

№ 1 (41)

2015

МИР ТОРЫ

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЙ ЕВРЕЙСКИЙ ЖУРНАЛ

МОСКВА-ИЕРУСАЛИМ

МИР ТОРЫ 1 (41) 2015

РЕДАКЦИЯ

Главный редактор: Гавриэль Фельдман

gavriel.feldman@gmail.com

+7 926 245 47 33

Директор: рав Александр Айзенштат

Выпускающий редактор: Броха Губерман

Раввинский надзор: рав Элияу Тавгер

Верстка: Ольга Волкова

Web: Александр Штанько

© Дизайн: Лев Марзеев

© Фото: Хаим Фельдман, Элияу Пешков, Биньямин Гинзбург, Элияу Иткин

© Перевод: рав Шломо Зелиг Аврасин, рав Элиэзер Райхман,
рав Шломо Вестфрид, Эйтан Кальменс, Гавриэль Фельдман,
Элишева Ермакова

Отпечатано в ОАО «Первая Образцовая Типография»

Редакция выражает благодарность за помощь и поддержку Якову Григорьевичу Соскину, Шломо Нееману, Якову Шумяцкому, Марии Бар, Герману Захарьяеву, Исраэлю Дубровскому, Максиму Шестакову, раву Исроэлю Баренбауму, раву Цви Патласу, Алексею Кондратьеву, Юрию Смоляру, Александру Рубиновичу, команде портала Toldot.Ru, а также Владу Тупикину, Беньямину Гинзбургу, Омари Ханукову, Михаилу Штурману и Льву Марзееву.

Уважаемый читатель!

Мы просим Вас обращаться с журналом бережно.

В нем цитируется Тора.

СОДЕРЖАНИЕ

- 06 *Единство еврейского народа*
Гавриэль Фельдман
- 10 *Служение сердцем*
Рав Моше Лебель
- 16 *Памяти рава Аарона Лихтенштейна:
Заповедь изучения Торы и правило «Тот, кто занят выполнением одной заповеди,
освобожден от других заповедей»*
Рав Эльяким Кромбайн
- 21 *Антисемитизм нееврейский... и еврейский*
Рав Александр Айзенштат
- 26 *Тора говорит на языке людей*
Рав Мордехай Кульвянский
- 38 *Еврейская бизнес-этика: запрет мошенничества и современная торговля*
Рав Исроэль Баренбаум
- 47 *Инфляция и возврат долга*
Рав Давид Канторович
- 49 *Коммерческий банк: взгляд Торы*
Рав Шимон Соскин
- 63 *К вопросу о донорстве*
Рав Моше Файнштейн
- 65 *Суррогатное материнство: кто мать?*
Рав Элияу Нахман Вугенфирер
- 73 *Границы Земли Израиля*
Рав Элияу Тавгер
- 79 *Алаха и Каббала: влияние мистики на еврейское религиозное законодательство*
Рав Даниэль Левин
- 89 *Тора и мудрецы*
Рав Ицхак Шнайдер
- 96 *В синагогу!*
Рав Шимшон Даниэль Изаксон
- 98 *48 Путей к мудрости. Путь №5: Сила трепета*
Рав Ноах Вайнберг
- 102 *Кровь Союза*
Рав Моше Аксельрод
- 106 *Территориальные конфликты и медицинские услуги*
Рав доктор Шломо Вестфрид
- 112 *Вавилонский Талмуд*
Рав Шломо Залман Авлин
- 119 *Еврейская традиция и культура народов мира: детское восприятие*
Рабанит Керен Кацен
- 122 *Иерусалимский Храм как залоговое имущество*
Рав Мордехай Вейц
- 126 *Изгнание и Избавление*
Рав Яаков Доктор
- 131 *Письма еврею-буддисту*
Дэвид Готтлиб, рав Акива Татц
- 137 *Партнерство: выгода, предложенная одному из партнеров*
Рав Цви Шпиц
- 139 *Превращение будничного времени в святое*
Рав Элияу Нахман Вугенфирер
- 162 *Сгулот*
Рав Зеев Вольф Шафранов
- 165 *Как гасить конфликты: 13 способов предотвращения и ослабления семейных разногласий*
Сара Хана Рэдклифф
- 172 *Сын Царя: мудрость и наставление*
Рав Лейб Минцберг
- 176 *Начало истории*
Рав Александр Кац
- 191 *И пошли двое вместе*
Рав Дов Коэн

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

ДОРОГОЙ ДРУГ!

Мы возвращаемся к регулярному выпуску «Мира Торы» и теперь, с Б-жьей помощью, будем радовать Вас новым номером раз в квартал. Как и прежде, мы не публикуем то, что можно прочесть в других местах – во всяком случае, по-русски – и стараемся, насколько это возможно, избегать тематических пересечений с другими уважаемыми изданиями еврейской тематики. Как всегда, упор в нашем издании сделан на авторские тексты, написанные не публицистами, а раввинами и преподавателями традиции – теми, кто учится и обучает других, теми, кто отвечает на вопросы. Впрочем, у нас есть место и для истории, и для психологии семейных отношений, и для публицистики.

В «Мире Торы» публикуются тексты, которые сохраняют свою актуальность даже спустя 10 и более лет после их появления. Мы очень старались сделать этот номер максимально разнообразным по тематике. Тем не менее, актуальность некоторых статей может расти или снижаться, в зависимости от того, что происходит вокруг. Именно этим можно объяснить, например, появление в номере сразу нескольких материалов, которые могут быть отнесены к «экономическому блоку».

Статьи многих наших авторов можно изучать по вечерам в ешивах. Но это вовсе не означает, что издание ориентировано на «профессиональных талмудистов» – наоборот, цель «Мира Торы» в том, чтобы превратить страницы журнала в Бейт Мидраш («Дом Учения»), где любой человек, интересующийся еврейской традицией, и даже не успевший еще как следует познакомиться с иудаизмом, сможет не просто узнать массу всего нового, а ощутить вкус учебы – вкус настоящего изучения Торы. Именно поэтому столько внимания мы уделяем даже не столько букве закона, сколько его анализу, препарированию, выяснению принципов и механизмов, которые лежат в основе тех или иных норм.

В нашем представлении «Мир Торы» - это своего рода врата, точка входа в еврейство, «накрытый стол» традиции.

Изучайте, спорьте, пишите письма. Приятного и полезного чтения!

С уважением, редакция.



Гавриэль ФЕЛЬДМАН

ЕДИНСТВО ЕВРЕЙСКОГО НАРОДА¹

Всякий раз, когда льется еврейская кровь, мы беспокойны, даже если мы не знакомы с семьями пострадавших, даже если это происходит где-то очень далеко. В Париже убили наших братьев и сестер. Множество самых разных людей приняло участие во флэшмобе, демонстрируя хэштег «#Je suis Juif (Я еврей)». Но ведь евреям не нужен какой-то там хэштег чтобы чувствовать боль, чтобы хотеть помочь, чтобы переживать за французскую общину, которая в опасности. Нужно просто помнить, что наше спасение – в истинном единстве народа.

Одно из многочисленных обвинений, многократно выдвигаемых против нас на протяжении сотен лет, состоит в том, что евреи якобы, не считают никого, кроме себя и других евреев, за людей. Именно этот «факт» не дал промолчать бдительным авторам «письма 500», изобличившим «человеконенавистническую» суть книги «Кицур Шулхан Арух». Исторически в качестве «доказательства» нацистской сущности иудаизма наши обвинители предпочитают цитировать выдуманные положения, стилизованные под еврейскую традицию, или же выдранные и переиначенные цитаты из источников. Наибольшей популярностью пользуется у них известное высказывание раби Шимона бар Йохая, приведенное в Вавилонском Талмуде («Бава Меция» 114б): «Вы называетесь человеком, а поклоняющиеся звездам не называются человеком».

Разумеется, великий мудрец раби Шимон бар Йохай имел в виду нечто совсем иное (потому-то он и сказал, что мы называемся «человеком», в единственном роде, а не «людьми», во множественном). Он говорил о том, что община Израиля, в отличие от других обществ, где каждый, по большому счету, сам за себя, представляет собой единое целое – подобно единому существу, цельному организму. Раби Йеуда а-Леви во второй главе своей книги «Кузари» проводит ту же самую аналогию, придавая еврейскому народу антропоморфные черты: еврейский мудрец объясняет хазарскому царю, что Ковчег Завета со скрижалями – это - «сердце» народа, и оттуда выходят две мудрости – коэнская и пророческая, и именно коэны и пророки – «голова» народа. Царь возражает мудрецу, что своими словами он «хоронит» еврейский народ: «Если все так, как ты говоришь, то сегодня вы – тело, лишённое сердца и головы». Мудрец соглашается с царем: «Даже не тело –

¹Переработанная и дополненная версия статьи, впервые опубликованной в газете «Московский Шабат» №137 от 16.01.15

кости разбросанные». Он апеллирует к пророческому видению Йехезкеля о воскрешении из мертвых: «И сказал Он мне: сын человеческий! Оживут ли кости эти? И сказал я: «Г-сподь Б-г, Ты знаешь». И сказал Он мне: пророчествуй о костях этих и скажешь им: кости иссохшие, слушайте слово Г-сподне! Так сказал Г-сподь Б-г костям этим: вот Я ввожу в вас дыхание [жизни] – и оживете. И дам вам жилы, и возвращу на вас плоть, и покрою вас кожей, и введу в вас дыхание [жизни], и оживете и узнаете, что Я – Г-сподь. И пророчествовал я, как повелено было мне. И раздался звук, когда пророчествовал я, и вот – шум: и сблизились кости – кость к кости ее. И видел я: и вот на них жилы, и плоть поднялась, и покрыла их кожа сверху; но дыхания [жизни] нет в них. Но Он сказал мне: пророчествуй дыханию [жизни], пророчествуй, сын человеческий, и скажешь дыханию [жизни]: так сказал Г-сподь Б-г: от четырех ветров приди, дыхание [жизни], и дохни на убитых этих, и оживут они. И пророчествовал я, как повелел Он мне, и вошло в них дыхание [жизни], и они ожили, и встали на ноги свои – полчище великое весьма, весьма. И Он сказал мне: сын человеческий! Кости эти – весь дом Израэля. Вот, говорят [они]: «Иссохли кости наши, и исчезла надежда наша, покончено с нами». Посему пророчествуй и скажешь им: так сказал Г-сподь Б-г: вот Я открываю погребения ваши, и подниму Я вас из погребений ваших, народ Мой, и приведу вас в землю Израэля. И узнаете, что Я – Г-сподь, когда открою Я погребения ваши, народ Мой, и когда подниму вас из погребений ваших. И вложу дух Мой в вас – и оживете. И дам вам покой на земле вашей, и узнаете, что Я, Г-сподь, сказал и сделаю, – слово Г-спода Б-га» (Йехезкель 37:3-14). Согласно мнению Рамбама, вера в воскрешение из мертвых – одна из 13 Основ Веры. Да, мы не те, что наши великие предки – мы намного хуже, и духовный уровень наш несравнимо ниже, чем их уровень. И пусть сегодня мы подобны жалким остаткам органической материи, чудом сохранившимся на разбросанных и иссушенных костях еврейского народа, но мы возродимся: у нас есть потенциал, который еще не раскрыт, Б-жественная миссия, которую мы еще не выполнили. Объединение евреев похоже на пробуждение того, кто казался умершим, к жизни, к действию во Славу Небес. Зачем нашим учителям понадобилось сравнивать еврейский народ с челове-

ческим существом? Чтобы сказать, что евреям, которые могут с жаром спорить и конфликтовать друг с другом, евреям, которые разобщены и расколоты, всем тем евреям, которые хорошо понимают, что такое быть евреем, и тем евреям, которые забыли, что это значит или не успели об этом узнать, все равно очень и очень важно, что происходит с другими евреями. И им больно, когда больно другим евреям. И не просто больно - испокон веков евреи постоянно делают другим «хесед»: организуют кассы взаимопомощи, оплачивают свадьбу бедным невестам, собирают деньги на выкуп из плена других евреев, с которыми они даже не знакомы, жертвуют на ешивы, в которых не учатся их дети и т.д. Важнейший принцип «единства», обеспечивающий сохранение народа Израиля вопреки всем невзгодам, четко сформулирован в Талмуде («Швуот» 39а): «Все евреи ответственны друг за друга». Речь здесь идет не совсем о требовании закона вести себя определенным образом по отношению к ближнему - Талмуд констатирует и постулирует сам факт взаимной ответственности и круговой поруки внутри нашего народа. Написано в недельной главе «Ваэра», что Вс-вышний обращается к Моше с такими словами: «И Я тоже услышал стенание сынов Израиля, которых поработают египтяне, и вспомнил Мой завет» (Шмот 6:5). Хатам Софер объясняет, что слово «тоже» здесь означает, что не только Святой, Благословен Он, слышал вопль народа, но и каждый еврей слышал, как кричит от страданий ближний. Т.е. евреи, несмотря на собственные страдания, сопереживали боли других и не позволяли себе забывать о том, что рядом с ними есть те, кто нуждается в помощи. Воплощение идеи «полного единства» евреев упоминается нашими учителями в числе важнейших задач, которые стоят перед еврейским народом. Написано в Торе (Шмот 19:2): «И двинулись они из Рэфидима, и пришли в пустыню Синайскую, и расположились станом в пустыне; и расположился там Израиль против горы». Раши приводит «Мехильту» и объясняет: «И расположился (в единственном числе) там Исраэль — как один человек с единым сердцем, а на всех других стоянках (“и расположились”, “и двинулись”, “и пришли” — во множественном числе) евреи были в возмущении и раздорах». У горы Синай, придя на какое-то время к истинному единству, евреи удостоились получить Тору. Согласно объяснению Мальбима, все то время, пока народ един, заслуги общества продолжают защищать каждого его члена: даже если к человеку лично есть какие-то претензии, он все равно имеет право на существование как член кол-

лектива, несущий часть общей ноши. Можно привести простой пример из жизни: люди, знакомые с системой организации сетевого бизнеса, хорошо знают, что далеко не всегда предпринимателям удастся создать систему, в которой нет убыточных, проблемных звеньев, однако наличие в сети прибыльных точек минимизирует нагрузку на убыточные звенья и обеспечивает возможность дальнейшего существования сети без существенного сокращения расходов и без отказа от неприбыльной части активов.

«Кто как народ Твой Израиль, единый народ на земле?..», - спрашивает пророк (Шмуэль II, 7:23). Даже будучи разрозненными внешне, в глубине души евреи всегда остаются связанными друг с другом. Эту идею выражает приношение в Храм половины шекеля: отдав полшекеля еврей как бы декларирует: когда я сам по себе, я всего лишь половина целого, моя целостность обеспечивается лишь тем, что я существую вместе со всем своим народом. Осознание такого единства помогает народу Израиля в целом и каждому из нас в частности получить прощение Творца в Йом Кипур: мы исповедуемся перед Вс-вышним от лица всего народа, раскаиваясь за преступления, многие из которых лично нами не совершались, но могли быть совершены другими.

В Пасхальной Агаде написано, что в каждом поколении поднимаются против нас враги наши, желающие уничтожить еврейский народ, но Вс-вышний спасает нас. Почему Он делает это? Потому что Он верен обещанию, данному праотцам – верен союзу с еврейским народом. Именно так Раши комментирует стих: «И говорил Б-г Моше и сказал ему: Я Г-сподь» (Шмот 6:2). Согласно его объяснению, Творец, говоря «Я Г-сподь», утверждает, что верен обещанию воздать добром тем, кто «ходит перед Ним», и Он назначает Моше своим посланником именно для того, чтобы исполнить слово, данное праотцам. На скрижалях, которые Моше Рабейну получил на горе Синай, пять заповедей между человеком и Творцом параллельны пяти заповедям между человеком и ближним. Это означает, что не может быть названо Б-гоугодным поведение человека, который строго соблюдает заповеди между людьми и Вс-вышним, но пренебрегает соблюдением заповедей между человеком и ближним. Это значит, что наш союз со Вс-вышним требует от нас, евреев, внутреннего единства. Подлинное единство народа состоит не в том, чтобы начать мыслить идентично, а в том, чтобы сплотиться вокруг Истины – во-круг Вс-вышнего, Его Торы и заповедей. МТ



Рав Моше ЛЕБЕЛЬ,
Рош ешива «Торат Хаим»,
Постоянный член Раввинского Суда СНГ и Балтии

СЛУЖЕНИЕ СЕРДЦЕМ

Всем известно, что наша традиция отводит молитве очень важное место в еврейской жизни, и поэтому соблюдающие евреи много молятся. В глазах светского человека это выглядит несовременно и странно: взрослый человек, который читает длинные тексты по специальной книге – «сидуру» (молитвеннику), расходует массу времени непродуктивно. Мы же смотрим на происходящее под совершенно другим углом. И хотя молитвенное служение включает в себя множество элементов, под словом «молитва» в наших книгах понимается не молитвенное служение в целом, а лишь один – ключевой и наиважнейший – его элемент, называемый «Амида» («Стояние»), известный так же как «Шмонэ Эсрэ» («Восемнадцать»), по числу благословений, изначально входивших в будничные варианты Амиды. Текст Амиды был изначально установлен Мужами Великого Соборания – правящего органа начала эпохи Второго Храма, времен Эзры и Нехемьи, состоявшего из мудрецов Торы и включавшего в себя последних пророков.

Молитва вместо жертв

Для начала нужно задать очевидный вопрос: почему слово «служение» («авода»), под которым комментаторы традиционно понимали жертвоприношения, стало рассматриваться как термин, обозначающий молитву?

Ответ мы находим в комментарии рабейну Йоны на мишну («Авот» 1.2): «Шимон Праведник, из последних мужей Великого Соборания, говорил: «На трех основаниях стоит мир: на Торе, на служении и на добрых делах». Рабейну Йона объясняет, что под «служением» мишна подразумевает жертвоприношения, и продолжает: «Но сейчас, когда из-за грехов наших разрушен Храм и прекратилось служение, молитва дана нам вместо него, как сказали благословенной памяти мудрецы («Таанит» 2а): «И служите ему всем сердцем вашим» (Дварим 10:10) - что это за служение сердцем? Нужно сказать, что это молитва. И об этом сказано (Теилим 51:17): «Г-споди,

открой уста мои, и язык мой возвестит хвалу Тебе», поскольку царь Давид сказал этот стих о грехе с Бат-Шевой, который был совершен им умышленно, а за злонамеренные деяния жертвы не приносятся (Дварим Раба 5:3), и об этом [сказал он] (Теилим 51:18): «Ибо не хочешь Ты жертвы; я принес [бы ее] – всеожжания не желаешь Ты». Что если бы я мог принести жертвы чтобы искупить свою вину – принес бы, но теперь, поскольку я не могу, «Г-споди, открой уста мои, и язык мой возвестит хвалу Тебе». И прими молитву вместо жертвы и искупи меня за мой грех. И мы так же, поскольку нет у нас искупительных жертвоприношений ни за умышленные, ни за неумышленные нарушения, Г-споди, открой уста наши, и прими молитвы наши вместо жертв».

Объяснение рабейну Йоны созвучно комментарию Раши на стих «И служите Ему всем сердцем вашим». Раши пишет: «Служение сердцем - это и есть молитва, ибо молитва называется служением, как сказано:

«Твой Б-г, Которому ты всегда служишь» (Даниэль 6:17). Но разве есть служение в Бавеле [т.е. разве там совершается священнослужение храмовое]? Однако (это относится) к тому, что он молился, как сказано: «А у него были открыты окна (в сторону Йерушалаима, и трижды в день он молился)» (там же 6:1). И так же у Давида сказано: «Пусть станет молитва моя воскурением пред Тобою» (Теилим 141:2).

Источник молитвы

Существует известный спор между Рамбамом и Рамбаном об алахическом статусе молитвы, о том, чем является обязанность молиться - заповедью Торы или установлением мудрецов. Рамбам пишет в «Книге заповедей»: «Пятая заповедь – повеление служить Ему, да будет Он превознесен. И это повеление повторено многократно. Сказано: «И служите Ашему, своему Б-гу» (Шмот 23:25). И сказано: «И Ему служите» (Дварим 13:5). И сказано: «И Ему служи» (там же 6:13). И сказано: «И служите Ему всем своим сердцем и всей своей душой» (там же 11:13). И, несмотря на то, что это повеление слишком общо и включает в себя все заповеди Торы, здесь имеется в виду его конкретное проявление – заповедь молитвы». И в своем кодексе «Мишнэ Тора» Рамбам начинает излагать законы молитвы («Илхот тфила») с аналогичного утверждения: молиться каждый день - это повелительная заповедь Торы, как написано: «И служите Ему всем сердцем вашим».

Итак, «служение сердцем» - это молитва и Рамбам считает ее повелительной заповедью Торы, и, стало быть, еврей должен исполнять ее регулярно, ежедневно. Интересный момент: поскольку не сказано в Торе, сколько, как, когда и где должен молиться человек, то это т.н. «заповедь, которая не связана со временем», и получается, что Тора обязывает молиться хотя бы раз в день не только мужчин, но и женщин, которые по общему правилу освобождены от «заповедей, связанных со временем»¹.

Однако Рамбан в своем комментарии на «Книгу

заповедей» Рамбама высказывает категорическое несогласие с ее автором. Он считает, что в Торе нет повелительной заповеди регулярно молиться, что молитва - это постановление мудрецов. Согласно этому подходу требование «И служите ему всем сердцем» относится не к молитве, а к изучению Торы, а попытки комментаторов связать этот и другие стихи Писания с молитвой – не более чем «асмахта»². Тем не менее, в час тяжелых испытаний и у Рамбана молитва тоже становится заповедью Торы. В случае страданий евреи должны молить Вс-вышнего о помощи, как рабы, которые умоляют господина: он пишет, что в час беды община должна молиться с плачем и трублением в шофар.

Кавана

Важно учитывать, что несмотря на спор об алахическом статусе молитвы, в Традиции существует абсолютный консенсус по вопросу применимости термина «авода» («работа», «служение») для обозначения жертвоприношений и молитв. Мы уже привели выше объяснения Раши и рабейну Йоны, которые придают молитве значение субститута жертвоприношений. Но как это работает? Почему молитва, которая всего лишь слова, приравнивается к жертвоприношению - к физически совершаемым действиям, связанные с принесением жертв? Маараль пишет в 1-ой главе своей книги «Нетив а-Авода» о том, почему жертвоприношение называется «служением»: раб принадлежит господину своему как собственность, поэтому, когда человек приносит Б-гу жертву, то тем самым показывает, что он – Его собственность, ибо все, что есть у раба – собственность господина.

Таким образом, есть просто «служение» - принесение жертв, а есть «служение сердцем», которое определяется Талмудом и комментаторами как молитва. Объяснение молитвы как «служения сердцем» дает Рамбам, который пишет («Илхот Тфила» 4:15), что любая молитва без «каваны»

¹ Такой расчет мы производим на основании слов Рамбама, хотя известно, что алаха не считает женщин изначально обязанными молиться, а то, что женщины молятся дважды в день, так это потому, что «ашкеназские женщины приняли на себя молиться».

² Т.е. намек, который нашли мудрецы в словах Торы, чтобы обосновать (дословно «подпереть») свою идею.

(концентрации, сосредоточения) – это не молитва, и если человек не был сосредоточен на молитве, ему нужно молиться заново. Т.е. «сердце» играет ключевую роль в молитвенном служении.

Стояние перед Царем

Но не все так просто. Дальше (там же, 10:1) Рамбам вновь пишет, что тот, кто молился без каваны, должен молиться заново, но теперь он добавляет важную деталь: если у человека была кавана при произнесении первого благословения, то молиться заново ему уже не нужно. Т.е. сперва Рамбам лишил молитву без каваны статуса молитвы, а спустя пару страниц написал еще один закон, в котором сузил собственное решение до вопроса о том, была ли кавана в первом благословении! Налицо очевидное противоречие.

Рав Хаим Соловейчик из Бриска предлагает собственное - и весьма оригинальное – решение этой проблемы. В молитве есть два аспекта, каждый из которых требует своей каваны. Другими словами, есть две каваны: кавана как понимание, четкое осознание смысла произносимых слов, и основная кавана молитвы – осознание себя стоящим перед Б-гом. И если с точки зрения обязанности в первой каване человеку достаточно в полной мере и четко понимать, что произносится в первом благословении, то осознать себя стоящим перед Б-гом ему необходимо непрерывно, на протяжении всей молитвы, а иначе его молитва не засчитывается.

Основание для подобного разделения рав Хаим увидел в словах самого Рамбама, который дает (там же, 4:16) определение «каваны»: это когда человек освобождает сердце от всех мыслей и смотрит на себя так, как будто он стоит перед Шхиной. На основании этого утверждения рав Хаим пишет, что вот эта кавана – осознание человеком себя стоящим перед Б-гом – и есть молитва, а если сердце человека не там, и не смотрит он так на происходящее – молитва его недействительна, потому что вот эта вторая

кавана – это самое главное, то, что «задерживает», по мнению Рамбама, во всей молитве. И эта идея рава Хаима, конечно же, является «хидушем» - большой новостью.

Справедливости ради мы должны упомянуть, что мнение рава Хаима по данному вопросу было оспорено Хазон Ишем. Последний утверждал, что человек, который молится, не может при этом вообще не понимать, что стоит перед Царем. На языке современной психологии этот спор великих великих учителей Израиля можно грубо представить следующим образом: Хазон Иш говорит, что для того, чтобы молитва была молитвой, достаточно вовлеченности подсознания в процесс, в то время как рав Хаим требует от человека полного включения на сознательном уровне. Но в любом случае, согласно объяснению р.Хаима очень понятно, почему «служение сердцем» - это молитва.

Молитва Яакова

Вот как описывает Тора приход нашего праотца Яакова на гору Мория – ту самую гору, на которой позднее был воздвигнут Храм (Брейшит 28:10-11): «И вышел Яаков из Беер-Шевы, и пошел он в Харан. И достиг места, и ночевал там, ибо зашло Солнце». Раши в своем комментарии приводит слова мудрецов («Брахот» 26б), которые объясняют, что слово «достиг» (буквально «столкнулся») означает «молился» (он делает вывод, что наш праотец Яаков установил молитву Маарив). Рав Хаим Соловейчик пишет, что Яаков «молился, потому что встретил Царя»³.

Автор «СМАК»⁴ определяет в качестве заповеди № 11, что существует обязанность из Торы молиться с каваной каждый день: несмотря на то, что большинство молитв установлены мудрецами, и именно они обязали нас молиться каждый день, корень обязанности – непосредственно из Торы, ведь сказано: «И служите ему всем сердцем вашим», а мудрецы объяснили, что «служение сердцем» - это молитва с каваной.

Однако Смак подразумевает здесь вовсе не ту ка-

³ Яаков «встретил Место», а словом «Маком» («Место») в Традиции часто обозначают Вс-вышнего, потому что не мир наш является местом обитания Б-га, а Вс-сильный Б-г является Местом всего сотворенного.

⁴ Раби Ицхак бен Йосеф из Корбея известный под акронимом Смак, по названию своего труда «Краткая книга заповедей» («Сефер Мицвот Катан», сокр. СМАК).

вану, о которой писал Рамбам: для него молиться с каваной - значит иметь в виду точнейший смысл произносимых слов и не допускать ошибок даже в одной букве. Т.е. для него принципиальным условием молитвы является текстовая точность: понимание текста и произнесение его без ошибок. А значит, Смак спорит с вышеизложенным пониманием молитвы, которое строится на словах Рамбама, где основная кавана и вообще суть молитвы – представлять себя стоящим перед Царем.

Смирение

Почему «служение сердцем», понимаемое как молитва, приравнивается к служению в Храме, к физическому принесению жертвы? Ответ мы находим у Рамбана. В своем комментарии на Тору (Ваикра) он объясняет, что жертвоприношение – это тоже «служение сердцем», поскольку человек, приносящий жертву, думает о том, что он согрешил телом и душой, и потому заслуживает смерти, но Вс-вышний, по милосердию Своему, заменил его жизнь на жизнь жертвенного животного. Таким образом человек смиряет себя, покоряется Творцу, и в этом цель жертвоприношения.

Талмуд приводит брайту («Брахот» 5б): Аба Биньямин говорит: [если] двое зашли молиться, и один из них раньше закончил молитву, и не дождался другого, и вышел, – раздирают ему молитву его в лицо, ведь сказано: «Раздирающий душу в гневе своем! Из-за тебя ли опустеет земля?» (Йов, 18:4). И даже более того: влечет он к тому, что отделяется Шхина от Израиля, ведь сказано: «И сдвинется Скала («Цур») с места своего» (там же) . А Цур есть не что иное, как Святой, благословен Он, ведь сказано: «Создателя («Цур»), родившего тебя, ты забыл» (Дварим, 32:18). А если дождался его – какова награда ему? Сказал раби Йосе, сын раби Ханины: удостаивается он этих благословений: «Если бы внимал ты заповедям Моим, был бы подобен мир твой реке и правда твоя – как волны морские. И как песок было бы семя твое, и происходящие из недр твоих подобны песчинкам его; не истребилось бы и не уничтожилось имя его предо Мною» (Йешаяу, 48:18-19).

Автор «При Хадаш» объясняет, что суть молитвы – это смирение («ахнаа») перед Создателем. Т.е. человек осознает, что есть Господь, и это требует от него большого смирения. Виленский Гаон в комментарии на книгу «Мишлей» пишет, что суть молитвы состоит в том, что человек ломает свою гордыню. И тогда получается, что вышеприведенная брайта проклиная того, кто вышел после молитвы и не ждал товарища, за то, что в нем нет смирения - он остался гордецом, и именно поэтому его молитва не принимается, и даже более того – Небеса «раздирают» и швыряют ему ее в лицо. Очевидно, что такая молитва не может считаться молитвой.

Подготовка к молитве

Талмуд, говоря о поведении благочестивых людей древности («хасидим а-ришоним»), заостряет внимание на том, как они молились, какое значение придавали молитве. Широкую известность получила брайта («Брахот» 32б), из которой следует, что молитва этих людей была самой что ни на есть серьезной, тяжелой работой: «Хасиды древности в течение часа готовились к молитве, потом один час молились, а после молитвы еще один час выходили из молитвенного состояния. И если у них уходило таким образом на молитву по девять часов ежедневно [поскольку молились они три раза в день], то как же они сохраняли свое учение Торы и как осуществлялось их пропитание? Но именно потому, что были они хасидами, сохранялось их учение Торы, а работа имела благословение».

Мы сегодня бесконечно далеки от благочестивых людей древности, но из приведенного отрывка мы видим, что молитва требует не просто серьезного отношения – она требует подготовки. Рабейну Йона объясняет, что эти хасиды сосредотачивались, концентрировались на молитве, чтобы служить Вс-вышнему с полным сердцем. Для этого они очищали свои помыслы, оставляя погоню за тщетой, за пустыми вещами этого мира. Ведь лишь очистив сердце и разум от пустых вещей этого мира могли они достигнуть состояния, когда их молитва была желанна и принималась.

Рамбам, считавший что «хасид» – это человек, который делает больше, чем предписано законом, тем не менее привел эту брайту в своем кодексе, там, где идет речь о стоянии перед Шхиной («Илхот тфила» 4:16). Он пишет, что для того чтобы сосредоточиться на мысли, что сейчас нужно будет предстать перед Царем, необходима подготовка.

Подведем итог. Молитва возможна лишь при наличии у человека каваны, включающей два ключевых элемента, первый из которых – это осознание себя стоящим перед Шхиной, т.е. в присутствии Царя, а второй – «ахнаа», т.е. покорность, смирение, осознание собственной незначительности.

Тора хочет, чтобы мы молились

Рав Хаим Соловейчик пишет: несмотря на то, что Рамбан не считает обязанность молиться заповедью Торы, однако даже он будет согласен, что суть молитвы истекает из самой Торы. Другими словами, даже если Тора не вменила молитву в обязанность, все равно человеку стоит молиться, причем с точки зрения самой Торы, а не только в силу постановления мудрецов.

Существует еще один спор между Рамбамом и Рамбаном, имеющий непосредственное отношение к нашей теме: насколько высок статус постановлений мудрецов, равен ли он статусу заповедей Торы?

Согласно Рамбаму, обязанность слушаться мудрецов содержится в самой Торе: «По учению, какое укажут тебе, и по решению, какое скажут тебе, поступай; не уклонись от слова, какое скажут тебе, ни вправо, ни влево» (Дварим 17:11). Логично предположить, что если подчинение установлениям мудрецов (заповедям «де-рабанан») имеет статус заповеди «де-орайта» (прямого предписания Торы), то все, что мудрецы постановляют, должно иметь примерно тот же статус – приравниваться к «де-орайта».

Рамбан спорит с этим: если следовать логике Рамбама, то почему все без исключения придерживаются принципа «в случае сомнения в постановлениях «де-раба-

нан» трактуем их в сторону облегчения»? Казалось бы, наоборот, нужно устрожать, как в тех случаях, когда сомнение относится к заповедям Торы! Но мы не устрожаем.

Рав Эльханан Буним Вассерман в своей книге «Кунтрас диврей софрим» сводит две эти позиции. Даже Рамбан, который считает, что следование постановлению мудрецов не является обязанностью из Торы, все же согласен, что подчинение решению мудрецов соответствует намерению Великого Законодателя. Т.е. сама Тора не запретила нам, например, нееврейское вино, но она хотела, чтобы оно было запрещено. С учетом идеи рава Вассермана нам становится намного понятнее рав Хаим Соловейчик: Тора считает, что хорошо молиться – наши Праотцы молились, значит это хорошо. Корень молитвы – в самой Торе, и даже если Тора не обязывает молиться, если молитва целиком и полностью установлена мудрецами – все равно, когда еврей молится, он не просто подчиняется воле мудрецов, а реализует изначальное намерение Торы Вс-вышнего.

«Говорение с Царем»

Сказано в Мишне («Брахот» 30б): «Когда человек молится, даже если с ним здороваются царь – не отвечает, если змея обвивает ногу – не прерывается». Гемара иллюстрирует это историей о благочестивом человеке: «Один хасид молился, находясь в пути. Его поприветствовал знатный человек, но хасид не ответил на приветствие. Когда хасид закончил молитву, тот грозно закричал на него: «Разве Тора не велит тебе защищать свою жизнь? Я мог бы обезглавить тебя за нанесенное мне оскорбление!» На это хасид ответил: «Если бы ты стоял пред царем из плоти крови, и кто-нибудь поприветствовал тебя, разве ты ответил бы ему? Конечно, нет. А если бы ты ответил, то тебя бы точно казнили. Во время молитвы я предстаю пред бессмертным Царем царей. Конечно, я не мог ответить на твое приветствие»⁵. Вышесказанное относится лишь к молитве «Амида». В книге «При Хадаш» (гл. 89) написано, что мо-

⁵ Разумеется, алаха не требует от еврея подвергать свою жизнь опасности, и даже запрещает это делать, кроме как в узком перечне случаев. Поэтому речь в мишне идет о том, что человеку сложно не прерваться из-за проблем, которые могут возникнуть (с ним здороваются сам царь), или неприятных ощущений (люди не любят, когда по их ногам ползают змеи, даже не ядовитые), но в случае реальной опасности для жизни он прерывается и спасает свою жизнь. Хасид, который молился и потому не ответил на приветствие знатного человека, по всей видимости, не считал, что тот его на самом деле убьет за оскорбление.

литва – это как стояние перед Царем, говорение в Его присутствии. Раши пишет в комментарии на вышеприведенную мишну, что молящийся должен смотреть на себя как на стоящего перед Царем, и добавляет важную вещь: чтение «Шма» не является говорением перед Царем! Удивительно: ведь все благословения, которые мы произносим, в том числе до и после «Шма», это упоминание (и прославление!) Вс-вышнего: «Благословен Ты, Г-сподь, Б-г наш...» - это же обращение к Нему! И сами отрывки «Шма», читая которые мы принимаем на себя Иго Небес, говорят о Вс-вышнем! Ответ мы находим в словах р.Хаима Соловейчика: сама суть молитвы – это стояние перед Царем, а все остальные благословения – это лишь речения о Царе, но не стояние перед Ним, не говорение с Ним.

Святость молитвы

Мы уже упоминали, что по мнению Рамбана Тора не обязывает молиться в обычной ситуации, но даже он согласен, что во время войны и страданий молитва является обязанностью из Торы. С учетом слов рава Хаима, который объяснил, что молитвенное служение человека - это стояние перед Царем, это означает, что если человек молится в обычной, будничной ситуации, - пусть по Рамбану это не более чем выполнение постановления мудрецов - он все же стоит перед Царем, как и при молитве в час страданий, ибо суть молитвы остается неизменной – стояние перед Царем.

Рав Яков Фридман из Карлина в своей книге «Мишкенот Яков» защищает подход Рамбама,

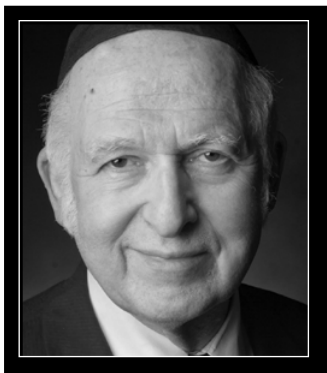
согласно которому обязанность молиться – это заповедь Торы. В качестве доказательства он приводит закон, написанный в Талмуде («Мегила» 26): синагога освобождена от мезузы. Он объясняет, что причина данной алахи состоит в том, что в синагоге есть святость, которая возникла из-за того, что там молятся. Если бы молитва была просто установлением мудрецов, она никак не могла бы освободить двери синагоги от мезузы, ведь мезуза в дверном проеме - это заповедь Торы.

Раби Хаим из Цанз, автор книги «Диврей Хаим», опровергает доказательство «Мишкенот Яков»: если я молюсь в комнате у себя дома, разве это делает комнату святым местом и освобождает ее от мезузы? Или молитва дома не имеет той святости, которая есть в синагоге? Но чем отличается синагога от комнаты? Лишь тем, что молитва там происходит в «миньяне» – в собрании как минимум десяти совершеннолетних еврейских мужчин. А миньян по всем мнениям установлен мудрецами. Что же касается мезузы, то она не вешается на синагогу просто из-за того, что это нежилое помещение⁶.

Но с точки зрения объяснения рава Хаима Соловейчика вопрос о святости молитвы попросту не возникает: любая Амида – это стояние перед Вс-вышним, а значит даже в мирное время, когда молитва, возможно, не является обязанностью по Торе, все равно присутствует святость.

Да поможет нам Слышащий молитвы, чтобы был отстроен Храм скорее, в наши дни, и чтобы мы удостоились служить Ему там! **MT**

⁶ В наши дни, из-за того что в синагогах происходит много всякой деятельности помимо молитвы, там принято устанавливать мезузы.



Памяти рава Аарона Лихтенштейна, бессменного главы ешивы «Ар Эцион», да будет память праведника благословенна

ЗАПОВЕДЬ ИЗУЧЕНИЯ ТОРЫ И ПРАВИЛО «ТОТ, КТО ЗАНЯТ ВЫПОЛНЕНИЕМ ОДНОЙ ЗАПОВЕДИ, ОСВОБОЖДЕН ОТ ДРУГИХ ЗАПОВЕДЕЙ»

Рав доктор Аарон Лихтенштейн (1933-2015) на протяжении нескольких десятилетий был бессменным главой ешивы «Ар Эцион», где обучаются одновременно несколько сотен учеников. Он являлся одним из видных раввинов современной ортодоксии (модерн ортодокс) и умеренного крыла религиозного сионизма в Израиле и в США. Доктор английской литературы, специалист с мировым именем по творчеству Мильтона.

Рав Лихтенштейн - автор метода, соединяющего классические ценности Торы и алахи с современным гуманизмом и либерализмом. Рав Лихтенштейн считается гениальным талмудистом современности с феноменальными навыками анализа. Будучи зятем рава Йосефа Дова Соловейчика, в изучении Талмуда он придерживался метода учёбы и анализа «Бейт Бриск» (метод рава Хаима а-Леви Соловейчика из Бриска, называемого Реб Хаим ми-Бриск).

Известна статья Рава Лихтенштейна «Зот Торат а-Эсдэр» («Это закон Эсдэр» (совмещения ешивы и армии)), в которой идея интеграции изучения Торы и службы в армии поставлена на прочный алахический и идеологический фундамент.



Рав Эльяким КРОМБАЙН,
преподаватель ешивы
«Ар Эцион»

Перевод рава
Шломо Зелига Аврасина

Среди многих алахических правил, содержащихся в Устной Торе, есть одно, согласно которому тот, кто занят выполнением одной заповеди, освобождается от других заповедей. Вопрос, который мы разберем в этой статье, касается применения этого правила к заповеди

«Талмуд Тора», т.е. изучения Торы.

Рамбам постановил¹: «Заповедь «плодитесь и размножайтесь» возложена на мужчину, но не на женщину. С какого возраста? С 16-17 лет. Если мужчина перешагнул 20-тилетний рубеж, и не женился, то тем самым он преступил закон, и аннулировал эту предписывающую заповедь. Но если он изучает Тору, будучи всецело погружен в эту заповедь, и боится, что в случае женитьбы ему придется заботиться о пропитании, и ему придется прекратить интенсивное изучение Торы, то в этом случае ему разрешается отложить женитьбу, поскольку тот, кто

¹ Перевод не дословный, а адаптированный для широкого круга читателей.

занят выполнением одной заповеди, освобождается от других заповедей, тем более есть речь идет о изучении Торы». («Законы супружеских отношений», гл.15, алаха 2)

Источник, на который опирается это постановление Рамбама, находится в трактате «Кидушин» (29б) Вавилонского Талмуда: *«Заповедь изучения Торы и заповедь жениться - какая из них имеет приоритет? Сначала пусть учит Тору, а затем женится...»* Однако в приведенном отрывке не упоминается правило *«Тот, кто занят...»*² Рав Аарон Лихтенштейн зацаль отмечает, что в этом нет никакой необходимости, поскольку тут не указываются сроки выполнения заповеди *«плодитесь и размножайтесь»*, т.е. ее можно выполнить в течение всей жизни, следовательно, тут не может идти речи об отказе от исполнения одной заповеди ради другой. Однако Рамбам считал по-другому, и определил некий конкретный возрастной рубеж для выполнения этой заповеди, как следует из приведенной выше цитаты. Поэтому единственный способ оправдать задержку в исполнении заповеди *«плодитесь и размножайтесь»* - это использовать правило *«Тот, кто занят...»*.

Проблема, однако, состоит в том, что у нас есть множество примеров, демонстрирующих, что это правило неприменимо к заповеди изучения Торы. Вот один из них, причем из того же самого источника, из которого следует первичное наше предположение, согласно которому это правило применимо к данной заповеди:

«Если человек был занят изучением Торы, и наступило время чтения «Шма Исраэль» - он должен прервать учебу и прочесть «Шма»» (Рамбам, «Законы чтения Шма», гл. 2, алаха 5).

То же самое сказано и о молитве «18 благословений»: *«Если человек был занят изучением Торы, и пришло время молитвы - он должен прервать учебу и молиться; но если изучение Торы - его основное занятие, и он вообще не занимается никакой иной*

деятельностью, и в тот момент, когда наступило время молитвы, он был погружен в изучение Торы - в этом случае он не должен прерывать учебу, поскольку заповедь изучения Торы важнее, чем заповедь молитвы» (Рамбам «Законы чтения молитвы «18 благословений»», гл. 6, алаха 58).

Последнее положение закона касается только того, кто превратил изучение Торы в свое основное занятие. Во всех остальных случаях мы видим, что человек обязан прервать учебу ради чтения «Шма» и молитвы, причем молитва - заповедь «де-раба-нан» (установлена мудрецами), а изучение Торы - «де-Орайта» (повеление самой Торы). Это же правило будет действовать и в отношении других заповедей. Рав Лихтенштейн зацаль приводит слова Иерусалимского Талмуда («Брахот» гл. 1, ал. 2), где говорится, что раби Шимон бар Йохай не прерывал учебы даже ради чтения «Шма». Затем Гемара задает вопрос:

«Разве раби Шимон бар Йохай не согласен с тем, что следует прервать изучение Торы для выполнения заповеди «сукка» или заповеди «лулав»? Разве он не признает того, что сказано: «Тот, кто учит Тору, но не собирается исполнять ее заповеди, лучше бы не родился на свет»? Сказал раби Йоханан: тот, кто учит Тору, но не соблюдает ее заповеди - лучше бы во время родов послед закрыл ему лицо (задушил), и он вообще не появился бы на свет!»

Выходит, что в соответствии с мнением, приведенным в Иерусалимском Талмуде, совершенно ясно и однозначно, что следует прервать изучение Торы для исполнения других заповедей. Если пришел рассвет, или наступил закат, нужно сделать перерыв в учебе и прочесть «Шма Исраэль»! Талмуд приводит очевидную причину такого положения дел - если человек не прервался для исполнения заповеди, это означает, что он учит законы Торы не для того, чтобы их исполнять, а в этом случае, по образному выражению Йерушалми, ему лучше было бы вооб-

² Для простоты восприятия мы не будем каждый раз цитировать все правило целиком, поскольку оно является главной темой данной статьи.

ще не родиться! Так что совершенно ясно, что если приходится выбирать, то следует предпочесть выполнение заповедей изучению Торы, иначе возникает неразрешимое противоречие.

Эта тема поднимается так же в трактате «Моэд Катан» (9а-б) Вавилонского Талмуда:

«Раби Йоханан бен Асмай и раби Йеуда бен Герим в доме учения раби Шимона бар Йохая изучали главу Торы, говорящую об обетах. ... Однажды они сидели за учебой, и у них возник вопрос, касающийся противоречия между двумя стихами из книги Мишлей. Сказано: «Она (Тора) дороже жемчуга, и все вещи, желанные тебе, не сравнятся с ней» (Мишлей 3:15), из чего следует, что только то, что желанно человеку³, не может сравниться с Торой, а вот то, что желанно Небу⁴, вполне может с ней сравниться. В то же самое время сказано: «...и всё желанное [включая и заповеди] не сравнится с ней» (Мишлей 8:11). [Разрешается это противоречие так:] в первом из приведенных стихов имеются в виду заповеди, которые не могут быть исполнены другими людьми [и поэтому нужно ради них прервать изучение Торы], а в во втором - те, которые могут быть исполнены другими людьми».

Рамбам («Законы изучения Торы», гл. 3 ал. 3-4) объясняет этот отрывок и выводит соответствующую алаху:

«Нет среди всех заповедей такой, которая сравнилась бы с заповедью изучения Торы, в то время как сама эта заповедь равноценная всем остальным заповедям, вместе взятым, поскольку изучение Торы приводит к ее воплощению в реальности, и поэтому во всех случаях учеба предшествует действию. Когда возникает ситуация, где нужно выбрать между изучением Торы и исполнением другой заповеди, то, если эту заповедь могут выполнить другие, не следует ради нее прерывать изучение Торы, а если не могут - то следует вначале выполнить заповедь, а затем вновь вернуться к учебе».

Из вышеприведенного следует, что **правило «Тот,**

кто занят выполнением одной заповеди, свободен от выполнения другой» не действует в случае с заповедью изучения Торы, поскольку это правило не дифференцирует заповеди в зависимости от того, могут ли они быть исполнены другими людьми, или нет. Например, тот, кто выполняет заповедь сторожить потерянное другим человеком имущество, освобождается на это время от заповеди давать бедняку цдаку, и не важно, есть ли кто-то еще, кто может дать ему цдаку, или нет. И если это так, то как соотнести это с постановлением Рамбама о том, что тот, кто боится, что женитьба помешает изучению Торы, имеет право отложить вступление в брак? Как разрешить возникающее противоречие между двумя постановлениями Рамбама?

Для решения этой проблемы рав Лихтенштейн *зацаль* предлагает глубже посмотреть на вещи, увидеть некие концептуальные моменты, так сказать, «выйти из коробки». На первый взгляд, здесь идет речь о конкуренции между изучением Торы и другими заповедями, похожей на перетягивание каната или на «армрестлинг» - кто сильнее, тот и победит. Действительно, в наших источниках можно найти подтверждение этой концепции. Например, в трактате «Кидушин» (лист 40б), раби Тарфон и другие мудрецы обсуждали вопрос, что важнее - изучение Торы или практическое исполнение заповедей? Да и приведенная выше «сугия» из трактата «Моэд Катан» рассматривает это, как соревнование.

Однако рав Лихтенштейн предлагает посмотреть на вещи иначе. В приведенном выше отрывке из Иерусалимского Талмуда видно, что мудрецы Гемары весьма эмоционально отреагировали на тот факт, что Рашби не прерывал изучение Торы для исполнения заповеди чтения «Шма»: «Тот, кто учит Тору, но не соблюдает ее заповеди - лучше бы ... вообще не появился бы на свет!» Делая паузу в изучении Торы для чтения «Шма», мы вовсе не утверждаем примат религиозной практики по отношению

³ Т.е. некие материальные, будничные потребности.

⁴ Т.е. заповеди.

к заповеди «Талмуд Тора». Наоборот - тем самым мы выявляем некое внутреннее свойство изучения Торы, выражающееся в его особой связи с практическим исполнением заповедей. Мы изучаем Тору для того, чтобы правильно исполнять повеление Вс-вышнего, выразившееся в различных заповедях, и эта концепция приводит нас к неизбежному выводу: для придания настоящей ценности нашей учебе необходимо ее прервать ради исполнения заповеди! Если человек не делает паузы в изучении Торы ради исполнения заповеди, то тем самым он как бы свидетельствует, что вся его учеба - чисто теоретическая и умозрительная, не имеющая никакого отношения к его реальному существованию, что, само собой, является серьезнейшим качественным недостатком. И тогда становится совершенно ясно, что такая Тора, пустая и оторванная от действительности, никак не может соревноваться с исполнением заповедей! Здесь даже не нужно применять правило «Тот, кто занят одной заповедью, освобождается от исполнения других заповедей». Этот принцип применим к заповеди изучения Торы только при условии, что Тора изучается с целью соблюдения ее заповедей. Только в этом случае возможно отдалить выполнение заповеди ради изучения Торы. Если говорить о проблеме, поднимаемой Рамбамом, то следует обратить внимание, что соотнося заповеди «Талмуд Тора» и «плодитесь и размножайтесь», он говорит не о полном аннулировании второй заповеди перед первой, а лишь о том, что ее можно отложить на некоторое время. И это понятно, так как если бы такое аннулирование имело место, то оно бы автоматически лишало ценности и саму заповедь изучения Торы, превращая ее в бесплодное (каламбур) теоретизирование.

Приведем еще несколько примеров. В трактате «Брахот» (лист 13б) говорится:

«Учили Мудрецы: «Шма Исраэль, Адо-най Элокейну, Адо-най Эхад!» – [только один] этот [стих] произносил Раби Йеуда а-Наси в качестве исполнения заповеди чтения «Шма»⁵, «Сказал Рав, обращаясь к раби

Хие: я никогда не видел, чтобы Раби [Йеуда а-Наси] принимал на себя Небесное Царство [т.е. читал «Шма»]⁶. Ответил ему (раби Хия): Сын достойных! Он принимал на себя Небесное Царство, когда закрывал руками лицо свое [т.е. во время произнесения стиха «Шма Исраэль»]. Дочитывал ли [Раби «Шма»] до конца [после окончания занятий] или нет? Бар Капара говорит: не дочитывал, раби Шимон Бареби говорит: дочитывал».

Как нам известно, молитва «Шма» состоит из четырех частей: сам стих «Шма Исраэль...», и три отрывка из Торы. Ранние мудрецы спорили, что именно нужно прочесть для минимального исполнения этой заповеди с точки зрения Торы («де-орайта»), и большинство из них склоняются к мнению, что для этого нужно прочесть не только первый стих, но еще и первый отрывок «И возлюби Г-спода Б-га твоего всем сердцем своим...». Тогда выходит, что раби Йеуда а-Наси, прямой потомок царя Давида, глава поколения, составитель Мишны, аннулировал важнейшую заповедь Торы, пусть и ради того, чтобы не прерывать свои занятия с учениками! Как же это соотносится с тем, что мы сказали выше - ради выполнения заповеди чтения «Шма» надлежит прервать изучение Торы?

Рав Лихтенштейн *зацаль* предлагает весьма элегантное решение этой щекотливой проблемы: произнесение стиха «Шма Исраэль...» является лишь частичным исполнением заповеди чтения «Шма», но даже если этого недостаточно для того, чтобы выполнить эту заповедь в минимальном объеме, этого хватает для того, чтобы обеспечить привязку изучения Торы к исполнению ее заповедей вообще, т.е. тем самым Раби снимал противоречие, разобранный нами выше.

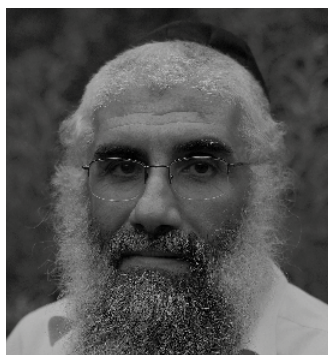
Если мы спросим себя - какое важное качество, обладателем которого был рав Аарон Лихтенштейн *зацаль*, проявилось в этом блестящем и элегантном решении, то на ум нам придут, наверное, такие качества, как оригинальность и широта мышления, методичность и объемность подхода к проблеме, творческая смелость и глубокое понимание проблемы,

⁵ Когда вел урок Торы для своих учеников», - объясняет Раши.

⁶ «Во время преподавания Торы» - Раши.

и всё это, безусловно, будет верным и правильным. Но мне хотелось бы обратить внимание читателей на иной аспект. Мне кажется, что здесь мы стали свидетелями проявления такого качества, как высокая моральность и нравственность. Если бы мы удовлетворились обычным пониманием этой проблемы, и приняли противопоставление изучения Торы практическому исполнению ее заповедей как базовую концепцию, то это означало бы, что мы проявили леность мысли, и тем самым совершили грех, не выполнив в полном объеме то, что на нас возложено. То

есть, это стало бы моральной проблемой. Поэтому мы должны стараться глубоко анализировать изучаемый материал не только с целью разрешения противоречий и неясностей, но, прежде всего потому, что к этому нас обязывает стремление приблизиться к истине настолько, насколько это возможно, пусть даже это не поможет нам разрешить проблему. Лучше оставить противоречие неразрешенным, чем погрешить против внутренней истины. Дай Б-г нам продолжать следовать путем нашего Учителя, да будет душа его включена Вс-вышним в узел жизни! МТ



Рав Александр АЙЗЕНШТАТ,
Директор ешивы «Торат Хаим»

АНТИСЕМИТИЗМ НЕЕВРЕЙСКИЙ... И ЕВРЕЙСКИЙ

Еще сравнительно недавно еврейское общество было сугубо религиозным: даже вероотступники были очень религиозными людьми. Не только евреи, но и другие народы являлись носителями религиозного сознания. Современного «западного» общества, в котором религия низведена до узкого набора каких-то сугубо утилитарных функций, не было нигде в мире. Однако противостояние между невеждами и знатоками Торы, которое наблюдалось внутри еврейского народа две тысячи лет тому назад, все же можно уподобить противостоянию между светскими и соблюдающими евреями, которое продолжается два последних столетия. Наиболее остро нынешнее противостояние ощущается в государстве Израиль, где его принято объяснять специфической израильской ситуацией (учащиеся ешив не служат в армии, многие религиозные мужчины посвящают лучшие годы своей жизни изучению Торы и не заняты «созидательным» трудом, религиозные женщины рожают слишком много детей, и из-за этого львиная доля бюджетных средств уходит на льготы и пособия, и т.д. и т.п.). Однако истина состоит в том, что корень этого противостояния не имеет никакого отношения к израильской политике и экономике – это очень старая песня, и поется в ней, на самом деле, совсем о другом.

Невежды против мудрецов

Талмуд, говоря о еврейском народе, квалифицирует малообразованного в Торе еврея как «ам а-арец» (дословно «народ земли»). В этом есть нечто подобное слову «гой», когда оно употребляется в отношении одного человека, ведь слово «гой» многократно упоминается в Писании и означает «народ», в том числе - очень часто - еврейский народ. Негативная коннотация возникает при использовании этого слова лишь в случае обозначения с его помощью одного, отдельно взятого нееврея: идея в том, что когда словом «народ», подразумевающим массы, толпы, сообщества людей, называют одного, отдельно взятого человека, то тем самым сознательно игнорируют его индивидуальность. То же самое с термином «ам а-арец»: одного человека называют «народ земли». И хотя понятно, что абсолютно любой человек – личность, обладающая индиви-

дуальностью, с точки зрения Торы любой человек должен представлять собой нечто выдающееся в духовном плане, а в противном случае его индивидуальность не имеет принципиального значения, до такой степени, что его называют словом «народ», хотя речь идет об одном человеке.

Устная Тора изобилует множественными упоминаниями об антагонизме, который существовал между «амей а-арацот» и «талмидей хахамим» (досл. «учениками мудрецов» - знатоками Торы). Написано в Талмуде: «Сказал раби Акива: когда я был ам а-арец, я думал: кто бы мне дал талмид хахама – я укушу его как осел. Сказали ему ученики: учитель, скажи «как собака». Ответил он им: нет, как осел, потому что собака впивается в плоть, но осел дробит кости» («Псахим» 49б), и там же сказано, что «велика ненависть невежественных людей к мудрецам Торы – больше, чем ненависть народов мира к евре-

ям». Важно учитывать, что когда мудрецы Талмуда говорят «ам а-арец», они всегда имеют в виду соблюдающего еврея: человека, который ест кошерное, молится, не работает в Шабат и исполняет все остальные заповеди. Так в чем проблема и откуда ненависть?

Этот конфликт отдаленно напоминает конфликт между богатыми и бедными: ведь бедные не то что не любят деньги – у них просто нет этих денег, но виноваты в этом, скорее всего, не они сами, а те, у кого есть деньги. Тора является сутью и целью существования еврейского народа, и амей а-арцот ощущали свою обделенность в плане Торы, понимали, что сильно отличаются от мудрецов, стремившихся постичь Тору в максимальной степени, достигая при этом предела человеческих возможностей. Тора была очень важна для амей а-арцот, но для мудрецов она была смыслом жизни. Ам а-арец крепко, двумя ногами стоял на земле, и духовности в его жизни было отведено почетное место. Талмид хахам жил, служа Творцу и его целью было постижение Воли Творца во всех деталях, дабы прилепиться ко Вс-вышнему. Сам факт существования талмид хахама где-то по соседству становился для ам а-ареца упреком, в обвинении: ведь получается, что ам а-арец – какой-то неправильный еврей, если есть вот этот, другой еврей – такой весь из себя святой. Естественно, это провоцировало защитную реакцию ам а-ареца. Он начинал обвинять талмид хахама в ханжестве, в том, что тот лишь прикидывается хорошим, а на самом деле он не более чем двуличный дармоед. Был и другой вариант – насмехаться, записывать мудрецов в категорию «странненьких», обиженных Б-гом людей.

Светские против религиозных

В наше время мы наблюдаем несомненно иную картину конфликтов и расколов внутри еврейского народа, однако в ней есть определенное сходство с той ситуацией, в которой оказался наш народ два тысячелетия назад. Несмотря на то, что евреев можно классифицировать по различным параметрам, выделив в их среде великое множество групп и подгрупп, для прояснения нашей темы можно условно

разделить наш народ на 3 основные категории. К первой категории относятся евреи, которые соблюдают заповеди. Вторую категорию составляют евреи, которые не соблюдают Тору, но идентифицируют себя как несомненную часть еврейского народа, в какой-то степени активную. Они проявляют себя в различного рода сферах, которые как-то связаны с условной «еврейской идеей»: Израиль, еврейская «культура», может быть даже соблюдение отдельных заповедей, воспринимаемых скорее как обычай... Третья категория – полностью ассимилированные евреи, которые являются евреями лишь номинально. К ней относится множество людей, которые, увы, даже не знают о том, что они евреи.

Большинство светских евреев в государстве Израиль относится ко второй категории. Однако не только в Израиле, но и в крупных городах США и Европы, где существуют большие еврейские общины, возникает антагонизм между евреями соблюдающими и несоблюдающими, подобный тому, который существовал в древности между невеждами и знатоками Торы. Отношение светских евреев к религиозным тем негативнее, чем больше вокруг религиозных, подобно нееврейскому антисемитизму, который обычно сильнее там, где живет много евреев, и слабее там, где их почти нет.

Я вовсе не хочу сказать, что все светские поголовно ненавидят религиозных – разумеется, это далеко не так. Но тем не менее, факт состоит в том, что многие соблюдающие евреи довольно часто сталкиваются с бытовым еврейским антисемитизмом.

В Израиле я работаю в иерусалимском районе Гиват Царфатит, там же проживают со своими семьями некоторые из моих детей. Поскольку мои дети росли в харедимном районе, они практически не сталкивались в быту, в повседневной жизни со светскими людьми, и уж тем более со «светским большинством». Но в Гиват Царфатит все наоборот – это светский район, в котором только начинают селиться религиозные: община растет, но пока что соблюдающих там очень мало и они все друг друга знают. В магазине и на улице мне часто приходится ловить на себе недоброжелательные взгляды, и несмотря на

то, что район населяют не только евреи – там живет довольно много арабов и этот район далеко не самый безопасный в городе – активисты органов местного самоуправления говорят в присутствии немногочисленных религиозных не об опасности, исходящей от арабов, а об ужасе нашествия харедим.

Европейский антисемитизм

В современной европейской культуре антисемитизм критикуется как некий порок, абберация сознания, которую объясняют предрассудками, социальными факторами и экономическими причинами. Но на самом деле корень европейского антисемитизма лежит в самой сути отношения христианского мира к евреям, которые отказывались принимать христианство. В предыдущих статьях мы уже обращали внимание на то, что евреи, которые все же принимали христианство, бесследно растворялись, утрачивали свою идентичность. Лишь те, которые вопреки давлению продолжали придерживаться еврейской традиции, сумели уцелеть как евреи, сохранить память поколений – это общеизвестный факт. Нежелание упрямец отдаться на милость «победителей», стремившихся монополизировать область духовного, не могло, наверное, не вызывать у тех самую жгучую ненависть: ведь евреи, по сути, продолжали жить так, как будто нет никакого христианства, как будто к ним это учение не имеет отношения. Т.е. ненависть христиан к евреям понятна, она в каком-то смысле «оправдана». Но что произошло с европейским антисемитизмом в новейший исторический период, в просвещенной секулярной Европе, где принятие христианской догматики уже не является чем-то безусловно необходимым для того, чтобы считаться человеком? Антисемитизм никуда не делся, просто теперь он называется иначе. Например, «антисионизм».

Впрочем, менять вывеску не обязательно: есть те, кому вполне нравится и старая. Многие из них трактуют еврейскую историю совершенно не так, как было принято еще двести лет тому назад. Долгое время евреи «ветхозаветного» периода признавались «некогда Б-гоизбранным народом», а Иудейское царство времен правления Давида и Шломо рассматривалось европейскими теоретиками государства и права как эталон, как идеальное государство. Теперь все чаще говорится о том, что еврейская Библия придумана людьми (т.е. является обманом), что вера в Б-га и Его Тору не имеет под собой никаких логических оснований – то ли это плод дебильного фанатизма, то ли изощренная подделка под «истинную традицию» (поклонение силам природы и языческим божествам). Дальше начнутся версии появления евреев: может быть это анти-люди, родом с южного материка Гондвана, ведущие свою подлую войну против гиперборейцев – нордической расы выходцев из Арктогеи, а может евреи – это продукт смешения людей и рептилоидов из других миров, принимающих человеческое обличье и порабащившие нашу планету¹.

Вообще, это очень характерная черта, роднящая еврейский антисемитизм с нееврейским – представление о религиозных евреях как о «не-людях», принадлежащих к какому-то другому миру². В израильской прессе постоянно муссируются слухи о том, что выпускники ешив не имеют образования в области физики и химии и вообще малограмотны во всем, кроме Торы, что «досы» – это паразиты на теле общества. При этом замалчивается тот неудобный факт, что все больший процент светского населения по каким-то непонятным причинам остается малообразованным не только в Торе, но и во всех областях знания (существует статистика, согласно которой только 50% учителей математики, работающих

¹ Любопытно, что авторы различных конспирологических теорий и их поклонники не просто демонизируют религиозных евреев, а глубоко убеждены, что ассимилированных евреев не существует – все евреи, независимо от своих духовных и политических предпочтений, так или иначе служат своему кровожадному ложному богу. Другими словами, ненависть европейских антисемитов к евреям, «присвоившим» себе духовную исключительность, Б-гоизбранность, напоминает светской части народа Израиля кто такие евреи, в чем их предназначение – напоминает им все то, о чем они предпочли бы забыть.

² Отнесем сюда же популярную в определенных исламских кругах фетву, согласно которой Аллах превратил евреев в обезьян, а тех, в свою очередь, в свиней и поклонников Шайтана.

сегодня в израильских школах, закончили ВУЗ), что множество светских людей, по самым разным причинам, а то и в отсутствие каких-либо причин, не работает, не платит налоги и не служит в армии. Аналогичным образом, европейские евреи являлись важнейшим элементом в развитии экономики, науки и культуры стран пребывания, но при этом обвинялись антисемитами в развале, разграблении, саботаже, шпионаже и прочем вредительстве. Быть может, кому-то кажется, что это ничем не похоже на претензии, предъявляемые к религиозным в Израиле, потому что религиозное население состоит не из Эйнштейнов и Ротшильдов, не создает прибавочную стоимость, не защищает страну и не двигает науку за горизонт, но не стоит забывать, что духовность Торы всегда, и в наше время в не меньшей степени, чем в Храмовую эру, остается стержневой идеей для еврейского народа, для еврейского национального самосознания, поэтому отрицание роли религиозных евреев в обеспечении существования всего нашего народа выглядит по меньшей мере странно. И более того, в наших книгах написано, что города защищают праведники - евреи, верные Союзу со Вс-вышним. Они защищают всех может быть даже в большей степени, чем это делает армия. Во времена Талмуда мудрецы Торы не платили налоги, не участвовали в сборах на содержание стражи и укрепление городских ворот, потому что всем было понятно, что своим присутствием в городе они защищают город.

Современный еврейский антисемитизм

Глубокие социально-политические изменения, которые происходили в Европе, привели к появлению «нового человека», который отрицает Б-га. Усилившийся антагонизм по отношению к религии отразился и на еврейском обществе. Молодежь эмансипировалась, политизировалась и массово уходила от Торы в различные «измы», вслед за ней на выход из общины потянулись люди среднего возраста. Религиозный человек стал объектом насмешек и презрения. Один из величайших раввинов, выходцев из Польши, чья молодость пришлось на самое начало

прошлого века, вспоминал, как учась ешиве он мечтал о том, что ему удастся жениться на какой-нибудь девушке без серьезных физических изъянов (не хромой и не горбатой) потому что выпускники ешив в качестве женихов абсолютно не котировались. «Исты» обвиняли религиозных не только в том, что они недостаточно порядочны, и не столько в том, что они паразиты (дармоедами тогда считали только «профессиональных» раввинов, однако недолюбливали или активно ненавидели уже всех религиозных без разбору, вне зависимости от рода их экономической деятельности) - соблюдающих обвиняли в местечковом шовинизме (или шовинистической местечковости), в темноте и замшелости, в том, что они стоят на пути прогресса и просвещения. Т.е. по сути основной проблемой было упорное сопротивление стремительно сокращавшейся соблюдающей части нашего народа желанию быстро увеличивавшейся светской части «быть как все народы», жить в свое удовольствие, без оглядки на Тору и ее заповеди. Сегодня проблема обострилась, потому что и в Израиле, и в диаспоре религиозные евреи рожают больше детей, чем светские, и кроме того, ежегодно какие-то светские люди возвращаются к Торе, т.е. динамика обратная. Соблюдающие евреи оказывают все большее влияние на внутреннюю и внешнюю политику государства Израиль, неуклонно растет их роль в экономических отношениях, поэтому появление темы «борьбы с религиозным засильем» было предопределено.

Еврейские антисемиты «успешно конкурируют» со своими европейскими коллегами. На крупнейших израильских информационных ресурсах постоянно появляются статьи и колонки тель-авивских антиклерикалов - поборников свободы и равноправия, которые бездоказательно атакуют и высмеивают не только религиозное общество, раввинов и алаху – но и сам Танах. Снимаются восторженные телесюжеты о выходцах из «ультрарелигиозных» кругов, которые перестали соблюдать заповеди. Это тем более удивительно и парадоксально, что критики традиции стоят на платформе просвещенного европейства, а вся европейская этика, в свою очередь, основана на Танахе.

Сущность ненависти по Мальбиму («Кармель») состоит в том, что один человек не приемлет другого в такой степени, что не может терпеть его существование. Мудрецы «нанизывают» две ненависти - народов к евреям и амеи а-арцот к талмидей хахамим - на один стержень: пока евреи называются евреями, на них «лежит» Имя Вс-вышнего. Это подразумевает определенную задачу, которая на них возложена: ненависть одних евреев к другим связана с тем, что первые, в отличие от вторых, не готовы эту задачу выполнять. С помощью той же самой идеи легко объясняется и то, почему сегодня многие светские ненавидят религиозных и вместо диалога предпочитают, по выражению рава Шимшона Давида Пинкуса, «сверлить дыру в днище нашего общего корабля».

Ненависть и вражда

Ненависть отличается от вражды. Люди, между которыми возникла вражда, не обязательно ненавидят друг друга. Ненависть может подразумевать, в числе прочего, и вражду, но это не обязательное условие. Обычно люди, между которыми есть конфликт, контактируют друг с другом, им есть что делить, поэтому вражда лечится размежеванием, но настоящая ненависть не лечится ничем. Ненависть народов мира по отношению к народу Израиля, равно как и ненависть светской части народа Израиля к религиозной его части, на самом деле, не связана с каким-то политическим или социальным конфликтом, хотя его упорно пытаются сюда «пришить». С бытовой точки зрения эта ненависть беспочвенна и алогична, но это неважно, ведь на самом деле, весь конфликт крутился и крутится вокруг самой сути вещей, вокруг смысла человеческого существования: даже при тяжелом положении еврейского народа избранность Вс-вышним является самой главной ценностью – предметом зависти, оспа-

ривания и ненависти. И хотя каждый нееврей может стать евреем, а каждый еврей может удостоиться «короны Торы», ненависть не проходит.

Антисемитизм долго тлеет, прежде чем вспыхнуть по-настоящему: каждому мощному всплеску антисемитизма в истории предшествовал период вызревания, который требует времени. Антисемитизм подобен преющему торфу в болоте, легкому дымку над спящим вулканом – внешне все выглядит довольно мирно и спокойно, но если копнуть поглубже, то станет ясно, насколько обманчива картина. Многим из нас пришлось внезапно, спустя годы общения с человеком, слышать от него какую-то фразу, нечто такое, что переворачивало наше представление о том, которого мы еще минуту назад считали своим лучшим другом: «Да он же антисемит! Кто бы мог подумать?» К сожалению, нечто очень похожее иногда приходится наблюдать и со стороны некоторых наших светских еврейских друзей: в разговоре с соблюдающим человеком они могут позволить себе по-дружески пренебрежительно отзываться о Торе, насмеяться над раввинами, вдруг, буквально на мгновение, продемонстрировать полное отсутствие уважения к тому, что собеседник считает правильным и истинным. Как известно, лучший способ защиты – это нападение, поэтому такие поведенческие особенности многих наших несоблюдающих братьев понятны и естественны.

В отличие от вражды, ненависть не обязательно должна быть обоюдной. «Эйсав ненавидит Якова», но Яков не испытывает ненависти к Эйсаву. Евреи не испытывают ненависти к тем, кто ненавидит их. Соблюдающие евреи не относятся с ненавистью к светским и никогда не отвечают симметрично на их нападки, атаки и обвинения. Они продолжают постигать волю Творца, растить детей в духе Торы – в общем, тянут лямку служения, не только за себя, но и за «того парня». МТ



Рав Мордехай КУЛЬВЯНСКИЙ,
преподаватель ешивы «Торат Хаим»

(связь с автором по адресу taxikul3@gmail.com)

ТОРА ГОВОРИТ НА ЯЗЫКЕ ЛЮДЕЙ

Прочитав заголовок, любой не знакомый с традицией человек скажет: «А на каком же еще языке может говорить Тора, если она обращена к человеку?» Однако ответ на этот вопрос не столь уж прост, даже в таком начальном рассмотрении.

Язык святой и человеческий

Считается, что язык Торы – святой язык (лашон а-кодеш) – отличается от обыденного языка людей. Так было, по-видимому, во времена дарования Торы, и, несомненно, таково положение сейчас, несмотря на «возрождение» ее языка в современном изводе. Изучающий Тору изучает прежде всего ее язык, непрерывно занимаясь переводом на свой, «язык людей». Он опирается на комментаторов, которые объясняют значение слов, исходя из текстов Писания, и, как правило, не ищут его в предполагаемой речевой практике, как это присуще естественным языкам. Первое же слово Торы – «Берешит» (в начале) – становится предметом обсуждения его истинного значения (Раши, Ибн Эзра, Рамбан и многие другие) на основе его употребления в других местах Писания. Комментаторы хотят понять значение этого слова именно на языке Торы, пусть на «языке людей» понимание его и не вызывает затруднений. То же самое происходит со вторым словом «бара» (сотворил) и с третьим – «Элоким» (Б-г) и т.д. В традиционных изданиях Пятикнижия параллельно тексту Торы печатается Таргум, перевод на арамейский, поскольку закон

предписывает читать Тору вместе с переводом – «шнаим микрэ ве-эхад таргум». Тем самым фиксируется принципиальное различие языка Торы и «языка людей», из чего следует, что Тора – это не только святой текст, а это святой текст, изложенный святым языком¹. Но, с другой стороны, этот текст обращен к людям и хочет быть понятным. Более того, он убеждает. Убеждает не только мудрецов, но и простых людей, женщин и детей. Его убедительность засвидетельствована множеством поколений людей, даже не причастных традиции. В этом смысле «человечность» языка Торы не вызывает сомнений.

После таких общих соображений зададимся вопросом, что же подразумевает формула «Тора говорит на языке людей».

Немного истории

Формула эта известна как утверждение танаев (мудрецов времен Мишны) о том, что некоторые слова в Торе не подлежат истолкованию, приводящему к алахическому выводу, поскольку они несут в себе только риторический смысл, ибо так принято говорить. «Тора говорит на языке людей» означает, что

¹ «Святой» здесь означает характер и закон отношения к тексту, его обособленность от всех остальных. Он рассматривается не как производный от человеческой деятельности, а как определяющий эту деятельность. Он сообщает то, что не может быть известно другим путем, а только благодаря ему. Его недопустимо использовать в других целях, кроме целей, предписанных им самим, и т.д.

она использует привычные людям речевые обороты. Например, мы находим это выражение в Сифри («Бемидбар» 112) в толковании слов «истреблением истреблена будет душа эта». Раби Акива толкует, что это сказано о двух истреблениях: в этом мире и для мира грядущего, а раби Ишмаэль отвергает истолкование удвоения слова, ибо «Тора говорит на языке людей» (удвоение подчеркивает совершенную форму глагола – полное истребление). Как мы видим, это положение – предмет спора двух великих мудрецов, причем, как правило, мудрецы принимают сторону раби Акивы.

Однако во времена гаонов и *ришоним* эти слова берутся уже вне контекста спора раби Акивы и раби Ишмаэля и используются в качестве универсального принципа понимания слов Торы. Спор танаев касался истолкования, называемого *драш*, доступного только таким мудрецам, как раби Акива и раби Ишмаэль, а рав Ай Гаон или Рамбам² использовали слова раби Ишмаэля уже как бесспорные, для объяснения простого смысла стихов Торы, отвечая на вопросы, которые перед мудрецами прошлого, по-видимому, не возникали. А именно: *как понимать антропоморфные описания Творца в Торе, у пророков и в изречениях мудрецов?* И только в конце эпохи гаонов (10 в.) рав Саадья Гаон и рав Ай Гаон нашли необходимым дать ответ на этот вопрос.

Проще всего это можно объяснить внешними, историческими обстоятельствами: философское обоснование и формулирование принципов верования получило широкое распространение именно в те времена. Ведь буквальное понимание описаний действий Творца или даже Его самого противоречит третьему принципу из известных (и общепринятых) 13 принципов веры (*икарей эмуна*), установленных Рамбамом, а именно абсолютному отрицанию телесности. Однако мне бы хотелось показать, что в наши дни вопрос этот имеет не только историческое значение.

Как понимать телесное описание Творца в Торе?

В Торе мы находим запрет уподобления Творца чему-либо сотворенному, в т.ч. человеку. «Не создавайте со Мною (читай: Меня)» (Шмот 20:19) – имеется в виду создание изображений. «Ибо вы не видели никакого образа (Вс-вышнего, когда Он говорил с вами)» (Дварим 4:15). «Кому уподобите Меня, чтобы Я сравнил был с ним» (Йешаяу 40:25). Однако словесное изображение вполне допустимо и, более того, неизбежно везде, где Тора говорит об Откровении, или в передаче пророческих видений. Так же мудрецы – толкователи Танаха – не обнаруживают стремления избежать уподоблений, а, наоборот, пользуются ими без каких-либо затруднений.

Рамбам в силу сформулированного им принципа отрицания телесности говорит об этом так:

«Что же означает написанное в Торе «под ногами Его», «начертанные пальцем Б-га», «рука Вс-вышнего», «глаза Вс-вышнего», «уши Вс-вышнего» и т.п.? Все это [сказано] в соответствии с представлениями людей, которые понимают все в форме телесности: «Тора говорит на языке людей». Все это только названия, как например: «когда заострю сверкающий меч Мой» - разве есть меч у Него и мечом Он поражает? Ясно, что это метафора (*машаль*)...»³

В книге «Путеводитель растерянных» он многократно возвращается к этой теме и посвящает отдельную главу высказыванию, приведенному в заголовке:

«Тора говорит на языке людей». Смысл этого: все, что возможно для всех людей понять и представить себе в начале размышления, подходит для описания Б-га. И потому описывается Он выражениями, указывающими на телесность, - дабы указать, что Он, Превознесенный, существует, ибо не постигает толпа с первого взгляда существования иного, кроме только телесного, и то, что не является телом или не присутствует в теле, для нее не существует⁴.

Для тех, кто находится «в начале размышления», хо-

² Рав Моше бен Маймон (Маймонид, 1135-1204).

³ «Яд Хазака», Мада, Йесодей Тора 1:8.

⁴ Путеводитель растерянных, ч. 1, гл. 26, стр. 134.

чет понять Тору «с первого взгляда», Тора пользуется поэтической речью (метафора, аллегория), чтобы донести до сознания читателей то, что она хочет им сообщить. Но как же Тора может вводить в заблуждение своих несведущих читателей в отношении основополагающего принципа нетелесности? У Рамбама готов на это ответ:

«Ибо, как надлежит внушать детям и провозглашать в народе, что Б-г, великий и славный, - един и что не подобает поклоняться никому, кроме Него, так же следует втолковывать, что Он — нетелесен и нет совершенно ни малейшего подобия между Ним и Его творениями в чем бы то ни было; что Его существование не сходно с их существованием, жизнь Его не сходна с жизнью живых существ из их числа, Его знание не похоже на знание тех из них, кто обладает знанием. ... Такова мера того, что достаточно для детей и для простонародья, дабы утвердить в их умах убеждение, что существует совершенное Сущее, не являющееся ни телом, ни силой, пребывающей в теле, то есть Б-жество»⁵.

Вразумленный таким образом читатель не совершит ошибки и сможет отличить метафору от прямого именованя.

Ответ кажется тривиальным и недостаточным. Почему простак будет больше прислушиваться к наставлениям мудрецов, чем к прямому смыслу слов Торы и пророков? Ведь Рамбам прекрасно знает, что никакие рациональные аргументы не могут сравниться со словами Торы по силе воздействия на умы людей. С другой стороны, даже дети интуитивно улавливают правила языковой игры и способны понять иносказание.

Например, в той же главе Торы, где сказано о сверкающем мече, процитированном Рамбамом, говорится: «Слушайте, Небеса, и я буду говорить» (Дварим 32:1). Как бы мы ни объясняли смысл обращения к Небесам, любому ясно, что речь не идет о слухе по-

средством ушей.

Однако ответ мудреца звучит иначе:

– Сказал раби Йегошуа из Сихнина: отсюда ты учишь, что есть у Небес уста, сердце и ухо; уста откуда... сердце откуда... ухо откуда – ибо написано «слушайте, Небеса» (Дварим Раба 10:4).

Очевидно намерение в парадоксальной форме «остановить» естественное понимание слов Торы как просто метафору. И хотя это толкование относится к сфере *мидрашей* и в свою очередь нуждается в интерпретации, нельзя не признать, что в этих словах Торы содержится нечто большее, чем метафора.

Рамбам: Тора говорит языком машаля

Для правильного понимания употребления Рамбамом правила «Тора говорит на языке людей» следует иметь в виду сказанное им во Введении к «Путеводителю». Там, говоря о целях написания книги, одной из которых является разъяснение языка Торы, он дает развернутое объяснение *машаля*⁶ – способа иносказания, которым пользуются Тора, пророки и мудрецы. Это замечательный текст, с которым можно ознакомиться и в русском переводе М. Шнайдера (цитаты приведены мною в этом переводе). Здесь не место для изложения этой теории целиком, я приведу только существенные для нас моменты.

Рамбам говорит, что слова Торы и пророков следует понимать как *машаль*, ибо они содержат «великие тайны», которые невозможно изложить прямо. Дело не только в том, что существует запрет их публичного изучения, но и в самом характере их постижения даже сведущими людьми:

«И не думай, что эти великие тайны ведомы до глубины и до конца кому-либо из нас. Не так это, но порой на мгновение блеснет перед нами истина, и нам покажется, будто настал день, но затем скроют ее материя и привычки, и мы снова окажемся в беспросветной ночи, почти в таком же положении,

⁵ Там же, гл. 35, стр. 184.

⁶ Это слово переводится как притча, метафора, аллегория, пример – в зависимости от контекста. Однако поскольку на языке оригинала все это обозначается одним словом, то перевод каждый раз является неточным.

как вначале; так что мы подобны тому, пред кем время от времени вспыхивает молния, но он все же пребывает в ночи...

