь, то это будет великое страдание для родителей такого ребенка, то видится правильным тому, кто собирается жениться, проверить себя. И поэтому хорошо распространять информацию об этом через газеты, чтобы люди знали, что существует подобное обследование.

Но просто и ясно, что необходимо проводить эти исследования в скрытности, чтобы не знал юноша о друге своем, а девушка – о подруге. Врач, выполняющий обследование, да не разгласит результатов ни одному человеку, т.к., несмотря на то что врачи свидетельствуют, что если носитель возьмет в жены девственницу без такового «изъяна», и равно как если носительница выйдет за муж за юношу без этого «недостатка», то у их детей это никак не проявится, многие люди, все равно, не поверят этому, из-за этого не получится у подобных молодых людей найти себе достойную пару, поэтому все исследования должны проводиться втайне. Именно поэтому не правильно делать это при большом скоплении народа, как, например, в школе или в Ешиве.

И как известно, свойство души, что большинство людей страдают от своих «нервов», что мучает человека вещь незначительная, кажущаяся ему огромной, и сомнение ничтожное, кажущееся безмерным, особенно в этой стране, как известно. Поэтому, не дай

¹ Равом использовано слово «леиштадель» – т.е. имеются в виду такие усилия, которые подобает делать в этом мире, уповая на помощь Вс-вышнего, исходя из проклятия Вс-вышнего на Адама – «и в поте лица своего будешь есть хлеб».

Б-г, проводить это обследование маленьким мальчикам, которые пока еще не размышляют о браке, ибо большинство из них до 20 лет не задумывается о свадьбе; и вообще, не следует обсуждать с ними подобные обследования. Кроме этого, т.к. результат должен оставаться в тайне, чтобы не узнали другие о нем, а подросткам тяжело хранить тайну, это может причинить большой вред и им самим и другим.

Девушкам, поскольку они обычно выходят замуж в более молодом возрасте, не следует проходить обследование, по меньшей мере до 18 лет.

А если один юноша или девушка захотят жениться до этого возраста, то это меньшинство из меньшинства, и не следует опасаться болезни.

А по вопросу фонда, который организован людьми не религиозными, у которых есть свой путь решения проблемы – они делают аборт, после обследования, когда выясняется, что этот эмбрион больной – это вещь АБСОЛЮТНО ЗАПРЕЩЕННАЯ, что врачи не делают никогда подобного, не вижу я пользы и причин, по которым врачи, соблюдающие заповеди Торы, сотрудничали бы с такими организациями. А если же есть причины и польза от такого сотрудничества для разрешенных вещей, то нет запрета. Только следует ОПАСАТЬСЯ, чтоб не подумали, что религиозные врачи разрешают аборт, поэтому насколько это возможно, чтобы религиозные врачи были вне этого – настолько и лучше.

От переводчика

Этим переводом, я с Б-жей помощью, начинаю серию переводов респонс одного из Величайших раввинов прошлого поколения – рава Моше Файнштейна. Я буду выбирать ответы, касающиеся вопросов, заданных раввину в разные годы на медицинские темы.

Следует добавить, что в современном Израиле и Америке, чтобы выполнить принцип конфиденциальности, изложенный в этом ответе рава Файнштейна и других раввинов реализуется программа «Дор Йешарим», по которой тысячи юношей и девушек сдают кровь на 6 смертельных наследственных заболеваний с рецессивным типом наследования, характерных для евреев-ашкенази. Каждому из них при-

сваивается номер. Результаты хранятся в засекреченном банке данных. Когда приходит время встреч шидуха, сватья или пара звонят в эту организацию и говорят 2 номера: ответ – подходят / не подходят.

Как известно, человеческая ДНК –двухцепочечная, и все гены в человеческих клетках, за исключением половых, имеются в двойном комплекте. Есть среди них рецессивные и доминантные. Доминантные гены проявляются всегда, и подавляют своим проявлением проявление рецессивных. Рецессивные же – проявятся только тогда, когда оба гена из аллельной пары будут рецессивными. Существуют генетические болезни, наследуемые по доминантному типу, т.е. проявляющиеся всегда, когда в гено типе присутствует больной ген, и по рецессивному типу, которые проявятся только тогда, когда оба гена в гено типе будут рецессивными. Как я уже упомянул, все клетки организма имеют двойной комплект генов, кроме половых – в половых клетках есть одинарный комплект генов, в который случайным образом попадает один ген из пары. Таким образом, гено тип каждого человека на половину состоит из генов отца, а на вторую половину – из генов матери, т.е. в каждой аллельной паре будет один папин ген и один мамин. Соответственно у родителя носителя половина хромосом имеет «больной» ген, а вторая половина – нет (т.к. половина будет иметь ген из второй цепи – здоровый), если второй родитель не является носителем, то, даже, если какому-то конкретному зародышу попадет «плохой» ген, ребенок, несмотря на это, будет здоровым, как и его родитель, т.к. у них обоих проявление «больного» гена будет подавлено «здоровым». Если же оба родителя являются носителями, то половина половых клеток каждого из них будут иметь «больной» ген, и если встретятся две половые клетки, имеющие такой ген, то у будущего ребенка оба гена будут «больными», и, следовательно, разовьется заболевание. Именно поэтому, проведенная проспективная генетическая диагностика способна предотвратить такие заболевания. Процент случаев, в идеале, равен 100.

С появлением лабораторий системы «Дор Йешарим», среди религиозных евреев-ашкенази Израиля и США процент «еврейских» генетических болезней, исследуемых этими лабораториями значительно упал, а их крайне редкое появление связано с людьми, по тем или иным причинам пренебрегшими данными обследованиями.

Доминантные же болезни не требуют обследования на носительство, т.к. их носительства не существует, ибо у любого обладателя хотя бы одного подобного гена из пары непременно возникнут клинические признаки генетического заболевания, и его обследование уже будет направлено на подтверждение того или иного диагноза. В наше время новорожденным детям

выполняются в родильном доме за счет государства обследование на некоторые из таких заболеваний, развитие пагубных последствий которых можно предотвратить специальной диетой или путем заместительной терапии лекарственными препаратами. Всем современным раввинам видится абсолютной обязанностью каждого молодого человека и девушки пройти подобные обследования перед вступлением в брак, равно как преступлением отказ родителями новорожденного от скринингового обследования. Я так же прошел обследование не только на 6 наиболее распространенных опасных заболеваний, которое выполняют в «Дор Йешарим», а еще и частным образом обследовался на более 30 «еврейских» заболеваний. МТ



Рав Яков ДОКТОР,
руководитель еврейского Центра «Шма, Исраэль», Бейт Шемеш

СВЕТ ЖИЗНИ

В любом современном издании Хумаша среди списка имен самых авторитетных комментаторов, рядом с такими прославленными толкователями, как Раши, Ибн Эзра, Рашибам, Рамбан, Бааль а-Турим, Сфорно, Кли Якар, вы обязательно обнаружите имя раби Хаима бен Атара. Его классический комментарий «Ор а-Хаим» считается обязательным для всех, кто серьезно изучают Тору.

В хасидской традиции рассказы о жизни праведников имеют очень большое значение. Пересказывая настоящие истории из их жизни, хасиды прикасаются к святой праведности и перенимают мудрость. Один из популярных рассказов о праведниках и мудрецах среди рахмистровских хасидов, к которым принадлежу я сам, – это история жизни Ор а-Хаима. Именно ее и хочу вам пересказать.

В последних поколениях четверо удостоились того, что при упоминании их имени евреи неизменно добавляют слово «кадош» – святой. Это Шла а-кадош, автор книги «Шней Лухот Абрит» раби Ишайя Горвиц, Ари а-кадош – раби Ицхак Лурия Ашкенази, святой Аризаль, Алших а-кадош – раби Моше Алших, автор знаменитого комментария на Тору «Торат Моше» и Ор а-Хаим а-Кадош – раби Хаим бен Атар, название главной книги которого «Ор а-Хаим» – «Свет жизни» – заменило в сознании евреев его настоящее имя.

Ор а-Хаим, раби Хаим бен Атар (1696– 1743) родился в городе Гали в Северной Африке, в Марокко. Он вел кочевую жизнь учителя Торы, писал книги о своих открытиях в разных областях Традиции, воспитывал учеников, многие из которых являлись гигантами Торы, главами нашего народа. Наиболее известный из них – Хида, раби Хаим Йосеф Давид Азулай. В зрелые годы поселился в Ливорно (Италия), где открыл большую школу. В 1741 году вместе со своими учениками переехал в Святую землю. Основал иерусалимскую ешиву «Ор а-Хаим».

Однако не мудростью и великим знанием Торы мудрец зарабатывал свой каждодневный хлеб. Он профессионально занимался обработкой алмазов, его бриллианты пользовались популярностью у местных ювелиров. Однако у Ор а-Хаима было железное правило: он никогда не работал больше, чем это было нужно для недельного заработка. В начале недели он рассчитывал свои потребности и точно определял, сколько времени ему необходимо работать в неделю, а все остальное время без остатка посвящал только Торе.

Однажды эмир города выдавал замуж дочь, и на свадьбу срочно понадобились бриллианты Ор а-Хаима. Мудрецу передали, что сделан выгодный заказ. Однако эмиру не повезло, в это время Ор а-Хаим больше не работал. Он не был готов пожертвовать временем, предназначенным Торе, даже ради эмира, слуги которого набивали цену, уговаривали, угрожали, но все напрасно. В конце концов, этот конфликт с сильными мира закончился очень печально. Ор а-Хаима схватили и бросили в клетку с голодными львами в зверинце дворца. Б-г сделал для мудреца чудо: львы его не тронули. Он спокойно сидел в клет-

ке рядом с хищниками и читал «Псалмы царя Давида» до тех пор, пока его не освободили.

На определенном этапе Ор а-Хаим принял решение отправится в Эрец Исраэль, чтобы здесь с помощью Торы и молитвы завершить исправление мира и привести Машиаха. Именно по дороге в святую Землю он написал знаменитый труд «Ор а-Хаим». По прибытии в Эрец Исраэль мудрец вместе с учениками пешком отправились в Иерусалим. Это был очень долгий и трудный путь с остановками в других святых местах Земли Обетованной.

В Иерусалиме Ор а-Хаим основал ешиву, где учили Письменную, Устную Тору и Каббалу. Там проводились специальные каббалистические молитвы о скорейшем освобождении и приходе Мошиаха.

Но очевидно время для этого тогда еще не пришло, поэтому усилия Ор а-Хаима прерываются неожиданной смертью. Ее срок он предсказывает сам, называя ее причиной неудачу в попытке привести мир к конечному избавлению.

Великий мудрец Торы и каббалист похоронен на Масличной горе в Иерусалиме. Его могила является одним из самых посещаемых святых мест в Израиле.

Книга «Ор а-Хаим» – это энциклопедия комментариев на Тору, которая по праву занимает важнейшее место наряду с комментариями Раши и Рамбана. Она дает объяснения на всех уровнях Торы: пшат – простой смысл, ремез – намек, драш – мидраш, сод – тайна. Объяснениям обычно предшествуют вопросы, которые доказывают их закономерность и открывают дополнительные смыслы, не определяемые при поверхностном чтении. Нередко на один отрывок из Торы Ор а-Хаим дает несколько различных объяснений, порой даже десять и более.

Его комментарии уже стали классическими, их повторяют и развивают различные книги из поколения в поколение. Иногда в самом числе этих объяснений заложен скрытый смысл. Например, на первую фразу Торы «Берешит» Ор а-Хаим дает 22 комментария, по числу святых букв святого языка, которыми сотворен мир. На начало главы «Бехукотай» в книге

«Дварим» – 42 объяснения в честь особенного имени Вс-вышнего, состоящего из 42 букв. О нем сказано в Каббале, что с его помощью происходит поднятие миров.