Знай, что если кто-либо из совершенных пожелает изложить устно или письменно нечто из тайн, понятых им в соответствии со степенью его совершенства, то он не сможет даже то, что постигнуто им самим, разъяснить вполне отчетливо и упорядоченно — так, как это принято в иных разделах знания, изучение которых широко распространено. Ибо при обучении другого случится то же, что происходило, когда он сам изучал это: [изучаемый] предмет будет то появляться, мерцая, то снова исчезать, будто сама природа этого предмета такова — велик он или мал»⁷.

Даже если «совершенный» попытается изложить то, что он постиг, он даст только возможную интерпретацию *машалья*, но не именно то, что подразумевает *машаль* (*нимшаль*). Другими словами, его интерпретация будет иметь те же свойства иносказания, и тот, кто поймет их буквально, впадет в заблуждение.

«Сказал мудрец: “Золотые яблоки с серебряным украшением (маскийот) — слово, сказанное разумно”⁸ Выслушай разъяснение мысли, которую он здесь высказал. [Слово] маскийот означает ажурные резные украшения, то есть такие, в которых есть места, усеянные мельчайшими отверстиями, как это делают ювелиры. Такое название дано им из-за того, что они проницаемы для взора... Итак, здесь говорится, что золотому яблоку в серебряной сетке с чрезвычайно мелкими ячейками подобно слово, сказанное в двух смыслах.

Воззри, сколь дивно это изречение описывает мудро устроенную аллегорию (машаль)! Ведь, как здесь говорится, речению, наделенному двумя ликами (я имею в виду то, что в нем есть и внешнее, и внутреннее), подобает, чтобы наружный вид его был прекрасен, как серебро, а внутренний смысл был прекраснее внешне-

го смысла, так, чтобы внутренний смысл в сравнении с внешним был как золото в сравнении с серебром. Подобаает также, чтобы во внешней стороне аллегории имелось бы нечто, дающее внимательному наблюдателю указание на то, что скрыто внутри, — подобно тому, как это золотое яблоко, покрытое серебряной сеткой с мельчайшими ячейками, если смотреть на него издали или не слишком внимательно, можно принять за серебряное; если же обладатель зоркого взгляда всмотрится в него чрезвычайно пристально, ему станет ясно, что находится внутри, и он узнает, что оно — золотое.

Таковы созданные пророками (да будет мир над ними!) аллегории (машалим): их внешний смысл — мудрость, полезная во многих областях, в том числе для улучшения состояния человеческих сообществ, как это явно видно на примере внешнего смысла книги Мишлей и тому подобного; а внутренний смысл — мудрость, приносящая пользу в деле обретения истинных убеждений в их истинности»⁹.

Я привел эту длинную цитату, поскольку Рамбам вместо краткой формулировки приводит *машаль* для объяснения, что такое *машаль*, и истолковывает его! Почему недостаточно привести только формулировку, сказанную в конце, после которой слова мудреца могут показаться только красивой метафорой? Потому что это «дивное изречение» и есть истинное определение *машалья*, а интерпретация дает только ключ к его пониманию. В ней *машаль* распадается на два самостоятельных речения: «полезную мудрость» и «истинное убеждение», которые существуют в голове и на языке интерпретатора, но не в самом тексте. Эта извлеченная мудрость, конечно, находит свое применение, однако сам *машаль* (о машале!) есть одно «слово, сказанное в двух смыслах». «Золотое яблоко» внутреннего смысла остается там, где его поместил автор, — в «серебряной сетке», в сокровище, которое доступно только «пристальному

⁷ «Путеводитель...», Введение, стр.19.

⁸ Мишлей 25:11.

⁹ «Путеводитель...», Введение, стр.30.

взгляду», а извлеченное наружу оно теряет свою истинность.

Речь не идет об аллегоризации абстрактных понятий, как это принято в литературе. Интерпретация (понятно, не единственная) не может заменить собой *машаль*. Наоборот, она должна возвращать читателя к самому тексту, служить указанием для правильного чтения и такого понимания подразумеваемого в *машале* (*нимшаль*), которое возникает *каждый раз, когда* в него пристально всматриваются. Такая интерпретация достойна именоваться *мелица* (от *мелиц* – переводчик, но и посредник, советчик, «леавин машаль ве-мелица», Мишлей 1:6).

Истинность машаля

«Тора говорит на языке людей». Естественно, что речь идет не о том, что Тора создает образы, отклоняющиеся от истины, для придания убедительности своим словам. Не следует понимать утверждение Рамбама буквально, т.е. так, что «язык людей» Торы предназначен для «толпы», а сведущий человек переводит его на истинный язык. Такого языка не существует. Есть только интерпретация и комментарий, благодаря которым мудрец, изучая тот самый единственный язык Торы, постигает в нем гораздо больше, чем это доступно «с первого взгляда». Более того, смысл *машаля* неисчерпаем и его невозможно изложить даже в устной речи, тем более в книге («Путеводитель», с.16). Тора использует *машаль*, поскольку это адекватное выражение того, что она собирается нам сообщить. Поэтому к словам *машаля* нельзя относиться легкомысленно, как к игре иносказаний о том, чего «на самом деле» не существует. Небеса на самом деле слышат, и Б-г на самом деле спустился (*ярад*) на гору Синай. Но смысл этого – «золотые яблоки в серебряной сетке». В «Путеводителе» (ч. 1, гл. 27) Рамбам прославляет перевод Онкелоса за то, что он отклоняется от буквального перевода в случаях «телесного» изображения в Торе действий Творца. Например, слова Торы

«И спустился Г-сподь на гору Синай» (Шмот 19:20) Онкелос перевел: «И явился Г-сподь». Это объяснение принципа перевода Онкелоса вызвало много возражений (см. комментарий Рамбана¹⁰ на этот стих). Однако не следует думать, что Онкелос (даже в понимании Рамбама) «исправляет» слова Торы. Он просто заменяет *машаль* интерпретирующим его словом, считая, с точки зрения Рамбама, что *машаль* недоступен пониманию простого народа, для которого и предназначен этот перевод. В результате адаптации, конечно, теряется внутренний смысл *машаля*, который передается в мидрашах. Поэтому правильным чтением будет не замена оригинального текста переводом, а *параллельное* чтение, когда интерпретирующее слово «явился» отсылает назад к оригиналу «спустился» для его дальнейшего истолкования и более содержательного понимания абстрактного понятия «явился».

В заключение следует указать на мысль, которая присутствует в словах Рамбама с самого начала рассуждения о *машале*. Он говорит о тайнах Творения и тайне присутствия Творца, соответственно – о *ма-асе берешит* и *маасе меркава*, как они называются на языке мудрецов. Согласно закону, учение о них должно быть тоже тайным. «Не учат *маасе берешит* [в присутствии] двух [учеников], а *маасе меркава* – [даже в присутствии] одного, а только если он мудр и способен понять сам [то, что изложено намеком]» (Хагига 11б). Рамбам подчеркивает: тот, кто излагает их открыто, нарушает «*замысел* Творца – [замысел] Того, Кому противиться невозможно» (Путеводитель, стр.18). Рамбам говорит не только о нарушении закона, а об отклонении от замысла Сотворившего мир, начала и причины которого сокрыты. Таков способ существования мира и действия Творца в нем, а не просто следствие ограниченности познания. Речь не о том, что Тора, пророки и мудрецы должны что-то скрывать от непосвященных, а о том, что открытое, общедоступное изложение, претендующее на абсолютную истину, отклоняется от истины, т.е.

¹⁰ Раби Моше бен Нахман (Нахманид).

ложно. В этом смысле *машаль* как способ писания и говорения отражает не только особенность восприятия, но прежде всего истинное положение вещей.

Тора говорит на языке людей

Однако вернемся к словам Рамбама, процитированным в начале этих рассуждений.

«Все это [сказано] в соответствии с представлениями людей, которые понимают все в форме телесности: «Тора говорит на языке людей». «...ибо не постигает толпа с первого взгляда существования иного, кроме только телесного, и то, что не является телом или не присутствует в теле, для нее не существует».

После возвышенного описания во Введении к «Путеводителю» языка машаля, на котором говорят Тора, пророки и мудрецы, он «снижает» значение этого «языка людей» до языка «толпы» и ее представлений.

Это вызывало недоумение у многих. Критики Рамбама (кроме вышеупомянутого Рамбана, также р. Меир Габай в «Аводат а-кодеш», р. Й. Гикатила в «Шаарей ора» и др.) утверждали, что у этих «телесных» понятий есть скрытый смысл (*сод*) – тайное учение Торы¹¹. Но, как мы уже убедились, Рамбам с этим не спорит. Он имеет в виду другое. Чтение Торы – обязанность каждого еврея. Однако истинное понимание *машаля* доступно не всякому человеку. Какое же значение имеет этот язык для несведущего? Что он может извлечь из него, кроме неверных представлений?

Если бы изучение Торы сводилось исключительно к приобретению знаний о Б-ге и заповедях, то ценность *машаля* для того, кто не понимает его истинного смысла, равнялась бы нулю. Но Рамбам видит в Торе и в учении мудрецов *путь приближения* к Творцу, о чем и говорит в последних главах «Путеводителя». Да, это путь познания и мудрости, но цель его – приближение или в каком-то смысле уподобление Творцу, а не только приобретение знаний.

В этом смысле учение Торы невозможно отнести к наукам, при всем к ним почтительном отношении. Если так, то даже несведущий, выполняя заповеди Торы и «идя путями Его», т.е. соблюдая нравственные нормы, предписанные Торой, в повседневной жизни, находится на пути приближения к Творцу – таков род познания и мудрости этого человека. В качестве практического руководства, мотивации воли Тора должна обладать силой *убеждения*, поэтому она говорит «на языке людей». Исходя из этого, следует понимать слова Рамбама так, что только телесный образ может стать побуждением *воли* человека «в начале размышления» и «с первого взгляда».

И наконец, даже если согласиться с тем, что выражение «Тора говорит на языке людей» не имеет в виду *машаль* и его тайный смысл – тем не менее, Тора говорит на нем не так, как говорят люди. Она говорит на языке людей, только *уподобляясь человеку*. А потому из этого текста невозможно заключить об Авторе ничего, кроме того, что Он сам пожелал нам открыть. Разве что об адресате: *что* есть человек в глазах Творца. С ним, текстом, можно даже вести диалог – задавая вопросы, искать ответы, чтобы понять, чего же он от нас хочет. Если мы позиционируем текст как абсолютный, т.е. святой (*кадош*) – на языке мудрецов, то мы можем только интерпретировать намерения Автора, но не Его самого (каков Он сам по себе, за пределами этого текста). Такая «диспозиция» исключает ошибку отнесения словесного изображения к самому Творцу.

С другой стороны, по поводу «уподобления человеку» можно спросить: какому человеку? Человечество, может быть, не меньшая фикция, чем бородастый старец, восседающий на облаке. Где найти такой язык, понятный любому во все времена? Язык Торы – это не всеобщий язык, это язык Торы. Требуется пройти определенный путь *навстречу* тому «человеку», которому она уподобляется, чтобы научиться понимать «язык людей», на котором она говорит.

¹¹ За исключением Маарала из Праги, который объясняет эти понятия, не ссылаясь на тайное учение. См. «Тиферет Исраэль», гл.33.

Грех неверного понимания

Известно, что Рамбам занимал непримиримую позицию по отношению к тем, кто буквально понимает слова Торы, пророков и мудрецов, связанные с образом Творца. Он называет их «невеждами и глупцами»¹²: «...когда невежда из раввинской среды¹³ изучает эти *мидраши*¹⁴ он не находит в них ничего затруднительного, ибо невежда и глупец, лишенный знаний о природе сущего, не отвергает невозможного».

Рамбам считает их взгляды в корне неверными, демонстрируя это на примере истолкования стиха «сделаем человека по образу Нашему»¹⁵:

«И они подумали, что Б-г обладает человеческой формой, то есть конфигурацией и очертаниями, что и заставило их сделать вывод о телесности, — и они уверовали в это. И считают они, что, отказавшись от этого верования, они объявили бы ложным текст [Писания], и даже сделали бы Б-жество не сущим, если бы Оно не было телом, обладателем лица и рук, таким же, как они сами, по конфигурации и очертаниям — разве что, согласно их фантазиям, более крупным и великолепным; да еще и материя Его не есть кровь и плоть¹⁶ — вот предел того, что они считают очищением [представлений] о Б-ге¹⁷».

Более того, Рамбам считает их мнение грехом, худшим, чем идолопоклонство, несмотря на то, что они не совершали никаких действий, противных Торе:

...кто не верит в Его существование, кто верит в существование двух [богов], кто считает Его телесным, или верит, что Ему присущи аффекты, или приписывает Ему какой бы то ни было недостаток. Такие люди, без сомнения, хуже тех, которые поклоняются идолау...

И, наконец, в своем кодексе он устанавливает в качестве алахи¹⁸, что такой человек называется мин (неверный, отступник) и лишается «доли в будущем мире».

Рав Авраам бен Давид (Раавад) возражает: «Как его можно назвать *мином*? Были великие и лучшие из нас, придерживающиеся этого мнения, поскольку так читали они в Писании...»¹⁹ Возражение Раавада можно понимать как аргумент в пользу проявления снисхождения к этим людям, но не как согласие самого Раавада с их позицией. Но на самом деле, в Талмуде отсутствует определение *мина* как человека, который «считает Его телесным или верит, что Ему присущи аффекты». Это формулировка самого Рамбама.

И современный читатель остается в недоумении: кто эти люди «из раввинской среды», на которых обрушивается Рамбам? Кто эти «великие и лучшие», которых оправдывает Раавад?

Положение Рамбама о нетелесности Вс-вышнего кажется настолько очевидным, что нам трудно представить себе, что кто-либо из сведущих в Торе людей мог иметь иную точку зрения по этому вопросу. Суть спора ускользает от нас, а значит, остаются не проясненными не только взгляды критикуемых Рамбамом людей «из раввинской среды», но и безоговорочно принимаемое нами положение Рамбама.

Более того, осмелюсь утверждать, что в дальнейшем, после того как полемика угахла, и вплоть до наших дней, мудрецы Торы и всякий изучающий Тору согласно традиции продолжают относить себя к той самой «раввинской среде», но при этом они не вступают в полемику с безусловным авторитетом Рамбама, который остается наиболее цитируемым автором в обсуждении вопросов основ веры. Другими словами, Рамбам переосмыслен, «усвоен», ему найдено определенное (и важное) место в традиции

¹² Путеводитель растерянных. Изд. «Мосты культуры», М., 2010г., с.26.

¹³ М. Шнайдер перевел «из раввинских масс». В любом случае, имеется в виду человек, сведущий в Талмуде, но пренебрегающий изучением логики и наук о природе.

¹⁴ «...внешний смысл которых находится в резком противоречии с истиной и разладе с умопостижимым и которые все являются аллегориями» (там же). Имеется в виду также использование антропоморфных описаний Творца.

¹⁵ Берешит (1:26).

¹⁶ Характерное выражение мудрецов Талмуда: Творец «не как плоть и кровь», т.е. не похож на человека.

¹⁷ «Путеводитель», с.47.

¹⁸ «Яд Хазака», Илхот тшува, 3:7.

¹⁹ Там же.

Учения. А вот переосмыслена ли традиция благодаря Рамбаму? Вопрос остается открытым. На мой взгляд, «усвоение» Рамбама произошло не в результате компромисса, так же как не является компромиссом известное выражение: «Слова этих и этих [спорящих мудрецов] – слова Б-га Живого»²⁰. То, что два учения, выражающие мудрость Торы, спорят между собой, еще не свидетельствует о ложности одного из них.

Рав Моше из Таку: Тора не говорит на языке людей

Нам не известны во всей полноте взгляды тех, кого с таким гневом обличает Рамбам, и их последователей, которые, в свою очередь, подвергали критике его самого. От них не осталось книг, в которых бы они излагали свою точку зрения. К такому выводу приходит большой знаток наследия мудрецов р. М. Кашер, автор известного комментария к Торе «Тора шлема». Но есть исключение: большой фрагмент трактата «Ктав тамим» р. Моше бен Хасдая из Таку (Тахов, Богемия (?), XIII в.), признанного великим мудрецом среди «первых» Учителей (*ришоним*). В нем он критикует мнения р. Саадьи Гаона, р. Йеуды а-Хасида, Ибн Эзры, Рамбама, считая, что философская аргументация, которую они используют, есть чуждая Торе форма мышления (мы бы сейчас сказали: метафизическая), что нет другого пути познания Творца, кроме того, что содержится в Писании и в Устной Традиции. Во всем написанном до него и после не найти ему собрата в столь крайней позиции. Он вопрошает: «Разве достойно для всякого полагающегося на Тору [как на Б-жественное откровение] утверждать, что Тора говорила на языке людей и что важнейшие части Торы [всего лишь] иносказание и притча (*машаль*)?!»²¹. Вопрос риторический – разумеется, не достойно. Мудрец Торы признает, что Творец не есть тело (материя и форма) или ма-

териальная сила, что Он вечный и вездесущий, но вместе с тем Ему присуще движение, пребывание в определенном месте, гнев и милость. «Ведь слова Писания свидетельствуют об этом, и недопустимо говорить, что они иносказания и притчи (*машаль*) или что Он создает (вместо Себя) образы и называет их Своим именем»²².

В этом воззрении содержится противоречие: отрицание телесности и приписывание свойств, присущих только телесному существу. Об этом говорит Рамбам, что только «невежда и глупец, лишенный знаний о природе сущего, не отвергает невозможного». Однако р. Моше из Таку это не смущает. В его защиту можно сказать, что понятия возможного и невозможного определяют природу только сотворенного сущего, а отнесение их к сущности Творца – незаконное применение разума. Человек не может судить, что возможно и что невозможно по отношению к Творцу и, соответственно, понимать ли слова Торы буквально или как иносказание (*машаль*). Пусть противоречивое с точки зрения человека невозможно *мыслить* существующим, однако следует принимать то, о чем ясно свидетельствует Писание. А если скажут, что это невозможно, то следует ответить им, что Творец и творение есть великая и непостижимая тайна.

Поэтому р. Моше весьма скептически относится к возможности познания Творца и творения: «Ибо невозможно для нас оценить величие и могущество Б-га живого. Не дано рожденному из ничтожного семени размышлять о Его сущности. Когда Он желает открыть себя ангелам, то показывает себя в образе человека (*бе-кома зкуфа*) согласно их способности [восприятия]. А иногда открывается как необыкновенный свет без какого-либо образа, и знают они, что Он присутствует там... Тора дана человеку, чтобы

²⁰ «Эрувин» (136): «Три года спорили между собой школы Шама и Илеля. Эти говорили, - закон как мы (говорим), а эти говорили, - закон как мы (говорим). Раздался голос с небес и сказал: слова этих и этих - слова Б-га живого, но закон как (говорит) школа Илеля». Оба учения истинны и не могут быть отброшены, однако поступать следует согласно школе Илеля.

²¹ «Ктав тамим», с.77.

²² Там же, с.79. Эти слова направлены преимущественно против р. Саадьи-гаона. Р. Моше многократно приводит его слова из книги «Эмунот ве-деот», где автор утверждает, что слова Писания не следует понимать буквально, а присутствие Творца (Шехина), которое видели Моше-рабейну и народ Израиля, есть сотворенный Им свет или огонь или голос.

из нее он смог узнать о величии Творца...»²³ Отметим, что речь идет о величии, а не о познании сущности.

Сравнение двух подходов

Теперь мы можем сравнить подход Рамбама и его оппонента р. Моше из Таку к тексту Писания в аспекте утверждения, вынесенного в заголовок, – «Тора говорит на языке людей».

Для Рамбама это утверждение означает, что слова Торы, касающиеся описания Творца и Его действий, следует понимать как *машаль*, т.е. что у слов Торы есть как минимум два смысловых плана: «слово, сказанное в разных смыслах»²⁴. Первый план, общедоступный, использует риторику для передачи сообщения, воздействует на воображение, учит и убеждает в полезных вещах, однако не открывает истинного положения вещей. Второй план касается именно истины, «того что есть». Он сокрыт и не доступен для всех, так же, как и сама истина, с которой он имеет дело. Для того чтобы понять, что именно имеет в виду *машаль*, требуется интерпретация – перевод на язык однозначных понятий-терминов, на язык науки. Для этого недостаточно обладать познаниями в письменной и устной Торе, а требуются глубокие познания в науках о телесном и духовном мирах (в области физики и метафизики – на языке философии). Это относится ко всем местам в Писании, которые в буквальном прочтении противоречат разуму человека.

Вспомним образ, который привел Рамбам для объяснения того, что такое *машаль*: «Золотые яблоки с серебряным украшением – слово, сказанное в разных смыслах». Рамбам уподобляет текст Писания тонкой работе ювелира, который искусно сплетает серебро и золото: простой смысл, понятный любому, и глубокие истины, доступные только просвещенным. И все это вместе представлено одним словом, единым текстом. Напротив, р. Моше из Таку отвергает этот подход в целом и во всех деталях.

Во-первых, говорит он, правило, что «Тора говорит на языке людей», – предмет спора мудрецов, и даже если оно применяется, то только в отдельных случаях, как это видно из Талмуда²⁵. Другими словами, оно никак не может служить универсальным принципом толкования.

Во-вторых, Тора и пророки есть прямое и недвусмысленное *свидетельство (эдут)* о творении мира и действии в нем Творца в прошлом, настоящем и будущем. В этом смысле текст Торы *прост и безыскусен*. Смысловая глубина создается благодаря устной традиции, которая ни в коем случае не понимается как интерпретация, а как «продолжение» текста письменной Торы, т.е. как слова самой Торы (*диврей Тора*), и поэтому называется устной Торой.

Как правило, мудрецы Талмуда – носители устной традиции – не занимаются разъяснением простого смысла (*пшат*) стихов Торы, т.е. комментированием в нашем понимании. Это дело «первых и последних» Учителей (*ришоним ве-ахароним*). Мудрецы указывают нам на отклонения от общепринятого «языка людей», на лишние или недостающие слова и буквы, даже если они не меняют смысла высказывания, находя в них знаки отсылки к фрагментам устной традиции. Последние задают контекст, в котором слова стиха приобретают более точный и конкретный смысл²⁶. Тем самым они обращают наше внимание именно на то, что Тора *не* говорит на языке людей. Но, с другой стороны, очевидно, что Тора использует *машаль*. Она сама указывает на это, когда ее слова следует понимать именно так. «И произнес он притчу (*машаль*) свою и сказал...» (Бемидбар 23:7), «Поэтому так говорят рассказчики притч (*амошлим*)...» (там же 21:27). То же относится к книгам пророков во множестве мест, как например: «И ты скажешь притчу (*машаль*) эту о царе вавилонском...» (Йешаяу 14:4). Книги царя Шломо целиком (Мишлей, Шир а-ширим) или большей частью (Коэлет) представляют собой *машалим*, согласно устной традиции.

²³ Там же, с.80.

²⁴ Мишлей 25:11.

²⁵ «Брахот» 31б, «Йевамот» 71а, «Недарим» 3а и др.

Однако, и это в-третьих, недопустимо определять, что является *машалем*, а что нет, опираясь на критерий противоречивости по отношению к человеческому разуму и тем более опыту. Противоречие говорит о тайне: о непостижимом, но не о невозможном.

И наконец, в-четвертых, познание тайн творения и Творца, так называемых *маасе берешит* и *маасе меркава*, возможно только благодаря Торе, письменной и устной, т.е. тем путем, который пожелал Творец открыть нам. Если за мудростью не стоит Откровение, она не может применяться к истолкованию Торы.

«По образу и подобию»: согласование двух подходов

Рассмотрим эти противоположные точки зрения на примере толкования стихов Торы «сделаем человека по образу Нашему», «по образу Б-га сотворил его» (Берешит 1:26, 27).

Рамбам пишет: «И они подумали, что Б-г обладает человеческой формой и т.д.» (цит. выше). Эти слова Торы вызвали известную дискуссию среди комментаторов. Именно с толкования этих слов начинается Рамбам свой «Путеводитель». Как понимать словосочетание «образ Б-га» (*целем Элоким*)? «Кому уподобите Меня, чтобы Я сравним был с ним» (Йешаяу 40:25)! Поэтому были комментаторы, которые разрывали это словосочетание и читали «по образу Б-г сотворил его».

Однако р. Моше из Таку считает, что тот, кто следует этому прочтению, отклоняется от прямого понимания стиха и отступает от истинной веры сынов Израиля. По его мнению, то, что образ присущ только телесному существу, не аксиома, а философский вывод, который он отвергает. Он приводит множество известных мест из Торы, Пророков, Писания и Талмуда, в которых говорится, как Б-г открывает себя в облике человека. Человек сам не может уподоблять Вс-вышнего сотворенным вещам, но Б-г открывается ему, принимая конечный образ. Р. Моше

не пытается проникнуть в тайну Откровения, он ограничивается, например, ссылкой на ответ, который дал рабан Гамлиэль императору («Санэдрин» 39а):

«Сказал император (*кейсар*) рабану Гамлиэлю: «Вот вы говорите, что Шхина (т.е. присутствие Творца) пребывает на (собрании) десяти (евреев), сколько же «шхин» присутствуют в мире (одновременно)?». Позвал слугу императора, дал ему подзатыльник и спросил: «Почему солнце вошло в дом императора?» - Ответил: «Солнце светит всему миру!». Сказал рабан Гамлиэль: «Если солнце, одно из миллионов перед Вс-вышним, светит всему миру, то тем более Шхина Его (пребывает во многих местах)».

Рамбам тоже считает, что слово «образ» относится к слову «Б-г» в этом стихе, однако «образ» следует понимать не буквально, как внешний вид предмета, а в переносном смысле, как идеальную сущность вещи (в соответствии с понятием формы у Аристотеля). В отношении человека этим «образом» является высшая способность мышления, благодаря которой он может освободиться от телесной зависимости. «Из-за Б-жественного разума, соединяющегося с ним, сказано о человеке, что он [создан] по образу Бога и по подобию Его, а не из-за того, что Бог, да превознесется Он, будучи телесным, обладает обликом»²⁷. Слово «подобие» (*дмут*) Рамбам тоже понимает как метафору, приводя для примера стих «стал я похож на птицу пустыни» (Теилим 102:7). Он говорит: «Ведь не подразумевается, что он уподобился ей крыльями и перьями, но скорбь его уподоблена ее скорби»²⁸. С точки зрения Рамбама это уподобление не может помочь нам в познании Творца, но дает понять нам, что такое человек.

И в заключение приведу пример, как эти две противоположные точки зрения совмещаются у «последних» Учителей (*ахароним*). Рав Хаим из Воложина

²⁶ Образцом такого понимания отношения письма и устной традиции является пируш (условно: комментарий) Раши (р. Шломо Ицхаки, Х'в.) на Пятикнижие, который в основном состоит из фрагментов устной традиции: мидрашей и агадот, присоединенных к соответствующим стихам. Это делается с целью наиболее точного(!) понимания стиха.

(1749-1821) начинает свою книгу «Нефеш а-хаим», так же как и Рамбам свой «Путеводитель», с понятий «образ и подобие». Он сразу заявляет, что не будет излагать тайны Торы, на которые указывают эти понятия согласно книге «Зоар». Он исходит из «просто-го» понимания этих слов у Рамбама, вкратце повторяя его аргументацию: «образ и подобие» следует понимать не буквально, а как метафору (в качестве примера он приводит, как и Рамбам, «птицу пустыни»). Однако уже в следующей главе рав Хаим приступает к истолкованию имени Б-га (Элоким) в связи со словом «образ» (*целем*), т.е. переходит от темы изображения и познания к теме *взаимодействия* человека и Творца. И далее на протяжении всей книги он углубляет понятие этого взаимодействия, которое совершается благодаря выполнению заповедей, молитве и изучению Торы. Местом взаимодействия является «цепь» миров: от того, в котором присутствует человек, и до Престола – присутствия Творца. Действие человека – снизу вверх, действие Творца – сверху вниз. Их «взаимо-действие» и, следовательно, их соответствие осуществляется благодаря подобию двух действий, равенству «образов» – *целем Элоким*. При этом о Творце р. Хаим говорит исключительно со стороны Его действия в этих мирах и только в этом смысле он считает допустимым говорить о подобию.

«Сам Благословенный распространяется и скрывается во всем и наполняет [все]. Он Душа всего, подобно душе, распространяющейся и скрывающейся в теле, поэтому допустимо описывать его таким образом. То же касается всех описаний Благословенного, упомянутых в Торе, таких как глаз, рука, нога и т.п. Все они относятся только к соединению (*итхабрут*) Благословенного с мирами и означают, что это соединение происходит согласно порядку и форме этих органов [человеческого тела]. Они имена для [дей-

ствующих] сил и миров, выражающие их сущность, а не условные названия (*ло мушалим*).

То же и у человека: это не условные названия [органов], это так же и не имена-символы, указывающие на высшие и сокрытые сущности, как например, имя собственное человека, которое есть только условность называть его именно так. У человека эти имена выражают сущность того, что они называют, поскольку человек создан по образу и подобию строения этих миров»²⁹

Таким образом, «рука» («глаз», «нога») Творца не большая метафора, чем рука человека. Тожественность имен органов действия, Б-жественного и человеческого, указывает на их существенное подобие и реальное взаимодействие, несмотря на то, что «действующие лица» – Б-г и человек, взятые сами по себе вне взаимодействия, абсолютно несравнимы. И только по мере осуществления этого подобию и взаимодействия (например, дарования Торы на горе Синай) появляется возможность (и требование) познания Творца.

Конечно, рука человека может служить метафорой для «руки» Творца как риторический прием, при условии понимания, что такой руки на самом деле не существует. Вполне допустимо также представлять себе неизвестную вещь путем уподобления ее известной и создавать образ, доступный пониманию. Это верно на начальной стадии понимания, «на первый взгляд», когда требуется усвоить абсолютную несравнимость Творца и мира (и человека в нем). С этого начинается книга «Нефеш а-Хаим», которая говорит о *целем Элоким* согласно объяснению Рамбама. Но то, что за этим следует, приводит нас, как это видно из приведенного отрывка, к совершенно иному пониманию смысла «образа и подобию». То, что понималось как метафора, как сравнение, существующее только в голове человека, теперь становится выражением *реального отношения* –

²⁷ «Путеводитель», с.52.

²⁸ Там же, с.51.

²⁹ «Нефеш а-Хаим», р.2, гл.5. Видимо, имеется в виду действие Творца в этих мирах. А именно, сущность руки человека такова (как мы ее знаем), поскольку таково действие Творца (тоже называемое рукой) в этих мирах.

взаимодействия Творца и человека, выражением соответствующего ему «образа и подобия». Возможность постижения Творца идет вслед за осуществлением этого отношения и не может быть одной и той же для всех и во все времена.

Именно поэтому обе точки зрения совместимы, как относящиеся к разным этапам познания. И начав с определения Рамбама, раби Хаим, тем не менее, готов подписаться под каждым словом р. Моше из Таку³⁰. **MT**

³⁰ Я не берусь излагать учение самого р. Хаима, основанное на традиции идущей от книги «Зоар» и до Аризаля и Виленского Гаона. Эта традиция была неизвестна ни Рамбаму ни р. Моше из Таку. Я хотел только показать уместность обеих точек зрения в его учении.



Рав Исроэль БАРЕНБАУМ,
Судья раввинского суда при Главном Раввинате России (ФЕОР)

ЕВРЕЙСКАЯ БИЗНЕС-ЭТИКА: ЗАПРЕТ МОШЕННИЧЕСТВА И СОВРЕМЕННАЯ ТОРГОВЛЯ

Контролирует ли Тора ценообразование на свободном рынке? Какая цена, согласно закону, считается справедливой? Продавцы или покупатели являются основными оценщиками рынка? И запрещено ли монополисту для разных покупателей произвольно назначать цены?

1. «Не досаждайте друг другу»

Тора запрещает торгующим между собой евреям – как продавцу, так и покупателю – исказить цену товара, т.е. снижать или завышать ее, относительно ее рыночной стоимости. Этот запрет мудрецы выводят из стиха Торы: «И если будете продавать что-либо ближнему своему или покупать что-либо у ближнего своего, не досаждайте друг другу» (Ваикра 25:14). Буквальное значение употребленного здесь ивритского глагола «аль тону» – «не досаждайте», т.е. не вызывайте у вашего контрагента досаду, боль или обиду, однако объясняют наши мудрецы в трактате «Бава Меция», что под этими словами Тора подразумевает запрет для продавца сбывать товар по завышенной цене, а для покупателя – приобретать по заниженной, пользуясь тем, что противоположной стороне не известна истинная цена товара. Данное запрещенное действие мудрецами Мишны называ-

ется «онаа» (что можно перевести как «жульничество» или «надувательство»).

Согласно Талмуду, этот запрет распространяется не только на куплю-продажу товаров, но и на сферу услуг, выполняемых подрядчиками, а также на аренду движимого имущества¹. Распространяется ли данный запрет на покупку и аренду недвижимости и найм рабочих с почасовой оплатой – дискуссионный среди законоучителей-«ришоним» вопрос².

Также определено законоучителями³, что цена товара или услуги определяется именно рынком в данном месте и в данное время. Т.е. за эталон берется цена, действующая сейчас, в момент заключения сделки, и здесь, в рамках данного рынка, без учета положения дел на других торговых площадках⁴.

Однако, что следует считать «настоящей», справедливой ценой товара, когда даже в отдельно взятом месте – в магазинах одного населенного пункта или

¹ «Бава Меция» 56, «Шулхан Арух» («Хошен Мишпат» 227).

² Рамбан в комментарии к Торе (Ваикра 25:15), комментарий «Шита Мекубецет» на трактат «Бава Батра» 776, «Хинух» 337, а также автор «Сма» (227:51) от имени Мааршала пишут, что Тора запретила «онаа» и в этих случаях, и лишь постфактум в таких сделках невозможно требовать возврата переплаты. Однако Раши («Бава Меция» 56б и 57б) и «Мишне ле-Мелех» (Законы «кредиторов и должников» 1), ссылаясь на Тосафот («Бава Меция» 61а) утверждают, что Тора не установила в отношении перечисленных категорий запрета на «онаа» вовсе.

³ «Бейт Йосеф» от имени рабейну Йерухама и основываясь на талмудических источниках.

⁴ Раби Моше ди-Трани, в своем сборнике респонс «Мабит» (т.3, гл. 97) доказывает, что в случае если сделка заключается в одном месте, а продаваемый товар находится в другом – определяющим, с т.з. применения законов «онаа», является место заключения сделки и принятая именно в нем цена.

Весьма любопытно определить, что является «местом» совершения сделки, если она заключается через интернет или по телефону: место нахождения продавца или покупателя, или юрисдикция торговой площадки (когда она есть) на которой совершается сделка? Однако этот вопрос связан с четким различением понятий «киньян» и «итхайвут», а также с границами возможностей «киньян ситумта», которые однозначно находятся вне рамок данной статьи. [«Киньян» – приобретение – юридический акт совершения сделки и перехода права. «Итхайвут» – обязательство заключить сделку – договор о намерениях. «Киньян ситумта» –

даже на одном базаре - существует некоторый разброс цен на один и тот же товар?

Рав Йехиэль Михл Эпштейн, автор кодекса «Арух а-Шулхан», занимает уникальную позицию, утверждая, что всякий, кто торгует по некоей постоянной цене, – не нарушает обсуждаемый нами запрет Торы⁵. Другими словами, по его мнению, ценой товара в данном контексте является весь спектр устойчивых цен, существующих на данном рынке. Запрет же нарушается только тогда, когда продавец или покупатель разовым образом (воспользовавшись некомпетентностью своего контрагента) завысит или занизит цену, выйдя за пределы устойчивых ценовых норм.

Тем не менее, как мне кажется, большинство законоучителей все же исходит из понимания цены именно как точки, а не как отрезка на шкале цен⁶. Согласно этому подходу, справедливой ценой товара следует считать именно среднюю цену, существующую на данном рынке⁷. Разумеется, способов расчета разумной «средней цены» существует множество. Можно в качестве таковой рассматривать среднеарифметическую всех имеющихся в городе цен на этот товар или средневзвешенную цену, или рассчитывать статистическую моду или медиану. В рамках алахи также можно встретить несколько разных методов выведения средней цены. Так, если хозяин нанял работника, не обговорив с ним условия оплаты его труда, то он, (если не существует иного общепринятого обычая) должен, согласно мнению законоучителей-«ришоним», оплатить труд работника по минимальному из всех существующих

на этом рынке труда тарифов⁸. Однако, если между ними было предварительно оговорено, что работа будет оплачиваться по принятой у рабочих в этом городе цене, то оплата должна производиться по среднему тарифу⁹, и средним в данном случае считается середина разброса цен, т.е. среднеарифметическая наибольшего и наименьшего из имеющихся в городе тарифов¹⁰. Например, если разброс цен в городе на эту работу 3, 5 и 6 – средней будет считаться цена в 4.5, т.е. среднеарифметическое между самой дешевой и самой высокой ценой¹¹. Однако в нашем случае, касательно запрета «онаа», метод вычисления средней цены иной. Как пишут авторы респонс «Имрей Йошар» и «Эшив Моше», справедливой ценой в данном вопросе следует считать наименьшую сумму, за которую можно купить данный товар у большинства продавцов на данном рынке. Разумеется, это не означает, что большинство продавцов торгуют по какой-то одной общей цене - суть формулы состоит в том, что при разбросе цен, например, в 5, 6, 8, 9 и 13, и при условии, что по каждой из цен этот товар можно купить в одинаковом количестве магазинов, справедливой ценой будет считаться 8, поскольку этой суммы достаточно чтобы купить данный товар и в магазинах с ценой 5, и с ценой 6, и с ценой 8, т.е. в большинстве магазинов. Но, если магазинов с ценой 5 будет больше, чем магазинов с другими ценами, и в сумме с магазинами, продающими товар по цене 6 они составят большинство, - справедливой ценой в таком случае будет считаться цена 6¹².

В отношении данной позиции, в отличие от позиции

- сделка, заключаемая в соответствии с обычаями делового оборота, например, рукопожатием.]

Что же касается товара, продаваемого в рассрочку, то он, по мнению автора книги «Мабит», формирует свой собственный рынок, т.е., по сути, является иным товаром, и его цена должна сравниваться с принятой ценой на соответствующий товар, т.е. на тот же товар, но с такими же условиями оплаты и поставки.

⁵ «Арух а-Шулхан» («Хошен Мишпат», 227:7).

⁶ См. Шах «Хошен Мишпат» 209:1, сборник респонс «Имрей Йошар» ч.2, гл. 155, сборник респонс «Эшив Моше» гл.102, «Эрех Шай» («Хошен Мишпат» нач. гл. 209).

⁷ «Имрей Йошар» и «Эшив Моше» – там же. И хотя «Эрех Шай» говорит не о средней, а о минимальной цене как о справедливой, - по ряду причин его позицию также следует понимать в ключе концепции, описанной в тексте.

⁸ «Кцот а-Хошен» (331:3) от имени Рифа и Ритва, Таз (332:4).

⁹ «Шулхан Арух» («Хошен Мишпат», 331:3).

¹⁰ «СМА» (331:5).

¹¹ В соответствии с приведенными выше мнениями, согласно которым изначально запрет на «онаа» относится и к найму работников с повременной оплатой (Рамбан в комментарии к Торе и проч.), упомянутые тут законы применимы только к разбирательствам между сторонами постфактум, уже после выполнения работником своего задания. Изначально же, по этим мнениям, стороны были обязаны договориться о средней справедливой цене.

«Арух а-Шулхан», важно отметить: согласно этому мнению, все еврейские продавцы, торгующие с евреями по цене, превышающей определенную таким образом «справедливую цену», нарушают запрет Торы, и, следовательно, обязаны снизить цену до «справедливой цены». Однако следует понимать, что после такой корректировки сама средняя справедливая цена, исходя из только что приведенных правил расчета, не изменится.

Объяснение, почему относительно расчета оплаты труда наемного работника алаха пользуется одним методом вычисления среднего, а относительно расчета справедливой цены в законах «онаа» другим, состоит в различии решаемых задач: в случае с работником алаха ставит своей целью установить, что имел в виду человек, когда оговаривал оплату за свой труд по принятым в городе расценкам (ибо именно заявленная работником и принятая работодателем цена его труда является источником имущественного обязательства работодателя перед работником), т.е. в данном случае важно решить **психологическую задачу**, оценив, что подразумевали эти люди в момент заключения договора. В законах «онаа» же мы должны выяснить, какую цену считает справедливой **Тора**.

Источником позиции авторов «Имрей Йошар» и «Эшив Моше», по моему мнению, следует считать закон об оценке раввинским судом стоимости имущества (при взыскании долга и в любых иных случаях судебных оценок). Первоисточником по этому

вопросу выступает Вавилонский Талмуд («Бава Батра» 107а). Согласно закону который оттуда учится, при расхождении мнений привлеченных судом оценщиков следует **идти за ценой большинства**. И, хотя раби Йосеф Каро, основываясь на позиции Рамбама¹³, постановляет в «Шулхан Арухе» («Хошен Мишпат» 103:2) несколько иначе, абсолютное большинство законоучителей утверждает, что при оценках в 90, 100 и 130, высказанных оценщиками, справедливой ценой следует считать 100 (а не 110, как считает раби Йосеф Каро, понимая среднюю как среднеарифметическую между ценовым максимумом и минимумом), поскольку она соответствует мнению большинства из оценщиков¹⁴. Аналогично, в нашем вопросе, касательно законов «онаа», применяется та же формула, но при этом оценщиками являются все продавцы данного рынка¹⁵.

Отдельно следует обсудить, применим ли запрет на «онаа» по отношению к вещам, пользующимся относительно редким спросом и рассчитанным на особо заинтересованного покупателя, что, на первый взгляд, затрудняет возможность их объективной оценки. В Мишне приводится мнение раби Йеуды, утверждавшего, что «онаа» не применима к таким предметам как Свиток Торы, корова или драгоценности. По объяснению Иерусалимского Талмуда, обоснование позиции раби Йеуды состоит в том, что оценка таких предметов по сути своей более субъективна, и потому не может быть унифицирована: определенному покупателю бывает нужна

¹² Для нечетного числа магазинов – это медиана, т.е. середина ранжированного ряда цен. Для четного числа – это следующее после медианного в сторону увеличения значение из ранжированного ряда цен.

¹³ Законы «кредиторов и должников» (22:14).

¹⁴ Такова позиция «Сма» (там же, 103:5), основанная на мнениях таких учителей-«ришоним» как Риф, Рашибам, Рош и Тур, и также считают авторы «Урим вэ-Тумим» и «Нетивот а-Мишпат» (там же, 103:2).

¹⁵ Почему естественными оценщиками рынка выбраны именно продавцы, а не покупатели, голосующие в том числе и ногами, выбирая те или иные магазины и цены? В качестве иллюстрации рассмотрим ситуацию, когда в данном городе большинство покупателей закупает определенный товар у меньшинства продавцов этого товара. Или, когда закупки данного товара в меньшем числе магазинов по объему превышают его закупки во всех остальных магазинах города. Из этих примеров видно, что при установлении справедливой цены, т.е. минимальной цены, устраивающей большинство, мы можем рассматривать различные варианты выборки: мы можем определять большинство из множества продавцов, т.е. брать в расчет существующие опции приобретения данного товара на данном рынке. Но не корректнее ли оценивать большинство сделок из всей совокупности сделок с этим товаром на данном рынке? Результат представляется еще более точным, если определять цену, за которую продается наибольшая часть совокупного объема этого товара на данном рынке. Возможно, что оценка по большинству из множества продавцов, упоминаемая законоучителями, применяется только при предполагаемом равном распределении продаж по объему и количеству сделок между всеми продавцами. Но также возможно, что по алахе оценка по большинству из множества продавцов предпочтительна в силу того, что она основывается на разбросе возможностей для сделки в реальном времени (т.е. в данный момент), а не оценивает рынок за некий прошедший период (что также требует, помимо знания самого разброса цен среди магазинов, обладания дополнительными данными о рынке, собирать которые, вероятнее всего, каждого продавца и покупателя Тора не обязала). И все же этот вопрос еще требует дополнительного изучения.

именно такая корова для пахоты в паре с уже имеющейся, и именно этот драгоценный камень в пару к какому-то другому, в то время как у других покупателей такой заинтересованности нет. Аналогичным образом, ученый человек оценит книгу намного выше, чем простой обыватель. И вот для этого особого покупателя, по мнению раби Йеуды, речь идет как бы о совершенно другом товаре, нежели для всех остальных. Также, по мнению раби Йеуды бен Бетейры, «онаа» не применима к военному инвентарю (например, к коню, мечу или щиту) во время войны, поскольку их цена при определенных обстоятельствах может оказаться неопределимо высокой. Также раби Йеуда придерживался мнения, что запрет «онаа» не нарушается покупателем, когда он пытается заключить сделку с профессиональным торговцем на более выгодных для себя условиях, чем среднерыночные, поскольку профессионалы, скорее всего, знают настоящую цену товара на рынке, но по каким-то веским причинам сознательно соглашались на более низкую цену. Однако, большинство мудрецов Мишны оспаривало все перечисленные выше позиции, и закон установлен по мнению большинства¹⁶. Это означает, что и для особых, эксклюзивных товаров, и для предметов, необходимых для экстренной помощи, алаха считает возможным и необходимым определение единой справедливой цены, т.е. требует очертить границы рынка и высчитать в них среднюю цену товара. Также это означает, что и самые опытные бизнесмены могут ошибаться в оценке товара, и потому даже их следует уведомлять о совершаемой ими ошибке. Существуют ли все-таки допустимые пределы отклонения от средней справедливой цены? Мудрецы Мишны утверждают, что **до одной шестой от стоимости товара люди склонны прощать** своим контрагентам. Однако это утверждение может быть интерпретировано двояко: либо оно означает, что люди в принципе воспринимают цену не сингуляр-

но, а несколько расплывчато, в пределах погрешности до одной шестой в обе стороны, и тогда отклонение от средней справедливой цены в рамках этой погрешности изначально, по умолчанию прощается всеми сторонами рынка; либо смысл утверждения мудрецов в том, что люди склонны прощать ошибку до 1/6 своим контрагентам лишь постфактум, если эта ошибка уже допущена; но в процессе сделки сторона, использующая некомпетентность своего контрагента и манипулирующая ценой даже в пределах 1/6, все же нарушает тем самым запрет и, стало быть, изначально обязана либо предупредить его о неадекватности запрашиваемой цены рынку, либо исправить эту цену. Это сомнение в понимании слов мудрецов было высказано еще Рошем - одним из крупнейших законоучителей эпохи «ришоним» - и так и осталось неразрешенным как для него самого, так и для последующих исследователей алахи и кодификаторов, включая составителя кодекса «Шулхан Арух» и его комментаторов. В такой ситуации, как пишет сам Рош, всякий богобоязненный человек должен устрожить в отношении собственных действий, дабы не рисковать нарушить предписание Торы.

2. Современность

В наше время точность определения цены товара существенно усложнилась: современный рынок уделяет большее внимание внешним, «упаковочным» параметрам, таким как качество сервиса, предоставляемого магазинами, уровень престижа производителя и самого магазина, и прочим имиджевыми характеристикам, сопутствующим товару или услуге. Эти новшества требуют более дискретного подхода к определению «именно этого» товара, не позволяя ограничиться формальным сравнением цен на один и тот же продукт в разных магазинах одного населенного пункта: товар вполне объективно может иметь разную стоимость, например, в

¹⁶ Рамбам («Законы продаж» 13), «Шулхан Арух» («Хошен Мишпат», 227).

зависимости от того, продается ли он в элитарном магазине или в небольшой частной лавке. Т.е. идентичные по всем характеристикам товары, одного и того же наименования и качества, и даже созданные одним и тем же производителем на одной и той же фабрике, могут считаться разными товарами с точки зрения их ценности для потребителя, поскольку в понятие «товара» в современном мире входят еще и уровень обслуживания, и всевозможные имиджевые и другие внешние факторы. Потому, говоря о средней цене товара в наше время, необходимо делать расчет, сравнивая подобное с подобным, с учетом вышеперечисленных и подобных им факторов.

Еще раз о проблеме определения средней справедливой цены

Системные изменения, произошедшие в экономике и укладе жизни людей, привели к изменению привычных устоев закупочной деятельности, и требуют заново выверить еще один фундаментальный фактор, необходимый для вычисления объективно справедливой средней цены: это границы территории, где рассчитывается цена товара или услуги, исходя из совокупности цен в пределах этой территории. Раньше пределы рынка, как правило, определялись постоянным укладом жизни и торговли и были интуитивно ясны. Малонаселенная деревня, к примеру, не являлась отдельной торговой площадкой, а относилась к ближайшему городу¹⁷, поскольку основные закупки и реализация товара жителями этой деревни велись не в самой деревне, а именно в этом городе.

Однако в наше время для жителей мегаполиса подобное понимание границ торговой территории совершенно неочевидно: возможно цена в нем должна определяться в границах районов или даже микрорайонов, а может необходимо выявить среднюю

цену во всем мегаполисе, или даже во всей стране (в отношении тех товаров, рынок которых унифицирован в пределах страны в целом)? Еще один вопрос: как влияет на расчетную территорию развитие торговли через интернет, в том числе появление таких универсальных интернет-аукционов, как EBAY, торгующих уже в мировом масштабе?

Современные раввины сходятся во мнении, что, при сложившихся обстоятельствах для определения цены товара необходимо брать в расчет обычный для людей ареал его приобретения и продажи. Например, большинство людей, покупая продукты питания, делает это в непосредственной близости от дома (или работы) – в ближайших кварталах. Если так, то средняя цена для продуктов гастрономических магазинов должна рассчитываться в пределах микрорайона¹⁸. Но если речь идет о более ценных товарах (например, об электроприборах или сложной бытовой технике), то люди не ограничивают себя рамками ближайших окрестностей, изучая цены и в других районах города. В такой ситуации оценка средней цены должна определяться с учетом диапазона цен во всем городе. Также в последние годы многие люди покупают продукты в гипермаркетах, расположенных в пределах их города. И поскольку стандарты сервиса в гипермаркетах принципиально отличаются от других магазинов, средняя цена для товаров гипермаркета должна определяться по всем подобным гипермаркетам в пределах города в целом.

Но даже при таком подходе остается не разрешенным вопрос: как следует высчитывать эту среднюю цену, когда торговые ареалы у покупателя и у продавца не совпадают? Ведь бывает, что у продавца ареал сбыта существенно шире, чем ареал приобретения покупателя. Например, в магазин, использующий интернет-сайт и обслуживающий заказы по всей стране, приходит покупатель, живущий в

¹⁷ Раби Авраам Давид из Бучача в комментарии «Кесеф а-Кадашим» «Шулхан Арух» («Хошен Мишпат», гл. 227).

¹⁸ Ареал людей, живущих вблизи границ района, покрывает несколько районов, в результате чего в обществе алахи (см. ниже, параграф 4) должен возникнуть унифицирующий эффект, который сгладит цены по всем районам, пока их не разделят значимые географические или экономические границы. Однако, в обществе, в целом не соблюдающем законы «онаа», перепады цен от района к району могут складываться и при отсутствии жестких границ между ними.

непосредственной близости и обычно ничего не приобретающий за пределами своего района. Также возможно, что у покупателя ареал приобретения будет существенно шире, чем ареал сбыта у продавца: когда состоятельный человек, бизнесмен, ведущий дела по всему городу, случайно заходит не в типичный для себя супермаркет luxury-сегмента, а в маленький магазинчик, ориентированный только на жителей данного микрорайона. Выверяя среднюю справедливую цену, нам нужно определить для каждой сделки тот ареал, который должен учитываться при определении справедливой средней цены. Для этого мы должны ответить на принципиальный общий вопрос: **чья «справедливая цена» нас интересует - покупателя или продавца?**

Продавец-монополист

Если человек является монополистом в своем городе, он может устанавливать любую цену на свой товар, не нарушая обсуждаемого нами запрета¹⁹. Но когда к нему придет клиент существенно более богатый, чем среднестатистический покупатель, - будет ли продавец иметь право выставить ему большую цену, чем выставляет обычно?

На первый взгляд, взвинчивая цену при виде богатого клиента, монополист нарушает запрет «онаа» самым классическим образом. Но если поразмыслить, то придется признать неочевидность такого утверждения. Ведь речь идет о монополии, а значит, **для данного клиента** нет никакой другой цены в этом городе, кроме той, которую сейчас для него установит продавец!

Суть данного вопроса представляется мне той же, что и у предыдущего: если при определении цены мы следуем за ареалом сбыта продавца, то в данном случае он сам установил в своем ареале более дешевую цену и, следовательно, не имеет права завы-

шать ее для отдельно взятого покупателя, отклоняясь тем самым от существующей в этом ареале (для всех остальных) цены. Однако, если решающим для нас будет ареал закупок данного товара данным покупателем, то в нашем экстремальном примере его область закупок сведена к этой единственной точке, а цены для всех прочих жителей города находятся вне интересующей нас зоны.

Так по кому же определяется ареал расчета средней цены, которая будет считаться справедливой, - по покупателю или по продавцу?

3. Суть запрета «Онаа»

Для того чтобы ответить на этот вопрос, необходимо разобраться, в чем состоит суть исследуемого нами запрета. Тут возможны две принципиально отличные друг от друга трактовки:

1) Возможно, данным запретом Тора возбраняет причинять другому человеку **страдания, связанные с тем, что он неоправданно потратил свои деньги**. Это самое простое и очевидное объяснение. Т.е., проблема состоит в том, что как только сторона, совершившая невыгодную для себя сделку, это обнаруживает, ей становится мучительно больно за неоправданно потраченные средства или упущенную прибыль.

2) Возможно, смысл данного запрета сложнее, и Тора запрещает нам причинять страдания, испытываемые человеком именно из-за того, что **его контрагент несправедливым образом на нем заработал** (или сэкономил). Т.е. не чувство собственного кошелька защищается здесь от попраения (как в первой трактовке), а чувство рыночной справедливости.

Идея второй трактовки запрета может быть проиллюстрирована с помощью известной притчи про

¹⁹ Однако на органах самоуправления общины лежит обязанность следить за тем, чтобы прибыль, извлекаемая продавцами, как монополистами, так и находящимися в условиях конкуренции, от продажи продуктов первой необходимости (так называемых «охель нефеш») не превышала 1/6 от их затрат (Рамбам «Законы продаж» 14:1). Впрочем, раввин Йехиэль Михл Эпштейн в своем кодексе «Арух а-Шулхан» отмечает, что ограничение общиной прибыли продавца оправданно лишь в том случае, если она также ограничивает при этом и всех остальных продавцов в данном городе. Если же это невыполнимо, то контроль за отдельными магазинами становится бессмысленным.

раввина, разбиравшего тяжбу двух евреев. После оглашения вынесенного решения проигравший принялся обвинять раввина в некомпетентности, подкрепляя свои доводы личными оскорблениями. Ученики, присутствовавшие при рассмотрении дела, с удивлением спросили учителя: «Почему этот человек столь нелогично себя ведет? Ведь буквально вчера этот же самый еврей - шохет - безропотно принял Ваше постановление о том, что его корова – «трефа» (не кашерна), что нанесло ему гораздо больший урон, чем сегодняшнее Ваше решение?» «Это учит нас тому, что человеку не так больно от собственной потери, как от того, что у него выиграл другой», - ответил раввин.

От выбора одной из этих двух возможных трактовок и зависит, на мой взгляд, ответ на поставленные нами вопросы: если Тора хочет избежать причинения страданий из-за неоправданной потери денег, то ее должен интересовать ареал, т.е. потенциал возможностей **ущемленной стороны**, т.к. оценка потери этой стороны имеет смысл именно в коридоре ее возможностей. Но если Тора хочет исключить страдания, связанные с обидой на несправедливо заработавшего на тебе контрагента, то оценка несправедливости его выигрыша должна основываться на коридоре именно его потенциальных возможностей, т.е. внутри ареала **выигравшей стороны**.

Случаи, отменяющие запрет «онаа»

Согласно мнению мудрецов Талмуда есть определенные ситуации и варианты, при которых обсуждаемый нами запрет не действует. Например, запрет «онаа» не будет нарушен, если выигрывающая от сделки сторона раскроет контрагенту настоящую цену товара и тем самым переложит ответственность за невыгодную сделку на саму проигрывающую сторону. Также данный запрет не будет нарушен, если назначенная цена товара такова, что любому здравомыслящему человеку очевидна ее нерыночность

- например, если цена столь существенно занижена, что очевидно, что продавец остро нуждается в деньгах, и, наверняка понимая нерыночность запрашиваемой им цены, сам берет на себя ответственность за невыгодную для себя сделку. Также этого запрета не будет, если цена завышена, но покупателю известно, что продавец не торговец, а продаваемый им товар является предметом его личного быта или ремесленным инструментом продавца - в таком случае покупатель хорошо понимает, что продавец просит завышенную цену, поскольку иначе не стал бы вовсе продавать эти предметы, в обычной ситуации не предназначенные для продажи предметы. Мудрецы описывают еще один вариант торговли, при котором проблема «онаа» снимается: запрет не будет нарушен если продавец сообщает покупателю, сколько лично он зарабатывает на этой сделке (т.е. свою чистую прибыль, за вычетом всех затрат и расходов). В Талмуде это называется «носэ ве-нотен бе-эмуна» («торгующий под честное слово»). И даже если сам продавец зарабатывает 1000% на данном товаре - запрет «онаа» не нарушается, при условии, что он раскрывает этот факт покупателю²⁰. И даже если сам продавец приобрел данный товар по совершенно невыгодной и завышенной цене, а теперь перепродает его покупателю еще дороже, - если он раскрывает свой доход от сделки, пусть даже умалчивая при этом, что настоящая рыночная цена данного товара существенно ниже, то он не нарушает обсуждаемый нами запрет²¹.

Решение

А теперь вернемся к нашим вопросам. Если суть запрета «онаа» состоит в том, чтобы не причинять контрагенту страдания, связанные с неоправданной потерей денег (трактровка №1), то совершенно непонятно, как информация о заработке продавца в данной сделке поможет покупателю избежать этих страданий!? Однако, если суть запрета соответству-

²⁰ Рамбам («Законы продаж» 14:1). Однако претензии к продавцу возникнут, если выяснится, что он дал неверную информацию относительно своей прибыли («Шут Маарашдам» («Хошен Мишпат», гл. 432), «Кесеф а-Кадашим» («Хошен Мишпат», гл. 227)).

ет трактовке №2 - не причинять другому человеку страдания, испытываемые им из-за того, что контрагент на нем несправедливо заработал - то смысл раскрытия продавцом своего заработка становится очевидным. Запрет снимается, если проигрывающая от сделки сторона либо знает истинную рыночную цену (и тогда решение о такой сделке есть **ее собственное сознательное решение**), либо если ей известна величина прибыли другой стороны (и тогда у нее нет оснований пенять на несправедливый заработок другой стороны, поскольку **она сама одобрила такой доход** другой стороны от этой сделки). Основываясь на вышесказанном, можно утверждать, что корректность цены для каждого участника сделки определяется **его собственным** торговым ареалом, поскольку смысл запрета Торы, как было только что показано, соответствует именно 2-й трактовке и состоит в том, чтобы обеспечить корректное поведение каждого из участников рынка именно в его собственном коридоре возможностей, чтобы не дать повод его контрагентам переживать из-за его нечестного заработка. А это значит, что продавец должен торговать не дороже средней справедливой цены в его ареале, а покупатель – не покупать дешевле средней справедливой цены в том ареале, к которому он относится. Этот подход также является наиболее естественным, поскольку трудно предположить, что Тора требует от каждой из сторон сделки выяснять обстоятельства ведения бизнеса и образа жизни другой стороны, дабы определить его «торговый ареал», а затем изучать разброс цен в этом, совершенно чужом, ареале. Куда более реалистичным представляется требование к каждому участнику сделки действовать справедливо, исходя из его собственных жизненных рамок и обстоятельств. Аналогично решается и задача с продавцом-монополистом и богатым клиентом:

хотя для данного клиента в его коридоре возможностей нет другой цены на данный товар, кроме той, что выставит ему продавец, - но если тот поднимет для богатого клиента цену выше обычной, исходя из своего собственного ареала, он получит несправедливый заработок, что, как было объяснено выше, как раз и запрещено Торой.

4. Перспективы

При рассмотрении закона об «онаа» не только с точки зрения частного случая (т.е. в контексте отношений между конкретными покупателем и продавцом) а с точки зрения экономики в целом, вызывает удивление еще вот какой вопрос: как, при соблюдении всеми участниками рынка этих принципов, рынок может корректировать свои цены? Ведь на рынке могут сложиться объективные условия, требующие изменения цены (например, в силу изменения предложения или спроса, колебаний себестоимости, доступности сырья, рабочей силы и т.п.). Данная же норма закона, на первый взгляд, полностью лишает рынок гибкости, что ведет к его неэффективности и коллапсу.

Можно было бы предположить, что данная заповедь в принципе не направлена на модерирование экономики в обществе, а лишь на формирование корректных отношений между конкретными контрагентами, и рассматривает как безусловную данность наличие на рынке **множества** игроков, ведущих себя некорректно, нарушающих данную заповедь. Так, согласно Мишне («Бава Меция» 60а) и Брайте («Бава Меция» 52а), среднестатистический торговец по умолчанию подозревается в мошенничестве и нарушении данного закона. Таким образом, говорить о рынке, где всеми его участниками соблюдаются данные принципы нет реальной необходимости. Это, по-видимому, означает, что в эпоху Машиаха, при практическом построении **общества**

²¹ Раби Яаков Лорбербойм в своем классическом труде «Нетивот а-Мишпат» (227:29) существенно сужает практическое применение этого метода, утверждая, что завышать цену, раскрывая только свою прибыль от этой сделки, но не среднюю справедливую цену рынка, продавец может только если он сам не знает о несправедливости его цены. Однако его мнение противоречит простому смыслу сказанного у Рамбама и в «Шулхан Арухе», а также решению раби Шнеура Залмана из Лянд в его кодексе «Шулхан Арух а-Рав» («Законы онаа», б), где однозначно прописана возможность торговать таким образом при любых обстоятельствах, и раби Шломо Клугер в своих примечаниях «Хохмат Шломо» к кодексу «Шулхан Арух» уже оспорил эту новацию «Нетивот а-Мишпат».

алахи будут созданы дополнительные инструменты, позволяющие рынку оставаться достаточно гибким и эффективным.

Однако такое толкование заповедей представляется мне не соответствующим идее и духу Торы. Те или иные постановления **мудрецов** могут быть обусловлены пороками общества и актуализироваться именно в силу их наличия. Однако заповедь Торы, как мне представляется, не может быть исполнима исключительно в не исполняющем ее обществе. Но если так, то вопрос о негибкости рынка, функционирующего по закону **Торы**, в связи с этим лишенного возможности корректировать цены, остается нерешенным.

Разумеется, у продавцов существуют способы повышать цены даже в рамках описанного закона. Во-первых, это опция с раскрытием каждому покупателю информации о том, насколько предлагаемая ему цена отличается от справедливой,

«средней» по рынку цены. Однако в качестве не исключительной меры, а постоянного метода эта опция выглядит весьма непрактично, поскольку представляет собой антирекламу и провоцирует клиента на уход к конкурентам.

Но второй метод – «носэ вэ-нотен бэ-эмуна» («**торгующий под честное слово**») - представляется не только практичным, но и крайне позитивным, как с точки зрения мудрецов Талмуда, так и с точки зрения современного понимания экономики. Этот метод предполагает реализацию принципа «full disclosure» (полного раскрытия информации), при котором продавец сможет выставлять любую цену, но будет обязан при этом раскрывать свою прибыль в данной сделке. Такая стратегия позволяет продавцам корректировать цены, но при этом обязывает их быть прозрачными для клиентов, что не только не вредит экономике, но и наоборот, делает ее более открытой и конкурентной. МТ



Рав Давид КАНТОРОВИЧ
Главный раввин г. Гомеля и Гомельской области

ИНФЛЯЦИЯ И ВОЗВРАТ ДОЛГА

Недавно впервые за долгое время произошли серьезные колебания курса российского рубля. В таких ситуациях, помимо различных социально-экономических вопросов, возникает целый ряд вопросов алахических. Остановимся на одном из них.

Сколько возвращать?

Допустим, один еврей выдал другому еврею ссуду в размере 100 тысяч российских рублей в тот день, когда официально установленный курс еще составлял 30 рублей за 1 американский доллар, а потом рубли резко подешевели, и теперь их курс составляет, скажем, 50 рублей за 1 американский доллар. И вот он - наш вопрос: какую сумму должен вернуть теперь должник с точки зрения алахи?

В данном конкретном случае проблемы поджидают нас сразу с обеих сторон. Если должник выплатит кредитору меньше, чем должен, то он нарушит запрет удерживать у себя чужое имущество, что сродни «гезелю» - краже. Но если для того, чтобы обеспечить возврат ссуды в размере, эквивалентном ее изначальной стоимости в долларах, должник уплатит больше, чем 10000 рублей, то не будет ли тем самым нарушен другой запрет – брать и давать в долг под процент («рибит»)? И даже если запрет Торы не нарушается, поскольку запрещенный процент по Торе возникает только в том случае, когда ставка была заранее оговорена (например, дать в долг 100 на условии получения обратно 120), - все равно, запрет мудрецов точно будет нарушен!

И, наконец, должник вообще может заявить: «Я брал ссуду в российских рублях и не договаривался с кредитором о том, чтобы привязать ссуду к курсу доллара. Так почему я должен выплатить сейчас намного больше рублей, чем взял?»¹

Основы талмудической экономики

Для того, чтобы заняться нашим основным вопросом по сути, необходимо сделать предисловие, которое позволит нам понять, как алаха видит основы экономики.

Талмуд в 4-ой главе трактата «Бава Меция» говорит о том, что мы различаем два вида ценностей, участвующих в торговых отношениях. Это деньги и товары. Как правило, товары дешевеют и дорожают в зависимости от спроса и предложения в данном месте, и это подорожание или удешевление выражается в изменении их эквивалентной стоимости в деньгах. Смысл существования эквивалента ясен. При мало-мальски развитой торговле становится крайне сложно существовать в рамках бартерных операций, меняя товары один на другой в натуральном виде по принципу «шило на мыло». Мы с трудом можем себе представить себе мыловара, который

¹ На самом деле, это важный вопрос, который уже обсуждался в алахической литературе: как давать обычные ссуды с привязкой к курсу доллара или индексу цен (и можно ли это делать)? Однако рассмотрение этого вопроса выходит за рамки нашей сегодняшней статьи.

пытается поставить вагон мыла в уплату за какое-нибудь ювелирное украшение: это непрактично, ювелиру не нужно столько мыла, ведь у него нет ни времени, ни возможности, ни желания это мыло продавать. Поэтому люди придумали деньги.

На языке Талмуда товар называется «пейра», а деньги - «тиба». И даже в случаях, когда происходит обмен одних денег на другие, мы выясняем, какие из них являются искомым товаром, а какие - его оплатой в денежном эквиваленте.

Важно учитывать, что деньги, о которых говорится в Талмуде, отличаются от тех, которыми мы пользуемся сегодня. До недавнего времени в качестве денег использовались монеты из благородных металлов, и потому деньги имели реальную стоимость, то есть они действительно стоили столько, сколько за них давали. Чеканка, которая была на них нанесена, лишь подтверждала, что местный властитель дает свое царское слово, что в серебряном рубле или золотом динаре действительно присутствует заявленное количество серебра или золота. Чеканить монету всегда было монопольным правом власти. Фальшивомонетчиков наказывали не только за воровство, но и за измену, поскольку их преступление подрывало не только торговые отношения, но и доверие к власти. Как правило, изготовление фальшивых денег в древности каралось смертной казнью.

В наше время деньги имеют лишь номинальную стоимость. То есть одна бумажка принимается за один доллар, а другая за сто, не потому, что та, на которой написано сто, действительно в 100 раз дороже, а потому, что по этой бумажке государственное казначейство берет на себя обязательство на 100 долларов. В свое время банкноты во многих государствах (США, Англия), обеспечивались золотом и др. драгоценными металлами, которые находились в хранилищах Центрального банка. Кстати, так было написано и на советских купюрах. В большинстве государств со временем отказались от этого принципа обеспечения стоимости денег, и стали допечатывать деньги по мере надобности. Такие деньги - это своего рода долговые расписки, векселя, подтверждающие обязательства государства. С появлением бумажных денег начались дебаты между алахическими авторитетами, которые выясняли,

имеют ли вообще банкноты статус денег. Хатам Софер и Хазон Иш определили, что банкноты являются полноценными деньгами, несмотря на их условную ценность. Согласно их мнению, банкноты не должны считаться просто долговыми расписками. И в наше время ценность валюты того или иного государства зависит от того, сколько товаров производит эта страна, насколько она выполняет свои финансовые обязательства перед другими государствами, а также от различных показателей внутреннего экономического благополучия.

Изменение стоимости денег случалось и в талмудическую эпоху. Иногда изменялось количество серебра или золота в монете, но в некоторых других случаях менялась стоимость золота по отношению к серебру. Например, Тосафот задают вопрос («Бава Меция» 44б), почему в обсуждаемом ими месте в Талмуде 1 золотой динар был равен 25 серебряным динарам, в то время как во времена самих Тосафот это соотношение уже составляло около 1 к 12. Исходя из этого, Тосафот приходят к выводу, что в древности золотой динар был вдвое толще серебряного.

Надо сказать, что мы проверили ценовое соотношение золота и серебра сегодня, и увидели, что разница между стоимостью унцией золота и аналогичной массой серебра составляет даже более чем 1:25. Не исключено, что то же самое было и во время Талмуда.

Как бы там ни было, гемара («Бава Меция» 44б) обсуждает вопрос: если раньше давали 12 серебряных монет за одну золотую, а теперь дают 18, как это надо понимать? Что произошло: золото подорожало или, быть может, серебро подешевело? И тот же вопрос задается и в случае изменения курса обмена серебряных денег на медные.

Гемара сообщает нам, что ответ на данный вопрос зависит от того, что в данном конкретном случае считать «деньгами» («тиба»), а что «товаром» («пейра»): **Талмуд исходит из того, что, как правило, именно товары могут подорожать или подешеветь, но деньги остаются в той же цене.** Таким образом, в этом случае мы решаем, что золото дорожает, а серебро остается в той же цене.

Как применить это правило к нашей ситуации? Об этом в следующий раз. **MT**



Рав Шимон СОСКИН,
преподаватель программы «Лимуд»

КОММЕРЧЕСКИЙ БАНК: ВЗГЛЯД ТОРЫ

Текущий счет, закрытый счет, овердрафт, банковская ссуда, ипотека – эти понятия настолько прочно вошли в нашу повседневную жизнь, что ее невозможно представить без них. За всеми этими понятиями стоят банки – нервные узлы современной экономики, на которых завязаны как широкомасштабная деятельность транснациональных корпораций, так и денежные дела обычного человека.

Введение

Каждый из нас в силу необходимости, в той или иной мере связан с работой этих важнейших финансовых учреждений. Мы открываем в банке текущий счет, на который перечисляется зарплата от работодателя, и с которого банк переводит по нашему распоряжению разного рода платежи. Обладатели денежных накоплений вкладывают их в банк на депозит – особый сберегательный счет, где деньгам обеспечена сохранность и даже определенное преумножение. Нуждающиеся в ссуде на покупку автомобиля, открытие бизнеса или покрытие текущих расходов тоже обращаются в банк, который охотно предоставит ссуду, убедившись в надежности заемщика и его финансовой способности вернуть долг. И, наконец, ипотечная ссуда, без которой обычному человеку практически невозможно стать обладателем собственного жилья, тоже берется в банке. Таким образом, абсолютное большинство активных членов общества, так или иначе, включено в банковский оборот.

А ведь банк и процентная ссуда – понятия нерассторжимые. Банки живут процентами, в них сама идея и дух банковской деятельности. Процентная ссуда, как известно – запрет Торы. Кроме этого, многие аспекты имущественных отношений, хоть и не подпадающие непосредственно под этот запрет,

были все же запрещены мудрецами, как слишком напоминающие по своей сути денежную или имущественную ссуду под проценты. Это означает, что иметь дело с банками является весьма непростой задачей для богобоязненного еврея. Практически во всех проявлениях отношений банка, где задействован еврейский капитал, с клиентом-евреем, присутствует не только финансовый, но и алахический риск. В виду этого все аспекты подобных отношений стали объектом детального анализа для выявления алахических проблем, связанных с ними и поиска решений в рамках еврейского закона.

В данной статье мы попытаемся проследить пути, по которым шли законоучителя в определении алахической сути самого понятия банка как финансовой структуры, и системы отношений, действующих между ним и его клиентами. Также мы рассмотрим предложенные варианты решения проблемы банковской процентной ссуды и их практическое решение в современной реальности.

«Смешанные» банки: как все начиналось

Принято считать, что коммерция и финансово-ссудная деятельность издавна влекли к себе предприимчивых и хватких представителей нашего народа. Этому способствовали как национальные черты характера, так и чисто исторические причины. Ведь

в Европе на протяжении многих столетий как церковная, так и светская власти попросту запрещали загнанным в гетто евреям заниматься какой-либо иной деятельностью кроме ростовщичества и тесно связанных с ним торговых операций. Вынужденный естественный отбор сделал свое дело. Имена Ротшильдов, Гиршей, Поляковых и Зюссов давно стали нарицательными. Однако, несмотря на то, что банк – изобретение довольно немолодое, имеющее за плечами несколько сотен лет, все же проблемы отношений еврей-банкир – еврей-клиент долгое время, как ни странно, просто не существовало. Она возникла относительно недавно. Дело здесь в том, что столь привычное сегодня широкомасштабное привлечение банками денежных вкладов частных лиц и выдача ими процентных ссуд всем желающим начались гораздо позже первоначальной раскрутки их как важнейшей структуры экономики. Те же Ротшильды, например, наряду с государственными банками Англии, Голландии и Франции имели дело лишь с клиентами крупного калибра – королями, герцогами, правительствами государств, крупнейшими торговыми домами. Евреев среди этих клиентов, разумеется, не было, поэтому и алахических вопросов никаких не возникало, поскольку Тора не запрещает процентную ссуду в отношении еврея с неевреем.

Все радикально изменилось к концу 50-х годов XIX века. К этому моменту в умах финансистов возникла идея, состоящая в том, что важное условие устойчивых прибылей банка – это не заикленность на небольшом числе высокопоставленных особ и толстосумов, а, наоборот, максимальное расширение сферы банковской деятельности и привлечение как можно большего числа вкладчиков и заемщиков. Именно тогда повсюду стали появляться и расти, как грибы после дождя, разного рода частные коммерческие банки (или, как их называли тогда, «сберегательные кассы»). Они предлагали денежные ссуды всем желающим (под определенное, конечно же, обеспечение и гарантии) и привлекали потенциальных вкладчиков заманчивыми обещаниями выплаты солидных дивидендов.

Именно тогда евреи, а также их капиталы, тоже потекли в банки, сперва тонким ручейком, а потом и широкой рекой, в общем потоке желающих принять участие в этой новой и столь привлекательной и многообещающей сфере финансовой деятельности. Воодушевленные успехами нововведения предприимчивые евреи начали вкладывать свои средства в подобного рода кассы, становясь их соучредителями и совладельцами в тесном сотрудничестве с «коллегами»-неевреями. Не менее активно другие евреи, которым требовались наличные средства, начали брать в этих кассах процентные ссуды. Вся эта кипучая еврейская деятельность бурно развивалась и набирала обороты, пока в воздухе не прозвучал простой вопрос:

- А дозволено ли, в принципе, все это с точки зрения алахи?

Стоп-кран «Кицура»

Одним из первых авторитетных законоучителей, закричавшим «гевалт!» по поводу происходящего был рав Шломо Ганцфрид – автор широко известного и усердно изучаемого поныне алахического кодекса под названием «Кицур Шулхан Арух», первое издание которого вышло в 1864 году. В этом кодексе в законах о запрете процентной ссуды (пар. 65, пункт 28) он пишет: «Есть места, где действуют сберегательные кассы и тому подобные учреждения, в которых у евреев есть доля (акции), и где евреи берут ссуды под проценты. По моему мнению, подобная практика, безусловно, запрещена, даже если эти кассы находятся под управлением неевреев. Запрещается держать в них денежные вклады, так как, возможно, эти деньги возьмет в качестве ссуды не соблюдающий заповеди еврей. Также запрещается брать в них процентные ссуды, так как, возможно, в них вложил деньги несоблюдающий заповеди еврей».

Данное мнение автора «Кицура» основывается на законе, написанном в Тосефте – в дополнении к мишне трактата «Баба Меция» (пар. 5, тосефта 8), приводимой законоучителями-«ришоним» в их комментарии на Талмуд. Там сказано, что если ев-

рей дал деньги на хранение нееврею, а тот по собственному решению выдал их другому еврею в качестве процентной ссуды, то если ответственность за них лежит на нееврее, подобное дозволено. (То есть еврей, владеец денег, имеет право взять себе этот добавочный процент из рук нееврея по возвращении должником взятой им ссуды). Но если ответственность за деньги лежит на их владельце-еврее – подобное запрещено.

Комментаторы поясняют, что речь здесь идет не об ответственности охранника за сданные деньги, а об ответственности за возврат выданной ссуды. Имеется в виду, что если нееврей обязуется вернуть деньги их владельцу-еврею в случае невыплаты ссуды должником, то считается, что нееврей выдал данную ссуду из собственных средств, присвоенных им с целью получения с них дохода, в результате чего запрет на процентную ссуду здесь не нарушен. Однако если владеец денег заранее освободил нееврея от подобной ответственности – так что теперь лишь сам владеец терпит убыток в случае невозвращения ссуды должником – то теперь истинным заимодавцем считается лишь сам владеец, а нееврей является не более чем передаточным звеном между ним и евреем-заемщиком. По этой причине запрет процентной ссуды действует здесь в полной мере, и еврей не имеет права идти на подобную сделку как изначально, так и постфактум, и, если ссуда уже была выдана, взимать на нее проценты с должника-еврея.

Нечто подобное происходит, по мнению автора «Кицура», и в нашей ситуации. Еврей вложил в сберегательную кассу некую сумму в качестве депозита, объединившись с другими вкладчиками, пусть даже неевреями, в совместном владении ее общим денежным фондом. Из этих совместных средств управляющий-нееврей выдает некую сумму еврею, клиенту кассы, в качестве процентной ссуды. Этот управляющий делами кассы – всего лишь ее наемный работник, и он не несет никакой ответственности за выданную им сумму, если по какой-либо причине должник не возвратит взятые деньги. Тот, кто теряет при подобном раскладе – это лишь сами

владельцы депозитов, со счетов каждого из которых будет списана определенная часть не вернувшейся суммы. Выходит, что ответственность за выданную управляющим ссуду лежит лишь на совладельцах – акционерах сберкассы, в том числе и на евреях, владельцах депозитов. А это в свою очередь означает, что и они, и их должники, взявшие ссуду в сберкассе, преступают запрет на выдачу и выплату процентной ссуды.

Таково мнение рава Шломо Ганцфрида. Рав Хаим Ишая а-Коэн, автор комментария к «Кицуру», называемого «Лехем а-Паним», добавляет, что, следуя этой логике, должен быть наложен запрет также и на участие евреев в деятельности страховых компаний, в частности, в качестве клиентов, приобретающих полисы на разного рода страховые услуги. Идея автора понятна: застрахованный рассматривается, как своего рода кредитор компании, которая, принимая у него регулярные денежные взносы, обязуется выплатить ему по истечении срока страховки или в виду каких-либо причин, предусмотренных полисом, в дополнение к вложенной сумме еще и весомую надбавку. По этой причине данное соглашение должно считаться ничем иным как процентной ссудой. Поэтому, принимая во внимание факт активного и бесконтрольного участия многих евреев в страховом бизнесе, нужно заключить, что у религиозного еврея пропадает любая возможность открыть где бы то ни было, даже в нееврейских конторах, какую-либо страховую программу для себя или для детей.

Более того, автор «Лехем а-Паним» считает, что в соответствии с мнением «Кицура» еврею запрещено также и участие в лотерейных розыгрышах и дает следующее объяснение этому. В виду того, что купивший лотерейный билет не приобретает взамен ничего, кроме эфемерного права на приз в случае выигрыша (сама бумажка не в счет, так как не стоит ни гроша), алахический статус денег, выданных покупателями учредителям лотереи, определяется как ссуда, выданная с условием, что если номер билета станет счастливым, ее сумма возвратится с громадными процентами в виде приза, а если не пове-

зет – покупатель-кредитор заранее отказывается от права на ее возвращение. Выходит, что перед нами вновь связка «кредитор – должник», и кто может поручиться, что среди учредителей лотереи не затесался какой-нибудь пронырливый еврей?

Итак, картина, вырисовывающаяся в соответствии с алахическими воззрениями автора «Кицура», весьма сурова: религиозному еврею полностью закрыт путь в банковскую деятельность как в качестве акционера или владельца депозита, так и в качестве клиента-заемщика. А если учесть еще и мнение «Лехем а-Паним», то перекрывается также доступ в область страхования. Таким образом, активное присутствие на банковском и страховом рынке евреев, не отягощенных алахическими сантиментами, лишает их б-гобязанных соплеменников возможности вкушать все прелести активов, депозитов и полисов. И на этом фоне потеря права рискнуть в лотерейной игре кажется уже совсем незначительной.

Однако, как мы можем убедиться воочию, современная реальность, мягко говоря, не совсем соответствует данному взгляду на вещи. Мы, несомненно, наблюдаем активное присутствие большого числа соблюдающих заповеди евреев, как в банковском, так и в страховом бизнесе, и почти поголовный охват религиозной части еврейства в качестве клиентов банков и страховых компаний. В чем здесь причина?

Принципы «выборки» в действии

«Я считаю, что в следующем издании он должен объявить, что отказывается от своего мнения», – так отозвался на вышеприведенное заключение автора «Кицура» рав Шауль Натанзон, авторитетнейший законоучитель того времени, автор известного сборника респонс «Шоэль у-Мешив». «Подобная деятельность является, безусловно, дозволенной, и да простится общине Израиля, ведь они поступают по закону», – пишет он в своем алахическом послании автору «Кицура», помещенном в 3-ей части первого издания «Шоэль у-Мешив» (респонса 33).

Главный аргумент автора «Шоэль у-Мешив» состоит в том, что факт получения процентной ссуды евре-

ем-заемщиком от еврея-кредитора, совладельца сберкассы или имеющего в ней депозит, вовсе не столь очевиден. Да, несомненным является то, что вложенные евреем деньги перемешались с деньгами вкладчиков-неевреев в сейфе кассы. Но кто может утверждать, что именно те самые еврейские деньги попали в руки еврея-заемщика? Ведь возможно, что кассир выдал ему требуемую сумму целиком лишь из нееврейских денег, лежащих в сейфе, и тогда проблемы процентной ссуды просто не возникает.

Рав Натанзон здесь опирается на талмудическое понятие выборки из частей смеси («брира»). Глубинное понимание сути «бриры» и ее источника представляет собой непростую задачу. Вкратце же и упрощенно ее смысл можно сформулировать так: при разделении некой смеси на компоненты, а также при отделении от нее какой-либо части, каждая из ее частей попадает именно туда, куда ей правильнее всего попасть с точки зрения соблюдения алахи. В отношении нашего вопроса это правило проявляется так. Мы имеем полное право утверждать, что в руки еврея-заемщика попала та часть перемешавшихся в сейфе сберкассы денег, которая наиболее соответствует требованиям соблюдения законов Торы в данном случае, т. е. лишь деньги вкладчиков-неевреев, которые разрешено брать под проценты. То же самое верно и в отношении кредитора: так как среди заемщиков сберкассы имеются и не евреи, то данное правило предполагает, что именно в их руки и попали деньги, принадлежащие вкладчикам-евреям, чтобы конечный результат опять-таки соответствовал требованиям закона.

Правда, у этого правила есть серьезное ограничение, на которое указывает и сам автор «Шоэль у-Мешив». По заключению Талмуда, оно действует лишь в области запретов мудрецов, но не срабатывает в случае запретов самой Торы. В нашей ситуации мы имеем дело с процентной ссудой, то есть запретом Торы, и, следовательно, проблема должна оставаться в силе. Однако рав Натанзон, опираясь на мнение комментария Тосафот к трактату «Тмура» (лист 30), утверждает, что это устраивающее заключение Тал-

муда относится лишь к ситуации, когда проблемная часть смеси уже имела статус запрета Торы еще до момента разделения смеси на компоненты. Но применительно к нашему случаю, когда деньги становятся запретной ссудой лишь на этапе попадания в руки заемщика (т. е. уже покинув сейф кассы, где они просто находились в общей смеси, не неся никакой идеологической нагрузки) – по всем мнениям облегчающий принцип выборки («бриры») должен проявляться в полной мере.

Таков алахический вывод рава Шауля Натанзона, в котором он оспаривает и отвергает устражающее мнение рава Шломо Ганцфрида. Что же касается его настоятельной рекомендации автору «Кицура» заявить в следующем издании книги об отказе от своего мнения по данному вопросу, то рав Ганцфрид проигнорировал этот совет, и ни во втором, ни во всех последующих многочисленных прижизненных изданиях «Кицура» не изменил ни буквы в своем постановлении.

Нетрудно заметить, что практическое применение принципа «бриры» требует четкого количественного соответствия между числом неевреев-вкладчиков банка и евреев, берущих в нем ссуды (и наоборот). Необходимо также, чтоб общая сумма выдаваемых евреям-заемщикам процентных ссуд не превышала общей суммы его нееврейских депозитов, акционерных средств и доли в основном фондовом капитале, так как в противном случае получение еврейских денег под проценты евреями становится несомненным фактом, и, следовательно, процентный заем в таком банке будет запрещен даже по мнению автора «Шоэль у-Мешив». Однако при соблюдении указанных выше условий, то есть если известно, что большинство акций банка и владельцев его депозитов – неевреи, и то же самое верно в отношении его клиентов-заемщиков, – можно с полной уверенностью утверждать, что, согласно правилу «бриры», еврей, взявший процентную ссуду в этом банке, благополучно избежал встречи с деньгами своего соплеменника-акционера, которые, в свою очередь, повинувшись тому же правилу,

ушли в качестве процентных ссуд не куда-нибудь, а именно в руки заемщиков-неевреев.

Но что можно сказать о ситуации, когда евреи успешно добились устойчивого большинства в общем представительстве акционеров банка и владельцев его депозитов, или же, оставаясь в количественном меньшинстве, владеют большей частью его наличных фондовых средств, идущих на ссуды – можно ли теперь брать процентную ссуду в этом банке, если известно, что большинство его клиентов-заемщиков – неевреи?

Рав Ицхак Шмелькис, автор очень авторитетного сборника респонс «Бейт Ицхак», постановляет в части «Йорэ Деа», вышедшей в свет в 1889 году (часть 2, пункт 32 заключительного кунтреса), что в применении принципа «бриры» мы идем за количественным большинством, то есть если число акционеров и вкладчиков-евреев превышает количество таковых из числа неевреев, то запрещено брать ссуду в таком банке, а если наоборот – разрешено. Однако рав Давид Зильберштейн, автор алахического труда «Швилей Давид» (пар. 149; вышел в свет в 1873 году) добавляет к этому, что дополнительным определяющим фактором здесь должна являться доля в общем капитале банка. Это означает, что даже если акционеры-неевреи в меньшинстве, но в их руках находится больше половины средств банка, отпускаемых в качестве ссуд, разрешается брать в нем процентный заем. Но если ситуация обратная – еврейское меньшинство контролирует основную часть денег банка – автор «Швилей Давид» остается в сомнении, достаточно ли численного превосходства акционеров-неевреев для того, чтоб вступил в действие принцип «бриры».

А как поступать в ситуации, когда не известны процентные соотношения национального состава ни в общем числе акционеров и вкладчиков, ни в распределении долей капитала в данном конкретном банке? По мнению автора «Швилей Давид», в подобном случае следует произвести приблизительную оценку процентного соотношения «обладателей возможностей» среди потенциальных клиентов банка, то есть провести своего рода статистический анализ

того, какая часть местного еврейского и нееврейского населения может позволить себе вложить средства в банк в виде долгосрочных вкладов под дивиденды (из которых банками обычно и выдаются процентные ссуды клиентам-заемщикам).

Полученный таким образом приблизительный процентный расклад национального состава вкладчиков банка и определит его «кашерность» для процентных займов.

Мнение оппозиции и практическая алаха

Данное мнение, разрешающее опереться на облегчающее правило «бриры» в вопросе о процентных займах в «смешанных» банках встретило резкое сопротивление ряда видных законоучителей. Свое веское мнение сказал и рав Элиэзер Михл Мишел, прозванный за свои выдающиеся способности гаоном из Полоцка. В своем сборнике респонс «Мишнат раби Элиэзер», вышедшем в свет в 1906 году, он приходит к заключению, что правило «бриры» в данном вопросе не может действовать даже теоретически. Причина в том, что еврейские и нееврейские деньги в общем фонде выдаваемых банком ссудных средств, должны восприниматься не как смесь денег, принадлежащих разным людям, а как полноценный совместный капитал компаньонов по бизнесу. Это обусловлено тем, что, во-первых, заемщик при получении ссуды выписывает долговой документ на имя всего банка в целом, что означает признание им всех вложивших в него средства в качестве его непосредственных заимодавцев. Во-вторых, все вкладчики в равной мере несут ответственность за риски, связанные с выдаваемыми ссудами, то есть несут убытки при их невыплате по каким-либо причинам. В виду этого каждая монета и банкнота, попадающая в руки еврея в качестве части процентной ссуды, находится в полном совместном владении всех вкладчиков банка, как евреев, так и не евреев, в зависимости от того, кто конкретно вложил эти дензнаки в данный банк. Поэтому становится совершенно не важен тот факт, что евреи представляют собой лишь меньшинство в общем списке его акционеров и владельцев де-

позитов – ведь и при таком раскладе еврейская доля в выданных ссудных деньгах «накручивает процент» в руках еврея-заемщика.

Однако, не смотря на столь веские аргументы, практическая алаха в данном вопросе установилась именно по разрешающему мнению. В наши дни евреи по всему миру охотно и беспрепятственно берут процентные займы в нееврейских банках, особо не напрягаясь от осознания того очевидного факта, что среди акционеров и владельцев депозитов данного банка, без всякого сомнения, числится немало евреев. Однако, как было показано, и у этой «функции» есть свой «предел». Есть все основания для того, чтобы остановиться и задуматься, если, по проверенной информации, в списке крупных акционеров данного банка фигурирует уж слишком много еврейских фамилий.

Еврейский вопрос еврейского банка

Остается важнейший вопрос, в полной мере относящийся и к приверженцам применения правила «бриры»: как быть в ситуации преобладания евреев в составе акционеров банка, когда данный принцип становится полностью «недееспособным»? Предложили ли законоучителя какие-либо альтернативные пути решения проблемы участия евреев в банковской деятельности, позволяющие войти в еврейский банк хотя бы «бочком»?

Мы рассмотрели здесь два направления алахической мысли в трудах законоучителей, обсуждавших данный комплекс проблем в поколении банковского «бума». Каждый из них предложил свое решение этой насущной проблемы. Одно из них можно определить как поиск некоего косметического оформления отношений еврейского банка и еврея-клиента, позволяющего формально обойти острые углы запрета процентной ссуды. Другое представляет собой попытку найти решение на основе глубинного анализа сути данного запрета и алахического статуса банка, как субъекта этой ссуды.

Путь первый: не клиент, а партнер

Главная идея этого решения состоит в том, чтобы переделать статус отношений «кредитор - заемщик»

в некое совместное партнерство в общем бизнесе, при котором одна сторона - кредитор - будет считаться инвестирующей средства в дело, а другая – заемщик - вкладывающей в него энергию, время и профессиональные навыки. Возможность подобного соглашения мы обнаруживаем уже в самом Талмуде, где описываются ситуации, при которых одна сторона передает другой товары для продажи, скот для разведения или деньги для закупки товаров с целью их последующей реализации на рынке. Чисто внешне подобная договоренность весьма напоминает собой товарно-денежную ссуду. Ведь владелец капитала лишь передает свои средства тому, кто будет работать с ними, заставляя эти средства приносить доход. Однако правильное юридическое оформление данного соглашения делает его в корне непохожим на классическую процентную ссуду. Дело в том, что при процентной ссуде вся ответственность за ее возврат ложится целиком на плечи должника, который при любых обстоятельствах обязан вернуть долг с оговоренным процентом. В нашем же случае риски распределяются поровну между инвестором и реализатором проекта. Это достигается тем, что одна половина инвестируемых средств определяется как беспроцентная ссуда, а вторая половина – как средства, выданные на хранение с условием их вложения в какое-либо доходное дело во имя интересов вкладчика.

При таком раскладе риск за первую половину лежит целиком на плечах должника – даже в случае каких-либо непредвиденных фарс-мажорных обстоятельств, в результате которых бизнес-проект полностью «прогорел», он обязан вернуть инвестору всю фондовую стоимость этой половины. За вторую же половину получатель средств несет ответственность охранника – по одному мнению, лишь в случае проявления преступной халатности, а по-другому (и оно зафиксировано в «Шулхан Арухе», часть «Йорэ Деа», гл. 177) также и в случае пропажи или кражи. Поэтому если средства были вложены в дело «как следует», но в результате неожиданного изменения конъюнктуры рынка, стихийного бедствия, вооруженного ограбления и тому подобных

обстоятельств они пропали, получатель клянется клятвой Торы в том, что именно это послужило причиной потерь и освобождается от необходимости возместить инвестору вторую половину вложенных средств. Соответственно, данный убыток ложится целиком на плечи инвестора, чем и достигается искомое распределение рисков между сторонами соглашения.

Кроме этого, необходимым условием подобного договора должно стать обязательство инвестора оплатить труд реализатора проекта, без чего бесплатно затрачиваемые усилия в благодарность за предоставленную ссуду похожи на скрытую форму выплаты запретных процентов. Если размер оплаты не был оговорен сторонами заранее, мудрецы обязали инвестора выдать получателю треть от своей половины в доходах дела, то есть одну шестую от общей прибыли проекта (и так зафиксировано в «Шулхан Арухе», там же). Однако, если стороны предпочтут договориться об оплате заранее, то она может быть весьма небольшой, даже символической, так как, по мнению мудрецов, этого уже достаточно, чтобы лишить ситуацию внешнего сходства с процентной ссудой.

Подобное соглашение называется в Талмуде «иска». Из Талмуда, комментаторов-«ришоним» и самого кодекса «Шулхан Арух» явно видно, что действие подобного разрешения предусмотрено лишь в рамках товарно-денежных инвестиций в полном смысле слова, то есть только при условии, что обе стороны заранее определили и четко представляют себе во что конкретно будут вложены средства, где и как будет разводиться скот или реализовываться товар. Однако возможна ситуация, при которой «иска» в действительности представляет собой ни что иное, как завуалированную процентную ссуду, лишь формально подогнанную под совместный бизнес-проект, то есть когда всем совершенно ясно, что «инвестор» - это ростовщик, который думает лишь о том, чтобы содрать с заемщика процент по ссуде, и его нисколько не волнует во что тот вложит или на что потратит полученные деньги. Положение вещей, при котором соглашение по «иске» является лишь косметическим фиговым листком, прикрывающим

неприглядную суть процентной ссуды – ни в Талмуде, ни в «Шулхан Арухе» не оговаривается и не рассматривается.

От иски к этер иске

Но жизнь и тут внесла свои коррективы. На каком-то этапе стало ясно, что сложилась безвыходная ситуация. Евреи в массовом порядке вынуждены обращаться за ссудами к своим соплеменникам-ростовщикам и выплачивать им запретные проценты. В виду особой серьезности проблемы уже ко второй половине XVI века мудрецами был сформулирован текст договора, в соответствии с которым отныне и должны были строиться отношения между кредитором и заемщиком. Этот договор получил название «этер иска», то есть разрешение на основе совместного бизнеса, и он формально позволил обойти проблему процентной ссуды, максимально соблюдая при этом интересы ростовщика. Каким же образом удалось добиться этого? Ведь в классической «иске» инвестор рискует не только не получить никакого дохода, но даже потерять половину вложенных средств, а обычный ростовщик как раз хочет быть полностью уверен в возвращении всей суммы долга да еще и с твердым процентом?!

Решением проблемы стало введение в текст договора хитроумно составленных дополнительных условий, которые, с одной стороны, резко ограничивали возможность получателя избежать выплат, а с другой – четко определяли их размер. Исторически процесс составления алахически выверенного текста подобного договора, призванного совместить несовместимое, был долгим и растянулся на поколения. На первом этапе были изобретены способы обеспечения кредитору выплаты всей суммы выданных средств, например, упоминание в договоре об обязательстве получателя всегда держать деньги бизнеса под подушкой во время сна или зарывать их каждую ночь в землю или выполнять какое-либо другое заведомо трудновыполнимое условие. С готовностью нарушая принятые обязательства, получатель приобретал алахический статус «вора» по отношению ко всей сумме «иски», что налагало те-

перь на него ответственность за возврат всей этой суммы целиком даже в случае форс-мажорных обстоятельств.

Другим вариантом было внесение в текст договора условия, по которому получатель заранее отказывался от своих прав поклясться клятвой Торы, что бизнес погорел не по его вине, и освободиться тем самым от выплаты второй половины денег. Вместо этого он обязывался предоставить двух кашерных и авторитетных свидетелей, подтверждающих факт наличия форс-мажорных обстоятельств, приведших к потере вложенных средств – в противном же случае должна быть выплачена вся сумма «иски» целиком. В стандартной ситуации очень сложно, почти невозможно найти подобных свидетелей, в результате чего, обычно, вся сумма «иски» благополучно возвращалась инвестору. Но все же на том этапе речь еще не шла о каком-либо договорном обеспечении дохода кредитора по вложенным им средствам, то есть о процентных выплатах по займу. Однако позднее, ввиду требований момента, законоучителями были оформлены также и способы определения установленного процента на выданную сумму инвестиций вкуче с необходимыми условиями гарантии его выплаты. Если инвестор требовал, например, 12% годовых, то, по умолчанию, подразумевалось, что данный бизнес имеет теоретическую доходность 24% и выше, из которых инвестору по закону полагается половина. Пункт о 12% вносился в договор, как предел его притязаний на долю в будущих доходах бизнеса, определяя, что в случае достижения реального дохода, превышающего 24%, получатель, выдавая инвестору его 12%, приобретал право на весь оставшийся «навар». Законоучители отвергли вариант оформления гарантий выплаты твердого процента путем добровольного отказа получателя от права на клятву об отсутствии дохода (по аналогии с обеспечением гарантии на возврат самой фондовой суммы вложенных средств). Такой пункт в договоре, фактически исключая возможность неуплаты установленного процента, превращал соглашение в нечто уже совсем напоминающее собой запретную про-

центную ссуду. Поэтому в окончательном варианте получателю инвестиций все же оставили право на клятву. Однако она должна была иметь форму так называемой строжайшей клятвы Торы, то есть произносилась прилюдно в синагоге, со свитком Торы в руках. Лишь поклявшись таким образом в том, что бизнес не принес никакого дохода, получатель мог освободиться от процентных выплат по выданной ему сумме. Однако, как уже было сказано выше, от уплаты самой фондовой суммы инвестиций он не имел возможности освободиться даже таким образом.

А каков будет закон в случае, когда получатель, прекрасно зная о том, что бизнес не дал дохода, все же хочет выплатить инвестору ожидаемый им процент, например, для того чтобы сохранить с ним партнерские отношения на будущее? Не будет ли являться подобная щедрость нарушением запрета на выплату процентов в виду отсутствия реального дохода, подлежащего дележу между сторонами? Мнение законоучителей здесь таково: подобное дозволено, поскольку воспринимается лишь как желание получателя выкупить за данную сумму возможность избежать необходимости клясться вышеупомянутой строжайшей клятвой Торы. Ведь подобная клятва представляет собой весьма и весьма нежелательный вариант решения имущественных споров для любого б-гобязанного еврея, даже если он абсолютно уверен в своей правоте. Поэтому возможность подобного выкупа может, по мнению законоучителей, даже быть заранее оговорена в тексте документа «этер иски» отдельным пунктом и тем самым послужить гарантией получения инвестором-ростовщиком своих выделенных процентов. И хотя остается чисто теоретическая возможность того, что получатель заупрямится и потребует освободить его от процентных выплат с помощью клятвы, все же данный пункт договора есть максимум того, что законоучители согласились дать кредитору для удовлетворения его притязаний.

В общем и целом, к моменту начала дискуссии о законности участия евреев в деятельности коммерческих банков (то есть к началу 60-х годов XIX

века) текст договора «этер иски» уже получил свое окончательное оформление. В своем упрощенном и максимально сокращенном варианте он выглядел примерно так:

- Я, такой-то, получил от такого-то, такого-то числа, такую-то сумму денег на такой-то срок для вложения ее в максимально доходное дело за такую-то плату. Ответственность и прибыль делятся поровну. У меня нет права утверждать в суде, что деньги пропали не по моей вине, а лишь возможность представить свидетельства от двух кошерных свидетелей. Также не будет доверия моему утверждению о том, что дело не принесло ожидаемого дохода, если только я не поклянусь в этом строжайшей клятвой. Я имею право освободиться от клятвы и приобрести весь доход путем выплаты такому-то в конце оговоренного срока такой-то суммы.

Эта оговоренная сумма как раз и соответствует требуемому кредитором проценту на выданную сумму инвестиции. Составленный подобным образом договор меняет суть сделки, превращая банальную процентную ссуду в деловое соглашение об инвестициях в совместный бизнес. И хотя, конечно, ростовщическая суть данной сделки никуда не делась, все же правильное оформление документа создает ей алахические рамки, позволяющие как кредитору, так и должнику, избежать нарушения запрета Торы.

Этер иски – без иски

Данный текст договора недвусмысленно подразумевает обязательное наличие некоего бизнеса, в который и инвестируются выдаваемые средства. А что можно сказать в отношении ситуации, когда бизнеса, в принципе, никакого и нет, а деньги изначально сознательно берутся заемщиком лишь на удовлетворение его личных нужд? Например, погашения задолженности по квартплате, покупку мебели для дома, оплату обучения детей в колледже и т.п.? Поможет ли и здесь волшебная палочка «этер иски»?

Мнение автора «Кицур Шулхан Арух» однозначно: не поможет ни в коем случае! В вышеприведенном параграфе в пункте 10 он пишет: «Документ «этер

иски» имеет силу только в случае, когда он соответствует истине и получатель, действительно, берет деньги для вложения в какое-либо дело. Однако если он берет деньги не для бизнеса, а лишь с тем, чтобы выплатить свои долги или с другой целью, документ не имеет силы, так как представляет собой ложь».

Однако автор «Шоэль у-Мешив» рав Шауль Натанзон и здесь выступает в качестве оппонента «Кицура». В 3-ей части первого издания «Шоэль у-Мешив» (респонса 166), приведен его алахический ответ на вопрос одного меламеда (преподавателя в хедере). Учитель спрашивал, имеет ли он право взять процентную ссуду у еврея, оформив ее в виде договора «этер иска», если у него нет никакого личного бизнеса, и деньги нужны ему лишь для того, чтобы организовать женитьбу сына, а ссуду и проценты он собирает выплачивать поэтапно из своей зарплаты? В своем ответе рав Натанзон пишет, что, по его мнению, договор «этер иска» подразумевает не только финансовое обеспечение какого-либо бизнеса, но и вообще обеспечение любого источника заработка получателя, даже если выдаваемые деньги не будут идти непосредственно на «подпитку» этого источника.

В данном случае это означает, что даже если этот меламед берет ссуду лишь для закупки продовольствия для семьи или на оплату жилья, все равно, в виду того, что не будь этой ссуды, он не смог бы продолжить работать меламедом, так как ему нечего было бы есть или негде было бы жить, эта ссуда считается инвестицией - вливанием средств, с целью обеспечения ему заработка для жизни, и поэтому ничем принципиально не отличается от инвестирования в бизнес. То же самое верно и в отношении необходимых расходов на женитьбу детей. Смысл слов договора «этер иска» об обязанности получателя вложить деньги в дело понимается автором «Шоэль у-Мешив» как право на любое их использование с целью поддержания некоего уровня заработка, что включает в себя все необходимые траты, которые в противном случае могут быть осуществлены лишь за счет уже имеющегося заработка, со-

ответственно уменьшая его ниже нужного уровня. Доходом «иски» в данном случае будет считаться тот самый сохраненный в неприкосновенности уровень заработка, и именно с него будет выплачиваться доля инвестора по истечении срока ссуды. Соответственно, клятва об отсутствии доходов может иметь место лишь в случае, когда сами полученные им деньги, или закупленное на них продовольствие, арендованное жилье и т.п. пропали в результате форс-мажорных обстоятельств, что повлекло за собой вынужденную необходимость залезать для компенсации потерь в уже имеющийся заработок. Данное понимание сути договора «этер иска», несмотря на всю его несомненную новизну и оригинальность, было принято в качестве практической алахи, и служит основой для широкомасштабного использования «этер иски» вплоть до наших дней, а также для некоммерческих ссуд.

Банковский «этер иска»: «за» и «против»

Договор «этер иска», по своему изначальному замыслу, был призван отрегулировать отношения лишь между частными лицами – кредитором и должником. Когда же на ссудном рынке появились кредитные организации, выступающие как юридические лица, то немедленно возникла заманчивая идея распространить действие подобного договора также на отношения «банк – клиент», как при открытии депозитного вклада, так и при получении банковской ссуды. Действительно, чего, казалось бы, проще: вписать в документ в качестве инвестора (в случае выдачи ссуды) или получателя (в случае открытия вкладчиком депозитного счета) название банка, поставить внизу подпись его директора или управляющего, и можно работать? Однако при детальном рассмотрении темы всплыло немало алахических проблем, которые были сочтены некоторыми законоучителями, как не имеющие решения, и ввиду этого, должны были, по их мнению, похоронить саму идею использования «этер иска» в банковской деятельности.

Наиболее полно и четко выразил эту точку зрения рав Элизер Михл Мишел, вышеупомянутый гаон из

Полоцка, в своем сборнике респонс «Мишнат раби Элиэзер» (часть «Йорэ Деа», респонса 16). Там он сформулировал все пункты несоответствия идеей и задач «этер иски» с одной стороны, суровой реальности банковских правил с другой: вплоть до четкого решения этих проблем возможности применения «этер иски» в данной сфере являлись, по мнению этого автора, ничем иным, как издевательством над алахой. Итак, он выделил четыре проблемные точки:

1) В банковском документе о выдаче ссуды изначально фигурирует четко обозначенный процент на нее, в то время как в договоре «этер иски» исключено упоминание о проценте на ссуду.

2) В банковском документе ясно указывается, что взимание ссуды с должника начинается с выплаты процентов на нее и лишь затем наступает черед выплаты фондовой суммы ссуды.

3) Изначально понятно, что ни два кашерных и авторитетных свидетеля, ни строжайшая клятва не убедят евреев, входящих в состав правления банка, в наличии форс-мажорных обстоятельств, приведших к потере инвестированных средств или отсутствию доходов с них. Это означает, что взявший ссуду изначально лишен даже теоретической возможности избежать выплат как по самой ссуде, так и по процентам на нее. Соответственно, очевидно отсутствие базисного аспекта отличия совместного бизнеса от процентной ссуды, то есть равного распределения рисков по возврату вложенных средств.

4) Даже если нееврей-управляющие согласятся с утверждением заемщика о его невиновности в потере денег и отсутствии доходов, они все равно не имеют никакого юридического права освободить его от выплаты ссуды и процентов по ней, так как это является нарушением правил, зафиксированных в официальном уставе банка, и карается по законам государства как преступление.

Также и в отношении открытия депозитного счета, при котором еврей-вкладчик инвестирует средства в банк, документ «этер иски», по мнению гаона из Полоцка, не действует, в виду того, что, не смотря на отсутствие трех последних проблемных факто-

ров, все же остается в силе первый из них – фигурирование заранее оговоренного процента на вклад в банковском документе об открытии депозита. Единственно возможный путь решения проблемы, который он видит - заранее заключить условие с евреем-совладельцем банка (а если их несколько, то со всеми), что из общей суммы депозитного вклада и процентов на него, прописанных в документе, тот будет должен вкладчику лишь фондовую сумму, в то время как выплата процентов на депозит ляжет целиком на плечи его компаньонов-не евреев.

Таким образом, гаон из Полоцка решительно отвергает идею использования «этер иски» как способа алахического оформления отношений между банком и евреем. И таково же мнение автора «Кицур Шулхан Аруха», который, посвящая целый параграф правилам разрешенной «этер иски», в то же время прописывает отдельным пунктом строгий запрет на банковские вклады и ссуды. Из этого явно следует, что возможность объединения этих тем в одну им даже не рассматривается.

Однако другие видные законоучителя, в частности, вышеупомянутый рав Ицхак Шмелькис, автор сборника респонс «Бейт Ицхак», полностью поддержали идею применения договора «этер иски» в банковской деятельности. В вышеприведенном респонсе рав Шмелькис пишет, что для банка не является проблемой принять такой устав, в котором будет специально оговоренный пункт о возможности построения отношений с клиентами-евреями на основе «этер иски», что, с одной стороны, обяжет всех держателей акций банка, включая не евреев, следовать этому условию, а с другой - снимет возможность проблем со стороны властей. По его мнению, необходимо повесить на видном месте у кассы банка объявление, гласящее, что все вклады и ссуды банка автоматически осуществляются на основе «этер иски», для того, чтобы каждый клиент-еврей имел это в виду при подписании договора с банком и считался изначально согласившимся на это условие. Причем достаточно лишь общего согласия клиента, даже совершенно безграмотного в вопросах алахи, на то, чтобы все происходило, как надо, без

того, чтобы вводить его в курс понятия «этер иска» и его отличия от просто ссуды под проценты.

Данное облегчающее воззрение было повсеместно принято в качестве практической алахи и широчайше практикуется в наши дни, в частности, в коммерческих банках Израиля. К аспектам и проблемам современной банковской «этер иски» мы еще вернемся, с Б-жьей помощью, в дальнейшем, а пока рассмотрим другой альтернативный вариант решения проблемы, предложенный в трудах алахических авторитетов того поколения. Правда, вернее было бы назвать его не решением проблемы, а заявлением об отсутствии ее как таковой.

Что такое банк?

В отношении процентной ссуды сказано в Торе: «Деньги свои не давай в рост». Эти слова Торы обращены к заимодавцу, желающему сдать в аренду свои свободные денежные средства, и сообщают ему, что такое действие запрещено. Обращаясь же к заемщику, Тора говорит: «Не давай своему ближнему надбавки к ссуде». Хотя Тора и упоминает кредитора с должником лишь в единственном числе, оба этих запрета действуют также и в отношении группы и сообществ – как заимодавцев, так и заемщиков.

Банк, по идее, представляет собой организованную группу ростовщиков, некое совместное предприятие компаньонов-кредиторов, объединивших свои капиталы для выдачи процентных ссуд клиентам и, параллельно, принимающих денежные вклады частных лиц и компаний под обещание выплаты по ним дивидендов. Именно так воспринимали алахическую суть банка все упоминаемые выше законоучителя. Разница между ними состояла лишь в понимании алахического статуса объединенных в нем капиталов. По мнению автора «Кицура» и гаона из Полоцка здесь происходит «смешение владений», в результате чего каждая монета и купюра становится принадлежащей всем акционерам и вкладчикам, вместе взятым; в то время как авторы «Шоэль у-Мешив» и «Бейт Ицхак» считают, что перемешиваются лишь носители номинала владений, то есть сами дензнаки, без того, чтобы смешивались права соб-

ственности на них – что и обусловило возможность применения в отношении банковских средств облегчающего принципа «бриры», как показано выше. Однако не все законоучителя согласились с подобным пониманием алахического статуса коммерческого банка. Так, например, Маарам Шик, один из виднейших законоучителей того поколения, ученик прославленного мудреца Хатам Софера, подошел к определению банка совсем с другой стороны. В одной из респонс своего сборника (часть «Йорэ Деа» №158) он пишет, что объединенный банковский капитал акционеров и вкладчиков хоть и представляет собой «смешение владений» (ввиду чего к нему не может быть применено правило «бриры»), все же претерпевает своего рода отчуждение от своих владельцев. Следовательно, он должен считаться не принадлежащим им в полной мере, а лишь находящимся по отношению к ним в некой финансовой подчиненности (обременение, или «шиабуд» на языке Талмуда) для получения с него дивидендов и прибылей. Эта «подчиненность через отчуждение» проявляется в каждой отдельной единице денежных средств банка и в равной степени относится ко всем, вложившим в него свой капитал. Ввиду этого к банковским деньгам уже не относится определение «твои деньги», о которых сказано в Торе «не давай в рост». Из этого выводится, что Тора не запрещает брать их в качестве процентной ссуды. И таково заключение Маарам Шика: разрешено брать процентную ссуду в банке. И хотя речь в той респонсе ведется лишь о банке, который совместно учредили евреи с неевреями, и Маарам Шик говорит там о «шиабуде», в равной степени относящемся как к евреям, так и неевреям, все же, следуя его логике, основанной на утверждении об отчужденности капитала банка от его владельцев, можно заключить, что подобный вывод верен также и в отношении «чисто еврейского» банка. (Маарам Шик писал лишь о реальности тех дней, когда подобных банков еще не было в природе).

Подобную точку зрения высказал и другой авторитетный законоучитель того поколения - рав Аарон а-Леви Этинге, сокращенно Маарьо а-Леви. В одной

из респонс своего сборника (часть 2, № 54) он пришел к выводу, что во внутренней структуре банка и в системе его отношений с клиентами присутствуют важные особенности, создающие принципиальные различия между банковской ссудой и обычной. Так, например, капитал банка считается не совокупностью капиталов его акционеров, а средствами, принадлежащими непосредственно банку, как некоему отдельному самостоятельному формированию. Кроме этого, пишет он, никто из акционеров банка не может лично начать судебное разбирательство против заемщиков-неплательщиков – подобного рода иски могут быть поданы лишь от имени самого банка, как отдельного юридического лица. Далее, в банковских документах о вкладах и ссудах фигурирует лишь название банка, а не имена его акционеров. Сами вклады и ссуды, в свою очередь, производятся лишь через кассу банка, без какого-либо непосредственного контакта между его акционерами и вкладчиками с заемщиками. Все это свидетельствует о существовании некой структурной преграды, своего рода разрыве системных связей в отношениях «банк – клиент», которого мы не находим в классической связке «кредитор – заемщик».

Что же касается еврейского персонала банка, то он (включая дирекцию) не может, по мнению Маарья а-Леви, считаться ни непосредственно заемщиком акционеров банка, ни их посланником для выдачи ссуд и принятия вкладов. Заемщиком он не является, потому что не несет никакой личной ответственности за последствия проводимых им операций с банковскими средствами, осуществляемых им с полного согласия акционеров в соответствии с профессиональными рекомендациями специалистов в данной области. А посланником, то есть полномочным представителем акционеров для выдачи процентных ссуд и принятия депозитных вкладов, персонал не может считаться по причине отсутствия какого-либо личного контакта между ним и акционерами банка для делегирования подобного рода полномочий.

Ввиду этого Маарья а-Леви дает алахическое разрешение на банковскую процентную ссуду и открытие

депозитов под дивиденды даже в «чисто еврейском» банке.

По прошествии ряда лет свое мнение по данному вопросу высказал также и один из величайших мудрецов Торы предвоенного поколения рав Исраэль Розен - Рогачевский Гаон. Он тоже выдал алахическое разрешение на банковскую процентную ссуду. Его аргумент: банк представляет собой абстрактную структуру - «форму без тела», по его выражению - и поэтому к нему в принципе не может иметь никакого отношения запрет Торы на ссуду под проценты, обращенный лишь к живым людям.

Подведение итогов

Итак, нами было показано, что в отношении банковской процентной ссуды и депозитных вкладов мнения законоучителей поколения банковского бума разделились, касательно базового вопроса о том, что представляет собой банк, как структура, с точки зрения алахи, и действуют ли в отношении него договор «этер иска» и правило «бриры».

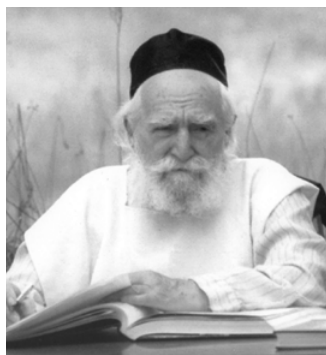
Мы видели, что, по крайней мере, трое выдающихся авторитетов сошлись во мнении, что банк представляет собой абстрактную форму без тела и отношения с ним весьма существенно отличаются от классических отношений «кредитор – должник», что и обусловило вынесенное ими алахическое заключение о допустимости выдачи и получения банковских ссуд. Однако все остальные упомянутые законоучителя воспринимают банк как полноценное совместное предприятие компаньонов-ростовщиков, ввиду чего проблема процентной ссуды остается в силе.

В отношении «смешанного» банка, где задействован как еврейский, так и нееврейский капитал, было рассмотрено облегчающее мнение (принятое за основу алахи), позволяющее применять принцип «бриры», а также границы его действия и способ сориентироваться, на случай отсутствия информации о национальном составе вкладчиков и заемщиков банка.

Вплоть до окончания Второй Мировой Войны все поставленные выше проблемы так и не получили своего окончательного разрешения в алахе – в каждой отдельной общине каждый религиоз-

ный еврей спрашивал в случае надобности своего раввина и действовал по его указанию (а нерелигиозный, понятное дело, вообще никого не спрашивал). С вышеприведенным раскладом мнений еврейский народ и подошел к моменту, когда было создано государство Израиль, где вопрос о еврейских банках встал с максимальной остротой. К каким же практи-

ческим выводам в данном вопросе пришли алахические авторитеты послевоенного поколения? Удалось ли добиться алахического консенсуса в отношении светских еврейских банков Израиля? Какие новые проблемы поставила в этом вопросе постоянно меняющаяся современная реальность? Об этом, с Б-жьей помощью, в следующем номере «Мира Торы». МТ



Рав Моше ФАЙНШЕЙН

Перевод рава доктора Шломо Вестфрида

К ВОПРОСУ О ДОНОРСТВЕ

(«Игрот Моше», «Хошен Мишпат» ч. 1, ответ 103)

*Данным переводом мы продолжаем цикл текстов медицинско-алахической тематики в «Мире Торы». Он был сделан для удовлетворения любопытства наших читателей и **не может служить руководством к практическому действию**. Со всеми алахическими вопросами подобного рода необходимо обращаться к компетентному раввину!*

В ответ на вопрос господина Моше Гавриэля Стефанского, да продлятся его годы, о том, разрешено ли позволить врачам забор крови чтобы заготавливать ее для нужд больных, которым она может понадобиться, как это принято в современной медицине, где практикуется переливание крови (гемотрансфузия) тяжелобольным с целью их лечения¹.

В наше время заготовление крови не подпадает под действие закона «ацалат хаим» («спасение жизни»), потому что на момент забора крови у донора еще нет конкретного больного, которому гемотрансфузия жизненно необходима. Кровь собирают в банк для тех, кому потребуются трансфузия в будущем. Кроме того, неизвестно, пойдет ли взятая у донора кровь именно такому больному, для которого разрешено «отодвигать запреты Торы» т.е., жизни которого угрожает непосредственная или потенциальная опасность². Значит, необходимо выяснить, разрешено ли сдавать кровь только лишь для получения материальной выгоды? В Талмуде («Бава Кама» 91) приводится спор танаев (мудрецов эпохи Мишны):

мнение раби Акивы, приведенное в мишне, состоит в том, что запрещено человеку причинять себе физическую боль или увечье, а мнение, высказанное раби Акивой в брайте, говорит, что разрешено. Рамбам в начале 5-ой главы «Илхот ховель» («Законы рукоприкладства») постановил, что запрещено человеку «лахболь бе-ацмо», т.е. причинять боль или наносить увечье самому себе. Тосафот объясняют, что данный запрет сохраняется даже тогда, когда это полезно «ударяемому», а следовательно, запрет действует и в случае получения материальной выгоды. Но этому утверждению, на первый взгляд, противоречит вывод, сделанный в Гемаре: там от имени раби Элиэзера, «отрицающего Раби», тоже утверждается, что человеку запрещено причинять боль самому себе, но раби Элиэзер обосновывает этот запрет иначе: он говорит, что «назир»³ является грешником лишь потому, что отказом от вина он причиняет себе неудобство (дословно: «мучает себя от вина»), и тогда тем более грешен человек, причиняющий себе настоящую физическую боль. Из этого очевид-

¹ Во время написания равом Файнштейном этого раввинского ответа показания к гемотрансфузии были намного шире, чем в настоящий момент. Она применялась не только с целью восполнения потерь после кровотечения, но и, например: с дезинтоксикационной целью, считалось, что гемотрансфузия повышает иммунитет.

² Таким образом, рассматривается ситуация, когда нет опасности для жизни («пикуах нефеш»), которая отодвигает все запреты Торы, кроме идолопоклонства, разврата и убийства. – прим. пер.

³ Назир – лицо, принявшее на себя «назирут» («назорейство»): обет, включающий в себя обязанности: не стричь волосы, не пить вина и не употреблять виноград и любые его производные, а также запрет оскверняться нечистой умершего.

но, что, если бы отказ от вина сулил назирю материальную или иную выгоду, то подобное поведение не было бы греховным, и, следовательно, на истории с назиром нельзя было бы обосновать запрет причинения себе физических страданий, при наличии материальной выгоды или иной целесообразности.

Тем не менее, следует отметить, что, в случае с воздержанием от употребления вина с целью извлечения пользы, куда большим страданием для человека будет ощущение утраты этой выгоды, нежели воздержание от употребления вина. Ведь все его страдания, связанные с воздержанием от употребления вина, происходят лишь по той причине, что человек воздерживается от желаемого, но при этом намного больше он желает получить ту выгоду, которую извлечет, запрещая себе вино. Однако, в случае с причинением себе боли, речь идет уже о физическом страдании, которое не связано с желаниями и влечениями, и стало быть [из-за несимметричности двух ситуаций мы утверждаем, что] такое страдание невозможно считать «отменяемым» тем страданием, которое человек испытывает из-за неполученной выгоды, а то обстоятельство, что человек соглашается причинить себе боль ради заработка, свидетельствует лишь о готовности терпеть страдания в расчете на выгоду, что запрещено.

Кроме того, практический закон установлен не по мнению раби Элиезера, и, в любом случае, постановил Рамбам, что запрещено человеку причинять себе боль, а Виленский Гаон написал в комментарии к «Шулхан Аруху» («Йорэ Деа»), что у этого запрета, по всей видимости, должны быть другие причины³ и именно поэтому Рамбам запретил причинять себе боль и наносить увечья, не приводя никаких исключений из данного правила, а значит, это запрещено в т.ч. и с «це-

лю получения выгоды».

И тем не менее, с точки зрения подхода современной медицины, существуют серьезные основания вывести из-под запрета страдание, испытываемое донором при заборе крови. Известно, что в предыдущих поколениях было распространено кровопускание, о чем сказано в трактате «Шабат» (лист 129): «Шмуэль говорил: «пурсу»⁴ крови [хорошо выпустить] раз в тридцать дней с юности и до 40 лет, после этого раз в 2 месяца – до 60, а старше – раз в 3 месяца», и несмотря на то, что представления эти изменились, и уже, например, Рамбам совершал кровопускания только больному, которому это точно необходимо, а больным старше 50 лет вообще не проводил эту процедуру, а в наше время вообще полностью отошли от этой практики. И все же, в любом случае, даже в наше время, возможно, остается определенная польза для организма в кровопускании. Еще замечу, что в наше время врачи берут кровь практически безболезненно, поэтому возможно, что нет запрета в таком малом причинении боли, как забор крови ради получения выгоды, и, следовательно, человека, желающего разрешить себе это, не следует увещевать [чтобы он этого не делал].

От переводчика: Во избежание заблуждений, отмечу, что разрешено человеку причинять себе страдания ради своего излечения, даже тогда, когда еще не появилась опасность для жизни, что следует в.т.ч. из описанного в трактате «Шабат» (приведено выше), где рекомендовалось выполнять кровопускание раз в 30 дней с «оздоровительной» целью. Следовательно, нет какого-либо запрета в заборе крови на анализ, когда это нужно для самого человека, а не для научных исследований. **MT**

³ А не те, на которые указывает раби Элиезер. - прим. пер.

⁴ Мера объема, точное значение которой сегодня неизвестно.



Рав Элияу Нахман ВУГЕНФИРЕР,
преподаватель ешивы «Торат Хаим»

СУРРОГАТНОЕ МАТЕРИНСТВО: КТО МАТЬ?

Вопрос, вынесенный в заголовок статьи, вновь широко обсуждается в связи с недавним трагическим землетрясением в Непале, унёсшим многие жизни. Оказалось, что израильтянки, которые не могут по состоянию здоровья самостоятельно выносить плод и родить его, использовали непальских женщин с целью вынашивания уже оплодотворённых яйцеклеток и рождения ребёнка.

Суррогатную мать на иврите называют “эм пундакаит”, дословно - “мама-постоялый двор”. При суррогатном способе деторождения отсутствует обычная связь между личностью генетической матери, то есть той женщины, которая передала генетический фонд из своего тела – яйцеклетку, необходимую для зачатия - и личностью роженицы («постоялого двора»), которая вынашивала предварительно оплодотворённую яйцеклетку, с момента внедрения в матку и до родов.

Подобная возможность деторождения возникла вследствие бурного развития медицинских технологий в последние десятилетия, поэтому невозможно найти прямых указаний еврейских законоучителей прошлого по вопросу определения материнства при родах такого типа. Поэтому отношение алахи к суррогатному материнству и определению родства ребенка, родившегося в результате, выработывалось уже современными законодателями. Конечно же, они опирались на более ранние источники, комментируя и проводя аналогии они хотели прийти к однозначному ответу на вопрос определения материнства. Однако единства мнений достичь не удалось. Так или иначе, ниже мы упомянем все основные источники, которые были приведены для подтверждения каждой из позиций в этом вопросе.

Эта статья написана по мотивам урока, который автор дал в ешиве «Торат Хаим», и несмотря на то, что в ней приведены мнения законоучителей, тем не менее, данный текст является в большей степени демонстрацией абстрактных формул и аналитического подхода – «ломдуса», нежели настоящей алахической статьёй, поскольку вопросы такого уровня сложности могут решать лишь великие мудрецы Торы.

Вместо вступления

Я постарался изложить здесь тему суррогатного материнства в максимально легкой и доступной форме, но считаю важным начать со слов рава Йосефа Шалома Эльяшива, которыми законоучитель поколения предварил свой ответ на вопрос по нашей теме:

1. Поступать так, как поступили эти люди - изначально отвратительно, но все же рав отвечает, поскольку дело уже было сделано.

2. Решение, данное им, касается только определённого вопроса, который ему задали.

3. Поскольку эти вопросы – новые, и они не были обсуждены мудрецами и законоучителями предшествующих поколений, то решение, которое он вынес, носит лишь частный характер, и невозможно выучить из этого решения общий подход, так как в таком серьёзном деле каждый отдельный случай должен быть рассмотрен в частном порядке.

Мнение тех, кто считает, что материнский статус связан с вынашиванием и родами

По мнению некоторых законоучителей, включая автора сборника респонсов «Циц Элиэзер», материнство принадлежит родившей плод. Это значит, что в случае с суррогатным материнством алаха считает матерью именно ту женщину, в которой плод «гостил», а не донора яйцеклетки.

Роль матери в создании плода принципиально иная, нежели роль отца. Отец участвует в создании плода передачей своего генетического материала матери, но мать принимает участие в создании плода не только передачей своего генетического материала, но и тем, что вынашивает зародыш в матке в течение девяти месяцев, и на протяжении всего этого времени она поставляет ему питание и обеспечивает условия его существования и развития, после чего рождает его - приводит ребенка в этот мир.

Сторонники идеи, что алахическое материнство относится к суррогатной матери, считают вынашивание и роды устанавливающими связь ребёнка и матери, именно поэтому они говорят, что родившая является матерью. Однако, не ясно, что скажут эти раввины, когда наука представит технологии, позволяющие выращивать человеческий плод автономно, с помощью аппаратуры - будет ли аппарат считаться «матерью»? С такой мамой удобно ходить на родительские собрания!

Согласно данному походу именно период вынашивания и последующие роды устанавливают принадлежность ребёнка к матери, поэтому непосредственно родившая является матерью.

1. Одним из неожиданных аргументов в пользу данной позиции, и даже её источником является известная агада, в которой речь идет о подобной ситуации, случившейся в древности: Де-факто это пример суррогатного материнства, которое стало возможным благодаря чуду. Когда наша прапраматерь Лея была беременна в последний раз, она удостоилась пророческого видения, в котором ей открылось, что у Яакова будет 12 сыновей, и что она беременна мальчиком, а ее сестра Рахель вынаши-

вает дочь. На тот момент у Яакова уже было 10 сыновей: шесть из них родила ему Лея, еще по двое родили служанки Бильга и Зильпа. Лея поняла, что если она родит мальчика, которого вынашивает, то он будет одиннадцатым сыном Яакова, и тогда ее сестра Рахель еще сможет, чисто теоретически, родить Яакову только одного сына, не более, и это даже меньше, чем родили ему служанки (по двое сыновей каждая). И тогда Лея помолилась Вс-вышнему, чтобы Он дал ей родить не мальчика, а девочку, и Всевышний ответил на её молитву и поменял местами плод Леи и плод Рахель, в результате чего у Леи родилась дочь Дина, а у Рахель родился сын - по основной версии Биньямин, второй сын Рахель, а по другой версии - её старший сын Йосеф (Мидраш "Сехель тов", Брейшит 30).

Согласно этой агаде, Дина была генетической дочерью Рахель, но дочерью Леи по рождению, в то время как Биньямин (или Йосеф) был генетическим сыном Леи, а по рождению являлся сыном Рахель. А поскольку Тора называет Дину дочерью Леи, а Биньямина сыном Рахель, то можно сделать заключение, что родившая является матерью. Это доказательство приводится в респонсах "Циц Элиэзер" (19:40); рав Моше Штернбух - глава иерусалимского раввинского суда "Бадац Эда Харедит" - упоминает о нем в своей книге "Тшувот ве-анъагот" однако отталкивает его.

Да, есть авторитеты, которые опровергают это доказательство - точнее, не считают его доказательством, и вот почему. Во-первых, не учат закон из "агады", из предания¹. Во-вторых, пишет рав Моше Штернбух, невозможно доказать что-либо из чуда. В-третьих, были и те, кто считал, что эту агаду нужно понимать иначе: не имеется ввиду, что были заменены плод одной матери на плод другой, и поэтому генетической матерью была одна, а родившей - другая (и, следовательно, именно родами определяется материнство) - агада всего лишь подразумевает, что изменился пол ребёнка у каждой матери, однако, сам плод остался с генами своей изначальной матери, и у нее же в последствии родился. Поэтому отсюда ничего нельзя доказать.

2. Доказательство из закона о братьях, которые прошли гиюр, или мать которых прошла гиюр во время беременности.

В трактате «Йевамот» (97) рассматриваются три ситуации, в которых статус родства братьев по отношению к друг другу меняется, в зависимости от того, когда и как они, или их мать, прошли гиюр. Из Торы мы знаем, что у братьев по отношению друг к другу существует несколько заповедей, в том числе запрет брать в жены бывшую жену брата, в случае её развода или вдовства. Однако, если один из братьев умер, и у него не было детей, то наоборот, есть заповедь у оставшегося брата взять в жены эту вдову, для того чтобы продолжить род брата. Это так называемый левиратный брак («ибум»), который в наше время запрещён мудрецами и не практикуется, но Торой, тем не менее, предусмотрен. Предусмотрено Торой и то, что в случае, если брат не хочет жениться на вдове умершего брата, то он обязан провести церемонию, символизирующую развод в таком браке, выполнив особый обряд «халица», для того чтобы вдове можно было выйти замуж за другого. И именно так сегодня предписано действовать в подобных ситуациях.

Так вот, Талмуд учит, что если братья прошли гиюр уже после родов и каждый по отдельности, то у них нет ни запрета брать себе в жены бывших жён друг друга, не заповеди сделать «ибум» или «халицу» в случае, если брат умер, и его вдова бездетна. Этот закон основан на том, что сделавший гиюр считается как будто родившимся вновь. В соответствии с этим, если братья делали гиюр после родов, уже став самостоятельными людьми, то теперь, с алахической точки зрения, нет между ними никакой родственной связи, поскольку здесь мы получаем при помощи гиюра как бы два независимых акта рождения. И поскольку они не считаются братьями,

то, следовательно, к ним не относятся законы, связанные с родством.

И, наоборот, если мать прошла гиюр ещё до зачатия, то они - обычные братья, их жёны запрещены друг другу, а в случае вдовства без детей действуют заповеди «ибум» или «халица».

Если же их мать забеременела до гиюра, т.е. еще будучи нееврейкой, от нееврея, а родила уже после гиюра, тогда закон следующий. «Ибум» или «халица» не требуются, так для исполнения этих заповедей необходимо быть братьями по отцу: зачатие происходило от отца-нееврея, а они родились евреями, следовательно, они не братья по отцу, так как у евреев родство определяется родословной отца-еврея, а они, стало быть, уже не относятся к роду своего биологического отца, считаясь детьми нашего праотца Авраама – «отца всех прозелитов». Тем не менее, запрет жениться на бывших жёнах друг друга касается и их, поскольку этот запрет распространяется и на тех, кто является братьями лишь по матери. И поскольку оба родились от одной мамы, уже как евреи – данный запрет к ним относится. На первый взгляд, можно сделать из этого закона вывод, что женщина, родившая их, считается их алахической матерью, поскольку родила их, а зачатие, произошедшее до гиюра, вообще не релевантно с точки зрения их родства между собой и с кем-нибудь еще.

Однако, рав Залман Нехемия Гольдберг, считает, что, возможно, вышеизложенное не является доказательством: несмотря на то, что по закону гиюр разрывает алахическую связь с биологическими родителями, в случае, которым занимается Талмуд, мать проходит гиюр и становится еврейкой до родов, и лишь поэтому к ней, родившей этих детей, относится статус матери. Однако, в том случае, когда есть две разные женщины, одна из которых фи-

¹ Это правило упоминается в Иерусалимском Талмуде («Пеа» гл. 5, мишна 4). Гаоним объяснили его так: агада не является традиционным способом передачи знаний - это чье-то объяснение, в соответствии с тем, что представляется ему правильным, а не однозначный факт, на который можно положиться при вынесении решения в области закона («Оцар Геоним», Брахот 59). Автор респонса «Нода ба-Йеуда» («Таньяна», «Иорэ Деа, 161) объяснял это несколько иначе: основной целью мидраша и агады, являются моральные наставления, и об этом притчи и намёки, которые содержатся в них. Или же целью притчи может являться какая-либо основа веры, но это тоже значит, что не нужно понимать их буквально, и закон вообще не может быть выучен из них.

зически родила, а другая зачала - именно зачавшая является алахической матерью.

3. Доказательство из сиротства царицы Эстер.

Написано в Свитке Эстер (2:7): «...так как не было у нее ни отца, ни матери... и по смерти отца ее и матери ее взял ее Мордехай себе в дочери». Этот стих объяснили мудрецы Талмуда. Рав Аха сказал, что из двойного упоминания в стихе факта смерти отца и матери Эстер мы учим, что когда она была зачата – умер отец, а когда она родилась – умерла ее мать («Мегила» 13). Раши пишет, что из «повторной» фразы “по смерти отца её и матери её” мы учим, что не было ни одного мгновения, когда бы у Эстер были отец или мать, поскольку тогда, когда отец должен был бы назваться отцом, то есть в момент зачатия, он уже умер, а в то мгновение, когда мать ее должна была назваться мамой, то есть в момент родов – умерла и она.

Из вышесказанного следует, что материнство устанавливается фактом рождения, а не зачатием. Ведь если бы момент зачатия устанавливал бы материнство, то неправильно было бы утверждать, что у неё ни мгновения не было мамы - ведь в момент зачатия она была! Следовательно, родившая является мамой.

Однако это доказательство можно опровергнуть так же, как и самое первое: объяснения рава Ахи и Раши, по сути своей, носят агадический характер, но агада не является доказательством закона. И более того, быть может, несмотря на то, что мать Эстер умерла при родах, не успев родить, все равно у Эстер была мать с точки зрения закона – «генетическая» мать, зачавшая ее и считающаяся матерью со всеми вытекающими последствиями. А то, что рав Аха и Раши объясняют, что у Эстер не было мамы – ее не было с обывательской точки зрения, ведь в людском понимании наличие/отсутствие матери у ребенка зависит от того, родила ли эта женщина этого ребенка.

4. Доказательство из законов «орла», что материнство устанавливается не генами и не родами, а зависит от физического нахождения в период развития / вынашивания зародыша, на протяжении которого женщи-

на поставляла питание и обеспечивала условия для его существования и роста.

На протяжении первых трёх лет после того, как дерево впервые дало урожай, его плоды запрещены в пищу и для любого другого использования. Это запрет Торы, который называется “орла”.

В Талмуде («Сота» 43) разбирается ситуация, когда молодой побег привит к старому дереву, и как бы образует с ним единое целое: молодой побег считается частью старого дерева, и его плоды не запрещены даже в течение первых 3 лет после пересадки. Тосафот объясняют в своем комментарии, что поскольку основной рост и питание молодая ветвь получает за счёт старого дерева, то она теряет самостоятельное значение («Авода Зара» 49).

На основании этого рав Элиэзер Йеуда Валденберг (автор респонса “Циц Элиэзер”) делает вывод, что подобное происходит и с яйцеклеткой, взятой из одной женщины и вживлённой другой женщине, которая должна выносить и родить ребенка – эта оплодотворенная яйцеклетка теряет самостоятельное значение и статус матери относится ко возвращающей плод женщине.

Однако, были и те, кто не принял подобную аргументацию: как можно сравнивать оплодотворенную яйцеклетку с привитым побегом? Ведь привитая ветвь, плоды которой действительно испытывают существенное влияние со стороны основного дерева, не несёт в себе самостоятельный генофонд, но оплодотворённая человеческая яйцеклетка несёт в себе самостоятельный генофонд: например, дети, зачатые донорами европеоидной расы и рожденные суррогатной матерью негроидной расы, не приобретают тёмный цвет кожи вынашивающей их женщины.

5. Еще одно интересное доказательство приводится из законов о запрещенных видах пищи.

В «Шулхан Арухе» («Йорэ Деа», гл. 84:15) обсуждается особый вид птиц, откладывающих яйца рядом с деревьями, которые растут возле источников воды, потом из яиц вылупляются маленькие птенцы, которые повисают, уцепившись клювами за дерево, и так «растут» на деревьях, пока не окрепнут в до-

статочной степени, после чего отцепляются и падают в воду, становясь самостоятельными птицами. Подчеркнем, что речь идёт о птицах, обладающих всеми свойствами и параметрами птиц, которые родились и произошли от птиц, однако, по мнению и «Шулхан Аруха», и Рамо, такая птица, с точки зрения закона, обладает статусом “шерец” – т.е. твари, ползающей по земле, и запрещена в пищу. Однако Шах, комментируя «Шулхан Арух», пишет, что Мааршаль от имени Мордехая определял таких птиц как настоящих птиц с точки зрения закона и разрешал их есть после шхиты. Тем не менее, пишет Шах, есть у нас обычай их все-таки в пищу не употреблять. В книге “Сиях садэ” обсуждается вопрос: по мнению разрешающих есть данный вид птиц, какое благословление на них нужно говорить – “создавший плод дерева” (как на фрукты) или “всё по слову Его” (как на различные виды пищи, включая птицу)? И кроме того, можно ли перьями этих птиц покрывать шалаш, который строят для Праздника Суккот, ведь этот шалаш должен быть покрыт лишь тем, что имеет растительное происхождение?

Поскольку «Шулхан Арух» определил статус этих птиц как «шерец» только из-за источника их роста, некоторые раввины сделали вывод, что место произрастания является решающим для определения принадлежности к роду с точки зрения закона. Однако здесь неизбежно возникает вопрос правомочности аналогии между растительным или животным миром с одной стороны и человеком с другой. И кроме того, неоднозначность данного доказательства тем более очевидна, что были законоучителя, считавшие что данный вид птиц разрешен в пищу. А если следовать мнению разрешающих, то можно привести доказательство противоположному утверждению: родство устанавливается не по месту произрастания, а по генетическому происхождению.

Мнение тех, кто считает, что материнство устанавливается по источнику происхождения генов

По мнению части законоучителей, мать ребёнка – та женщина, которая послужила источником генофонда, от которого он произошёл. В частности, такое решение вынес рав Шломо Моше Амар, в прошлом главный сефардский раввин Израиля².

1. Основным доказательством этой позиции служит написанное в Талмуде («Нида» 31), описывающая создание плода: “Три компаньона участвуют в создании человека. Отец даёт белое семя из которого появляются кости, сухожилия и ногти, головной мозг, белок в глазу. Мать даёт красное семя, из которого появляется кожа, плоть, волосы, и зрачок. Вс-вышний даёт дух и душу, форму лица, способность глазу видеть, ушам слышать, рту говорить, ногам идти, понимание и разум”.

На основании этой гемары рав Шломо Горен (в прошлом главный раввин Армии обороны Израиля и главный раввин Израиля) сделал вывод, что участие отца и матери начинается и заканчивается в передаче генного багажа, из которого в последующем разовьётся весь человек. То, что делает отца отцом, а мать матерью – это уникальное «семя», которое реализуется в тех или иных частях тела ребёнка.

2. Ещё одно доказательство своей правоты рав Шломо Горен нашел в другой гемаре («Санэдрин» 91), где приведена дискуссия между раби Йеудой а-Наси и Антихом о том, когда в теле появляется душа: в момент зачатия или в момент рождения. В итоге мудрецы приходят к выводу, что в момент зачатия. Отсюда рав Шломо Горен делает заключение, что поскольку душу при зачатии даёт Вс-вышний – один из трех «компаньонов» в деле создания человека – и невозможно, чтобы Он дал душу прежде, чем мать выполнила бы свою часть работы и успела стать матерью, – то, следовательно, материнство устанавливается генами.

² Рав Амар основывался на решении рава Овадьи Йосефа, рава Нисана Якова Розенталя и рава Йосефа Шалома Эльяшива. Однако, следует отметить, что всё не так просто, и дальше мы подробнее остановимся на мнении рава Эльяшива.

3. В самом начале статьи была приведена агада о том, что Вс-вышний поменял местами плоды Рахель и Леи, из которой доказывалось, что материнство устанавливается рождением. Однако, нашлись и те, кто увидел в этой агаде подтверждение противоположного утверждения, что именно та женщина, которая послужила источником генофонда, является матерью: известен мидраш, в котором говорится, что когда братья Дины, Шимон и Леви, вырезали жителей города Шхем за то, что сын местного правителя - Шхем бен Хамор - изнасиловал их сестру, то опозоренная Дина отказывалась выходить к ним из дома Шхема бен Хамора, тогда Шимон поклялся Дине, что он возьмет её в жены. Тосафот, комментируя Тору (Брейшит 46:10), задают вопрос: как же он мог жениться на ней, ведь она его сестра, поскольку Шимон и Дина родились от одной матери – Леи, а братья в жёны сестру запрещено даже потомкам Ноаха? Ответ, который они предлагают, основан на той самой агаде: поскольку основной период вынашивания Дины происходил не в чреве Леи, а в чреве Рахель, то она не была «полной» сестрой Шимона, на которой ему запрещено жениться (“Даат Зкеним”). Следовательно, решающим при определении материнства является генетическое родство, а не факт рождения.

Мнение, что у этого ребёнка нет матери

Рав Элизер Йеуда Валденберг, автор респонса “Циц Элизер”, выдвинул предположение, оставшееся всего лишь предположением, поскольку оно не доказано ничем, кроме как логическим рассуждением, что у ребёнка, рожденного суррогатной матерью, вообще нет мамы с точки зрения алахи, поскольку материнство включает в себя сразу все этапы: передачу генофонда, оплодотворение, вынашивание и роды. В случае если эти этапы разделены – матери нет вообще, поскольку при обычном оплодотворении яйцеклетка крепится к матке и там она оплодотворяется, в нашем же случае она была вырвана из среды обитания, после этого оплодотворена, и уже в оплодотворенном состоянии живлена. И уже в момент отделения яйцеклетки

была нарушена связь между плодом и матерью.

Мнение тех, кто считает, что как генетическая мать, так и родившая, имеют статус матери с точки зрения алахи, основанное на прямо противоположных доказательствах, приведённых выше.

Есть сторонники позиции, что как генетическая мать, так и родившая, являются матерями в алахическом смысле. Эта позиция представлена законоучителями в трёх разных формах.

1. Есть те, кто считает, что как генетическая мать, так и родившая, являются матерями этого ребёнка, и поэтому у него две мамы.

2. Есть те, кто считает, что одновременно не может быть у человека двух «полных» матерей, поэтому каждая из этих двух женщин мать лишь «частично», в своей определённой области: принадлежность к еврейству устанавливается по генетической матери, а родственные связи – по родившей. Получается, что выполнять заповедь почитания родителей такому ребёнку нужно в отношении родившей его мамы.

3. Величайшие мудрецы современности и знатоки Торы, рав Шломо Залман Ойербах и рав Йосеф Шалом Эльяшив, руководствуясь постановлениями которых живёт множество соблюдающих Тору и заповеди евреев, решили устрожить в вопросах суррогатного материнства. Рав Ойербах пишет³, что априори к данному методу зачатия и рождения детей прибегать неправильно, поскольку подобная практика ведет к смешению, а также к отсутствию порядка, и не соответствует мировоззрению и взгляду Торы на вопрос деторождения. Однако, если это уже было сделано, то нет у нас однозначного, ясного решения, и поэтому необходимо устрожить. Дело в том, что из-за многочисленных сомнений в идентификации материнства в подобных ситуациях, и с учетом того, что у нас нет достаточных возможностей для решения этого вопроса, необходимо определить, что, поскольку вопрос касается законов Торы, то и та, и другая являются матерями для устрожения в обе стороны.

Поэтому если нееврейка выносила яйцеклетку, принадлежащую еврейке, то ребёнку необходим гиюр из-за сомнения, и наоборот, если нееврейка вынашивала яйцеклетку и в период беременности прошла гиюр – ребёнку необходим «гиюр ле-хумра» (гиюр на всякий случай), поскольку, возможно, эта женщина не является его матерью, несмотря на то, что она его родила. И несмотря на то, что великие люди поколения уже обсуждали этот вопрос, но, поскольку доказательства построены на агадот (то есть на преданиях) или на рассуждениях, то они не являются достаточным доказательством для однозначного решения этого вопроса.

Мнение рава Элияшива

Что же касается рава Эляшива, то дело было так. Прежде всего его спросили о ситуации, когда оплодотворенная яйцеклетка, принадлежащая женщине нееврейского происхождения, была вживлена в утробу еврейки, после чего плод был выношен и рожден ею. Главный раввин Тель-Авива Фробер написал письмо⁴ члену раввинского суда Иерусалима раву Штерну с просьбой выяснить мнение рава Эляшива – законоучителя поколения - и представить ответ на заданный вопрос: является ли плод в обсуждаемой ситуации евреем по рождению? Прежде чем дать ответ на этот вопрос, рав Эляшив написал крайне строгое предисловие, приведённое выше.

Сам же ответ был таким: происхождение устанавливается генами, а матка является лишь внешним инструментом и не имеет отношения к материнству⁵. Рав Эляшив не согласился с теми, кто считает, что материнство устанавливается рождением, даже после того, как был ознакомлен с их доводами и именами.

Тем не менее, профессор Авраам Сойфер в книге

«Нишмат Авраам» написал, что в вопросе установления еврейства “по мнению рава Эляшива решают роды, но поскольку это не до конца ясно, то необходимо устроить также и в том случае, если генетическая мать была еврейкой”. Сообщалось, что сам рав Эляшив опроверг написанное и отрицал, что когда-либо говорил подобное, а также сказал, что, ему, наоборот, совершенно ясно, что матерью является только генетическая мать.

Однако позднее выяснилось, что на самом деле рав Эляшив все же считал необходимым устроить и постановил делать гиюр ребенку даже в том случае, когда генетической матерью была еврейка, а выносившей и родившей – нееврейка. Выяснилось это следующим образом: рав Пинхас Гольдшмидт, глава Раввинского суда СНГ и Балтии, направил раву Эляшиву письмо⁶ с вопросом, нужно ли делать гиюр ребенку в ситуации, когда яйцеклетка еврейки была пересажена нееврейке. Рав Гольдшмидт объяснил свой вопрос тем, что хоть нам уже и известно мнение рава Эляшива, что материнство устанавливается генетически, а не фактом родов (как написал ранее от его имени профессор Авраам Сойфер), однако все еще нет у нас в этом деле полной ясности, так как с одной стороны рав Эляшив опроверг слова профессора о том, что он разделяет позицию устанавливающих материнство по факту родов, однако с другой стороны, рав Эляшив написал в ответе раву Фроберу, что каждую ситуацию нужно разбирать в частном порядке, т.е. нет простого закона, который можно было бы применить во всех подобных случаях, и поскольку такой вопрос реально возник в Москве, то есть необходимость в получении ответа относительно конкретной ситуации. Рав Эляшив ответил, что в данном случае необходимо сделать ребенку гиюр из-за сомнения, поскольку может быть, что родившая нееврейка всё же явля-

³ Приведено от имени рава Шломо Залмана Ойербаха в книге «Шулхан Шломо».

⁴ Переписка приведена в сборнике «Йешурун», т.21, стр.535.

⁵ Ведь если бы поместили эту яйцеклетку в некое лабораторное устройство - разве матерью плода считалось бы устройство? (Сказано автором статьи, а не равом Эляшивом).

⁶ Переписка приведена в сборнике «Йешурун», т.21, стр. 543.

ется матерью. Таким образом, ответ рава Эльяшива раву Гольдшмидту полностью соответствует решению, приведенному профессором Сойфером от имени рава Эльяшива и оспоренному самим равом. С чем же в словах профессора не согласился рав Эльяшив? Он был не согласен с причиной устрожения, которую тот ему приписал: рав Эльяшив не считал, что родившая является матерью – нет, именно генетическая мать является матерью. И все же, объяснил рав Эльяшив в своем письме, поскольку это было определено лишь исходя из логических соображений, а не на основании строгих доказательств, то остается сомнение, и поэтому, учитывая всю серьезность вопроса, необходимо устроить.

Вместо заключения

Развитие медицины привело к появлению и все более широкому распространению не только суррогатного материнства, но и других репродуктивных технологий. Возникла новая действительность, которая зачастую не просто порождает неразбериху в вопросах родства, о которой писал рав Ойербах, но и ставит перед нами новые юридические и морально-этические вопросы, которых постепенно

становится все больше. Начиная с нашумевшего дела «Бэби М» в 1986 году, когда суррогатная мать не захотела отдавать ребенка генетическим родителям и в итоге добилась через суд права на посещения, алахические авторитеты активно ищут ответы на возникающие вопросы.

Ниже еще один вопрос, ответ на который только предстоит найти. Например, как поступать в случае, если отец и мать заранее заморозили оплодотворенную яйцеклетку для вынашивания эмбриона в дальнейшем, но теперь они развелись, и мать отказывается продолжать начатый процесс репродукции? Отец, обращаясь к суду, требует продолжения, апеллируя к тому, что в связи с возрастными причинами это его единственный шанс иметь потомство. И кроме того, говорит отец, если суд примет сторону матери, то это станет дискриминацией мужчин. Ведь если женщина уже беременна и хочет оставить ребенка, то ее муж не имеет права настаивать на прерывании беременности. Но в данном случае, поскольку процесс уже начался, следовательно, остановить его продолжение – это все равно, что прервать беременность, и действуя так, мать ущемляет в правах отца, который хочет рождения ребенка⁷... МТ

⁷ Автор практически уверен в том, что, поскольку, по основному мнению рава Элияшива, настоящей матерью должна считаться мать генетическая, то дело, с точки зрения алахи, должно быть решено в пользу отца, и вот почему: оплодотворение запустило процесс зачатия и, в перспективе, деторождения. И поэтому неважно, кто обладает правами на яйцеклетку: препятствование деторождению равносильно прерыванию беременности – аборту, и потому запрещено.



Рав Элияу ТАВГЕР,
преподаватель ешивы «Торат Хаим»

ГРАНИЦЫ ЗЕМЛИ ИЗРАИЛЯ

Как известно, еврейский календарь отличается цикличностью. Согласно еврейской традиции, каждые семь лет наступает год, который называется Шмита. Этот год особенный, в том числе потому, что запрещены все сельскохозяйственные работы, а плоды, выросшие в это время, обладают особой святостью. Законы Шмиты сложны, поскольку содержат очень много подробностей и тонкостей.

Первоисточник знания о седьмом годе – это Тора. Недельная глава «Бе-Ар» - начинается с рассмотрения законов Шмиты. Многие подробности сообщаются в Устной Традиции. Мишна говорит, что уже в шестой год начинают применяться различные ограничения связанные со Шмитой. Например, начиная с Праздника Шавуот нельзя вспахать землю. Почему? Потому что вспахивание готовит поле к использованию в седьмой год, что запрещено. На самом деле, многие из этих законов сейчас не применяются – все они действовали лишь во времена существования Иерусалимского Храма. В частности, в наше время запреты Шмиты начинаются непосредственно с начала седьмого года, за исключением одного запрета, который вступает в силу существенно раньше – это посадка деревьев. Нельзя сажать деревья в канун седьмого года, т.е. менее, чем за сорок четыре дня до Рош а-Шана седьмого года. Откуда берется эта цифра? Нужны две недели для того, чтобы саженец укоренился в земле, и необходим еще месяц, чтобы саженец не считался связанным с седьмым годом. Все те законы, о которых мы сейчас говорим, применимы только в Земле Израиля - в Москве они не актуальны: вне Земли Израиля можно и сажать деревья, и пахать землю. Зачем же нужно учить законы седьмого года? По двум причинам. Во-первых, мы все стремимся жить в Эрец Исраэль, и оказавшись там, будем обязаны исполнять эти законы. Во-вторых, изучение законов Шмиты равносильно их исполнению - аналогичным образом мы сегодня не можем приносить жертвы, но изучение законов жертвоприношений считается заменой их буквальному принесению.

В основании всей темы Шмиты лежат два фундаментальных вопроса: «где?» - это территория, на которой действуют законы седьмого года, и «когда?» - система расчета седьмого года. Сегодня мы рассмотрим вопрос о территории.

Как было сказано, законы Шмиты действуют только в определенном месте – в Эрец Исраэль. В рамках данной статьи будут затронуты лишь самые базовые и важные положения, с этим связанные. Мы не будем вникать в подробности и детали, но выявим, что с темой Шмиты связаны некоторые глобальные и наиболее значимые вопросы иудаизма. Например, тема территории Святой Земли может быть

отнесена и к области политики, а точнее к вопросу заселения или, наоборот, сдачи т.н. «оккупированных территорий».

Вопрос территории касается не только законов седьмого года, но и всех законов, которые связаны с землей. Их множество. С урожаем необходимо произвести ряд заповеданных действий. Существует обязанность отделять от плодов, выросших в Земле

Израиля, «трумот у-маасерот» - специальные части, которые изначально отдавались коэнам и левитам соответственно. Есть заповедь о принесении в Храм «бикурим» (первинок) – первых плодов нового урожая. Сегодня этот закон не релевантен, но когда Храм будет отстроен, евреи вновь будут приносить «бикурим». Сюда же частично относятся частично законы «орла» - плодов первых трех лет, поскольку в этих законах есть разница между Землей Израиля и другими территориями.

В своем кодексе «Мишнэ Тора» («Зраим») Рамбам упорядочил все законы, которые связаны с землей Израиля. В «Илхот Трума» он дал определение Святой Земли: поскольку в первой алахе там говорится, что принято отделять «трумот у-маасерот» только в Эрец Исраэль, то уже во втором законе Рамбам занимается непосредственно вопросом границ этой территории.

Мы могли бы сами взять Танах, где есть довольно много мест, говорящих про Эрец Исраэль, и восстановить территорию по названиям упомянутых там местностей и населенных пунктов. Все начинается с того, что Авраам Авину, наш Праотец, пришел в эту землю и заключил Союз со Вс-вышним – «Брит бейн а-бетарим» («Союз между частями [рассеченных животных]»): Творец обещал Аврааму, что его потомки получат «земли десяти народов». Уже из этого рассказа можно получить некоторое представление о географическом расположении Земли Израиля: если бы нам было точно известно, на каких конкретно землях проживали данные народы, было бы понятно, о какой территории идет речь. Эта земля называется обетованной территорией - «Гвулот а-автаха» (дословно «обещанные границы»). Потомки Авраама спустились в Египет, потом вышли из него, и в конечном счете захватили определенную территорию под руководством Йеошуа бин Нуна. На эту территорию распространилась святость Земли Израиля. Называется она «территорией семи народов». Это означает, что были еще три народа, которые евреи не покорили. Но ведь Вс-вышний обещал, что евреи получат «землю десяти народов»? Мудрецы объясняют, что завоевание земель трех

оставшихся народов произошло позднее, уже после описываемых в Танахе событий. Однако разные места в Талмуде содержат споры по этому поводу, и этот вопрос по сей день остается не выясненным до конца.

Тем не менее, далее в Пятикнижии, в главе «Масэй» книги Бамидбар, описываются границы Земли Израиля, с использованием точных ориентиров по названиям местностей, принятым в те времена. Сама Тора задает границы земли, которую сыны Израиля собираются занять. Все начинается с Ям а-Мелак – места, хорошо известного по сегодняшней день, которое мы называем Мертвым морем. Тора чертит линию границы от Мертвого моря на юг, упоминая при этом названия городов и поселений, не сохранившихся до наших дней. В конечном счете эта граница доходит до моря, которое называется а-Ям а-Гадоль, т.е. Средиземное море. Далее описываются северные рубежи Эрец Исраэль, и мы видим, что уже сама Тора определила границы территории Эрец Исраэль. Но не все так просто.

Дело в том, что неизбежно возникает вопрос: Эрец Исраэль - это что-то стабильное и неизменное? То есть это строго определенная территория, обладающая святостью? Или же это изменяющаяся территория, которая может подлежать сужению или расширению? Быть может, кто-то скажет, что когда-то Эрец Исраэль соответствовала территории, населенной кнаанскими племенами (Эрец Кнаан), но сегодня она может быть где угодно, даже в Москве. Да, может быть, Москва – это Эрец Исраэль. Почему нет?!

Рамбам дает определение, что такое Эрец Исраэль. Это территория, на которой живет еврейский народ под руководством царя, судьи или пророка. Однако один человек, семья или даже целое колено, захватившие себе какую-то часть тех земель, которые Вс-вышний обещал Аврааму, не могут называть данную территорию Землей Израиля. Почему? Потому что эти люди – единицы, они не представляют весь народ. Рамбам делает важное разделение: есть земля, которая дана Аврааму, но это еще не Эрец Исраэль. Статус, связанный с понятием Эрец Исраэль,

Эрец а-Кодеш (Святая Земля) зависит от реализации народом задачи подчинения и освоения этой территории. Другими словами, там должны жить евреи. Если они там не живут, т.е. не освоили эту землю, не захватили - это не Эрец Исраэль. Таким образом, по Рамбаму, территория Святой Земли может не вполне соответствовать той территории, которая была обещана Аврааму. Ведь Рамбам говорит, что если царь, судья или пророк захватывают территорию для всего народа, а не лично для себя – она является Землей Израиля. И не важно – это тот удел, который был дан Аврааму «во владение вечное», или нет. Следовательно, границы Эрец Исраэль могут расширяться. Таким образом, если евреи, живя на территории, данной Аврааму, вдруг расширят ее границы, то могут прийти, например, до Москвы. Тогда и Москва будет частью Эрец Исраэль.

Из этого выходит, что установление территориальных границ земли Израиля - это не абсолютная вещь, заложенная в самой географии, а относительное понятие, зависящее от поведения еврейского народа. Т.е. Эрец Исраэль – это в прямом смысле «земля народа Израиля». Тут можно задаться вопросом: а если евреи захотят жить не в землях, дарованных Аврааму, а в Канаде или Уганде? Может быть, тогда Уганда превратится в Эрец Исраэль? Точно это не сказано, но на самом деле, должен быть центр – все должно начинаться с той территории, которая дана Аврааму. Затем она может расширяться, и, соответственно, к присоединенным территориям будут применяться законы Святой Земли.

Существуют две основные точки зрения на территориальное определение Земли Израиля. Позиция Рамбана по этому вопросу соответствует мнению раби Йеуды а-Леви, изложенному в книге «Кузари». Эта книга как бы реконструирует диалог между хазарским царем и мудрецом Торы, имя которого не приводится. Говоря про Эрец Исраэль, автор «Кузари» пишет об особой природе этого места. Хазарский царь спрашивает у мудреца, как служение Вс-вышнему и святость связаны с территорией Земли Израиля? Разве не может человек служить Ему где угодно? В чем особенность земли Израи-

ля? Мудрец предлагает царю обратить внимание на природу - в частности, на сельскохозяйственные культуры. Существуют места более благодатные для возделывания и менее подходящие, где-то растет лучше, а где-то - хуже. И точно так же духовная действительность связана с физической действительностью, влияет на нее. И Рамбан, развивая эту идею, говорит, что есть особая «ашгаха», т.е. наблюдение Вс-вышнего за этой землей. Не случайно Творец дал потомкам Авраама именно эту землю - в ней проявляется особая духовная действительность, и именно отсюда вытекает понятие Эрец Исраэль.

По Рамбаму Эрец Исраэль - это нечто другое, больше привязанное к людям. Мы - служители Вс-вышнего, и то место, где мы живем, становится местом для Него. Это в общих чертах, но на самом деле все намного сложнее. Говоря о территории Эрец Исраэль Гемара вводит два понятия: «кдуша ришона», т.е. «первая святость» и «кдуша шния» - «вторая святость». Для обозначения этих же двух территорий используется и еще одна пара терминов: территория, которая была захвачена евреями после Исхода из Египта, называется «oley Мицраим» («поднявшиеся из Египта»), а территория, которая была заселена евреями, вернувшимися из Вавилонского плена – «oley Бавель» («поднявшиеся из Вавилона»).

Важно отметить, что Талмуд считает эти территории не тождественными географически: «oley Мицраим» заняли намного больше пространства, чем «oley Бавель», которые отстроили Иерусалим и Храм, но территориально остались в границах разрушенного Навухаднецаром Иудейского царства. А теперь вопрос: какая территория нас обязывает в заповедях - та территория, которая была занята выходцами из Египта, или та территория, которую заняли вернувшиеся из Вавилонии? Собственно, здесь и актуализируются вышеупомянутые понятия – «кдуша ришона» и «кдуша шния».

В Гемаре приводятся два мнения по этому вопросу. Согласно первой точке зрения, «кдуша ришона» как возникла, так и имеет вечное существование и вечное продолжение. Выходит, что трума и десятины подлежат обязательному отделению на всей терри-

тории, исторически захваченной евреями после Исхода. Нам остается лишь выяснить точные границы этой территории. Однако Талмуд содержит и другое мнение, которое стало законом: «первая святость» была лишь временной и удерживалась только до Вавилонского изгнания, т.е. до разрушения Первого Храма. Таким образом, после изгнания евреи, все же оставшиеся в Земле Израиля, или те, которые сумели туда вернуться, могли вообще не отделять труму и маасер.

Когда же Земля Израиля вновь обрела свою святость? После возвращения евреев из Вавилона. Но поскольку ареал их расселения был теперь существенно уже, то святость получила только та территория, которую они освоили в этот раз, однако эта святость останется навсегда. Значит, для того чтобы знать, где нужно отделять «трумот у-маасерот», а где нет, мы должны выяснить границы «oley Бавель», а не границы «oley Мицраим», описываемые в Торе. Границы «oley Бавель» были описаны в книгах, которые составили мудрецы-«танаим» и «амораим» - в Тосефте и в Иерусалимском Талмуде, где упоминаются названия городов и поселений, входящих в состав Эрец Исраэль или находящихся на ее границе. Во время археологических раскопок близ города Бейт Шеан была обнаружена древняя синагога, датируемая VI веком по христианскому летоисчислению. Пол синагоги выложен мозаикой, характерной для того времени. Мозаикой обычно выкладывались разные рисунки и узоры, но здесь была обнаружена та самая Тосефта: «И вот вам границы поднявшихся из Вавилона». Эта мозаика была перевезена в Иерусалим и теперь находится в Музее Израиля. Поскольку здесь мы имеем дело с оригиналом, можно попытаться восстановить карту Святой Земли. На самом деле, установить по древним названиям истинные границы довольно трудно. К счастью арабы сохранили очень много древних географических названий, и пользуясь этим, можно восстановить разные географические точки, которые помогут сориентироваться.