Об истории появления этих 42 объяснений стоит поговорить особо. В своем городе Ор а-Хаим держал гмах продуктов, которые раздавал нуждающимся, тем самым он поддерживал семьи изучающих Тору. Однажды в стране стояла засуха, были перебои с поставкой продуктов, в результате которых евреи города остались без кошерного мяса. В пятницу к Ор а-Хаиму пришел богач, который, зная о гмахе, решил купить мясо во что бы то ни стало. Он был готов заплатить любую цену. Но Ор а-Хаим был непреклонен: его деньги и продукты – для изучающих Тору весь день, нуждающихся в поддержке. Сколько богач не набивал цену, все напрасно.

В конце концов, увидев, что в дом зашел очередной получатель, которому выдали корзину с едой, богач рассердился:

– Вы кормите этих бездельников, которые штаны протирают в синагоге, а я, зарабатывающий на жизнь тяжелым трудом, не могу купить мясо на шабат!

С этими словами он ушел, хлопнув дверью, а Ор а-Хаим услышал голос с Неба, который сказал, что его обвиняют в грехе – он слышал, как позорят мудреца Торы, и промолчал. Ради исправления своей ошибки, Ор а-Хаим решил уйти в добровольное изгнание туда, где его лично не знали. На шабат недельной главы «Бехукотай» он попал в гости к одному пожилому раввину. В том городе была традиция – шабатние гости главы общины должны были что-то рассказать. Ор а-Хаим во время общей трапезы задремал, а, проснувшись, рассказал, что видел в вещем сне 14 новых объяснений слов Торы: «Если по моим законам будешь ходить...» которые открыл светоч их страны гаон рав Хаим бен Атар, и пересказал их. Гости пришли в восторг и начали славить великого мудреца. Только Ор а-Хаим не восхвалял его. Не мог же он говорить о самом себе. Тоже повторилось во время второй и третьей трапезы, во время каждой из

которых были открыты новые 14 объяснений. В конце концов, Ор а-Хаима побили за такое неуважение к великому мудрецу и посадили в тюрьму.

На исходе шабата поднялась странная буря, и раввин понял, что происходит что-то необычное. На небесах ему открыли, что на исходе шабата силы гееннома, которые в святой день не работали, возвращаются на место. Чтобы они могли благополучно пройти через мир, нужны особые каванот при авдале, которые знает в их стране только Ор а-Хаим, сидящий в тюрьме, поэтому они бушуют, и делать авдалу невозможно. Тогда Ор а-Хаим был освобожден, он провел церемонию разделения субботы и будней, и буря стихла. Через это испытание его грех неуважения к мудрецам Торы прощен. В память об этой истории у нас есть сегодня 42 объяснения на строки главы «Бехукотай». В объяснения простого смысла Торы Ор а-Хаим нередко включает в мнения Рамбама или автора «Шулхан Аруха», относящиеся к теме. Комментируя уровень ремез, говорит о различных аспектах служения Вс-вышнему. Об уровне понимания драш Ор а-Хаим пишет, что там, где это не касается практических выводов, нам позволено толковать текст Торы иначе, чем великие мудрецы. Обычно он берет мидраш, посвященный определенному отрывку, выявляет его подход и применяет к другому месту Тору, что дает его дополнительное понимание. Не называя специальных терминов, Ор а-Хаим дает также кабалистическое объяснение многих мест Торы.

Комментарии Ор а-Хаима совершенно разные по стилю и содержанию. Но, в целом, все они наполнены верой и любовью к Торе, стремлением показать читателю свет жизни, заложенный в святых словах Творца, заразить его этой любовью.

С момента выхода в свет, книга «Ор а-Хаим» пользовалась и пользуется колоссальной популярностью у ашкеназим всех направлений. Известно, например, что знаменитый представитель школы мусар нашего времени раби Хаим Шмулевич каждую неделю учил ее. Он также старался приезжать на могилу раби Хаима бен Атара не реже раза в месяц.

Но особой популярностью этот мудрец пользуется у хасидов, которые даже создали особый жанр уроков Ор а-Хаим. Об этом факте говорит уже его ученик Хидо в своей книге «Шем Агдойлим». Он пишет, что после своего выхода книга «Ор а-Хаим» неоднократно переиздавалась в Польше, благодаря раввину Исраиллю Баал Шем Тову, который открыл людям величие его души. В этом мире Баал Шем Тов и Ор а-Хаим никогда не встречались. Но мистический контакт на уровне души у них существовал. Баал Шем Тов неоднократно говорил об Ор а-Хаиме, его стремление подняться в Эрец Исроэль тоже было связано, очевидно, со стремлением встретиться с этим мудрецом, чтобы ускорить приход Машиаха. Когда Ор а-Хаим умер в шабат, в Меджебуже на Украине была третья трапеза. Бешт прервал пение, сказав, что «погасла западная свеча», душа Ор а-Хаима покинула этот мир. Ученики Баал Шем Това также неоднократно говорили о святости этого мудреца и его книги, которую они призывали учить каждую неделю из года в год так, как это сегодня принято у хасидов всех направлений. Ее изучение очищает душу, помогает устоять в испытаниях и дает силы верить, вызывает желание учить Тору и любить ее. Невозможно достичь света жизни без изучения книги «Ор а-Хаим». Несмотря на очень хорошее знание текста, многие повторяют этот комментарий раби Хаима бен Атара еще и еще раз каждую неделю. В некоторых семьях это также делают женщины.

Ор а-Хаим а-кадош умер в возрасте 47 лет и был похоронен в Иерусалиме. Однако и после своей смерти он неоднократно помогал евреям. В 1942 году немецкая танковая армия Роммеля рвалась в Палестину. Этот усатый мерзавец в Берлине, да сотрется его имя, даже назвал сроки победоносного вторжения в Иерусалим. Над евреями Святой Земли нависла смертельная опасность. В йорцайт Ор а-Хаима евреи Иерусалима собрались на молитву у его могилы. Все понимали, что положение критическое. Посреди чтения «Теилим» раби Исроэль, адмор из Гусятина, вдруг прервал чтение, сказав, что враг в Святую Землю не

войдет. По его словам, он ясно видел горящие буквы четырехбуквенного имени Вс-вышнего на памятнике. Это означает, что молитва принята, больше молиться не нужно. Действительно, Роммель был остановлен, его войска двинулись в обратную сторону.

Получив в результате войны Старый Город, иорданцы начали планомерно уничтожать в нем все еврейское: взрывать синагоги, уничтожать могилы на Масличной Горе. Они пытались осквернить и могилу раби Хаима бен Атара, но это не удалось сделать. Бульдозер несколько раз ломался, а потом произошел несчастный случай: машина перевернулась, и водитель погиб. После этого они оставили могилу правденика в покое.

В наши дни также известны потрясающие истории и удивительные случаи, когда, помолившись на его могиле, взяв на себя обязательство каждую неделю проходить весь его недельный комментарий или пожертвовав на трапезу в его честь, евреи удостаивались чудесных излечений и спасений.

Известно, что изучение святых книг мудрецов Торы и праведников приносит благословение и удачу. Читатели журнала, хорошо владеющие святым языком, смогут учить книгу «Ор а-Хаим» в подлиннике. Возможно, кто-то, прочитав эту статью, захочет взять на себя труд по ее переводу на русский язык. Тогда мы все удостоимся настоящего света жизни. **MT**

Рав Александр КАЦ



ПРОБУЖДЕНИЕ ПАМЯТИ КНИГА ПЕРВАЯ. НАЧАЛО ИСТОРИИ

Продолжение. Начало в № 3, 4, 5, 6.

Глава третья. Переход через море

1

На рассвете евреи навсегда покинули свои дома. Следуя приказу Моше, они отправились к приграничному городу Рамсес, когда-то возведенному их отцами.¹ К полудню в Рамсесе собралось около шестисот тысяч мужчин старше двадцати лет. А также множество детей и женщин.²

Всего около двух с половиной миллионов евреев.³

В Рамсес сошлись также многие тысячи египтян, среди которых были даже знаменитые жрецы и маги. Пораженные чудесами, которые совершил Б-г через Моше, они желали уйти вместе с евреями.⁴

И даже фараон явился со своими советниками, чтобы проводить евреев до границы Египта.⁵

Фараон попросил Моше:

– Помолитесь за меня и испросите для меня милосердия.⁶

Около полудня, в канун субботы, Моше повел евреев и присоединившихся к ним иноплеменников в сторону пустыни.⁷

Сыны Израиля шли с весельем и песнями, под звуки цимбал и лютен – как узники, обретающие свободу.⁸

По прямому караванному пути, проложенному вдоль Средиземного моря, до земли их праотцов оставалось идти всего полторы-две недели.

Древние историки свидетельствуют, что армии фараонов, совершающие завоевательные походы в Азию, преодолевали синайскую пустыню по приморской дороге за 9-10 дней.⁹

Знаменитый комментатор Торы и путешественник раби Авраам Ибн Эзра сообщает, что прямой переход от Египта до Иерусалима, расположенного в самом центре святой земли, занимал около десяти дней. Он подразумевает путешествие с навьюченными ослами.¹⁰

Похожую оценку дает Нахманид (Рамбан), указывающий, что от Египта до Хеврона, также находящегося в глубине страны Кнаан, «всего около семи дней

¹ См. Раши, «Шмот», (19:4); Хизкуни, «Шмот», (12:37).

² См. «Шмот», (12:37), Раши.

³ См. р. З. Сороцкин, «Ознаим леТора», «Шмот», (1:7); см. также в кн. «Талелей Орот, Агада шель Песах», стр. 210.

⁴ См. «Шмот», (12:38), Раши и Ибн Эзра; «Зоар» 2, 191а; «Ялкут Реувени», «Бо», 98.

⁵ См. «Зоар», «Бе-шалах», 45а.

⁶ «Шмот раба», (20:3).

⁷ См. «Шмот», (12:37-38); «Седер олам раба», 5; Рамбан, «Шмот», (12:31); «Седер а-дорот».

⁸ Рамбан, «Шмот», (14:5).

⁹ Геродот, «История» 11, 159; цит. по кн. И. Великовский, «Века в хаосе», гл. 4.

¹⁰ См. Ибн Эзра, «Шмот», (13:17).

пути».¹¹ Вероятно, имеется в виду налегке. Но при передвижении с многочисленными детьми и стадами темп значительно замедлялся.

Современные исследователи подсчитали, что дневной переход кочевников со стадами овец и коз не превышает двадцати километров.¹² А расстояние от Рамсеса¹³ до границы страны Кнаан – приморского города Рафияха (Rafah), где уже начинались поселения филистимлян, составляет около 230 километров.¹⁴ Полторы-две недели быстрого перехода – и они уже в земле праотцов. Кроме того, на этой самой короткой дороге через пустыню были вырыты колодцы – на расстоянии дневного перехода один от другого. Но, несмотря на очевидные преимущества приморской дороги, евреи с нее свернули.

2

В Пятикнижии повествуется, что, «когда отпустил фараон народ, не повел их Б-г по короткой дороге через землю филистимлян, ибо сказал Б-г: «Как бы не передумал народ при виде войны и не возвратился в Египет» («Шмот», 13:17).