Исторически, первые евреи, организованно поднявшиеся из Вавилонии, заселили совсем неболь-

шую территорию – окрестности Иерусалима, не более. В остальных местах прежней Эрец Исраэль тогда жили совершенно другие народы – финикийцы и самаритяне, попавшие туда в результате национальной политики ассирийских и вавилонских властителей, перемешивавших покоренные народы и переселявших их с одного места на другое. Покорив очередной народ, победители организовывали его массовую депортацию, а на освободившееся место переселяли другой народ – такой вот способ управления захваченными территориями. На территорию Израиля был переселен народ из Междуречья - «кутим», которых часто называют «шомроним» (самаритянами), потому что они заселили Шомрон (Самарию). Со временем кутим приняли еврейство, но вот насколько искренне и всерьез они это сделали, уже другой вопрос.

Вернемся к нашей теме. Поскольку сейчас мы говорим про «oley Бавель», нужно спросить: откуда взялась такая большая территория, если евреи жили только в Иерусалиме и пригородах? Поэтому некоторые раввины пишут, что на самом деле, когда мы говорим про «oley Бавель», мы не имеем в виду тот исторический момент, когда евреи только вернулись из Вавилона. Вернувшись, они оставались под властью персов. А потом на восток устремилась греко-македонская армия и Александр Македонский захватил всю Персидскую империю, создав собственную. После смерти Александра империя распалась на несколько государств – так на юге возникла Александрия Египетская во главе с династией Птолемеев, а на севере появилось государство Селевкидов. Евреи жили под властью греков вплоть до восстания, возглавленного Хашмонаим, переросшего в войну, в ходе которой евреи постепенно завоевывали независимость от греческой власти и расширяли свои территории, захватив и заселив всю территорию, называемую сегодня «oley Бавель». Затем в этот регион пришли римляне: Помпей лишил евреев территорий, которые они до этого захватили, однако царь Ирод, который был римским ставленником, а также его потомки, получили власть над этой территорией. Следовательно, когда мы говорим про «oley Ба-

вель», то не имеем в виду именно тот момент, когда они поднялись из Вавилона – нас интересует территория, которая со временем расширялась. И здесь возникает интересный вопрос: если временная граница со временем меняется, так что же тогда делать с современным положением? Сегодня мы тоже живем в Эрец Исраэль, но границы государства Израиль отличаются от исторических. Если мы возьмем юг, то в источниках указывается место, которое называется Петра. Сегодня этот город расположен в Иордании. Когда-то давно здесь стояла столица арабов-набатейцев, которые попали под влияние греческой культуры. От Петры на юг до Эйлата еще довольно далеко. Сегодня мы заселяем всю эту местность до Эйлата. Теперь вопрос: какой статус у Эйлата? Более того, Эйлат – порт, там нет особого сельского хозяйства, но вся эта территория называется сегодня Арава («Степь»). Там есть поселения, которые занимаются сельским хозяйством, выращивают и поставляют свою продукцию как на израильский рынок, так и на внешний. Нужно ли отделять от эйлатской продукции «трумот у-маасерот» или нет? Какой статус у этой продукции? Что со Шмитой? Они должны в этот год прекратить работать или нет?

Сегодня по этой теме наблюдается большая полемика в раввинской среде. Есть считающие, что вся Арава лишена святости – алахически это не Эрец Исраэль, несмотря на то, что эта территория находится в государстве Израиль. Это решает многие проблемы, связанные со Шмитой, ведь теперь место, откуда на израильские прилавки может поступать продукция даже в седьмой год, когда нельзя ничего выращивать. На что они полагаются? На место в книге Бамидбар, где описывается южная граница. Она отходит от южного края Мертвого моря и, закругляясь, идет в сторону Средиземного. Получается, что Негев и Арава не попадают в эту территорию.

Однако другие авторитеты утверждают, что полагаться на такие вещи нельзя. Объясняется это тем, что мы не знаем точной границы. Ведь Тора начинает ее описание с южного конца Мертвого Моря, но как точно она идет дальше, как именно она за-

кругляется, нам неизвестно. Поэтому мы не можем на это положиться. Отсюда следует, что на всякий случай, нужно считать, что в Араве тоже надо соблюдать Шмиту.

Следует остановиться подробнее на еще одном вопросе, который связан в Танахом. Там говорится, что у царя Шломо, сына Давида, был флот, который отправлялся из города Эйлат и шел по Ям Суф - Красному морю. Некоторые утверждают, что суда ходили в Индию, другие высказывают предположение о том, что они ходили в Йемен и Эфиопию. Из этих путешествий еврейские купцы привозили слоновую кость и разные экзотические товары. Таким образом, получается, что царь Шломо расширил Эрец Исраэль до Эйлата.

Это согласуется с точкой зрения Рамбама, который считал, что границы нестабильны и могут расширяться или сужаться. Выходит, что сразу после выхода из Египта евреи не захватили территорию,ходящую до Эйлата, но потом, спустя время, царь Шломо расширил эти границы. Но, исходя из того, что есть две «святости» – первая и вторая - следует, что царь Шломо расширил первую святость, которая потом не сохранилась.

Однако на самом деле, как мы сейчас увидим, все не так просто. В шестой главе трактата «Швиит», который занимается данными законами, в мишне говорится, что территория делится на три категории. Есть категория, которая является явной территорией Израйля – там действуют все законы седьмого года. Есть территория, которая не имеет никакого отношения к земле Израйля - там вообще нет законов Шмиты. А есть что-то промежуточное: какие-то законы там соблюдаются, а какие-то - нет. Отсюда мы видим, что есть промежуточные территории – особые места, не заселенные евреями во времена возвращения из Вавилонского плена, однако ранее они были заселены выходцами из Египта, и там тоже действуют законы, которые связаны со Шмитой, и их необходимо соблюдать. Соответственно, если от Мертвого моря до Эйлата - это территория, которую захватил в свое время царь Шломо, то получается, что там какие-то законы седьмого года соблюдаются.

В мишне («Швиит») упоминается город под названием Кзив. Сегодня есть город, севернее Хайфы по побережью, называемый Акко, который упоминается в Танахе. Если мы едем дальше на север, то там есть место, которое называется Ахзив. Это тот самый Кзив, который упомянут в мишне. Сейчас Акко – израильский город, однако в древности он был нееврейским. Во времена Второго Храма и после его разрушения, во времена «танаим» и «амораим» там жили преимущественно неевреи – греки и финикийцы. Там даже были идолопоклоннические храмы. В Гемаре упоминается, что это не Эрец Исраэль. Кзив – это место, которое находится севернее Акко. И хотя с востока от Кзив простирается Эрец Исраэль, но к побережью от него – уже нет.

Далее в мишне упоминаются две точки: «Наар» и «Амана». Наар – это река на иврите. О какой реке идет речь? И что такое Амана? Есть много разных мнений. Некоторые ведут нас на юг, утверждая, что Наар – это Нил, что очень странно, ведь мишна говорит о северной границе Эрец Исраэль. Другие говорят, что Наар – это «Евфрат», как принято называть Евфрат в Танахе. Однако эта река течет слишком

далеко – сегодня это вообще в Ираке. Некоторые говорят, что это другие реки. Есть в Ливане река, которая называется Литани, и она не так далеко от границы Израиля. Различные мнения уводят нас на север до Турции, покрывая весь Ливан.

Теперь, что такое Амана? На границе между Сирией и Турцией есть горный хребет, который называется Аманос. Некоторые утверждают, что Амана – это и есть те самые горы. Получается, что немного севернее Акко – Кзив, до Турции, весь Ливан и побережье Сирии – все это имеет статус Эрец Исраэль, но не «oley Бавель», а «oley Мицраим». Следовательно, там должны соблюдаться определенные законы. Если говорить про год Шмиты, то живущим там евреям нельзя обрабатывать землю в этот год. Интересный факт: если составить такую карту, то получится, что территория Святой Земли простирается даже на часть Ливана и Иордании. А поскольку мы занимаемся сейчас алахой, а не политикой, то что это означает на практике? Это означает, что если еврей приедет в столицу Иордании – Амман – и купит там яблоко, то он не может его просто так есть, он обязан сначала отделить от него «трумот у-маасерот»!¹ МТ

¹ Не учитывая того факта, что это яблоко, со всей очевидностью, выросло в саду, принадлежащем арабу, а не еврею, что освобождает от «трумот у-маасерот». С другой стороны, если еврей, купивший на амманском базаре яблоки, собирается делать из них сидр, то ему в любом случае придется предварительно отделить все, что положено.



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

АЛАХА И КАББАЛА: ВЛИЯНИЕ МИСТИКИ НА ЕВРЕЙСКОЕ РЕЛИГИОЗНОЕ ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВО

На первый взгляд, кажется, что Алаха и Каббала могут существовать параллельно, не имея никаких точек соприкосновения. Алаха (комплекс религиозного законодательства, регламентирующий все сферы жизни еврея) занимается обязанностями человека, касающимися материального мира, в то время как Каббала («тайная» Тора) занимается строением духовных миров и сферой Б-жественного. Даже способ передачи знаний и разрешения возникающих вопросов различается. В то время как Алаха действует в рамках общепризнанных источников, переданных от учителя к ученику, каббалистические знания могут быть получены с помощью влияния свыше и не обязаны соответствовать существующей традиции. Алаха устанавливается по мнению большинства авторитетов, вне зависимости от их личной значимости, в то время как в Каббале большую роль играет духовный уровень авторитета.

Однако, на поверку оказывается, что это не так. Каббала оказала огромное влияние на Алаху, как в том, что касается объяснения тайных причин тех или иных законов, так и в том, что касается установления законов, которые не упоминаются в алахических источниках. Совершенно очевидно также огромное влияние, которое оказало раскрытие книги «Зоар» не только на Каббалу, но и на Алаху. В данной статье мы попробуем приступить к рассмотрению вопроса, в каких именно сферах Каббала в общем, и книга «Зоар» в частности, повлияли на иудейское религиозное законодательство.

Часть первая

В качестве первой темы для анализа возьмем закон об утреннем омовении рук: сказанное в «Зоар» разъясняет смысл закона, упомянутого в Гемаре, и регламентирует те аспекты этого закона, которые там не упомянуты.

§ 1

Об обязанности благословлять на утреннее омовение рук сказано в Вавилонском Талмуде («Брахот» 60б): «Когда наложит тфилин на руку его, скажет: «Благословен Г-сподь Б-г наш, Царь Вселенной, Который освятил нас Своими заповедями и заповедал нам накладывать тфилин». На голову - скажет: «Благословен ... Который освятил нас Своими за-

поведями и заповедал нам заповедь тфилин». Когда омоет руки - скажет: «Благословен ...который освятил нас Своими заповедями и заповедал нам омовение рук». Когда омоет лицо его - скажет: «Благословен ... убирающий пути сна с глаз моих...».

Обратим внимание, что обязанность омыwać руки следует лишь из текста благословения, произносимого в связи с омовением, а не из общего контекста сказанного. Гемара здесь говорит об утренних благословениях, которые произносятся в связи с различными вещами, которые человек обычно делает утром. Есть благословение, которое связано с тем, что человек одевает одежду, подпоясывается, обувается и делает первые шаги нового дня. Вещи эти, не являясь исполнением заповеди, служат, тем не

мене, поводом для произнесения благословения. Можно было бы объяснить, что Гемара относится к самому омовению как к естественному действию, подобному омовению лица. Единственное, что выделяет омовение рук из ряда других действий, составляющих утренний туалет — это текст благословения: «...Который освятил нас своими заповедями...»

В трактате «Шабат» (108б — 109а) Гемара также говорит о пользе омовения рук: «Рука в глаз — да будет отсечена... Рука в миску — да будет отсечена... Учили: раби Натан говорит: «Вольный он¹ и относится ревностно пока не ополоснет руки три раза». Объясняет Раши: «Рука в глаз» — утром, прежде, чем омоет руки. «Да будет отсечена» — лучше бы была отсечена, поскольку «дух зла» пребывает на руке и ослепляет... «Рука в миску» — в которую наливают напиток. «Да будет отсечена» — чтобы не прикасалась прежде утреннего омовения. «Вольный он» - дух, находящийся на руках, перед омовением. «И относится ревностно» — к омовению его, чтобы омывал хорошо, пока не выльет воду хорошо три раза на руки его.

Итак, согласно объяснению Раши, речь в Талмуде идет именно об омовении рук утром, несмотря на то, что Гемара не сказала об этом напрямую. Кроме того, Раши говорит, что трехкратное омовение необходимо для более тщательного очищения рук. Таким образом, в основе омовения лежит забота о чистоте рук, за которой крайне ревностно следит «дух зла». Еще одна деталь, которую упоминает Раши — это то, что «дух зла» находится именно на руках. Быть может, нечистота места обитания «духа зла», воспринимается этим духом как проявление неуважения, и в наказание он причиняет человеку вред? Однако рабейну Хананель пишет, что «дух зла» обитает на глазах: «Учили: «Раби Йоси² говорит: «Вольная она» — А именно, дух зла, обитающий на глазу, пользуется почетом среди духов, подобно вольному человеку среди людей, и не уходит, пока не [омоет]

три раза...» Таким образом, согласно объяснению рабейну Хананеля, омовение рук лишь косвенно связано с духом зла, и опять-таки в основе идеи омовения лежит забота о чистоте рук, а трехкратное омовение необходимо, поскольку «дух зла» не может быть удален однократным омовением из-за своей «важности».

Необходимо отметить, что Гемара здесь вообще не говорит об утреннем омовении рук как об особом постановлении мудрецов - здесь речь идет лишь о том ущербе, который предотвращается омовением. Это очевидно также и из комментария Раши: «лучше бы была отсечена», т.е. речь идет о совете, а не об обязанности.

Собственно, об обязанности, связанной с утренним омовением рук, говорят Рош и Рашба - средневековые комментаторы Талмуда. Рош в комментарии на «Брахот» (9, 23) пишет следующее: «Когда моет руки, говорит: «...заповедовал нам омовение рук», поскольку руки человека неустанно заняты и невозможно избежать того, чтобы не дотронуться до испачканной плоти ночью. Постановили [произносить] благословение, прежде чем прочитает «Шма» и помолится, и подобало бы благословлять на «чистоту рук», но поскольку постановили на омовение рук на еду благословлять на «омовение рук» («нетилат ядаим»), поскольку должен омыwać из сосуда, а сосуд называется «омыватель» («натла») на языке Гемары, поэтому постановили также благословлять на «омовение рук». И представляется, что если нет у него воды и очищает руки свои щебенкой и песком, то благословляет на «чистоту рук», поскольку обязан человек очистить руки свои для молитвы... как написано: «Омою в чистоте руки мои» (Теиллим 26:6). Из этого следует выучить, что такой же закон [применяется] в отношении молитвы Минха и молитвы Аравит: если справил нужду и омывает руки — благословляет на «омовение рук». Однако весь день, когда справляет нужду, не должен произносить никаких благословений помимо «...Который

¹ В оригинале в женском роде, т. е. «вольная она».

² В нашем варианте текста - раби Натан.

создал...», поскольку благословение на «омовение рук» было установлено только в отношении трапезы и молитвы, подобно тому, что [говорится] здесь. Таким образом, омовение рук утром в основе своей связано с общей необходимостью обеспечить физическую чистоту рук для молитвы, и Гемара, по мнению Роша, сообщает здесь о существовании постановления мудрецов, касающегося обязанности благословлять на очищение рук перед молитвой. Чистота рук является необходимым требованием для произнесения любых благословений и изучения Торы, поэтому необходимость мыть испачканные руки является очевидной. Постановление мудрецов, таким образом, обязывает лишь благословлять на омовение рук, предшествующее чтению «Шма» и молитве.

Обратим внимание на то, как Рош объясняет сам термин, обозначающий омовение рук - «нетилат ядаим», что буквально переводится как «взятие рук». Рош связывает это с названием сосуда для омовения - «натла». Однако причина, по которой сосуд для омовения называется именно таким образом, остается непонятной. Скорее всего название это связано со сказанным в трактате «Ядаим» («Руки»), одном из «малых трактатов» Талмуда, являющихся сборниками брайты, где речь идет об омовении рук (отсюда и название трактата):

«Все пригодны для того, чтобы омыwać [другим] руки [а если буквально - «давать на руки»], даже глухонемой, слабоумный и несовершеннолетний» («Ядаим» 1, 1).

Таким образом человек, который льет на руки, называется «дающим на руки», и соответственно тот, кому льют на руки, называется «берущим руки». Отсюда понятно почему сосуд называется «натла», а омовение рук — «нетилат ядаим» («взятие рук»).

Более подробно Рош объясняет свое мнение в респонсах (4, 1): «Общее правило: благословлять на омовение рук можно лишь только в том случае, относительно которого находим мы, что постановили его мудрецы, благословенной памяти. Например, омовение рук перед едой, и также постановили его утром, когда встал с постели и руки его испачканы,

поскольку дотрагиваются [они] до места испачканного, и [когда] необходимо ему молиться должен омыть, как сказано («Теилим» 26:6): «Омою в чистоте ладони мои...», и постановили благословение. Подобное этому, если справил большую нужду и потерся или [сходил] по малой нужде и вытер, и хочет молиться, омоет руки и благословит «об омовении рук». Но весь день, если справит нужду или помочится, но захочет учиться, то нет у него обязанности благословить «об омовении рук», а только [должен благословить] «Который сотворил», и если он омывает руки когда хочет молиться, то [в том случае, если он] не справил нужду - не должен благословлять об «омовении рук», поскольку постановили [произносить] это благословение лишь утром, когда руки его испачканы, ибо дотрагиваются до испачканных мест, когда он справляет нужду».

Таким образом, Рош считает, что благословение на омовение рук связано лишь с очищением их от физической нечистоты перед молитвой. То есть человек, которому необходимо было очистить руки перед учебой, не обязан благословлять на «омовение рук», но если он собирается молиться, ему необходимо омыть руки с благословением. Подобным образом человек, руки которого были чисты перед молитвой, не обязан снова омыwać руки и благословлять. Обратим внимание, что по мнению Роша в этом плане нет никакой разницы между Шахаритом и любой другой молитвой.

Другое объяснение постановлению мудрецов дает Рашба: «Спросил ты еще, почему установили благословение об «омовении рук» на омовение рук утром, ведь благословение это было установлено только на [омовение рук, связанное с] хлебом в час трапезы? Ответ: действительно, так принято везде благословлять утром на омовение рук, и соблюдают в отношении него [т.е. этого омовения] все требования омовения, как в час трапезы, а я не нашел нигде ясного упоминания о том, что будет необходимо человеку омыwać руки его утром из сосуда. Поскольку если [обязанность эта] связана с «Шивта» («дух зла», «Йома» 77б, «Хулин» 107б) и «Дочь царя» (см. выше), то достаточно ополаскивания,

а если связана с молитвой и чтением «Шма», то достаточно ополаскивания или очищения песком, или щебенкой как говорим мы («Брахот» 15а, см. там): «Разве «омою водой» написано? «[Омою] в чистоте» написано, [то есть] всем, что очищает». И учили в «Брахот» (там же): «Раби Хисда проклинал того, кто искал воду в час молитвы». Однако есть у меня некоторые проблески доказательства существования обязанности омовения из сосуда утром из того, что сказали в главе «Коль а-басар» («Хулин» 106б, см. там): «Сказал Рав: оmyвает руки утром и ставит условие на весь день». Иначе говоря, делает условие, чтобы было засчитано это омовение даже для трапезы, в то время как для еды требуется омовение рук из сосуда. И из того, что сказал «омывает руки утром,» на первый взгляд представляется, что имел ввиду сказать: «в отношении того омовения, которое делает человек утром, может сделать условие, чтобы было засчитано ему весь день, даже для еды.» И еще сказали в главе «Ая Коре» («Брахот» 14б, 15а, см. там): «Сказал раби Йоханан: «Омывающий руки и накладывает тфилин, и читает «Шма» — это полноценное принятие [на себя] Ига Небесного». И из того, что сказал «омывает руки» и не сказал «споласкивает руки», как сказано («Шабат» 25б): «Вечером споласкивает лицо его, руки его и ноги его», слышится, на первый взгляд, что утром необходимо [именно] омыть руки из сосуда.

И если спросишь чем отличается молитва утренняя от молитвы Минха и Аравит, нужно сказать: поскольку утром мы становимся как творение новое, как написано: «Новые по утрам, велика верность Твоя» (Эйха 3:23) и как дошло до них, благословенной памяти, через Мидраш («Эйха Рабаты», там со слова «Хасдей», «Берешит Раба», начало 78.): «И необходимо нам благодарить Его, благословенного, за то, что сотворил нас для почета своего, служить Ему и благословлять Именем Его». И с этой целью постановили утром все те благословения, которые мы благословляем каждое утро, и поэтому нам необходимо освятиться святостью Его и омыть руки наши из сосуда, как коэн, который освящает руки из Кийора перед служением» (Респонсы Рашба, часть 1, 191).

В отличие от Роша, Рашба считает, что мудрецы постановили не только благословение на утреннее омовение рук, но и саму обязанность оmyвать руки утром, наподобие омовения рук для трапезы, то есть с соблюдением всех требований, предъявляемых к нему. Рашба предлагает два косвенных доказательства существования обязанности омовения рук наряду с объяснением того, почему омовение это было постановлено именно утром. По мнению Рашба, пробуждаясь утром человек как бы становится сотворенным заново и как бы снова начинает жизнь, предназначенную для служения Всевышнему. В этом он уподобляется коэну, приступающему к служению в Храме, и подобно коэну, человеку необходимо подготовиться и освятить себя перед началом служения с помощью омовения рук.

Обратим внимание на то, что Рашба отрицает прямую связь между постановлением оmyвать руки утром и необходимостью избавиться от «духа зла». Как мы видим, Гемара не говорит прямо о предписанной мудрецами обязанности оmyвать руки три раза утром и суть этой обязанности является предметом спора между Рошем и Рашба. Из Гемары, тем не менее, видна важность утреннего омовения рук с точки зрения предотвращения ущерба, который может нанести «духа зла» и опасности, которую он представляет.

В свете сказанного, давайте разберем отрывок из книги «Зоар», говорящий об обязанности утреннего омовения рук («Зоар» том 1, «Ваешев»):

«Начал раби Шимон и сказал: «Омою в чистоте ладони мои и обойду жертвенник твой, Б-г» (Теилим 26:6). Стих этот уже объяснили, но иди и услышь тайну вещи здесь, поскольку нет человека в мире, который не отведал бы ночью вкуса смерти, и дух нечистоты находится на теле этом. В чем причина? Поскольку душа святая отошла от человека и вышла из него, ... находится дух нечистоты на теле этом и оно становится нечистым. И когда душа возвращается в тело, отходит нечистота эта, и учили мы, что на руках человека нечистота остается и поэтому не проведет руками по глазам его, поскольку дух нечистоты находится на них пока не помоеет их, и когда

омывает руки его, как подобает, тогда освящается и называется святым.

И как необходимо освятиться? Необходимо, чтобы был сосуд один снизу и сосуд один сверху, с тем, чтобы освятился из сосуда верхнего и [воды, которыми он будет освящаться, собрались] в сосуде нижнем, где обитает нечистота, ибо этот сосуд [рассматривается как] принимающий нечистоту, и тот сосуд из которого освящаются - благословен, а этот проклят. И не следует выливать воды эти нечистые в доме, чтобы не приблизился к ним человек, поскольку в них собирается сторона их [т.е. духи, причиняющие ущерб] и человек может понести ущерб от этой воды нечистой.

И пока не уберет нечистоту с рук своих - не благословит... и из-за этого омоет руки только с помощью руки, которая очистилась ранее, поскольку написано (Бемидбар 19:19): «И окропит чистый нечистого»: этот [человек] называется чистым, а тот [человек] называется нечистым.

И с этими водами запрещено делать что-либо, а только необходимо вылить их туда, где люди не смогут пройти по ним. И не оставит их на ночь в доме, поскольку если были вылиты на землю, то дух нечистоты находится там и может навредить. И если выкопал им канаву под землю, чтобы не были видны - хорошо это».

Из написанного «Зоар» мы видим, что именно духовная нечистота является основной причиной утреннего омовения рук. В то время как Гемара предпочла ограничиться утилитарным предостережением от опасностей, связанных с «духом зла», «Зоар» объясняет тайный смысл очищения рук от духовной нечистоты. При этом, ссылаясь на стих в Телилим, «Зоар» намекает также и на необходимость очищения рук, о котором говорят Рош и Рашба. Не удовлетворяясь очевидным объяснением омовения как физического очищения рук, о котором говорит стих «Омою в чистоте руки мои», «Зоар» предлагает свое объяснение, которое, тем не менее, связано с Гемарой. Т.е.

Рош и Рашба не связывают обязанность омовения рук утром и «дух зла», а «Зоар» рассматривает их как неразрывно связанные.

В этом отрывке, есть несколько законов, которые не упоминаются в Гемаре:

1. Обязанность омыwać руки над сосудом.
2. Запрет выливать воду, которой омывали руки, в доме, или в месте, где ходят люди.
3. Обязанность омыwać руки с помощью человека, уже омывшего руки.

Законы эти неразрывно связаны с причиной утреннего омовения рук, которую приводит «Зоар» и вписываются в концепцию очищения от духовной нечистоты.

Обратим внимание на третий закон, предписывающий омыwać руки только с помощью человека, уже омывшего руки. В Гемаре («Брахот» 51а) приводится подобный закон, относящийся, скорее всего, к омовению рук перед трапезой³. Интересно отметить, что закон этот приведен также в книге «Сефер а-Агуда»⁴: «Написано в трактате «Дерех Эрец» (5): «Сказал раби Меир: «И не омоет человек руки с помощью того, кто не омыл руки свои, и не из руки того, кто нечист, как сказано: «И окропит чистый нечистого» (Бемидбар 19:19) — необходимо разобраться в отношении этого, почему невнимательны [в этом]».

Обратим внимание на приведенную автором «Сефер а-Агуда» цитату из трактата «Дерех Эрец», отсутствующую в той версии ШАСа, которой пользуемся мы: в цитируемой версии трактата «Дерех Эрец», в отличие от сказанного в «Брахот», источником закона указывается тот же стих, что и в «Зоар».

Еще одна ашкеназская книга, которая упоминает данный закон — это «Сефер а-Ташбец а-Катан», написанная раби Шимшоном сыном Цадока, учеником Маарама из Роттенбурга в начале XIV в. (277-278): «И нельзя омыwać руки утром с помощью того, кто не омыл, как приведено в [главе] «Арвей

³ См. «Бейт Йосеф», «Орах Хаим» 4 со слов «Ве-хен катав» в конце, который объясняет иначе.

⁴ «Сефер а-Агуда» была написана в начале XIV века раби Александри Зусли а-Коэном, раввином Франкфурта.

Псахим»⁵ : «Не омывай руки твои утром с помощью того, кто не омыл, поскольку [это] приводит к духу зла [букв. «тяжело для духа зла»]. Маарам, благословенной памяти, говорит, что нельзя брать воду первого [омовения] у неевреев...» Эти слова цитирует также раби Аарон а-Коэн из Лониль в своей книге «Орхот Хаим» («Илхот нетилат ядаим», 19).

§ 2

Есть еще одно место в «Зоар», где говорится об омовении рук («Зоар» том 1, «Микец»):

«И еще требуется человеку омывать руку правую рукой левой для того, чтобы воцарить правое над левым, и будет омыта правая левой, и для этого омовение. И поэтому тот, кто омывает руки, омоет правую левой, чтобы воцарить правое над левым и не дать места власти стороны зла совсем».

И в этом отрывке Зоар также добавляет закон, связанный с омовением рук, который не упоминается в Гемаре. Как мы видим, «Зоар» дополняет сказанное в Гемаре, указывая внутреннюю причину вещей, упомянутых в Гемаре, и добавляя законы, так или иначе следующие из этой причины.

Давайте рассмотрим теперь как упомянутые выше законы отражены раби Йосефом Каро в кодексе «Шулхан Арух». В отношении троекратного омовения рук, упомянутого в Гемаре, «Шулхан Арух» («Орах Хаим» 4, 2) говорит следующее:

«Будет проявлением внимательности вылить на них [т.е. на руки] воду три раза, чтобы удалить «дух зла», находящийся на них. Как мы видели, источник этого закона находится в Гемаре. Интересное объяснение тому, почему именно троекратное омовение рук позволяет избавиться от «духа зла» дает «Бен Йеояда» (со слова «бат»). Основываясь на мнении Ари, гласящем, что «клипот»⁶ имеют власть только в трех низших «сфирот»⁷, «Бен Йеояда» говорит, что омывать руки нужно три раза в соответствии с этими тремя нижними «сфирот». Еще

одно объяснение, которое предлагает «Бен Йеояда» заключается в том, что пальцы имеют три фаланги и с каждым омовением «дух зла» спускается на фалангу ниже, так, что в конце концов сходит с рук совсем.

Таким образом, омовение рук символизирует освобождение трех нижних «сфирот» из под власти клипот.

Далее «Шулхан Арух» («Орах Хаим» 4, 8-11), приводит слова книги «Зоар» как указание к действию, обязывающее всех, а не только людей, следующих обычаям благочестия:

8. Утреннее омовение рук делают не над землей, а только над сосудом.

9. Водой утреннего омовения рук запрещено пользоваться и не выльет ее в доме и ни в месте, в котором ходят люди.

10. Берет сосуд с водой в руку правую и передает его в руку левую с тем, чтобы опорожнил воду на правую в начале.

11. Не омоет с помощью того человека, который еще не омыл руки утром.

Таким образом, сказанное в «Зоар» рассматривалось автором кодекса «Шулхан Арух» как указание к действию, обязательное для всех. Несмотря на то, что сказанное в «Зоар» относится к сфере «скрытой Торы», которая была достоянием избранных одиночек, в случае когда предание это основывается на сказанном в Гемаре и добавляет к нему, оно принимается как обязательное к исполнению.

Темой нашего следующего обсуждения будут еще два случая, в которых в книге «Зоар» приведены законы не упомянутые в Гемаре. Законы эти относятся к заповеди тфилин.

Часть вторая

Здесь мы обсудим законы, принятые в качестве алахи, которые не упоминаются нигде, кроме кабалистических источников.

⁵ В нашей версии Талмуда отсутствует, см. «Брахот» (51а).

⁶ Клипот - (ед. ч. «клипа», ивр. «шелуха») - силы зла, называемые также «Другой стороной» («ситра ахара»).

⁷ Сфирот - (ед. ч. «сфира», ивр. «сфера») — десять стадий Б-жественной эманации, расположенных в иерархическом порядке.

Тфилин**§ 1**

Один из случаев, когда сказанное в «Зоар» принимается составителем «Шулхан Аруха» как обязательное указание к действию, касается строения тфилин. Как известно, внутри тфилин находятся отрывки из Торы, записанные на пергаменте. Алаха, полученная Моше с Синая, гласит, что эти свитки пергамента должны быть перевязаны волосом чистого животного. А теперь давайте посмотрим, что говорит по этому поводу «Зоар» (том 2, «Пекудей»):

«Иди и смотри на это место, являющееся духом нечистоты. Святой, Благословен Он, дал ему возможность править в мире в нескольких сторонах, и [он] может приносить ущерб, и нет у нас права вести себя по отношению к нему пренебрежительно, поскольку необходимо остерегаться его, чтобы не обвинял он нас в святости нашей, вот же из святости проистекает власть его.

Поэтому нужно внутри тайны тфилин скрыть один волос тельца, чтобы выходил наружу и был виден, ведь волос этот не обладает нечистотой, если только не присоединяется и не становится определенного размера, однако меньше этого не обладает нечистотой, и волос этот нужно ввести внутрь святости верхней нашей и дать ему место, чтобы не обвинял нас в святости нашей».

Таким образом, «Зоар» сообщает здесь три вещи. Во-первых, волос, которым перевязывают пергаментные свитки внутри тфилин должен быть именно волосом тельца. Во-вторых, волос этот должен быть виден снаружи тфилин. В-третьих размер волоса должен быть меньше минимального размера, обладающего ритуальной нечистотой.

Эти предписания «Зоара» основываются на символизме волоса и тельца. Телец символизирует обвинение против еврейского народа и ритуальную нечистоту. Из-за греха золотого тельца Первосвященник не может входить в Святая Святых в золотых одеждах, чтобы Заступник не стал Обвинителем («Ваикра Раба» 21, 10, «Рош а-Шана» 26а). Подобным образом, пепел красной коровы очищает от риту-

альной нечистоты самой высокой степени — нечистоты трупа, поскольку «мать должна отмыть нечистоты сына» («Танхума», «Хукат» 8). Волос также символизирует связь между чистотой и нечистотой, ведь волос, не являясь живым, растет из живого. Таким образом, чтобы предотвратить обвинение сил нечистоты, необходимо дать нечистоте, в самой легкой ее форме, некоторую сопричастность со святостью и вход в нее.

На этом отрывке «Зоара» основывается раби Йосеф Каро, когда включает в «Шулхан Арух» следующий закон: «Алаха, [полученная] Моше с Синая, [гласит], что перевязывает ее волосом скотины, или дикого животного, чистого [кошерного] ... И принято, чтобы это был волос тельца. И если не нашел [волос] тельца, перевязывает [волосом] коровы, или быка ... Немного этого волоса должно быть видно снаружи тфилин» («Орах Хаим» 32, 44).

§ 2

Еще один закон, связанный с тфилин, касается обычая снимать их перед молитвой Мусаф в Рош Ходеш. Радваз в своих Респонсах (часть IV, 80 (1151)) пишет: «Спросил ты, на что опираются люди, снимая тфилин в молитве Мусаф в Рош Ходеш? Ответ: вещь эта не приводится ни в Гемаре, ни в [трудах] законоучителей, находящихся у нас, а находится она в книге «Элькана», [говорящей] о заповедях. И на нее опираются все и имеют обычай снимать тфилин. И не смотря на то, что не знают причину этого, а только потому, что видели как некоторые из занимающихся [изучением] каббалистических книг снимают их [тфилин], также и они делают то же самое по привычке, как [будто это] закон, без объяснения. Однако он, благословенной памяти, указал причину, и смотри в книге его, поскольку человек не имеет права писать ее [т.е. причину] в ответе на вопрос, который копируется из места в место. И также я имею обычай снимать [тфилин], поскольку видел я [упомянутую] книгу и понял вещь [эту], [а также] поскольку я следую собственному важному правилу: в отношении всякой вещи, которая написана в Гемаре, или в одной из [книг] законоучителей, или специалистов в

алахе - даже если это будет противоречить тому, что написано в каббалистических книгах - я [все равно] соглашаюсь с этим [некаббалистическим требованием] и не опасуюсь того, что написано в одной из этих [каббалистических] книг, но для себя, если это устроение, то я делаю его своим обычаем, а если облегчение - не опасуюсь [не исполнять] его. А причину не посчитал необходимым писать здесь.

И если скажешь: вот же обычай этот противоречит Гемаре, поскольку обязанность тфилин [остается в силе] весь день? [Ответить на] это не трудно. Если бы мы всегда вели себя так, ты был бы прав. Однако, поскольку тфилин нуждаются в чистоте тела, то по любому поводу снимают их, и без всякой причины тоже, уже сразу по прошествии четверти часа, можно снимать их. А если так - достоин Элькана⁸ того, чтобы предупредить из-за него [снятие тфилин на] четверть часа. И во всяком случае, я не указываю никому снимать или не снимать.

И вполне возможно, что можно указать причину в соответствии с простым пониманием [т.е. с открытой частью Торы]: поскольку в том, что касается Мусафа, Рош Ходеш подобен праздникам, которые называются «знак», и подобает выделить его таким образом [т.е. снять тфилин]. И еще, поскольку тфилин называются «корона», и произносят «корона» [т.е. упоминают о «коронации» Б-га] в «кдуше» Мусафа, и не подобает, чтобы были две «короны» вместе. И даже в отношении одиночки, [в молитве которого] нет кдуши, то поскольку это время подобающее для «короны», не подобает, чтобы были на голове его тфилин. И написал то, что видится мне в соответствии с бедностью моего разума. Давид ибн Зимра». Радваз имеет ввиду «Сефер Акана», авторство которой сама книга приписывается раби Нехунии бен Акана. На самом деле уже раби Моше Кордоверо и Хида ставили под сомнение, что книга была на самом деле написана раби Нехунией бен Акана, и что она вообще возникла в период танаим. Как бы то ни было, Радваз связывает обычай снимать тфилин перед молитвой Мусаф в Рош Ходеш со сказанным в

«Сефер Акана». И вот, что там сказано:

«Ученик: Спрошу тебя и дай мне знать, молитва приближает «цедек» к «цдака», и милостыня приближает «цедек» к «цдака», если так, [пусть] даст пруту бедняку и будет освобожден от молитвы?

Рав: Сын мой, «лучше двое, чем один» (Коэлет 4:9).

У: Тфилин в Шабат и праздник и в Мусаф почему не [накладывают], а вот же говорим мы «лучше двое, чем один»?

Р: Молитва опускает, а милостыня поднимает. И вот свидетели далекие [т.е. не родственники] и оба кашерные, но тфилин и Шабат — два брата, поскольку Шабат — «Приди невеста» (см. «Бава Кама» 32б) и тфилин — «Почет дочери царской внутри» (Теиллим 45:14). Они - два брата и непригодны для свидетельства.

У: Если так, что будет с обрезанием, поскольку будут обрезание и Шабат двумя свидетелями непригодными и, если так, почему сказала Тора, чтобы соблюдали мы Шабат, если есть у нас обрезание?

Р: Нет, обрезание — уничтожение крайних плотей, если так, то «цадик» спускается в «цедек», подобно «Пришел я в сад свой, сестра моя, невеста моя» (Шир а-Ширим 5:1). И Шабат, и Праздник и Мусаф поднимают «цедек» к «цдаке» и вот два свидетеля». Сказанное в «Сефер Акана» основывается на соотношении двух нижних сфирот — «Йесод» и «Малхут». «Цадик» и «цдака» означают сфиру Йесод, а «цедек» означает сфиру Малхут. Сближение между Йесод и Малхут может происходить посредством нисхождения Йесод в Малхут, или восхождения Малхут к Йесод. Мусаф в Рош Ходеш, таким образом, приближает Малхут к Йесод, подобно тфилин, следовательно эти родственные в смысле своего эффекта заповеди не могут служить свидетельством в одно и то же время.

На этом этапе важно обратить пристальное внимание на подход Радваза к разрешению несоответствий между Каббалой и алахой. В случае противоречий между Каббалой и алахой, по мнению Радваза, следует игнорировать сказанное в каба-

⁸ Автор упомянутой книги.

листических книгах и следовать алахе. Если Каббала устраивает по отношению к алахе, то каждый волен принять личное решение, следовать ли ему за предписаниям каббалистов. Более того, даже устоявшийся общепринятый обычай, основанный на Каббале, имеет право на существование, если он не совсем гармонично вписывается в требования алахи.

Современник Радваза, раби Йосеф Каро, приводит подобное объяснение в своем комментарии на «Арба Турим» под названием «Бейт Йосеф» (25, со слов: «У-бейом Рош Ходеш»): «И в день Новомесячья принято в народе снимать тфилин перед молитвой Мусаф. И слышал я, что причина [этого в том], поскольку в той же молитве говорят «корона» (кдуша, с упоминанием «коронации» Б-га) и неправильно, чтобы была в тот час корона тфилин, подобно тому, что приведу я в главе 31 от имени [книги] «Зоар» мидраш «Шир а-Ширим» о накладывании тфилин в Холь а-Моэд. И поскольку в молитве этой говорит «корона», даже когда молится шепотом, подобает, чтобы не было их на нем».

И Радваз, и раби Йосеф Каро, объясняя явную причину, по которой снимают тфилин в Рош Ходеш, упоминают особый текст «кдуши», содержащий упоминание «коронации» Вс-вышнего, который говорят в Мусаф. Не подобает, чтобы во время молитвы было две «короны», поэтому снимают «корону» тфилин. Это объяснение, тем не менее, не видится исчерпывающим в отношении молитвы шепотом (как говорит «Бейт Йосеф») и молитвы одиночки (Радваз), когда «кдуша» не произносится. И Радваз, и раби Йосеф Каро разрешают это противоречие, каждый по-своему. Радваз говорит о времени, в которое, теоретически, подобало бы произносить «кдушу», а «Бейт Йосеф» - о самой молитве, которая по сути своей предполагает «кдушу» со словом «корона».

Обратим внимание на упоминаемый в «Бейт Йосеф» обычай не надевать тфилин в Холь а-Моэд. Этому вопросу мы посвятим, с Б-жьей помощью, отдель-

ное обсуждение.

Комментатор «Арба Турим» Бах пишет также (26, в конце), что книга «Зоар» под страхом смерти запрещает накладывать тфилин во время молитвы «Мусаф». В нашей версии книги «Зоар» так прямо не говорится, однако, вполне вероятно, имеется ввиду сказанное о праздниках, одним из отличительных признаков которых является дополнительное жертвоприношение («корбан мусаф»), когда не накладывают тфилин.

Вышеупомянутый закон был включен в кодекс «Шулхан Арух» («Орах Хаим» 25, 13): «И в день Новомесячья снимают их (тфилин) перед молитвой Мусаф».

Обратим внимание, что по ашкеназскому обычаю в «кдуше» молитвы Мусаф не говорят «кдушу» со словом «кетер» («корона»). Поэтому объяснения, построенные на недопустимости двух «корон», теоретически, не должны относиться к обычаям ашкеназов⁹.

§ 3

Продолжая разговор о тфилин, упомянем еще один закон, который выводится из книги «Зоар» («Пинхас» 136б (Ашлаг 458-459)): «Йуд» этот - необходимо чтобы не отделялся вообще от ручного тфилин, чтобы не было сделано разделение. И вся радость ее - она в этой букве «йуд». Йуд этот, он в мужчине, а не в женщине. Он праведник («цадик»), а она - справедливость («цедек»). И из-за этого приближается к ней. И тот, кто отдаляет его от места этого, далек от наслаждений Мира Грядущего.

В мужчине он праведник («цадик»), а она - справедливость («цедек») — по написанию это то же самое слово, но без буквы «йуд». Он мужчина («иш»), а она - женщина («иша») — тоже, разница лишь в отсутствии «йуд». И поэтому радость ее в приближении к ней и наслаждении с ней. Тот, кто отдаляет наслаждение это, будет отдален от наслаждения возвышенного. И об этом написано (Шмуэль I, 2:30): «Ибо почитающих меня почту, [а презирующие меня

⁹ Подробнее об этом, с Б-жьей помощью, в другой раз, в рамках беседы о тфилин в Холь а-Моэд.

презренны будут]».

Речь здесь идет об узле, который завязывают на ручных тфилин в форме буквы «йуд». «Зоар» говорит, что узел этот должен примыкать к самим тфилин без зазора. Связано это с тем, что буква «йуд» символизирует сфиру «Йесод» (Основание), а тфилин — сфиру «Малхут» (Царство). *Йесод и Малхут - самые нижние, девятая и десятая соответственно, из десяти сфирот.*

Разделение между узлом и тфилин, таким образом, равнозначно разделению между Йесод и Малхут. Вот как этот закон приводится в кодексе «Шулхан Арух» («Орах Хаим» 27, 2): «Правильный обычай, чтобы был «йуд» узла ручного тфилин обращен к сердцу, а [сами] тфилин на нем обращены наружу.

Необходимо быть внимательным, чтобы не отходил «йуд» узла от тфилин».

Заключение

В этой статье мы познакомились с одним из аспектов влияния Каббалы на алаху. Нетрудно убедиться в том, насколько велико было это влияние. По природе своей, алаха способна гармонично интегрировать различные влияния из смежных с ней областей еврейской традиции, несмотря на кажущуюся их разнородность. Алаха не является сферой, оторванной от жизни еврейского народа и как таковая является отражением еврейского мировоззрения, неотъемлемой частью которого являются Каббала в целом и книга «Зоар» в частности. ¶

⁹ Подробнее об этом, с Б-жьей помощью, в другой раз, в рамках беседы о тфилин в Холь а-Моэд.



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

ТОРА И МУДРЕЦЫ

В этой статье мы хотим затронуть волнующий многих вопрос: почему в Торе есть разные мнения, и как нам к этому относиться?

Новое понимание Торы — это очень важно

Я расскажу такую историю. Однажды, когда были очередные арабские волнения и все чувствовали нависшую опасность, в ешиве «Мир» молились Йом Кипур Катан – специальные покаянные молитвы, читаемые в некоторых общинах в Рош Ходеш. И перед молитвой встал Рош ешива - рав Натан Цви Финкель, благословенна память о праведнике - и начал говорить: «Когда началась ужасная Вторая мировая война и евреи поняли, чем она может обернуться, Рош ешива «Каменец» раби Борух Бер вышел на середину бейт мидраша, стукнул по биме (столу, на котором читают Тору) и сказал: «Дети! В этот ужасный период что Вс-вышний хочет от нас? – Хидушей Тора. Это то, о чем Вс-вышний нас просит: «Дети мои! Дайте мне ваши хидушей Тора». И тоже самое я вам говорю, — продолжил рав Натан Цви, — Вс-вышний нас просит: “Дети мои! Дайте мне ваши Хидушей Тора!».

«Хидуш» – это новое понимание, открытие в Торе. И мне было совершенно непонятно, почему Вс-вышнему нужно именно новое понимание? Неужели старого недостаточно? Разве мало повторить несколько раз изученное ранее и понять сказанное? Или проучить какие-то темы с теми или иными комментариями, уже существующими и признанными? Почему нужно постараться раскрыть в Торе что-то новое? Я был очень смущен этим, ведь я знал, что рав Натан Цви — большой мудрец и ис-

ключительно честный человек. Почему же он такое сказал?

Я мучился, раздумывая об этом несколько лет, пока на одном из уроков не услышал долгожданный ответ.

Почему в эпоху кодификации Устной Торы так «легко» делались чудеса?

В одной из книг задается такой вопрос: мы находим, что все чудеса, которые упомянуты в Письменной Торе и произвели большой фурор, мудрецы времен Мишны и Талмуда делали с необычайной легкостью - даже тогда, когда не было в этом какой-то глобальной необходимости. Моше Рабейну рассек Красное Море и это стало известно во всем мире: Итро из-за этого пришел к евреям. Потом Йеошуа остановил реку Йордан: это было великим чудом, которое нагнало еще больший страх на местные народы. Но рав Пинхас бен Яир шел выкупать пленных и остановил речку Гинои для себя, потом для попутчика, а потом для сопровождавшего его араба («Хулин» 7а) без какого-либо ажиотажа.

Пророк Элияу оживил одного мертвого, дал перед уходом благословение своему ученику Элише, и тот оживил аж двух мертвых. А ученик Раби (раби Йеуды а-Наси) оживил слуг римского императора Антонинуса («Авода Зара» 10б). И воскликнул Антонинус: «Я знаю, что наименьший из вас может

оживить мертвых!»

Рав Хананья бен Ахинаи ушел учиться на 12 лет, а когда вернулся, его жена умерла от неожиданности. Он помолился Вс-вышнему: «Эта несчастная - вот ее Тора, и такова ее награда?» Жена вернулась к жизни («Ктубот» 62б). В Талмуде содержатся и другие истории о воскрешении мертвых.

Аврам не сгорел в огненной печи и царь Нимрод оставил его в покое, видя в этом чуде явное проявление Воли Вс-вышнего. Когда Мишель, Ханания и Азария не сгорели в огненной печи, Навухаднецар и его слуги закричали, что Вс-вышний - Б-г, и Ему принадлежит все. А мар Уква с женой («Ктубот» 67б) залезли в горящую печь, чтобы не позорить нищего, которому помогали. У мара Уквы чуть оплавилась сандалии, а с женой ничего не произошло.

В конце трактата «Кидушин» рассказывается про праведного мудреца, который вошел в огненную печь и сидел там, не сгорая.

Критерии еврейского мудреца

Но прежде, чем мы начнем отвечать на вопрос о причине той необычайной легкости, с которой творились чудеса в эпоху Мишны и Талмуда, нужно дать небольшое пояснение. Любой еврейский мудрец — это человек высоких душевных качеств, поведение которого близко к совершенству. Потому что глубокое знание Торы — это подарок, который Вс-вышний дает после тяжелой работы и только тем, кто этого достоин. Поэтому наших мудрецов мы часто называем праведниками, т.к. обе эти характеристики им подходят. И, с другой стороны, понятно, что нельзя быть праведником без знания Торы, так как без Торы человек не будет знать, как правильно себя вести.

«Вс-вышний управляет миром согласно мнению праведников того поколения»

Гемара рассказывает следующую историю. Во вре-

мена Второго Храма жил один большой праведник, которого называли Нэхуния — копатель ям. Он вырыл много колодцев вдоль дорог, по которым евреи поднимались в Иерусалим на Праздники. Это было очень непростым делом, т.к. вокруг Иерусалима каменистая местность, а прочной стали для лопат тогда не было и, тем более, не было машин. Рытье колодцев являлось очень большой услугой по отношению к паломникам, т.к. в город каждый раз приходило несколько миллионов человек с женами и детьми, и понятно, что вода была очень нужна.

Так вот, дочь Нэхунии упала в одну из таких ям. Яма была очень глубока, и достать ее было невозможно. Узнавшие об этом люди прибежали к раби Ханине бен Доса. Он был одним из выдающихся мудрецов того поколения. В первый час он сказал: «Шалом»¹, во второй: «Шалом», в третий, когда уже, казалось, было очевидно, что если девушка все еще там, то она точно погибла, раби сказал: «Поднялась». Ее нашли и спросили, что произошло, и она рассказала, что Вс-вышний совершил с ней большое чудо: «Мне повстречался баран², его вел один старец³, и они меня спасли». Тогда эти люди вернулись к раби Ханине бен Доса и спросили его: «Ты что, пророк?» (известно, что в период Второго Храма пророчества уже не было). Мудрец ответил на это: «Я не пророк и не сын пророка. Однако я сказал, что не может такого быть, чтобы заповедь, над которой столько мучился тот праведник, стала преткновением для его потомства» («Бава Кама» 50а).

Однако Талмуд продолжает и говорит, что не смотря на это, сын Нэхунии, копателя ям, умер от жажды, т.к. Вс-вышний судит праведников по сухой букве закона, с точностью до волоска.

Таким образом, в этом отрывке Талмуда мы сталкиваемся с логическим противоречием: раби Ханина бен Доса говорит, что «не может такого быть, чтобы заповедь, над которой столько мучился тот

¹ Мир. Другими словами с ней все в порядке.

² Раши объясняет, что это баран, которым был заменен возложенный на жертвенник Ицхак.

³ Раши пишет, что это Авраам.

праведник, стала преткновением для его потомства», но в отношении сына Нэхунии это почему-то не срабатывает. Так значит, все-таки, может такое быть?

Ответ приводится в сборнике «Шите Мекубцет», от имени Рэо: «Фразой «Я сказал» раби Ханина бен Доса имел в виду, что он сказал это перед Вс-вышним, т.е. он так постановил, это было его алахическое мнение. А Вс-вышний управляет миром согласно мнению праведников поколения. А когда погиб сын Нэхунии, уже умер раби Ханина бен Доса». Нужно добавить, что мудрецы, которые были после раби Ханины бен Доса, очевидно, с ним не были согласны, и, соответственно, алаха изменилась: да — может случиться, что заповедь, над которой столько мучился праведник, стала преткновением для его потомства.

Евреи и Тора – одно целое

Теперь давайте разберемся, а как это работает?

Известны слова книги «Зоар» (их, в числе прочих, приводит «Нефеш а-Хаим»), что Святой, Благословен Он, смотрел в Тору и творил мир. Подобно этому встречаем мидраши (их часто приводят в комментариях к 6-ой главе «Авот»), где говорится о том, что Тора являлась планом, по которому Вс-вышний создавал мир, подобно архитектору, который строит заранее спроектированный дворец в строгом соответствии с планом. Подобное сравнение, на первый взгляд, выглядит странным. Ведь люди делают план строительства по двум причинам: для того, чтобы согласовать его с заказчиком, а еще потому, что невозможно держать в голове все, занимаясь отдельными деталями проекта. Однако у Вс-вышнего этих проблем нет. Так зачем же ему план?

В «Нефеш а-Хаим» объясняется, что Вс-вышний смотрит на Тору и этот взгляд обуславливает сотворение мира заново. Каждое утро в первом благословлении «Шма» мы говорим о Вс-вышнем: «Обновляющий каждый день постоянно первозданное творение». Другими словами, Вс-вышний создает все миры заново каждое мгновение, и об-

новляет их вид по определенным законам. И происходит это в том порядке, который описывается в упомянутом выше отрывке из книги «Зоар»: Вс-вышний «смотрит» в Тору и создает мир. Точнее говоря, любой нижний уровень является более подробной реализацией верхнего (т.е. от более духовного к менее духовному). Тора является духовным корнем всего творения и, соответственно, все творение является детальным воплощением Торы. А что такое Тора? Что имеется в виду под этим понятием?

Когда евреи приняли Тору, они стали с ней единым целым. Многим известны нижеследующие слова из книги «Зоар» («Ахарей мот» 73а): «Святой, Благословенно Его имя, Тора и еврейский народ — это три уровня, связанные один с другим». (Шла а-Кадош говорит, что на это намекает само название нашего народа: известно, что существует 600 тысяч основных еврейских душ, и все мы - их частичное или полное воплощение; так вот слово «Израэль» - это аббревиатура фразы «йеш шишим рибо отийот ле-Тора» («есть 60 десятков тысяч букв в Торе»).

После того как еврейский мудрец принял алахическое решение, оно изменило мир, т.к. его мнение — это нижняя часть его духовного (к сожалению, мы не можем здесь вдаваться в более конкретные объяснения), а его духовность — это часть Торы, и, соответственно, как только решение принято, Тора начинает выглядеть по-другому, а это, как мы уже объяснили выше, в свою очередь ведет к изменению во всех мирах, находящихся ниже. Например, до того, как запретили трубить в шофар в Шабат, выпавший на Рош а-Шана, трубление в этот день было заповедью Торы, а как только запретили — стало грехом. А мы же знаем, что любой поступок еврея имеет влияние на высшие духовные миры. Получается, что до запрета, тот, кто трубил в шофар в Рош а-Шана, улучшал творение, а после запрета — портил. И это говорится про один и тот же поступок. Это значит, что само творение претерпело изменения.

Рав Эльханан Буним Вассерман в своей книге «Ковец шиури» доказывает, что постановления му-

древцов становятся постановлениями Торы, просто эти законы имеют некоторые нюансы: сомнения облегчаются, они отодвигаются перед заповедью Торы и т.д. Вот одно из доказательств, которое он приводит: еврей должен быть готов умереть за любое запрещенное действие по отношению к женщине, связь с которой является нарушением закона - даже в том случае, когда суд не карает за подобные вещи смертной казнью. Нужно отдать жизнь даже если речь идет о запрете мудрецов. Пример этому мы находим в Талмуде («Санэдрин» 75a) ситуацию, когда мудрецы запретили замужней еврейке даже просто поговорить с возжелавшим ее евреем, хотя это могло спасти ему жизнь. А ведь запрет рисковать жизнью в Торе очень серьезен, он отодвигается только перед тремя другими преступлениями: идолопоклонством, убийством и запретными половыми связями - в любом другом случае нужно нарушать всю остальную Тору и не рисковать жизнью, т.к. жизнь еврея, с точки зрения Торы, имеет огромную ценность. Например, чтобы продлить еврейскую жизнь хотя бы на одно мгновение, сотни людей должны нарушить Шабат, если это необходимо. Но после того, как мудрецы расширили список запрещенных действий и запрещенных лиц, это действие стало настолько плохим и разрушительным, что Тора предпочитает, чтобы еврей отдал жизнь и не нарушил этот запрет, установленный мудрецами.

Все вышесказанное справедливо не только для тех времен - это верно и в наши дни. Известна история про одного из мудрецов Литвы (ее рассказывают в нескольких вариантах про разных людей) и совет, который он дал одному больному еврею. У того была рана, которая, по мнению Рамо, основного законодателя ашкеназских евреев, считается «трефой» (т.е. смертельно опасной), а по мнению составителя «Шулхан Аруха», главного законодателя для сефардов, не является трэфой. Раввин посоветовал больному переехать в Святую Землю, т.к. там главным алахическим авторитетом являлся раби Йосеф Каро, составитель «Шулхан Аруха», и, соответственно, природа там подчиняется его

мнению, и там эта рана перестанет быть смертельной. Еврей последовал совету раввина, переехал в Землю Израиля и там выздоровел.

Неужели мудрецы никак не ограничены?

Но неужели мудрецы никак и ничем не ограничены в своих решениях? Разве любое их решение становится законом? Неужели они могут постановить все, что им заблагорассудится? Конечно же нет, это очевидно. Каковы же тогда правильные рамки и критерии, делающие постановление мудреца истинным законом? Чтобы попытаться ответить на этот вопрос, приведем комментарий рава Шимшона Рафаэля Гирша на Тору (Шмот 25:23). Сказано, что стол в Шатре Завета должен быть сделан из дерева и покрыт чистым золотом. Рав Гирш говорит, что в словах Писания содержится глубокий намек: дерево символизирует свежесть и развитие, а золото — незыблемость. Это намекает на то, что наш народ будет постоянно развиваться подобно живому дереву. Но все должно быть в золотых рамках законов Торы, без чуждых примесей - прямо как золото для стола.

Понятно, что если это относится ко всей судьбе еврейского народа, то это относится и к каждой частности, к каждому постановлению мудреца, которое в определенной мере и на определенном этапе предопределяет следующий этап в судьбе нашего народа.

На самом деле, об этом сказано в трактате «Нида» (30б), где обсуждается стих Писания «Кто бы вернул меня в прежние месяцы?» (Йов 29:2) Талмуд объясняет, что под «прежними месяцами» следует понимать «девять месяцев, когда зародыш находится в утробе матери. ...Свеча горит у него на голове, и он созерцает весь мир от края до края, и с ним учат всю Тору». Всех глубоких тайн, которые скрыты в этом отрывке Талмуда я, к сожалению, не знаю, но на самом простом уровне объясняют наши учителя, что речь идет о той Торе, которую должен постичь в этом мире ребенок после рождения на протяжении его жизни. Т.е. все, что человек поймет, это ни что иное, как часть той Торы, которой его обуча-

ли, пока он был в утробе матери - его доля в общей Торе, которой он удостоился при получении еврейским народом Торы на горе Синай.

«За большинством»

Понятно, что есть много правил того, как строится еврейский закон, сохраняя «золотые рамки». Мне хочется поговорить об одном из них, на мой взгляд, очень важном. В трактате «Бава Меция» (59б) и еще в нескольких местах говорится, что сама Тора приказала (Шмот 23:2) устанавливать закон в соответствии с тем мнением, с которым соглашается большинство мудрецов, и делать это несмотря ни на что, даже на голос с Неба. Это правильно даже в случае, когда все однозначно согласны, что меньшинство обладает несколькими большими способностями, как видно из примера со спором школ Шамаи и Илеля, упомянутым в трактате «Йевамот» (14а).

Мне кажется, что на протяжении всей еврейской истории, начиная с эпохи Мишны, самые тяжелые проблемы случались у нашего народа именно из-за нарушения этого закона, когда кого-то считали более способным и более святым, чем все остальные мудрецы, и поэтому шли за ним, вопреки мнению большинства. Например, печально известный Шабтай Цви, который с помощью чудес сумел убедить своих сторонников, что он — Машиах, а в результате, после тяжелых грехов, многие из них вслед за Шабтаем приняли ислам.

В Талмуде мы находим поразительный пример того, как работает правило «большинства»: в трактате «Эрувин» (13б) сказано, что закон установлен вопреки мнению раби Меира, даже несмотря на то, что в его поколении не было никого, кто бы так глубоко понимал Тору, как он.

Этот пример приобрел в наши дни особую актуальность. Например, постоянно появляются слухи о разных «раввинствующих», которые разрешают многоженство или наложили. Я не хочу входить в алахические споры и доказывать несостоятельность их взглядов - здесь это неуместно. Но даже тот, кто не разбирается в теме, должен спросить себя (да и этих людей): а правильно ли прини-

мать подобные «алахические» решения? В тех конкретных случаях, которые подтолкнули меня к написанию данного абзаца, факт интеллектуального и торанического превосходства людей, постановляющих алаху вопреки мнению большинства, не вполне очевиден и далеко не установлен: быть может, способности этих людей чуть выше средних, но мы точно не слышали, чтобы они затмили своим IQ всех современных раввинов, признанных в качестве таковых. Но ведь даже если человек способнее всех в своем поколении, даже если он больше всех знает - все равно закон строится согласно мнению большинства раввинов, и оно, как правило, известно! Кто же дал тебе и остальным право поступать согласно мнению одного или маленькой горстки неизвестных никому «раввинов», спорящих с позицией большинства авторитетов поколения? Ведь примеры из Талмуда, приведенные выше, однозначно свидетельствуют, что даже в случаях, когда меньшинство по всем мнениям способнее и умнее, Тора четко приказывает следовать за большинством.

Скромность и честность

Хочу поделиться с читателем еще чем-то, чему научили меня рав Ицхак Зильбер, благословенна память праведника и - разделяя между живыми и мертвыми - другие мои учителя. Рав Ицхак сказал так: «Настоящие каббалисты должны обладать двумя качествами: быть очень честными и очень скромными». Эти же критерии относятся и к великим законодателям. Если про кого-то утверждает, что он разбирается в Торе больше других, то желающему убедиться в этом следует обратить внимание на эти два качества. В большинстве случаев сомнение разрешится.

В продолжение темы

Теперь понятно, о чем говорили великие раввины Натан Цви и Борух Бер! Каждое новое правильное понимание в Торе приводит к тому, что творение должно быть обновлено - создано заново. А в отношении нового творения Небесным Судом еще

не было вынесено наказание. Теперь нужно судить мир заново, и кто сказал, что приговор будет таким же? Вполне вероятно, что нет.

Что же касается различий между мудрецами времен Мишны и следующих поколений с одной стороны и мудрецами времен Танаха с другой, то ответ находится в трактате «Тмура» (15б). Там написано, что до времени Йоси бен Йоэзера учили Тору так, как это делал Учитель наш Моше, но потом, в конце дней Йоси бен Йоэзера, «уменьшились» сердца и стало по-другому. Объясняет Раши в комментарии на трактат «Сота» (47б), что раньше Тора передавалась в чистом виде, без изъяна, без споров, и ничего не забывалось. Другими словами, до периода Йоси бен Йоэзера (третье поколение мудрецов после того, как прекратилось пророчество) мудрецы были на таком уровне, что воспринимали Тору как она есть, и соответственно их мнение было однозначным, строго продиктованным тем, что было получено непосредственно на горе Синай. Поэтому и в Торе, и в мире не могло быть изменений. А потом уровень людей снизился («уменьшились сердца», на языке Талмуда), и они не могли воспринимать Тору в первоначальном виде, поэтому после всех усилий принять от учителей все, что возможно, приходится полагаться на свое понимание (разумеется, только после того, как человек достиг необходимого для этого уровня). И вот тут уже Тора принимает тот вид, который ей придают мудрецы. И если мудрец считает, что по закону Торы должно свершиться чудо - оно произойдет.

Почему Творец передал Тору в руки мудрецов?

Однако нам все еще нужно разобраться, для чего Вс-вышнему понадобилось так делать. Ведь это Он решил, что мудрецы будут хозяевами Торы, и Он же «уменьшил сердца» так, что теперь мнение мудреца основано на его собственном понимании, а не только на том, что он получил от учителей?!

Объясняют наши учителя (в том числе и раби Исраэль Салантер в одном из своих посланий),

что понимание человека зависит от строения его души. Мы видим, например, что есть люди, которые склонны устраожать, а есть другие, которым ближе облегчение. Понятно, что на самом деле все гораздо более сложно.

Вс-вышний через Тору должен был сообщить каждому еврею его задачу в этом мире. Предназначение каждого в этом мире заключается в том, чтобы раскрыть здесь свою духовность, и его понимание Торы соответствует его духовности. С другой стороны его материальная часть - тело, силы, способности, материальные возможности, окружение, здоровье и т.д. — тоже в точности соответствуют его миссии. Получается, что мудрец, достигший уровня, когда он имеет право на собственное алахическое мнение, понимает Тору именно так, как ему нужно ее понимать, чтобы правильно себя вести. А тот, кто не достиг соответствующего уровня (либо вообще, либо в определенных вопросах) должен найти себе соответствующего наставника, как сказано в мишне («Авот» гл.1.16): «Сделай себе рава и отдались от сомнений». Это серьезная задача — найти себе рава, который ему подходит. К сожалению, многие не выполняют сказанного в этой мишне: склонные к гордыне полагаются на обрывочные, неполные знания, и у них просто нет сомнений; а склонные к ложной скромности ищут легкой жизни и полагаются на любого, кто назвал себя раввином, по принципу «что не поп, то батька», не проверив, как следует, его компетентность. К сожалению, порой даже честные, умные люди не раздумывают долго о том, кого спросить.

Заключение

Итак, мы объяснили, что Тора — она жива, и изменяется в зависимости от мнения мудрецов, с одной стороны, а с другой стороны - это выражение Б-жественной воли; поэтому еврей, который хочет честно служить Вс-вышнему, обязан выполнять постановления мудрецов как прошлых поколений, так и руководителей нашего поколения. А в случае, когда он еще не достаточно владе-

ет какими-то вопросами алахи, должен выбрать себе достойного раввина и выполнять его постановления так же, как и написанное в самой Торе⁴. Я хорошо помню, как рав Ицхак Зильбер, благо-

словенна память праведника, говорил нам перед выборами: «Вы же меня знаете, как по мне, я бы не ходил выбирать. Но что можно сделать, если Гдойлим⁵ сказали выбирать»? МГ

⁴Понятно, что если есть сомнение, что раввин правильно понял вопрос и т.д., можно спросить у другого.

⁵Великие люди поколения



Рав Шимшон Даниэль ИЗАКСОН
главный раввин г. Витебска, Беларусь

В СИНАГОГУ!

Как правило, человек ведет себя рационально. Если человек куда-то идет, то делает это не просто так, а с какой-то определенной целью: в магазин - за продуктами, в парк - отдохнуть, в синагогу - за... Да, действительно, а зачем ему в синагогу?

Бывает так, что на вопрос «Почему ты не ходишь в синагогу?», можно услышать ответ: «Зачем?» И на первый взгляд, действительно: а зачем? Это стоит времени, отнимает силы, и, наконец, просто – ЗАЧЕМ? Нас, как говорится, и так не плохо кормят, живем себе, привыкли. Зачем? Наверное, в поисках ответа на этот вопрос стоит задуматься: а что вообще важно в этой жизни, ради чего мы живём, что мы хотим оставить после себя, да и что, в конечном счете, вообще имеет смысл?

Если Вы начнете задавать светским людям вопрос, для чего они живут, ответы будут разными. Я здесь не буду рассматривать ответ «А просто так» и некоторые другие, аналогичные ему, как противоречащие идее рационального поведения - они представляют собой отдельную тему для изучения. При искреннем общении с нормальными, мотивированными людьми, очень быстро становится понятно, что вариантов ответа не столь уж много: «для себя», «для детей», «для семьи», ну и «чтобы помнили».

Желание, чтобы тебя помнили... не все открыто об этом скажут, но я уверен, что для всех нас память - одна из самых важных и сокровенных ценностей. Наверное, все мы хотим, чтобы у нас были внуки, и чтобы они запомнили нас добрыми и веселыми, раздающими карманные деньги и конфеты... Я вспоминаю своего дедушку - Мойше Шевель-Айзиковича Изаксона - он жил недалеко от нас в Могилёве, на случай если к нему

заглянет любимый внук у него всегда были свежие коржики и какая-нибудь майса про Хануку или Песах.

Мы хотим что бы нас любили и помнили. Невольно всплывает неловкий вопрос: а сами мы помним своих предков? Что мы вообще о них знаем? Сколько тех счастливых, которые знают своих прапрадедов по именам? Что из того, как и чем они жили, из того, что представляло для них ценность, нам удалось сохранить? И даже более того: что между нами вообще осталось общего?

Если мы не помним своих предков и не сделали их ценности своими, как мы можем рассчитывать что поколения, идущие нам на смену, запомнят нас?

Если обратиться к истории нашего народа, взглянуть на все то, через что мы прошли... и сохранились... В чем этот еврейский секрет? Ни один народ не выдержал бы и малой доли тех гонений и страданий, что выпали на долю наших предков. Что удерживало нас веками и не давало пучине времен поглотить нас?

Наша святая Тора и есть тот цемент, что скрепляет евреев воедино, поколение за поколением, с того самого дня как Вс-вышний даровал нам её на горе Синай! И до тех пор, пока есть у нашего народа этот цемент, есть и сам наш народ. До тех пор, пока мы передаём её своим потомкам, о нас, и о каждом звене в этой цепи передачи есть память...

Разве можно оставить лучшую память о себе, нежели быть звеном в передаче этой Традиции? Разве какой-ни-

будь английский «five o'clock tea» сравним с нашим наследием? Этот пример я привожу тут не спроста: как-то раз, когда я учился в ешиве «Атерет Исраэль» в Иерусалиме, наступили каникулы, и я решил заглянуть в гости к родственникам в Хайфу. Сели за стол пить чай. . . можно сказать, что это были классические семейные посиделки. И тут кто-то сказал, что вот как здорово в Англии: вечером все садятся пить чай, какая замечательная традиция! Меня как громом поразило! У людей под носом лежит колоссальное многовековое сокровище, но они даже не смотрят в его сторону, предпочитая чужую безделушку, которую им красиво подали на блюдечке с голубой каёмочкой, в буквальном смысле!

Хочется сказать: ау, евреи, опомнитесь !!! Может, всё-таки пора прийти в синагогу и сказать: «Творец Мира, сегодня мы, так же, как и наши предки, верны твоей Торе и тем клятвам, что принесли тебе наши отцы на горе Синай»? А иначе, что останется у наших детей?

Меня все время терзает одна мысль: веками евреи страдали лишь потому, что они – евреи. И они могли отказаться быть евреями, но не отказывались, и делали свой выбор обдуманно, сознательно, продолжая страдать из-за него. . . Мы тоже евреи, но вот только что мы знаем про себя? Все соседи знают про того еврея из 4-ой квартиры, что он какой-то особенный, потому что он еврей. Да вот только сам тот еврей про себя ничегошеньки не знает! И при каждом удобном случае пытается объяснить соседям, что он такой же, как все, но ему не верят: «Нет, ты же еврей! Ты не такой как мы!»

Бывает и по-другому. Недавно я ехал в такси, и водитель обратил внимание, что я в кипе, но свободно говорю по-русски:

- А Вы здесь родились?

- Да, в Могилёве.

- А, так Вы белорус!

- Нет, я еврей. Что, не видно?

- Ну как это? Родился в Белоруссии - значит белорус!

Ему и в самом деле было не понятно, как человек, родившийся в Белоруссии, может считать себя кем-то кроме белоруса? Действительно, многие народы растворились в государствах своего проживания.

Время не стоит на месте, и если наши прапрадеды знали всю Тору на зубок, а прадеды лишь обрывками, то дедам нашим остался только язык идиш. . . А что такое язык без традиций? Теперь пришло наше время, и вот стоим мы голые - без Торы, без традиций, без языка. «Музей мертвого народа». Страшно сказать, даже не верится, но именно это хотел сделать с нами Гитлер, и не смог! Мы сами себя забываем. Вместо того, чтобы держаться за свои корни, да покрепче, мы сами их обрубаем. Разве не глупо? Я скажу даже больше! Шесть миллионов евреев были уничтожены, но за что? Просто потому, что они евреи. И что это значит? Ничего? Хорошая же у нас память, ничего не скажешь: мы просто берем и переворачиваем страницу, и сразу же забываем все: и Тору, и те шесть миллионов, и язык, на котором они говорили. И живем себе как-то дальше. А это действительно то, чего мы хотим?

Бессмысленно тешить себя надеждой, что достаточно вспомнить погибших в своем сердце в День Катастрофы, постояв минутку молча. Ведь что проку от такой памяти, если суть произошедшего не ясна, а уроки не извлечены? Если мы не будем помнить, кто мы на самом деле и что это означает, мы никогда не поймем истинный смысл фразы «убит за то, что еврей». И через пару поколений уже некому будет вспоминать о Холокосте, и уж тем более никто не вспомнит о нас.

Необходимо подумать, как следует, и сделать шаг вперед. Этот шаг нужно было сделать много лет назад, но еще не поздно. Мы не можем позволить себе жить только для себя, говоря, как маркиза де Помпадур: «После нас хоть потоп!» Сегодня еврейство бывшего СССР переживает небывалый подъём: строятся синагоги, расцветают общины, сложились все условия для того, чтобы изменить приоритеты, переоценить свои ценности и влиться в ту самую «цепь поколений». Истинность Торы проверена веками, евреи прошли с ней через огонь и воду. На нас возложено нести Тору дальше. И нет у нас права забыть об этом, предав дело предков и память о них. Пришло время осознать, что «время Торы и заповедей» - это не кандалы, а величайшая ценность, которая у нас есть. ПТ



Рав Ноах ВАЙНБЕРГ

Из уроков гаона рава Ноаха Вайнберга, благословенна память праведника, главы ешивы «Эш а-Тора» в Иерусалиме

Перевод рава Элиэзера Райхмана

48 ПУТЕЙ К МУДРОСТИ ПУТЬ № 5. СИЛА ТРЕПЕТА

Наблюдая величие природы, человек ощущает свою незначительность. Подавляет ли его это? Совсем нет. Наоборот, наполняет волнующим чувством трепета перед величественным и непостижимым.

Тайна создания энергии

Стоя на краю большого кратера, видишь небо, усыпанное звездами. Понимаешь, что каждая из миллионов маленьких звезд – огромное солнце. Невольно ощущаешь себя слабым, бессильным и преходящим... незначительной точкой в мироздании. Из-за светлеющего горизонта появляются первые лучи солнца, небо окрашивается в тысячи оттенков сиреневого, оранжевого... Тебя охватывает восторг, сердце наполняется трепетом.

Это ощущение – мощный источник положительной энергии: «Я – часть этой гармонии. Я – часть этой великой мощи». Путь Пятый – «Сила трепета» – это Путь создания и сохранения в себе энергии восторга, трепета.

Трепет – это не страх, это ощущение собственной незначительности, до онемения, перед величественным и непостижимым. Если научишься ощущать трепет и правильно пользоваться этим состоянием, как источником энергии – будешь наслаждаться этой энергией ежедневно. Теперь тебе известна тайна источника твоей энергии.

Тайна сохранения энергии

Гром, молния, морской шторм или вид бескрайней пустыни, даже разговор с необыкновенным человеком – все это наполняет нас ощущением восторга. Наполнившись им на несколько минут, мы возвра-

щаемся к обыденности. Пережитое почти никогда не меняет нашу жизнь.

Как сохранить энергию, которую только что получил? Как «позвать» пережитое состояние, вернуть его, чтобы оно снова наполнило энергией? Для этого существует простой прием. В тот момент, когда ты наполняешься трепетом, восторгом, видя мощь природы, или поговорив с необыкновенным человеком, скажи вслух:

- Это необыкновенно!

Невероятно!

Поразительно!

Ошеломляюще!

Почувствуй, как еле слышный голос внутри тебя соглашается с этими словами, подтверждает их. По коже побегут мурашки, ты испытаешь душевное волнение и – момент пойман! Ты создал себе «адрес», по которому сможешь обращаться в будущем. Когда голова свободна – в очереди, в пробке – тебе стоит мысленно прокрутить тот момент восторга, и ты переживешь его заново. Это наполнит тебя энергией, и вдруг... мир вокруг стал другим, и ты сам уже на другой волне! Ты сохранил энергию, и она подняла твой дух в нужный момент.

Расширение горизонтов

Обидели, унизили, оскорбили. Нервничать, жалеть

себя? Не обязательно. Выйди на улицу, посмотри на небо. Вид бескрайнего неба наполнит тебя спокойствием, тихим восторгом. В этом состоянии ты сможешь увидеть все иначе, постепенно наполняясь энергией. Ее приток даст силы вернуться в ситуацию, которая не дает покоя, и сказать себе: «Забудь об этом»!

Ощущение восторга избавляет от ограничений тела - переносит в мир других измерений. Там ты наполняешься ощущением вечности, красоты, царства Творца. Ты видишь больше и шире - меняется угол зрения. Ты больше не погружаешься в ситуацию «я против него». Ты видишь людей как единое целое, поэтому перестаешь раздражаться, или скучать, или чувствовать себя несчастным.

Если ты погрузился в рутину, вырывайся из нее. Выходи наружу. Иди на улицу. Смотри на небо. Незаметно энергия наполнит тебя - поймай этот момент, не упusti.

Тихий восторг

Мощные силы природы вызывают восторг, красота природы - тихий трепет. После бури открой окно, выгляни наружу. Откроется волшебная картина: капли дождя одна за другой падают с листьев деревьев, сверкают маленькими изумрудами. Все блестит, как в сказке. Мир сияет чистотой, он зелен и свеж. Миг, навсегда застывший в течение времени.

В тот момент, когда вглядываешься в красоту, сотворенную Творцом мира, ты присоединяешься к Б-жественной бесконечности. Мелкое и незначительное остается внизу - оно не способно задеть тебя. К нашему счастью, у нас есть постоянный доступ к такому состоянию, ведь источники его повсюду: музыка, смех ребенка, биение сердца, прогулка по весеннему лесу.

Почему-то мы не ощущаем его все время? Вчерашнее открытие сегодня уже неинтересно? Ты привык, тебе скучно? Сама жизнь надоела? Кажется, рутину поедает всю радость жизни, и с ней невозможно бороться.

Возможно! Перестать смотреть на мир как на очевидный и неувидительный!

Увидеть человека и удивиться! Человек как человек? А если подумать, например, о природе человеческой речи? Абсолютно необъяснимая координация органов речи - языка, губ, гортани! Как ими управляет мозг? Как он превращает мысли в действия мышц, которые издают звуки? И все это с невероятной скоростью!

Попытайся побыть в состоянии изумления короткое время. Разреши себе увидеть мир таким, какой он есть на самом деле, не через линзы обыденности. Сделаешь это хотя бы однажды - почувствуешь, как душа встрепенулась и ожила.

Не думай, что только в кругосветном путешествии можно получить сильные ощущения изумления и восторга. Открой глаза! Поезд, море, цветок... Нет ничего «естественного» или «обычного» в их существовании. Совсем ничего! Роща вырастает из одного маленького семечка. Мир вокруг ошеломляет. Нам же нужно только успевать обращать внимание на все.

Борьба за существование – это борьба за то, чтобы остаться чутким и восприимчивым, не утонуть в обыденности с закрытыми глазами. Это нелегко – легче быть унылым. А ты спрашивай себя все время: **Что такое жизнь? Кто я такой? Что я делаю?**

Если ты обращаешь внимание на все вокруг, если глаза твои открыты - ты живешь другой жизнью, во всей ее полноте: ты великодушен и способен подняться над мелкими проблемами, по-другому относишься к семье, к друзьям, к людям. Появляются силы не сдаваться. Ты более успешен, ты растешь. Жизнь захватывающе интересна, и нет времени скучать.

Невероятный человеческий потенциал

Шимпанзе – удивительное животное, наделенное умом и необыкновенно активное, но это всего лишь животное. Человек удивителен намного больше - в нем заложен духовный потенциал. Каждый человек создан по образу Творца (Берешит 1:27). В каждом из нас есть необыкновенные силы для духовного подъема, достичь которого возможно, если идешь путями Вс-вышнего (см. «Сота» 14а: «Как Он милостив,

так и ты милостив»). Осознание этого способно изменить к лучшему любого человека.

Царь Давид в книге «Теилим» (8:4) написал: «Вот, я взираю на небеса, сотворенные Твоими перстами, на созданные Тобой луну и звезды – что есть человек, чтобы Ты помнил о нем, что сын человеческий, чтобы ты о нем думал?».

Взгляни на себя с изумлением, как если бы ты смотрел на бушующий вулкан - в тебе живет могучая сила. Исследовать свои внутренние способности, «открыть» самого себя – задача каждого из нас. Как это сделать?

1. Оторваться от всего, что тяготит, мешают, сковывает.

2. Сосредоточиться на том, кем ты **можешь быть!**

Не относись к себе с пренебрежением. Не концентрируйся на том, **что** ты есть сейчас. Твой потенциал огромен - ты можешь быть мудрецом, великим праведником. Ты можешь решить проблемы человечества вместо того, чтобы относиться к ним как к данности и продолжать страдать и терпеть. **Ты можешь построить или уничтожить целый мир. Никогда не забывай об этом.**

Вот над какими силами ты властвуешь! Она, твоя внутренняя энергия, только и ждет момента, когда ты захочешь применить ее. Пришло время выйти из несуществующих границ, которыми ты окружил себя.

Научившись пользоваться своей внутренней энергией, не забывай, что эта волшебная сила скрыта в КАЖДОМ человеке. Относись к каждому с уважением и трепетом.

Пользуйся своими мощными внутренними силами разумно.

Запомнил? Перед тем, как что-то решать, выйди взглянуть на небо, на звезды. Это отрезвляет и помогает посмотреть на вещи в правильном ракурсе.

Никогда не впадай в панику: нет причины. Мир ждет тебя.

Абсолютная сила трепета

Почему цветок, буря, море, музыка изумляют и волнуют человека? Потому что они в какой-то мере есть воплощение вечности, колоссальной духовной силы, называемой Б-гом.

Если творение удивляет и ошеломляет, насколько же

велик Тот, кто его создал!

Тот, кто создал мир однажды, каждое мгновение продолжает поддерживать его, наблюдает за всем, что в нем происходит: «И в доброте Своей творение обновляет постоянно». Его постоянное участие в происходящем изумляет - действительность обновляется каждую секунду! Реальность такова, что нет в мире вещи постоянной, раз и навсегда данной. Каждую секунду мы сталкиваемся с бесконечностью, в которой живем.