Очевидно, речь идет о возможной войне с филистимлянами. Собираательным именем плиштим (филистимляне) в Торе называют «народы моря», населявшие побережье Греции, Малой Азии и восточного Средиземноморья. В ту эпоху Средиземное море так и называли Ям-Плиштим, т.е. «море филистимлян».¹⁵ Первая волна «народов моря» заселила западный Негев – «землю Грар», где в течение некоторого времени жили праотцы Авраам и Ицхак. В Пятикнижии говорится: «И отправился Авраам оттуда (из Хеврона) на юг страны, ... и стал жить в Граре» («Берешит»,

20:1). Далее повествуется, что много лет спустя, когда в Кнаане начался голод, Ицхак, сын Авраама, «пошел к царю филистимлян Авимелеху, в Грар» (там же 26:1). Там ему открылся Творец, повелев: «Не спускайся в Египет, ... оставайся поселенцем в этой стране, ... ибо тебе и потомству твоему Я отдам все эти земли, чтобы исполнить клятву, которую дал Я отцу твоему Аврааму» (там же 26:2-3). А значит, праотец Ицхак поселился в Граре именно потому, что земля филистимлян была частью страны Кнаан, обещанной Аврааму.¹⁶ По оценке ряда авторитетных археологов, город Грар находился в месте, называемом сегодня Тель-Джама, возле кибуца Реим, в десяти километрах южнее города Газа. Но поселения филистимлян были раскинуты и гораздо южнее, до Рафияха, где теперь проходит граница между Синайским полуостровом и «сектором Газы».¹⁷

Многие исследователи полагают, что в период, непосредственно предшествовавший исходу сынов Израиля из Египта, на побережье Кнаана появилась новая волна плиштим – выходцев с острова Кафтор (Крит), которые также расселились к югу от Газы.

У одного из древнейших пророков, Амоса, прямо написано, что Вс-вышний «вывел ... филистимлян из Кафтора» («Амос», 9:7). А у более поздних пророков филистимляне называются также кретим – «критянами» («Йехезкель», 25:16) и гой кретим – «народом Крита» («Цефанья», 2:5).¹⁸

Этнически эти переселенцы были близкими родственниками египтян. Среди потомков основателя Египта по имени Мицраим в Пятикнижии названы плиштим (т.е. филистимляне первой волны) и кафторим¹⁹ – критяне. Вероятно, кафторим были выход-

¹¹ Рамбан, «Бемидбар», (13:1-3).

¹² В. Келлер, «Танах как история» ч. 3, гл. 1.

¹³ На этом месте впоследствии был построен греческий город-крепость Пелусий (см. Таргум Йонатан, «Берешит», (47:11) и «Шмот», (1:11)), расположенный, по мнению археологов, в нескольких километрах от Средиземного моря, в восточной оконечности дельты Нила.

¹⁴ См. Атлас «Даат Микра»[№], с. 76-77.

¹⁵ См. «Шмот», (23:31); см. также Атлас «Даат Микра», с. 76 и 188.

¹⁶ См. «Берешит раба», (64:3); Раши, «Берешит», (26:2); «Даат экеним», «Шмот», 13:17; см. также Рамбан, «Дварим», (2:23).

¹⁷ См. р. Сеадья Гаон, «Дварим», (2:23); см. также Атлас Даат Микра, с. 76.

¹⁸ См. Атлас Даат Микра стр. 44, 76 и 188; р. И. Меерович, «Праким бе-толдот Исраэль», т. 2, с. 483.

¹⁹ См. «Берешит», (10:13-14).

цами из устья Нила – из района города Думьята.²⁰ На Крите (египтяне называли этот остров «землей Кефто») и прилегающих к нему островах они создали своеобразную цивилизацию, которую историки именуют «крито-минойской» по имени царя Миноса, правящего на Крите в период расцвета этой морской державы.²¹

А если вспомнить, что, по мнению многих исследователей, эта цивилизация погибла в результате катастрофического взрыва вулкана на острове Тира (современное название Санторин), совпавшего по времени с «десятью казнями»,²² то события обретают неожиданную связь. Можно предположить, что вулканическая деятельность началась задолго до окончательной катастрофы, и именно она заставила критян покинуть обжитые места и отправиться, волна за волной, на восток, в страну Кнаан. Не случайно у пророка Ирмеяу филистимляне названы «ущелевшими с острова Кафтор» ("Ирмеяу", 47:4).

Возможно, беглецы с Крита добрались до Кнаана, сделав промежуточную остановку на северном побережье Египта, на берегах Малой Азии или на Кипре. Согласно концепции И. Великовского, беглецы с «острова Кафтор», заселившие побережье Кнаана, смешались там с кочевым народом «аму» – амалекитянами, которые покорили Египет после выхода оттуда евреев.²³ Постепенно утратив свое духовное наследие, филистимляне превратились в некий народ-гибрид, что и дало основание для арабского предания о том, будто они происходили от амалекитян.²⁴

И хотя сынам Израиля, вышедшим из Египта, было бы ближе всего вступить в Кнаан через «землю фили-

стимлян», существовала высокая вероятность того, что воинственные переселенцы не дадут им мирно пройти, а «при виде войны» евреи, никогда не державшие оружие в период рабства, в страхе возвратятся в Египет.²⁵

Но даже если бы сыны Израиля и вступили в бой, существовала дополнительная опасность. Египтяне, опомнившись, могли пуститься в погоню и, следуя по прямому пути вдоль моря, быстро настигнуть их. Тогда неопытным в военном деле евреям предстояла бы война на два фронта.²⁶

3

Согласно другому объяснению, слова Пятикнижия «как бы ни передумал народ при виде войны...» подразумевают следы войны, разразившейся еще за тридцать лет до исхода сынов Израиля из Египта. Тогда значительная часть одного из колен Израиля – колена Эфраима – бежала из египетского рабства под предводительством своего вождя по имени Игنون (или Гнон). Многих беглецов уничтожили настигшие их египтяне.²⁷ А остальные, хотя и достигли земли Кнаан, были перебиты филистимлянами у города Гата.²⁸ Павшие не были преданы погребению, и останки десятков тысяч сынов Эфраима по-прежнему лежали по сторонам дороги.

Это ужасное зрелище открылось бы глазам евреев на «короткой дороге» к своей земле. Только там лежали еще и многочисленные останки детей и женщин. «При виде» последствий той, прошедшей «войны», евреи, действительно, могли в ужасе повернуть обратно в Египет.²⁹ Да и филистимляне могли подумать, что сыны Израиля пришли отомстить за гибель своих

²⁰ См. р. Сеадья Гаон, «Берешит», (10:14) и «Дварим», (2:23).

²¹ См. в книге Strange, J. Caphtor/Keftiu: A New Investigation (Leiden: Brill) 1980.

²² См. в предыдущей главе, раздел 3.

²³ См. в предыдущей главе, раздел 7.

²⁴ См. И. Великовский, «Века в хаосе», гл. 2; см. также Abu-el-Saud, Commentary to Sura II, Abulfeda, Historia anteislamica, ed. Fleischer, p. 17.

²⁵ Ранбан, «Шмот», (13:17–18).

²⁶ См. Хизкуни, «Шмот», (13:17).

²⁷ См. «Пиркей де-раби Элиэзер», 48.

²⁸ Таргум, Диврей а-ямим (1, 7:20–21); «Шмот раба», (20:11); «Сефрей а-яшар», «Шмот».

²⁹ См. Таргум Йонатан, «Шмот» (13:17); Мехильта, «Бе-шалах», Акдама; «Шмот раба», (20:11); «Ялкут Меам лозз», «Бе-шалах», 1/1–2/.

собратьев, и из страха перед отмщением первыми напасть на евреев.³⁰

Знатоки сокровенного учения называют еще одну причину, по которой Творец не повел евреев «по короткой дороге» – они еще не до конца очистились от скверны Египта. Но если бы они находились на уровне высочайшей праведности, то всего через полторы недели могли бы вступить в Святую Землю и удостоиться окончательного избавления, которое принято называть «эпохой Машиаха».³¹ Тогда они получили бы Тору прямо на горе Мория в Иерусалиме, а затем возвели бы там вечный Храм. Правда, в таком ускоренном избавлении таилась опасность.

Знатоки сокровенного учения указывают, что если бы сам пророк Моше ввел народ в Кнаан, то он бы возвел Храм, который уже никогда не подлежал разрушению (в этом заключалось особое свойство Моше). А поскольку в том поколении евреи еще не были готовы к конечному избавлению, они быстро бы вернулись к порокам Египта и усвоили не менее порочные обычаи Кнаана, продолжив нарушать волю Б-га на Святой Земле. И тогда вся сила гнева Творца обрушилась бы не на Храм, который не подлежал разрушению, а на согрешивший народ – до, не дай Б-г, полного истребления.³²

И поэтому, хотя при выходе из Рамсеса евреям оставалось всего полторы недели пути до земли их предков, – Творец не повел их прямым путем.

4.

Проследим их маршрут. За первый день сыны Израиля дошли от Рамсеса до Сукота, находившегося на

границе Египта. На второй день, 16 нисана, они вышли из Сукота и направились в сторону пустыни, прилегающей к морю Суф (это название часто переводят как «Тростниковое море»). В тот же день они разбили стан в Эйтаме, на краю пустыни.³³ Но на третий день, 17 нисана, беглецы повернули в сторону от Кнаана. Приблизившись к морю Суф, они разбили стан на берегу, в месте, называемом Пи-Ахирот, географическое расположение которого мы попытаемся прояснить далее, и провели там три дня.³⁴

Тем временем некоторые из египтян, увязавшихся за сынами Израиля из Рамсеса, возвратились в столицу и сообщили фараону, где находятся беглецы.³⁵ По свидетельству ряда мидрашей, эти доносчики изначально были внедрены в среду евреев в качестве согладатаев.³⁶

Особый энтузиазм среди советников фараона вызвало известие о том, что евреи задержались именно в Пи-Ахироте. Ведь там располагалось капище Бааль-Цефона («Владыки Севера»). По египетским представлениям Бааль-Цефон охранял границы страны, не позволяя рабам фараона бежать.³⁷ Этого идола изображали в виде собаки,³⁸ и хотя в ночь казни первенцев все изваяния «Б-гов» были разрушены, «сторожевой пес» Бааль-Цефон, по словам согладатаев, уцелел.³⁹ Фараон и его советники пришли к выводу, что сбжавшие рабы не способны преодолеть чары Бааль-Цефона.⁴⁰ А, кроме того, по вере жрецов, этот «сторожевой пес» отвечал за сохранность имущества, и у египтян возникла надежда возвратить драгоценности, унесенные евреями при исходе.⁴¹

³⁰ См. Хизкуни, «Шмот», (13:17).

³¹ См. «Бейт а-Леви», «Бе-шалах».

³² См. «Ор а-Хаим», «Бемидбар», (20:8), «Дварим», (1:37); см. также «Мешех хохма», «Бе-шалах».

³³ «Шмот», (12:37) и (13:18–20); «Бемидбар», (33:5–6); см. также Раши, «Шмот», (13:20); Сфорно, «Шмот», (13:21); «Меам лозз», «Бе-шалах», (1, 13:20).

³⁴ «Шмот», (14:2); «Бемидбар», (33:7); см. Хизкуни, «Шмот», (14:5).

³⁵ См. «Шмот», (14:5).

³⁶ См. «Мехильта», «Бе-шалах» 1; см. также Раши, «Шмот», (14:5), «Аэлет а-шахар».

³⁷ Ибн Эзра, «Шмот», (14:2).

³⁸ «Ялкут Реувени»; «Ялкут Меам лозз», «Бе-шалах», 2/4/.

³⁹ См. Таргум Йонатан и Раши, «Шмот», (14:2); «Мехильта», «Бе-шалах», 1.

⁴⁰ См. Сфорно, «Шмот», (14:5).

⁴¹ См. «Ме-ам лозз», 2/6–7; см. также Раши, «Шмот», (14:5).

– Что это мы наделали, отпустив евреев из рабства?! – стали говорить советники фараона.⁴²

Комментаторы Пятикнижия поясняют, что была еще одна, чисто политическая, причина, по которой фараон решил вернуть беглецов. Оставшись один на один со своим народом, царь Египта неожиданно осознал, до какой степени евреи были необходимы ему в качестве «козлов отпущения». Ведь прежде в случае народного недовольства всегда можно было направить на них гнев низов. А теперь, без еврейского «громоотвода», недовольство голодного и обездоленного десятку казнями населения могло выплеснуться на него самого.⁴³ Беглецов необходимо было вернуть.