Осознав, поверив, что у мира есть Творец, становишься частью этой – истинной! - реальности. Реальности, созданной Творцом. Это - новый взгляд на мир: видны новые возможности там, где прежде не было видно ничего.

Девочка играет в куклы... Расскажи ей про вечность – она не поймет тебя. Она живет в своей реальности и другой не знает. Человек, который далек от знания о Творце, не поверит, что есть другая жизнь, жизнь других возможностей. Но та жизнь, которая известна ему - это не настоящая реальность, он выдумал ее себе.

Остановись, подумай, что Вс-вышний делает для тебя каждый день. Мы, люди, – это выражение Его существования в этом мире. Вс-вышний – это личный Б-г каждого человека. Он интересуется каждым, ему известны дела каждого, он общается с каждым. Он – здесь, с нами и для нас. Творец Вселенной обращается к каждому и говорит: **«Сын Мой, Я люблю тебя. Я создал тебя, чтобы сделать тебя счастливым».** Молитва – это наш способ обратиться ко Вс-вышнему. Молитва – это прямой разговор с Творцом мира, Хозяином всего. Произношу благословение и осознаю, чувствую, с кем говорю сейчас.

У нас есть личное послание Творца своим детям – Тора. Тора требует от человека остановиться и подумать перед любым действием: «Зачем я это делаю?»

Есть распространенный обычай перед тем, как исполнить заповедь, произнести: «Во имя единства Святого, Благословен Он, и Его Шхины». И этим посвятить предстоящее действие приближению к Творцу.

Ради усиления своей личной связи с Творцом сосредоточься каждый раз, когда начинаешь что-то делать. Перед молитвой, перед едой, по пути на работу оста-

новись и скажи: **«Это - ради моей связи с тем, кто меня создал»**. Мы хотим испытывать возвышенные и благородные чувства. Мы живем ради момента признания, познания и создания связи со Вс-вышним.

Состояние трепета рождается из осознания:

- Я мал и лишен смысла по сравнению с колоссальным величием Вс-вышнего.

- Я всегда нахожусь в присутствии Вс-вышнего.

- Ощущение Его присутствия дает чувство возвышенности, связи с бесконечностью.

Продвигайся по этому Пути - пусть твоя голова касается небес, даже когда ноги твои стоят на земле.

Точки повторения:

1. Состояние восхищения и трепета способно пробиться сквозь лень и скуку и высвобождает энергию,

скрытую в человеке.

2. Человек склонен к мелочности. Восхищение, трепет отдаляют от этого состояния.

3. В мире нет ничего постоянного или скучного. Восхищение, восторг, трепет усиливают осознание этого.

4. Жизнь – это неисчерпаемый потенциал впечатлений. Нужно использовать силу каждого момента.

5. Реализация собственного потенциала вызывает восторг. Не упускать своих шансов.

6. Красота творения бесконечна - обращать внимание на маленькие детали, вызывающие тихий восторг.

7. Находить и использовать красоту в ежедневной жизни для усиления связи с Творцом мира.

8. Искать истину, открывать смысл жизни – находить в этом удовольствие. Так приду к мудрости.

9. Гулять под звездным небом – это простой и быстрый способ вернуться на правильный путь. **МТ**



Рав Моше АКСЕЛЬРОД,
преподаватель ешивы «Торат Хаим»

КРОВЬ СОЮЗА

Все знают, что еврейский мужчина должен быть обрезан. Тора предписывает сделать мальчику обрезание на восьмой день, а если ребенок болен, то процедура переносится, но как только он выздоравливает, она осуществляется безотлагательно. Если мальчика не обрезали, он обязан организовать себе обрезание сам, как только достигнет совершеннолетия (13 лет, т.н. возраст «бар мицва»). Заповедь обрезания считается одной из важнейших в Торе. На иврите она называется «брит мила» - «обрезание Союза». Гемара («Эрувин» 19а) пишет, что наш Праотец Авраам (сделавший себе обрезание в 99 лет) вытаскивает из Ада евреев в заслугу обрезания, о котором сказано: «Из-за этой крови ты будешь жить...» (Йехезкель 16:6)

Исключения составляют различные случаи осквернения обрезания: смешанные браки, натягивание кожи на место «брита» или пришивание крайней плоти обратно – такие люди лишаются доли в Грядущем Мире. Однако иногда возникает ситуация, когда самого обрезания недостаточно: мальчик родился обрезанным, нееврей сделал обрезание у врача, а потом пошел гиюр и т.д. В таком случае мозль (специалист, делающий обрезание в соответствии со всеми требованиями традиции) проводит процедуру, которая называется «атафат дам брит» («пускание крови Союза»): на месте обрезания делается маленький прокол, чтобы вышла капля крови, и лишь после этого духовная составляющая заповеди обрезания считается реализованной.

1
Написано в кодексе «Шулхан Арух» («Йорэ Деа» гл. 262 параграф 1): «Не делают обрезание до восхода солнца восьмого дня, и весь [световой] день подходит для совершения обрезания, и даже обрезание, которое делают не во время [т.е. не на восьмой день, а позже], производится только днём». Учится это из стиха «И на восьмой день должен быть у вас обрезан каждый мужского полу...» (Брейшит 17:12), который толкуется: «Только день, но не ночь». Рамо в своей комментарии делает важное добавление: «Если нарушил и совершил обрезание ночью, нужно повторно выпустить каплю крови; [если] обрезал до восьмого дня днём – исполнил заповедь». Выходит, что Рамо разделяет между преждевременным обрезанием, совершаемым днем, и обрезанием, совершаемым ночью. И в том случае, когда обряд

обрезания совершен раньше времени, но днём, не надо повторно выпускать каплю крови, однако если совершил обрезание ночью, то даже после восьмого дня следует пустить каплю. У многих ахароним слова Рамо вызывают удивление. Ведь если обрезание делается не на восьмой день засветло, то какая разница между днем и ночью с точки зрения обязанности выпустить кровь? Автор книги «Шаагат Арье» спорит с Рамо. Он считает, что в обоих вышеприведенных случаях не надо пускать кровь - обрезание засчитывается и без этого, «а упущенное невозможно исправить».

Таз задает тяжелый вопрос: из слов Рамо слышится, что пускание капли крови способно «исправить» обрезание, которое было сделано неправильно, а значит это не просто устроение – это обязанность, заповедь. И стало быть, если обрезание было

сделано ночью и досрочно, то делать кропление нужно на восьмой день, даже если он выпадает на Шабат. Однако никто из авторитетов, кроме автора «Агаот Маймони», так не считает, а значит, мнение Рамо проблематично.

В результате сложилась следующая ситуация: Рамо спорит с большинством законоучителей-ахароним о том, есть ли какой-то смысл в кроплении, способно ли оно «исправить» не вовремя сделанное обрезание, или же нет. И на первый взгляд, мнение большинства выглядит здесь вполне логичным, ведь человек уже сделал обрезание, и что можно поделаться с тем, что нарушены требования, связанные со временем проведения ритуала?

2

Источником алахи о пускании крови Союза является Вавилонский Талмуд («Шабат» 135а): там написано, что младенцу, который родился без крайней плоти (бывает и такое), нужно пустить кровь, т.к. мы опасаемся, что у него, тем не менее, есть «орла квуша» («захваченная» крайняя плоть - скрутившаяся, спрятанная часть кожицы), и вот из-за этого опасения мы и пускаем кровь (Талмуд имеет в виду, что при этом все равно отрезается маленький кусочек кожи). В свете этого мнение Рамо вызывает большие затруднения, ведь «Шулхан Арух» говорит про обычного малыша, которого обрезали не вовремя. Так зачем же пускать ему кровь, ведь ясно, никакой крайней плоти у него уже нет – его обрезали!?

Некоторые авторитеты выдвинули предположение, что точка зрения Рамо основывается на Иерусалимском Талмуде, который считает пускание крови, делаемое ребенку, родившемуся без крайней плоти, заповедью и выводит ее из стиха Торы: «Обрезан, обрезан должен быть рожденный в твоём доме» (Брейшит 17:13). Слово «обрезан» написано в стихе дважды, что дает мудрецам основание толковать его именно таким образом. В результате Иерусалимский Талмуд спорит с Вавилонским, ведь согласно Вавилонскому Талмуду, как мы помним, причиной пускания крови является не особый закон, выведенный из Писания, а всего лишь опасение, что

у ребенка есть скрытая крайняя плоть. Схожим образом понимает пускание крови и Раши. В своём комментарии на Вавилонский Талмуд («Шабат», 134а) он пишет: «Существует заповедь пускания крови [даже в обычном обрезании] из стиха в книге пророка: «Ради крови твоего завета...» (Захария 9:11)».

3

Все вышесказанное отвечает на вопрос, почему надо пустить каплю крови тому, кого обрезали ночью: из того, что мы делаем кропление тому, кто родился обрезанным, следует, что оно является заменой обрезания. Однако все еще остаётся непонятным различие между обрезанным ночью и обрезанным днём, но не на восьмой день, а раньше.

Для того, чтобы понять Рамо, следует прояснить точный смысл написанного в Иерусалимском Талмуде, потому что его слова могут быть истолкованы двояко:

1. Быть может, Тора дала нам пускание крови в качестве замены обрезанию в случае, когда его невозможно сделать, поскольку ребёнок родился без крайней плоти, и тогда «атафат дам брит» является заменой удаления крайней плоти, которое невозможно произвести физически. В таком случае можно решить, что когда делают обыкновенное обрезание, то суть его в удалении крайней плоти, и, на самом деле, не требуется выпускать кровь, и вообще, чисто теоретически, нет никакой проблемы в том, чтобы сделать обрезание без крови, если когда-нибудь это станет технически возможно.

2. Однако, можно понять сказанное в Талмуде и совершенно иначе, решив, что заповедь требует исполнения двух вещей: во-первых, должна быть удалена крайняя плоть – «орла», ведь исполнение заповеди в том, чтобы головка члена стала открытой, а во-вторых нужно «пустить кровь», потому что заповедь предполагает, что во время обрезания обязательно должна выйти кровь, которая и есть «кровь Завета» – тот самый «кровный союз», который упоминает Раши. И тогда получается, что

мудрецы в Иерусалимском Талмуде выучили из стиха, что даже если невозможно выполнить одну часть заповеди, поскольку у ребёнка нет крайней плоти, всё равно исполняем вторую часть заповеди обрезания – пускание крови.

Второе понимание написанного в Иерусалимском Талмуде основано на книге «Бейт а-Леви» - комментарии на Тору раби Йосефа Дова Соловейчика – родоначальника прославленной династии раввинов Бриска, а также на его респонсах. В комментарии на книгу «Брейшит» (гл. 17) он выделяет два аспекта заповеди обрезания:

1. Наличие крайней плоти – это «мум» («дефект») для еврея, у необрезанного еврея есть физический изъян. И Тора заповедала этот дефект исправить, устранить изъян с помощью обрезания.

2. Исполнение заповеди обрезания добавляет еврею святости, подымает исполнившего её на более высокий духовный уровень.

Интереснейший момент: в своем респонсе раби Йосеф Дов пишет, что исполнение заповеди обрезания не ограничивается непосредственным моментом ее физического исполнения – ее исполнение продолжается всё то время, что человек обрезан, непрерывно. Аналогичным образом, человек, у которого есть на косяке двери кошерная мезуза, исполняет заповедь мезузы всё то время, что она висит. Раби Соловейчик ссылается на автора книги «Маарах Ор заруа», который доказывает это из написанного в трактате «Менахот» (43б) Вавилонского Талмуда, где рассказывается, что однажды царь Давид, находясь в бане, подумал, что в данный момент он не исполняет никакой заповеди, но потом увидел своё обрезание и успокоился. Т.е. исполнение заповеди обрезания продолжается даже после самого совершения обрезания. Таким образом, те два аспекта обрезания, которые упоминаются в «Бейт а-Леви» (устранить изъян и добавить святость) могут быть скорректированы: срезая крайнюю плоть, мы устраняем физический изъян, а когда человек обрезан, он входит в союз со Вс-вышним и тем самым непрерывно добавляет святость.

4

Вернёмся к Иерусалимскому Талмуду. Мы сказали, что согласно первому варианту понимания «атафат дам брит» является заменой срезания крайней плоти. Тогда получается, что оба аспекта заповеди реализуются срезанием крайней плоти, а для случаев, когда крайней плоти у человека нет, Тора дала нам пускание капли крови в качестве замены. И тогда оба аспекта заповеди реализуются пусканием крови. В этом, по всей видимости, и состоит причина особого мнения автора «Агаот Маймони», который считает, что надо делать выпускание капли крови даже в Субботу, т.к. в случае отсутствия крайней плоти «атафа», по сути, становится полноценным обрезанием.

Но с т.з. второго объяснения, согласно которому само действие обрезания предполагает достижение двух целей (удаление крайней плоти, и пускание «крови Союза»), получается, что если нет крайней плоти, то мы можем достичь лишь второй цели, пуская кровь. И тогда понятно, почему мы не совершаем «атафу» в Субботу, согласно мнению подавляющего большинства законоучителей: такой вариант выполнения заповеди обрезания является неполным, и несмотря на то, что обрезание, выполняемое на восьмой день, отодвигает Шабат, невозможно разрешить нарушать Субботу ради частичного исполнения заповеди обрезания (об этом мы скажем подробнее чуть ниже). Если совместить вышесказанное с объяснением раби Йосефа Дова Соловейчика, то мы, удаляя крайнюю плоть, исправляем изъян, а тем, что пускаем кровь, мы входим в союз со Вс-вышним и «добавляем святость», и в итоге нам засчитывается исполнение заповеди обрезания, которое длится всю жизнь.

5

Важно отметить, что в трактате «Шабат» Вавилонского Талмуда сказано: закон об обрезании, «отталкивающим» Шабат (т.е. заповедь Торы делать обрезание на восьмой день, даже если он выпал на Шабат, несмотря на то, что обрезание выглядит как грубейшее нарушение Шабата) касается только случая, когда восьмой день жизни мальчика выпадает на Шабат, и не распространяется на те случаи, когда обрезание

делается не на восьмой день. Другими словами, если Шабат выпал на седьмой или девятый день, и заведомо известно, что на восьмой – будничным – день невозможно будет сделать обрезание, а в Шабат как раз вполне возможно будет его организовать и сделать – мы не нарушаем Шабат ради обрезания. В книге «Хазон Йехезкель» приводятся слова рава Хаима Соловейчика, который, базируясь на данном положении Талмуда, обсуждает тему «атафы». Он пишет, что она не является полноценным обрезанием, и именно поэтому не делается в Субботу, а это значит, что ее вообще не обязательно делать на восьмой день. Таким образом, при отсутствии крайней плоти любой день подходит для выполнения заповеди обрезания и для пускания крови, даже если его будут делать раньше, не дожидаясь восьмого дня. Поэтому ясно, что если ребенок родился с крайней плотью, но по какой-то причине ему сделали обрезание раньше восьмого

дня, то уже не надо повторно пускать кровь. Однако последнее касается лишь дневного времени суток, а ночь вообще не подходит для обрезания, поэтому в случае, если ребенка обрезали ночью, нужно будет повторно делать ему пускание крови. Мнение рава Хаима хорошо стыкуется с нашим объяснением, согласно которому в заповеди об обрезании присутствуют два аспекта, и можно представить себе ситуацию, когда возможно выполнить лишь один из них (освящение).

В результате нам становится ясна позиция Рамо: во-первых, существует принципиальная разница между ночью и днём (об этом пишет рав Хаим Соловейчик), а во-вторых, вопрос Таза тоже не представляет сложности: мы не делаем в Шабат «атафат дам брит», несмотря на то, что процедура выполняется вместо обрезания, поскольку с ее помощью выполняется не вся заповедь, а лишь ее часть. **MT**



Рав доктор Шломо ВЕСТФРИД, выпускник ешивы «Торат Хаим», аврех колелей «Ор Тора» и «Ве-Гоалти», врач отделения реанимации недоношенных и новорожденных больницы «Шаарей Цедек», Иерусалим

ТЕРРИТОРИАЛЬНЫЕ КОНФЛИКТЫ И МЕДИЦИНСКИЕ УСЛУГИ

Один врач, назовем его доктор Абрамс, решил открыть маленькую клинику в частных апартаментах, расположенных в многоквартирном доме. И все бы ничего, да вот соседи доктора Абрамса начали возражать против врачебной практики на дому, говоря, что из-за многочисленных посетителей доктора Абрамса в их некогда тихом дворе станет невыносимо шумно, и что чужаки будут пачкать лестницы и мусорить в подъезде. Каков же закон Торы в данном случае? Имеют ли право соседи возражать, или протест является ни чем иным как проявлением «мидат Сдом»?¹ Имеет ли право доктор Абрамс заниматься врачебной практикой на дому, не взирая на протесты соседей?

Обратимся к источникам. Сказано в мишне: «Магазин, что во дворе - могут [соседи] протестовать против него, говоря: «Не могу заснуть из-за шума входящих и выходящих», но ремесленник, что во дворе - не могут протестовать против него, заявляя: «Не могу спать из-за шума молота, из-за шума жерновов и из-за шума детей [пришедших к учителю]» («Бава Батра» 20б). Гемара задает вопрос: в чем разница между первой частью мишны и второй ее частью? Другими словами, чем отличается шум, создаваемый посетителями магазина во дворе, по поводу которого соседи имеют полное право протестовать, от шума, который создают дети, пришедшие к учителю? Ответ, который дает Талмуд, таков: вторая часть мишны говорит про детей, которые пришли к учителю изучать Тору, и написана она была после постановления раби Йеошуа бен Гамла, как сказал Раби Йеуда от имени рава Брэма: «Памятен тот человек доброй памятью, и Йеошуа бен Гамла

имя его: если бы не он – забылась бы Тора в народе Израиля...»

Из вышеприведенного видно, что соседи имеют право протестовать против открытия «нового бизнеса», если он связан с увеличением числа посетителей в общем дворе, однако учитель, обучающий детей Торе, является исключением из этого правила.

Далее в тексте гемары (там же, 21а) задается тяжелый вопрос на вышесказанное из брайты: «[Если] один из жителей двора просит [разрешения] быть врачом, специалистом (дословно ремесленником), прядильщиком, учителем² - жители двора могут воспрепятствовать». Т.е. в мишне, согласно объяснению, которое дает Талмуд, сказано, что соседи не могут воспрепятствовать учителю, а в брайте сказано, что они обладают таким правом. Гемара снимает это противоречие, отвечая, что в брайте речь идет об учителе светских профессий, а в Мишне - об учителе Торы.

¹ «Качество Сдома» – характерное для жителей уничтоженного Вс-вышним города Сдом нежелание помогать ближним.

² Имеется в виду разрешение на то, чтобы открыть дело в собственном доме.

Нам же в приведенной выше брайте интересна деталь, непосредственно связанная с нашей темой: из брайты следует, что соседи имеют право препятствовать открытию клиники в общем дворе. Однако не будем забегать вперед.

Гемара продолжает обсуждать вопросы, связанные с учителями, а также различные обязанности жителей города по отношению друг к другу в связи с организацией школы, но сразу после этого она приводит следующий спор: «Могут жители переулка принять решение запретить посадить у себя [дело] и портного, и банщика, и учителя, и любого другого ремесленника, но своему соседу - не могут запретить. А рабан Шимон бен Галиэль говорит, что даже соседу могут запретить». И поясняет рав Уна сын раби Йеошуа: «Бесспорно, что жителю другого города могут запретить, а жителю своего переулка не могут запретить». Рав Уна сомневается насчет того, есть ли у жителей переулка право запретить открывать у себя дело жителю соседнего переулка. Объясняет Раши, что протест соседей легитимен в том случае, когда «сажают между ними портного из другого места, особенно, когда в переулке уже есть местный портной». На основании его слов можно сделать вывод, что местный житель имеет право открыть свое дело, не считаясь с мнением соседей. Но так ли это на самом деле³? Рамбам в кодексе «Мишнэ Тора» («Законы добрососедских отношений», гл.6) пишет: «[Если] один из жителей тупикового переулка решил стать врачом специалистом или прядильщиком, или учителем светских предметов, соседи могут протестовать, из-за того, что возрастает количество «входящих и выходящих», и так же тот, у которого есть дом в общем дворе, да не сдаст его ни врачу, ни специалисту, ни чесальщику, ни писцу, ни учителю [для обслуживания клиентов на дому]. [Если] магазин во дворе - могут протестовать против него, говоря, что шум посетителей наруша-

ет уклад жизни, но не могут протестовать против ремесленника, производящего продукцию дома, а продающего на рынке, говоря, что его шумная работа мешает спать. И также разрешено каждому обучать дома еврейских детей Торе и никто не может протестовать, говоря, что шум, создаваемый приходящими учениками, мешает ему».

На первый взгляд, Рамбам явным образом запрещает открывать клинику без согласия на то соседей. «Шулхан Арух» («Хошен Мишпат» гл. 156 п.1, 5) выносит постановление: «[Если] один из жителей переулка⁴, попросил [разрешения соседей на то, чтобы] стать врачом, специалистом, прядильщиком, писцом, или обучать детей светским наукам, жители переулка могут воспрепятствовать, если им мешает увеличение «проходимости», и даже если согласились все, кроме одного, то этот одиночка может запретить ему. Тот, у кого есть дом в общем дворе да не сдаст его...» В общем, пока что все идет к тому, что доктору Абрамсу придется подыскивать себе местечко с более покладистыми соседями. Но отчаиваться не стоит. Смотрим дальше.

Раши в своем комментарии к нашей гемаре делает важное пояснение: «врач – мозль, специалист – кровопускатель». Автор «Сма» («Сефер меират эйнаим») указывает на логическое несоответствие между этими словами Раши и формулировкой закона в «Шулхан Арухе» (там же, п.3), где установлено, что никакому заповеданному ремеслу соседи не имеют право чинить препятствия, точно так же, как не могут они препятствовать учителю Торы. Поэтому «Сма» утверждает, что на самом деле под словом «врач» должен подразумеваться лишь тот, кто лечит тело человека, но никак не мозль – ведь мозль помогает исполнить заповедь обрезания, а это значит, что соседи не вправе ограничивать его. В итоге он определяет в качестве правильной ту версию текста гемары, где написано «или врачом, или специа-

³ Важно упомянуть о пояснении, которое делают комментаторы Рамбама: следует разделить между протестом жителей переулка и протестом соседей по двору. Данная гемара обсуждает именно протест жителей переулка и никак не ограничивает право соседа по двору заявлять протест, поскольку очевидно, что соседу по двору шум, создаваемый клиентами нового «предприятия», мешает намного больше, чем жителю переулка.

⁴ Рамо добавляет: «Есть те, кто считает, что протест возможен лишь в рамках двора».

листом». Но автор комментария на Рамбама «Агаот Маймони» считает, что правильная формулировка этого закона не «или врач, или специалист», а как раз «врач-специалист» (т.е. врач, который является специалистом (профессором) в своей области). Аналогичного мнения придерживаются раби Яков бен Ашер (автор кодекса «Арба Турим», или просто «Тур»), а также раби Йосеф Каро в своем комментарии на Тура («Бейт Йосеф»)⁵.

Тем не менее, автор «Турей Заав» (Таз) отмечает, что Рамбам в одном месте пишет «врач специалист», а в другом – «врач или специалист», и на основании этого делает вывод, что в обоих местах понимать написанное у Рамбама следует именно как «врач или специалист». А по поводу того, что «никакому заповеданному ремеслу соседи не имеют право чинить препятствия», пишет «Таз», что «как моэль, так и врач - это такое заповеданное ремесло, в отношении которого разрешено протестовать, поскольку они могут работать и на дому у клиента». Он сужает круг надомных занятий, защищаемых в «Шулхан Арухе» от соседского недовольства, полагая, что «Шулхан Арух» разрешил игнорировать мнение соседей исключительно в тех вариантах заповеданной деятельности, которые связаны с необходимостью собирать для группу людей: открыть благотворительную кассу, организовать на дому постоянный миньян и т.п.

Рав Йехиэль Эпштейн в книге «Арух а-Шулхан» («Хошен Мишпат» 156) пишет: «И следует спросить, после того, как мы разрешили открыть [предприятие во дворе] ради заповеди, почему же запрещено человеку открыть врачебный кабинет или сделаться специалистом по кровопусканию? Ведь лечение людей – это огромная заповедь! Некоторые отвечают («Таз»), что в деятельности врача нет заповеди, т.к. он может пойти на дом к пациенту⁶. И кроме того,

ни в Талмуде, ни в [словах] Рамбама мы не находим [в сформулированном виде] разрешение [открыть в доме с общим двором «заповеданный бизнес» без согласия соседей] ни для кого, кроме как для обучающего Торе, [относительно которой сказано в книгах], что изучение Торы весит как все заповеди вместе взятые, и [также сказали наши мудрецы, что] «соперничество учителей преумножает мудрость», следовательно, соседи имеют право препятствовать открытию любого другого «заповедного бизнеса» в общем дворе, и таково мнение Рамбана. А учителя и господа наши, авторы «Шулхан Аруха»⁷, написавшие, что «таков закон для любого заповеданного дела, что [соседи] не могут протестовать» - это мнение автора «Арба Турим», поскольку «Тур» пишет не «или врач, или специалист», а «врач-специалист», т.е. знаток. Соответственно, следует объяснить, что по мнению «Тура» запрещено [не лечить, а] именно преподавать медицину без согласия соседей».

Как известно, в Талмуде отсутствуют знаки препинания, поэтому есть возможность прочесть текст Гемары по-разному: и как «врач-специалист»; и как «врач и (или) специалист». В итоге, в зависимости от прочтения согласие соседей потребуется только для преподавания медицины (Тур и его последователи), или даже для открытия клиники (Рамбан, Сма и Таз). Рав Френкель, исследовавший множество рукописей Рамбама, приводит различные варианты написания этого словосочетания в обоих местах, на которые опирается в своем толковании Таз (см. выше). Так как же, все-таки, следует поступать на практике в наше время?

Обратимся к книге респонс «Циц Элиэзер», написанной равом Элиэзером Вальденбергом - одним из величайших раввинов прошлого поколения, уделявшим повышенное внимание медицинским вопросам:

⁵ Перу раби Йосефа Каро принадлежат три величайших алахических произведения: комментарий на Тура «Бейт Йосеф», глобальный алахический кодекс «Шулхан Арух», а также комментарий «Кесеф Мишнэ» на алахический свод Рамбама «Мишнэ Тора».

⁶ Имеется в виду, что нет заповеди в том, чтобы открыть кабинет в общем дворе, т.к. больные могут получить лечение, вызвав доктора на дом, соответственно протест соседей не помешает выполнению заповеди.

⁷ Здесь он имеет в виду не только раби Йосефа Каро, но и других законоучителей ахроним, чьи выкладки являются классическими комментариями «Шулхан Аруха».

«[Был] случай с врачом, живущим в многоквартирном доме, который хотел открыть клинику для приема и лечения больных, и тогда «восстали» против него соседи - жители дома. И протестовали против него, негодуя, что большое количество посетителей нарушит их покой. Будучи людьми, соблюдающими заповеди, предстали они предо мной, дабы услышать мнение Торы о происходящем...»

Свой ответ рав Вальденберг начал с цитирования Рамбама, который на основании написанного в трактате «Бава Батра» постановил в «Законах добрососедства», что если один из жителей тупикового переуллка решил стать врачом-специалистом, то его соседи могут возражать, ссылаясь на то, что им мешает множество приходящих в переулок людей, а еще постановил, что в общем дворе нельзя сдать дом ни врачу, ни специалисту. Рав Элиэзер добавил, что так же определено в «Арба Турим» и «Шулхан Арухе», и что даже если будет получено согласие всех соседей, кроме одного, то этот один может запретить. Т.е. соседи имеют право возражать и не позволить открыть клинику, как написано, что «могут запретить сделаться врачом, т.к. мешает им множество входящих и выходящих». Однако сам автор «Циц Элиэзер» не согласен с вышесказанным. Он пишет, что после детального изучения данного вопроса пришел к выводу, что в этой теме не все так просто, поскольку Рамбам и Талмуд постановили, что любой человек может стать учителем и преподавать Тору детям в своем собственном доме, и нет у соседей права на протест, а «Тур» и «Шулхан Арух» добавляют, что данный закон защищает человека от протестов соседей в отношении любой заповеданной «деятельности». И поскольку помощь страждущим - тоже заповедь, нам остается лишь понять, чем же отличается врач, желающий принимать больных в своем собственном доме, от всех остальных, занимающихся заповеданным ремеслом (ведь для врача, на первый взгляд, существует прямой запрет на открытие клиники без согласия соседей).

Рав Вальденберг отмечает, что этот вопрос уже задавал «Таз», написавший, что «лечение [на дому] – не [та] заповедь», поскольку у врача есть возмож-

ность ходить на дом к больным, и именно поэтому «Тур» перечислил те варианты заповеданной деятельности, по которым нельзя протестовать – этим он стремился показать, что протест запрещен лишь в отношении такой заповеданной деятельности, которая предполагает для своего осуществления собрание людей в качестве необходимого условия.

Согласиться с мнением Таза рав Вальденбергу мешает позиция автора «Арух а-Шулхан», который явно не согласен с идеей Таза разделить между заповеданной деятельностью, которая предполагает обязательным условием общественное собрание, и всей остальной заповеданной деятельностью. К тому же в «Шулхан Арухе» использована крайне лаконичная формулировка, не подразумевающая никаких разделений и сужений смысла: «И таков закон для любого заповеданного дела».

Рав Вальденберг считает очевидным, что «Шулхан Арух» говорит обо всех видах заповеданной деятельности, что соседи не имеют права возражать ни в одной из них. Кроме того, он опирается на книгу «Паамоней Заав», которая спорит со «СМА»: «Следует возразить против мнения СМА, написавшего, что «Шулхан Арух» имеет в виду под словом «врач» не моэля, а именно «врачующего тела». И поразился я [мнению СМА], ведь не существует заповеди большей, чем спасение жизни, и поэтому, конечно, врач, с точки зрения уровня заповеди, предпочтительнее моэля». Интересно, что автор «Паамоней Заав», не соглашаясь с идеей Таза о разделении заповеданных действий на требующие и не требующие прихода людей в определенное место, предлагает собственный критерий, отличающий моэля от врача: у моэля любое посещение связано с исполнением заповеди, в то время как у врача далеко не все посещения связаны с заповеданным лечением. Поэтому соседи, не имея права запретить врачу принимать у себя дома больных, могут протестовать против нашествия тех посетителей, чей приход не связан с заповеданным лечением, а это значит, что на открытие клиники необходимо согласие всех соседей. Но в то же время это означает, что если врач будет принимать людей исключительно с целью лечения, то соседи не смо-

гут возражать и чинить ему препятствия. Далее «Циц Элиэзер» ссылается на Хатам Софера, который задается вопросом: если «Шулхан Арух» разрешает человеку беспрепятственно открывать на дому любое заповеданное дело, то можно открыть вообще любое предприятие в общем дворе никого не спрашивая, потому что пропитание человека и его домочадцев – это тоже заповедь! Но если так, то смысл права соседей на протест, закрепленного в Талмуде, полностью утрачивается?! Ответ Хатам Софера состоит в том, что заповедь кормить себя и семью возложена на самого человека, а вот на его соседей она не распространяется, и именно поэтому они имеют полное право протестовать, если им мешают приходящие к предпринимателю-надомнику клиенты.

Из того, что Хатам Софер не склонен защищать от соседского недовольства заповеданные действия, возложенные исключительно на самого человека, но не относящиеся к его соседям, «Циц Элиэзер» делает вывод, что заповедь, которая обязывает не только нашего предпринимателя, но и всех остальных, включая соседей, попадает в число тех действий, в отношении которых «Шулхан Арух» лишил соседей права протеста: мы знаем, что заповедь оказывать помощь в спасении больного возложена на каждого, обладающего такой возможностью, как писал об этом Рамбам в комментарии на Мишну («Недарим»), и конкретно в нашем случае соседи могут помочь больным тем, что не будут возражать против посещения ими врача в том переулке, и, следовательно, они лишаются права протеста, т.к. данная заповедь обязывает и их тоже. Идея Таза, что больные могут вызывать врача на дом, представляется раву Вальденбергу несостоятельной, поскольку не всякому больному доступно оплатить визит врача. Таким же несостоятельным объявляет он и другой возможный аргумент - что больные вполне могут обратиться и к другому врачу, т.к. «не от каждого

человека удостоится излечиться» («Шулхан Арух», «Йорэ Деа» гл. 236 п.1).

«Циц Элиэзер» добавляет, что из комментария, написанного Хатам Софером на трактат «Бава Батра», он увидел, что речь в Талмуде идет именно о враче, который специализируется на кровопускании, и его работа не связана непосредственно со спасением жизни, причем Хатам Софер различает между таким кровопускателем и врачами (см. комментарий Раши на гемару, приведенный выше)⁸, а также моэлями: «Но в отношении врача и специалиста-моэля - нет у соседей права протестовать против их деятельности».

«Циц Элиэзер» приводит еще одно объяснение позиции Тура (считавшего, что согласие соседей требуется лишь для преподавания медицины, но не для врачебной практики), которое изложено в «Арух а-Шулхан»: в отличие от преподавания Торы и работы моэлем врачевание - это ремесло не только еврейское (имеется в виду, что обучение медицине – это обучение обычной светской профессии). Но все же, поскольку Тур пишет не «врач или специалист», а «врач-специалист», считая, что именно так следует читать Гемару, значит он имеет в виду необходимость получения согласия соседей именно на обучение медицине в общем дворе (как и любому другому светскому ремеслу), но непосредственно на врачевание согласие соседей получать не обязательно.

Последнее утверждение выглядит, на первый взгляд, новым и необычным, к тому же оно соотносится только с версией Тура и его последователей в написании Гемары. Но автор «Циц Элиэзер» отмечает, что он увидел поддержку мнения «Арух а-Шулхан» в объяснении рабейну Гершома на трактат «Бава Батра»: «Если хочет обучать книгам медицинским – [соседи] могут запретить», следовательно, правильное понимание слов «сделаться врачом» – обучать искусству врачевания.

⁸ Кровопускание в те времена являлось ремеслом, в то время как подготовка врача требовала более серьезных знаний и навыков.

В итоге рав Элиэзер Вальденберг резюмирует: «Из всего вышесказанного по вопросу нашего случая следует, что соседи не могут воспрепятствовать в открытии клиники».

Итак, доктор Абрамс имеет право открыть свой кабинет прямо у себя дома, не взирая на воз-

ражения соседей. А я с удовольствием замечу, что подобного рода споры крайне редко переходят в наших кругах в практическую плоскость: соседи почти всегда рады помочь каждому в открытии нового дела, и не только своим молчаливым согласием, но и конкретным действием. **MT**

Рав Шломо Залман АВЛИН
профессор Бар-Иланского университета

Перевод Эйтана Кальменса

Продолжение. Начало в №39-40



БАВИЛОНСКИЙ ТАЛМУД

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

Имя «Талмуд» и его значение

Помимо названия книги, слово «Талмуд»², употребляется в источниках в дополнительных значениях, хорошо отражающих различные стадии в изучении Устной Торы и образование материала, находящегося в Талмуде.

1) Комментирование Писания различными способами. В основном, путем вывода алахи из писания с помощью правил толкования Торы. Например, «учение говорит» (ивр.: «талмуд ломар»). Фраза упоминается в Мишне около 15-ти раз и ещё очень много раз в алахических мидрашах. Наряду с ней используются также «писание хотело научить тебя» (ивр.: «ба а-катув леламдеха»), «мы выучили» (ивр.: «нимцену лемедим»), «все вещи учатся и учат» (ивр.: коль а-дварим лемедим ве меламдим), «для своего изучения он пришел» (ивр.: «ле-лимудо у ба») и так далее. В самом Талмуде пользуются словосочетанием «талмуд ломар», в том случае, когда ищут та-нахический источник алахи: «какое учение» (арам.: «маи талмуда»), «учение взяло» (арам.: «насив ла талмуда»), «упорядоченное учение в устах у такого-то» (ивр.: «талмуд арух бе-пи») («Меила», 17а), «есть уче-

ние» (ивр.: «йеш талмуд») («Бава Кама» 104а и Сифра). Это значение параллельно понятию «мидраш» («Шкалим», б:б и параллельные места); И, возможно, что это является первичным пониманием выражения «талмуд тора» (которое теперь используется в значении «изучение Торы») («Пэа», 1:1, «Ктубот», 5:6, «Авот», 2:2;6:2, «Крейтот», 6:9).

2) Процесс изучения - знания, получаемые в результате изучения Торы и само изучение Торы в целом. (От формы «пиэль» глагола «лимед», в грамматической форме подобной словам «тафнук», «ташлум»; см. «Пеа», 1:1; Тосефта «Бава Меция» конец гл.2; «Бава Меция» 33, «Сифрей Дварим» [стр. 58 в изд. Финкельштейна]). Мудрецы противопоставили его практическому исполнению заповедей, и, в конце концов, постановили что «талмуд» (изучение) более важно, чем исполнение, ибо изучение приводит к исполнению» («Сифрей» там, стр. 85, и параллельные источники), и «не мидраш (т.е. талмуд) является сутью, а деяния» («Авот», 1:7)³.

3) Результаты изучения, согласно описанному выше первому значению. Так про рабана Йоханана бен Закая было сказано, что он знал «Писание и мишну, талмуд, алаху и агаду» («Сукка» 28а, «Бава Батра»

¹ Книга вышла в издательстве института «Орот Исраэль». Перевод сделан и публикуется здесь с любезного разрешения автора и издателей книги. Первая версия этой главы вышла в свет в виде статьи «Талмуд Бавли» в «А-Энциклопедия а-иврит», поэтому текст содержит ссылки на другие статьи этой энциклопедии. Важные исправления к началу статьи, напечатанному в № 39-40. 1. На стр. 28 написано «сирийских (сирском) языках». Слово «сирском» является опечаткой. Такого языка не существует. 2. Все даты, связанные с жизнью мудрецов, упомянутые на стр. 32-33, являются датами смерти, а не рождения.

² А также сходные с ним по значению слова с тем же корнем - прим. переводчика.

³ Об этом смотри в «А-Энциклопедия а-иврит», статья «Талмуд Тора».

1346); и это то, что изучали римские чиновники, посланные к рабану Гамлиэлю в Ушу (Иерусалимский Талмуд «Бава Кама», 4,3): «Писание, мишну, талмуд, алахот и агадот» («Сифрей Дварим» (стр. 401 в изд. Финкельштейна) [там вместо слова «талмуд» находится слово «мидраш»]) Отсюда названия места, где занимались этим изучением: «бейт мидраш» или «бейт талмуд» (т.е. «дом учения») в отличие от места, где изучали Писание, которое называлось «дом книги» (Тосефта «Маасер Шени» 2,20, Иерусалимский Талмуд, там же, 3,7).

4) Объяснение, смысл, предположение, дискуссия и казуистика — как в том, что выводится с помощью толкования писания, так и в алахот, сформированных в виде мишны. «Понять суть причин Мишны - отчего что-либо является чистым, а что-либо - нечистым, что-то разрешенным, а что-то - запрещенным. И на чем основывается каждая вещь, и на каком стихе в Писании. И это «талмуд», который был во времена танаев. И также понять одну вещь с помощью другой. Когда спрашивали новую вещь в доме изучения, откуда её можно выучить, и с чем её можно сравнить» (Раши, «Сота», 20а). «Талмуд» в этом значении был уже у самых первых танаев — как, например, у рабана Йоханана бен Закая (Послания рав Шриры Гаона, стр. 48 (по «Санэдрин», 41б)), но не было единой версии текста, и каждый мудрец преподавал ученикам своим образом (Рав Шрира Гаон, там же). Изучение этого «талмуда» прославлялось ещё во времена раби Йеуды а-Наси более, чем изучение мишны или Писания. Те, кто специализировались на нем, назывались «обладатели талмуда» (ивр.: «баалей талмуд»), и они встречаются уже во времена раби Йеуды а-Наси («Бава Батра» 8а и другие места). С тех пор Тора разделялась на три части: Писание, Мишна и талмуд — и так мы находим уже в танаических источниках («Сота», 44а; и другие места). Основой этого талмуда танаев являлись вещи, выведенные с помощью логики, и он помещен в сборники алахических мидрашей, и частично также в Мишне («Пэа», 6:6; «Бейца», 1:6; «Рош а-шана», 2:9 и еще множество мест). Когда в Мишне было сказано: «Алаха как такое-то мнение», то это называет-

ся «Талмуд», и об этом сказали в барайте: «Не учат алаху из Талмуда и из рассказанного происшествия (прецедента)» («Бава Батра» 130б; по написанному в «Ниде», 7а; и см. Раши там же). В противовес этому мы нашли высказывание Шмуэля: «Не учат алаху не из алахот, и не из агадот, и не из тосефт, но только из Талмуда» (Иерусалимский Талмуд «Пэа», 2:6).

5) Талмуд амораев (т.е. Гемара, смотри далее) в целом подобен талмуду танаев, но в его центре находится Мишна раби Йеуды а-Наси — наша Мишна. В этом значении термин упомянут уже в самом Талмуде от имени раби Ирмии при описании самой книги: «В темноте посадил меня («Эйха», 3:6) — это талмуд Вавилона» («Санэдрин», 24а). Также раби Зейра, когда поднялся в Землю Израиля, постился сто постов, чтобы забыть талмуд вавилонян. («Бава Меция», 85а). Два талмуда упоминаются также у раби Йоханана (III век), объясняющего слово «Бавель» (Вавилон) как «смешавший (ивр.: балуль) в себе Писание, Мишну и талмуд» («Санэдрин» там). Он также описывает обособленность каждого из талмудов - «и выходящему и входящему нет мира» («Зхария», 8:10). Сказал Рав: «Когда человек перешел от изучения алахи к изучению Писания, у него нет мира». А Шмуэль сказал, что это о том, кто оставил талмуд и перешел к Мишне. Раби Йоханан сказал, что это о том, кто перешел от изучения одного талмуда к другому. («Хагига», 10а). Действительно, в Земле Израиля знали «основы вавилонского талмуда» и наоборот. Уже в ранних пластах Талмудов многое из учения евреев Вавилонии встречается в словах израильских мудрецов, и наоборот.

б) Использование слова «Талмуд» как названия сочинения в том виде, в котором он находится у нас со времен гаонов. В поздней литературе это слово постоянно заменялось словом «Гемара» (или «Шас») из-за христианской цензуры, которая запрещала использование этой книги и её названия (см. далее). Гемара (в гаонических и йеменских источниках «гмар»). В значении этого слова, тогда когда его упоминание в Талмуде является аутентичным, проясняются этапы образования Талмуда, но на данном этапе у нас нет возможности описать их в точно-

сти. Причина в том, что «уже исследовали и пытались понять ученые о редакции и месте редакции древних источников Хазаль, и, как правило, вещи не сдвинулись с места. Один говорит одно, другой говорит другое, и вещи не смогли проясниться» (Ш. Либерман, «Сифрей зута», 5728, стр. 3).

Глагол «гамар» обозначает окончание — и отсюда его вторичное значение в вавилонском арамейском (и только в нем!) «учил». По мнению Бахера, источником этого значения является то, что гемару заучивали наизусть. Глагол «гамар» обозначал, что закончили процесс заучивания. Материалу, образованному таким образом, дали имя Гемара. Материал мог носить не обязательно алахический характер. Например: «гмири (т.е. мы учили) хорошее не становится плохим» («Брахот», 29а); «Камень, который Ог, царь Башана, хотел бросить на народ Израиля» - гмара гмири ла [т.е. мы знаем это из материала переданного по традиции]» (Там же, 54б). И ещё много других мест.

Следовательно, этот термин означает изучение общепринятого и постоянного материала, и также оно означает древнюю традицию (Альбек). В этом значении в Талмуде оно противоположно понятию «свара» (предположение): «Гемара или свара?» («Эйрувин», 60а и другие места). Этот термин употребляется также по отношению к танаям. Так, например, спросили про раби Йеошуа: «В чем разница между его гемарой и сварой?» («Бехорот», 20а. И ср. «Эйрувин», 13а, «Сота», 20а и другие места). В любом случае это объяснение не может опровергнуть другое объяснение (Ю. Каплан), которое гласит, что это значение слова взято из его использования в значении «гмар дин», т.е. краткий и четко сформулированный конспект более широкой дискуссии, имевшей место до этого.

Только в одном случае слово «Гемара» имеет значение названия упорядоченного и постоянного материала, подобного Талмуду. Рав Нахман сказал про комментарий, данный несколькими амораями словам Мишны («Эйрувин», 32б), что также объяснил её и Шмуэль. Тогда его спросили: «Вы объяснили это так?». На что он ответил им, что они ведь сами

объяснили таким же образом. Они ответили ему, что хотели спросить следующее: «Установили ли вы это в Гемаре?», т.е. записал ли ты свой комментарий в Гемаре? И действительно, сразу после этого этот комментарий появляется под заголовком «Так же было сказано» (ивр.: «итмар намей»). Отсюда рав Шрира доказывает, что уже во времена этих амораев существовал упорядоченный текст Гемары, и таким же образом объяснили это место большинство последующих комментаторов. Кажется, что «Гемара» является законспектированной частью общепринятого изучения в ешиве. В такой формулировке это стало «гирсой» (заучиваемым наизусть текстом) и было передано «гирсаей» - мудрецам, чьей обязанностью было заучивать «гемару» и потом произносить её в ешиве как «живую книгу». Также были «танаи», которые заучивали Мишну наизусть, а потом произносили её в ешиве, и с тех пор её заучивали таким образом.

Кроме этого, существовала часть «свары» - дискуссий и обсуждений, и это является «талмудом» «гемары». Их обозначали как противоположные части «лемиграс» (т.е. заучить текст) против «июней» (т.е. учить углубленно) («Сукка», 28б; «Таанит», 10б). Это является звеном цепочки «талмуд» в значении «свара», которая потом стала «гемарой». Трудность восстановить литературное влияние части «свара» на текст «гемары» является фундаментальной проблемой исследования Талмуда.

Возникновение и редакция

Для литературы Хазаль в целом, и для Талмуда, в частности, характерен неисторический подход. И также как источники не занимаются историческими реалиями преднамеренно (а только в той степени, в которой нужно для существенной дискуссии), также Талмуд не рассказывает о себе – не говорит о своей истории, о возникновении и редакциях. Отсутствие внешнего и прямого внутреннего материала вынуждает выяснять эти вещи на основе свойств самого текста Талмуда. Первый вопрос касается определения периода возникновения и редакции, а также выяснения связи между ними.

Есть те, кто ставят ударение на редакцию, и видят в раве Аши и других мудрецах его поколения (начало V века) редакторов всего предшествующего материала амораев. Это мнение, принятое многими, основывается на словах самого Талмуда: «Рав Аши и Равина — окончание указаний (ивр: ораа)», и объяснил Раши: «Конец амораев. До них Талмуд не был упорядочен. Но когда спрашивали в доме учения о причине мишны или о случае в сфере имущественных законов или запретов, каждый говорил свое мнение. Рав Аши вместе с Равиной упорядочили переданные комментарии амораев по порядку трактатов - каждый комментарий после соответствующей мишны, и задали необходимые вопросы, и написали подходящие ответы. Они с амораями, которые были вместе с ними, установили все в гемаре» («Бава Меция», 86а).

В противовес вышеуказанному, есть те, кто подчеркивает длительность процесса возникновения Талмуда, который включал в себя также некоторую степень упорядочивания и редакции на протяжении поколений. Этому мнению придерживался рав Ицхак Айзек а-Леви и он пространно обосновал его («Дорот ришоним», т. 2, стр. 480 и далее; т. 3, стр. 1 и далее). Такого же мнения придерживался рав Шрира Гаон, который описывает процесс возникновения Талмуда со времен раби Йеуды а-Наси, редактора Мишны: «До того, как скончался раби Йеуда а-Наси, каждый учил у своего учителя его «гемару». И до того, как была создана Мишна⁴, у каждого был свой Талмуд на свою Мишну. А после того как была создана Мишна, все дни раби Йеуды а-Наси, каждый брал Мишну и преподавал ее соображения своим ученикам. С тех пор все приняли и заучивали их [соображения] совместно». Этот процесс продолжался во всех поколениях амораев. В каждом поколении была «шмаата» («гемара»), которую все учили совместно, и её всегда упорядочивали, как сказано: «Раби Хия бар Аба упорядочивал свой Талмуд перед раби Йохананом» («Брахот», 38а, «Хулин», 86б [в на-

шей версии Талмуда написано «повторял» вместо «упорядочивал»]).

Эта Гемара изучалась в ешивах в единой версии текста, и каждый мудрец комментировал её по-своему, делая различные уточнения и открывая причины поступков, совершенных по его указаниям (если он что-то «пасак», т.е. постановил) и вопросов, которые были заданы ему, если он отдал в связи с этим какое-либо распоряжение, а также объясняя позиции в дискуссиях и спорах между мудрецами. Позже, со снижением уровня понимания, появились сомнения и неясности в вопросах, которые были ясны предыдущим мудрецам. Были вынуждены добавить и их в Гемару для заучивания. С тех пор они стали постоянным предметом изучения в ешиве, и так «расширялся Талмуд поколение за поколением, и каждое поколение добавляло в него поднятые сомнения, происшествия и проблемы» (послание рава Шриры Гаона). По мнению рава Шриры Гаона, образование Талмуда было длительным и динамичным процессом, а не статичным одноразовым мероприятием, которое было предпринято в конце эпохи амораев. Есть и другой вопрос: осуществлялось ли упорядочивание / редактирование (независимо от того, было ли оно динамичным или статичным) накладыванием слоев на слои? Или, возможно, рука редакторов, «людей ешивы», затронула также и параллельные дискуссии, то есть они собрали параллельные дискуссии разных школ и эпох и создали из них один корпус? (И тогда следует определить, было ли всё это сделано в ешиве, где существовала тенденция к вынесению решений, прояснению и отбору). Если мы начнем склоняться ко второму мнению, то почти не найдем ответов на возникающие вопросы (Э. Ш. Розенталь, «Ле-арихат масехет Песах Ришон мин а-Талмуд а-Бавли», 5719, стр. 6-10), в то время как критика источников приведет нас к противоречивым результатам. В итоге решение фундаментальных вопросов без научно-критических изданий источников оказывается невоз-

⁴Имеется в виду Мишна, отредактированная раби Йеудой а-Наси. - Прим. ред.

можным, но отсутствие решений этих фундаментальных вопросов, в свою очередь, не позволяет подготовить такие издания.

К процессу возникновения Вавилонского Талмуда относятся некоторые выражения, сохранившиеся в нем. В их числе использование глагола «тани»⁵, и особенно в средней форме, в значении изучения и передачи слов амораев, например: «Амеймар учил (арам.: «матни») это раву Хисде в следующий версии» (Таанит ба); «Рав Завид учил (т.е. относил. Арам. «матни») эту традицию к этому месту» («Кидушин» 59б). Это использование глагола усилилось в третьем поколении амораев: «Раба учил (арам.: «матни») это предание от Рава в следующей версии» («Шабат» 40а); «Раба учил (арам.: «матни») её, рав Йосеф учил её» («Недарим» 21б; и см. И. Леви, «Мево ле-Йерушалми», «Бава Кама», стр. 4 и далее); «рав Аши учил (арам.: «матни») от имени раби Йоханана, а рав Аха сын Ровы учил от имени раби Яная» («Звахим» 11б); и в других местах. Мы находим также использование в форме «таноей», в значении изучения Мишны с её комментариями в гмаре, и её изложение в ешиве: «Сказал раби Йоханан: кто является талмид хахамом [т.е. мудрецом Торы, а дословно - учеником мудреца(ов)]? Всякий у которого спрашивают закон в любом месте, и он отвечает. Для чего имеет значение этого вопроса? Для того, чтобы назначить его руководителем. Если [он отвечает] в одном трактате — то в своем месте. А если во всем учении (арам. «таноей») — то главой ешивы» («Шабат» 114а); «Во времена рава Йеуды всё учение (арам. «таноей») было в разделе «Незикин», а мы же учим (арам.: «матнинан») целых четыре раздела» («Брахот» 20а; «Танит» 24а-б; «Санэдрин» 106б).

Источники, содержание и литературный характер Талмуд включает в себя:

- 1) Комментирующие или спорящие с Мишной барайты.
- 2) Комментарии Мишны и алахические распоряже-

ния первых амораев.

3) Производные законы и законы, которые не были упомянуты в Мишне. Происшествия (прецеденты) и постановления.

4) Дискуссии поздних амораев, занимающихся высказываниями ранних амораев, их комментариями, постановлениями, обсуждением этих вещей.

5) Сборники и отрывки Мидраша, Агады и других данных различной тематики.

6) Источники и древние традиции, сохранившиеся еще с доталмудических времен. Некоторые из них литературные, например «Седер Олам», «Мегилат Таанит», «Сефер Юхасин» («Псахим» 62б) и «Мегилот Юхсин» (Иерусалимский Талмуд «Таанит» 4:2; «Йевамот» 49б).

Талмуд – это по большей части сочинение на Мишну с использованием форм изучения и комментирования, предшествующих Мишне. В изучении Торы выделяются три древних области: толкование Писания, алаха и агада. Во времена танаев были сформированы два вида литературных сочинений. Первым является мидраш (как алахический так и агадический), опирающийся на писание и смежный с ним - таковыми являются все имеющиеся у нас мидраши танаев («Мехильта», «Сифра», «Сифрей» и др.). Вторым является сборник законов, прецедентов и указаний - именно такими были сборники Мишны, положенные раби Йеудой а-Наси в основу нашей Мишны. Такие сочинения упорядочены по темам, и по своей структуре и порядку они не связаны с писанием, и в них, за редкими исключениями, отсутствуют пути вывода алахи и скрыты источники, использованные для их создания.

Комментируя Мишну, Талмуд занимается поиском истоков Мишны в Писании и в более поздних источниках, тщательно применяя правила толкования Торы. Тем самым Талмуд вернул части мидраша в поле, близкое к Мишне, с помощью источников, находящихся в алахических мидрашах известных нам, и в сборниках барайт, которые не дошли до нас и известны нам только из их цитирования в Талмуде. В небольшом объеме сами амораи также намеренно занимались толкованием писания и даже вы-

⁵ Т.е. заучивания и декларирования наизусть — прим. пер.

водили из него алахические постановления. Большую часть правил и способов, которые танаи использовали для толкования Писания, амораи использовали для толкования Мишны и барайт, и также по отношению к словам предшествующих амораев: по словам рава Шриры Гаона, помимо собрания учения мудрецов, живших после раби Йеуды а-Наси, ими были добавлены и «некоторые другие пути» - в том числе, что «установили в нем те толкования, которые говорятся, когда задается вопрос: «Откуда нам это известно?» (досл.: откуда эти вещи. арам.: «мина аней милей») - то есть части ми-драша. Установили в нем открытия и следствия так же, как делали в древних Талмудах, и постановили в вопросах, которыми не занимались более ранние мудрецы (например, объяснение глубоких высказываний ранних мудрецов), и установили в нем уточнения в мишне, например: «Поскольку это уже упоминалось в Мишне, то зачем надо было сказать это снова?». И иногда говорят: «Тут Раби [Йеуда а-Наси] записал мишну в которой нет нужды», и отвечают на это вопросом: «Зачем это было сделано?»; «Чему это пришло нас научить?» и «Для какой ситуации это записано?»

В ситуации, когда какое-либо мнение казалось раби Йеуде а-Наси верным, но не казалось таковым более поздним поколениям мудрецов, они рассматривали его как мнение единственного мудреца и не полагались на него. Они сказали стереть из Мишны искаженные места («убери отсюда это и это»). Когда некоторые места в Мишне вызывали затруднения, то иногда исправляли трудность с помощью правила «отсутствуют детали»⁶, или отнесли вещи к «укимте» (т.е. только к определенной ситуации, которая совсем не упоминается в Мишне, и иногда далека от простого понимания ее текста). Когда им казалось, что Мишна была искажена, и барайта более предпочтительна — проясняли её. Во всех спорах танаев проясняли суть спора и искали барайты, с помощью которых можно прояснить суть спора.

В случае упоминания анонимных мнений проясняли кем или согласно чьему мнению они были сказаны. Кроме вышеперечисленного и кроме открытий амораев продолжалось в эту эпоху, как и в эпоху танаев, установление заповедей, обычаев, прецедентов, респонсов, правил толкования, установление алахи и установление юридических алахических принципов на основе алахот, относящихся к конкретным ситуациям. В эту пору была тенденция к абстрактным определениям и к формулировке понятий («асмахта», «брира», «грама» и «гарми», «зе ве-зе горем» (у какой-либо вещи есть несколько причин), «йеуш», «мицвот црихот кавана» (для исполнения заповедей необходимо намерение их исполнить) и многие другие).

Мудрецы Талмуда также много занимались теоретическими вопросами, опосредствованно относящимися к реальной действительности. Как о некоторых законах Торы, таких как «сын буйный и непокорный» и «отверженный город», было сказано, что эти ситуации, хоть и описаны в Торе, «никогда не происходили, и не произойдут в будущем», но, несмотря на это, были разобраны во всех подробностях и деталях, - так же они занимались вопросами, которые вряд ли произойдут в действительности. Таковыми являются «зерна пшеницы, выпавшие в виде дождя» («Менахот», 69б); запрет запрягать вместе сухопутное животное вместе с морским («Бава Кама» 55а, и см. Рамбам, «Законы килаим», 9:8); обсуждение «слона, который проглотил льняные волокна и они вышли с его пометом» - какие законы есть у предметов, сделанных из них («Менахот», 69а; и см. Рамбам «Законы килаим», 1:7)? Обсуждение того, кто упал на свою «йеваму» (вдову своего бездетного брата, на которой человек обязан жениться или сделать обряд «халицы»), в отношении необходимости намерения при вступлении в левиратный брак; обсуждение сложных деталей, связанных с приплодом скотины, пл отношению к законам первенца скотины («Хулин», 70а и см. Й. М.

⁶ Досл.: «отсутствуя отсутствует», арам.: «хасурей михасра». т.е. как будто бы отсутствует предложение или даже более.

Гутман в библиографии).

Как правило, можно различить в Талмуде пласт та-наических источников, но в сфере творчества амораев очень тяжело точно различить между различными и весьма разнообразными источниками из разных школ, которые были перед редакторами Талмуда. Высказывания и дискуссии были переданы в домах учения устно и в различных формах. Когда рав Хисда сказал своим ученикам, что тот, кто учится только у одного учителя, никогда не увидит успеха, то они оставили его и пошли учиться у Рабы. И тогда он уточнил им, что это относится только к углубленному изучению, но «простое изучение лучше постигать у одного учителя, чтобы не было путаницы с различными версиями текста»

(«Авода Зара», 19 а-б). И действительно, в Талмуде много раз были приведены такие высказывания, как: «Один учил эту версию, другой рав учил другую версию»; иногда различия были приведены не от имени амораев, а от имени школы (Суры, Пумпедиты и даже Наардеи). Много раз целые дискуссии приводились в различных версиях с началом «есть те, кто говорит», «другая версия», «сказали её» и т.д. Отпечатки различных источников не исчезли даже после редактирования, и они хорошо различимы из-за большой разницы между параллельными дискуссиями, а в некоторых случаях даже в противоречиях между ними – в «противоположных дискуссиях», которые имеют место быть в разных местах в Талмуде. **MT**



Рабанит Керен КАЦЕН

ЕВРЕЙСКАЯ ТРАДИЦИЯ И КУЛЬТУРА НАРОДОВ МИРА: ДЕТСКОЕ ВОСПРИЯТИЕ

От редакции: Любой еврейский родитель мечтает вырастить своего ребенка человеком Торы, сердце которого будет наполнено уважением к заповедям и трепетом перед Небесами. Вместе с тем мамы и папы хотят, чтоб их дети были гармонично развитыми личностями, которые ценят искусство, понимают музыку, любят живопись и литературу. Как преподнести еврейскому ребенку информацию о богатейшем мире еврейской традиции, и знакомить ли его с рукотворной красотой, созданной гениями народов мира? На этот вопрос отвечает опытный преподаватель Керен Кацен.

- Не похож тот, кто учит ребенка, на того, кто учит взрослого, - сказали наши мудрецы. Потому что тот, кто учит ребенка, будто пишет на чистом листе, а тот, кто учит взрослого – на исчерканном. В процессе преподавания сталкиваюсь с тем, что мне легче найти общий язык с детьми. Они радостно, естественно и правильно воспринимают слова Торы и мудрецов, которые проникают им прямо в душу, становятся частью их самих.

- Уважаемая Керен, принято считать, что мировое искусство, кинематограф, литература несут много важной полезной информации, которая способствует гармоничному развитию ребенка. Если я хочу передать ее детям, какая разница, каким источником пользоваться для достижения этой цели?

- Написано у наших мудрецов: «Если похож твой рав на ангела служения Вс-вышнему, то проси Тору из его уст, а если не похож – не проси». Родители же считают, что нееврейские мультфильмы и кино продвигают их в развитии. Наши мудрецы говорят об очень важной духовной основе любой художественной деятельности, которая известна всем современным психологам и педагогам. Что бы человек ни писал, на какую бы тему он не рассуждал, его

стремления и интересы обязательно будут выражены в творчестве. Если в душе автора живут грязные намерения и желания, если он заражен дурной идеологией, это обязательно между слов передается его творчеством.

Как известно, есть прямая передача информации и окольные пути. Например, реклама не действует на мозг прямо. Она обходит критическое восприятие и влияет на эмоции, поэтому даже взрослому человеку тяжело противостоять ее слоганам. А у ребенка не развито критическое мышление. Любое эмоциональное влияние воспринимается им непосредственно и проникает очень глубоко в детское мировосприятие. По этой причине увиденное в кино и рекламе ребенок считает нормой жизни и естественным положением вещей. Изменить его взгляды позже будет очень не просто.

Подумаем о том, кто создает мультфильмы, компьютерные игры и другую мультимедиапродукцию для детей. Хотели бы мы, чтобы эти люди стали учителями и объектом для подражания у наших детей? Чтобы их представления о мире и нормах жизни стали путеводителем для них?

Почти в каждом фильме присутствуют нескромные сцены. Кинематограф сообщает зрителю, что это,

в общем, нормально, ведь мы живем один раз, так будем наслаждаться жизнью.

Подобной идеологией пропитано современное общество, и, конечно, создатели современной детской видеопродукции – не исключение. Иногда кажется, что она способна оказать позитивное воспитательное влияние на детей, но это иллюзия. Обратите внимание, как мультфильмы заставляют детей сидеть, не шелохнувшись, зачарованно смотреть на экран. Их души в этот момент распахнуты, в них напрямую безо всякого фильтра вливается нееврейское мировоззрение и уличная культура. Вспомните сказки о Красной шапочке или поросятах. Они наполнены культурой Эсава, о котором сказано: «Мечом своим жить будешь». У меня была в детстве книжка сказок «Тысяча и одна ночь», в которой все истории были пропитаны жесткостью и насилием. Удивительно, что миллионы детей растут на таких историях. Это можно объяснить только благословением, которое Ицхак дал Эсаву – убийством будешь жить. Эта нееврейская культура не подходит для душ наших детей.

Мы должны знать, что в наших детях, хотим мы или не хотим, есть высокая душа – частичка вечности и бесконечного добра Творца, которая стремится к чистоте, святости, духовности. То, что хорошо подходит для нееврея, не может удовлетворить душу еврейского ребенка. Зачем искать дешевую замену тому богатому, огромному еврейскому миру Торы, с комментариями мудрецов, историями, биографиями праведников, на которых росли еврейские дети на протяжении тысяч лет?

На институтских лекциях по педагогике меня учили, что перед уроком учитель должен определить цели, которых он хочет добиться в ходе урока. Они должны быть как прямые – передача информации, так и косвенные – эмоциональное влияние. Когда мы читаем и рассказываем ребенку мидраши, притчи или истории из книг пророков, то кроме прямых целей, которые мы можем заранее просчитать, ставим и косвенные – влияние на все уровни его многогранной души. Раньше, когда я говорила это родителям, видела в их глазах тоску. Подобное казалось им нереальным. Но в «Пиркей Авот» написано, что ничто не устоит перед

желанием.

Торанические истории очень сильно влияют на развитие ребенка и оставляют глубокий след в его душе. Когда мы рассказываем о праведниках, то ребенок сопереживает главному герою и ассоциирует себя с ним, хочет стать похожим на него.

Истории можно использовать по-разному. Они способны пробудить у ребенка желание творить добро, стать лучше, научить его сочувствовать и подарить ему радость от исполненной заповеди. Например, мы хотим привить ребенку любовь к благословениям и просто читаем ему лекцию о том, как хорошо и важно говорить благословения. Это не произведет на него такого глубоко впечатления, как живой пример из тематической истории. Есть известный рассказ о зернышке, мечтающем побыстрее вырасти в большой колосок, а потом превратиться в муку, из которой испекут хлеб, рогалики и печенье. Зернышко думает о том времени, когда еврейские мальчики и девочки скажут благословение на хлеб или печенье, и очень радуется этому. Нужно ли говорить, как сильно хотят маленькие слушатели этой истории, чтобы ее главная героиня - девочка Шошана - сказала благословение перед тем, как съест печенье? Ведь оно сделано из сотен пшеничных зернышек. Дети радуются, когда это происходит. Так мы пробуждаем желание ребенка исполнять заповеди Торы и радоваться этому.

Рав Якобзон рассказывал об одной маме, которая готовила субботнюю еду для бедных. Для нее это была очень важная благотворительная миссия. Но сын не радовался маминому милосердию. Наоборот, он нервничал, полагая, что эта работа отнимает у него маму. Однажды мальчик испортил приготовленную еду. Мама была в ужасе и обратилась с вопросом о воспитании милосердия у сына к раву Якобзону. Он объяснил, что ребенок не чувствует ту радость от благотворительной деятельности, которую испытывает женщина. Мальчик только раздражен, что готовка отнимает у нее слишком много времени. Рав посоветовал рассказать мальчику историю о семье, где заболела мама, чтобы он понял, как им плохо, и захотел помочь. Тогда в детской душе зародятся сочувствие и желание помочь, потому что сын почув-

ствует боль других людей.

После беседы с равом женщина рассказала мальчику о семье, в которой произошла беда. Ребенок начал плакать. Тогда она предложила решение – помощь в приготовлении еды. Мальчик был очень рад. Он стал активным участником маминых добрых дел и постоянно просил ее оказывать еще большую помощь этой семье. Когда я веду мою передачу «Спокойной ночи, малыши» на сайте <http://detskiy-mir.beerot.ru/>, для меня

нет большего счастья, чем видеть, что слова Торы, мудрость праведников, рассказы об их жизни проникают прямо в детскую душу. Я счастлива, что Всвышний послал людей, которые создали подобный сайт. Там есть сотни увлекательных материалов о Торе и еврейской традиции, которые нравятся детям. Кроме того, мы выпускаем диски на русском языке, а в ближайших планах – издание детских книг о Торе и мидрашах на русском языке. **MT**



Рав Мордехай ВЕЙЦ

ИЕРУСАЛИМСКИЙ ХРАМ КАК ЗАЛОГОВОЕ ИМУЩЕСТВО

Написано в Торе: «Вот итоги сооружения Мишкана¹, Мишкана свидетельства» (Шмот 38:21). Раши объясняет, что Мишкан назван Мишканом свидетельства, потому что он свидетельствовал о том, что Вс-вышний простил евреям создание золотого тельца. В другом месте читаем: «И искупит [Первосвященник] Святилище от нечистоты сынов Исраэля и от их преступлений, что до всех их грехов [неумышленных]; и то же сделает он для соборного шатра Пребывающего с ними [даже] среди их нечистоты». (Ваикра 16:16). Мудрецы Талмуда на основании этого стиха делают вывод, что, даже если евреи осквернились, если они «нечисты», все равно Шехина – Б-жественное Присутствие – продолжает пребывать среди них («Йома», лист 57).

1
Значит, несмотря на то, что евреи осквернились, создав золотого тельца, это, исходя из вышесказанного, не должно быть препятствием для пребывания среди них Шхины. Тогда зачем Раши особо подчеркивает, что Мишкан был свидетельством прощения и искупления этого проступка?

Когда Шхина уже находится среди сынов Израиля, отвечают мудрецы, — возникшее состояние нечистоты не обязательно будет для нее препятствием. Но, чтобы утвердить Шхину в этом мире, необходимо духовно очиститься, раскаяться всем сердцем и душой.

Один из примеров тому — события Хануки. Поскольку вся община находилась в состоянии ритуальной нечистоты — запрета на проведение служб в Храме не существовало. Но так как требовалось не просто провести службу, а возобновить, перезапустить ее, «обновив» оскверненный Храм, в силу вступило совершенно другое правило: обновление должно быть

совмещено с очищением. Чудо с кувшинчиком масла в Хануку, как и возведение Мишкана в пустыне, явилось свидетельством того, что Творец очистил и простил своих сыновей.

Раши в своем комментарии обращает внимание на то, что слово «Мишкан» повторено в стихе дважды и видит в этом намек на два Иерусалимских Храма. Мишкан — это «корень», из которого они «вырастут» в будущем, но из-за проступков народа Израиля каждый из них в свое время будет «взят в залог» и разрушен. Раши использует слово «залог» («машкон»), у которого в иврите общий корень со словом Мишкан. И вот тут, в связи с понятием «залог», возникает ряд интересных вопросов, на которых стоит остановиться подробнее.

Есть известное правило: то, что используется человеком для своего жизнеобеспечения, запрещено брать в залог: «Да не берет никто в залог ни мельницы, ни верхнего жернова, ибо жизнь [ближнего] берет он в залог» (Дварим 24:6). Закон гласит: если

¹ Мишкан - Переносной Храм, сооруженный евреями у горы Синай после Исхода из Египта и действовавший вплоть до постройки царем Шломо Первого Храма в Иерусалиме.

кто-то требует через суд взыскать с должника залог в счет уплаты долга, он не вправе претендовать на то, что тот использует для производства пищи, ибо без пищи должник умрет. Тогда на каком основании оба Храма стали залогом? Ведь известно, что Храм — это источник нашего пропитания, в прямом и в переносном смысле: тот факт, что Храм является источником духовной пищи, ни у кого не вызывает сомнения, но мудрецы указывают, что он также является и источником нашего материального обеспечения. Последнее утверждение они выводят из стиха: «Оттуда высматривает себе пищу» (Йов 39:29). Объясняя данный стих, мудрецы Торы говорят: «Оттуда добывает себе пищу на все дни года». Кто добывает? Первосвященник. Откуда и как? Взывая к Б-гу в Храме во время службы в Йом Кипур, моля Его о народе Израиля, как о себе, творя молитву о пропитании для всех евреев на протяжении предстоящего года («Мидраш Ваикра Раба», гл. «Ахарей» п.20). Отсюда мы видим, что благодаря молитве Первосвященника, народ Израиля имел пропитание в течение целого года.

2

Но как Вс-вышний мог забрать Храм, тем самым лишая свой народ источника существования?! Ответ состоит в том, что Б-г не лишил евреев всех источников существования. Известно, что если у человека есть два инструмента для производства пищи, то один из них разрешается забрать в качестве залога. Б-г забрал Храм - один из двух инструментов - однако остался второй. Что это за второй инструмент? Сказано в мидраше, что через того, кто верен Вс-вышнему, в мир нисходит благословение. Поэтому праведники, такие как Моше (ибо о нем сказано в Торе «верный Б-гу»), являются средством получения пропитания для народа Израиля (то есть инструментом жизнеобеспечения). Эту роль выполняют праведники во всех поколениях, в том числе и в отсутствие Храма. Из этого вытекает, что заби-

рая Храм, Вс-вышний не лишает народ Израиля всех источников существования.

Написано: «Спаси, Вс-вышний, ибо нет больше благочестивого! Ибо нет верных среди сынов человеческих» (Теилим 12:2). Мудрецы объясняют, что мы сожалеем о смерти праведников, потому что заслуги этих людей защищают от смерти других. Бывает и так, что многие спасаются в заслугу заповеди, выполняемой обычным человеком, который не известен окружающим как большой праведник. Гемара рассказывает, что однажды в Суре разразилась эпидемия и по всему городу гибли люди, не пострадал только квартал, в котором жил великий Рав. Люди решили, что всё это в силу высоких заслуг Рава - известного мудреца и праведника. Но во сне всем им открылось, что такое чудо - ничто по сравнению с истинным величием Рава, а причина, по которой они удостоились спасения - заслуги совсем другого человека, жившего в том же квартале. Простой, очень бедный человек, который не был известен как мудрец или обладатель особых хороших качеств характера, не имел даже собственной мотыги. Но каждое утро он одалживал у соседей мотыгу и шел хоронить мертвых ближнего района. И за это удостоились спасения жители его квартала, но не из-за праведности самого Рава («Таанит» 21б).

Однако праведники не только защищают место, в котором они живут - они помогают миру обрести благосостояние. Вот как об этом говорит Талмуд: «Каждый день, изо дня в день выходит Бат Коль² и произносит: Вс-вышний взывает с горы Хорев, говоря: весь мир получает пропитание ради моего сына [раби] Ханины [бен Доса], а Ханине достаточно горсти плодов рожкового дерева — от Субботы до Субботы» («Брахот» 17б).

Получается, что Вс-вышний питает весь мир ради раби Ханины, в то время как сам раби Ханина довольствуется крохотной толикой материальной пищи. Раби Ханина бен Доса служит «каналом», по которому поступает пропитание для его поколения

² Буквально «дочь Голоса» - отголосок пророчества.

- не только духовное, но и материальное. Говоря о праведниках, мы привели в пример Моше. Но уровень Моше воспринимается многими людьми как запредельный, недостижимый для остальных смертных. Поэтому Вс-вышний и упоминает раби Ханину, который хоть и не был Моше, но, как и Моше, был назван «Его сыном»! Из чего следует, что и к другим праведникам Б-г относится так же, к какому бы поколению эти праведники ни принадлежали. Выходит, что забрав одно из двух средств пропитания (Храм), Вс-вышний не забирает второе. И теперь от нас с вами зависит, сумеем ли мы сбросить то, что Вс-шний нам оставил - праведников нашего народа. Не уничтожим ли мы их, не испортим ли, не затопчем ли?! Ведь ни для кого не секрет, что праведников часто не понимают и не принимают, считая, что они только мешают...

Царь Шломо, мудрейший из людей, писал: «Праведник – основа мира» (Мишлей 10:25). Но вспомните, сколько раз в истории праведники подвергались гонениям и настоящей травле: праведникам объявляли бойкот, их унижали и позорили, а потом, уже после их смерти, люди раскаивались в содеянном и понимали, что ушедших катастрофически не хватает. И, как сказано в приведенном выше стихе из книги Теилим, это происходит тогда, когда уходят люди, по-настоящему верные Б-гу, потому что на их месте остается пустота.

3

Теперь посмотрим, как Тора регламентирует залог в отношении других важных для человека вещей. Алаха опирается на следующий отрывок: «А если он человек бедный, то не ложись спать, не вернув ему залог его. Возврати ему залог до захода Солнца» (Дварим 24:12-13). Здесь под залогом, который нужно вернуть до захода Солнца, не откладывая на завтра, подразумеваются вещи первой необходимости, такие как одежда, матрас, подушка, одеяло. И получается, что не только эти, но и все вещи похожей степени важности, в случае их изъятия в качестве залога, до конца дня должны быть возвращены хозяину, если он беден. Но разве для еврейского наро-

да существует нечто более необходимое, чем Храм, который Вс-вышний нам до сих пор не «вернул»? Ответ на этот вопрос нам подсказывает сама Тора, где сразу следом написано: «Ибо беден он и этого ждет душа его и возопит он на тебя ко Вс-вышнему» (Дварим 24:15). Получается, что предметом первой необходимости является то, чего жаждет душа человека и то, о чем он вопиет к Небесам, если это у него отнять. Тут возникает новый вопрос: достаточно ли мы скорбим и молим о Храме? Насколько сильно жаждет его наша душа? Важность вещи определяется нашим к ней отношением, нашими действиями в связи с ее утратой. Если бы Вс-вышний увидел, что мы по-настоящему страдаем из-за отсутствия Храма и что наша душа жаждет служения, Он вернул бы нам его еще до захода Солнца.

Это касается всего народа в целом и каждого еврея в отдельности. У каждого из нас есть свой удел в Храме. Поэтому даже если один из нас будет молить о Храме, как следует, его душа будет желать возвращения Храмового служения так, как не желает ничего другого на свете, и он будет взывать об этом ко Вс-вышнему, то он сумеет получить свою часть, свой удел в Храме, и через него в этот мир сойдет Шхина.

4

Очевидно, что данный принцип актуален и в наше время. Проиллюстрирую это притчей. Один человек дал в долг портному крупную сумму на приобретение тканей. Портной обязался вернуть долг в течение месяца, но в итоге не вернул, потому что его осенила гениальная идея: не тратить одолженные деньги на ткани, а вложить их в другой бизнес, и заработать быстро и очень много: «Сколько можно гнуть спину над раскройным столом?! Сколько можно колоть себе пальцы иголкой?! Сколько еще мне корпеть над строчкой, до боли напрягая глаза?!! И весь этот каторжный труд дает жалкие крохи, в то время, как другие люди живут на широкую ногу, ни в чем себе не отказывая!» Вдохновившись этими мыслями, портной открыл продуктовую лавку и все одолженные деньги вложил в нее, а кредитор, потеряв терпение, подал иск в раввинский суд. После рассмотрения дела судом было выне-

сено решение: предоставить должнику отсрочку, но взять его швейную машинку, оверлок, катушки ниток, иголки, ножницы, лекала - словом, весь портняжный инструмент, чтобы передать эти вещи кредитору как гарантию того, что долг обязательно будет возвращен. Кредитор немного успокоился: «Что ж, подождем, пока бывший портной затоскует по своему ремеслу и придет за инструментом».

Шли дни, миновала отсрочка по кредиту, но портной так и не появился у кредитора. Кредитор навёл справки, и оказалось, что новоиспеченный лавочник преуспевает, всем доволен, стал важным, а о своем долге и думать забыл. И не похоже, чтобы он когда-нибудь захотел вернуться к портновскому ремеслу.

Тут кредитору окончательно стало ясно, что шансы получить одолженные деньги обратно практически равны нулю, и это ему совсем не понравилось! Он, конечно, принял кое-какие меры (а что оставалось делать?): в лавку к должнику теперь регулярно наведывались грабители, покупатели ссылались на отсутствие денег в карманах и набирали товары в долг, а потом месяцами задерживали оплату или вообще не платили. Бесконечные проверки и ревизии со стороны городской администрации перекрывали «кислород» и делали торговлю невозможной.

Предприятие, которое еще вчера казалось прибыльным и успешно развивающимся, стало разваливаться и чахнуть на глазах. Лавочник не имел покоя ни днем, ни ночью. Он потерял сон, аппетит... он стремительно худел, и даже как будто ростом сделался меньше. От бывшего самодовольства и важности не осталось и следа. Все чаще ему вспоминались те счастливые дни, когда он хоть и жил скромнее, но стабильно занимался любимым делом. Какой был покой тогда в душе, какое умиротворение! Эх, где теперь его швейная машинка? Где раскройный стол? Где выверенные лекала, по которым он кроил такие чудесные платья? Где уважение людей, которые заслуженно считали его мастером? И где их радость, когда они надевали обнову, восхищенно смотрелись в зеркало и становились капельку счастливее?

Где уважение? Где искренняя людская благодарность, которая дороже любых денег?! Лавочник плакал. Серд-

це его разрывалось от боли и горя. Потому что больше всего на свете ему хотелось теперь снова стать портным.

Разберём притчу: кредитор - это Вс-вышний, портной - еврейский народ, а займ - изучение Торы, исполнение заповедей, а также всевозможные таланты и способности, необходимые для этого. Когда евреи стали халатно относиться к своим обязанностям, Вс-вышнему пришлось взять у них залог — Бейт а-Микдаш (Храм), в надежде, что они вскоре затоскуют по нему, одумаются.

Но евреи не только не одумались, а наоборот – начали наслаждаться своим новым положением: теперь они были банкирами, промышленниками, адвокатами, революционерами... И тогда соседи — сержанты, погромщики, кадровики, партийцы и прочие — принялись лечить национальный склероз радикальными методами. И волей-неволей, бывшие «портные» стали все чаще ностальгировать по своей «швейной машинке».

Да, единственный источник пропитания не мог стать залогом, но поскольку у портного появился другой источник – лжеисточник - первый был изъят. Вс-вышний надеялся, что евреям быстро наскучит игра в «нового человека», что они затоскуют по прежнему ремеслу, вернуться к Тому, у Кого хранится их заложный инструмент, - и попросят отдать им его. Но проблема в том, что даже потерпев крах с «лавкой», евреи не успокаиваются и открывают «ресторан»: даже после Катастрофы строят жизнь на «гуманитарных», «общечеловеческих» основаниях, а не на еврейских ценностях, вновь пытаются подражать другим народам. Вс-вышний терпеливо ждёт. Он готов вернуть залог в любую минуту. Все что нам нужно сделать, это прикрыть бесполезную лавочку – вернуться к Нему и продеть нитку в игольное ушко – прийти, наконец, к обновлению.

При подготовке материала автор использовал следующие источники:

Мальбим «Эрец Хемда»; рав Гершон Штерн «Ялкут Гершуни»; рав Йосеф Хаим Зоненфельд; рав Менаше Йосеф Гинцбург из Сморгана, автор «Гваот Олам»; «Толдот Адам»; «Имрей Эмет». III



Рав Яков ДОКТОР,
руководитель еврейского центра «Шма, Израэль», Бейт Шемеш

ИЗГНАНИЕ И ИЗБАВЛЕНИЕ

Еврейский календарь устроен таким образом, что важнейшие для каждого из нас темы «Галута» (Изгнания) и «Геулы» (Избавления) мы обсуждаем дважды в год. Один раз зимой во время изучения недельных глав книги «Шмот», а затем еще раз через несколько месяцев, во время празднования Пурима, Песаха и Шавуота. Это дает нам возможность расти из года в год, углубляя свое понимание и выходя на новый уровень осознания этих понятий – «Галут» и «Геула». Вначале мы изучаем то, что говорит Тора о них, а затем стараемся почувствовать эмоционально и исполнить выученное на практике во время Праздников.