Фараон Адикам-Авуз собрал остатки своего войска и пустился в погоню. Впереди неслись шестьсот колесниц, а всех воинов было около миллиона.⁴⁴

Вечером, на второй день преследования, египтяне приблизились к стану сынов Израиля.⁴⁵ На ночь войско фараона разбило лагерь, чтобы при свете утра напасть на беглецов и вернуть их в рабство, а сопротивляющихся перебить или утопить, загнав в воды моря.⁴⁶

Всю ночь дул необыкновенно сильный восточный ветер. А на рассвете египтяне с изумлением увидели, что посередине моря образовалась обширная отмель, по которой евреи спасаются от них, переходя на другой берег.

По приказу фараона его войско вступило на обнажившееся дно моря вслед за беглецами. Но как только последний из евреев поднялся на берег, а последний из египтян сошел в море, воды возвратились на свое место, поглотив армию фараона.⁴⁷ Образовавшийся водоворот быстро потянул египтян ко дну.

«И возвратились воды, – повествуется в Пятикнижии, – и покрыли колесницы, и всадников, и всех воинов фараона., – не осталось из них ни одного» (там же, 14:28).

А позднее волны выбросили трупы египтян на берег, к ногам сынов Израиля, ликовавших и благодаривших Б-га за избавление.⁴⁸

5

Где же это произошло?

Величайший из комментаторов Торы раби Шломо Ицхаки (Раши) поясняет, что море Суф – это озеро, берега которого поросли тростником. На святом языке тростник – «суф».

В Пятикнижии рассказывается, как мать Моше, стремясь спасти ребенка от египтян, положила его в корзину и «поставила ее у берега в тростнике (басуф)» («Шмот», 2:3). Подобным же образом это слово употребляется у пророка: «Пересохнут каналы Египта, завянут камыш и тростник (суф)» («Йешая», 19:6).⁴⁹

Понятно, что «тростниковым» называли такое озеро, где тростник произрастал особенно обильно.⁵⁰

Одним из самых распространенных видов прибрежного тростника в Египте был знаменитый папирус, образующий труднопроходимые заросли по берегам Нила и болотистых озер в его дельте. Стебли папируса превышали высотой два, а то и три человеческих роста. Из этих толстых стеблей египтяне строили хижины, обмазывая их затем глиной, а также делали лодки. Из более тонких побегов плели циновки, корзины, легкие сандалии, изготовляли лари для хранения домашней утвари.

Греческое слово *papyrus* обозначало и сам нильский

⁴² См. «Шмот», (14:5).

⁴³ Пардес Йосеф, «Бе-шалах», (13:17).

⁴⁴ См. «Шмот», (14:6-8); «Сефер а-яшар», «Бе-шалах».

⁴⁵ См. «Шмот», (14:9).

⁴⁶ См. там же (14:20); см. также «Мидраш Танхума», «Бе-шалах», 8.

⁴⁷ См. «Шмот», (14:20-27); «Шмот раба», (22:2).

⁴⁸ См. «Шмот», (14:30).

⁴⁹ См. Раши, «Шмот», (13:18).

⁵⁰ См. р. А.-И.-Л. Штейнман, «Аэлэт а-шахар», «Шмот», «Бе-шалах», (13:18).

тростник, и приготавливаемый из него прочный материал для письма. Сочную, рыхлую сердцевину тростника разрезали на продольные полоски нужной величины, а затем в течение нескольких дней прессовали их под плоскими валунами. Получался тонкий желтоватый лист похожий на бумагу.

А поскольку и папирус, и другие виды прибрежного тростника произрастают только в пресной воде, позднейшие исследователи заключают, что море Суф, о котором говорится в рассказе Пятикнижия о «рассечении вод», это не Красное море, по берегам которого тростник, как правило, не растет, а одно из озер Египта.⁵¹ Особенно учитывая тот факт, что Красное море является одним из самых соленых в мире (для сравнения: в одном литре воды Балтийского моря в среднем содержится 5 грамм солей, Черного – 18 гр., а Красного – 41).

В словосочетании Ям-Суф не должно смущать и слово ям – «море». На языке Танаха, а также в современном иврите, этим словом называют и крупные озера, в том числе соленое озеро Ям-а-Мелак (так называемое «Мертвое море») и пресное озеро Ям-а-Кинерет (Тивериадское море).

Раши дает конкретный ориентир местоположения этого Тростникового озера. Согласно его объяснению, на третий день пути, 17 нисана, сыны Израиля повернули в противоположную от Кнаана сторону и возвратились обратно в Египет, к городу Питом, который построили их отцы. А Пи-Ахирот, упомянутый в Пятикнижии, и есть более позднее название Питома (Пи-Тома).⁵² Это объяснение Раши основывается на словах мудреца эпохи Мишны раби Йонатана бен Узиэля, составившего комментированный перевод Пятикнижия на арамейский язык (дипломатический язык Ближнего Востока, выполнявший там ту же роль, что латынь в Европе).

Раби Йонатан бен Узиэль указывает, что Пи-Ахирот располагался на месте позднейшего египетского города Таниса.⁵³ А в другом месте, где в Пятикнижии рассказывается, что евреи строили для фараона города Питом и Рамсес, он сообщает, что позднейшее название Питома – Танис.⁵⁴

Следовательно, согласно объяснению раби Йонатана и Раши, Питом и Пи-Ахирот – одно место.⁵⁵

Из античных источников известно, что город, который древнегреческие историки называли Танис,⁵⁶ располагался на восточном рукаве дельты Нила (ныне пересохшем). В течение некоторого периода в этом городе была даже резиденция фараонов.

По мнению археологов, в течение последних полутора веков проводивших многочисленные раскопки в этом районе, Танис находился на месте сегодняшнего рыбацкого поселка Сан эль-Хагар, населенного коптами – прямыми потомками древних египтян.

Этот поселок располагается приблизительно в 170 километрах к северо-востоку от Каира. По свидетельству французского египтолога Кристиана Жака, сегодня «это суровое, печальное, лишенное всякой растительности место», которое «поливают зимние дожди и иссушают



⁵¹ См. Атлас Даат Микра стр. 102; см. также в кн. В. Келлер, «Танах как история», ч. 3, гл. 1.

⁵² См. Раши, «Шмот», (14:2).

⁵³ Таргум Йонатан, «Шмот», (14:2).

⁵⁴ Там же (1:11).

⁵⁵ См. также «Мехильта», «Бе-шалах», 1; «Ялкут Шимони», «Шмот», 14, 230; Хизкуни, «Шмот», (14:2); «Меам лозэ», «Бе-шалах», 2/2/.

⁵⁶ См. например, Геродот, «История», кн. 2, 166.

ветра». Болотистая почва «усеяна разбитыми обелисками, обломками поверженных колонн и статуй».⁵⁷

Ни в одном другом районе Египта, за исключением, может быть, только области древних Фив (современный Луксор), не было найдено столько скульптурных памятников, сколько здесь. Большинство из них выставлено в Каирском музее, но и само место раскопок превратилось в музей под открытым небом.

А недалеко от этого места начинается озеро Манзала – самое крупное в Египте. В длину оно простирается почти на шестьдесят километров, а в ширину – на сорок. Но глубина озера очень невелика (в среднем около 1.3 м.), и над его поверхностью выступают острова различной величины – во всем озере их более тысячи. На островах и берегах озера обитают белые аисты и фламинго, цапли и пеликаны.

В античные времена этот водоем называли – «озером Таниса». Подобным образом оно именуется и на старинной карте, составленной в 1830 году знаменитым английским картографом Д. Реннелом на основе трудов древнегреческого историка Геродота.

Озеро Манзала является, в сущности, мелководной лагуной Средиземного моря и соединено с ним двумя неширокими проливами. В связи с этим соленость воды существенно колеблется. На севере, в районе проливов, вода практически морская, а в некоторых местах песок на берегу покрыт соленой коркой, как у Мертвого моря, – кажется, будто человек идет по замерзшим лужицам и их стеклянная поверхность лопается под ногами. Но на юге и западе, где в озеро щедро вливаются воды Нила, вода близка к пресной, и в таких местах берега покрыты густыми зарослями высокого тростника.

Особенно изобильно тростник произрастает в многочисленных болотах, прилегающих к более пресной, южной, стороне озера, – именно там, где, по мнению

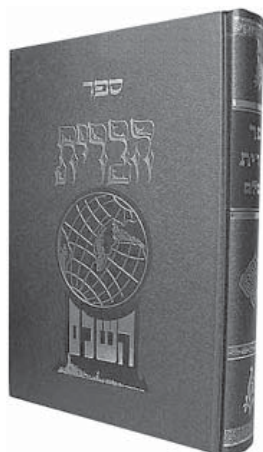


археологов, был расположен Танис. И возможно, крайней заболоченностью всей этой местности объясняется свидетельство мидраша, упомянутое в первой главе этой книги: здания, возводимые еврейскими рабами в Питоме и Рамесе, постоянно оседали и уходили под землю.⁵⁸

Понятно, что за прошедшие с тех пор три тысячелетия рельеф местности существенно изменился. Историки считают, что Танис пришел в упадок и был покинут в самом начале эпохи средневековья в результате затопления водами Манзалы. А значит, на протяжении веков размеры озера существенно изменялись, и были периоды, когда оно занимало гораздо меньшее пространство. Тогда на месте проливов, соединяющих озеро со Средиземным морем, мог существовать сухопутный перешеек. Вода в озере была совершенно пресной, а берега по всему периметру были покрыты труднопроходимыми зарослями папируса. Настоящее «тростниковое море»! И возможно, это название сохранилось за ним и после того, как уровень воды в Средиземном море поднялся и вновь образовались протоки. МТ

⁵⁷ См. Кристиан Жак, «В стране фараонов».

⁵⁸ См. в гл. «Закон Воложинера», раздел. 5.



Рав Пинхас Элияу ГОРОВИЦ,
«Сефер а-Брит» (отрывок)

Перевод рава Зеева Вольфа Шафранова

О ВАЖНОЙ ПРИЧИНЕ ЗАДЕРЖКИ ИЗБАВЛЕНИЯ

Еврейский народ все еще находится в изгнании. Некоторым это утверждение не кажется очевидным, поскольку сегодня евреев почти нигде не дискриминируют, а по Иерусалиму, некогда вспаханном как поле, ходят трамваи. Но источники нашей традиции свидетельствуют о том, что изгнание продолжается. Иерусалим — это в первую очередь Храм, а Храма сегодня нет. Большинство евреев в силу самых разных причин не живет в Эрец Исраэль. Наш народ раздираем внутренними усобицами и конфликтами. Большинство евреев не соблюдает заповеди Торы. Наши ряды выкашивает ассимиляция — физическая и духовная. В законодательстве государства Израиль присутствуют элементы правовых норм Британской и Османской империй. Мы зависим от народов мира, и даже здесь, в Святой Земле, евреи страдают от врагов, которые постоянно угрожают войной, нападают, убивают.

Талмуд говорит, что эти проблемы решит приход Машиаха, и Рамбам («Законы царей» гл. 12, алаха 2) пишет, что разница между нашим временем и временем Машиаха сводится к порабощению Израиля царствами. Т.е. после прихода Царя Машиаха не будет притеснения евреев со стороны царств. Мудрецы великого собрания, установившие, в частности, обязанность трижды в день читать молитву «Амида», включили в нее просьбу о приходе Машиаха. С тех прошло около 2500 лет, а он не приходит. Уже во времена Хазаль (мудрецов мишны и Талмуда) был задан вопрос: почему Вс-вышний задерживает обещанное Избавление?

Мы предлагаем вниманию читателей «Мира Торы» перевод отрывка из книги «Сефер а-Брит». Ее автор - рав Пинхас Элияу Горовиц - известен тем, что успешно совмещал глубокие познания в области еврейской учености с естественнонаучными знаниями. Несмотря на то, что его книга в целом посвящена совсем другим вещам¹, автор предлагает в ней свой вариант ответа и на поставленный выше вопрос.

И разыскивал, и исследовал хорошо² всем сердцем моим, чтобы выяснить причину продолжительности нынешнего изгнания, и увидел, что в этих поколениях есть много Торы в Израиле, многие евреи изучают

Мишну, Гмару, алахические постановления, а также книги по Каббале, и всё-таки «не пришёл Избавитель в Цион». И многие люди в поколениях этих усилились в молитве, со всей силой и мощью, и вот, даже они

¹ Книга «Сефер а-Брит» была впервые опубликована в 1797 году. Книга представляет собой «кашерную энциклопедию для евреев», где собраны и обобщены научные знания того времени об окружающем мире. На «еврейской улице», в том числе в раввинской среде, этот труд пользовался большой популярностью: книга выдержала свыше 30 переизданий и даже была переведена на язык ладино для сефардской аудитории.

² Автор употребляет оборот, который встречается в Торе, в частности, там, где рассказывается о расследовании, которое должно быть предпринято для установления фактов относительно отдельных евреев или целого города («ир а-нидахат»), совратившихся в идолопоклонство. Очевидно, таким образом рав Горовиц подчеркивает, до какой степени внимательно он отнесся к выяснению вопроса, ведь идолопоклонство – самый страшный грех.

кричат, но остаются без ответа. И многие люди заняты заповедями, умножая их до того, что «полны заповедями, как гранат»³, и всё-таки «год Моего избавления» не пришёл.

И если все эти три [вещи]⁴ присутствуют в нынешних поколениях, а мы все ещё не возвратились в нашу страну, что остаётся нам еще? «И мы не знаем, что делать» больше этого, [чтобы] угодить Вс-вышнему. И сказал я в сердце своём: это ни что иное, как некий ущерб, который стоит против этих [вещей], и входит также Сатан в них, чтобы ослабить силу трех этих [вещей], ибо много масла помазания делается зловонным от одной дохлой мухи.

И было, когда искал я [чтобы] узнать, что это за ущерб, нашел я, что все три упомянутые группы людей, когда исполняют заповеди, имеют намерением⁵ собственные потребность и благо, а не «выкуп» Святого, Благословен Он, и Шхины из Изгнания.⁶ И у каждого еврея мысль его на путь его собственный обращена и на собственную пользу. И во всей Торе или молитве, или заповеди, которую он исполняет, он имеет намерение приобрести себе важное место в Ган Эдене и в Грядущем Мире, а [также] чтобы посредством этого быть успешным во всех делах рук его в этом мире, и чтобы удлинить себе жизнь с женой и детьми. И всё упование и всё желание такого еврея, чтобы был у него достойный заработок, и чтобы удостоиться построить себе большой дом и двор из тесаных камней белой брусчатки, и чтобы простоял он долгие дни, и чтобы унаследовали его дети и дети детей, которые рождаются у него в чужой стране, и чтобы увидеть потомство и удлинить жизнь в Изгнании, и чтобы умереть в до-

брой старости, и чтобы над ним сказал надгробную речь рав того города с остальными, важными в Торе, у синагоги, и чтобы была у него большая похоронная процессия со множеством скорбящего люда – вот вся цель, к которой стремится еврей в этом Изгнании, а [слова просьб] о приходе Машиаха, произносимые постоянно, привычны на языке его, только произносятся они с неискренним сердцем.

Верно, что во все еврейские праздники говорим мы «в следующем году – в Иерусалиме»: не сегодня и не завтра, а лишь откладываем это на целый год. Но и это [говорим] не с искренним сердцем, потому что хочется человеку закончить дом, который он строит, строительство которого можно завершить только через несколько лет, а также хочет он завершить сделку, которая идёт 4–5 лет и даст ему [соответствующий] документ, называемый контрактом. И [потому] не взывают как надо и не делают истинно во всех трех упоминаемых группах действий, [необходимых] чтобы ускорить конец [Изгнания] и выкупить народ и Всильного его, Святого Благословен Он, и Шхину.

И это то, о чём сказало Писание: «...И всякая милость ее – как цветок полевой.» (Йешаяу 40:6). Т.е. готовят Тору, молитву и заповеди их только для собственного блага и выгоды: или для этого мира, или для Грядущего мира, или для них вместе. И [скажет Вс-сильный Израиля:] человек не кладёт на сердце исполнять их (Тору, молитву и заповеди) Мне, во Имя моё, ради Меня, чтобы вывести Меня из моего страдания и из моего Изгнания, как сказано в книге «Зоар»: «Всё благо, которое они делают – для себя делают» и горе ушам, которые такое слышат! «Слышится голос в

³ Эти слова – аллюзия на известный мидраш о том, что в гранате 613 зернышек – по числу заповедей Торы (на самом деле, число зернышек в гранате обычно другое).

⁴ Приведенные автором «компоненты» – изучение Торы, молитва и заповеди – отсылка к сказанному Шимоном Праведником: «На трех вещах стоит мир: на Торе, на заповедях и милосердии» («Авот» гл.1 мишна 2).

⁵ Заповеди изначально нуждаются в правильном намерении («каване»): когда еврей выполняет заповедь, он должен иметь в виду, что он выполняет заповедь Торы, и, как правило, помимо этого, он должен иметь в виду некое дополнительное намерение (например, читая «Шма, Исраэль», он понимает, что принимает на себя Иго Небес, а надевая тфилин – думает о том, чтобы Тора Творца была в его устах и т. д.). И только в ситуации апостериори, если еврей не имел в виду особых заповеданных намерений, при этом выполнив заповедь технически, мудрецы спорят: засчитывается ему выполнение заповеди или нет.

⁶ Согласно Каббале, после разрушения Храма произошло «разделение» между Творцом, Благословен Он, и Шхиной, т.е. Б-жественным Присутствием, и Шхина отправилась вместе с евреями в Изгнание. Наша задача состоит в восстановлении этого утраченного единства. Автор «Сефер а-Брит» для объяснения этого понятия использует слово «выкупить». Рамхаль пишет, что, конечно же, это разделение присутствует только в нашем мире, в более высоких мирах этого разделения не существует.

Раме, вопль [и] горькое рыдание: Рахель оплакивает сыновей своих» (Ирмияу 31:14): наша Мать – Святая Шхина – хочет выйти из Изгнания вместе со всеми сыновьями, но нет того, кто слышит Её. Кричит Она, но нет спасителя и избавителя нет.

Итак, брат мой и народ мой, знайте наверняка, что всё время, что в Торе, молитве и заповедях вы не будете иметь в виду намерение выкупить Святого, Благословен Он, и Шхину – не придёт наш Машиах, ибо Святой, Благословен Он, ведёт себя с нами по принципу мера за меру, говоря: «Каждый из Вас жалеет себя, а не Меня – тогда и я не сжалюсь над вами».⁷ И не буду надеяться на человека и уповать на больших людей, в счёт заслуг и молитвы которых придёт Избавитель, ибо Он видит людские сердца и знает Он, кто велик на самом деле... Но каждый еврей, пусть он даже вообще не является большим человеком в Торе, обязан воевать за Отца Небесного,⁸ чтобы Он воцарился над землей, и вступить в войну и сражение за нашу землю, наследие наших отцов – Эрец Исраэль: в заповедях, которые еврей делает, пусть имеет в виду намерение выкупить Святого, Благословен Он, и Шхину

из Изгнания, или чтобы Вс-сильный выкупил – таково пусть будет его намерение!

В «Шулхан Арухе» («Йорэ Деа») написано, что в разных видах цдаки (например, обязанности кормить голодных, одевать голых или лечить больных) выкуп пленных [стоит] на первом месте, и запрещено задержаться с этим даже на мгновение.⁹ И если таково важность выкупа одного человека, тем более важно выкупить весь народ и нашего Вс-сильного, что будет являться выкупом всех пленным вообще. И пусть не говорит человек в сердце своём: «Кто я и какова моя значимость, чтобы было по силам заповедям моим сделать такую великую вещь?» Ведь даже если сам он малозначителен, у заповеди есть великое значение и большая сила совершить это, если только будет он иметь намерение выкупить Святого, Благословен Он, и Шхину из Изгнания. И тогда вскоре наступит год Избавления, и отстроится Цион, и все города Иудеи и Эрец Исраэль, и воцарится слава Г-сподня в Йерушалиме, который станет главным [городом], и потомки рабов Вс-вышнего унаследуют его вскорости, в наши дни! МТ

⁷ Здесь автор вступает в спор с теми, кто утверждает, что достаточно соблюдения кодекса «Шулхан Арух».

⁸ Т.е. иметь намерение «выкупить Творца и Шхину Его из галута», а не иметь в виду собственное благо.

⁹ Рамбам приводит в качестве алахи, что вообще нет заповеди более великой, чем выкуп пленным.



Рабейну АШЕР БЕН ЙЕХИЭЛЬ

НА СВЯТУЮ СУББОТУ

(отрывок из книги «Орхот Хаим», готовящейся к печати)

Беседа с равом Цви Патлас, главным редактором издательства «Пардес», о книге «Орхот Хаим»

Рав Цви, почему Вы решили заняться адаптацией Роша для «русского» читателя?

Кто может направить человека по пути жизни? Только тот, кто сам идет по этому пути. Рабейну Ашер (Рош) уже на протяжении семи веков учит закону еврейский народ. Невозможно изучать Вавилонский Талмуд без постановлений и объяснений Роша. И вот – впервые рабейну Ашер заговорил по-русски. Издательство «Пардес» готовит к изданию маленькую по объему, но великую по своей мощи книгу Роша «Орхот Хаим» («Пути жизни»), которая учит путям жизни – мусару.

Главная цель изучения Торы – это воплощение, реализация ее в повседневной жизни. В своем комментарии на «Пиркей Авот» («Поучения отцов») Раши пишет, что законы мусара – пути исправления своих дурных качеств – мы тоже получили с горы Синай, (в отличие от народов мира, которые выдумали правила поведения сами).

Многие важнейшие книги учителей мусара все еще ждут перевода на русский язык. В чем важность именно «Орхот Хаим»?

Самые великие мудрецы Торы учат нас, как идти по путям жизни, то есть выбрать жизнь, следуя за ними.

Но каждому поколению необходима своя адаптация, то есть перевод и объяснение слов великих учителей прошлого. Яркий пример этому то, что сделал великий мудрец 16 века – автор известного комментария Тосфот Йом-Тов на Мишну, который перевел книгу Роша на идиш и разделил ее на семь разделов по дням недели. По его постановлению в Вене вся община читала соответствующий отрывок из «Орхот Хаим» каждый день до утренней молитвы.

Сам Рош адресовал свою книгу своим современникам, евреям тринадцатого века, тем, кто хотел достичь цельности в своем подъеме к вершинам Торы. Как же нам, поколению, только недавно вышедшему из рабства советской идеологии атеизма, правильно воспринять его слова? И как всегда, когда возникают подобные вопросы, мы советуемся с великим мудрецом нашего поколения гаоном равом Моше Шапиро. Он посоветовал снабдить книгу Роша комментариями из книг мудрецов последних поколений. Подобные книги неоднократно издавались на иврите. Из них можно было бы составить целую библиотеку.

И какие именно комментарии в итоге будут включены в ваше издание?

Мы использовали несколько из них. Первая – это книга рава Беньямина Зильбера, в которой он использовал комментарий гаона рава Хаима Каневско-

го «А-Сам Орхотав» («Обдумывающий свой путь»). В ней приведены источники из Талмуда, на которые опирается Рош в своем труде. Другую книгу издал рав А. Штернбух, в которой приводятся комментарии величайших мудрецов мусара последних поколений: Сабы из Кельма, раби Йерухама Лейбовича, раби Йехезкеля Левенштейна, раби Йосефа Шалома Каганемана – рава Поневежа, а также раби Элияу Лупьяна и многих других. А также была использована книга-комментарий известного мудреца современности рава Моше Штернбуха.