Книга «Шмот» посвящена Галуту и Геуле. Поняв то, что говорится в Торе о Египетском изгнании, мы сможем многое понять и в том, что происходит с нами сегодня. Что считается геулой – окончательным избавлением и спасением из Египетского рабства? Рамбан в своем предисловии к комментарию на книгу «Шмот» говорит, что геулой являлся не сам исход из Египта, и даже не дарование Торы и заключение союза со Вс-вышним на горе Синай, как принято считать. Окончательной геулой, пишет Рамбан, явилось начало служения в переносном Храме – Мишкане - в пустыне, когда евреи вернулись на ступень своих отцов Авраама, Ицхака и Якова, поднялись до уровня пророков, среди которых обитает Б-жественная Шехина.

В объяснении Рамбана мы видим четкое определение понятий «галут» и «геула». Если мы обладаем святостью и мудростью, и достойны, чтобы Вс-вышний открывался нам и говорил с нами, если мы находимся на уровне пророков – это и означает окончательное освобождение. Талмуд в трактате «Мегила» говорит о том, что в нашем народе за всю его историю был 1 миллион и 200 тысяч пророков – евреев, с которыми в разные периоды их жизни разговаривал лично Сам Творец мира. А если мы мелки

и эгоистичны, если внутри нас кипят страсти и материальные желания, если мы далеки от истинной мудрости и святости – это галут, то есть состояние, когда б-жественная душа человека находится в плену и рабстве у души животной. Это состояние порабощенности «йецер а-ра» - нашего дурного начала. Оно никак не зависит от внешних условий и действует в любой стране. Наоборот - внешние условия жизни являются последствием внутреннего состояния человека.

Итак, галут – это духовное состояние. В чем конкретно это выражается? Раби Менахем Нухом из Чернобыля в книге «Меор Эйнаим» характеризует Египетское изгнание как «галут даат». Что такое «даат»? В благословлении «дарующий мудрость», произносимом в молитве «Амида», мы просим у Вс-вышнего дать нам три вещи: «хохма», «бина» и «даат». Это три интеллектуальные силы человека, три этапа любого постижения. «Хохма» – это общее знание. Термин происходит из соединения двух слов: «коах» (сила), «ма» (что) - что-то в потенциале. Это уровень начальной первичной информации. «Бина» – это углубление, детализация. В начале человек узнает тему в общем, и лишь затем – глубоко, во всех деталях. «Хохма» – это мужское качество, первичный

импульс. «Бина» – женское качество, принимающее и развивающее. Для женского ума характерна именно «бина». Женщины, как правило – царицы деталей. Вместе обе эти силы порождают третью – «даат» – в которой интеллект человека соединяется с миром эмоций и миром действия.

Определение понятию «даат» дают нам слова Торы: «И познал¹. Адам свою жену Хаву». «Даат» – это связь, соединяющая наши знания с нашими чувствами. Его роль в нашей жизни хорошо иллюстрирует следующий пример.

Один еврей нанял учителя, жившего у него в доме, чтобы тот обучал его детей. Однажды нанимателю пришло извещение о том, что его отец умер. Не зная букв русского алфавита, он попросил учителя прочитать ему письмо вслух. Тот начал читать, и хозяин дома, услышав о смерти отца, от горя упал в обморок. Почему потерял сознание именно хозяин дома, а не учитель? Ведь они оба получили это известие одновременно. Разница между их реакциями обусловлена влиянием «даат». Есть колоссальная разница между тем, что человек знает, держит в уме и тем, как он реально живет. В наше время все человечество знает, например, что курить опасно и вредно. Эта информация – «хохма» – есть у всех. Многие знакомы с этой проблемой не понаслышке, в деталях, т.е. у них есть «бина». Но, тем не менее, эти люди продолжают курить. Это означает, что их «даат» в отношении курения все еще мал: они не соединили свое знание с чувствами, не прочувствовали проблему, как следует, и поэтому курят. Та же самая система действует и в отношении постижения Б-жественного.

Итак, Египетское изгнание – это «галут даат». Ми-драш сообщает нам, что, на первый взгляд, духовная жизнь евреев в Египте была не так уж плоха. В Шабат – в свой выходной день, которого добился для них Моше – они собирались вместе и рассказывали друг другу истории из жизни отцов, известные

нам сегодня из книги «Берешит». Очевидно, они их знали лучше нас, так как для них это были события недавнего прошлого. Они клялись друг другу, что ни смотря ни на что останутся евреями, не изменят своему языку, именам, одежде. Казалось бы, неплохой духовный уровень. Тем не менее, все это наша Традиция называет нечистотой, темным тяжелым рабством. Почему? Дело в том, что все их знания и представления о Б-ге и еврействе были просто сказаниями прошлого. А в реальной жизни, по их представлениям, действовали совсем иные правила. Здесь они находились в полной зависимости от десятков различных сил, «божков» – как от идолов Египта, так и от живых людей, начиная со страшного фараона на троне и заканчивая рядовым египтянином. Вот от кого полностью зависели их благополучие и сама жизнь, поэтому их требовалось постоянно различными способами ублажать. А Тора и еврейство были для них далекой историей и философией, никакого отношения к реальной жизни не имеющими. То же самое происходит и сегодня. Спросите у любого прохожего на улице, слышал ли он, что Б-г сотворил Небо и землю, вывел евреев из Египта, даровал Тору?

– Конечно, – скажет он, – ну, и что?

В этом «ну, и что» и состоит «даат». В Египте «даат» находился в изгнании. И в этом факте корень всех остальных проблем Изгнания.

Безусловно, изучая Десять египетских казней, нужно понять, что это не просто история о том, как Вс-вышний наказывал Египет и одержал победу над египтянами. Ведь никакого поединка между человеком и Творцом мира принципиально быть не может. По сравнению с Б-гом самый великий из нас ничего не стоит. Ведь сейчас мы полны жизни, а через мгновение... кто может знать, что случится через мгновение?

Десять казней, которые длились в общей сложности год, являлись одним большим уроком веры, кото-

¹ В оригинале «ве-яда».

рый Творец преподал евреям, египтянам и всему человечеству. Рамбан пишет, что с появлением идолопоклонства мировоззрение и верования людей стали портиться. Были те, кто считал, что мир вечен, существует сам по себе и никто его не сотворил. Другие утверждали, что хоть Б-г и сотворил мир, потом он оставил его на произвол различных мелких сил и случайностей. Дескать, Он где-то там высоко, сам по Себе, а мы здесь на земле, сами по себе. (Интересно, что Рамбан излагает популярные сентенции древнегреческой философии. Интересно и то, что с тех пор, не смотря на сотни лет человеческой истории, люди, провозглашающие свое неверие, ничего нового не придумали. И наш современник, который не знаком с наследием греков, изложит вам приблизительно те же взгляды).

Десятью казнями Всевышний научил нас трем идеям:

1. Он - Творец и Хозяин мира: «Чтобы ты знал, что Я Г-сподь».

2. Б-г требует от человека праведности, отличает праведников от злодеев, награждает и наказывает: «Чтобы ты знал, что Я - Г-сподь среди земли».

3. Творец – единственный и абсолютный повелитель всего: «Нет подобного Мне».

Поскольку Вс-вышний не желает в каждом поколении для каждого нового неверующего явным образом вмешиваться в Свой мир и вновь повторять Свои уроки, Он дал нам целый ряд заповедей, назначение которых в одном – помнить об уроках Исхода из Египта и не забывать их.

У Десяти казней было еще одно назначение. Поскольку корнем Изгнания было не столько отсутствие информации, сколько «галут даат», то в разуме евреев царил страшная тьма и путаница. Назначение Десяти казней было в привнесении света в разум египетских евреев.

Десять казней соответствуют десяти «сфирот» – этапам раскрытия Б-жественного присутствия в мире. Постепенно, этап за этапом Вс-вышний раскрывал Свое Присутствие в мире, от низшей ступени «Малхут» («Царство») до высшей ступени «Хохма». Это даровало свет душам евреев, дало возможность

ясно увидеть и понять то, о чем они слышали и раньше, пробудить и соединить знание с миром чувств и действий человека. Кульминацией этого стала ночь казни первенцев, когда Вс-вышний открылся безо всяких завес, и к Его ярчайшему свету потянулись освобожденные души евреев.

В книге «Меор Эйнаим» говорится, что евреи впервые провели Пасхальный Седер и рассказывали Агаду так, как мы это делаем сегодня, уже в ту ночь, еще находясь в Египте. Шла казнь, вокруг кричали египтяне, а евреи пели и рассказывали друг другу о том, как Б-г вывел их из Египта, хотя Исход еще только предстоял. Когда разум светел, когда все вокруг ясно, четко и понятно, когда есть сила воли, радость жизни и уверенность в себе - тогда и приходит настоящее Освобождение. А утром 15 нисана евреи просто физически перешли границу Египта.

Один из сложнейших вопросов, многократно поднимаемых в книгах мудрецов и праведников, состоит в том, как правильно понимать слова Торы там, где она говорит, что Творец «укрепил сердце фараона». Другими словами, Б-г лишил фараона свободы выбора. В книгах подробно разбирается, когда и при каких условиях происходит подобное. Здесь мы лишь отметим, что укрепление сердца – это, в числе прочего, еще и добавление человеку силы воли. Нередко бывает, что человек придерживается некой позиции, определенных взглядов, но у него просто не хватает духу отстаивать свою позицию. Во время казней Б-г дал фараону силы стоять на своем до конца. Пока фараон считал, что может вообще отрицать Творца, он говорил: «Кто есть Г-сподь, чтобы я Его слушался?» Пока он был уверен, что может «торговаться» со Вс-вышним - ему была дарована такая возможность. Тора стремится не сломать человека, а дать ему возможность понять самому, убедиться. У Вс-вышнего есть колоссальное терпение к нам. Он дает нам силы ошибаться так, чтобы мы сами поняли, признали свою ошибку. Безусловно, упрямство фараона было установлено свыше. Но все-таки, почему фараон так себя вел, именно так понимал происходящее? Ведь иногда его поведение нам со стороны кажется сумасшествием и настоящим са-

моубийством. Святой автор «Ор а-Хаим» дает гениально простое объяснение. На протяжении всех казней Моше просил у фараона разрешения увести еврейский народ на три дня, не больше. Здесь есть две возможности. Или Вс-вышнему необходимы именно трехдневные празднества, или это сознательная хитрость, скрывающая истинное намерение Б-га увести евреев из Египта совсем. Но если Творец прибегает к хитрости - значит, Он в ней нуждается, и, следовательно, Он не всемогущ. Это означает, что можно кое-что и изменить. Колебания между двумя этими возможностями и являлись основой всех колебаний фараона. В самом конце, увидев, что прошло три дня, а евреи не возвращаются, фараон решил, что тем самым подтверждается изначальное подозрение - Б-г евреев не всемогущ. Именно поэтому он пустился в погоню. Именно так Вс-вышний укреплял сердце фараона, что стало замечательным уроком веры для нас.

Сегодня в Галуте эта тема актуальна как никогда. Совсем недавно, четверть века назад, мы все могли видеть, как открыто действует в мире Б-жественное Проведение и осуществляется важный этап Геулы – могли, что называется «попробовать Избавление на зуб». Я говорю о падении коммунизма. Сегодня выросло уже целое поколение, которое не знает, что такое коммунизм, поэтому приходится объяснять им вещи, казалось бы элементарные. Но коммунистический СССР в свое время был страшной империей, государством бунта против Творца мира, державшим в порабощении десятки миллионов людей. Мощь и могущество этой империи устрашали весь мир, и всем казалось, что она способна простоять века и тысячелетия, попирая и топча ногами всякую святость. Вся эта мощь лопнула как мыльный пузырь, и коммунизм рухнул легко и бескровно всего за несколько дней. Безусловно, это открытое проявление Б-жественного управления миром. Давайте посмотрим, что произошло в эти дни. Это поможет понять, как конкретно осуществляется Б-жественное вмешательство, и представить, что должно произойти, когда придет срок Геулы.

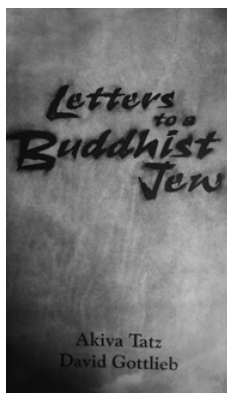
Очевидцы рассказывали мне, что в дни августов-

ского путча 1991 года они наблюдали в Москве необычную картину. Буквально на каждом шагу велись разговоры: «Что, опять коммунизм? Нет, мы им не позволим, хватит!» С одной стороны, тысячи людей, интересы которых в обычное время не выходят за рамки простой схемы «работа-дом», вдруг пробудились и были готовы бороться, и даже жертвовать собой. С другой стороны, члены ГКЧП, пришедшего к власти, демонстрировали явную растерянность: они просто не знали, что, собственно, делать, что предпринимать. Премьер-министр, министр обороны, министр внутренних дел, председатель КГБ – люди, умеющие убивать, которые стояли много лет у власти и знали, как управлять государством, пребывали в растерянности. Весь мир в те дни увидел совершенно другую страну: ГКЧП ввел в Москву танки, но тут произошло удивительное: танки медленно двигались по улицам города, а жители – простые мирные граждане – переворачивали троллейбусы, строили баррикады, запугивали солдат, бросали в танки чем попало, взбирались на них и даже били танкистов, а те пытались спрятаться, задраить люки, но им не давали это делать. Вы где-нибудь видели что-то подобное? Вмешательство Вс-вышнего проявилось в том, что разуму одних Он послал большой свет, свет «даат», который по-новому осветил все, что они уже знали и раньше, и дал им абсолютную ясность, четкость видения и понимания. Но другим Он, наоборот, затмил разум, что и стало причиной их пассивности и безволия. Великий путч мгновенно сменился своей противоположностью, и победа над заговорщиками была одержана быстро и легко. Очевидно, что нечто подобное должно произойти и при окончательном Освобождении.

Однажды раби Элимелех из Лиженска попросил своих учеников сказать «хороший ворт» - мысль из Торы. Раби Моше Лейб из Сасова сказал в ответ следующее. Как известно, Праздник Песах называется так потому, что во время казни первенцев Вс-вышний перескочил («пасах») через дома евреев и поразил дома египтян. Вы знаете, почему Он делал этот скачок? Вс-вышний, видя среди египетской тьмы и нечистоты еврейский дом, начинал

просто танцевать от радости: «Здесь живет еврей! Здесь живет еврей! Здесь живет еврей!» Дома евреев в Египте украшала кровь Пасхальной жертвы и кровь Союза обрезания, что выражает их

стремление к вере и чистоте. Если у нас с вами в жизни те же цели и желания, мы тоже достойны того, чтобы нам радовался наш Б-г, говоря: «Здесь живет еврей!» **МТ**



Дэвид ГОТТЛИБ, рав Акива ТАТЦ

Перевод Гавриэля Фельдмана

Продолжение.
Начало в №39-40

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 медицинской 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 медицинской этике. Широкое распространение получили аудиозаписи его лекций (www.tatz.cc). Его книги были переведены на испанский, французский, итальянский, португальский и русский языки.

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 верить. 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».

Я вижу, что здесь мы с Вами уже кое в чем согласны – а именно в том, что именно этот вопрос должен стать отправной точкой в нашем разговоре.

«... дзэн-буддизм не отрицает существования Высшей Силы, действующей во Вселенной...»

Дэвид, а каково точное значение фразы «не отрицает»? Если это означает, что он признает существование Б-га, тогда не продолжать выяснять, Кто есть Б-г, что Он говорит и делает, будет безумием или сознательно совершенным преступлением. (Один из принципов еврейского интеллектуального анализа состоит в исключении обеих этих категорий из нашего мира дискурса: Вы не можете вести дебаты с тем, кто не руководствуется логикой, и Вы не желаете спорить с тем, кто задает вопросы с целью просто что-то разрушить, - разве что Вас принуждают. Изучение Торы начинается и продолжается с через поднимание наиболее острых вопросов, однако это должны быть вопросы, цель которых в том, чтобы искать, а не разрушать).

Однако если «не отрицает» означает просто «не интересуется», то мы сталкиваемся с логической проблемой. Ведь невозможно предположить, что есть нечто более значимое, нежели существование Б-га. В свете существования Б-га буквально все вокруг приобретает значительно большие пропорции: и не только моральные обязательства, если, например, разбирать их значение в самом глубоком смысле, но и само понятие смысла как таковое - все это обретает жизнь. Разве в лишенной Б-га Вселенной есть хоть что-нибудь такое, что действительно имеет значение? Очевидно, что вот тот момент, который нужно прояснить в первую очередь; ничто другое не может изменить форму всего сущего больше, чем это. И тут недостаточно сказать просто «не отрицает». Если кто-то приходит к заключению, что у Вселенной есть Творец и Хозяин, действующий сознательно, то все исследования и последующие выводы будут уже совершенно, принципиально другими. А если кто-то придет к противоположному выводу, то тогда, если говорить откровенно, лично для меня дискуссия теряет значительную часть своей изначальной привлекательности. Если за пределами нашего мира, нашего ограниченного восприятия ничего нет, то не остается ничего такого, к чему стоит стремиться. Конечно, стремись, если хочешь, работай, если пожелаешь, но в сравнении с той альтернативой, которую

дает Абсолют, любой другой проект представляется мне чем-то скучным.

«Буддизм... не сосредоточен на Б-ге, которому нужно подчиняться, или... в которого нужно верить. Буддизм фокусируется на том, что может быть испытано»...

Вы затрагиваете темы подчинения, веры и опыта. (Поскольку Вы вновь затрагиваете тему веры в другом пункте, я буду обсуждать ее там.) Что Вы имеете в виду под сосредоточенностью буддизма на опыте? Если идею отрицания реальности всего того, что не может быть испытано непосредственно, то такой подход представляется мне лишенным не только логики, но и мудрости. Отказаться в праве на существование всему тому, что не может быть испытано мною лично - значит признаться в ужасном эгоцентризме и крайней степени высокомерия. А кроме того, такой подход сильно затрудняет рост. Ведь теперь я буду навечно заперт в ограниченном мире собственного восприятия. Не важно, насколько широким может стать мое сознание - если я никогда не пробовал выйти за рамки собственного понимания, возможно тем самым я исключаю основную часть реальности из своего миропонимания и из своей практической деятельности.

Если же идея здесь в том, что на истинность тех вещей, которые лежат за гранью опыта, нельзя положиться, и поэтому на них не стоит тратить силы, то и эта точка зрения тоже представляется проблематичной. Логическое рассуждение является совершенным, эффективным инструментом. Вы задаете вопрос, может ли человек испытать на себе Б-га, подразумевая, что подобное вряд ли возможно. Но даже если бы Вы были правы, логическое рассуждение является подходящим, объективным инструментом, позволяющим соединяться с тем, что не может быть испытано напрямую. О многом из того, к чему мудрость относится как к реальности, мы знаем лишь в силу логики. Если Вы настаиваете на том чтобы полагаться лишь на непосредственный

опыт, Вы серьезно сужаете пределы знания. Если наша цель хотя бы частично лежит в области трансцендентного, то мы, на этапе определения этой цели, должны сказать следующее: мы стремимся познать то, что может быть постигнуто исключительно логически в любой точке нашего пути. И даже если выяснится, что существование Б-га не может быть испытано нами непосредственно, и мы знаем о нем лишь благодаря логике - это никак не умалит реальности и важности этого знания.

(Допускает ли иудаизм возможность познания Б-га, или считает что Его существование может быть постигнуто лишь логически? И если мы примем последнее, что делает такую логику правомочной? Фактически, мы говорим что осознание Б-жественного проникает намного дальше чем логика, но логика идеально применима в качестве точки отсчета. Когда мы будем обсуждать вопрос веры, я постараюсь рассказать больше об этом явлении, его природе, и силе включенной туда логики).

В силу вышесказанного я допускаю, что буддистский подход здесь все же не столь однокбок. Я предполагаю, что идея буддизма состоит не в отрицании или отбрасывании тех аспектов мудрости и действительности, которые познаются благодаря логике, а скорее в том, что куда правильнее было бы сосредоточиться на соединении с реальностью напрямую.

Если все дело в этом, и предлагаемая буддизмом программа развития ведет к совершенствованию разума и характера, что в этом может быть плохого? Если действия, предпринимаемые в рамках данной программы, не предполагают, что человек в обязательном порядке и немедленно переживет некий опыт, если этот путь ведет к еще большей осведомленности - к большому объему знаний, который превосходит как изначально заложенное, так и уже приобретенное ранее, то такой путь выглядит подходящим - ведь в конце концов он откроет перед человеком широчайший горизонт. Но если намерение состоит в том, чтобы работать исключительно с теми аспектами сознания и мира, которые понятны от природы, с теми вещами, которые всегда находятся в поле

человеческого сознания, то этот метод не позволит проникнуть в истинную трансцендентность.

Если бытие и устремления буддистов направлены лишь на эмпирически познаваемое и незамедлительно испытываемое, то мы просто обязаны отличаться от буддистов, ведь при таком раскладе буддисты ставят мир духа и мудрости не выше, чем созерцаемые ими физические и материальные объекты. Однако, если буддистское постижение, требуя для своего развития основанности на факте и опыте, все же устремляется дальше, за пределы немедленного факта, входя в область трансцендентного, хоть никогда и не разрывая пуповину, соединяющую его с миром факта - тогда мы будем пребывать в согласии с буддистами.

Если буддизм «не сосредоточен на Б-ге» потому что его повестка дня состоит лишь в том, чтобы правильно и углубленно тренировать разум - ибо такой разум в дальнейшем продолжит должным образом раскрывать Б-га, то с еврейской точки зрения подобный подход близок к нашему понятию «дереж эрец», которое в широком смысле трактуется как тренировка разума плюс исправление качеств характера, что обязательно предшествует постижению Вс-вышнего. Но если в рамках собственного подхода к развитию человеческой личности буддизм не постулирует ничего сверх тренировки разума и совершенствования опыта, т.е. исключает отношения с Б-гом; если он подразумевает осознание Вселенной без осознания ее Источника как самодостаточного, то он не подходит для евреев (и я не готов обсуждать здесь, что данное обстоятельство означает для неевреев). Мы определяем наше бытие в контексте наших отношений с Б-гом - вот где мы живем. Да, по сути, мы живем на горе Синай; мы бываем повсюду, мы путешествуем сквозь космос и время, но здесь, на Синае, размещен наш лагерь. Как я уже отметил, чтобы иметь уверенность, на еврейском пути абсолютно необходима дисциплина разума и характера. Она стоит усилий, предпринимаемых на протяжении всей жизни и сама по себе является большим достижением. Но все равно,

эта дисциплина остается лишь инструментом для достижения истинных жизненных целей. Когда мы думаем о том, что кто-то на протяжении всей жизни работает, оттачивая и совершенствуя инструменты неизмеримой, утонченной красоты, но при этом не желает никогда применять их по назначению, мы относимся к этому как к трагедии. Вот аналогия, которая, быть может, покажется Вам полезной. Представьте себе, что царь отправляет своему сыну, живущему далеко, прекрасную карету, чтобы он сел в нее и вернулся домой, к отцу. А потом узнает, что сын быстро осмотрел подаренный экипаж, чтобы оценить его, потом проверил и осмотрел карету снаружи и внутри, но все это лишь для того, чтобы отправиться колесить по царству вдоль и поперек, так и не поняв, что карета была прислана ему для того, чтобы вернуться домой.

Если Вы вообще хотите иметь отношения со Всевышним, то существует лишь один путь, позволяющий этого достичь: нужно строить отношения с Ним на Его условиях, а не на Ваших. И, стало быть, дело не в том, что буддизм (или любая другая система - в данном случае не важно) говорит о Нем, а что Он говорит. И тогда мы приходим к откровению, так или иначе.

«Буддизм... не сосредоточен на Б-ге, которому нужно подчиняться»

Относительно подчинения: Дэвид, я думаю, что для того, чтобы продвигаться здесь дальше, я должен задать Вам несколько вопросов. С Вашего позволения, разумеется. Если в буддизме нет концепции Б-га - во всяком случае такого Б-га, который обязывает - то каков источник буддистских обязанностей в отношении правильных взглядов, правильного образа действий и т.д.? Что обязывает? Почему я должен развивать и совершенствовать в себе особую чувствительность и следовать за некими образчиками самоконтроля и действия? Если важнейший раздел буддистской мысли говорит о единстве Вселенной, то как это может обязывать меня в большей

степени, чем любую другую часть этой Вселенной? Как вообще реальность сама по себе может обязывать? Почему я должен стать единым целым со всем этим? Быть может, эта идея связана с высокими чувствами, может быть она в самом деле прекрасна и находит живой отклик внутри меня, но почему я должен?

Каково изначальное происхождение буддистских предписаний или шагов восьмеричного пути? Если это правильные шаги для достижения состояния глубокой и всепроникающей гармонии во Вселенной, и они доступны развитому разуму, то все же, почему они обязывают? И даже глубже - почему они имеют значение? Почему гармония во Вселенной вообще что-то значит? Истинной целью здесь считается прекращение всех страданий, конец страданий для всех разумных существ, если я правильно следую прекрасному объяснению, которое Вы дали. Но почему все это имеет значение на глубинном уровне? Конечно, это значимо для меня; разумеется, каждый разумный человек чувствует, что это крайне необходимо, но достаточно ли этого?

Если источник обязанности в Б-жественном, то этот бесконечный источник порождает обязанность в максимально возможном смысле. Ведь тогда все эти вещи будут иметь значение уже в силу того, что Он так говорит, и не может быть более глубокой обязанности чем эта, или чего-то более значимого. Если Он - источник обязанности, то такая обязанность реальна в самом полном смысле слова.

Я далек от того, чтобы утверждать, что здесь все просто: природа обязанности, проистекающей из Б-жественного, которая противопоставляется смыслу обязанности, изливающемуся изнутри человеческого сознания, а также последствия этих альтернатив - философы обращались к этой теме столетиями. (Смотрите, например, работу Бернарда Уильямса «Мораль», Кембридж, 1993г., посвященную абсолютным основам человеческой морали). Я не предлагаю Вам начинать дебаты о том, насколько абсолютный источник моральных принципов необходим для того, чтобы мораль вообще

могла существовать – я просто отмечаю ту разницу, которую он создает. Даже если мы согласимся, что смысл моральных обязанностей существует вне всякой связи с абсолютным источником, насколько глубокой может считаться наша обязанность, если нет абсолютной точки зрения?

Возможно, буддистская позиция состоит в том, что на самом деле никакой обязанности и нет вообще: желание прекратить страдания – это просто осознание, достигнутое мною в процессе медитации; и так как сам я не хочу страдать, то я прихожу и к пониманию того, что правильно и хорошо распространить подобное осознание на других – на всех людей, которые испытывают такое же отвращение к страданию. Поэтому у меня появляется мотивация работать и служить тому, чтобы разумные существа не страдали. (Я обратил внимание, что подобная линия рассуждения прослеживается в некоторых писаниях, на которые Вы ссылаетесь). Однако мне не кажется, что таким образом мы сможем уйти от вопроса об обязанности: конечно же, смысл здесь в том, что теперь я стал обязан работать и служить, разве нет? Я осознаю свою обязанность уменьшить и предотвратить страдание – вот что происходит внутри меня; и конечно же я чувствую себя обязанным, причем глубоко обязанным. Посмотрите: в чем смысл желания прекратить страдание, если я не осознаю это как обязанность? Это просто такая возможность, которая, как я чувствую, мне понравится? И мы имеем в виду «понравится» в том смысле, что это удовлетворит меня на личном уровне? Разумеется буддизм не учит, что единственная движущая сила моих трудов и моего служения на пути уменьшения страданий – это мое личное, персональное удовлетворение; если я правильно Вас понял, буддизм ясно дает понять, что в первую очередь нам не следует привязываться к личным нуждам или желаниям.

Нет, совершенно ясно, что подойти к решению этого вопроса можно лишь через определение смысла обязанности. Нет другого честного пути чтобы описать то, что я испытываю, когда устанавливаю глубокую связь между собой и проблемой страдания.

Искреннее сострадание другим должно обязывать. Тот, кто не усматривает обязанности, столкнувшись со страданиями, в отношении которых он может что-то предпринять, теряет величайшую человеческую способность. Если он ничего не испытывает, то тем самым проявляет один из симптомов диагноза психопатии; если же он чувствует не более чем возможность для личного удовлетворения, то он в лучшем случае опасно недоразвит; но если он чувствует то, что мы с Вами одинаково сочтем адекватной реакцией, то он чувствует именно обязанность. Для этого нет другого названия.

Иудаизм рассматривает обязанность как важную тему, может быть даже важнейший вопрос для развитой человеческой психики. Мудрецы Торы отмечают, что это был основной элемент, выделенный и проясненный Авраамом в рамках его подхода к исследованию Источника. (Я скажу об этом больше, когда мы будем обсуждать уважение к родителям.) Теперь же я прошу Вас подумать вот о чем: разве правда не обязывает? Кто способен сперва воспринять правду, затем сбросить с себя ее оковы, но продолжать претендовать на честность? Как и все основные темы в мире духа, эта тоже ведет нас к парадоксальному выводу: лишь раб истины свободен по-настоящему.

Есть и другие вопросы. Насколько можно положиться на человеческое ощущение правильного и хорошего? Можем ли мы быть уверены, что та повестка дня, которую любой человек устанавливает для этого мира, не окрашена в цвета его «законных интересов», даже если эта повестка была воспринята им в относительной чистоте уединенной медитации? В конечном счете, потребуются много стадий медитативного очищения прежде чем состояние абсолютной ясности – просветления – будет достигнуто. Без обращения к абсолюту, как мы можем строить прочную жизненную программу на довольно неясных основаниях человеческого восприятия? Как мы можем быть уверены, что любой императив поднимается до уровня осознания будучи полностью объективным? Нет, для утверждения абсолютной

обязанности нам нужен кто-то, кто абсолютно обязывает. (Заметьте, что это не та причина, по которой мы связываем себя с Б-гом. Мы это делаем, потому что такова правда, которую мы знаем, а не потому, что это приказано делать. Хотя необходимость так поступать объективно тоже присутствует.)

Попробую сформулировать четче: если мое чувство обязанности является порождением моей собственной интуиции, а не приходит из какой-то отправной точки, существующей вне меня, то оно не может гарантированно соответствовать некому четкому неизменному стандарту - это скорее вопрос роста или снижения качества моей собственной совести. Если нет точки привязки вечного к личному, если нет якоря, зацепленного за недвижимую твердь, то корабль моей совести и моего сознания плывет по воле волн. Конечно же, это не значит, что он будет плыть, но безусловно, это обстоятельство может изменить все. Если я сам себе судья, если нет никакого стандарта вне меня, кроме безжизненной, бесчувственной Вселенной, то наш мир морали печальным образом ужимается и сморщивается.

Якорь, крепко загнанный человеком в палубу собственного корабля, приводит его в плен опасной иллюзии. Якорь, который вгрызается в палубу другого, большего корабля, может быть лучше, да вот только не намного. Даже целый флот связанных воедино кораблей будет плыть по воле океанских волн, точ-

но таким же образом как и тот одиночка, который просто взял и присоединился к чужой точке зрения. Я не упускаю из виду тот важный момент, что сам буддизм учит о необходимости отделяться и спастись из ловушки самоссылающейся иллюзии, из ловушки личного желания и заблуждений, протекающих из ложного представления о себе. Но я здесь делаю большее замечание. Я считаю, что даже отделения от «малого я» и распространения в направлении объемов и масштабов Вселенной - столь гигантской и объективно реальной - не достаточно. Я предлагаю Вам идею, что вся Вселенная всего лишь больший корабль, чем корабль «малого я», что вся реальность – не более чем корабль, плывущий в бесконечно большем океане. И мы ищем способ зацепиться не за самый большой корабль из имеющихся в наличии, поскольку нас это не удовлетворит; мы хотим исследовать точку соединения, которая полностью снаружи, вне - вот это действительно другая точка зрения. То, к чему Вы относитесь как к Великому Я, хоть и может разбухнуть до размеров Вселенной, в условиях данной схемы обладает, на самом деле, очень малой самостоятельностью.

Наши сокровенные источники отмечают, что в этом и состоит глубокий смысл одного из Имен Вс-вышнего: «А-Маком – Место». Идея состоит в том, что Вселенная не является его местом – Он является Местом Вселенной. МТ



Рав Цви ШПИЦ
Глава раввинского суда по имущественным спорам,
Рамот, Йерушалаим

Перевод Гавриэля Фельдмана

ПАРТНЕРСТВА. ВЫГОДА, ПРЕДЛОЖЕННАЯ ОДНОМУ ИЗ ПАРТНЕРОВ

(Из книги «МишпатеЙ а-Тора»)

Квартиросъемщики в многоквартирном доме решили купить в складчину некую вещь для этого здания. Представитель группы отправился в магазин чтобы заказать эту вещь, и там ему дали скидку или подарок по субъективным причинам (потому что он приходился родственником или старым другом продавцу, или, быть может, произвел на продавца очень приятное впечатление, или тот был ему чем-то обязан и т.д.). Имеет ли представитель право вычесть всю сумму скидки из своей доли в общей сумме платежа (или присвоить себе подарок), или же он должен разделить сэкономленную сумму (или бонус) между всеми партнерами?

Тот же самый вопрос будет относиться к группе офисных работников или друзей, которые вскладчину покупают подарок коллеге и т.п.

Если скидка или подарок были предоставлены по просьбе покупателя, прибыль должна быть разделена между партнерами. Если же скидка была предоставлена продавцом добровольно, нужно разделить ее пополам: половину представитель заберет себе, потому что скидка была

получена в силу субъективных причин, а вторая часть должна быть разделена поровну между всеми партнерами.

Если же факт получения скидки не было связано лично с данным представителем группы, то вся она делится поровну между партнерами¹.

¹ В основе этих законов лежит написанное в Тосефте («Бава Меция» 8:9), где установлено: «Если сборщик налогов предоставляет скидку партнерству, то сумма скидки делится поровну между всеми партнерами. Если сборщик налогов уточнил, что скидка была предоставлена из-за конкретного человека, то этот человек окажется единственным бенефициаром скидки».

У комментаторов-ришоним в связи с этим местом в Тосефте возник вопрос. Первая часть закона кажется очевидной, а значит – излишней. Конечно же скидка, предоставляемая партнерству, должна быть разделена между всеми партнерами. Ответ, который дал рабейну Симха (Рош приводит его в своем комментарии на трактат «Бава Кама», 10:25), состоит в том, что первое утверждение Тосефты также относится к случаю, когда скидка была предоставлена из-за конкретного человека, а разница между двумя утверждениями Тосефты состоит в том, что первый закон (согласно которому все партнеры делят скидку между собой) относится к случаю, когда этот человек, упомянутый сборщиком налогов, активно добивался скидки, в то время как второй закон (где данный конкретный человек, упомянутый сборщиком налогов, оказывается единственным бенефициаром скидки) относится к случаю, когда этот человек не просил сборщика налогов о скидке, но сборщик сам, по собственной инициативе инициирует скидку. Объяснение Тосефты, предложенное рабейну Симхой, вошло в «Шулхан Арух» («Хошен Мишпат» 178:1). Причина такого разделения основана на предположении, что все те усилия, которые предпринимает партнер, занимаясь активами партнерства, предпринимаются им с целью извлечения пользы для партнерства в целом, а не для себя лично. Следовательно, покупатель, который проявляет инициативу чтобы добиться скидки, считается действующим в интересах общей пользы всех участников партнерства. Но если скидка была получена им без каких-либо активных действий с его стороны, то она считается его личной удачей, и он может присвоить ее себе.

Итак, мы занимались обсуждением случая, когда кредитор (а точнее, сборщик налогов), прощает часть суммы, которую ему должно конкретное лицо. Поэтому в случае, когда скидка или прощение части долга не испрашивались, пользу из их предоставления извлекает лишь конкретный бенефициар. Однако в примере, который мы привели еще на стадии постановки вопроса, фигурирует не прощаемая часть уже существующего долга, а подарок или скидка, которые предоставляются в качестве «дополнения» к совершаемой покупке. В таком случае, поскольку приобретение товара стало возможно лишь благодаря общей сумме взносов всех партнеров, польза делится между всеми партнерами. И именно поэтому присуждается лишь половина выигрыша.

Если же мы сомневаемся относительно того, насколько предоставление скидки было связано с данным покупателем лично, то бремя доказательства возлагается на покупателя². **MT**

² Рош (Респонса 73:13). Причина в том, что «необычно для человека прощать долг без настойчивых попыток его истребовать; следовательно, мы предполагаем, что отказ на самом деле был результатом попыток истребования в той или иной форме».



Рав Элияу Нахман ВУГЕНФИРЕР,
преподаватель ешивы «Торат Хаим»

В основу данного исследования легли материалы курса лекций,
прочитанного автором в ешиве «Торат Хаим»

ПРЕВРАЩЕНИЕ БУДНИЧНОГО ВРЕМЕНИ В СВЯТОЕ

Время и календарь являются одними из важнейших, системообразующих элементов еврейской жизни, которые непрерывно оказывают влияние на нашу религиозную практику. Московское лето отличается от израильского очень короткими ночами и длинным световым днем: очень часто Маарив в Москве (да и не только в Москве) молятся засветло, а Шабат принимается задолго до выхода звезд. Тем не менее, Праздник Шавуот, например, начинается очень поздно, когда садится Солнце. С чем это связано? Что происходит со временем? Каков статус той части будней, которая присоединяется к Шабату или Празднику? Разберем эти вопросы по существу, с привлечением всех основных источников, имеющихся в нашем распоряжении.

1. Проведение первой Субботней трапезы до захода Солнца.

Автор «Турей Заав» в своем комментарии на «Шулхан Арух» («Орах Хаим» гл. 291:6) приводит три мнения относительно того, можно ли провести первую трапезу, устраиваемую в честь Субботы, не как обычно, после выхода звезд, а раньше, а именно после наступления т.н. времени «Плаг а-Минха», когда уже можно молиться вечернюю молитву и делать «кидуш». Т.е. речь идет о проведении трапезы уже после принятия на себя Субботы, но еще до захода Солнца или выхода звезд.

Он цитирует Мааршаля, который считает, что нельзя начать трапезу прежде чем наступит ночь. Следовательно, по этому мнению, летом в Подмоскowie, когда день длится долго, а ночь очень коротка, можно дожидаться трапезы до двенадцати ночи, а может дольше.

При этом сам автор «Турей Заав» считает, что можно всю трапезу закончить засветло, то есть даже до наступления ночи. Помимо этого, «Турей Заав» приводит мнение автора «Сефер Хасидим», который находит компромисс: трапезу можно начать днем,

однако необходимо закончить ее уже ночью, т.е. после выхода звезд (съев «ки-зайт» хлеба уже после фактического выхода звезд).

На практике «Шулхан Арух» («Орах Хаим» гл.267:2) пишет, что можно зажечь субботние свечи намного раньше, чем установлено законом, сразу после времени «плаг а-Минха», принять на себя Субботу, помолиться Маарив, и сразу же начать проводить субботнюю трапезу. «Мишна Брура» (там же, п.5) приводит мнение авторов «Турей заав» и «Маген Авраама», считающих, что можно закончить всю трапезу еще засветло, а также мнение Маарала, Шла и Баха, которые определили, что хоть основную часть трапезы и можно провести еще засветло, тем не менее, трапеза должна продолжиться до выхода звезд, и уже после наступления ночи необходимо съесть «ки-зайт» хлеба. И несмотря на то, что в качестве основного мнения «Мишна Брура» ориентируется здесь на позицию «Турей Заав» и «Маген Авраама», тем не менее, автор «Мишны Бруры» написал, что изначально правильно считаться со вторым мнением и постараться закончить трапезу после наступления ночи.

Прежде чем мы перейдем непосредственно к выяснению сути данного спора, необходимо сделать небольшое предисловие. В алахе существует понятие времени, которое как-бы отделяется от будней и прибавляется к Субботе и Празднику: это промежуток времени незадолго перед наступлением Субботы или Праздника, а также небольшая задержка после их исхода, которые называются «тосефет Шабат» и «тосефет Йом Тов».

Рамбам написал, что прибавление времени к Йом Кипуру – это обязанность из самой Торы («Швигат Асор» 1:6), однако он ничего не написал о том, следует ли добавлять время к другим Праздникам, а также к Шабату, и поэтому в классическом комментарии к Рамбаму «Магид Мишна» написано, что Рамбам считал обязанность добавлять время к Субботе и Праздникам (за исключением Йом Кипура) постановлением мудрецов, но не заповедью Торы. И действительно, такого подхода придерживаются некоторые авторитеты-«ришоним», например Мордехай (его цитирует в своем комментарии «Маген Авраам», п.267). Проблема в том, что сам Рамбам нигде не упомянул, что вообще существует постановление мудрецов о необходимости добавления времени от будней к Субботе и Праздникам, и поэтому многие «ахроним» сделали вывод, что для Рамбама обязанность добавлять время относится только к Йом Кипуру. Вследствие этого возникает вопрос: как же многочисленные общины в Diaspore в летнее время позволяют себе молиться Маарив Субботы и Праздников и делать кидуш до фактического наступления Субботы и Праздников? Некоторые «ахроним» отвечают, что сам Рамбам уже ответил на этот вопрос, написав в другом месте («Илхот Шабат», гл. 29 алаха 11) что кидуш можно делать незадолго до астрономического наступления субботы. Выходит, что по мнению Рамбама Маарив и кидуш не связаны с фактическим наступлением праздничного дня, и тогда добавление времени – это либо постановление мудрецов, либо просто добровольное, а не заповеданное действие, основанное на обычае. Однако подавляющее большин-

ство комментаторов уверено, что «тосефет Шабат» и «тосефет Йом Тов» являются законом Торы, и лишь поэтому разрешено делать кидуш засветло. Комментаторы-«ахароним» обсуждали следующий вопрос: является ли время, добавляемое к Субботе и Праздникам, неким особым периодом времени, когда нельзя производить запрещенную в Субботу и Праздники работу, и суть «тосефет Шабат» и «тосефет Йом Тов» лишь в том, чтобы запретить производить эти работы в промежутки времени, непосредственно примыкающие к Субботе и Празднику («Минхат Хинух» (мицва 323:2) и «Шухан Арух а-Рав» (п.491, п.3, объяснение 1)), или же время, добавляемое к Субботе и Праздникам, все же обладает святостью самой Субботы и Праздников, а это значит, что все заповеди, которые необходимо исполнить в Субботу и Праздники, уже можно начинать исполнять в то особое время, которое добавлено к ним. Если глубже рассмотреть этот вопрос, то можно прийти к тому же выводу, к которому пришел автор «Диврей Йехезкель» (п. 45:5), а именно: ответ на вопрос, обладает ли «тосефет Шабат ве-Йом-Тов» такой же святостью как сами Шабат и Праздники, или в это время лишь запрещено совершать работу так же, как в Шабат и Праздники, но при этом дополнительное время не обладает их святостью, зависит от того, как определить это дополнительное время. Нужно выяснить, является ли это дополнительное время интегральной частью Шабата и Праздника, или же это время — лишь некое внешнее дополнение к ним. Если это время обладает такой же святостью, как сами Шабат и Праздник — это время, на которое распространяется сама святость Шабата и Праздника, поскольку оно является неотъемлемой частью Шабата и Праздников. Если же это отдельное, дополнительное время, присоединяемое к Шабату и Праздникам, то можно считать, что оно по статусу отличается от них самих: это такое время, когда запрещено производить работу, но не более того, поскольку оно не обладает святостью этих дней. Как это выяснить? Лишь определив, в чем основная идея закона «тосефет Шабат ве-Йом тов»:

в том, чтобы «расширить» последующий день за счет предыдущего, или в том, что часть буднего дня переходит под юрисдикцию праздничного дня.

Возможные причины спора:

(1) Можно предположить, что автор «Турей заав» и Мааршалъ придерживаются полностью противоположных мнений по нашему вопросу, поскольку они по-разному понимают суть «тосефет Шабат ве Йом Тов»: для «Турей Заав» тосефет Шабат и *тосефет Йом Тов, обладает святостью Субботы и Праздника, и поэтому уже с наступлением этого дополнительного времени можно исполнять заповеди, относящиеся к Шабату и Праздникам*; в свою очередь Мааршалъ исходил из того, что это особое время, когда уже запрещено производить работу, но тем не менее, оно не обладает святостью самих Шабата и Праздников.

Такое объяснение спора представляется возможным на основании слов самого автора «Турей Заав», который объяснил свою позицию так: дополнительное время - закон Торы, и поэтому можно в это время проводить трапезу. Исходя из этого, можно предположить, что Мааршалъ тоже считал добавление времени к Шабату или Празднику законом Торы, но для него добавочное время все же не обладает святостью Шабата и Праздника, и именно поэтому оно рассматривается лишь в качестве времени, когда запрещено производить работу.

(2) Однако, другие комментаторы - «Бах» (п.472) и «Элияу Раба» (п.267) - иначе объясняют мнение Мааршала и всех тех, кто считает, что трапезу необходимо, по меньшей мере, закончить ночью. Они связывают это с обязанностью проведения трех трапез в Шабат, считая, что эта обязанность учится из отрывка, повествующего о мане, который выпал

для народа в пустыне после выхода из Египта. В этом отрывке трижды содержится слово «сегодня», и поэтому первая трапеза обязательно должна быть ночью¹. И стало быть, несмотря на то, что с момента досрочного принятия Шабата или Праздника святость субботнего или праздничного дня действительно распространяется на дополнительное, присоединяемое время (и поэтому такие заповеди как «кидуш» и Маарив могут быть исполнены во время «тосефет Шабат»), тем не менее, первая субботняя трапеза, вполне возможно, должна быть проведена в ту ночь, когда Суббота уже наступила, поскольку эта трапеза привязана именно к определенному дню недели - Шабату, *который не продлевается за счет «тосефет Шабат», или наоборот – трапезу можно делать не дожидаясь ночи, ибо все дело в святости дня (которой располагает и «тосефет Шабат»), а не в календаре.*

На основании вышесказанного можно объяснить позицию тех, кто считает возможным завершать трапезу засветло, во время «тосефет Шабат», используя один из нижеприведенных способов:

(2.1) Действительно, если бы субботняя трапеза была неразрывно связана со днем недели, невозможно было бы провести ее во время «тосефет Шабат», но поскольку большинство законоучителей считает, что эта трапеза связана со святостью дня, так же как Маарив и «кидуш», то вполне допустимо совершить ее в это время (и так следует из «Мишны Бруры», гл. 267, п.5).

(2.2) Если бы время «тосефет Шабат» и принятие на себя Шабата представляли собой лишь прибавление святости Субботнего дня к будничному времени, то в это время можно было бы произнести «кидуш» и молиться Маарив, поскольку они связаны со святостью дня, но нельзя было бы есть трапезу, связанную с днем

¹ Следует отметить, что существует спор законоучителей о том, действительно ли три трапезы учатся из этого отрывка и являются законом Торы, или же это заповедь, установленная мудрецами, которые ассоциативно связали свое постановление с данным отрывком Торы. 1) «Маген Авраам» и подавляющее большинство законоучителей считают, что три субботние трапезы – это постановление мудрецов. 2) Автор «При Мегадим» (п.472) предполагает, что, возможно, первая трапеза заповедана Торой, а вторая и третья установлены мудрецами. 3) Хотя автор «Турей Заав» и написал (п.678), что три Субботние трапезы – это закон из Торы, однако Хафец Хаим в «Мишне Бруре» («Биур алаха» п.263:2) высказывает предположение, что, возможно даже по мнению «Турей Заав» эти трапезы являются постановлением мудрецов, но несколько более строгое, чем обычное постановление мудрецов, поскольку его «привязали» к стиху.

недели, который еще не наступил. Но по мнению тех, кто считает, что можно провести и закончить трапезу засветло, т.е. еще во время “тосефет Шабат”, время “тосефет Шабат” – это не просто время, к которому прибавляется святость: за счет распространения святости Субботнего дня на это время меняется и день недели, следующий день наступает досрочно, поэтому можно выполнять в это время все заповеди, связанные со следующим днем (и так слышно из комментария «Турей Заав» п.бб8).

(2.3) Во время “тосефет Шабат” можно исполнить только заповеди, связанные со святостью дня, такие как «кидуш», но заповеди, связанные с фактическим наступлением дня (например, чтение «Шма», заповеданное съедание мацы в первую ночь Песаха и т.д.), невозможно исполнить в это время. Тем не менее, в отношении исполнения постановлений мудрецов, которые необходимо исполнить ночью, можно считать, что ночь начинается со времени “плаг а-минха” (то есть за час с четвертью до наступления астрономической ночи). Это верно и для законов, связанных с будними днями, и поэтому можно провести трапезу еще засветло (так слышно из комментария “Маген Авраам” п.267).

2. Произнесение кидуша в дополнительное время при наступлении праздника Шмини Ацерет.

Осенний Праздник Шмини Ацерет, согласно Торе наступает сразу же после Праздника Суккот, который длится семь дней. Т.е. восьмой день осеннего празднования является самостоятельным праздничным днем, а не частью Праздника Суккот. В отличие от Земли Израиля, в диаспоре всегда празднуют два дня праздника, поскольку изначально существовало сомнение, какой из двух дней на самом деле является праздничным, поэтому Праздник Шмини Ацерет удваивается. Поэтому в первый праздничный день евреи диаспоры продолжают проводить трапезы в сукке, из-за сомнения, является ли наступивший день временем Праздника Шмини Ацерет или это все еще Суккот. Но поскольку существует такое сомнение, они уже не произносят особое благословение на заповедь сидения в сукке.

В итоге получается, что евреи диаспоры устраивают в обе стороны: проводя трапезу в Сукке они показывают, что в какой-то степени допускают, что наступивший день – это все еще Суккот, но тем, что они не благословляют на заповедь проживания в сукке, они демонстрируют, что по сути этот день является в их понимании совершенно другим праздником - Шмини Ацерет. И «кидуш», который они делают ночью восьмого дня празднования – это «кидуш» Праздника Шмини Ацерет, а не Суккот.

В связи с этим Мааршалъ и автор «Турей Заав» спорят («Шулхан Арух», «Орах Хаим», гл.268), имеет ли житель диаспоры право, сидя в сукке в дополнительное время Праздника («тосефет Йом-Тов»), т.е. еще до наступления ночи Шмини Ацерет, произнести «кидуш», освятив наступивший день Шмини Ацерет, и провести прямо там, в сукке, трапезу.

По мнению Мааршала, не следует проводить трапезу и произносить «кидуш» до фактического наступления ночи, ибо в противном случае будет необходимо произнести благословение на заповедь сукки, поскольку седьмой день Праздника Суккот все еще не завершился. А если просто не произносить благословение? Нет, так поступать нельзя, ведь до истечения седьмого дня Праздника Суккот не возникает никаких сомнений относительно того, обязаны ли евреи диаспоры сидеть в сукке – безусловно обязаны, и стало быть, нет причины не произносить благословение. Конечно, заповедь считается исполненной даже в случае, когда благословение на нее не было произнесено, но лишь постфактум, если исполнил заповедь и по какой-то причине не благословил. Однако сесть трапезничать в сукке, тем самым обязав себя в благословлении, и при этом сознательно не благословить - большой грех.

В то же время, не может человек сказать, что поскольку он прибавил от будней к Празднику, то предыдущий день досрочно завершился, и уже начался следующий, а значит не нужно благословлять на заповедь сукки - это не так. Да, люди молятся Маарив в период «тосефет Йом Тов», добавляя время от будней к Празднику, однако само это добавочное время не становится «ночью»! Ведь если Маарив молились до выхода звезд, то «Шма»

потом необходимо перечитывать заново, после выхода звезд, а если этого не сделать, то заповедь вечернего чтения “Шма” не засчитывается. И произнести благословление на заповедь сукки тоже не представляется возможным из-за возникающего противоречия: если человек произносит благословление на сукку, значит сейчас все еще «холь а-моэд» (полупраздничные будни) Праздника Суккот, но тогда почему он делает кидуш на Праздник Шмини Ацерет, который не является частью Праздника Суккот? И наоборот, если делает кидуш на Шмини Ацерет, и провозглашает об этом самостоятельном Празднике, тогда как он может произносить благословление на сукку, если причиной трапезы является не Суккот, а другой Праздник? И только раз в году, в сам праздник Шмини Ацерет, евреи диаспоры проводят трапезу в сукке и при этом не благословляют на нее, и произносят кидуш на Шмини Ацерет – все из-за того, что в когда-то возникало сомнение, каким днем месяца Тишрей считать именно этот день, и поэтому устражают в обе стороны. Но в случае, когда в этом нет необходимости - не следует делать подобного, и поэтому в период «тосефет Йом Тов», когда нет никаких сомнений в том, что за окном все еще холь а-моэд Суккот, не следует делать «кидуш» на Шмини Ацерет до наступления ночи.

Тем не менее, автор “Турей Заав” не соглашается с Мааршалем и пишет, что можно сделать кидуш на Праздник Шмини Ацерет в период «тосефет Йом Тов», еще засветло, и при этом нет необходимости произносить благословление на сукку. При этом он приводит очень интересное обоснование своему решению: тот, кто до-

бавляет от буднего дня к святому, поступает так исходя из повеления Торы, а это значит, что обязанности предыдущего дня уходят от него, и это добавочное время - как ночь во всех отношениях, т.е. «тосефет Йом Тов» - это на самом деле следующий день. Что же касается повторного чтения “Шма” после выхода звезд, то оно, согласно «Турей Заав», никак не противоречит вышеизложенному, поскольку законом установлено, что время чтения «вечернего Шма» именно ночью, и для того, кто помолился Маарив в «тосефет Йом Тов», нет никакой сложности в том, чтобы подождать до наступления ночи и прочитать «Шма» еще раз, потому что нет у человека причины предпринимать действия, не соответствующие законам этой заповеди, лишь из-за того, что он добавил время к праздничному дню. Но с заповедью сукки все иначе, поскольку она не совместима с принятием на себя святости праздничного дня Шмини Ацерет (который противоречит заповеди сукка), и это значит, что человек, принявший на себя Шмини Ацерет заранее, более не обязан в заповеди сукки. И есть у него право поступать подобным образом, поскольку он действует исходя из указания Торы - добавляет к святости праздничного дня, а значит может сразу же сделать «кидуш» на Шмини Ацерет и не произносить благословление на заповедь сукки, ведь это Вс-вышний заповедал нам заповедь сукки, и Он же повелел добавлять к святости Праздника. Поэтому, как только еврей принял на себя святость Шмини Ацерет, он уже не может выполнить заповедь сукки². Таким образом находим, что и в этом случае Мааршалль и “Турей заав” ведут спор, исходя из различно-

² Следует отметить, что последний тезис верен в отношении заповеди сукки лишь в тот момент, когда на человеке уже не лежит активная обязанность исполнять эту заповедь: ведь в сукке необходимо «жить» - другими словами, делать то, что делают дома, в первую очередь спать и есть. Поэтому если еврей не намерен ни есть, ни спать там, то он может и не находиться в сукке. Однако если он принял на себя святость Шабата прежде, чем выполнил повелительную заповедь Торы, которую обязан активно исполнять, то закон меняется. Представим себе ситуацию, что у общины нет шофара для того, чтобы в Праздник Рош а-Шана исполнить важную заповедь Торы - слушать трубление в шофар, а первый из двух дней Рош а-Шана выпал на пятницу, и община уже приняла Шабат засветло, помолившись Маарив, но тут приносят шофар - в этом случае необходимо будет трубить, несмотря на то, что мудрецы запретили трубить в Шабат. В этом случае человек, принявший на себя святость Субботнего дня, все же не имеет права уклониться от обязанности исполнить повелительную заповедь, ибо здесь неправомерно говорить, что тот самый Творец, Который заповедал нам заповедь шофара, повелел нам добавлять к святости субботнего дня, и как только мы приняли на себя святость Шабата, уже не можем выполнить заповедь слушать звук трубления. Ведь Творец не заповедал принимать на себя святость Шабата заранее, чтобы тем самым лишиться заповеди шофара. В данной ситуации, если в общине нет человека, который еще не принял на себя Шабат и способен протрубить, трубят без благословления, чтобы это не выглядело как соединение двух противоречащих друг другу вещей (принятие Шабата и трубление в шофар) - без благословления это уже не выглядит столь сильным противоречием. И также в случае, когда не было возможности сделать обрезание новорожденному на восьмой день, выпавший на пятницу, и приняли на себя Шабат еще засветло, но неожиданно появилась возможность сделать обрезание делают его, несмотря на принятый Шабат. И так написано в “Турей заав” (п.600, п. 2).

го понимания сущности “тосефет Шабат ве-Йом Тов”. Мааршалъ считал, что “тосефет Йом Тов” по сути не является самым праздничным днем – да, со времени принятия на себя этого «дополнительного времени» вступают в силу определенные законы Шабата или Праздника, но это все еще будний день. И именно поэтому, несмотря на то, что человек уже принял на себя Шмини Ацерет (досрочно), все еще остались на нем обязанности Праздника Суккот, и если он, несмотря на это сделает «кидуш» и упомянет в нем Праздник Шмини Ацерет – возникнет противоречие, и поэтому нужно воздерживаться от этого и не делать «кидуш» Шмини Ацерет до наступления ночи. Но согласно «Турей Заав», если человек добавил от будней к святости Праздника, прекращаются обязанности предыдущего дня и наступает следующий – время “тосефет Шабат ве-Йом тов” определяется не просто как связанное с праздничным днем, но как сам следующий день.

На практике подавляющее большинство законоучителей согласились с тем, что следует воздержаться от произнесения «кидуша» и проведения трапезы в Шмини Ацерет до наступления ночи, и так установлено в «Мишне Бруре» (п. 668, п.7).

Позиции законоучителей соответствуют причинам, изложенным выше:

а) «Минхат Хинух» (323:2) пишет, что суть времени “тосефет Шабат ве-Йом Тов” в том, что на это время запрещено работы, запрещенной в Субботу и Праздники, но не обладает той святостью, которая позволяет исполнять другие заповеди, связанные с Шабатом и Праздником.

б) “Дагуль Мервава” доказывает, что “тосефет Шабат ве-Йом Тов” не считается следующим днем даже с точки зрения устроения закона, и тем более невозможно использовать это время для облегчения, как это предлагает “Турей

Заав”. Он приводит доказательство из законов «ниды» (Рамо п.196:1) где изложены два мнения по вопросу, может ли женщина выполнить проверку окончания менструального цикла, которую необходимо делать засветло, после того, как ее община помолилась Маарив: есть мнение, что в этот день делать проверку уже невозможно и ее нужно отложить на следующий день, поскольку община уже «превратила» это время в ночь, помолившись Маарив; однако и есть и другое мнение, согласно которому все еще можно сделать проверку, даже если община приняла на себя Субботу, поскольку де-факто Солнце еще не село. И изначально принято опасаться первого мнения, но, если все же получилось так, что проверка не была произведена до Маарива, который молились засветло - полагаются на второе мнение. Гаон из Вильно (п.196, п.6) и книга «Сифтей Коэн» (там же, п.4) объясняют причину этой алахи: несмотря на то, что со времени принятия на себя Шабата большей частью общины меньшинству тоже запрещено производить работу, тем не менее, в отношении других законов Шабата, а также для заповедей, не связанных с Субботой и Праздниками, это время все еще считается днем, а не ночью, поскольку “тосефет Шабат ве-Йом Тов” связан только со святостью Субботы и Праздников, и позволяет выполнить заповеди связанные с ней, но не становится на самом деле другим днем для других заповедей, не связанных со святостью этого времени. Очевидно, это и является отношением алахи к этому вопросу, поскольку с одной стороны мы видим, что Мишна брура хотя и написал, что изначально правильно закончить субботнюю трапезу ночью, тем не менее, основным мнением признал то, что можно закончить субботнюю трапезу еще засветло, а с другой стороны считает, что верно воздержаться от кидуша в Шмини ацерет до наступления ночи, чтобы не было проблем с благословением на заповедь сукки.

И объясняется это так как было сказано выше, что заповеди, связанные со святостью дня, можно делать в период “тосефет Шабат и Йом тов”, но тем не менее, это время не рассматривается как будто уже наступил следующий день.

3. Доказательства в пользу того, что “тосефет Шабат ве-Йом Тов” является только временем, когда запрещено производить работу, или же обладает святостью самого дня, а также ответ на противоречие в Тосафот.

Гемара («Ктубот» 47) ищет доказательство закону, сказанному в Мишне, согласно которому заработанное девушкой принадлежит ее отцу. Гемара пытается использовать в качестве доказательства тот факт, что отец имеет право выдать ее замуж, и поскольку он, выдавая ее замуж, тем самым прерывает ее работу – следовательно, он имеет право на ее заработок. Ведь если бы это было не так, то он не имел бы никакого права отвлечь ее от работы. Тем не менее, гемара ставит этот аргумент под сомнение: быть может, отец имеет право выдавать дочь замуж только тогда, когда он не отрывает ее от работы – например, в Шабат или Йом Тов? Тосафот, комментируя эту гемару, задают вопрос: как же можно выдавать замуж в Праздник, ведь сказано в Торе: “И радуйся Празднику”, и толкуют мудрецы: “радоваться Празднику, а не жене”, и учат отсюда, что запрещено жениться в Праздник, поскольку запрещено смешивать радость от Праздника с радостью от женитьбы? Чтобы решить эту проблему, Тосафот вынуждены сказать, что речь в гемаре идет о кануне Праздника в период “тосефет Йом Тов”, когда уже запрещено производить работу: с одной стороны, отец не отвлекает дочь от работы, а с другой стороны, заповеди радоваться Празднику еще нет, а стало быть, нет и запрета смешивать радость Праздника с радостью от женитьбы. Из объяснения Тосафот следует, что суть времени “тосефет Йом тов” – это именно запрет

на проведение работ, но нет в это время заповеди радоваться Празднику, и, следовательно, других заповедей, связанных со святостью дня. Таким образом, мнение Тосафот ложится на чашу весов тех, кто считал, что в период “тосефет Шабат ве-Йом Тов” невозможно проводить первую субботнюю трапезу в пятницу засветло, и невозможно решить проблему произнесения благословения на сукку в «кидуше» Шмини Ацерета, поскольку «тосефет Шабат ве-Йом Тов» - это время лишь запрещенное для работы, но не обладающее святостью даже для исполнения тех заповедей, которые непосредственно связаны с Шабатом или Праздником.

Однако из комментария Тосафот в другом месте можно привести доказательство противоположному мнению. В мишне («Псахим» 99) сказано, что накануне праздника Песах нельзя начинать есть до наступления ночи. И Тосафот объясняют (от имени Ри из Корвил, автора «Смак») этот закон тем, что в отличие от других Праздников и Суббот, когда можно помолиться Маарив, сделать «кидуш» и провести трапезу еще засветло, досрочно приняв на себя Субботу или Праздник, то есть в период “тосефет Шабат ве-Йом Тов”, в Песах сделать нечто подобное нельзя, поскольку нам запрещено есть мацу, горькую зелень («марор») и пасхальную жертву до наступления ночи Песаха. Это связано с тем, что о пасхальном жертвоприношении прямо сказано в Торе: “И ешьте мясо в ночь ту”. В свою очередь, маца и горькая зелень связаны стихом с пасхальным жертвоприношением, ведь о нем сказано: “С мацой и горькой зеленью ешьте его”. Следовательно, также мацу и марор необходимо есть именно ночью, после выхода звезд. Тем не менее, из сказанного в этом комментарии Тосафот следует, что субботние и праздничные трапезы (за исключением Песаха) можно есть во время “тосефет Шабат ве-Йом Тов” и отсюда можно привести доказательство тем мнениям, которые утверждали, что субботнюю трапезу

можно съесть еще засветло. И на самом деле, “Маген Авраам” (п.267) доказывает это именно на основании слов Тосафот³.

Итак, из двух приведенных комментариев Тосафот можно привести доказательства для двух противоположных утверждений (является ли “тосефет Шабат ве-Йом Тов” только временем, когда запрещено производить работу или же обладает святостью самого дня, и поэтому в это время уже можно исполнять заповеди, связанные со святостью этих дней), и тем самым подтвердить противоположные мнения законоучителей. Но проблема не только в том, что тем самым Тосафот принимают участие в споре с обеих сторон – большая проблема в противоречии внутри самой школы Тосафот, т.е. мы не знаем, какого из двух мнений в действительности придерживались составители Тосафот.

На эту проблему указал в своей книге “Кобец шиурим” («Псахим» 212) рав Эльханан Буним Вассерман, глава ешивы в Барановичах, но решения он не предложил. Однако другие выдающиеся главы ешив и законоучителя предложили различные решения противоречию в Тосафот:

а) От имени рава Шмуэля Розовского, главы ешивы «Поневеж», приводится объяснение, основанное на отличии заповеди радоваться в Праздник от других заповедей, связанных с этим днем. Дело в том, что в гемаре («Псахим» 71, «Сука» 48) сказано, что первая праздничная ночь праздника Суккот исключается из заповеди радоваться в Праздник: оказывается, нет заповеди радоваться в первую праздничную ночь, поскольку накануне этой ночи мы не приносим никаких жертвоприношений, чтобы можно было, съедая в эту ночь мясо жертв, выполнить заповедь радоваться. И наоборот, добавляется ночь праздника «Шмини Ацерет», в которую мы обязаны радоваться, поскольку были принесены праздничные жертвоприношения накануне, в конце праздника Суккот,

и как раз в ночь Шмини Ацерет можно есть мясо этих жертв. Мудрецы учат это из стиха “И будешь только радостным”: слово “только” исключает первую праздничную ночь из заповеди радоваться и добавляет последнюю праздничную ночь. Существует спор законоучителей-“ахароним” о том, как понять то, что первая праздничная ночь «исключена из заповеди радоваться», потому что это очень сложно понять. В отношении какой «радости» исключена первая праздничная ночь? Исключена ли она только лишь из заповеди радоваться, съедая мясо мирных жертв («шломим»), которая выполнялась во времена Храма? Или же следует понимать так, что первая праздничная ночь исключена из заповеди радоваться вообще, в отношении всех возможных способов и проявлений радости? В «Шаарей Тшува» (п.529, п.2) приводится спор на эту тему: автор “Шаагат Арье” (респонсы, п.68) считает, что заповедь радоваться в Праздник есть и в наше время, хотя у нас и нет мяса жертв, но в первую праздничную ночь мы радуемся не из-за заповеди Торы (которая как раз связана с мясом жертв), а из-за постановления мудрецов. Объясняется это тем, что с точки зрения радости Праздника, заповеданной Торой, первая праздничная ночь исключается полностью, из всех возможных способов радости, и если лишь постановление мудрецов обязывает нас радоваться, а без него не было бы такой обязанности вообще (и так приводит «Мишна Брура» в “Шаар а-Циун” гл.546, п.16). И поэтому можно жениться накануне Праздника, делая трапезу уже в Праздник. Однако, “Маген Авраам” считает, что первая праздничная ночь исключена только с точки зрения заповеди радоваться, съедая мясо жертв, однако остальные способы радости и в первую ночь являются заповедью Торы (и это мнение разделяет рав Хаим Соловейчик (“Стенсел” п.68, 69); и так же считает «Хазон Иш» (п.124)). Поэтому «Маген Авра-

³ «Бах» (п.472) возражая на это, пишет, что хотя согласно Тосафот субботние и праздничные трапезы, помимо Пасхального Седера, можно начинать в период “тосефет Шабат ве-Йом Тов”, но все же все они должны заканчиваться не засветло, а с выходом звезд. Но по крайней мере, из этого комментария Тосафот однозначно можно доказать, что нет необходимости ждать до выхода звезд, чтобы начать первую субботнюю трапезу, как требует Мааршаль, а также то, что “тосефет Шабат ве-Йом Тов” является временем, когда можно приступить к исполнению заповедей, связанных со святостью этих дней.

ам» устрашает и запрещает проводить свадебную трапезу в ночь Праздника, даже если саму свадьбу сделали накануне праздника.

Исходя из вышесказанного можно пояснить, что Тосафот в комментарии на трактат «Ктубот» смотрят на вещи так же, как «Шаагат Арье»: вообще нет заповеди из Торы радоваться в первую праздничную ночь. И хотя Тосафот в действительности считают, что период «тосефет Йом Тов» касается не только запрета производить работу в это время, но и всех заповедей, связанных со святостью Йом Това, как они написали в своем комментарии к трактату «Псахим», - тем не менее, заповедь радоваться в Праздник является исключением, поскольку нет заповеди радоваться в период «тосефет Йом Тов» и можно жениться, не нарушая запрета смешения радости Праздника с радостью от женитьбы, поскольку понятие «тосефет Йом Тов» относится только к тем заповедям, которые начинаются уже с ночи и распространяются также и на дополнительное время, но не к тем заповедям, которые начинаются только с наступления светового дня. Поскольку даже если наступит ночь, эта заповедь еще не начнется (так как нет заповеди радоваться Празднику в первую его ночь), а значит и на дополнительное время Праздника эта заповедь не распространяется.

Однако если объяснить Тосафот таким образом, как объяснил их рав Шмуэль Розовский, учивший, что Тосафот придерживались той же позиции, которая изложена в «Шаагат Арье», остается непонятным ряд моментов. Во-первых, Тосафот («Псахим» 108) написали, что одна из трех причин пить вино в первую ночь Песаха, во время Седера, состоит в том, что вино - это способ радоваться в Праздник. Но ведь «Шаагат Арье» учит, что нет заповеди радоваться в первую праздничную ночь!? Мы объяснили выше, что по мнению «Шаагат Арье», в первую ночь Праздника нет не только заповеди Торы радоваться, употребляя в пищу мясо жертв (поскольку этого мяса в данную ночь попросту еще нет), - но и все другие виды радости являются заповедью лишь в силу постановления мудрецов, но не закона Торы!?

На этот вопрос можно ответить так, как ответил на него сам «Шаагат Арье», или с помощью объяснения Хазон Иша. «Шаагат Арье», опираясь на сказанное в обсуждаемом комментарии Тосафот, написал, что хоть и нет заповеди из Торы радоваться в первую праздничную ночь, съедая мясо жертв, - тем не менее, мудрецы постановили радоваться в эту ночь другими способами. По мнению же Хазон Иша, следует обратить внимание на то, что первая праздничная ночь Суккот была исключена из заповеди радоваться, поскольку не приносились жертвоприношения накануне Праздника и, соответственно, в эту ночь у евреев попросту нет мяса жертв. Однако накануне Праздника Песах как раз приносились и пасхальные, и праздничные жертвы, которые было необходимо есть именно в Пасхальную ночь, поэтому первая ночь Песаха, в отличие от первой ночи Суккот, во времена Храма не освобождалась от заповеди Торы радоваться, вкушая мясо жертв.

С объяснением рава Шмуэля Розовского возникает еще одна сложность. Если Тосафот, как и «Шаагат Арье» считали, что в первую праздничную ночь вообще нет заповеди из Торы радоваться, и, стало быть, заповедь радоваться не распространяется на дополнительное время, присоединяемое к этой ночи (несмотря на то, что на дополнительное время в принципе распространяется святость Йом Това и можно выполнять заповеди, связанные с праздником, уже с наступлением этого времени), и поэтому можно жениться в это дополнительное время, не опасаясь нарушить запрет смешения радости праздника с радостью женитьбы, - тогда совершенно непонятно, почему Тосафот написали, что можно делать свадьбу в «тосефет Йом Тов», а не в саму ночь Праздника?

В книге «Биркат Авраам», написанной равом Авраамом Эрленгером - преподавателем ешивы «Коль Тора», приводится объяснение, которое он слышал от рава Йосефа Дова Соловейчика, которое тот озвучил своему отцу - Раву из Бриска, согласившемуся с доводами сына. Он пишет следующее: очевидно, что Тосафот стояли на той же позиции, что и источ-

ник одного из мнений, приводимых Рошем («Кту-бот», п.5), а именно, что веселье и радость в день свадьбы - заповедь Торы, однако запрещено жениться в первую праздничную ночь, хотя еще и не пришло время заповеди радоваться Празднику и, на первый взгляд, не нарушается запрет смешения радостей. Причина в том, что смешение радостей все же случится в дневное время Праздника, когда уже есть заповедь радоваться Празднику и все еще сохраняется заповедь радоваться сыгранной ночью свадьбе. И если так, то получается, что согласно мнению Тосафот в том случае, когда женитьба происходит в дополнительное время Праздника, обязанность радоваться в день свадьбы заканчивается с выходом звезд, то есть с астрономическим окончанием предыдущего дня, поскольку эта радость не имеет отношения к святости наступающего праздничного дня, и на нее не распространяется закон о святости дня. И таким образом получается, что заповедь радоваться в день свадьбы не пересекается с заповедью радоваться в Праздник, ведь хоть и есть святость дня в дополнительное время Праздника, однако нет заповеди радоваться в это дополнительное время.

б) рав Моше Мордехай Фарбштейн глава ешивы «Хеврон» иначе отвечает на вопрос о кажущемся противоречии комментариев Тосафот (журнал «Мория», 1928 г., № 1-2, Тамуз 5766): он считает, что оба определения верны и возможны, и по сути "тосефет Шабат ве-Йом Тов", с одной стороны, может быть только временем, в которое запрещено производить работу, а с другой стороны, может обладать святостью самого дня, и поэтому в это время уже можно исполнять заповеди, связанные со святостью этих дней. И статус этого времени зависит

от того, каким образом были приняты в это время Суббота или Праздник. Если принятие на себя Субботы осуществлялось в это дополнительное время только за счет воздержания от работы, то в это время запрещено лишь производить работу. Если же досрочное принятие Субботы было осуществлено посредством освящения этого времени, то есть за счет произнесения слов, освящающих Субботу, в молитве Маарив или в «кидуше» - в этом случае святость дня в полной мере распространяется и на это время.

Для того, чтобы проиллюстрировать разницу между двумя способами принятия Шабата, коснемся спора законоучителей-«ришоним» («Шулхан Арух» «Орах Хаим» гл.263, п.10-11), принимает ли человек на себя Шабат зажиганием субботних свечей, как считает автор "Бааль Алахот Гдолот" или же произнесением слова "Борху" в начале молитвы Маарив, как считает Рош⁴.

О том, как понимать мнение автора "Бааль Алахот Гдолот", у комментаторов тоже возникли разногласия: считает ли он, что Шабат принимается мысленно во время зажигания свечей, так как человек решает, что именно это - последняя работа, которую он совершит перед наступлением Субботы (так понимают написанное в «Бааль Алахот Гдолот» Мордехай и рабейну Нисим), или же Суббота принимается произнесением благословения на зажигание (так считают рабейну Йерухам и "Коль Бо"), и тем самым человек принимает на себя святость самого Субботного дня. Как следствие этого, существует спор «ришоним» относительно ситуации, когда хотят зажечь свечи, избежав при этом принятия на себя Субботы: поможет ли по мнению "Бааль Алахот Гдолот" произнести вслух до зажигания, что с зажиганием Суб-

⁴ Рамо в своем примечании к «Шулхан Аруху» пишет, что женщины принимают на себя Субботу при зажигании свечей, если специально не оговорили прежде, что пока еще не принимают на себя Шабат. Что же касается мужчин, то они во времена «ришоним» принимали на себя Шабат при произнесении "Борху" в молитве Маарив. Однако в «Шулхан Арухе» (гл.261:4) установлено, что мужчины принимают на себя Субботу во время церемонии Встречи Субботы (Кабалат Шабат), произнесением псалма "Мизмор шир ле-Йом а-Шабат". Однако в связи с широким распространением в большинстве общин мира совместного исполнения молящимися гимна раби Шломо Алькабеца «Леха Доди», мужчины принимают на себя Шабат пением последнего куплета этого гимна («Мишна Брура» п.31). Исходя из этого, мужчины не принимают на себя Шабат при зажигании свечей, даже если зажигают их сами, и поэтому им разрешено продолжать работу и прекратить ее лишь незадолго до наступления Шабата. И все же, по мнению «Мишны Бруры» (гл.263, п. 42), мужчине лучше оговорить условие, что работа может быть продолжена, перед зажиганием свечей.

бота не принимается? “Шиболой а-Лекет” считает, что не поможет сказать об этом до зажигания, так как Суббота принимается с помощью благословления, произносимого сразу же после зажигания свечей. По мнению Мордехая это заявление, наоборот, помогает. Рамо считает, что достаточно просто подумать во время зажигания о том, что еще не намерен принимать Шабат самим фактом зажигания свечей. Но если Шабат принимается не с помощью зажигания свечей, а в молитву Маарив, где открытым текстом декларируется принятие Шабата, тогда по всем мнениям не помогает условиться вслух о том, что Шабат еще не принимается, и запрещено делать работу даже тому, кто не хотел принимать на себя Шабат («Шулхан Арух» там же, п. 11).

Важно отметить, что если Шабат принимается мысленно, то после этого мысленного принятия запрещено делать работу, поскольку зажигание свечей было последней работой, которую намеревался сделать еврей, однако святость самого Субботнего дня еще не принята, а значит, после зажигания свечей он все еще может молиться Минху будней. Но если Суббота принимается с помощью благословления на зажигание свечей, то тем самым человек полностью принимает святость Субботнего дня и, следовательно, пятничную молитву Минха необходимо прочитать до зажигания субботних свечей («Мишна Брура» п.43).

в) Можно было бы разрешить кажущееся противоречие между комментариями Тосафот следующим образом. Есть разница между заповедью радости в праздник и другими заповедями, в т.ч. «кидуш», трапеза и т.д. Состоит она в том, что за счет “тосефет Шабат ве-Йом Тов” святость наступающего дня распространяется на часть уходящего буднего дня,

и поэтому можно в это время выполнять заповеди, связанные со святостью праздничного дня, но на все те заповеди, которые не имеют отношения к святости праздничного дня - как, например, заповедь радоваться в Праздник, которая имеет отношение не к самому Йом Тову, а ко всему праздничному периоду, продолжающемуся семь дней, т.е. к “регелю” или “моэду” - на такие заповеди не распространяется время “тосефет Йом Тов”. Таким соображением пользуются («Шухан Арух а-Рав» п.491, п.3) и “Матэ Эфраим” (п.625, п.43, в примечании «Элеф ле-Мате», п.72)⁵.

4. Подробное рассмотрение последнего ответа на противоречие в Тосфоте. Сравнение заповеди есть мацу в Пасхальную ночь и заповеди есть хлеб в первую ночь Праздника Суккот.

О рамках и определении заповеди есть в первую ночь в сукке

Обязанность есть хлеб в первую ночь праздника Суккот мудрецы выводят на основе анализа Писания. Стих о празднике Суккот «скроен» таким же образом, что и стих о празднике Песах, что дает мудрецам основание для применения правила толкования «гзера шава»: поскольку и о том, и о другом Празднике сказано “пятнадцатого числа месяца” из этого учится, что в первую ночь Праздника Суккот, сидя в шалаше, есть особая обязанность есть трапезу с хлебом, так же как мы обязаны есть мацу в первую ночь Праздника Песах («Сукка» 27).

Глава ешивы «Каменец» рав Борух Бер Лейбович (“Шиуреи рав Борух Бер”, ч.3, стр.403) и другие выдающиеся учителя обсуждают рамки этой обязанности. Является ли заповедь есть хлеб в первую ночь праздника Суккот такой же заповедью, как и запо-

⁵ Исходя из этого, если в последний день праздника Песах человек начал трапезу еще до исхода Песаха, и продолжил трапезу уже после выхода звезд, можно было бы ему есть хамец после выхода звезд, несмотря на то, что не помолился Маарив, и не сделал «авдалу», поскольку закон о дополнительном времени Праздника касается только законов самого Йом Това непосредственно, а не тех заповедей, которые выполняются на протяжении всего праздничного периода (“регеля” или “моэда”). Так пояснил автор «Шухан Арух а-Рав» (п.491, п.3) сказанное в книге «Маген Авраам». Однако на практике «Мишна Брура» определяет, что это невозможно сделать, но по другой причине: в застольной молитве Биркат а-Мазон после трапезы необходимо будет сделать праздничную вставку, и возникнет противоречие: упоминание Праздника Мацы в праздничной вставке после того как только что съели квасное.

ведь съесть во время Пасхального Седера определенный объем мацы, где суть заповеди в том, чтобы именно есть мацу? Или же обязанность есть хлеб в первую ночь праздника Суккот всего лишь учится из Пасхальной ночи, но отличается от неё по сути?

В отличие от заповеди есть мацу в Пасхальную ночь, где вся суть заповеди в том, чтобы есть, суть того, что установлено Торой относительно первой ночи Праздника Суккот, заключается в том, что еврей должен жить в шалаше, а основные способы осуществления этого «проживания» на практике - это еда и сон. Таким образом, в первую ночь Праздника Суккот еда является средством выполнения обязанности жить в шалаше.

Итак, если мы решим, что в первую ночь Праздника Суккот существует обязанность есть хлеб, также, как существует обязанность есть мацу в первую ночь Праздника Песах, то получится, что в Праздник Суккот существует разница между первой ночью, когда существует особая обязанность есть трапезу с хлебом в шалаше, идентичная заповеди есть мацу в Песах, и всеми остальными днями, когда еда является всего лишь одним из способов выполнения заповеди проживания в Сукке. Или же все иначе: в первую ночь Суккот, так же, как и во все остальные дни Праздника, есть лишь одна заповедь, связанная с шалашом - проживать в нем. Следовательно, разница между первой праздничной ночью и остальным временем Праздника лишь в том, что в первую ночь Праздника Тора вменяет нам в обязанность именно такой способ «проживания», а вот что будет в другие дни, зависит от решения человека: если он решит, что он не хочет есть хлеб – не обязан его есть, но если захочет есть хлеб – обязан делать это в сукке, таким образом выполняя заповедь «проживания»

в сукке. Выяснение данного вопроса поможет нам понять смысл многих законов, связанных с первой ночью Праздника Суккот.

Рамо, помимо самой обязанности есть в первую ночь праздника Суккот, приводит ещё три закона, которые учатся из уподобления Праздника Суккот Песаху (примечание к «Шулхан Аруху», гл.639, п.3):

- 1) Как при наступлении Песаха нельзя есть мацу прежде, чем выйдут звезды и наступит ночь, также и при наступлении Суккота нельзя есть хлеб и начинать трапезу прежде, чем наступит ночь, как написали об этом Тосафот («Псахим» 99).
- 2) Как мацу во время Пасхального Седера необходимо съесть до полуночи, также и хлеб в первую ночь праздника Суккот изначально необходимо съесть до полуночи.
- 3) Как накануне Песаха нельзя насыщаться после девятого светового часа (с начала десятого), чтобы ночью есть мацу с аппетитом, также нельзя насыщаться после полудня накануне праздника Суккот, чтобы есть хлеб в первую праздничную ночь с аппетитом⁶.