В нашем издании были добавлены истории из жизни мудрецов и праведников, которые на живых примерах показывают, как вели себя такие мудрецы как рав Шломо Залман Ойербах, рав Йосеф Шалом Элияшив,

рав Моше Файнштейн, рав Ицхак Зильбер и многие другие. Как они реализовали в своей жизни то, чему учит Рош.

В конце книги мы приводим оригинал книги Роша на святом языке и перевод ее на идиш, выполненный равом Йом-Товом Липой Гелером. Прежде всего мы хотим выразить нашу благодарность раву Йосефу Амселю – первому главе ешивы «Оалей Яаков» в Москве, который сегодня с успехом возглавляет подобную ешиву для русских баалей тшува в Лейквуде (США). Это по его просьбе был осуществлен первый подстрочный перевод на русский язык «Орхот Хаим». И в его ешиве, повторяя путь великих ешив Литвы, весь месяц эзуль студенты учили и повторяли слова Роша по-русски.

Об авторе этой книги

Рабейну Ашер – Рош (ок.1250 – 1327 гг.) – был главой мудрецов своего поколения и одним из величайших еврейских законоучителей всех времен.

Рош родился в Германии. Затем он перебрался со своей семьей в Испанию, где еврейская жизнь была в ту эпоху более благополучной.

Став раввином столицы королевства Кастилии – города Толедо, он организовал там ешиву, которая привлекала сотни учеников не только из самой Испании, но и со всех уголков Европы – в особенности из Прованса и из Германии. Был там даже ученик из далекой Руси – некий рав Ашер бар Синай.

Основным предметом изучения в своей ешиве Рош сделал Вавилонский Талмуд, как это было принято во Франции и Германии – но в Испании, до его приезда в эту страну, Талмуд изучали в значительно сокращенном и адаптированном варианте (в основном, по постановлениям Рифа).

Многие ученики вели конспекты его уроков. Сохранились записи, относящиеся к большей части Талмуда. На их основе были составлены знаменитые Тосафот а-Рош («Дополнения Роша»). С течением времени эта книга стала одним из самых изучаемых классиче-

ских комментариев к Талмуду.

Другим итогом преподавательской деятельности Роша стал его прославленный кодекс, за которым закрепилось название Пискей а-Рош («Законодательные решения Роша»). Этот труд он задумал еще в Германии, но осуществил свой замысел уже в Толедо. Кодекс писался им на протяжении почти двадцати лет – на материале уроков в ешиве и последующих обсуждений с учениками.

При составлении кодекса Рош привел лишь те законы, которые остаются актуальными после разрушения Храма, в изгнании. К законодательным решениям, приведенным в книгах его великих предшественников из Испании – Рифа и Рамбама, он добавил мнения Раши и многочисленных тосафистов Франции и Германии, а также свои собственные законодательные постановления и выводы.

Рош сумел органично объединить ашкеназские и сефардские трактовки многих законов – эта задача была по силам именно ему, ведь он был выдающимся знатоком и того, и другого направления традиции. Законодательные решения, приведенные в его кодексе, как правило, подкреплены стройной системой доказательств и подробными указаниями на источники.

И в своих комментариях к Талмуду, и в своих псаках (законодательных решениях) Рош отличался исключительной независимостью суждений и самостоятельностью. В целом ряде случаев он решительно оспаривал мнения своих великих предшественников и наставников. А когда Роша упрекали в такой крайней самостоятельности, он отвечал, ссылаясь на прецеденты: «Кто из мудрецов более велик, чем Раши, благословенна память о праведнике, но его прямые потомки рабейну Там и Ри А-Закен во множестве случаев спорят с ним и опровергают его слова» (Тшувот А-Рош 55:9).

В последующих поколениях кодекс Роша стал одним из фундаментальных источников закона. Один из сыновей Роша – рабейну Яаков, составивший свод законов Арбаа турим («Четыре ряда») – приводит сотни псаков своего отца, устанавливая закон, как правило, в соответствии с его мнением. Этот свод сына Роша послужил, в свою очередь, основой для составителя кодекса Шулхан арух рава Йосефа Каро, который прямо говорит об этом в предисловии к своей книге. И там же он добавляет: «Я решил положиться на три столпа закона, на которых опирается весь дом Израиля: на Рифа, Рамбама и Роша – ...и там, где двое из них согласны друг с другом, закон устанавливается по их мнению».

* * *

Предлагаемая вашему вниманию книга Роша Орхот хаим («Пути жизни») содержит краткие правила праведного образа жизни. Не случайно книгу называют также Айнагот а-Рош («Правила поведения Роша»).

Эти правила являются основой мусара – еврейской этики.

Через три века после написания книги главный раввин Вены р. Йом-Тов Геллер установил, чтобы в силу особой важности «правил Роша» их читали вслух перед утренней молитвой, когда члены общины уже облачились в талит и тфилин.

Для этой цели он разбил книгу на семь частей – по числу дней недели, чтобы каждое утро читали один раздел. С тех пор книга издается с этим разделением на семь дневных глав.

Кроме того, р. Й.-Т. Геллер перевел книгу на идиш, «чтобы все могли читать ее и учиться мусару – дети и взрослые, мужчины и женщины».

Позднее эту книгу читали вслух во время молитвы во многих общинах и ешивах – в том числе и в Иерусалиме.

В частности, такой обычай был установлен в знаменитой ешиве одного из основателей движения Мусар рава Симхи-Зисла Зива, прозванного Саба (Старик) из Кельма. Ведущий молитву читал каждую строку книги с особым напевом, а за ним повторяли все ученики. Рав Симха-Зисл говорил: «Если бы наша ешива была бы основана только для того, чтобы в ней углубленно изучали книгу Орхот хаим, то и этого было бы достаточно».

На книгу Роша написано несколько значительных комментариев, ключевые фрагменты которых представлены в данной книге.

В качестве подстрочного комментария приведены также отрывки из Талмуда и мидрашей, которые послужили источником для «правил Роша».

ВОТ КАК СЛЕДУЕТ ЧЕЛОВЕКУ ПОСТУПАТЬ, ЧТОБЫ УДОСТОИТЬСЯ ВЫСШЕЙ МУДРОСТИ И СПАСТИСЬ ОТ МУК ПОСЛЕ СМЕРТИ

1. Отделяйте десятину от всякого заработка, который дает вам Б-г, да будет Он превознесен.
2. Сразу же, не откладывая на потом, давайте деньги на благотворительность, столько, сколько може-

те. А в конце каждого месяца [отделяйте две монеты] и в конце года – полторы золотых монеты.

3. Молитесь ежедневно, вечером и утром, вместе с общиной.

4. Накладывайте *тфилин* каждый день.¹
5. Установите *мезузу* во всех дверях вашего дома, где она обязана быть.²
6. Установите постоянное время для изучения Торы.
7. Будьте надёжны в деловых отношениях и верны своему слову.
8. Почитайте изучающих Тору всеми возможными путями.
9. Наставляйте своего ближнего и, тогда не получите за него наказание.
10. Судите других с лучшей стороны.³
11. Каждый вечер, перед тем, как заснуть, прощайте каждого, кто задел вас словом или делом.
12. Стремитесь восстановить мир между мужем и женой, а также между друзьями.⁴
13. Следите, чтобы ваши домочадцы вовремя молились, омывали руки и произносили благословения (на различные виды пищи и т.п.).
14. В канун Субботы, выплачивайте свою задолженность [на цдаку – благотворительность] (другое объяснение: обдумывайте свои поступки за всю неделю и исправляйте, что возможно).
15. Каждую неделю изучайте недельную главу, дважды прочитывая ее на святом языке и один раз в переводе на арамейский язык, а также изучайте комментарий Раши.⁵
16. В течение недели, предшествующей Дню Суда, (Рош ашана) читайте «Послание о раскаянии» (Игерет тшува), которое написал рабейну Йона.
17. Каждую Субботу устраивайте третью трапезу после молитвы Минха.
18. Почитайте Субботу в соответствии с достатком, данным вам Б-гом.
19. Накрывайте стол после исхода Субботы [для тра-

- пезы «проводов Царицы»] и ешьте, хотя бы немного.
20. Помогайте ближним во всех их нуждах – и словом, и делом.⁶
 21. Исповедуйтесь [перед Б-гом] в своих прегрешениях каждой ночью прежде, чем ложитесь спать – кроме тех ночей, когда запрещено скорбеть и поститься. Скорбите о своих грехах и о нашем долгом изгнании, и о разрушении Храма – об утраченной нами месте святости и великолепии. Да будет он возведен вскоре, в наши дни!
 22. Устраивайте пост раз в месяц, в день, когда читают свиток Торы. А если не можете поститься, то дайте взамен деньги на благотворительность.
 23. Совершайте добрые дела не афишируя их – такой путь служения Творцу является самым предпочтительным и желанным.

Головокружительная погоня

Один из мудрецов эпохи Мишны, Раби Элазар Иш-Бартота, с особенным рвением выполнял заповедь о благотворительности – все свое имущество он раздавал бедным. По свидетельству Талмуда, габаи, собиравшие пожертвования для неимущих, были вынуждены скрываться от раби Элазара, чтобы не разорить его.

Однажды он отправился на торговую площадь покупать всё необходимое для приданого своей дочери. По дороге ему встретился габай, собирающий цдаку. Габай бросился наутек, но Раби Элазар сумел настигнуть его. Под потоком настойчивых расспросов габаю пришлось признаться, что он собирает деньги на приданое сироте, у которой жених – тоже сирота. Тогда раби Элазару удалось убедить габая, что эти сироты нуждаются в день-

¹ И хотя в Субботу *тфилин* не накладывают, важно вспоминать о нем и в этот день – в частности, когда он упоминается во время чтения *Шма* (*Орхот хаим*, *Махон Тосафот Йом-Тов*).

² «Во всех дверях вашего дома» – у каждого дверного проема, «где она обязана быть» – а не только, как ошибочно полагают некоторые, у входа в дом (*Орхот хаим*, *Махон Тосафот Йом-Тов*).

³ Судите о каждом человеке с лучшей стороны (*Пиркей авот* 1:6).

⁴ Гилель говорил: Будь последователем Аарона, который любил мир и добивался мира, любил людей и приближал их к Торе (*Пиркей авот* 1:12).

⁵ Основа изучения *Пятикнижия* – это изучение недельной главы с комментарием Раши, ведь Рош в своей книге *Орхот хаим* («Пути жизни») заповедовал своим сыновьям изучать недельные главы с объяснениями Раши (*Китвей Хафец Хаим* 18).

⁶ Помогай другу нести его ярмо (*Пиркей авот* 6:6).

гах больше, чем его дочь, у которой есть родители – и он вручил габаю всю сумму, собранную для его дочери (BT, «Таанит» 24а).

Не вынимая руку из кошелька

В Талмуде рассказывается, что рав Хана бар Ханилай, прославившийся своей щедростью к беднякам, обычно не вынимал руку из кошелька, на случай, если встретится ему или придет нуждающийся еврей, – чтобы тому не пришлось ждать ни мгновения (BT, «Брахот» 58б).

Нет предела

Рав Хаим из Цанза прославился своей благотворительностью: он отдавал все свои деньги бедным, а когда кошелек пустел, занимал новую сумму, закладывая субботний подсвечник или кубок для кидуша, а порой и свою подушку или одеяло. Поток нуждающихся не пресекался в течение всего дня, и к ночи рав Хаим неизменно оставался без гроша – все годы он жил в крайней бедности.