Мы видим, что «Шулхан Арух» и Рамо спорят относительно законов, приведенных выше: ведь из того, что «Шулхан Арух» не привел всего этого, можно сделать вывод, что он не согласен с устроением, которое стало частью данных ашкеназских обычаев. Очевидно, что для «Шулхан Аруха» источником закона послужил Рамбам, из которого следует, что только накануне праздника Песах запрещено насыщаться, чтобы ночью есть мацу с аппетитом, но не

⁶ Следует отметить, что о запрете наедаться накануне Песаха, чтобы потом есть мацу с аппетитом, в «Шулхан Арухе» сказано, что нельзя насыщаться с начала десятого светового часа («Орах Хаим» гл. 471:1), и Рамо согласился с этим. Тогда почему здесь, говоря о запрете наедаться накануне Суккот, Рамо пишет, что нельзя наедаться с полудня? Существует два ответа на этот вопрос. «Маген Авраам» поясняет, что поскольку накануне Праздника Суккот можно есть квасной хлеб, который насыщает больше, чем маца, то запрет наедаться накануне Суккот наступает ранее. «Ктав Софер» (респонсы, п.118) указал другую причину: запрет насыщаться перед Песахом наступает позже, поскольку в ночь Праздника до времени, когда уже можно непосредственно начать есть мацу, проходит много времени из-за чтения Пасхальной Агады. Но на практике мы руководствуемся законом, который установлен в «Мишне Бруре» (п.639, п.29) в соответствии с мнением тех законоучителей, которые считают, что и накануне Суккот достаточно не наедаться с начала десятого светового часа, также, как и накануне Праздника Песах. Однако легкий перекус допускается.

перед праздником Суккот («Законы хамеца и мацы» гл. 6:12). Источником для Рамо послужил комментарий Тосафот к трактату «Сукка» (27), где они приводят сомнение Иерусалимского Талмуда по данному вопросу: поскольку обязанность есть в первую ночь Суккот учится из Песаха, а накануне Песаха нельзя насыщаться, чтобы потом есть мацу с аппетитом, то и в канун Суккот должно быть то же самое; или всё же, накануне Суккот, в отличие от Песаха, разрешено насыщаться накануне? Как следствие этого сомнения, в комментарии «Ор Заруа» решено устроить, и Рамо согласился с этим решением. Необходимо объяснить, в чём причина спора законоучителей.

1) В свете определения рамок того, что заповедано делать в первую ночь Праздника Суккот, данного равом Борухом Бером Лейбовичем, можно разобрать спор между «Шулхан Арухом» и Рамо, относительно того, необходимо ли есть хлеб в первую ночь Суккот с аппетитом, и запрещено ли из-за этого насыщаться накануне Праздника (Рамо), или же это разрешено (таково мнение «Шулхан Аруха», который не упоминает запрет есть хлеб до наступления ночи, и об этом написано в комментарии на «Шулхан Арух», который называется «Йешуот Яков» (п. 471:2)).

Итак, если суть заповеди в первую ночь Суккот в том, чтобы есть хлеб - человеку необходим хороший аппетит и запрещено ему наедаться накануне, так же как накануне Пасхальной ночи он должен быть голоден, чтобы с аппетитом есть мацу. Но если мы едим лишь для того, чтобы тем самым исполнить основную заповедь, установленную Торой для этой ночи («жить в сукке»), то еда здесь лишь средство, и нет у нас обязанности есть трапезу с аппетитом, и, соответственно, нет запрета насыщаться накануне. Ведь для проживания в шалаше аппетита не требуется - он требуется только при исполнении заповедей, непосредственно связанных с едой.

2) На первый взгляд, этим же можно разъяснить спор «ришоним»: какой минимальный объем хлеба необходимо съесть для того, чтобы исполнить заповедь в первую ночь праздника Суккот? Следует ли съесть - «ке-зайт» («как оливка»)⁷, ведь таков минимальный объем мацы, который нужно съесть в первую ночь Песаха; или же требуется съесть чуть больше объема «ки-бейца» («как яйцо»), поскольку это именно тот объем, который необходимо съесть в остальные дни праздника Суккот, для того, чтобы это называлось «проживанием»? Поскольку в остальное время, если человек хочет съесть только «ке-зайт» хлеба, то нет у него обязанности съесть его обязательно в сукке (хотя похвально и в этом случае есть в шалаше, но не благословляя на заповедь «сидения в сукке»).

Но некоторые авторитеты, и, в частности, рабейну Нисим, считают, что для выполнения заповеди в первую ночь праздника Суккот достаточно съесть «ке-зайт» хлеба, несмотря на то, что заповедь в первую ночь Праздника в том, чтобы жить, и трапеза с хлебом – это лишь средство исполнения заповеди. Рабейну Нисим определил, что «ке-зайт» хлеба в первую ночь Суккот достаточен, в отличие от остальных дней Праздника, потому что Тора уже вменила в обязанность прожить первую ночь в сукке, и, следовательно, «проживание в сукке» реализуется самим фактом еды и сна в сукке, даже без обильной трапезы с хлебом в объеме «ки-бейца» и выше, а в остальные дни Праздника «проживание» реализуется лишь за счёт того, что еврей съедает большой объём хлеба.

3) Существует еще один спор «ришоним» относительно того, обязаны ли мы есть «ке-зайт» в первую ночь Праздника Суккот в шалаше даже в том случае, когда идет дождь, или же дождь освобождает от обязанности есть трапезу в сукке даже в первую

⁷ В «Шулхан Арухе» установлено, что достаточно объема «ке-зайт» («Орах Хаим» гл.639, п.3), однако «Мишна Брура» (п.22) пишет, что правильно съесть чуть больше «ки-бейца», чтобы заповедь засчиталась и по мнениям других законоучителей.

ночь Праздника. Рош пишет, что поскольку заповедь есть хлеб учится из обязанности есть мацу в Пасхальную ночь, то обязаны есть трапезу в сукке даже в дождь: в отличие от других дней Праздника, в первую ночь Суккот мы выполняем заповедь есть, а не жить в шалаше. Поэтому обязанность есть остается в первую ночь даже несмотря на дождь, который делает невозможным «проживание» в шалаше, лишает его статуса заповеди. Но Рашба считает, что поскольку из-за дождя невозможно «проживать» в сукке – нет обязанности устраивать там трапезу, так же как в последующие дни, если идет дождь, человек освобожден от заповеди жить в шалаше, потому что он страдает и не может выполнить заповедь «проживания в сукке»⁸.

На первый взгляд, можно было бы объяснить этот спор причинами, приведенными выше: если суть заповеди в том, чтобы есть хлеб в шалаше в первую ночь праздника Суккот, по аналогии с мацой во время Пасхального Седера, то еврей обязан есть эту хлебную трапезу в сукке при любых погодных условиях, даже если в остальные дни он освобожден от заповеди «проживания» в шалаше из-за страданий, причиняемых льющим сквозь крышу дождем. Если же суть заповеди в том, чтобы исполнить заповедь проживания в сукке, которую установила Тора в эту ночь в качестве обязанности, и трапеза здесь не более чем средство исполнения заповеди – тогда он освобожден от обязанности есть трапезу в сукке, поскольку страдает из-за дождя, и не может выполнить заповедь «проживания» в сукке.

Но можно возразить и сказать, что этот спор не

связан с нашей темой, и вот почему. Рош, который обязывает есть трапезу в сукке в первую ночь Праздника в любом случае, даже в дождь, пишет, что заповедь именно в том, чтобы есть хлеб в первую ночь Суккот, аналогично заповеди есть мацу во время Пасхального Седера. Но если так понимать слова Роша, остается совершенно непонятным, почему обязанность есть трапезу исполняется именно в сукке? Какое отношение эта заповедь – трапеза – имеет к сукке? Конечно, при нормальных погодных условиях необходимо есть в сукке, поскольку в этот Праздник мы обязаны «жить в сукке». Но в дождь, когда заповеди «жить в сукке» нет вообще, но все еще остается отдельная заповедь съесть трапезу в эту ночь – почему необходимо делать это в сукке, сквозь крышу которой капает вода? Из этого можно заключение, что определение заповеди, даже по мнению Роша, в том, что в первую ночь еврей обязан «проживать в сукке» в любом случае, даже если погодные условия не соответствуют заповеди, а из законов Песаха сюда экстраполируется лишь один единственный момент – обязанность «проживать в сукке» в первый день Праздника даже в том случае, когда сукка теряет пригодность из-за погодных условий и человек страдает, находясь в ней (в отличие от последующих дней Праздника, когда обязанность «проживать» существует лишь в том случае, когда человек не страдает). И тогда Рашба, выступающий в качестве оппонента Роша, считает, что еврей обязан и в первый, и в последующие дни Праздника «проживать в сукке» так же, как и в остальное время Праздника – не испытывая страдания от прожива-

⁸ По мнению Рамо (примечания к «Шулхан Аруху» гл.639, п.5), если в первую ночь Праздника Суккот идет дождь, еврей все равно обязан сделать кидуш и съесть «ке-зайт» хлеба в сукке, после чего может продолжить трапезу дома. Однако по мнению других законоучителей, даже в первую ночь он освобожден от этого. Такого мнения придерживаются Виленский Гаон и составитель «Шулхан Аруха», не указавший разницу между первой ночью и остальными днями Праздника (см. «Шаарей Циюн», п.41 и п.63). Поскольку возникло сомнение, «Мишна Брура» (п. 35) определяет практический закон следующим образом: если в первую ночь Праздника пошел дождь, то необходимо сделать кидуш в сукке, съесть первый «ке-зайт» хлеба, но не произносить благословение на «сидение в сукке» (ведь если сомнение касается заповеди Торы – следует устроить, но благословения установлены мудрецами, и относительно сомнения в благословении, мы облегчаем), а после этого можно продолжить трапезу дома. В некоторых случаях, когда есть возможность немного подождать и не начинать трапезу – лучше ее задержать, в расчете на прекращение дождя. И кроме того, если все же поел в сукке под дождем, а после этого прекратился дождь, то даже если человек уже прочитал послетрапезную молитву «Биркат а-Мазон», все же должен снова устроить трапезу, съев больше хлеба, чем «ки-бейца», предваряя это благословением на заповедь сукки («Мишна Брура», п.36). Мы делаем так из-за сомнения: быть может в первый раз, когда шел дождь, заповедь не была исполнена, а теперь можно, наконец, ее исполнить. И кроме того, съедая больше хлеба, чем «ки-бейца», мы опять-таки решаем проблему сомнения: быть может в первый раз заповедь была исполнена, и теперь эта трапеза подобно обычному приему пищи в сукке в остальные дни праздника, когда не благословляют на «сидение в сукке», кроме тех случаев, когда если едят хлеба меньше, чем объем «чуть больше ки-бейца»).

ния. Поэтому и в первую ночь Праздника Рашба освобождает от проживания в сукке, если идёт дождь. Можно поставить под сомнение взаимосвязь спора между Рошем и Рашбой с нашей темой, приведя другие аргументы. Даже если все законоучителя согласны, что заповедано в первую ночь Праздника Суккот есть хлеб, так же, как в Пасхальную ночь едят мацу - тем не менее, если идёт дождь, по мнению Рашбы, человек освобождён от заповеди есть эту трапезу именно в сукке, хотя он все равно обязан съесть ее дома. И, согласно объяснению Виленского Гаона, причина такой позиции Рашбы в том, что сукка во время дождя - это не сукка. До сих пор мы в своих рассуждениях исходили из того, что просто невозможно выполнить заповедь проживания в сукке, в которой идет дождь. Но по мнению Гаона – это просто не сукка, поскольку сукка предназначена для того, чтобы защищать, а от дождя она не защищает и, стало быть, не является суккой вообще. Следуя этой логике, трапеза в сукке во время дождя считается трапезой вне сукки, и поэтому с тем же успехом человек может есть у себя дома. Однако Рош считает, что и в этой ситуации необходимо есть в сукке, и хотя человек не выполняет заповеди проживания в сукке, он, тем не менее, ест именно в сукке. Т.е. для Роша сукка, сквозь крышу которой течет вода, все равно остается суккой, и хотя она непригодна для исполнения заповеди «жить в сукке», все же есть разница, где делать трапезу - в такой сукке или вне сукки вообще.

4) Необходимо ли в рамках первой трапезы Праздника Суккот есть хлеб, замешанный только на воде, а не на соках, яйце и т.д.? Быть может, нужно, чтобы этот хлеб был похож на мацу («хлеб бедности»), и не был «лекем ашир» – «богатым хлебом»?

Автор комментария «При Мегадим» к «Шулхан Аруху», трижды («Эшель Авраам» гл.639, п.15; «Мишбецот Заав», в конце гл. 643; «Эшель Араам» гл.188, п.9) написал, что необходимо, чтобы хлеб для первой

ночи Праздника Суккот был замешан на воде, напоподобие мацы. Однако его слова вызывают недоумение: почему он учит из Песаха только требование «небогатого» хлеба, а не обязывает в Суккот вообще есть мацу? Увы, автор «При Мегадим» не задается этим вопросом и не обсуждает его. Вместе с тем, автор «Ктав Софер» (Респонсы, п.118) считает, что хлеб для первой ночи Праздника Суккот, может быть замешан с добавлением сока, яиц и других ингредиентов.

На первый взгляд, можно было бы объяснить этот спор теми же самыми причинами: если суть заповеди в первую ночь Праздника Суккот в том, чтобы есть хлеб, так же, как мы едим мацу в Пасхальную ночь, то необходимо, чтобы хлеб был подобен маце, которая пригодна для Седера, т.е. он не должен быть «богатым». Если же суть заповеди в том, чтобы этой ночью «проживать в сукке», как заповедано Торой, а еда - это лишь средство исполнения заповеди, то можно утверждать, что не имеет значения, какой это хлеб – «бедный» или «богатый» (т.е. замешан он только на воде или нет).

5) Законоучителя спорят и о том, должно ли ради исполнения заповеди в первую ночь Праздника Суккот есть хлеб сам по себе, без какой-либо приправы, или же можно его макать во что-нибудь, или чем-нибудь мазать (например, медом)⁹.

В респонсе «Йад Элияу» (п.23:1) написано, что нельзя есть в первую ночь Суккот хлеб, намазанный или приправленный чем-то, так же, как нельзя мазать чем-то мацу, о чем сказано в Талмуде («Псахим»), что поскольку суть заповеди в первую ночь Песаха в том, чтобы есть мацу и чувствовать ее вкус, то нельзя есть ее с чем-то. Тем не менее, автор «Цлах» (в комментарии на «Псахим», 108) считает, что в ночь Праздника Суккот, можно есть хлеб, намазанный медом, а некоторые законоучителя считают, что хлеб даже должен быть намазан медом, потому что заповедано радоваться в Праздник, а также для того,

⁹ Само собой разумеется, что после исполнения заповеди, можно есть хлеб с чем угодно, и как угодно.

чтобы исполнить заповедь с большей любовью. Казалось бы, спор этих авторов объясняется теми же причинами: весь вопрос, является ли хлебная трапеза заповедью сама по себе (и, следовательно, необходимо чувствовать вкус хлеба без добавок), или же еда - это лишь средство исполнения заповеди «проживания в сукке» (и тогда могут быть использованы добавления к самому хлебу). Но это лишь на первый взгляд, потому что они обсуждают не совсем то же самое, о чём мы говорили до сих пор. Потому что если вначале мы говорили о том, что существует вопрос, чем является по сути своей трапеза в первую ночь Праздника Суккот – самостоятельной заповедью или техническим средством осуществления другой заповеди – то в последних двух спорах (пункты 4 и 5) мы пошли еще дальше: по мнению автора “При Мегадим”, из Песаха на Суккот экстраполируется не просто заповедь есть хлебную трапезу, но и то, каким должен быть заповеданный хлеб; а в “Йад Элияу” из Песаха учится не только обязанность есть хлеб в первую ночь Суккота, но и то, каким именно образом его необходимо есть, а также то, что мы обязаны чувствовать его вкус, так же как на Седере мы должны почувствовать неискаженный вкус мацы - заповедованной пищи.

Как избежать сомнений и правильно исполнить заповедь? В книге “Алихот Шломо” («Законы Суккот», гл. 9, «Двар алаха», п.7) от имени рава Шломо Залмана Ойербаса приводится совет¹⁰: первый «ке-зайт» хлеба съесть с медом, из любви к заповеди, а второй «ке-зайт» съесть без меда, для того, чтобы выйти из заповеди и по мнению автора респонс “Йад Элияу”.

б) Составитель «Шулхан Аруха» написал, что если еврей ел мацу в первую ночь Песаха без намерения исполнить заповедь – то заповедь постфактум считается исполненной («Орах Хаим» гл.475:4). И хотя в самом «Шулхан Арухе» установлено правило, что

заповеди, исполненные без намерения, не считаются исполненными («Орах Хаим» гл.60:4), тем не менее, те заповеди, которые связаны с едой, являются исключением, так как в них отсутствие намерения выполнить заповедь компенсируется за счет получения удовольствия от еды¹¹. Однако в «Мишне Бруре» сказано (гл.475, п.34), что есть законодатели, которые устрожают относительно «Шулхан Аруха» и считают, что даже в заповедях, связанных с едой, если человек не имел намерения исполнить заповедь, связанную с едой - заповедь не считается исполненной даже постфактум. Для выполнения заповеди необходимо исполнить её ещё раз, уже с намерением.

Каков же будет закон относительно трапезы в первую ночь Праздника Суккот, если человек не имел намерения исполнить заповедь? Считается ли заповедь исполненной хотя бы по мнению «Шулхан Аруха», постфактум, как в случае с мацой, которую еврей съел во время Пасхального Седера без намерения исполнить заповедь, или же нет? И вообще, априори, о чем должен думать человек при выполнении этой заповеди? Каковы должны быть его намерения при её исполнении? Ведь мы уже знаем, что ответ на вопрос о том, является ли сама трапеза в первую ночь Праздника Суккот заповедью, или просто способом исполнения заповеди «жить в сукке», не столь очевиден.

Все зависит от того, является ли трапеза с хлебом сутью заповеданного поведения: если да, то по мнению «Шулхан Аруха» постфактум заповедь считается исполненной, даже если человек не имел намерения ее выполнить, благодаря получению удовольствия от еды. И действительно, так написал автор «Мишны Бруры» (“Биур алаха” п.60:4). Однако, если суть заповеди в первую ночь Праздника Суккот не в том, чтобы есть, а еда это лишь средство осуществления заповеданного Торой «прожива-

¹⁰ Это именно совет, для тех, кто хочет посчитаться со сказанным автором “Цлах”, поскольку мнение «Йад Элияу» не является основным в данном вопросе.

¹¹ Очевидно за счет того, что человек физически ощутил свое действие, и несмотря на отсутствие намерения исполнить заповедь уже невозможно сказать, что совершенное действие не имеет никакого отношения к этому человеку.

ния в сукке» в эту ночь – тогда, согласно подходу «Шулхан Аруха», необходимо четкое намерение исполнить заповедь «жить в сукке», поскольку удовольствие от еды ничего здесь не компенсирует. Последнее утверждение приводят от имени рава Хаима Соловейчика (Пасхальная агада “Бейт-а-Леви”, ч. 2, стр. 106). Следовательно, по мнению автора «Мишны Бруры», приведшего устрашающее мнение, в намерения еврея в первую ночь Праздника Суккот изначально должно входить не только желание исполнить заповедь «проживания в сукке», но и намерение исполнить заповедь трапезы с хлебом. Помимо вышесказанного необходимо и еще одно дополнительное, но очень важное намерения, связанного с заповедью сукки: при исполнении этой заповеди у человека должно быть понимание того, с какой целью она исполняется, в соответствии со сказанным в стихе Торы: “В шалашах живите, для того, чтобы знали ваши поколения, ибо в Суккот усадил Я сынов Израиля, при выводе их из Египта” (Бах, “Бикурей Яков”, “При Мегадим” и «Мишна Брура» («Орах Хаим» гл.625, п.1; гл.8, п.19 и в др. местах). Целью проживания в шалаше на протяжении Праздника Суккот является знание о том, что Вс-вышний, выведя еврейский народ из Египта, окружил нас облаками почёта, чтобы защитить от зноя и палящего солнца. Поэтому для того, чтобы правильнее исполнять заповедь сукки, необходимо понимать также и это.

Объяснение позиции Рамо относительно статуса первой ночи Праздника Суккот

Итак, Рамо учит из Тосафот, что как с наступлением Песаха заповедано есть мацу именно ночью, так же и в первую ночь праздника Суккот нужно есть хлеб, сидя в сукке, именно ночью, а не в период “тосефет Йом Тов”. Но зачем Рамо учить это из мацы, съедаемой в первую ночь Песаха? Ведь мы уже нашли принципиальное различие между заповедью «радоваться в праздничны период» и такими заповедями как «кидуш» или трапеза Шабата и Праздника?! За счет “тосефет Шабат ве-Йом Тов” святость самого этого дня распространяется и на буднее время, и поэтому

можно в это дополнительное время исполнять заповеди, связанные со святостью праздничного дня. Но на те заповеди, которые не имеют отношения к святости непосредственно праздничного дня (как, например, заповедь радоваться в Праздник, которая имеет отношение не к праздничному дню - Йом Тову - а ко всему праздничному периоду, продолжающемуся семь дней, то есть к праздничному периоду, называемому “регель” или “моэд”) не относится время “тосефет Йом Тов”. Исходя из этого, следовало бы соотнести заповедь есть трапезу в первую ночь Праздника Суккот с такими заповедями как «радоваться в праздничный период», на которые не распространяется прибавляемое к Празднику время, поскольку такая заповедь имеет отношение не к святости Йом Това, а ко всему праздничному периоду (“регель” и “моэд”), - ведь обязанность есть в сукке, так или иначе, остается на протяжении всего Праздника Суккот. И поэтому даже не выводя данный закон из заповеди о маце в Песах, мы бы пришли к выводу, что невозможно есть трапезу первой ночи Праздника Суккот за светло, в дополнительное время?!

Как ответить на этот вопрос с учетом вышеизложенного? Если мы скажем, что в первую ночь Праздника Суккот мы **обязаны есть** заповеданную трапезу, которая аналогична Пасхальному Седеру, то получится, что в сам праздник Суккот, как и в Песах, существует разница между первым днем – Йом Товом, и последующими, «полупраздничными» днями (Холь а-Моэд): в ночь первого дня Суккот – праздничного дня – существует обязанность съесть в сукке трапезу, по аналогии с Пасхальным Седером, в то время как в остальные дни Суккота еда является всего лишь одним из способов исполнения заповеди «проживания в сукке».

Таким образом можно ответить на данный вопрос. Святость дня распространяется на время “тосефет Йом Тов”, но касается она только заповедей, имеющих отношение к святости самого Йом Това. Однако тех заповедей, которые относятся ко всему праздничному периоду, святость дополнительного вре-

мени не касается. Но сумев выше определить, что заповедь трапезы в первую ночь Праздника Суккот, на самом деле, не похожа на заповедь «радоваться в праздничный период», поскольку имеет отношение именно к Йом Тову, а не ко всему «моэду» - мы не можем запретить устраивать первую трапезу Суккота в добавочное время кроме как выучив закон, относящийся к этой заповеди, из законов мацы в Пасхальном Седере, что и сделал Рамо.

5. Подробное объяснение позиции Тосафот: почему заповедь есть мацу во время Пасхального Седера невозможно выполнить засветло, в период “тосефет Йом тов”.

В приведенном выше комментарии Тосафот («Псахим» 99) сказано, что заповедь есть мацу невозможно выполнить в то время, которое прибавляется к Празднику, в отличие от других Суббот и Праздников, когда можно сделать «кидуш» и провести трапезу еще засветло. Причина такого ограничения в случае с Песахом состоит в том, что Тора «привязала» мацу к пасхальной жертве, как сказано: “с мацой и горькой зеленью ешьте ее”. А поскольку о мясе жертвоприношения сказано “и ешьте мясо той ночью”, то заповедь есть мацу и горькую зелень («марор») можно выполнить только ночью - после выхода звезд.

Рав Йехезкель Абрамский в книге “Хазон Йехезкель”, комментируя Тосефту (гл.10:1) объяснил, что в канун Песаха, даже если еврей примет на себя “тосефет Йом Тов”, он не сможет есть мацу до наступления ночи, ведь несмотря на то, что святость Праздника распространяется на это время, прибавляемое к праздничному дню, такое время все же не становится ночью, а поскольку есть мацу необходимо именно ночью (как это учится из тесной связи между мацой и пасхальным жертвоприношением), то он никак не может начинать есть ее засветло, даже если понятие “тосефет Йом Тов” из Торы. И этим отличие «кидуша», который не должен быть именно ночью, и лишь потому, что необходимо освятить день при его наступлении, подходящим временем для «кидуша» оказалась ночь, однако и тот человек, который по

какой-либо причине не сделал «кидуш» ночью, все равно делает его днем, из чего следует, что «кидуш» привязан не к ночи, а к святости праздничного дня, поэтому кидуш возможно сделать во время “тосефет Шабат ве-Йом тов”.

Рав Хаим Словейчик (“Стенсл” п.36) задает очень важный вопрос относительно слов Тосафот – вопрос, который помогает проанализировать и глубже понять их комментарии. Из того, что написали Тосафот, следует, что если бы Тора не связала мацу с пасхальной жертвой, для съедения которой требуется именно ночь 15-го Нисана, мы бы сказали, что можно выполнить заповедь мацы в прибавляемое к Празднику время, т.е. еще засветло. Но, на самом деле, это не столь очевидно, поскольку закон о “тосефет Йом тов” говорит лишь о прибавлении святости к Йом Тову за счет присоединения дополнительного времени, и о том, что в это время запрещено выполнять работу. Что же касается заповеди есть мацу, то она, можно сказать, связана с Йом Товом лишь календарно - это отдельная заповедь, у которой есть определенное время для исполнения – ночь 15-го числа месяца Нисан, а прибавляемое время невозможно считать ночью 15-го, несмотря на то? что на него распространяется святость праздничного дня. И так, рав Хаим утверждает, что “тосефет Йом тов” помогает только для заповедей, которые связаны со святостью, таких как «кидуш», так как на это время распространяется святость Праздника. Но это время не предназначено для отдельных заповедей, связанных именно с определенным временем и датой их исполнения. Очевидно, что Тосафот по какой-то причине не считали нужным принять во внимание аргументы, выдвигаемые равом Хаимом. Стало быть, можно предложить три варианта объяснения их позиции:

(1) Возможно, что Тосафот считали, что посредством прибавления времени к Празднику и на это дополнительное время распространяется святость Праздника, а это значит, что, по сути, наступил новый день -15-ое Нисана. Но несмотря на то, что дата и сам день уже сменились, астрономическая ночь, зависящая

от реальности, еще не наступила, поэтому не только заповеди, связанные со святостью праздника, но и заповеди, связанные с определенной датой, уже можно исполнить в это время, а вот заповеди, связанные со временем суток, для исполнения которых необходима ночь – все еще невозможно исполнить в это время. Именно поэтому заповедь пасхальной жертвы, мацы и марора в это время невыполнимы. Такое объяснение Тосафот соответствует мнению “Турей Заав”, приведенному выше.

(2) Возможно, Тосафот не считали заповедь есть мацу и пасхальную жертву чем-то отдельным от Йом Това - привязанным к определенной дате и времени суток, и не связанным со святостью праздничного дня: по мнению рава Хаима, совпадение этих заповедей с началом Праздника ничем не обусловлено, а для Тосафот, наоборот, эти заповеди обусловлены именно святостью Праздника, просто ее время ограничено ночным временем праздничного дня – это дополнительное условие исполнения заповеди. Другими словами, можно было бы исполнить заповедь есть пасхальную жертву, мацу и марор в “тосефет Йом тов”, как и все заповеди, связанные со святостью праздничного дня, если бы не необходимость съесть их именно ночью чтобы выполнить это дополнительное условие. Данное объяснение Тосафот похоже на данное нами выше, относительно Субботних трапез.

(3) Быть может, Тосафот согласны с утверждениями рава Хаима, и действительно, заповеди есть пасхальную жертву, мацу и марор связаны с определенной датой и временем суток, и невозможно их исполнить во время “тосефет Йом тов”, в которое можно исполнять только заповеди, связанные со святостью праздничного дня. Но тогда не следует понимать сказанное Тосафот так, как понял его рав Хаим, что не будь маца привязана к пасхальной жертве, для съедения которой требуется именно ночь 15-го Нисана, мы бы сказали, что можно выполнить заповедь мацы в прибавляемое к Празднику время, еще засветло. Нет, наоборот, Тосфот как раз приводит доказательство тому, что заповедь мацы и марора

не имеет отношения к святости дня, поскольку время их исполнения - определенного числа и в определенное время суток, а не на протяжении всего праздничного дня, и поэтому возможно исполнить в то время, которое прибавляется к Празднику и обладает его святостью, лишь те заповеди, которые связаны с его святостью, такие как «кидуш», трапезы и пр. Другими словами, особое время исполнения заповеди мацы - ночь, что учится из пасхального жертвоприношения - вот признак того, что эта заповедь не имеет отношения к святости дня, и поэтому не может быть исполнена в прибавляемое время. И именно так понимают этот комментарий «Тосафот» Виленский Гаон и автор “Сифтей коэн” (комм. на «Шулхан Арух», законы «Ниды» гл.19б:1): для вещей, не имеющих отношения к Субботе и Празднику, дополнительное время не является ночью. То есть это ночь, но лишь для того, что имеет отношение к Шабату и Йом тову, и поэтому с т.з. заповеди есть мацу это все же не ночь, поскольку маца не имеет отношения к святости праздничного дня. И поэтому с т.з. любых заповедей, для которых имеет значение наступление ночи, но не связанных с Шабатом и Йом Товом (например, счет дней Омера, заповеди сукки и мацы) - это не ночь. И даже для заповедей, имеющих отношение ко всему праздничному периоду, но не связанных со святостью праздничного дня - это тоже еще не ночь, и поэтому заповедь «радоваться в праздничное время» еще не наступила. Таким образом, время “тосефет Шабат ве-Йом Тов” не определено: с одной стороны, для заповедей, связанных со святостью дня - это уже часть следующего дня, но с другой стороны, для заповедей, не связанных со святостью дня - это еще предыдущий день, или, если хотите, наоборот: это уже не предыдущий день, но еще и не ночь следующего. (Сравн. с тем, что считает Мааршал по поводу «кидуша», делаемого засветло в Шмини Ацерет)

5. Другие заповеди, которые невозможно исполнить в Пасхальную ночь до выхода звезд.

Автор “Трумат а-Дешен” (Респонсы, ч.1, п.137) учит из

приведенных выше слов Тосафот («Псахим» 99) что и Пасхальная Агада должна быть рассказана ночью – в то же время, когда может быть исполнена заповедь мацы и марора. Он пишет, что заповедь с помощью Пасхальной Агады рассказывать о том, что Вс-вышний вывел нас в эту ночь из Египта должна быть исполнена после выхода звезд, поскольку в стихе, из которого учится эта заповедь сказано: “И расскажи сыну своему в день тот говоря: ради этого сделал Вс-вышний мне, при выходе моем из Египта”, и поясняют мудрецы: “ради этого” - ради этих заповедей, то есть в то время, когда он может указать на мацу и марор, лежащие перед ним – ночью. И мог бы положить их раньше и указать на них, но поскольку в другое время эти вещи не подходят для исполнения заповедей, поэтому здесь говорится о подходящем времени для исполнения этих заповедей. Поэтому и те вещи, которые делаются для того, чтобы вызвать удивление детей, для того, чтобы они задавали вопросы, а отец мог бы ответить и выполнить заповедь «рассказать своему сыну», необходимо делать ночью, поскольку таков порядок рассказа: сын спрашивает, а отец отвечает.

«Кидуш» в первую ночь праздника Песах тоже необходимо сделать ночью. И так установлено в «Шулхан Арухе» («Орах Хаим» гл.472), что еврей должен начать делать Пасхальный Седер сразу после того, как стемнело, то есть после наступления ночи. И закон не соответствует утверждению “Хатам Софера” (в комментарии на «Псахим», лист 99), считавшего, что и в пасхальную ночь можно сделать кидуш во время “тосефет Йом тов”. Законоучителя указывают разные причины необходимости делать кидуш именно ночью. “Трумат а-Дешен” пишет, что кидуш необходимо сделать ночью, поскольку это первый из четырех бокалов вина, о которых сказано в мидраше, что они своим числом намекают на четыре формулировки в Торе, в которых дано пророчество об освобождении из Египта (Шмот 6:6-8): “и выведу

Я вас из гнета бремени Египетского”, “и спасу Я вас от их порабощения”, “и освобожу Я вас рукою распростертой и казнями великими”, “и возьму Я вас себе народом и буду для вас Б-гом”.

В конце пасхального седера наливается пятый бокал. Пятый стих, описывающий освобождение (“и приведу Я вас на землю”) еще не осуществился полностью, поэтому как символ веры в приход Машиаха и грядущее Освобождение, мы наливаем пятый бокал пророку Элияу, который явится перед Машиахом - “кос шель Элияу а- Нави”, который не выпивается). Поэтому так же как и заповедь есть мацу, которая символизирует освобождение, «кидуш» должен быть ночью.

“Трумат а-Дешен” имеет в виду, что время всех четырех бокалов, и первого - «кидушного» - в том числе, связано особой причиной со временем заповеди мацы. Получается, что сам текст «кидуша», освящающий Праздник Мацы (как он называется в «кидуше»), не связан с ночью и может быть произнесен во время “тосефет Йом тов”, и лишь поскольку сам бокал, символизирующий одно из описаний избавления из Египта, приводимых в Торе, не может быть использован в то время, которое не имеет отношения к освобождению, и поэтому невозможно сделать «кидуш» раньше. Эту причину приводит автор «Маген Авраам» в комментарии на «Шулхан Арух».

Автор “Турей Заав” называет другую причину закона: если заповедь есть мацу - это часть «кидуша» и, собственно говоря, для того, чтобы исполнить ее, и делается «кидуш» - то получается, что сделать «кидуш» можно только ночью. Его слова требуют пояснения. Авторы “При Мегадим” (п.472, п.1) и “Хок Яаков” разъяснили подход “Турей Заав” так: нельзя выполнить заповедь «кидуша» без последующей трапезы, поэтому «кидуш» в пасхальную ночь, должен быть сделан в то время, когда уже возможно сделать трапезу и есть мацу, то есть ночью¹². Однако из самого текста “Турей Заав” нам слышится, что причина совершенно в другом: «кидуш»

¹² На самом деле, до того, как евреи на самом деле начинают есть мацу, проходит много времени из-за чтения Пасхальной Агады, поскольку мы следуем порядку, установленному мудрецами в эту ночь. Но если смотреть с т.з. времени – несомненно, это время, когда уже можно есть мацу и провести трапезу.

делается ради мацы и является интегральной частью заповеди мацы, поэтому невозможно сделать «кидуш» прежде, чем наступило время исполнения этой заповеди - то есть ночь. За счет чего «кидуш» становится частью мацы автор «Турей Заав» он не указал, и потому можно высказывать различные предположения на сей счет: например, что «кидуш» - это начало Пасхальной ночи (поскольку в «кидуше» упоминается Праздник Мацы). Но так или иначе, есть непосредственная связь между произнесением «кидуша» и исполнением заповеди мацы. Так понимают сказанное в "Турей Заав" некоторые современные главы ешив и коллелей, в т.ч. глава ешивы «Хеврон» рав Моше Мордехай Фарбштейн и глава колеля «Шев Шматата» рав Зулуун Шварцман¹³.

6. «Кидуш» и Маарив в Праздник Шавуот в период "тосефет Йом тов".

«Маген Авраам» (п.494) написал, что следует сделать «кидуш» при наступлении праздника Шавуот с наступ-

лением ночи, чтобы исполнить сказанное в стихе о заповеди счёта 49 дней и 7 недель от принесения в Храм «омера» - первого ячменя нового урожая, поскольку этот счет предваряет Праздник Шавуот, и о нем сказано "цельными будут". Любопытно, что при этом «Маген Авраам» не распространяет данное требование на молитву Маарив – он пишет, что "Шма" следует перечитать после выхода звезд (а это значит, что Маарив Шавуота можно молиться досрочно).

Автор "Турей Заав", подходит к данному вопросу еще строже. Комментируя тот же параграф «Шулхан Аруха», он пишет, что в канун Шавуота следует задержаться и с Мааривом и с «кидушем» до выхода звезд, причем по той же причине: чтобы исполнить сказанное в стихе о счёте Омера - "цельными будут".

"При Мегадим" согласился с позицией "Турей Заав", считая, что правильно не молиться Маарив и не делать «кидуш» раньше выхода звезд, т.е. не освящать день заранее, не принимать на себя его святость в период

¹³ Автор "При Мегадим" написал, что практическая разница между причинами, приводимыми в книгах «Маген Авраам» и «Турей Заав», состоит в том, можно ли сделать «кидуш» в ночь Праздника Суккот еще засветло, поскольку в Суккот (как и в Песах) не едят трапезу прежде, чем наступит ночь. Если причина отодвигать трапезу из-за четырех бокалов, то в Суккот, когда нет этой причины, можно сделать кидуш засветло, в "тосефет Йом Тов". И наоборот, если причина в том, что кидуш должен быть сделан непосредственно перед трапезой и для нее, то и в Суккот, когда нельзя есть хлеб прежде, чем наступит ночь, невозможно сделать заранее и «кидуш». И действительно, так написал «Маген Авраам» (п.639, п.11), однако на практике он запретил делать «кидуш», исходя из другой причины: необходимо сказать благословение "Шейхияну" («что дожили»), а также благословение на сукку, поэтому следует делать «кидуш» именно ночью, когда уже можно сказать эти благословения. И поясняется в книге «Матэ Эфраим», что еврей не может в Суккот сказать «кидуш» досрочно, поскольку благословение «Шейхияну» и благословение на сукку - это части праздничного «кидуша», а их нельзя произнести засветло, поскольку "тосефет Йом тов" не помогает для того, чтобы начать исполнение заповеди сукки заранее, приняв на себя святость праздника, ведь эта заповедь имеет отношение ко всему праздничному периоду, а не только к Йом Тову. И наоборот, утверждение "При мегадим" было сделано исходя из того, как он понял сказанное в «Турей Заав», но если он имел в виду другое, то и вывод ошибочен. То есть, если причина в том, что «кидуш» должен быть сделан непосредственно перед трапезой и в подходящее для трапезы время, то и в Суккот, когда нельзя есть хлеб до наступления ночи, невозможно сделать заранее и «кидуш», как утверждает "При Мегадим". Однако, исходя из сказанного выше, следует сделать противоположный вывод, так как "Турей Заав" имел в виду особую связь «кидуша» с мацой. И получается как раз наоборот, что поскольку в Суккот нет такой связи, то, по мнению "Турей Заав", можно сделать «кидуш» до наступления ночи. И хотя автору «Маген Авраам» мешало, что в «кидуше» есть благословения "Шейхияну" и на сукку, и поэтому следует делать весь кидуш ночью, когда уже можно сказать эти благословения, поскольку "тосефет Йом Тов" не позволяет начать засветло исполнение заповеди сукки, имеющей отношение ко всему праздничному периоду, а не только к Празднику, - для "Турей заав" это не помеха, поскольку он считает, что после принятия на себя святости праздничного дня все законы следующего дня, даже не имеющие отношения к святости дня, уже вступают в силу, поскольку следующий день уже начался. (Так объяснил рав Зулуун Шварцман систему, выстраиваемую законодателями, и это объяснение приведено от его имени в книге "Шем ми-Шимон").

¹⁴ Следует отметить, что по мнению "Маген Авраама" молитва Маарив, очевидно, никак не противоречит ни принятию на себя святости дня, ни цельности дней счёта Омера, поскольку эта молитва установлена в соответствии со временем сжигания жира и частей туш на жертвеннике, которое начиналось еще засветло, после принесения предвечернего жертвоприношения (Минха) и продолжалось в течение ночи. И поэтому, по его мнению, можно молиться Маарив до выхода звезд, в таком образом одновременно могут сосуществовать две вещи. (Кстати, эта идея подтверждается мнением автора "Турей Заав" в отношении первой ночи Песаха: мы уже отмечали, что согласно его объяснению «кидуш» во время Седера имеет непосредственное отношение к «ночной» заповеди мацы, поскольку в тексте «кидуша» есть упоминание о маце, но при этом он разрешает молиться Маарив Песаха засветло, хотя и в молитве есть упоминание о маце - следовательно, упоминание в молитве не имеет непосредственного отношения к календарному наступлению Праздника). Однако, несомненно, закон установлен в соответствии с мнением "При мегадим", и так принято во всем народе.

¹⁵ «Шулхан Арух» («Орах Хаим» гл.489:8) приводит это мнение, но добавляет, что необходимо продолжать счет, поскольку, возможно, заповедь счёта еще не потеряна, так как счет каждого отдельного дня сам по себе тоже является заповедью, однако благословлять на продолжение счёта в последующие дни не следует, поскольку следует опасаться, что прав автор "Баль Алахот Гдолом", который считает, что если пропущен один день, то заповедь уже не может быть исполнена.

“тосефет Йом тов”, чтобы не уменьшать от дней счета Омера, о которых сказано “цельными будут”¹⁴.

Именно так принято поступать на практике. Но этот закон вызывает несколько вопросов:

а) «Корбан Натанель» («Псахим» гл.10, 2), доказывает из сказанного в комментариях Тосафот и Роша, что задерживают начало трапезы только в ночь Праздника Песах, но не в остальные Субботы и Праздники. Следовательно, в Шавуот никаких задержек быть не должно.

б) Откуда они выучили, что досрочное принятие на себя святости Праздника Шавуот делает 49 отсчитанных дней Омера неполными, из-за того, что начав праздновать заранее, «отхватили» кусочек последнего дня счета? Кто подсказал им, что это противоречит цельности дней? Ведь в комментариях «ришоним» мы находим три объяснения того, что означает требование “цельными будут”, предъявляемое к счету дней Омера. По мнению “Баль Алахот Гдолот” (приведен в комментариях Тосафот на трактаты «Менахот» (лист 6б) и «Мегила» (лист 20)) имеется в виду, что если пропустил и не посчитал один день - не выполнил заповедь, и не имеет больше смысла считать, так как теперь счет будет нецельным¹⁵. По мнению других «ришоним», под “цельными будут” подразумевается требование не к счету дней, а к счету недель - что нельзя пропустить целую неделю, а если пропустил, то заповедь не выполняется (приводится в “Биур Алаха” (п.489:8), от имени Рица Геаса). Есть и те, кто считает, что под требованием “цельными будут” подразумевается необходимость считать в самом начале ночи (Все три мнения приведены в “Биур Алаха” (там же)). И поскольку существуют другие объяснения этому, то откуда взяли авторы «Турей Заав» и «Маген Авраам», что это относится к концу счета (чтобы за счет раннего начала Праздника Шавуот не отнимать от конца последнего дня счета)? Причем «Маген Авраам» сам привел некоторые из упомянутых мнений. И невозможно ответить наиболее простым способом, сказав, что они выучили это из слова “цельные”, т.е. нужна цельность счета дней со всех сторон, от начала и до самого конца, - ведь

если все так просто, то совершенно непонятно, почему упомянутые комментаторы спорили в определении требования “цельности”?

Нецив из Воложина в своей комментарии на Тору “Эмек Давар” (Ваикра 23:21) спорит с причиной, указанной авторами “Турей Заав” и “Маген Авраам”, однако согласен с самим законом, что следует задержать Маарив и «кидуш» в праздник Шавуот до выхода звезд. Он считает, что источником этого закона служит сказанное в стихе о празднике Шавуот: “и назовите его святым в сам этот день”, что исключает возможность освятить день и сделать кидуш в дополнительное время, то есть в период “тосефет Йом тов”. Получается, что в соответствии со сказанным в “Эмек Давар”, причина не молиться Маарив и не делать «кидуш» в Шавуот до выхода звезд не в том, что пострадает цельность дней счета Омера, а в том, что особая святость Праздника Шавуот должна быть озвучена именно в сам этот день, а не раньше.

в) Позиция “Турей Заав” вызывает особое недоумение, поскольку, как мы уже отмечали, он считал (п.668), что “тосефет Йом тов” - это не просто дополнительное время, на которое распространяется святость праздничного дня, как считают другие законоучителя, но это время становится интегральной частью следующего дня, так что все обязанности, которые были связаны с предыдущим днем, уже ушли вместе с ним, и поэтому досрочное принятие на себя Шавуота не должно ущемить цельность дней счета Омера, просто день закончился раньше. А если бы солнце зашло раньше - это тоже было бы ущемлением цельности дней? Ведь очевидно, что нет! Вот и по мнению «Турей Заав» должно было быть так же?!

Однако в свете сказанного в “Эмек Давар”, причина не делать «кидуш» в Шавуот досрочно состоит не в том, что пострадает цельность счета дней Омера, а в том, что святость праздника Шавуот должна быть провозглашена именно в сам этот день, а не раньше. Поэтому можно ответить, что действительно, цельность отсчитанных дней Омера не пострадает,

однако невозможно освятить день с помощью Маарива и «кидуша» прежде, чем наступит сам день Праздника Шавуот.

И если верно сказанное здесь, то можно задать вопрос: почему счет дней Омера должен быть цельным? По-простому, мы понимаем, что это необходимо лишь для того, чтобы не повредить счету. Но ведь можно предположить ровно обратное: у праздника Шавуот, в отличие от других праздников, нет определенной, установленной Торой даты празднования – дата устанавливается на основании счета дней Омера, и для того, чтобы Праздник Шавуот наступил сразу после отсчета Омера, этот счет должен быть цельным. Но то время, которое все еще относится к отсчитываемым дням, не может быть Шавуотом по определению: Шавуот, как мы сказали, является Праздником-исключением, время наступления которого привязано Торой не к дате в календаре, а к окончанию счета дней Омера. Именно поэтому нельзя принимать его святость заранее, т.е. в то время, которое все еще относится к счету (само собой, это касается только заповедей, связанных со святостью дня, таких как праздничный Маарив, «кидуш», трапеза,

однако прекратить работу, конечно, необходимо заранее).

Именно так объясняет суть этого закона рав Моше Штернбух («Моадим ве-Зманим» ч.7, п.232). И таким образом можно ответить на заданные выше вопросы:

а) Тосафот и Рош говорили обо всех праздниках, для которых установлено определенное время, но не о Шавуоте, который принципиально отличается от них.

б) Спор «ришоним» не имеет отношения к обсуждаемому вопросу, так как они говорили об определении «цельности» дней, а здесь обсуждается цель этой «цельности».

в) Если считать, что кусочек «отщипывается» от предыдущего дня, то, действительно, по мнению «Турей Заав» это не должно составить никакой сложности, так как с принятием святости Йом Това все законы наступающего дня начинают действовать (кроме особых законов, связанных с ночным временем, таких как маца, чтение «Шма» и т.п.) Но поскольку Праздник Шавуот должен наступить только после отсчета дней Омера, его досрочное принятие противоречит самой сути этого Праздника. **III**



Рав Зеев Вольф ШАФРАНОВ

СГУЛОТ

Сделав алию 8 лет назад, я поначалу обосновался в Бней Браке, в ешиве «Нетивот Олам». Время от времени я почитывал (в т.ч. для того чтобы вникнуть в жизнь религиозного общества и поднять свой уровень иврита) газету «Ятэд Нээман». На странице объявлений там был раздел «Сгулот», где публиковались всякие рецепты для улучшения жизни, а также сообщения от людей, которые применили на практике ту или иную сгулу, и в итоге решили свои проблемы. Шел 2007 год. Вот одно из типичных объявлений того периода: «Читал «Перек Шира»¹ 40 дней и это меня спасло». Я не придавал тогда особого значения столь удивительному факту и продолжал просто учить Тору, молиться и старался делать добрые дела, как и подобает религиозному еврею. Но в какой-то момент начал задумываться о том, что, возможно, существуют еще какие-то способы продвинуться в духовном и даже материальном плане.

Еще находясь в России, я наткнулся на различные подборки псалмов, в том числе на известный многим «Тикун клали», который, как принято считать, был составлен раби Нахманом из Брацлава. Позднее, уже в Израиле, мне встретились и другие подборки псалмов, составленные разными раввинами: например та, которая была сделана одним адмором, чьи хасиды оказались в Ашдоде в ходе контртеррористической операции «Литой свинец». Я заметил, что в сидурах приводится отрывок о мане, выпавшем для поколения пустыни (Шмот 16:4-36), и что отрывок этот сопровождается ссылкой на Иерусалимский Талмуд («Брахот»), где сказано, что «каждому, кто будет произносить главу о мане, обещано, что пропитание его не уменьшится». Причем обычай произносить «парашат а-ман» закреплен даже в «повседневном» разделе «Орах Хаим» алахаического кодекса «Шулхан Арух».

В общем, в какой-то момент я решил разобраться, что же такое сгула. Прежде всего, данное слово упоминается Танахе, где еврейский народ назван «ам сгула». Большинство комментаторов Писания считают, что сгула - это драгоценность, сокровище. Таким образом, для Вс-вышнего наш народ - это «народ-сокровище». В более поздних источниках данный термин используется как указание на особые свойства и возможности, которые имеются у определенных людей или предметов. Иногда этим словом обозначается нечто противоречащее естественному ходу вещей. В Вавилонском Талмуде, в частности в трактатах «Менахот», «Сота» и «Мегила», описаны сгулот, которыми пользовались в те времена. И лишь в Средние века данному термину придали значение, которое до сегодняшнего дня является основным: это определенная вещь или действие, обладающие защитными свойствами или способ-

¹ «Перек Шира» - сборник цитат из Танаха и Талмуда, представляющий собой «высказывания» представителей живой и неживой природы, восхваляющих Вс-вышнего, и описывающий качества, которыми Творец наделил свои создания. Идея чтения и изучения «Перека Шира» состоит не только в восхвалении Вс-вышнего, но и в том, что человек учился чему-нибудь у всех Б-жьих творений.

ные принести какую-то пользу человеку, который в них верит.

В числе наиболее распространенных сгулот - произнесение определенных стихов с целью приближения Избавления (в частности т.н. «тикуним» («исправления»), упомянутые выше), а также посещение могил праведников, молитвы у Котеля (Стены Плача), раздача цдаки для возвышения душ умерших родственников.

Одной из «популярных» сгулот является использование «камей» - особых предметов, изготовленных раввинами, сведущими в Каббале. Камень - это вещь, которая, как многие считают, обладает необычными («сгулистическими») свойствами. Большинство камней представляют собой кусок бумаги или пергамента, на которых написаны благословения, стихи из Писания, Имена Вс-вышнего или же имена ангелов. Человек носит камень на своем теле или помещает ее в дом, на рабочее место и т.д. чтобы с ее помощью обеспечить себе мир, охрану от злого глаза и злых духов («мазиким»).

В еврейской традиции отношение к камням крайне неоднозначное. С одной стороны, в Талмуде упоминается использование камней, и известно, они воспринимались положительно и позднее, в эпоху Вавилонских Гаоним. В респонсах одного из гаонов сказано, «что есть несколько вещей, которые ангелы делают, согласно тому, что они [сами] видят, и не нуждаются [для этого] в разрешении Свыше, а потому пишутся камни и произносятся имена ангелов, чтобы те помогли»². Особенно сильно использование камней распространилось во времена Средневековья, и в частности, в период Крестовых походов. С другой стороны, камни подвергались критике со стороны многих авторитетов. Рамбам крайне отрицательно высказывается о камнях в своей книге «Морэ невухим». В то же время, Рамбам постано-

вляет в своем алахическом труде «Мишне Тора», что их можно переносить в Шабат, если они сделаны специалистом (согласно некоторым объяснениям, если они помогли 3 раза и есть «хазака» - презумпция, что они эффективны). Разрешая перенос камней, Рамбам следует за Талмудом: гемара в трактате «Шабат» разрешает перенос камней в Субботу из владения во владение. И все же позиция Рамбама, с учетом написанного в «Морэ невухим», до конца не ясна: некоторые хотят объяснить, что Рамбам не отрицал все камни вообще, а лишь те, с которыми лично сталкивался; другие уверены, что Рамбам, как и всегда, исходил из своего рационального подхода, и считал, что эффективность камней строится лишь на психологическом воздействии, которое они оказывают, и то, что Талмуд разрешает переносить камни в Шабат из владения во владение из-за положительного воздействия, которое они оказывают на больного, ничего в этом плане не меняет, поскольку это положительное воздействие, по сути своей, не более чем эффект плацебо.

Однажды в нашей ешиве состоялось выступление рава Шломо Левинштейна. По ходу лекции рав обрушился с жесткой критикой на распространившуюся практику постоянного использования сгулот, говоря, что иудаизм - это не религия сгулот, несмотря на то, что многие из них пришли не из какого-то непонятого источника, а из кашерного места (например, «Перек Шира» - это брайта). В частности, рав Шломо спросил: почему никто не пишет в газете, что он 40 дней молился «Амиду» с каваной и благодаря этому спасся?

В один из праздничных дней я попал к раву Левинштейну на трапезу и предложил ему вариант ответа на заданный им вопрос, который я нашел в одной из книг рава Аарона Роте: у сгулы «нет обвинителя»: другими словами, для кого-то сгула работает, а для

²В наши дни, если человек не разбирается в теме «работы» ангелов, то ему не рекомендуется произносить их имена, за исключением тех имен, которые приведены прямо в тексте Сидура, поскольку иначе вместо пользы они могут причинить произносящему их вред. Не случайно во многих изданиях книг по Каббале, например, в «Тикуней Зоар», не только Имена Вс-вышнего, но и имена ангелов печатают со специальными промежутками или вставляют в них значки. В предисловиях к этим книгам обычно пишут, что там, где имена приводятся вне контекста стиха из Танаха (или его части), они даны лишь для мысленного прочтения или произнесения измененным способом: побуквенного или сокращенного.

кого-то - нет, но заповедь, в отличие от сгулы, срабатывает всегда, и именно потому против человека встают силы, мешающие ему эту заповедь исполнять.

Как бы то ни было, совершенно ясно, что основной упор в духовной работе еврея должен быть сделан на заповеди - на изучение Торы, молитву и добрые дела. Что же касается сгулот - это лишь некое добавление к заповеди, и не более того. А значит, если человек использует сгулу, ему стоит и её привести к заповеди. Например, если он читает отрывок о выпадении мана, то ему стоит воспользоваться рекомендацией рава Шмуэля Хуминера, которая приводится в книге «Мицват а-битахон»: ему стоит иметь в виду не саму сгулу, а то, что он сейчас выполняет две очень важные заповеди - изучает Тору и уповаает на Творца.

В завершение хочу предложить вниманию наших читателей проверенную и многократно опробованную сгулу на заработок, которую принял от предшествующих поколений рав Йеуда Зархия Мордехай Лейб Хаим Сегаль. Но сперва несколько слов об этом выдающемся учителе последних поколений.

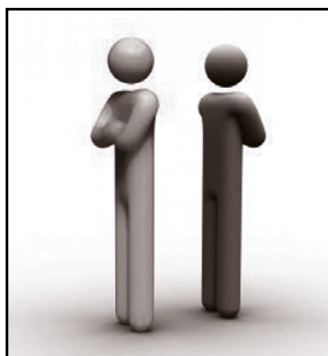
Рав Йеуда Зархия Сегаль родился в 1924 году в Иерусалиме, в семье потомков Шла и Хида. Йеуда Зархия был совсем маленьким, когда его родители переехали жить в Яффо, в квартал Неве-Шалом. Когда ему было 8 лет, в Иерусалиме умер его дед

- рав Яков Мендельбойм, и мальчик удостоился быть одним из трех людей, произнесших на похоронах «эспед» - траурную речь.

В юности он учился в ешиве «Ломжа» в Петах-Тикве, где стал учеником рава Элиэзера Менахема Шаха и в определенный период даже ночевал с ним в одной комнате. В тот же период у него установились близкие отношения с Хазон Ишем, который называл его «львом среди львов». В 1953 году талантливый аврех был назначен раввином квартала Кирьят Шалом в южном Тель Авиве, после чего принялся активно действовать на религиозном поприще. В частности, он давал очень много уроков по Торе в синагогах района. На протяжении десятков лет он выступал с лекциями и публиковал статьи по Торе и еврейской философии. Душа рава поднялась в чистоте в Небесную ешиву 9 адара 2001 года.

Обладая колоссальными знаниями в области Талмуда и алахи, рав Сегаль много лет посвятил изучению Каббалы и хасидских книг, был близок к ряду ведущих раввинов, представляющих различные течения в ортодоксальном иудаизме. К нему обращались за благословениями. Многие люди говорили, что его благословения обладают особой силой, ему даже приписывали различные чудеса.

А вот и обещанная сгула на пропитание: «Изучать каждый день по крайней мере 10 строчек из «Врат Упования» в [написанной рабейну Бехайе] святой книге «Обязанности сердец» и тут же повторить выученный отрывок 4 раза». **MT**



Сара Хана РЭДКЛИФФ,
магистр педагогики, сертифицированный психолог,
член Колледжа Психологов Онтарио

Перевод Элишевы Ермаковой

КАК ГАСИТЬ КОНФЛИКТЫ: 13 СПОСОБОВ ПРЕДОТВРАЩЕНИЯ И ОСЛАБЛЕНИЯ СЕМЕЙНЫХ РАЗНОГЛАСИЙ

Никто не любит скандалить. И все-таки, большинство из нас добровольно участвует в словесных баталиях, причем делает это регулярно. Даже при желании избежать подобного, мы не знаем, как уйти от ссор, особенно с нашими супругами.

Иногда мы попадаем впросак просто потому что у нас нет навыков эффективного общения, либо из-за нехватки жизненного опыта. Также может недоставать эмоциональной зрелости – способности контролировать эмоции и реагировать адекватно, когда что-то идет не так, как нам хотелось бы. Однако есть утешительная новость – эти способности могут быть приобретены. В данной статье рассматриваются 13 техник для построения и постоянного поддержания мира в семье.

Подобно эффекту домино, конфликт притягивает другие столкновения. И наоборот, мирное общение приводит к большей гармонии в семье. Первым шагом к предотвращению «взрывов» в семье является создание постоянного потока мирной энергии, направленной на ваш брак. Когда супруги настроены позитивно, они намного меньше ссорятся, не обвиняют друг друга, не ищут виноватых и не придираются по мелочам. Когда же настрой негативный, то даже грязная кружка или опоздание на 3 минуты становится причиной полномасштабной войны. Ниже следуют практические шаги для установления мира между вами и супругом/ой.

1. Используйте «телефонный голос»

Обратите внимание: когда Вы находитесь в отвратительном настроении, то как только кто-то позвонит Вам по телефону, Вы тут же оживаетесь и бодро отвечаете в трубку «Алло!». Вашей целью является постоянное использование такого рода приветливой интонации по отношению к супругу, особенно если вы находитесь в негативном настроении.

Многие люди думают, что могут расслабиться и быть «естественными» (т.е. раздраженными, усталыми, раздосадованными, унылыми и подавленными) дома без каких-либо неприятных последствий. Конечно, нет запрета испытывать эмоции неудовлетворенности, но не следует бесконтрольно их выражать.

Одно дело, если вы открываетесь своей половинке, ища комфорта, совета, помощи или поддержки, од-

нако слишком часто мы дистанцируемся от партнера, говоря с ним в холодной, жесткой, грубой, сварливой или плаксивой манере – это те интонации, которые являются недопустимыми в рабочей среде. Люди умеют вести себя благопристойно с 9 до 5, потому что они знают, что от этого зависит их работа. На самом деле, их брак тоже нуждается в этом. Но заходя домой, люди уже не чувствуют себя обязанными быть презентабельными. Они снимают свой внешний любезный «фасад» вместе с туфлями и галстуком. Каковы же последствия? Конфликт. Если вы делаете все, чтобы использовать свой самый приятный голос на работе, стоит сделать над собой усилие ради пары часов дома.

2. Назначайте друг другу свидания

Когда у супругов плохое настроение, они стараются

ся избегать друг друга, вместо того, чтобы пообщаться. В трудные времена самым важным является проведение времени вместе.

Если у вас еще не установлено время друг для друга, назначьте определенный вечер раз в неделю только для вас двоих. Это время можно провести дома или выйти куда-нибудь отдохнуть, поговорить и просто насладиться обществом супруга. Не используйте эту встречу для обсуждения проблем любого рода (таких как дети, финансы, работа, родственники). Детей следует приучить, что это важное время для вас обоих, и им не следует зря беспокоить родителей.

Если вам с супругом/ой нравятся разные вещи, создайте область общих интересов. Придумайте совместное хобби, учите что-то вместе или работайте над одним проектом.

Что если Вы не можете выносить общество вашего супруга/и? Заставьте себя продолжить ваше общение, но сделайте встречи короче и менее личными. Например, пойдите вместе за покупками для дома или поиграйте в настольную игру. Такое времяпрепровождение не требует большого личного вклада, но помогает сохранить ваши отношения. Проведение времени вместе вопреки существующему напряжению в отношениях также служит напоминанием, что ваш брак сумеет преодолеть этот нелегкий этап.

3. Используйте правило «90/10».

Это правило может спасти ваш брак, когда он трещит по швам. Технически, правило заключается в том, чтобы как минимум 9 из 10 предложений (и других видов коммуникаций, включая выражение лица, интонацию, язык тела и действия) понравились бы вашему супругу. Это означает 9 улыбок, комплиментов, одобрения, внимательного слушания, добродушных шуток на каждую одну просьбу, жалобу, критику, замечание и другой вид неприятного общения. Ведь если вы такие милые, люди не захотят с вами ссориться.

Что если ваш брак находится в плачевном состоянии, и у вас в среднем 9 негативных контактов

на один позитивный? К счастью, правило «90/10» работает даже при крошечных дозах позитива (например, когда вы можете сказать маленький комплимент). Правило действует следующим образом. Используйте ваши разрешенные 10 процентов только для простых просьб, типа «Можешь, пожалуйста, помочь одеть колготки Малке?». Если есть проблема, которую вы хотите высказать, запишите ее в свою «черную книгу» и, прежде чем вытащить ее на свет, подождите пару недель (или пока ситуация в семье не улучшится).

Даже если вы не сможете искриться позитивом прямо сейчас, выполняйте маленькие бескорыстные действия, когда вы рядом с супругом/ой. Например:

- делайте небольшие услуги, которые не делали в последнее время (например, предложите чай или помойте посуду);
- напевайте приятную, веселую мелодию;
- оденьтесь более нарядно, чем обычно;
- разговаривайте более мягким и приятным тоном с детьми;
- сохраняйте приветливое выражение лица (должно быть не натянуто, не перестарайтесь);
- расслабьте свое тело (а не держитесь несгибаемо, как натянутая струна);
- поговорите о чем-то нейтральном, типа событий в мире или хороших поступков ваших детей;
- когда вы сочтете нужным, общайтесь больше, смейтесь вместе с партнером, делитесь с ним более личной информацией, делайте комплименты и т.д.

Продолжайте применять правило «90/10», даже если ваш супруг использует обратное правило - «10/90». В конечном счете, Ваш супруг сдаст свои позиции и откроется для мирного общения. Проявляйте упорство, несмотря на то, какую реакцию вы можете встретить. Пока ваш супруг все еще находится в браке с Вами, эта стратегия будет работать.

4. Позаботьтесь о себе

Раздраженные люди ссорятся больше, как и устав-

шие, несчастные и подавленные. Когда Вы выбиты из колеи, вы теряете те качества, которые помогают обходить острые углы – гибкость, терпение, чувство юмора, видение будущего. Перед тем как начать семейную терапию, помогите сначала себе наладить то, что требуется. Семейные проблемы могут подождать пару недель, пока Вы разбираетесь в себе.

Полезные советы для более счастливой жизни:

- уравновесьте ваше физическое состояние и поднимите настроение, начав заниматься новым комплексом упражнений, или иным образом увеличьте вашу ежедневную активность;
- избавьтесь от стресса и болезней, уберите «зажимы», занимаясь хотя бы несколько минут в день «укрепляющей гимнастикой»;
- найдите способ самовыражения (например, займитесь хобби, которое Вам всегда хотелось попробовать): творите, начните учить что-то новое;
- зарядитесь мощным чувством общности, которое наполняет оптимизмом, надеждой и внутренней уверенностью, возобновив связь со старым другом или родственником, с которым давно не общались;
- начните вести «журнал благодарности»: клинические испытания показали, что тело человека получает мощную подзарядку, если просто вести ежедневную запись того, за что Вы признательны - это снижает Ваше артериальное давление и налаживает частоту сердечных сокращений, что в свою очередь способствует усилению иммунной системы и успокаивает нервы.

Делая вещи такого рода, вы становитесь более привлекательным для самого себя – и для супруга/и. Вы также заметите, что ваша жизнь в браке стала улучшаться сама по себе, а Вы еще даже не начали работать над ней!

5. Планируйте заранее

Большинство пар, живущих в браке на протяжении долгого времени, ссорятся вновь и вновь по одному и тому же поводу, как будто они не знают заранее, к чему это приводит. «Наши самые круп-

ные скандалы происходят по поводу денег». «Мы с Хаимом постоянно ругаемся накануне Шабата». «Мири и я не можем спокойно путешествовать вместе – она всегда хочет делать то, что я терпеть не могу».

В таких случаях каждый может предугадать, когда и где случится конфликт. Практика показывает, что лишь незначительное число пар предпринимает реальные меры по предотвращению инцидентов. Планировать вперед – это, наверное, самый легкий способ убрать мелкие перебранки из своей семейной жизни. Возьмем случай с Мири и ее мужем: «В конце концов, мы решили планировать наши поездки заранее. Каждый предлагает свою идею: Мири хочет пройтись по магазинам, а что касается меня, то я не хочу ничего делать. И мы оба знаем, что нашим детям тоже нужно подобрать какое-то занятие. Перед тем, как выйти из дома, мы составляем расписание: дети проводят утро с семьей Мири, пока она отводит душу в магазинах, а я могу спокойно отдохнуть. Больше не было поводов дуться и возмущаться. Такой простой план подарил нам самый лучший отпуск, который у нас был».

Обратите внимание, что является поводом постоянных ссор между вами. Сядьте с Вашим партнёром и обсудите, каким образом вы сможете избежать этого в дальнейшем. Здесь есть правило: не соглашаться – нормально, ругаться – ненормально. Как вы можете предотвратить раздувание противоречий до словесной битвы? Следующие стратегии помогут Вам высказать свое мнение верным способом.

6. Выберите время и место

Брак – это долгосрочные отношения, поэтому нет никакой необходимости разбирать какую-то проблему в спешке, в ту самую минуту, когда Вы чувствуете себя очень расстроенным/ой. Попытка разрешить проблему любого рода практически нереальна, пока уровень адреналина в крови зашкаливает. Даже если Вы чувствуете себя немного огорченным/ой, извинитесь и отложите

разговор до того времени, пока не успокоитесь окончательно. (Так же следует поступать и в случае, если в данный момент раздосадован ваш партнер).

Когда вы оказываетесь в одиночестве, попытайтесь совладать с вашим гневом / раздражением / расстройством. Если вы думаете негативно, то будете чувствовать негативные эмоции – следите, куда Вас заносит Ваш разум. Напоминайте себе, что Ваш супруг/а - хороший человек и во все не хочет сделать вас несчастным/ой. Чтобы справиться с гневом, начните делать упражнения (даже простые подпрыгивания могут помочь), посмейтесь от всей души (позвоните остроумному другу-весельчаку), займитесь приятным делом (нарисуйте что-нибудь акварелью, взятой у ваших детей - арт-терапия потому и популярна, что действительно работает).

Когда вы перенаправите Вашу энергию в позитивное русло, вспомните о Вашей проблеме, фокусируясь на том, как должны разворачиваться события в следующий раз. Выясните, что именно Вы хотите, не зацикливаясь на том, что нежелательно для Вас. Это самый важный шаг на пути к преодолению разногласий перед тем, когда вы наконец-то сядете вместе для их обсуждения.

В процессе предварительного урегулирования конфликта старайтесь не дуться, не отстраняться и не показывать любым другим способом свое недовольство. Обратное приведет к тому, что Ваш партнер будет менее сговорчив позже. Запомните: Вам не нужен спектакль, чтобы разобраться с проблемами. Вам нужна ясная голова, открытое сердце и хорошие коммуникативные навыки.

После того, как Вы собрались с мыслями, решите, когда и где вы сможете продуктивно поговорить. Оставьте вашему супругу/е приглашение, например, «Дорогой/ая, не мог/ла бы ты уделить мне 10 минут сегодня после 8 вечера?» Не просите час, так как если ваш разговор затянется на такое время, значит, что-то пошло совсем не так. Если нет горячих эмоций, разногласия могут быть разрешены мирным путем – причем быстро.

7. Не отталкивайте друг друга

Как специально, так и подсознательно люди отталкивают от себя другого человека, когда они в чем-то не согласны. Стоит задуматься: в тот момент, когда Вы занимаете оборонительную позицию, то немедленно создаете дистанцию между Вами и супругом. Сильное желание быть «правым» и настоять на своем мнении может создать между вами пропасть. Если Вашей конечной целью является разрешение проблемы (а не только использование повода чтобы «выпустить пар»), вам нужно быть друзьями. Друг – это тот, кто видит мысли и чувства, которые скрываются за словами.

Рассмотрим пример.

Жена: Мне нужен новый парик.

Муж: Мы не можем себе этого позволить.

Жена: Кто сказал? По-видимому, только ты можешь позволить себе все, что хочешь?!

С этого момента начался скоростной спуск вниз. Обоим партнерам в данном случае необходимо научиться сглаживать конфликт. Но даже если только один из них будет использовать правильную тактику, ссоры можно избежать. Например:

Жена: Мне нужен новый парик.

Муж: Я бы хотел купить его для тебя. Как жаль, что именно сейчас пришел такой большой счет из налоговой! У нас нет денег на крупные расходы, по меньшей мере, до лета. Но может у тебя есть вариант, как нам выйти из этого положения?

Предположим, у жены действительно боевой настрой. Тогда она парирует: «Да что ты говоришь! По-видимому, только ты можешь позволить себе все, что хочешь?!» Однако шансы на то, что она все же произнесет такую реплику, значительно снижаются, так как муж заранее дал понять, что ему безразличны ее чувства – до того, как сообщил ей плохие новости. Прислушиваться к желаниям собеседника, понимая их причины – один из важнейших навыков эффективного общения.

8. Мудро используйте свою речь

Обычная беседа может быстро перерасти в ссо-

ру из-за пары слов, показывающих равнодушие. Использование провоцирующих выражений, оскорбляя, унижая, или другим образом обижая другого человека – это прямой путь к грандиозному скандалу. Так почему же люди делают это? Как правило, потому что они чувствуют себя расстроенными и беспомощными. К сожалению, такие слова быстро разрушают весь разговор и позитивные отношения между мужем и женой. Более того, они ослабляют позицию человека в диалоге, поскольку теперь все веские доводы в пользу своей позиции будут проигнорированы, и все внимание будет сосредоточено именно на том, какие выражения использовал собеседник. Вдобавок, оскорбительные слова делают другого партнера абсолютно не заинтересованным в дальнейшем поиске компромиссов. В результате, решить проблему становится невозможно. Итак, следите за тем, что и как вы говорите.

9. Будьте скупы на слова

Сложные переговоры имеют тенденцию перерасти в обмен колкостями и парирование выпадов противника, что только подогревает ссору. Чтобы справиться с приливом адреналина, разговаривайте медленно, тихо и мало. Чем меньше слов - тем лучше.

10. Не реагируйте спонтанно

Спор не перерастет в скандал, пока вы оба не дадите волю эмоциям. Если Вы замечаете, что супруг/а начинает «кипеть», дышите медленно и глубоко, пока Вы слушаете (не перебивая) то, что он или она говорит. Признайте право Вашего супруга быть услышанным и затем назначьте время, чтобы продолжить этот разговор, «когда Вы сможете лучше сконцентрироваться» (например, когда Вам в лицо не кричат, но об этом не стоит говорить вслух). Вы можете сказать: «То, что ты говоришь - важно, и я хочу тебя выслушать. Можем мы сесть и поговорить об этом завтра, когда дети будут спать?»

Если же супруг не желает останавливаться, по-

звольте ему или ей выговориться, однако не пытайтесь что-то решить прямо сейчас. Выплеск эмоций – не лучший советчик при урегулировании конфликтов.

Что если супруг только слегка взволнован? В таком случае, вы можете решить проблему на месте. Но даже здесь отвечайте осознанно, а не реагируйте импульсивно. При критике, подавляющее большинство людей начинают защищать себя – либо обвиняя в ответ, либо объясняя свое поведение в подробностях. Оба метода вероятнее всего приведут к ссоре, а не к примирению.

Предположим, муж говорит жене: «Ты всегда оставляешь свои бумаги на столе. Из-за этого у нас вечный бардак». Рассмотрим самые популярные способы превращения ситуации в скандал, которые использует жена. Все они включают в себя элементы контратаки или самозащиты:

- Вместо того, чтобы реагировать на упрек по существу, она критикует манеру выражения: «Сбавь тон немедленно!» или «Не надо со мной так разговаривать!». Жена полностью переводит внимание с его законного, быть может, упрека на то, каким образом он его выразил. Так муж никогда не почувствует, что его слова услышаны. Что еще хуже, такой вид реакции останавливает общение на полпути. Когда такое происходит, человек чувствует себя подавленным, чужим и одиноким – это те чувства, которые разрушают отношения.

- Она начинает обороняться, вместо того, чтобы обсудить вопрос по существу: «Я их оставила, потому что очень торопилась забрать детей, потому что ты никогда этого не делаешь, и я должна справляться со всем одна. Они были последними, кого забрали, и я знала, что Шира будет плакать, если я опоздаю еще на одну минуту. Я не могла позволить, чтобы что-нибудь случилось, поэтому бросила бумаги на стол и...» Помимо раздувания конфликта, стратегия самооправдания обычно несет в контексте такое сообщение: «Я знаю, что тебе не нравится мое поведение, но мне все равно, что ты думаешь по этому поводу, так как у меня есть хорошая причина, почему я так сделал/а».

- Она кидает в него встречным упреком: «Не обращай внимание на мои бумаги на столе – посмотри на свои тарелки в раковине! Вот это настоящий беспорядок!»

Упреки обычно можно разделить на 4 категории:

1. Обвинение супруга/и в том, что он/она делает то же самое («Мои бумаги? На свои посмотри – они в еще большем беспорядке, чем мои!»).

2. Обвинение супруга/и в том, что он/она делает плохо что-то другое («А ты никогда не звонишь своей маме, так что мы квиты!»).

3. Обвинение супруга/и в преувеличении или лжи («Я не оставляю свои бумаги на столе постоянно – такое было всего лишь пару раз. Обычно я всегда убираю за собой!»).

4. Обвинение супруга/и в том, что он/она плохой/ая, потому что жалуется («Знаешь, тебе ничем не угодишь, тебе постоянно все не так!» или «Что бы я не делал/а, тебе ничего не нравится!»).

Самый легкий способ прекратить такой тип язвительных замечаний - это признать то, что говорит ваш собеседник, и перейти к обсуждению темы. «Я понимаю, что тебе не нравится бардак, возникающий из-за моих бумаг. Я знаю, что тебе хочется видеть стол чистым - поверь, мне тоже. Может быть, мы сможем придумать какую-то систему хранения, чтобы я могла быстро отложить их в сторону, не создавая при этом беспорядка?»

Восстановление после падения

Ссоры все же случаются, несмотря на наши попытки их предотвратить. Важно знать, как быстро оправиться до того, как последствия пережитой травмы засядут глубоко внутри. Существуют некоторые стратегии для преодоления последствий разговоров, лишивших супружескую пару равновесия.

11. Обдумайте случившееся в одиночестве

Найдите тихое местечко, чтобы поразмыслить над тем, что только что случилось. Есть некоторые методы, которые помогут Вам успокоиться и уравновесить свои мысли и чувства: медленное

глубокое дыхание, ведение дневника или другое отвлекающее занятие.

Посмотрите сначала на Вашу собственную роль в конфликте. Попросите Вс-вышнего помочь вам понять то, чему еще нужно научиться. Сфокусируйтесь практически полностью на своих ошибках, а затем посмотрите на ситуацию со стороны Вашего супруга/и. Даже если Ваша ошибка кажется незначительной по сравнению с тем, что сделала Ваша вторая половина, помните, что боль, которую вы испытываете, имеет цель – прежде всего, сделать Вас мудрее. Не отбрасывайте такую возможность сконцентрироваться на проблемах Вашего супруга/и.

Завершите этот шаг в течение часа. Вам нужно справиться с плохими чувствами, возникшими между вами, как можно быстрее.

12. Играйте на опережение

Когда Вы определите ваши роли в произошедшей ссоре, идите ко второй половине. Начните с извинения за его/ее огорчение и объясните, что именно, по Вашему мнению, привело к такому результату. Например: «Извини за то, что так получилось. Я знаю, ты пытался мне сказать, что беспорядок на столе тебя раздражает, а я начала защищаться. Думаю, ты расстроился из-за того, что я тебя не слышала и не хотела принимать твое замечание всерьез. Наверное, сейчас ты очень огорчен из-за моего поведения».

Надеемся, Ваш супруг/а смягчится и примет Ваши извинения. Если так, можете переходить ко второму шагу - выскажите свою просьбу: «Милый, я очень расстраиваюсь и огорчаюсь, когда на меня поднимают голос. Как ты думаешь, можно этого избежать, даже если я сделала что-то не так?»

Когда один из супругов чувствует, что его поняли и приняли, шансы на установление гармонии в семье резко возрастают.

13. Изучите себя и Вашего партнера

Не секрет, что два человека по-разному ведут себя в одной и той же ситуации. У одной женщины был муж, отец которого постоянно бранился,

у другой - муж был очень вспыльчив из-за синдрома дефицита внимания и гиперактивности. У одного мужчины была жена, которая никогда не говорила, что она чувствовала на самом деле. У другого - жена не прекращала говорить ни на минуту. Вам нужно знать, с каким типом личности Вы имеете дело, и что Вы можете ожидать от Вашего супруга.

Не существует легких ответов, как достигнуть гармонии в браке, но есть одно железное правило: не пытайтесь переделать Вашего партнера под себя. Направьте все внимание на себя – улучшите Ваш стиль общения, Вашу реакцию на то, когда дела идут не так, как бы этого хотелось. Путем развития данных навыков ваш брак достигнет нового уровня мира и взаимопонимания. МТ



Рав Лейб МИНЦБЕРГ,
рав общины «Кеаль Адат Йерушалаим»

Перевод Эйтана Кальменса

СЫН ЦАРЯ: МУДРОСТЬ И НАСТАВЛЕНИЯ

Статья первая.

Корни обязанности служения Вс-вышнему

Продолжение. Начало в номере 39-40

Раздел первый.

Основы обязанности

и корни служения Вс-вышнему

Корень служения — знать в чем обязанность человека в этом мире

Рамхаль в начале «Месилат Йешарим» пишет, что основа благочестия и корень цельного служения — это выяснение и обретение уверенности в основах, которые составляют обязанность человека в этом мире: на что он должен смотреть. К чему стремиться в тех вещах, над которыми трудится человек во все дни своей жизни. И научили нас наши мудрецы, благословенной памяти, что человек не был создан ни для чего иного, кроме как радоваться Вс-вышнему и наслаждаться сиянием Его Шехины, ибо лишь это — настоящее удовольствие и тончайшее из всех наслаждений, которые только существуют, а истинное место этого наслаждения — Грядущий мир.

И это является корнем и причиной цели создания человека: наши мудрецы, благословенной памяти, видевшие глубины Устной Торы, открыли нам, этот секрет. Человек был сотворен по великому замыслу Вс-вышнего, и именно ради этого Он сотворил наш мир и Тору. И действительно, помимо познания «цели» сотворения мира, также нужно знать и корень «ярма» Торы и заповедей: в чем причина того, что мы «обязаны» служить Вс-вышнему и соблюдать Его законы. Другими словами, возложено на человека разобраться

и удостовериться в том, что он правильно понимает, на чем основана его обязанность служить Вс-вышнему и ходить Его путями. И в чем корень обязанности слушаться голоса Творца и исполнять Его заповеди. Ибо когда он познает в чем корень обязанности — то он посвятит этому самую суть мыслей своих и намерения, и также, когда эта вещь будет ясна ему, он сможет углубить свое понимание, анализируя его, и укрепит корни этой вещи в своей душе. Он будет испытывать восхищение от того, что открылось ему, и в итоге все это проникнет и поселится в его сердце, и этот человек будет крепко стоять в своем предназначении, как прочно вбитый кол. И он будет прилагать постоянные усилия, чтобы укоренять эти чувства в своей душе, до той степени, что они станут частью его естества и желанием его жизни, и тем самым он поднимется и будет возвышаться выше и выше, достигая все более важных и высоких ступеней.

Знать корень обязанности ясно и точно

Ибо всё то время, когда причина и корень обязанности затуманены и не ясны, человек может проявлять слабость и бессилие в служении Вс-вышнему и исполнении Его заповедей. И всё то время, что служение человека не стоит на прочных и ясных основах, оно не способно пустить корни в его душе, и нет никаких сомнений, что оно не сможет кардинально изменить самую суть его личности.

И несмотря на то, что в целом эти вещи являются,

на первый взгляд, очевидными и простыми, все же, как только человек начинает на практике прояснять и подтверждать их, и укоренять их в своей душе, он сталкивается с необходимостью точного и ясного знания этих вещей.

Первая основа — избрание Вс-вышним народа Израиля

Изучая стихи Танаха, высказывания Хазаль, а также книги, написанные еврейскими мудрецами последних поколений, мы находим, что есть три причины - три корня наших обязанностей, из которых исходит наш долг соблюдать Тору и заповеди.