Когда ему указывали на то, что мудрецы Талмуда запретили тратить на благотворительность больше пятой части своих доходов, рав Хаим объяснял: этот запрет относится лишь к тому, кто выполняет заповедь о цдаке, но тому, кто хочет искупить свои грехи и спасти душу, никакого предела не было установлено (Кдушат Цион, Ваеце).

До наступления ночи

Рав Хаим из Бриска (Бреста) раздавал беднякам всё свое раввинское жалование – так, что членам семьи приходилось прятать от него деньги, необходимые на домашние расходы. Впоследствии руководители общины прекратили выдавать ему деньги на руки, поскольку он успевал раздавать всё полученное до наступления ближайшей ночи, поэтому, жалование стали выдавать его жене (Гдолей а-дорот; Сарей а-меа 5, 15).

А вдруг это бедняк...

Когда рав Исер-Залман Мельцер слышал стук в дверь, он сам бежал открывать. А если его спрашивали, почему он так себя затрундяет, ведь открыть вполне

может кто-нибудь из домашних, рав Исер-Залман объяснял: «А вдруг это бедняк, который стоит и стучит в дверь. Тогда нужно быстро дать ему то, в чем он нуждается» (Дмуёт од).

Полная корзина

Однажды рав Ицхак Зильбер узнал, что его ученик оказался в критической финансовой ситуации – ему не хватало денег для покупки квартиры.

На следующее утро рав Ицхак пришел на молитву с какой-то корзинкой. После окончания молитвы он подошел к ученику и сказал: «Я пойду с Вами». В укромном месте он вручил корзинку ученику – она была полна денег.

В ответ на возглас благодарности рав Зильбер лишь попросил: «Только моей жене не рассказывайте...» («Рав Ицхак» с. 17).

Даже расстояние в четыре локтя

В эпоху Мишны и Талмуда знатоки Торы оставались в тфилине на протяжении большей части дня.

В Талмуде рассказывается, что основатель академии Торы в Явнэ, раби Йоханан бен Заккай, «никогда в своей жизни ...не проходил даже расстояние в четыре локтя без размышлений о Торе и без тфилина». И так же вел себя его ближайший ученик раби Элиэзер (BT, Сукка 28а).

Когда ученики спросили у другого великого мудреца – рава Зейры, за что он удостоился долголетия, он объяснил: «Я никогда не проходил даже расстояние в четыре локтя без размышлений о Торе и без тфилина» (BT, Мегила 28а).

Возвратить корону на ее прежнее место

Таким же скрупулезным образом выполняли заповедь о тфилин некоторые выдающиеся мудрецы и праведники в гораздо более поздние времена.

Величайший знаток сокровенного учения рав Хаим Виталь свидетельствует, что его наставник Аризалъ «в течение всего дня занимался Торой, облачившись в талит и в тфилин».

Так же поступал и Виленский Гаон, а затем его ученики – в его бейт-мидраше занимались в течение всего дня, облачившись в талит и в тфилин (Маасе рав 63).

Ближайший ученик Гаона, рав Хаим Воложинер, писал, что его наставник «глубоко скорбел из-за того, что нынешнее поколение не выполняет заповедь о тфилин должным образом, так как заповедано находиться в них в течение всего дня». Гаон говорил, что, если бы это было в его возможностях, он обошел бы весь мир, убеждая евреев оставаться в тфилин на протяжении всего дня, чтобы «возвратить корону на ее прежнее место» (Кетер рош 13-15; А-Гаон 1, с. 185-187).

Очередь возле шестого блока

В годы Второй Мировой войны рав Й.-Й. Алберштам (Ребе из Клаузенбурга) был отправлен нацистами в концлагерь Аушвиц (Освенцим). И даже там он стремился строго исполнять все заповеди Торы – в том числе, Субботу и кашрут.

Он сумел пронести в лагерь свой тфилин, и возле шестого блока, в котором он жил, собиралась очередь желающих выполнить эту заповедь, особенно в воскресенье, когда в лагере не работали (Бе-сетер раам с. 366).

Письмо Рамбама

Рав Моше бен Маймон (Рамбам) был личным врачом египетского султана Саладина. В то же время он был нагидом – главой еврейской общины этой страны.

В письме к одному из учеников, Рамбам описывает распорядок своего дня в тот период: «Ежедневно по утрам я обязан являться ко двору. Если заболевает султан или кто-нибудь из его жен или детей, я остаюсь там почти на целый день. Но и в те дни, когда всё благополучно, я могу покинуть дворец только после полудня. У своего дома я уже застаю множество людей – магометян и евреев, важных особ и простолюдинов, ... ожидающих моего возвращения. Я слезаю с осла, умываюсь и с извинением прошу их подождать, пока я что-нибудь поем. Затем я выхожу к больным, начинаю их принимать и вы-

писываю рецепты. Одни уходят, но тут же приходят другие – и так до вечера. Вечером я чувствую крайнюю усталость, но, тем не менее, занимаюсь Торой с учениками, иногда до двух часов ночи».

Можно предположить, что и после ухода учеников занятия Торой не прерывались. Ведь именно в этот период напряженной врачебной практики были созданы основные произведения Рамбама, обессмертившие его имя, и в первую очередь, многотомный законодательный свод «Яд ахазака» («Могучая рука»; эту книгу называют также Мишнэ Тора).

Я умираю для всего остального мира

Рав Шмуэль Страшун (Рашаш) жил в Вильно – столице мудрецов Торы.

Его жена вела дела в принадлежащем им магазине, а он занимался в Доме Учения, где вокруг него сложилась группа учеников.

Однажды один из клиентов их торгового дома – русский офицер высокого ранга, возвращая свой долг, потребовал, чтобы расписку о погашении долга подписал сам хозяин магазина.

В это время рав Шмуэль давал урок по Талмуду в Доме Учения. Он категорически отказался отправиться в магазин, объяснив пришедшей за ним жене: «Пойми, я занимаюсь изучением Торы и не могу прерывать занятие ради того, чтобы удовлетворять причуды этих вояк!» Однако жена настаивала: если рав Шмуэль не придет, генерал не возвратит долг, и они понесут большие убытки. «А как бы ты поступила, – спросил рав Шмуэль, – если бы я уже умер, а этот генерал потребовал извлечь меня из могилы, чтобы написать ему расписку?! Так и здесь – когда Я занимаюсь Торой Вс-вышнего, я умираю для всего остального мира. Пожалуйста, не обращай ко мне во время занятий по делам торговли».

Отчаявшись, женщина возвратилась в магазин и передала генералу слова своего мужа. Ответ рава Шмуэля так понравился генералу, что он удовлетворился подписью хозяйки и немедленно возвратил свой долг (Гдолей а-дорот).

Подготовка к экзаменам

В молодые годы, рав Ицхак Зильбер учился на физико-математическом факультете Казанского университета, где специализировался в области высшей алгебры и теории чисел.

«Свои занятия Торой я не прекращал ни на один день, – вспоминал рав Ицхак, – ведь отец еще в детстве приучил меня ежедневно по два часа учить Талмуд. Если, готовясь к университетским экзаменам, я был вынужден корпеть над учебниками до трех часов ночи, то с трех до пяти я занимался Талмудом. Когда же по каким-либо причинам мне это не удавалось, я записывал свой «долг» в особую книжечку и выполнял пропущенное при первой же возможности» («Пламя не спалит тебя» с. 8-9).

Пробежка с ведрами

Гораздо труднее было выделить постоянное время для изучения Торы, когда тридцатипятилетний рав Ицхак оказался в советском «исправительном лагере». Но и здесь он нашел выход.

В лагере ему достался тяжелый труд водоноса. Рав Ицхак вспоминал об этом периоде так: «Нормальным шагом «рейс» с ведрами от реки до лагеря занимал час. Я попробовал передвигаться бегом – вместо часа получалось сорок пять минут. Я стал работать бегом. Сорок пять минут я носил ведра с водой от реки к лагерю, на пятнадцать минут забегал в барак за занавеску, чтобы поучиться, там были спрятаны Танах и Мишна, – и опять бегом к реке. ...Свет почти не проникал за занавеску, за которой я прятался. Я долго мучился, пока, в конце концов, не приобрел способность читать в темноте... Работал я примерно четырнадцать часов – значит, учился часа три-три с половиной» («Чтобы ты остался евреем» с. 184).

Много лет спустя рава Ицхака пригласили в числе других авторитетных раввинов в огромный зал Иерусалимского Центра Конгрессов «Биньяней а-ума» на встречу с детьми, изучающими Мишну. Рав Ицхак приехал с ведрами, налил в них воду и бегал перед детьми, показывая им, как он бегал в лагере, научив-

шись не расплескивать воду, – он хотел научить детей, что нужно и можно учиться в любой ситуации («Рав Ицхак» с. 188).

Точно в установленный срок

Хафец Хаим проявлял особую пунктуальность при расчетах с ремесленниками, выполняющими для него ту или иную работу.

Однажды студенкой зимой, отправившись из Радина на железнодорожную станцию, он вспомнил в середине пути, что не заплатил портному, подлатавшему его выдавший виды тулуп. Риска упустить поезд, Хафец Хаим попросил извозчика немедленно возвратиться в Радин, чтобы расплатиться с портным в обещанный срок. Когда позднее у него спросили, почему он не передал плату с извозчиком, Хафец Хаим пояснил: «Когда дело касается запрета Торы, не полагаются на посредников» (Маасей авотейну, Кедошим). В своей книге Аават хесед, («Любовь к добрым делам») Хафец Хаим писал по поводу этой важнейшей заповеди: «Видели ли вы, чтобы набожный еврей отложил трубление в шофар или вознесение «четырех видов растений» на завтрашний день? Наоборот, каждый старается выполнить эти заповеди в тот же день, рано утром, и радуется тому, что удостоился осуществить повеление Творца в точном соответствии с законом. Но когда дело доходит до своевременной уплаты наемному работнику, люди проявляют какую-то странную халатность и пренебрегают этим, – а ведь это тоже заповедь Торы, как написано (Ваикра 19:13): «Не задерживай выплаты наемному работнику до утра», и еще добавлено (Дварим 24:15): «В тот же день отдай его плату» (1:9).

За выполненную работу

Однажды, во время долгой поездки, извозчик решил подшутить над Хафец Хаимом, приняв его за нищего. Когда Хафец Хаим на минуту спустился с повозки, чтобы расправить заостренную спину, извозчик хлестнул лошадей и умчался, оставив пассажира в пустынном месте. Хафец Хаим пешком добрался до

города, а затем с большим трудом разыскал извозчика, чтобы заплатить ему за ту часть пути, которую они проделали вместе (Тнуат а-мусар 4).

Секретная миссия

Однажды, чтобы защитить евреев от новых преследований, мудрецам пришлось обратиться с просьбой к знаменитой гетере Рима, в доме которой бывали все знатные римские вельможи.

Эти неприятную миссию взялся выполнить раби Йеошуа. Подходя к дому гетеры вместе со своими учениками, он снял тфилин, а, войдя, запер за собой дверь, оставив учеников дожидаться у входа.

Покинув дом гетеры, раби Йеошуа прежде всего окупился в очистительные воды миквы, а затем уже собрал учеников для урока. Перед началом урока он спросил: «В чем вы меня заподозрили, когда я снял тфилин перед входом?» «Мы подумали, что наш учитель не хочет вносить святыню в дом, наполненный скверной». «А когда я запер дверь перед вами?» «Мы подумали, что есть тайна, которую вы должны обсудить наедине». «А когда я вышел и окупился в очищающие воды миквы?» «Мы подумали, что во время разговора брызги ее слюны попали на нашего учителя». Сказал раби Йеошуа: «Клянусь, так всё и было. За то, что вы судили меня с лучшей стороны, пусть Вс-вышний судит вас с лучшей стороны» (ВТ, Шабат 127б).

Хозяин и работник

В Талмуде рассказывается, как раби Акива, еще до того, как он начал изучать Тору, нанялся работником к хозяину на юге земли Израиля и проработал у него в течение трех лет. Наконец, в канун Йом-Кипура, раби Акива собрался возвратиться к своей семье, и попросил у хозяина заработанные деньги, но тот ответил: «У меня нет денег».

Тогда работник предложил: «Заплати мне плодами нового урожая», но хозяин ответил: «У меня нет плодов». «Заплати участком земли!» «У меня нет земли». «Заплати мне скотом!» «У меня нет скота» «Дай мне

хотя бы подушки и одеяла!» «Нет у меня подушек и одеял». Раби Акива закинул свою котомку за плечи и с пустыми руками побрел к себе домой.

Однако, вскоре после окончания осенних праздников, в его дом постучался бывший хозяин, который не только принес ему заработанные деньги, но и пригнал трех ослов, нагруженных изысканными яствами и напитками. После совместной трапезы, бывший хозяин спросил: «Признайся, в чем ты заподозрил меня в час, когда я ответил тебе, что у меня нет денег?» «Я подумал – ответил раби Акива, – что тебе попалась по дешевке большая партия какого-либо товара, и ты вложил в эту сделку все свои средства». «А когда я сказал тебе, что у меня нет скота?» «Я подумал, что ты сдал весь свой скот в аренду другим хозяевам». «А когда я сказал тебе, что у меня нет участка земли?» «Я подумал, что ты сдал всю свою землю в аренду». «А когда я ответил тебе, что у меня нет плодов?» «Я подумал, что ты еще не отделил десятину от нового урожая». «А когда я сказал тебе, что у меня нет даже подушек и одеял?» «Я подумал, что ты посвятил всю свою утварь в пользу Храма». «Клянусь, что так всё и было. А теперь, за то, что ты судил меня с лучшей стороны, пусть Вс-вышний судит и тебя с лучшей стороны» (Шабат 127б; Шеилтот 40).

Посмотри, как свят Твой народ!

Знаменитый хасидский праведник раби Леви-Ицхак из Бердичева обладал удивительной способностью замечать в каждом человеке только лучшие его стороны, и, соответственно, говорить о людях только хорошее – и перед другими людьми, и перед Б-гом. Однажды на рассвете он увидел, как еврей-извозчик, облаченный в талит и тфилин, молится во дворе синагоги, смазывая при этом дегтем колеса своей телеги. Раби Леви-Ицхак восхищенно воскликнул: «Владыка Вселенной! Посмотри, как свят Твой народ! Даже когда еврей смазывает колеса своей телеги, он думает о тебе и служит Тебе!» (Сарей а-меа 3, 17).

Ради мира между евреями

Каждый день первосвященник Аарон проходил по

стану, восстанавливая мир между поссорившимися супругами и неполадившими между собой товарищами. Если два еврея серьезно ссорились, Аарон шел к одному из них и говорил: «Я видел твоего товарища – он переживает, что поссорился с тобой, и считает, что именно он виноват в ссоре. Он мучается, боясь даже поднять на тебя глаза и не зная, как с тобой помириться». И так он беседовал с человеком до тех пор, пока из его сердца не уходила всякая вражда. Затем Аарон шел ко второму и вел с ним подобные разговоры. И когда эти двое встречались между собой, они обнимались и целовались (Пиркей де-раби Элизер 17; Авот де-раби Натан 12:3).

На языке сердца

Однажды к знаменитому раввину Двинска (Даугавпилса) Меиру-Симхе (Ор Самеах) пришли молодые супруги с просьбой развести их. Ор Самеах попытался восстановить утраченный мир, но супруги слушали его с каменными лицами, отгородившись от него и друг от друга стеной непонимания. После длительной и бесплодной беседы Ор Самеах переключил свое внимание на пятилетнего ребенка, которого супруги привели с собой. Он усадил мальчика к себе на колени и начал ласково говорить с ним и играть. Родители с удивлением смотрели на прославленного раввина, который с такой нежностью и теплотой общался с их сыном. И вдруг оба – и мать, и отец, разрыдались. Успокоившись и утерев слезы, они сказали, что готовы приложить все усилия, чтобы в их семье снова воцарились мир и согласие («Еврейские мудрецы» с. 472).

Трапеза для всех

В молодости, глава еврейских мудрецов Вавилонии рав Уна был бедным земледельцем. Но затем, получив благословение от своего наставника, Рава, быстро разбогател. Все свое имущество он использовал для помощи неимущим: на свои средства он строил для них дома, а в Субботу созывал к себе на трапезу всех бедняков города (BT, Таанит 20б).

Яблоки на Субботу!

Когда у рава Хаим из Цанза совершенно не оставалось денег, он изыскивал иные способы помощи беднякам.

Однажды в канун Субботы, после полудня, к нему пришла бедная торговка яблоками. Со слезами на глазах, она рассказала, что весь день простояла со своей корзиной на базарной площади, и все же не сумела продать ни одного яблока – и теперь ей не на что купить еду для Субботы. «Пойдем со мной!» – позвал рав Хаим. Взяв корзину из ее рук, он стремительно отправился на базар и стал выкрикивать во весь голос: «Яблоки на Субботу! Евреи, яблоки на Субботу!»

Начался ажиотаж – каждый почитал для себя за честь купить хотя бы одно яблоко из рук праведника. В минуту корзина опустела, и рав Хаим передал деньги женщине, сказав: «Вот твоя выручка! Поспеш, приготовь всё необходимое для Субботы» (Гдолей а-дорот).

Заповеди надо выполнять самому!

Хафец Хаим всегда старался помочь нуждающимся. В канун Субботы он обходил дома состоятельных горожан, собирая деньги для неимущих, а его жена собирала по домам халы для бедных семей.

Людей, оказавшихся в их городке без ночлега, он всегда приглашал в свой дом, и, оставляя все дела, обслуживал их: кормил, сушил их одежду, стелил постели. Однажды кто-то из домочадцев, желая облегчить его хлопоты, попытался сделать часть работы вместо него, но Хафец Хаим отказался от помощи, иронически заметив: «Скоро ты захочешь и тфилин накладывать вместо меня, чтобы облегчить мои хлопоты» (Тнуат а-мусар 4).

В доме раввина

Став раввином Бриска (Бреста), рав Хаим Соловейчик целиком сосредоточил свои усилия на помощи неимущим. Его дом был открыт для каждого, не имеющего крова и пищи: бездомные даже не должны были спрашивать разрешения на ночлег – они

приходили и устраивались там, где им было удобно. Однажды, в канун праздника Суккот, раву Хаиму сообщили, что в Бриск прибыла большая группа солдат-евреев, и для сорока из них не нашлось семей, готовых принять их на праздничную трапезу. Рав Хаим немедленно пригласил всех оставшихся без крова солдат к себе, и они провели за его праздничным столом семь дней Суккота и Симхат Тору (Сарей а-меа 5:15). Не раз еврейские женщины, оказавшиеся в отчаянном положении, подбрасывали на порог его дома своих младенцев. Рав Хаим растил этих детей и заботился обо всех их потребностях (А-Рав ми-Бриск 1с. 58-59).

Простой сапожник

Рав Моше-Яков Рабиков, прозванный А-Сандлар («Сапожник»), жил в одном из бедных кварталов Тель-Авива в небольшом домике, скроенном из досок и жести. Рядом с домиком примостилась темная и тесная мастерская, в которой он проводил большую часть дня, ремонтируя обувь.

Большинство считало его простым сапожником. И мало, кто знал, что отдохнув короткое время вечером, он поднимался в самом начале ночи и учился, не прерываясь, в течение семи часов до утренней

молитвы. В определенный срок, посреди ночи, к нему приходили ученики, каждый из которых был серьезным знатоком кабалы, и он обучал их сокровенным тайнам Торы.

Если соседи замечали, что в его домике на протяжении всей ночи горит свет, рав Моше-Яков пояснял: «Я чинил ботинки для детей, которые рано утром должны были идти в них в школу изучать Тору».

Перед каждой Субботой сапожник с большим мешком за плечом обходил все кошерные пекарни Тель-Авива, где ему жертвовали субботние халы – а затем он разносил их нуждающимся.

В годы Второй Мировой войны и после нее дом Сапожника стал пристанищем для десятков беженцев, прибывающих из разоренной Европы, – рав Моше-Яков находил тех, кому негде было ночевать, и приводил к себе.

В убогую хижину Сапожника часто приходил величайший из мудрецов поколения Хазон Иш, и порой они беседовали в течение долгих часов. Хазон Иш пояснил одному из своих учеников, что «этот простой сапожник – глава тридцати шести скрытых праведников этого поколения» (Иквета ди-мешиха 189 и 218). МТ

Из правил пользования журналом:

Слова «Талмуд» и «Гемара» (Гмара), а также аббревиатура ВТ – это Вавилонский Талмуд.

Если подразумевался Иерусалимский Талмуд – пишется «Иерусалимский Талмуд» или «Иерушалми».

Слово «гемара» («гмара») как имя нарицательное – отрывок в Талмуде, посвященный определенной теме.

«Барайта» («брайта») – записи формулировок устного закона, которые были отбракованы при создании корпуса Мишны.

«Ришоним» («ранние», «первые») – еврейские законоучителя и комментаторы, жившие примерно в XI-XV вв., после окончания эпохи вавилонских гаонов и вплоть до создания раби Йосефом Каро кодекса «Шулхан Арух».

«Ахароним» («поздние», «последние») – законоучителя и комментаторы – после создания «Шулхан Арух» и вплоть до наших дней.



@mir_tory



/MirTory



/public61798341

mirtory.com

МИР ТОРЫ

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЙ ЕВРЕЙСКИЙ ЖУРНАЛ

ПОМОЩЬ ИЗДАНИЮ

Яндекс.Деньги: 410011414212894

Отпечатано в ОАО «Первая Образцовая типография»

Филиал «Чеховский Печатный Двор»

142300, Московская область, г. Чехов, ул. Полиграфистов, д. 1

Сайт: www.chpd.ru, E-mail: sales@chpd.ru, 8(495)988-63-76, т/ф 8(496)726-54-10

МИР ТОРЫ

КАРТОЧКА ПОДПИСКИ

Ф.И.О. _____

Предпочитаемый способ получения (нужное отметить)

- Самовывоз по договорённости
 Почта России
 Другое _____

Предпочитаемый способ оплаты (нужное отметить)

- Наличные
 Банковский перевод
 Яндекс.Деньги
 Наложённый платеж

Адрес: _____

Телефон: _____

E-mail: _____



КАРТОЧКА ПОДПИСКИ

E-mail: gavriel.feldman@gmail.com

Телефон: +7 926 245 4733

Реквизиты для перечисления в рублях:

Получатель: МКПБ доп.офис №6 «Таганский» ЗАО МКБ «Москомприватбанк»
Счет получателя: 40820810702690000202
Банк получателя: ЗАО МКБ «Москомприватбанк» ИНН 7750003990 БИК 044585342
К/Счет К/С 30101810400000000342 в Отделении №2 Московского ГТУ Банка России г.Москва
Назначение платежа: Перечисление средств на карту № 4627032010700100 л/с 40820810699922488362
Фельдман Григорий Михайлович

Реквизиты для перечисления в долларах:

Beneficiary: Фельдман Григорий Михайлович
Beneficiary acc. N: 40820810699922488362
Account bank: 40820810702690000202
Beneficiary bank: MOSCOMPRIVATBANK, MOSCOW, RUSSIA SWIFT- MPRI RU MM
Correspondent bank: THE BANK OF NEW YORK MELLOW USA IRVTUS3N
Acc. in correspondent bank: 8900260467
Payment details: Replenishment of card № 4627032010700100 acc. № 40820810699922488362
Фельдман Григорий Михайлович

ЯНДЕКС.ДЕНЬГИ: 410011414212894