Первая основа нашей обязанности служить Творцу - особое отношение Вс-вышнего к нам

Он избрал нас и выделил нас, чтобы мы принадлежали Ему, и Он — наш Б-г, Вс-сильный Израиля, который правит нами особым образом, желая дать нам благо, и наблюдает за нами, и охраняет нас «частным провидением», и поэтому на нас возложена совокупность обязанностей соблюдать заповеди Вс-вышнего и Его законы, как написано: «И теперь, Израиль, что Вс-вышний требует от тебя, кроме того, чтобы ты боялся Его... Соблюдать заповеди и законы Вс-вышнего... Вот Вс-вышнему Небеса и Небеса Небес, земля, и всё что на ней. Но только твоих отцов возжелал Вс-вышний любить их и избрал их потомство после них из всех народов, как в этот день» (Дварим 10) и «Г-споду ли будете воздавать это, народ подлый и немудрый? Ведь Он - твой Отец, сотворивший тебя, Он создал и основал тебя» (Дварим 32:6). И действительно, в Танахе много раз упоминается требование служить Вс-вышнему и соблюдать Его заповеди, поскольку Он — наш Б-г, а мы — Его народ, ведь Он вывел нас из Египта и заключил с нами союз, и Он — наш Царь, обитающий среди нас.

И это ясно следует из того, что Вс-вышний начал перечисление Десяти Заповедей речением: «Я - Г-сподь, Б-г твой, который вывел тебя из Египта» (Шмот 20), а не сказал: «...который создал тебя» (см. комментарии Рамбана и Ибн Эзры).

И об этом же написал автор «Кузари», что если бы обязанность соблюдения Торы проистекала из того, что Вс-вышний сотворил нас, то все люди были бы равно обязаны соблюдать заповеди, ибо все человечество - Его создания, благословен Он. Но наша обязанность соблюдать связана с тем, что Б-г вывел нас из Египта и связал Себя с нами как с избранным народом (гл. 1, параграф 27).

Вторая основа — познать милость Вс-вышнего во всем сотворенном и в Его провидении

Еще один путь, который ведет еврея к осознанию обязанности исполнять всю совокупность заповедей Вс-вышнего, благословен Он, происходит из благодарности Ему. Ибо Он сотворил нас для того, чтобы даровать нам благо через все то, что Он создал. Этот мир был создан ради человека милостью Вс-вышнего и провидением Его, посредством которого Он управляет миром с милосердием и жалостью, и кормит и питает и наделяет великим благом, и одаривает большим изобилием. Благословения на удовольствия, произнесение которых было установлено мужами Великого Собрания, основаны на идее благодарности Вс-вышнему за все Его благодеяния, выраженные в сотворенном им мире.

И эта основа была подробно изложена в книге «Ховот а-Левавот», где написано, что суть обязанности служения Вс-вышнему - благодарность, и обоснована необходимость постигать все то добро, которым Вс-вышний одаривает свои создания. И также автор подробно объясняет, как человек может прийти от постижения к благодарности и осознанию великой силы обязанности служения Вс-вышнему, и пишет: «И в этом согласи служить Вс-вышнему нас обязывает разум, который требует возмещать добром Тому, Кто одарил нас добром. А если так, то ясен корень обязанности принятия на себя служения Вс-вышнему: постоянство Его благ по отношению к нам».

Известны слова Рамбана: «И цель всех заповедей — чтобы мы верили в нашего Б-га и благодарили Его за то, что Он сотворил нас, и это — цель творения. Ибо

изначально нет у Вс-вышнего желания в творении, и нет у Вс-могущего Б-га желания в нижнем мире, кроме того, чтобы человек познал и отблагодарил Вс-вышнего за то, что Он сотворил его. И цель возвышения голоса в молитвах и смысл прихода в синагогу и заслуга общественной молитвы, в том, чтобы у людей было место, где они собирались бы чтобы благодарить Вс-вышнего за то, что Он их создал и сотворил, и они провозглашают это, говоря: мы — твои творения» (комм. к Шмот 13:16).

Третья основа - постижение возвышенности святости Вс-вышнего

Эта основа говорит о величии Вс-вышнего и возвышенности Его святости, благословен Он: поскольку Он - творец и правитель, величие которого невозможно постичь, и Он возвышен и свят до такой степени, что невозможно постичь его суть, мы подчиняемся Ему, начинаем служить Ему и слушаться Его голоса. И обязанность человека - всматриваться во множество проявлений Его величия и могущества, чтобы ощущать трепет перед Вс-вышним и силой Его святости, благословен Он. И из этого чувства будет служить Вс-вышнему тем, что будет слушаться Его голоса и выполнять Его волю, и из-за того, что он будет много размышлять о величии и возвышенности Вс-вышнего, будет изумляться и восхищаться Им, и будет жаждать и желать приблизиться к нему, благословен Он.

И об этом написано: «Чудесны деяния твои, и моя душа хорошо это знает» (Теилим 139), а также «И кому вы уподобите меня и я сравняюсь с ним? - скажет Святой. Поднимите ваши глаза ввысь и посмотрите, Кто сотворил этих. Выводящий по числу все их воинства, всех называет по имени... Разве не ты не знаешь, разве ты не слышал? Б-г мира, Г-сподь, сотворил края света, не устанет и не утомится и невозможно постичь Его мудрость» (Йешаяу 40).

И также написал Рамбам: «И каков путь к тому чтобы любить Его и страшиться Его? Когда человек всмотрится в Его деяния и творения чудесные и великие,

и увидит в них Его безграничную мудрость, сразу он начнет восхвалять и возвеличивать, и сильно жаждать познать великого Вс-вышнего, как сказал царь Давид: «Жаждет моя душа Вс-вышнего, Б-га живого» («Законы основ Торы» гл. 2 ал. 2). «В то время когда человек всматривается в эти вещи, и изучает все творения, от ангела и небесной сферы до человека и так далее, и видит мудрость Вс-вышнего во всех Его творениях и созданиях, у него увеличивается любовь ко Вс-вышнему, и будет его душа жаждать и тело желать любить Вс-вышнего, благословен Он» (там же, гл. 4 ал. 12)

Разные подходы среди мудрецов к вопросу о постановке удареия

Несмотря на то, что все эти три пути являются центральными остовами еврейского служения Вс-вышнему, тем не менее, как это часто бывает у великих в Торе, наши учителя придерживались разных точек зрения в вопросе о том, на что нужно ставить ударение, во что человек должен особенно всматриваться, дабы укрепляться в этом всё время. И на чём основывать своё служение в сердце и на практике. Как мы упомянули, для Рамбама центральным моментом являются «величие Вс-вышнего», Его превознесенность и святость, благословенно Имя Его, в то время как книга «Ховот а-Левавот», ставит ударение на благодарности за милости, оказываемые Творцом своим творениям, ибо Его милостями полна земля, а автор книги «Кузари» придерживается подхода, что главная основа служения народа Израиля состоит в особой связи между народом Израиля и Вс-вышним.

Три первых благословения основаны на трех корнях служения

На трёх пониманиях причин обязанности служения Вс-вышнему основаны первые три благословения молитвы «Амида». Ибо когда мы приходим, чтобы стоять перед Вс-вышним и служить ему сердцем, то есть молитвой, мы начинаем ее с восхвалений, которые являются основами обязанности служения. Наши уста говорят именно об основах, которые приводят нас к этому служению перед Вс-вышним.

Суть благословения «Отцы» в том, что Г-сподь - Он Б-г Израиля, и это берет начало в наших Праотцах, и Он помнит праведность праотцов, в заслугу которой Он приведет избавителя сыновьям их сыновей, и Он — Царь помогающий, спасающий и защищающий нас.

Суть благословения «Ты могуч» в том, что неисчислимы блага, даруемые Творцом, и велико милосердие Вс-вышнего, проявляемое в управлении всем сотворенным: мы говорим, что Г-сподь - дающий пропитание живому, воскрешающий мертвых, поддерживающий падающих, лечащий больных, и освобождающий узников. И это - вторая основа служения Вс-вышнему: служение Творцу из благодарности за Его милости, проявляемые как в самих актах творения так и в том, как Он управляет миром.

Благословение «Ты свят» относится к служению Вс-вышнему, источником которого является сама святость Вс-вышнего и его непостижимое величие.

И поскольку мужи Великого Собрания поместили первые три благословения в начале молитвы «Амида» именно в таком порядке, представляется возможным предположить, что основной корень нашего служения Вс-вышнему соответствует сути благословения «Отцы», и поэтому поставили это благословение в самое начало молитвы чтобы открывать ее. А за ним следует благословение, которое соответствует подходу служению со стороны благодарностей Творцу за Его милости, которыми полон мир. И лишь после этого добавляется третья основа служения - созерцание сути Его святости и возвышенности, из-за которых душа обязывается служить Вс-вышнему, благословенно Имя Его.

И действительно, великие и светочи народа Израиля в последних поколениях склонялись определять основ-

ным корнем служения Вс-вышнему особенную связь между Ним и еврейским народом, которому Он является верным пастырем и милосердным отцом. Это подход Маарала во всех его книгах, и такого же мнения придерживался Виленский Гаон, который рассматривал «Кузари» как фундаментальную книгу принципов Торы. А в сидуре Гаона (в примечании рав Хаима из Воложина на «Кетер рош») написано, что и рабейну Агра очень любил книги «Менорат а-маор» и «Ховот а-леавот», но говорил, что вместо «Шаар а-ихуд» (в «Ховот а-леавот») нужно учить книгу «Кузари», ибо эта книга чиста и свята, и основы веры Израиля и Торы изложены в ней. И также Бешт и его ученики сделали основой своего служения и стиля своих речей идею связи между Вс-вышним и нами, и безграничную любовь Творца к Его дорогим сыновьям - общине Израиля.

Написано, что святой старец, автор «Хидушей а-Рим», благословенной памяти, рассказывал, что у каждого служителя Вс-вышнего из тех кто ходит праведно пред Ним, есть какой-нибудь стих Танаха, с помощью которого он пробуждается к духовному росту. И однажды спросил этот святой еврей у раби Бунима, благословенной памяти, от какого стиха пробуждается он. И ответил ему раби Буним: «Поднимите ваши глаза ввысь и посмотрите, кто сотворил всех этих». Ответил ему святой еврей, благословенной памяти, что от этого стиха все народы могут пробудиться, однако еврей должен взять свое основное приближение из стиха «Я Г-сподь, Б-г ваш, который вывел вас из земли Египетской», ибо этот стих, и Десять Заповедей в целом, выделены для евреев («Сифтей цадик», Берешит, пар.1 и см. также в «Шем ми-Шмуэль», Берешит 672).

Первые врата — чтобы познал слуга свою собственную цену, и познал достоинство своих отцов, и их величие и важность перед Вс-вышним (Рабейну Йона, «Врата служения»). ПТ



Рав Александр КАЦ

НАЧАЛО ИСТОРИИ.

Продолжение. Начало в № 36-39/40

Глава третья. Переход через море.


6

Наиболее существенный вклад в изучение древнего городища возле Сан эль-Хагар внес выдающийся французский археолог Пьер Монтэ, проводивший там раскопки с 1929 по 1951 год (с перерывом на Вторую Мировую войну). Пиком его исследовательской деятельности стал 1939 год, когда он обнаружил захоронения нескольких фараонов, нетронутые грабителями¹. Это была первая подобная находка после открытия знаменитой гробницы Тутанхамона, о которой речь еще впереди.

Интересно, что Монтэ, не знакомый с еврейскими классическими источниками, на протяжении всей своей научной карьеры верил – как и предшествующее ему поколение египтологов – будто Танис был построен на месте более древнего города Пер-Рамсеса. К этому заключению ученые пришли, обнаружив при раскопках множество скульптурных изображений фараона Рамсеса Второго². Но позднее египтологи решили, что эти статуи были перевезены для украшения Таниса из других мест.

Впрочем, подобные ошибки даже для маститых археологов неизбежны, ведь рядом с развалинами древних городов не осталось дорожных указателей «Танис» или «Пер-Рамсес». Идентификация произ-

водится по различным косвенным признакам, например, по упоминаниям в книгах древних авторов или надписям, обнаруженным при раскопках. Следует отдать должное интуиции египтологов, подсказавшей им, что на этом месте находился один из городов, возведенных трудом еврейских рабов. Только не Пер-Рамсес, а Питом.

В данном случае существует довольно веское, хотя и косвенное подтверждение того, что при идентификации самого Таниса археологи не ошиблись. Раби Йонатан бен Узиэль, на которого мы выше уже ссылались, указывает, что Питом, на месте которого в его время, – т.е. в эпоху перед разрушением Второго Храма, – находился эллинистический город Танис, в древности назывался также Цоан³. Эту тождественность Таниса и Цоана подтверждает и выдающийся толкователь Торы Ункелус⁴, живший на век позднее. Вместе с тем известно, что на аккадском языке – языке Вавилона и Ассирии, который в течение длительного времени был дипломатическим языком для всего Древнего Востока (затем его сменил арамейский), – название города, именуемого греками Танис, записывалось как  – приблизительное прочтение Саану. А арабское название рыбацкой деревни, возле которой раскопан предполагаемый Цоан-Танис, как уже упоминалось, Сан эль-Хагар, причем название «Сан» произносится так же как «Цан».

¹ См. в частности в кн. P. Montet «Tanis, twelve years of excavations in a forgotten capital of the Egyptian delta», Payot, Paris, 1942.

² Эту гипотезу еще раньше выдвинул один из пионеров египтологии Ален Гардинер.

³ См. Таргум Йонатан, «Бемидбар», 13:22; Таргум, «Йешая», 19:11, 19:13 и 30:4, «Йехезкель», 30:14, «Теулим», 78:12 и 43.

⁴ См. Таргум Ункелус, «Бемидбар», 13:22.

Разумеется, при анализе невозможно полагаться только на данные топонимики (науки о географических названиях). Но и отмахнуться от такой цепкой языковой памяти, сохранившей звучание на протяжении как минимум трех тысячелетий, тоже нельзя.

У пророка Йешаи (Исаи), жившего еще в период Первого Храма, о Цоане говорится как о столице фараона. А советники и сановники фараона названы «вельможами Цоана»⁵. Комментаторы Торы поясняют, что столица северного Египта Цоан (Танис) тогда превосходила своим значением даже знаменитую южную столицу – Ноф (Мемфис)⁶. Возможно, что сюда, в Цоан, перенес столицу с юга Египта именно фараон Малоль, пришедший к власти после смерти Йосефа и поработивший сынов Израиля. Многие исследователи полагают, что именно в Цоане был дворец фараона, в котором вырос Моше.

А затем, уже в годы старости, Моше пришел в Цоан по приказу Б-га, чтобы вывести сынов Израиля из Египта. В псалме, повествующем об исходе, говорится, что Б-г «явил Свои знамения в Египте и Свои чудеса – в окрестностях Цоана» («Теилим», 78:43). А далее перечислены все десять казней. В том же псалме написано: «Перед их отцами Он творил чудеса в земле Египта, в окрестностях Цоана» («Теилим», 78:12). А в следующем стихе конкретизируется, о каких именно чудесах идет речь: «Он рассек море, и провел их, и поставил воды как стены» («Теилим», 78:13)⁷.

Вероятно, рядом с этой древней столицей и был построен город-крепость (или город складов) Питом, и недалеко от него евреи разбили лагерь на берегу «морья». А много веков спустя на месте этих двух городов возник эллинистический мегаполис Танис.

7

Существует еще одно серьезное подтверждение. Как уже упоминалось, мать Моше оставила корзинку «в тростнике у берега». Затем пришедшая купаться дочь фараона нашла ребенка⁸. В Талмуде уточнено, что мать Моше положила корзинку на берегу того самого Тростникового моря (Ям-Суф)⁹. В мидраше добавлена ещё одна важная подробность: «Тростниковое море соединено с Нилом»¹⁰. Выдающийся мудрец р. Яков Эмден (Ябец) в своем комментарии к Талмуду уверенно утверждает, что «Нил находится к югу от моря Суф», а само «море Суф – на севере Египта»¹¹. Мудрая мать Моше опустила корзинку с сыном не в бурлящее русло реки, а в тихую озерную заводь (пусть и неподалеку от места, где рукав Нила впадает в озеро), чтобы её не снесло течением, и осталась надежда на избавление¹². Трудно предположить, будто мать отнесла корзинку с ребенком в некое место, слишком далекое от дома. Ведь она взяла с собой дочь Мирьям и трехлетнего сына Аарона, которых оставила в зарослях тростника наблюдать за корзинкой. Да и вряд ли дочь фараона Батья ходила купаться в некую далекую провинцию, расположенную в иной части страны.

Следовательно, озерная лагуна, в которую впадал рукав Нила, находилась в непосредственной близости и от земли Гошен, где жили родители Моше, и от резиденции фараона.

8

Подведем предварительные итоги. 15 нисана евреи вышли из Рамсеса (позднейшее название – Пелусий), расположенного между восточным берегом озера Манзала и Средиземным (Филистимским) морем, но не пошли вдоль моря в сторону Кнаана, а свернули на юг, к пустыне.

⁵ Йешая 19:11 и 13; см. также Раши, Йешая 30:4; Радак, «Теилим», 78:12.

⁶ См. Мальбим, Йешая 19:13.

⁷ См. Мальбим, «Теилим», 78:13.

⁸ См. «Шмот», 2:3-6.

⁹ ВТ, «Сота», 12а от имени раби Элазара.

¹⁰ «Шмот раба», 1:21.

¹¹ Ябец, Арахин 15а; цит. по кн. «Шаарей Аарон», «Бе-шалах», 14:22.

¹² См. «Эц Йосеф», «Шмот раба», 1:21.

На третий день пути – по причине, которую еще предстоит выяснить, – они резко повернули на Восток и возвратились вглубь страны, разбив стан на пустынном берегу озера, невдалеке от столицы. А затем, в ночь с 20 на 21 нисана, перешли по внезапно обмелевшему дну озерной лагуны на другой берег, возвратившись почти к месту исхода.

Почему же беглецы вернулись в Египет?

Один из классических комментаторов Пятикнижия раби Йосеф Бхор-Шор поясняет, что евреи вернулись из-за своей особой законопослушности и порядочности. Ведь еще при первой встрече с фараоном Моше и Аарон сказали ему: «Дай нам пойти на три дня в пустыню, чтобы принести жертвы нашему Б-гу»¹³. Позднее, после нашествия на Египет диких зверей, Моше вновь повторил эту просьбу о трехдневном походе¹⁴. Евреи не хотели прослыть обманщиками. К тому же они взяли у египтян драгоценные украшения и нарядные одежды для праздника, который собирались устроить в пустыне. Хотя праздник не состоялся, теперь они пришли всё вернуть¹⁵.

К тому же некоторые евреи рассуждали так: «Фараон не только отпустил нас, но и сам вместе с сановниками провожал нас при выходе из Рамсеса! Наши соседи-египтяне одарили нас перед исходом многочисленными подарками. Значит, египтяне исправились, и уже можно возвратиться в Египет, чтобы по-добрососедски жить вместе с ними!»¹⁶ Но если так, то почему же беглецы, в течение нескольких дней простояв лагерем в непосредственной близости от столицы, не возвратили унесенных сокровищ?! А когда на горизонте показалась армия фараона, они пришли в ужас, а затем спаслись бегством... Надо было просто послать к фараону парламентеров под белым флагом и все уладить! Между тем, один из древних мидрашей свидетельствует, что сыны Израиля не были столь уж едины

в своем желании законопослушной капитуляции. На третий день пути евреи расположились станом у Пи-Ахирота, т.е. Питома, и вскоре вновь стали готовиться к долгому путешествию. Увидев эти приготовления, египетские соглядатаи начали говорить: – Время вашего отпуска истекло! Вы же сами просили – на три дня пути!

– Разве мы ушли потому, что нас отпустил фараон?! – возражали им евреи.

– Хотите вы или не хотите, – настаивали соглядатаи, – в любом случае вы обязаны выполнять волю фараона.

Евреи набросились на них и некоторых убили, а остальные побежали докладывать фараону. Тогда те евреи, которым не доставало веры, начали в панике рвать на себе волосы и разрывать одежды в ожидании скорой расправы¹⁷. Так что были разные точки зрения.

И если уж называть вещи своими именами, то евреи вообще не сами «возвратились» к Пи-Ахироту, а были возвращены упрямой волей Творца, потому что многие из них так и не усвоили уроки десяти казней.

Это изменило ход дальнейших событий.

9

В мидраше повествуется, что по первоначальному плану Творца после исхода евреев из Египта должен был произойти катастрофический разлив Нила. На этот раз вода затопила бы не только поля прибрежной равнины, как ежегодно, но и все поселения и города – в наказание за то, что египтяне топили еврейских младенцев в Ниле¹⁸. И хотя после всемирного потопа, погубившего всю древнюю цивилизацию, Творец поклялся спасенному Им Ноаху (Нюю), что «больше никогда не будет потопа, губящего

¹³ См. «Шмот», 3:18.

¹⁴ См. там же, 8:23.

¹⁵ См. р. Й. Бхор-Шор, «Бе-шалах», 14:2.

¹⁶ См. р. Й.-Ц. Салант, «Беэр Йосеф», «Бе-шалах», 13:17-18.

¹⁷ «Мехильта», «Бе-шалах», 1; «Ялкут Шимони», «Бе-шалах», 14, 230.

¹⁸ «Тана де-вей Элияу раба», 7.

землю»¹⁹, – это обещание касалось лишь всего человечества, а не отдельной страны²⁰. Но первоначальный приговор был скорректирован.

Когда на второй день после исхода евреи пересекли границу Египта, многие из них стали говорить: «Мы уходим, как обычно убегают рабы, а Вс-вышний тут ни при чем!» Тогда-то Творец повелел Моше: «Скажи сынам Израиля, пусть вернуться и остановятся перед Пи-Ахиротом, между Мигдолом и морем, перед Бааль-Цефоном – напротив него у моря разобьют стан» («Шмот», 14:2)²¹. «Этот неожиданный маневр был призван ввести фараона в заблуждение, чтобы он сказал: «Они заблудились в нашей земле и не могут уйти в пустыню!»²² И Бааль-Цефон («Владыка Севера») был оставлен целым и невредимым именно для того, чтобы заманить к этому месту египтян и придать им отваги – пусть подумают, что этот их «бог» сильнее всех других, и именно он не позволил рабам бежать из страны²³. В течение трех дней евреи стояли у Пи-Ахирота в качестве соблазнительной приманки. Это время было необходимо для того, чтобы фараон собрал остатки своего войска и в обход непроходимых для колесниц болот привел его к Пи-Ахироту.

Казнь «потопом» в непомерно разлившихся водах Нила была заменена для египтян на гибель в водах Тростникового моря на глазах евреев, чтобы они, наконец, усвоили: все события совершаются не случайно, а именно ради них.

Но и для сынов Израиля было подготовлено серьезное испытание.

Возле Пи-Ахирота возвышались две скалы необычной формы, будто высеченные рукой человека. Одна из них напоминала своими очертаниями женщину, а другая – мужчину²⁴. В этом месте располагался квартал блудниц. И здесь же в определенные

дни года жрецы проводили культовые оргии, пробуждающие, согласно их представлениям, плодородие земли.

В течение трех дней сыны Израиля стояли рядом с этим местом, и ни один из них не покинул стана²⁵, не поспешил вернуться к недобитым «богам» Египта через самую соблазнительную и самую доступную дверь.

10

Три дня они не трогались в путь, но и не расходились. А на третий день, к вечеру, ловушка захлопнулась. Перед евреями возникли неисчислимые полчища фараона. За спиной – Тростниковое море. Справа – египетский форт Мигдоль. Слева – капище цепного пса Бааль-Цефона, стерегущего рабов, чтобы ни один из них не смог покинуть страну.

Прижатые к кромке берега, евреи лихорадочно искали пути спасения. Некоторые из них настолько перепугались, что попытались утопиться в море, но Моше сказал им:

– Не бойтесь, стойте и смотрите, как ныне вас спасет Б-г!

Были и «бунтари», которые набросились на Моше с упреками:

– Разве не хватало могил в Египте, что ты вывел нас умирать в пустыню?! ...Ведь об этом мы говорили тебе в Египте: оставь нас, и будем работать на египтян! Ведь лучше нам работать на египтян, чем умереть в пустыне!

Они предложили возвратиться в столицу вместе с армией фараона.

Моше сказал им:

– Не бойтесь, ведь египтян, которых вы видите сегодня, не увидите больше никогда!

Некоторые смельчаки предлагали повернуть на-

¹⁹ «Берешит», 9:11.

²⁰ ВТ, «Сота», 11а.

²¹ Тана де-вей Элияу Раба», 7.

²² См. «Шмот», 14:3, Раши.

²³ «Мехильта», «Бе-шалах»; «Ялкут Шимони», «Бе-шалах», 14, 230; см. также Раши, «Шмот», 14:2 и «Иов», 12:23.

²⁴ «Таргум Йонатан», «Шмот» 14:2. «Ялкут Шимони», «Бе-шалах» 14, 230.

²⁵ См. «Танхума», Балак 17; «Бемидбар Раба» 20:23, Маарзо.

встречу египтянам и сразиться с ними. Но Моше сказал:

– Стойте и смотрите. Бог будет сражаться за вас!

Были и такие, которые вызвались незаметно проникнуть в стан египтян, чтобы посеять там панику.

Но и их Моше удержал, сказав:

– Стойте и молитесь Творцу²⁶.

Интересно, что подобная расстановка сил сохранилась в народе Израиля до сего дня. В час опасности одни евреи проявляют капитулянтские настроения и подталкивают народ к коллективному самоубийству, другие готовы сражаться, третьи предпочитают прибегнуть к хитрости. А есть и такие, кто стремится разрешать все проблемы с помощью молитвы. Не случайно в книгах мудрецов говорится, что во многих самых существенных чертах конечное избавление будет подобно исходу из Египта.

Некоторые комментаторы задают вопрос: почему Моше и в самом деле не повел евреев на бой? Чего они вообще так испугались?! На первый взгляд, шестьсот тысяч взрослых мужчин, способных держать оружие, вполне могли постоять за себя и своих детей. Да и оружие у них было – наряду с драгоценностями и одеждой евреи позаимствовали у своих бывших хозяев множество луков, мечей и копий²⁷. Ответ прост: недостаточно иметь лук – нужно уметь стрелять. Недостаточно иметь меч. Нужно обладать решимостью вонзить его в живую плоть. А евреи в том поколении с детства привыкли видеть в египтянах своих хозяев и покорно подставлять шею под ярмо. К тому же, как уже отмечалось, у вчерашних рабов не было никакого ратного опыта²⁸.

Хотя Творец, безусловно, мог «подыграть» евреям, вселив панику в сердца египтян и обратив их в бегство (как это произошло, например, во время Ше-

стидневной войны 1967 года), – такое решение проблемы было проблематичным, ведь евреи сразу же приписали бы победу силе своей руки.

На этот раз они должны были оказаться в таком безвыходном положении, чтобы даже самому «упертому» из них стало ясно: они были избавлены высшей силой, которая властвует не только над ними и египтянами, но и над «природными стихиями» – т. е. над ангелами и *сарим*²⁹.

11

В мидрашах и в книге «Зоар» повествуется, что в ту ночь судьба сынов Израиля – будут ли они спасены или уничтожены вместе с египтянами – решалась на Небесном Суде³⁰. Ангел-обвинитель, которого обычно называют Сатан («Оппонент», «Противник»), требовал самого сурового приговора.

– Совсем недавно, – утверждал он, – сыны Израиля служили идолам точно так же, как египтяне, и поэтому между ними нет разницы. Если судить по справедливости, следует либо казнить и тех, и других, либо возвратить их в прежнее положение. Тем более, что праотцу евреев Аврааму было предсказано, что его потомков поработят и будут угнетать четыреста лет, а из этого срока прошло не более двухсот десяти³¹!

И поскольку – во всяком случае, с фактической стороны – обвинитель был, безусловно, прав³², Творец не стал вступать с ним в полемику, а переключил его внимание на мудреца и праведника по имени Иов, жившего в стране Уц, в междуречье Тигра и Евфрата.

– Обратил ли ты внимание на Моего раба Иова, – как бы между прочим спросил Творец.

Этот Иов был потомком брата праотца Авраама –

²⁶ См. Шмот 14:10-14; Мехильта, Бе-шалах 2; Сефер а-яшар, Бе-шалах.

²⁷ См. «Шмот», 13:18, Раши и Бааль а-турим; «Мехильта», «Бе-шалах»; «Шмот раба», 20:19; см. также Иерусалимский Талмуд (далее – ИТ), «Шабат», 6:4; «Тора тмима», «Шмот», 13:18.

²⁸ Ибн Эзра, «Шмот», 14:13.

²⁹ См. «Талелей орот», «Шмот», 13:18 от имени р. Яакова Наймана.

³⁰ См. «Мехильта», «Бе-шалах», 4; Раши, «Шмот», 14:19; см. также «Зоар», 2, 170б.

³¹ См. «Зоар», 3, 101б; см. также «Шмот раба», 21:7.

³² О времени пребывания евреев в Египте смотрите далее – в главе «Срок исхода».

Нахора³³.

В зените своей карьеры он входил в число ближайших советников фараона Малоля. Когда фараон, созвав советников, сказал им: «Вот народ сынов Израиля – многочисленнее и сильнее нас! Давайте исхитримся против них» («Шмот», 1:9), – Иов не замолвил ни слова в защиту евреев³⁴.

И лишь после того, как маг Билам предложил истребить всех сынов Израиля поголовно, Иов посоветовал фараону:

– Было бы выгоднее не убивать евреев, а присвоить всё их имущество и изнурить их рабским трудом.

В тот час Творец вынес приговор: Иов будет наказан той же карой, которую он выбрал для сынов Израиля, – он не умрет, но потеряет всё свое достояние и тело его будет изнурено мучительными страданиями³⁵.

И хотя в дальнейшем Иов покинул двор преступного фараона и в течение долгих лет вел праведную жизнь в земле своих отцов, в стране Уц, тот его проступок все еще требовал искупления. Ведь даже если бы его заступничество за обрекаемых на муки евреев не принесло пользы, всё же порядочный человек был обязан выступить против замышляемого преступления, возразив не только Биламу, но и самому фараону.

Поэтому вынесенный Иову приговор Небес предполагал: он будет вопить от боли, чтобы понять – когда больно кричат, даже если от этого и нет никакой пользы³⁶.

И теперь, когда сыны Израиля оказались при-

жаты к берегу Тростникового моря, Творец, как уже упоминалось, сказал ангелу-обвинителю:

– Обратил ли ты внимание на Моего раба Иова? ...Все, что есть у него, – в руке твоей, только на его жизнь не простирай руки³⁷.

В мидраше приведено образное сравнение.

Когда один пастух перегонял свой скот через реку, на стадо напал волк. Что сделал опытный пастух? Поставил перед волком самого сильного козла. Сказал: «Пусть он потягается с волком, пока через реку переходит всё стадо, а затем я выручу и его»³⁸. В тот час Иов получил возможность искупить свой проступок, а народ Израиля благодаря ему устоял на Суде³⁹. Творец пояснил Моше в пророческом откровении: «Пока Сатан займется Иовом, сыны Израиля смогут перейти море, а затем Я вызволю и Иова. Скажи сынам Израиля, чтобы они двинулись вперед! А ты подними свой посох и направь свою руку на море, и рассеки его – и пройдут сыны Израиля среди моря по суше. ... Если уж для Первого Человека, который был один на земле, Я превратил море в сушу, повелев: «Да соберутся воды ...в одно место, и откроется суша» («Берешит», 1:9), – то тем более Я сделаю это для этой святой общины, которая назовет Меня своим Богом»⁴⁰.

12

В середине ночи начался отлив, и ураганный ветер отогнал воду к западу. Обнажились узкие перешейки между островами. По некоторым из них можно было перейти от острова к острову на достаточно большое расстояние от берега.

³³ См. Раши и «Мецудат Давид», Иов 1:1; см. также «Берешит», 22:21.

³⁴ См. ВТ, «Сота», 11а; «Санэдрин», 106а; «Шмот раба», 1:9.

³⁵ «Зоар», 2, 33а.

³⁶ См. «Китвей Агрис», «Сота», 11а.

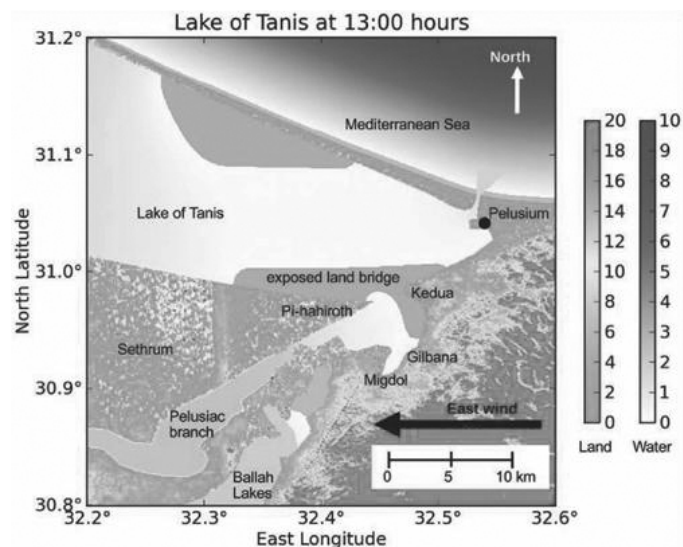
³⁷ См. «Иов», 1:8-12.

³⁸ «Шмот раба», 21:7; см. также «Зоар», 3, 101б.

³⁹ См. р. М.-И. а-Леви Эпштейн, «Беэр Моше», «Шмот», «Бе-шалах», 22.

⁴⁰ См. «Шмот», 14:15-16; «Шмот раба», 21:7-8.

Возможно, образовалось несколько таких переходов – не случайно в мидрашах повествуется,



что для каждого из двенадцати колен обнажилась особая тропа через «море»⁴¹.

И хотя эти перешейки были чересчур узкими для того, что бы по ним смогли бы пройти сотни тысяч евреев с повозками и стадами, – да еще и под напором ночного ураганного ветра – тем не менее, Моше повелел спускаться к воде.

Но никто не спешил выполнять приказ.

В Талмуде рассказывается, что вожди колен долго спорили между собой, говоря: «Не я сойду в море первым!» – до тех пор, пока первым не пошел вождь колена Йеуды по имени Нахшон, сын Аминадава. Решительным шагом он стремительно прошел по узкому перешейку, а, когда тот закончился, вступил прямо в воду⁴².

За ним последовали евреи из его колена, а затем и все остальные.

Уже через несколько шагов Нахшон добрался до места, где вода доходила ему до плеч. Штормовые волны захлестывали его и идущих за ним. Тогда Нахшон обратился с мольбой к Творцу: «Боже, спаси меня,

ибо добрались воды до моей души – я вязну в трясине, и не на чем устоять»⁴³.

В этот момент вода расступилась, и образовался достаточно широкий проход. По мере дальнейшего продвижения евреев вглубь моря сухопутный мост все более расширялся⁴⁴.

Специалисты из американского Национального центра атмосферных исследований разработали компьютерную модель, демонстрирующую, каким образом такой «сухопутный мост» мог возникнуть. Как поясняет руководитель этого исследования Карл Дрюс (Carl Drews), ученые исходили из того, что сильные, устойчивые ветра способны временно отодвигать огромные массы воды. Компьютерное моделирование показало, что устойчивый восточный ветер, не утихавший в течение двенадцати часов кряду, мог расщепить озеро Манзала надвое, отгнав часть воды на запад, а также перекрыв поступление воды из Нила. По расчетным данным скорость ветра должна была достигать 27,7 метров в секунду (т.е. около 100 км/ч).

Анализ археологических данных, географических карт и снимков, сделанных спутником, позволил определить, что в ряде мест дно озера Манзала напоминает «валик», глубина над которым не превышает двух метров. Под напором ветра, буквально сдувшего воду, такой валик мог обнажиться. При этом образовался бы проход шириной в пять километров и длиной в три-четыре. По расчетам исследователей, этот «проход» мог продержаться около четырех часов, а затем воды снова сомкнулись.

Правда, авторы исследования отмечают, что при таком, почти ураганном, ветре было довольно проблематично находиться на берегу и тем более переходить по дну озера.

Действительно, ураганные ветры (их называют также тайфунами) способны причинять самые серьезные разрушения. Проносясь над поверхностью

⁴¹ См. «Таргум Йонатан», «Шмот», 14:21; «Пиркей де-раби Элиэзер», 42.

⁴² См. «Сота», 37а; «Пиркей де-раби Элиэзер», 42; «Шмот раба», 24:1.

⁴³ «Мехильта», «Бе-шалах», 5; «Ялкут Шимони», «Шмот», 14, 234; см. также «Шмот раба», 21:10.

⁴⁴ См. р. Ш. Кляйн, «Шаарей Шломо», «Бе-шалах», с. 97.

земли, они ломают и вырывают с корнем деревья, срывают крыши и разрушают дома. Причем, как показывают замеры метеорологов, ураганный ветер начинает причинять ущерб уже при скорости в 20 м/с – а это меньше расчетной скорости, при которой, по оценке американских исследователей, ураган мог рассечь воды озера на две половины. Вместе с тем, известно, что человек удерживается на ногах при скорости ветра до 36 метров в секунду – а это существенно выше расчетной скорости в 27,7 м/с.

Но возможно, сам расчет построен на неверной предпосылке.

Ведь для того, чтобы по образовавшемуся сухопутному мосту смогли переправиться несколько миллионов человек, переход должен был начаться задолго до рассвета. Поэтому маловероятно, что с начала урагана до «рассечения моря» прошли двенадцать часов, как требуют расчеты американцев. А если так, то необходимая скорость ветра была даже большей, чем предполагалось при компьютерном моделировании.



Во всяком случае, «переход через море» вовсе не был приятной пешеходной прогулкой.

13

Увидев, как евреи уходят по обнажившемуся дну озера, египтяне восприняли рассечение вод точно так же, как и американские ученые: как редкое, но вполне возможное явление природы.

Комментаторы Торы поясняют, что именно в этом и заключалось основное назначение ураганного ветра: ввести в заблуждение египтян, чтобы заманить их на дно. Ведь если бы фараон почувствовал, что для евреев было совершенно великое чудо, он не решился бы продолжить погоню. Рамбан⁴⁵.

И действительно, в самом по себе «сухопутном мосте» через море ничего сверхъестественного нет. Это могло быть даже заурядным природным явлением, которое повторяется из года в год.

Так и в наше время один раз в год расступаются воды Желтого моря у берегов Кореи, обнажая «сухопутный мост» между материком и островом Джиндо (Jindo). Из-под воды возникает перешеек длиной 2,8 километров и шириной около сорока метров.

До сих пор не найдено объяснение этому феномену и не ясно, почему он повторяется именно раз в году. Вызывает удивление также и то, что самые сильные приливы и отливы в этом месте бывают осенью, а дно обнажается только весной или летом.

Тысячи туристов и местных жителей скапливаются на берегу в ожидании ежегодного «чуда». Как только обнажаются первые островки дороги, самые нетерпеливые входят в воду и идут по еще еле проступающему «мосту».

Постепенно вся дорога заполняется людьми. Но перешеек существует недолго, немногим больше часа. Вполне можно предположить, что и в Тростниковом море с определенной периодичностью возникал такой перешеек – если не раз в год, то раз в век или

в тысячелетие. И очередное появление «моста» пришлось как раз на ту ночь.

Знатоки Каббалы отмечают, что числовое значение (*гиматрия*) одного из имен Всевышнего (*Эло'им*) – именно это имя употреблено в рассказе Торы о Сотворении мира – равно числовому значению слова «*а-тева*» – природа⁴⁶.

Управляя миром, Творец облачается в маскарадные одежды «природных процессов». Ради того, чтобы обеспечить человеку свободу выбора, ему оставляют место для заблуждения: любые сверхъестественные события – даже подобные десяти казням и рассечению моря, – всегда можно истолковать как уникальные природные феномены и стихийные катастрофы⁴⁷.

Именно так истолковали «рассечение вод» американские специалисты, создавшие компьютерные модели этого «чуда».

И точно так же истолковали это событие египтяне. Иначе они бы не решились преследовать беглецов по внезапно обмелевшему дну.

При свете утра войско фараона заполнило сухопутный мост, по которому уже перешли евреи. А затем ветер внезапно стих.

Возможно также, что внезапное прекращение ветра совпало с мощным приливом.

Дальнейшая катастрофа описана в самом Пятикнижии: «И возвратилось море утром в обычное свое состояние, а египтяне бежали ему навстречу – и сбросил Б-г египтян в пучину моря» («Шмот», 14:27). И далее сказано: «Пучина покрыла их – погрузились в бездну, как камни. ...Погрузились, как свинец в могучие воды» (там же, 15:5 и 15:10).

Так же, как фараон собирался в случае неповиновения «сбросить евреев в море»⁴⁸, его войско было сброшено в воды моря – египтяне получили то, что готовили для евреев.

По определению мидраша, египтяне были броше-

⁴⁵ «Шмот», 14:21; «Драшот а-Ран», 11.

⁴⁶ См. «Решит хохма», «Шаар а-Аава», 7.

⁴⁷ См. р. А. Баум, «Лайла ка-йом яир», 6:2, с. 344, 346.

ны в море так, как они бросали еврейских детей в Нил – мера за меру⁴⁹.

Это был локальный потоп⁵⁰, довершивший крах великой империи.

В Пасхальной Агаде утверждается, что по своей разрушительной силе казнь на море во много раз превышала все десять египетских казней вместе взятых⁵¹.

В водах Тростникового моря погибли не только сам фараон и его свита, но и большинство взрослых мужчин Египта.

14

Для скептиков, которым может показаться, будто энергии, возвратившейся после урагана воды, не хватило бы для того, чтобы потопить миллионную армию фараона, а затем выбросить колесницы и трупы на берег, существует гипотеза о цунами.

Уже упоминалось, что, по мнению ряда исследователей, исход из Египта совпал по времени с гибелью минойской цивилизации в результате катастрофического извержения вулкана на острове Тира (архипелаг Санторин) в Эгейском море. Превращение воды в «кровь» ученые связывают с выбросом из жерла вулкана высокотоксичной окиси железа, окрашивающей воду в красный цвет. А казнь тьмой – с гигантским скоплением вулканической пыли, которая поднялась на огромную высоту, затмив на несколько дней свет солнца⁵².

Предполагают, что подземные толчки и выбросы магмы повторялись в течение длительного периода, а конечный взрыв совпал с ночью перехода евреев через Тростниковое море.

Американский океанограф д-р Д. Стэнли и его сотрудники обнаружили в районе озера Манзала,

возле египетского города Порт-Саид, вулканические осадки, совершенно аналогичные тем, которые в изобилии остались в районе архипелага Санторин (да и возраст этих отложений, по оценке исследователей, одинаков)⁵³.

Светлую вулканическую пемзу, занесенную, согласно мнению ученых, из центра Эгейского моря, находят и гораздо южнее – на Синайском полуострове, в районе Горьких озер, через которые теперь проходит Суэцкий канал.

Как могли попасть на африканский материк вулканические осадки из Эгейского моря?

Ученые предполагают, что в ночь исхода евреев из Египта вулканическая гора, возвышавшаяся над морем на несколько сотен метров, раскололась. В котловину хлынула морская вода. Как следствие, по всему восточному побережью Средиземного моря начался отлив, позволивший евреям перейти по дну озерной лагуны.

И возможно, в этом заключается прямой смысл слов мидраша: в тот час, когда раздвинулись воды Тростникового моря, «раздвинулись все воды в мире⁵⁴» – т.е. начался небывалой силы отлив во всех водоемах, примыкающих к Средиземному морю, вокруг которого располагались основные очаги древней цивилизации.

А затем, когда армия египтян заполнила обмелевшее дно, «все воды в мире возвратились на свое место»⁵⁵.

Ведь когда вода наполнила жерло кратера, в результате взаимодействия раскаленной магмы и морской воды, быстро переходящей в газообразное состояние, произошел взрыв, превышающий по мощности несколько ядерных.

Подобный же сильнейший гидромагматический

⁴⁸ См. «Мидраш Танхума», 8.

⁴⁹ См. Ункелус и Раши, «Шмот», 18:11; «Мидраш Танхума», 13; «Бемидбар раба», 10:2.

⁵⁰ См. «Шмот раба», 22:1; см. также в кн. «Шивтей нахалатэха», с. 295.

⁵¹ См. «Агада шель Песах», «Раби Йоси а-Глили омер».

⁵² См. выше – гл. «Казни египетские», раздел 3.

⁵³ См. Энциклопедия Нахаль-Эйтан т. 1, с. 72.

⁵⁴ «Мехильта, Бе-шалах», 4; см. также «Шмот раба», 21:6; Раши, «Шмот», 14:21.

взрыв, вызванный соприкосновением магмы с морской водой в жерле вулкана, произошел 28 августа 1883 года между Явой и Суматрой – на незаселенном острове Кракатау. По оценке геологов, энергия взрыва была эквивалентна мощности четырехсот современных водородных бомб (и, соответственно, в двести тысяч раз превышала силу ядерного взрыва, погубившего Хиросиму). Взрывная волна срывала крыши с домов и двери с петель в столице Явы – Джакарте, на расстоянии в сто пятьдесят километров от места катастрофы. Грохот взрыва был слышен не только в столице Филиппин Маниле, расположенной на расстоянии в 2 тысячи километров от Кракатау, но и в Центральной Австралии, и на острове Мадагаскар, у берегов Африки. Волны цунами высотой до 40 метров смыли в море 295 городов и селений, по официальной статистике погибло около 40 тысяч человек (по другим оценкам – около 200 тысяч). Так и взрыв на острове Тира привел, по расчетам ученых, к образованию гигантских волн – от тридцати до ста метров в высоту, полностью уничтоживших цивилизацию соседнего Крита. Одна из образовавшихся волн-цунами докатилась до восточного Средиземноморья и обрушилась на армию фараона. Затем, промчавшись всего в нескольких метрах от изумленных сынов Израиля, водяная стена устремилась дальше на юг и, сметая всё на своем пути, дошла до Горьких озер, где находят вулканическую пемзу из района взрыва. По оценке египетского археолога Захи Хаваса, по пути волна уничтожила несколько египетских городов. В Талмуде рассказывается, что, когда вода поглотила армию фараона, ангелы собрались воспеть совершенное Богом чудо.

Но Творец остановил их:

– Создания Моих рук тонут в море, а вы Меня восхваляете⁵⁶?!

15

Комментаторы Пятикнижия объясняют, что сыны Израиля не переходили на **другой** берег Тростникового моря.

Описав большую дугу по обмелевшему дну, они вышли на тот же берег, но восточнее. В сущности, весь этот маневр был необходим только для того, чтобы заманить армию фараона на дно и потопить ее⁵⁷.

В результате на седьмой день после исхода сыны Израиля вновь оказались недалеко от Рамсеса, из которого вышли неделю назад.

Но лишь теперь они были, действительно, на свободе.

Они перестали быть беглыми рабами, так как большинство их бывших хозяев погибло в бушующих водах. Когда трупы египтян выбросило на берег, евреи ходили среди них и говорили: «Этот был моим господином», «А этот – моим»⁵⁸.

Но главное, только теперь они окончательно избавились от власти высшего ангела Египта – сара Уззы, называемого также Мицраим⁵⁹.

Комментаторы поясняют, что после заключительной, десятой казни, при которой Творец «совершил суд над всеми богами Египта⁶⁰» – вся сила сара сконцентрировалась в единственно уцелевшем капище Бааль-Цефона («Владыки Севера»), расположенном у Пи-Ахирота. А евреи были возвращены в это место именно для того, чтобы аннулировать его силу⁶¹.

Уже объяснялось, что сарим являются как бы «совокупной душой» народа, выражающей его на-

⁵⁵ Там же.

⁵⁶ ВТ, «Мегила», 10б; «Санэдрин», 39б; см. также «Зоар», 2, 170б.

⁵⁷ См. Радак, «Йешая», 63:12 и «Теилим», 136:13; «Хизкуни», «Шмот», 14:22; см. также Ибн Эзра, «Шмот», 14:29; Рамбам, «Авот», 5:4.

⁵⁸ Рабейну Бхайе и Сфорно, «Шмот», 6:б.

⁵⁹ См. «Ми-маамаким», «Шмот», «Бе-шалах», 16, стр. 181-183.

⁶⁰ См. «Шмот», 12:12; см в предыдущей главе, раздел 18.

⁶¹ См. р. Йосеф Козн, «Маргалит якара», «Шмот», «Бе-шалах», 14:2 (Иерусалим, 5764).

циональный характер. См. в предыдущей главе, раздел 14. Отличительной чертой египтян было неумное вождение, приводящее к разнузданному разврату⁶². Образно характеризуя животную похоть египтян, пророк говорит: «Их плоть – плоть ослов, а семяизвержение их – семяизвержение жеребцов»⁶³. А духовный корень этого неумного вождения таился в саре Египта⁶⁴.

Эта тайна связана с судьбой древней цивилизации, погибшей при всемирном потопе.

В мидраше повествуется, что в конце своего пути эта высочайшая цивилизация скатилась к примитивному идолопоклонству и распутству. К Творцу обратились два высших ангела – Узиэль (более кратко – Узза) и Шамхазай (называемый также Азаэль). В их устах были слова укора:

– Владыка Вселенной, – говорили они, – когда Ты творил Свой мир, мы тебя предупреждали: «Чего стоит человек?!» (т.е. не стоило бы его создавать).

Сказал им Творец:

– Открыто и ведомо Мне, что если бы вы поселились на земле, где над вами властвовало бы дурное влечение, то были бы еще хуже сынов человеческих.

Сказали они Ему:

– Дай нам разрешение поселиться с людьми, и Ты увидишь, как мы будем освящать Твое Имя.

Сказал им:

– Спуститесь и живите среди них⁶⁵.

Творец поселил их на земле, облачив в покровы из плоти, так что они выглядели как люди⁶⁶.

В том поколении свобода нравов уже достигла такого «градуса», что и женщины, и мужчины ходили

обнаженными, как скот, и осквернялись всеми видами блуда. Мужчины вступали в близость со своими матерями, дочерьми и чужими женами открыто и прямо на улицах.

Узза и Шамхазай не смогли справиться со своим влечением и сразу же совратились с дочерьми человеческими, покорившими их своей ослепительной красотой⁶⁷.

В Пятикнижии эти ангелы названы «сынами Б-га» (в отличие от «сынов человеческих»), как написано: «И видели сыны Б-га дочерей человеческих, как они хороши, и брали себе женщин всех, кого выбирали» («Берешит», 6:2). Но они названы также и нефилим («сброшенные», «падшие»)⁶⁸, потому что Творец отрезал их от миров высшей святости, и они надолго остались среди людей в облачении из плоти. От их связи с земными женщинами рождались великаны и богатыри, умножавшие на земле кровопролитие и насилие⁶⁹.

В частности, Узза и Шамхазай-Азаэль вступили в блуд с женщиной по имени Наама⁷⁰ – сестрой одного из духовных лидеров того поколения Туваль-Каина (седьмое поколение от Каина)⁷¹. Как с горькой иронией объясняется в мидраше, ее называли Наама («Приятная») потому, что «она сладостно и приятно аккомпанировала на цимбалах при идолослужении»⁷².

В каббалистической книге «Зоар» повествуется, что Наама «родила от них злых духов и демонов, которые распространились по всему миру». Это те духи, которые «издеваются над людьми по ночам, возбуждая их и вызывая у них произвольное семя-

⁶² См. «Ялкут Шимони», «Шмот», 7, 182; «Маараль», «Гвурот Ашем», 11; «Лайла ка-йом яир», 1:4, стр. 30-31; см. также в гл. 1 «Первый еврей или Новые египтяне, раздел 10.

⁶³ См. «Иехезкель», 23:20.

⁶⁴ См. в кн. «Диброт Цви», «Шмот Бе-шалах», 5.

⁶⁵ «Ялкут Шимони», «Берешит», 6, 44; см. также «Таргум Йонатан», «Берешит», 6:4.

⁶⁶ См. «Зоар», «Берешит», 58а.

⁶⁷ См. «Пиркей де-раби Элиэзер», 22.

⁶⁸ См. «Берешит», 6:4.

⁶⁹ «Пиркей де-раби Элиэзер», 22; «Зоар», «Берешит», 58а.

⁷⁰ «Зоар», «Берешит», 19б; см. также Раши, «Йома», 67б.

⁷¹ См. «Берешит», 4:22, Раши.

⁷² «Берешит раба», 23:3.

извержение во время сна»⁷³.

Наряду с таким и без того существенным вкладом в окончательное моральное разложение древней цивилизации, Узза и Шамхазай-Азаэль обучили человечество магии и колдовству⁷⁴.

Позднее, узнав о грозящем людям потопе, Шамхазай раскаялся и покинул землю. А Узза остался⁷⁵. После гибели древней цивилизации в бушующих водах всемирного потопа он на время уходит в тень. Но как только потомки уцелевшего в потопе праведного Ноаха (Ноя) вновь наполняют землю, Узза появляется на арене истории в новой ипостаси: он становится саром народа, расселившегося по берегам реки Нил.

В этой новой миссии его называли именем Мицраим, и таким же стало название этой страны (сегодня ее принято именовать Египет).

В сравнительно короткий исторический срок его страна стала мировым центром оккультизма и магии, а свобода нравов его народа приблизилась к стандартам допотопной цивилизации.

Эти две национальные черты соединились в проводимых египетскими магами и жрецами массовых мистических оргиях, разнузданность которых поражала даже выдавшего виды греческого историка Геродота. А одним из основных мест проведения подобных оргий был, как уже упоминалось, Пи-Ахирот – две могучие скалы, расположенные напротив капища Бааль-Цефона.

В течение трех дней бывшие рабы, пытающиеся покинуть Египет, располагались станом возле квартала блудниц, рядом с тем местом, где обычно проводились эротические мистерии. Их «исход из Египта» вполне мог завершиться подобной оргией.

Но выдержав это испытание, евреи лишили сара Уззу его последней опоры.

16.

Тогда Узза ринулся в открытую схватку.

В мидраше рассказывается, что, когда армия фараона настигла сынов Израиля у Тростникового моря, евреи подняли глаза к небу и увидели сара Египта, парящего в воздухе и готового, как гигантский коршун, опуститься на стан⁷⁶.

В Талмуде указывается, что ангел, который опускается в земной мир, занимает в нем колоссальное пространство протяженностью в две тысячи парсы – около девяти тысяч километров⁷⁷.

Для сравнения: протяженность течения Нила от эфиопских гор до Средиземного моря – около шести тысяч километров, а многомиллионный лагерь сынов Израиля, над которым появился сар, занимал по три парсы (около четырнадцати километров) в ширину и в длину⁷⁸.

Понятно, почему сыны Израиля, увидев над собой сара, «очень испугались и закричали» («Шмот», 14:10). Возможно, они «увидели» его не глазами тела, а глазами души. Евреи почувствовали, что на них надвигается что-то могучее и враждебное – их охватил такой безотчетный страх, что многие готовы были утопиться в водах моря.

Рассказ мидраша о парящем над станом *sare* Египта основывается на самом стихе Пятикнижия: «И подняли сыны Израиля глаза свои, и вот – Мицраим несется над ними, и очень испугались, и закричали сыны Израиля, обращаясь к Богу» («Шмот», 14:10). В свитке Торы слова пишутся без огласовок, обозначающих гласные звуки. Поэтому слово «Мицраим» можно прочесть и как *Мицраим*, и как *мицрим* (египтяне). А поскольку следующее за ним слово *носеа* («несется») стоит в единственном числе, то становится ясно, что речь идет именно о саре, имя которого Мицраим⁷⁹.

⁷³ «Зоар», «Берешит», 196.

⁷⁴ См. там же 58а.

⁷⁵ «Ялкут Шимони», «Берешит», 6, 44.

⁷⁶ См. «Шмот раба», 21:5, «Эц Йосеф».

⁷⁷ См. ВТ, «Хулин», 91б.

⁷⁸ См. ВТ, «Брахот», 54б.

⁷⁹ См. там же; см. Раши на «Шмот», 14:10, «Сифтей хахамим», 6, см. также «Бааль А-турим»; см. «Зоар», 2, 196.

И когда Творец собрался обрушить на египтян бурлящие воды, сар Египта воззвал к Нему:

– Владыка Вселенной! Тебя называют справедливым и праведным. Ты не кривишь судом, не лицеприествуешь и не берешь взяток! Почему же Ты собираешься потопить моих сыновей, а не Твоих? Если за то, что мои сыновья поработили Твоих сыновей, то ведь евреи уже получили плату за свою работу, забрав всё золото и серебро Египта!

Поскольку в этих словах *сара* содержалось косвенное обвинение Самого Творца в предвзятости и необъективности, Он обратился к Небесному Суду:

– Рассудите между Мной и Уззой, *саром* Египта. Выслушав подробный отчет о преступлениях фараона и его народа против евреев, ангелы сказали Творцу:

– Закон на Твоей стороне и сделай, что Ты считаешь верным.

Тогда Узза изменил тон:

– Владыка Вселенной, и я знаю, что египтяне виновны, но прошу – прояви к ним милосердие.

И хотя Творец был готов принять его просьбу, тяжесть преступлений перевесила на весах высшей справедливости, – и вода захлестнула армию фараона⁸⁰.

В мидраше рассказывается, что, «когда Творец топил египтян в море, первым Он потопил их сара». Ведь в Пятикнижии написано: «И возвратилось море утром в обычное свое состояние, ...и сбросил Бог Мицраима в пучину моря» («Шмот», 14:27). В этом стихе слово «Мицраим» тоже произносят не как мицрим («египтяне»), а как Мицраим – т.е. Всевышний «сбросил» сара Египта. А затем уже Творец потопил фараона

и его войско⁸¹.

«Потопление» сара, безусловно, не подразумевает его физическую гибель. Но Узза был окончательно лишен своей власти – его миссия в качестве высшего ангела величайшей империи древнего мира завершилась⁸². В каббалистической книге «Зоар» указано, что в дальнейшем Узза был «назначен» саром Геинома, карающим души умерших нечестивцев. В этой новой «должности» его имя стало Дума⁸³. Ведь, как объяснено в мидраше, у большинства ангелов нет постоянного, «своего», имени, но их имена изменяются в зависимости от возложенной на них миссии⁸⁴.

В книгах Каббалы также разъяснено, почему миссия сара Египта завершилась именно с исходом евреев из его государства. Это объяснение отсылает нас к событиям глубочайшей древности, когда при разделении человечества на семьдесят основных народов «искры» еврейских душ попали к каждому из семидесяти. И одна из задач еврейского народа освободить «искры» из плена. В связи с этим в Талмуде сказано: «Всевышний изгнал народ Израиля [из святой земли] только ради того, чтобы к нему присоединились геры (прозелиты)»⁸⁵ – т.е. те неевреи, в которых тлеют «искры» еврейских душ. И когда евреи вышли из Египта, они увлекли за собой всех подобных людей – в стране не осталось ни одной еврейской души.

Но именно эти «искры», относящиеся к миру высшей святости, дают жизненную силу сару каждого из народов. Узза погнался за беглецами, чтобы вернуть необходимые ему души.

Евреи «увидели» его в небе над станом, а затем стали очевидцами его гибели. После рассказа

⁸⁰ См. «Ялкут Шимони», «Бе-шалах», 241.

⁸¹ «Шмот раба», 21:5, 22:2, «Эц Йосеф».

⁸² См. «Зоар», 2, 52б; см. также «Эц Йосеф», «Шмот раба», 21:5.

⁸³ См. «Зоар», 2, 18а.

⁸⁴ См. «Берешит раба», 78:4, «Маарзо» и «Эц Йосеф»; см. также Радак, «Берешит», 32:30.

⁸⁵ BT, «Псахим», 87б.

о том, как воды захлестнули египтян, в Торе сказано: «И спас Бог в тот день Израиль от рук Мицраима, и Израиль увидел Мицраима мертвым на берегу моря» («Шмот», 14:30). И в этом стихе слово «Мицраим» произносится не как мицрим («египтяне»), но как Мицраим (Египет). А слово мет («мертвый») стоит в единственном числе⁸⁶.

И поскольку историческая миссия сара Мицраима завершилась, могучая империя, обладавшая властью над всем миром, в одночасье стала второстепенной провинцией древней ойкумены.

Продолжение следует. МТ

⁸⁶ См. «Зоар» 2, 52б; см. «Каванот Аризаль», «Шаар а-псуким»; «Ялкут Реувени»; см. также р. Авигдор Парнас, «Лев таор», «Шмот», «Бе-шалах» с. 420-21 и 451.



Рав Дов КОЭН

И ПОШЛИ ДВОЕ ВМЕСТЕ

«Мир Торы» представляет перевод отрывка из книги «И пошли двое вместе», которую написал рав Дов Коэн. Это история одной богатой еврейской семьи из Литвы. Среди предков главного героя – пятнадцатилетнего подростка – были великие раввины. В начале XX века паренек вместе с родителями эмигрирует в Америку. Семья Коэнов селится в Сиэтле, штат Вашингтон. Позже его мать решает отправиться с сыном в Израиль, чтобы он получил традиционное еврейское образование в ешиве и стал достойным продолжателем раввинского рода Коэнов. Так в 1926 году Дов Коэн становится ешивабохуром – студентом ешивы «Слободка» в Хевроне. Книгу «И пошли двое вместе» планирует выпустить издательство «Пардес».

Чтобы добраться до Хеврона, мы сначала доехали из Тель-Авива до Яффо, оттуда отправились в Иерусалим. Это 81 километр. Потом еще 30 км из Иерусалима до Хеврона ехали часа три. У Яффских ворот Иерусалима была стоянка дилижансов, телег и машин, которые отправлялись в разных направлениях. Мы арендовали автомобиль до Хеврона, погрузили в него все наши чемоданы и прибыли в город уже ближе к вечеру. Мама сразу отправилась на поиски жилья. Вскоре была найдена симпатичная комната, которую мы арендовали у семьи Кликман. Мама прожила со мной в Хевроне несколько месяцев. В это же время к нам присоединился дядя Шимон, брат мамы, и его жена Ривка, которые приехали в Израиль из Чикаго. Тетя Ривка была большой подругой моей мамы. Они также поселились недалеко от нас и провели в Хевроне всю зиму. Мы прибыли в Хеврон в месяце Ав. Но тогда не было еще понятия «бейн а-зманам» – летних студенческих каникул. Так что в ешиве «Кнессет Исраэль» в Хевроне учились как обычно.

Я помню день, когда я отправился посмотреть ешиву. Трудно передать огромное впечатление, которое она на меня произвела, а тем более описать его. Оно

навсегда останется в моем сердце. Но вам я постараюсь рассказать об этой самой первой встрече со «Слободкой».

Уже издавелека я услышал голоса изучающих Тору, которые доносились из здания ешивы. Хеврон находится в долине. И голоса из окон ешивы были слышны далеко за ее пределами. Эти голоса были знакомы всем соседям, а также живущим неподалеку арабам. Когда я вошел в здание, был урок мусара. Это было время изучения книг по еврейской этике, которые способствовали исправлению душевных качеств. Я с трудом отыскал свободное место в бейт-кнессете, взял первую попавшуюся книгу и с большим любопытством начал оглядываться вокруг. После изучения мусара началась вечерняя молитва – Маарив. Я не услышал завершения первого благословения и продолжил дальше. Через какое-то время до меня долетел голос хазана, произнесшего: «Маарив аравим». И вдруг единый хор голосов разорвал тишину. «Амен!» И вновь голос хазана. И опять могучий и сильный звук, как землетрясение: «Ш-м-а, Исраэль, А-ш-е-м Элокейну, А-ш-е-м Эхад!» Казалось, сами стены сотрясаются. Впечатление, которое произвела на меня эта молитва,

было огромным. Я знал, что в это мгновение должен принять судьбоносное решение, которое заставит меня провести в одиночестве, вдали от семьи много лет. Но жребий был брошен. Я решил, что остаюсь здесь!

После молитвы меня обступили учащиеся ешивы. Я сказал, что я хочу учиться в «Слободке» вместе с ними. Оказалось, что меня примут в «Слободку» только с согласия молодого заместителя главы ешивы, так как сам глава ешивы - раби Моше Мордехай Эпштейн - в это время находился за границей. Его заместителю и зятю раву Йехезкелю Сарне, которого все называли молодым главой ешивы, было около 40 лет, и многие студенты были близки к нему по возрасту. Дом рава Сарне находился неподалеку от «Слободки». Я пришел, побеседовал с ним, рассказал о своем желании учиться в ешиве. Но он не дал мне никакого ответа. Видно, у него были сомнения из-за моего возраста, ведь мне не исполнилось еще и 16 лет, а в те времена средний возраст начинающего ешивабохура превышал 20. В ешивах самой Литвы и того старше. Обычно в Литве после «ешивы ктаны», которую они оканчивали в 17-18 лет, переходили в среднюю ешиву, как бы подготовительную перед «ешивой гдолой», где начинали учиться после 21-го года.

Интересную историю рассказали мне тогда студенты ешивы. Известный во всем еврейском мире раби Меир Шапиро – основатель ешивы «Хахмей Люблин» - перед открытием своего учебного заведения посетил многие известные ешивы. Обычно он беседовал со студентами ешивы и задавал им разные трудные вопросы. Когда раби Шапиро посетил ешиву «Мир», его окружили и засыпали вопросами великовозрастные студенты. Вопросы были очень серьезными, да и ешивабохуры были гораздо старше рава Меира Шапиро. Не сумев ответить на самые сложные вопросы, раби Меир сказал им: «Подождите-подождите, когда я достигну вашего возраста, я найду ответы на ваши вопросы». А в ешиве «Кнесет Исраэль» в Хевроне возраст студентов был еще старше. Здесь училось много ешивабохуров старше 30-ти лет. А возраст большинства студентов

превышал 20-тилетний рубеж. Мне же было всего 15 с половиной. В «Слободке» училось несколько ребят моего возраста. В основном, это были жители Хеврона и дети преподавателей. Официально они не числились студентами, а следовательно, не могли рассчитывать на постоянную хевруту, то есть на напарника в учебе. А что из себя представлял я – американский подросток?

С такими мыслями я пришел в дом к раву Хацкелю с просьбой о зачислении в «Слободку». Он побеседовал со мной, долго вглядывался в меня и сказал: - Я не могу решить, ты должен идти к Сабе.

Саба из Слободки жил на втором этаже здания, которое занимала ешива, а на первом находилась библиотека. Там же проводились молитвы. Саба из Слободки – это раби Натан Цви Финкель. Мне передали, что на встречу с ним я могу прийти с мамой. Меня это очень удивило. Говорили, что даже старые ученики, большие мудрецы Слободки, только после специальной подготовки могли получить разрешение на посещение Сабы. Все входили к нему с большим трепетом. Каково же было мое удивление, что рав готов встретиться даже с моей мамой. Я слышал, что известный ученик Сабы рав Илель Бавли из городка Пилибишки тратил несколько недель на подготовку к встрече с Сабой. А для нас он делает такое исключение - женщина из Америки с сыном безо всяких препятствий может прийти и поговорить с ним. Для всех учеников ешивы это было удивительно, не говоря уж обо мне самом. Когда мы вернулись домой после встречи, в нашу съемную квартиру набилось множество ешивабохуров. Все хотели расспросить нас о встрече с Сабой.

Итак, нам назначили время встречи. Мы поднялись по ступеням на второй этаж и постучали в дверь. Нам открыла жена Сабы. Напротив была ее комната, а южные окна этого помещения выходили на северные окна ешивы. Как это возможно? В Хевроне молились на Север в сторону Иерусалима, а не на Восток. Эта праведница из своего дома слышала молитву в ешиве и могла отвечать «Амен!» на повторение хазаном молитвы «Шмона Эсре». А во время благословения коэнов она перечисляла име-

на всех сирот и просила:

- Татеню, чтоб больше не было сирот в еврейском народе!

Из салона вверх вели три ступени, по которым нужно было подняться, чтоб войти в «святую святых» - кабинет Сабы из Слободки. Там стоял длинный стол, за которым сидели ученики во время урока по мусару, который проводит Саба. Для самого пожилого рава с белой, как снег бородой, предназначалось низкое кожаное кресло. У Сабы из Слободки были многие сотни учеников, из которых вышли великие еврейские мудрецы – главы поколений. Перед ним стояли в страхе и трепете, когда он выносил судьбоносные решения по самым сложным вопросам. Моя мама из особого уважения к великому мудрецу Израиля велела мне надеть две пары гольфов. Причем вторая пара была черного цвета. Я спросил у мамы, зачем нужны сразу две пары. А она мне ответила, что знает, что делает. На мне были короткие брюки чуть ниже колена, белые парусиновые туфли. В общем, я выглядел американским подростком в полном смысле этого слова.

Когда мы вошли в дом, нас позвала к себе рабанит пить чай. Там стоял большой самовар и крупные куски колотого сахара. В «Слободке» все было обдумано и рассчитано. Простой ученик ешивы получал стакан чая с тремя кусками сахара. А коэн еще дополнительных два куска. Чтобы не было опасения, связанного с парностью, в соответствии с почетом, оказываемому посетителю, увеличивалось число кусков сахара – 3, 5, 7 и так далее. До меня в ешиву уже приезжали великовозрастные ученики из Америки. Их называли американскими раввинами. Так как я приехал из Америки и к тому же был коэном, в мой стакан опустили 7 кусков сахару. Незаметно я выпил чай, не размешивая сахар. Через некоторое время нас позвали в кабинет Сабы. Так как я за последний год очень вытянулся и был высокого роста, мама пропустила меня вперед и встала за моей спиной, будто спряталась. Саба учился с хаврутой. Всего было 12 лучших учеников ешивы, которые по очереди с ним учились. В этот момент с ним учился Тувья Солицин, который в будущем стал руководи-

телем ешивы «Эйхал а-Талмуд» в Тель-Авиве. Саба и Тувья подняли глаза от Талмуда и поглядели на двух вошедших в кабинет. Американский подросток в коротких штанах и женщина, которая прячется за его спиной. Саба задал нам несколько вопросов. Я и, в основном, моя мама отвечали на них. Он спросил у мамы, готова ли она, чтобы ее сын учил только Талмуд. Мама ответила, что в таком юном возрасте мне нужно изучать также дополнительные предметы. Но Саба возразил, что нет нужды в изучении чего бы то ни было кроме Талмуда. Мама приняла его мнение. Саба сказал, что в ешиве учатся еще семь студентов из Америки, которые занимаются очень хорошо, так что он надеется и на мое старание. Это мгновение было великим моментом моей жизни. Я ждал его целый год, а у мамы это было ожидание длиною в 20 лет. Об этом она мечтала все годы. Ради этого мы преодолели дорогу в тысячи миль. Я оставил любимую семью, богатство и радость за океаном.

Итак, я был принят в ешиву, и этот момент определил всю мою дальнейшую жизнь. Я стал продолжением цепочки великих мудрецов и праведников, которые, казалось бы, затаив дыхание, ожидали этого решения, чтобы последний росток остался от этого могучего дерева. Это было самое важное мгновение всей моей жизни, которое поместило меня возле Талмуда и книг мусара и отделило ото всей моей американской семьи. Я остался один в Земле Израиля в семье учеников ешивы «Слободка». Только через 10 лет мама снова приехала в Израиль, чтобы отпраздновать мою свадьбу. Только через 20 лет я смог навестить моего отца в Америке. Это был трудный и самый счастливый период моей жизни. Я был переполнен радостью. Я еще не знал, насколько тяжелым будет мой путь познания Торы в Хевроне.

В 1924 году Литва провозгласила свою независимость и постепенно начала ущемлять права евреев, которым вначале дала полную свободу. Среди первых правительственных притеснений было постановление о призыве учеников ешивы в армию. Освободить от армейской службы могло

только изменение учебной программы еврейских учебных заведений. В частности, введение многих дополнительных светских предметов. Главы ешив выступили категорически против подобного нововведения. Уже летом многие ученики ешив получили повестку в литовскую армию. Давняя идея о переводе ешивы в Землю Израиля стала обсуждаться с новой силой. Рав Моше Мордехай Эпштейн, который в это время собирал пожертвования на ешиву в Америке, горячо поддержал эту идею. Для этой цели он сумел собрать достаточно пожертвований. Для того чтобы выбрать место для ешивы, Саба послал в Эрец Исраэль двух своих учеников - раби Авраама Гродзинского и раба Йехезкеля Сарне. Они остановили свой выбор на Хевроне. Рав Меир Берлин сумел достать для студентов ешивы сертификаты, то есть разрешения на въезд в Израиль, и в конце 1924 года первая партия студентов прибыла в Хеврон. В тот момент эта была единственная ешива в городе, после того как любавичская ешива «Торат а-Эмет» переехала в Иерусалим. Тут же начались занятия по трактату Вавилонского Талмуда «Ктубот». Для всех учеников не хватало книг, недостающие одолжили в Иерусалиме.

Само открытие ешивы в Хевроне вызвало большую волну чувств среди разных слоев населения. Арабы города приняли ее с большим уважением, потому что это обещало им заработок. Так же английские власти козыряли этим фактом перед всем миром. Британский министр поселений сообщил об этом в парламенте в Лондоне. В начале 1925 года в Хеврон прибыли глава ешивы рав Моше Мордехай Эпштейн и его зять, рав Моше Финкель - сын Сабы. Только через несколько месяцев приехал сам Саба со своей женой и группой студентов. Тогда в переехавшей в Святую Землю «Слободке» начались уроки мусара Сабы.

Общее положение в том, что касалось отношений между арабами, евреями и англичанами, было очень сложным. Единства не было. Я помню случай,

когда виноградник арабского врача, который был близок с англичанами и официально состоял у них на службе, вытоптали другие арабы. После этого англичане объявили комендантский час и постановили взыскать штраф и с арабов, и с евреев. На эти деньги они наняли дополнительных сторожей. Особенно напряженное положение было возле Стены Плача. Англичане подогревали претензии арабов к евреям. 24 сентября 1927 года, во время Йом-Кипура, английский офицер приказал снести перегородку между мужской и женской половиной у Стены Плача. По его же приказу были вынесены все скамейки. Молящиеся запротестовали. В результате охрана избивала стариков, женщин и детей, которые молились во время поста. Вновь назначили евреев, заявив, что они специально дразнят арабов. Как-то в пятницу после молитвы в мечети, где муфтий Амин аль-Хусейни подстрекал своих прихожан против евреев, из Шхемских ворот Старого города вышла толпа, вооруженная ножами. Они напали на евреев из прилегающих районов и убили приблизительно 19 человек. Потом арабы направились в Меа Шеарим, но им преградил путь вооруженный пистолетом рав Аарон Фишер (отец будущего главы раввинского суда «Эда Харедит» рава Исраэля Яакова Фишера). Он выстрелил в голову предводителя погромщиков. Это остановило арабов, и они разбежались. Но погромы продолжились в других городах Израиля. Более 113 евреев было убито. 39 получили ранения. Больше половины из них - в Хевроне.

В ту страшную неделю после 9 Ава по Хеврону поползли слухи, что арабы готовят что-то ужасное. Шейхи в мечетях подогревали народ. Но многие евреи, и среди них студенты ешивы, отмахивались от этих навязчивых слухов: «Что нам бояться? У нас с арабами дружеские отношения». Успокоить себя было просто, тем более, что все вспышки насилия много лет обходили Хеврон стороной. За два дня до трагических событий я пришел к городскому портному, еврею, и он сказал мне, что мы должны быть готовы к бедам, которые могут на нас обрушиться. Я махнул рукой и ответил, что даже если будут ка-

кие-то арабские беспорядки, то, несомненно, наши арабские друзья нас защитят. Тем более, что самые почтенные лидеры арабов Хеврона источали мед и уверяли, что стеной станут на нашу защиту. Точно так же десять лет спустя в культурной Германии евреи не верили, что их добрые соседи могут сделать им что-то плохое. В пятницу утром раввины Хеврона пришли делегацией к правителю города - арабу-христиану, и передали ему тревожные слухи. Он уверил пришедших, что ничего плохого с евреями не случится, и добавил, что у него достаточно вооруженных охранников, которые мгновенно наведут порядок. Где-то в районе часа дня, после того как толпы арабов вышли из мечети, где они снова слушали муфтия-подстрекателя, самые уважаемые арабы пришли к равву Лейзеру Дану Слониму - члену городского совета Хеврона и сыну главного раввина города Якова Слонима, и пообещали, что в городе будет полное спокойствие.

Да, это погром, настоящий погром

Я не знаю, что меня спасло: заслуги отцов или самопожертвование моей матери. Но я был чудесным образом спасен от кровопролития 1929 года. Я стал участником и свидетелем этих страшных событий. В меня бросали камни. Я находился от смерти на толщину волоска, и все же чудесным образом спасся. Это началось в полтретьего дня в пятницу. Множество арабских машин прибыло в Хеврон. Это арабы вернулись из Иерусалима с вестью, что евреи убили там нескольких их соплеменников. Они призывали к кровавой мести. Вокруг нас постепенно собиралась арабская толпа. В проходивших мимо евреев тут же полетели камни. 15-16-летние подростки бросали булыжники в еврейские дома. Я поднялся на крышу дома, в котором жил с еще одним американским студентом, который приехал в Хеврон, чтобы сдать раввинские экзамены. Я был американским подростком, не умевшим строить сложные расчеты: я собрал камни с крыши и начал бросать их в тех, кто избивал евреев. Еврейский портной-сефард, живший рядом с нами, увидел, что я привлекаю внимание погромщиков и закричал, чтобы я немед-

ленно прекратил швыряться камнями, потому что это опасно для всех. Я послушался его и спустился в свою комнату. В окно я наблюдал за тем, что происходило на улице. Атмосфера накалялась все больше. Я увидел, как по улице в сторону британской комендатуры бежит рав города, а в него градом со всех сторон летят камни. Рав бежал к представителям власти, чтобы потребовать от администрации навести порядок. Во главе британской полиции стоял офицер Раймонд Кафферата. Он спокойно сидел на коне и хладнокровно взирал на все происходящее. Одна американка, жена Эфраима Соколовера, увидев, как рав Слоним обращается к Кафферате с просьбой о защите, заговорила с ним по-английски просила защитить раввина. Но этот ненавистник евреев посоветовал ей убираться домой и закрыть двери, иначе и ей не поздоровится. А потом добавил, что евреи сами виноваты во всем происходящем. Его ответ только вдохновил погромщиков, так как среди них были те, кто понимал английский. В это время мы получили страшное известие о трагической гибели студента ешивы Шмуэля Розенгольца, одного из самых выдающихся ешивабохуров, родом из местечка Вилкавишки. Этого илуя кроме выдающихся способностей в изучении Торы отличали еще и уникальные душевные качества. Дни и ночи он проводил в ешиве, погруженный в учебу. Все любили и уважали его: главы ешивы, студенты и даже работники кухни. В тот трагический час только он один из всех студентов находился в здании «Слободки». Как только начались беспорядки, двери и окна ешивы были сразу закрыты, но ничто не могло стать помешать Шмуэлю в его учебе. Он проник в ешиву через окно, одетый в субботние одежды, открыл Талмуд и начал учиться. Толпа вооруженных погромщиков приблизилась к ешиве. У них были ножи, дубинки и камни. Они надеялись, что найдут всех студентов в ешиве, но в этот момент внутри находились только уборщик и Шмуэль. Когда уборщик увидел приближающуюся толпу, он бросился во двор ешивы и спрятался в колодце. А Шмуэль Розенголец продолжил занятия, не обращая внимания на то, что происходило вокруг. Его голос наполнял пустой бейт-мидраш. Град камней заста-

вил его прервать учебу. Большой камень попал ему в голову, и кровь потекла на страницы Талмуда. На мгновение он потерял сознание, а когда пришел в себя и бросился к двери, то упал, как подкошенный, от обрушившихся на него ударов, прижимая к груди том Талмуда. Погромщики подняли его тело и бросили на биму – стол, на который кладут свиток Торы. Когда через несколько месяцев после этих трагических событий в Хеврон прибыл отец Шмуэля, рав Авраам Яков Розенгольц, и потребовал, чтобы его отвели к тому месту, где был убит его сын, его сопровождал целый отряд бойцов-евреев. Когда он вошел в здание ешивы, то чуть слышно обратился к самому себе: «Авраам Яков, сними обувь с твоих ног. Место, в котором ты стоишь, свято. Это место жертвенника, на котором был вознесен твой особенный сын - Матмид а-Кадош»¹. Затем он приблизился к стендеру, который был залит кровью его сына, положил на него свои руки и стал читать Кадиш. Отец Шмуэля сказал, что не хочет получать от властей никакую денежную компенсацию. Кадиш, который он произнес в месте, где был убит его сын - самое большое утешение для него.

Ночь Субботы

В еврейских домах в эту ночь не было видно света. Все в страхе ждали, что произойдет на следующий день. Позже вечером, когда казалось, что напряжение немного спало, мы с моим другом Исраэлем Лейзеровским пошли помолиться Маарив. А после пришли в дом матери Исраэля на Субботнюю трапезу. В этой семье, которая приехала из Минска, мы ели каждый Шабат. Там уже находилось около 15 студентов ешивы. В этот момент глава администрации Хеврона обратился с просьбой к сыну рава Моше Мордехая с просьбой без лишнего шума похоронить Шмуэля Розенгольца. Но тот ответил, что в Субботу евреи не хоронят, и это можно сделать только по окончании Шабата. Глава администрации также сказал, что все евреи должны спрятаться по домам. Ночь прошла более-менее тихо. Только

слышно было цокание копыт лошадей арабских сторожей. Тут и там можно было видеть, как семьи направляются к дому р. Лейзера Дана Слонима, который возглавлял англо-палестинский банк и был единственным евреем, который входил в руководство муниципалитета. Среди его клиентов было множество важных арабов, которые с ним дружили. И в этот час они успокаивали его и говорили, что ничего плохого не случится. Он тоже обращался к офицеру британской полиции Кафферате и просил о защите евреев города. Но тот вновь повторил, чтобы все евреи закрылись в домах, и тогда с ними ничего плохого не случится.

Суббота, 6 утра

В этот час Лейзер Дан вышел в сопровождении полицейских в сторону еврейских домов и опять предупредил, чтобы никто не выходил на улицу. Он сказал, что все должны закрыться в домах, а те, кто боится, пусть идут прятаться в его дом. Около семидесяти человек собрались у него, надеясь на защиту. Я решил остаться у себя дома, потому что не очень боялся и не видел особенной пользы в том, чтобы перейти в дом Лейзера Дана. Только сейчас я понимаю, что могло бы быть, если бы я оказался там.

Множество арабов из соседних деревень рано утром начали собираться в Хевроне. Все они были вооружены: у одного был нож, у другого дубинка или стальной прут. Бравые полицейские попрятались кто куда, и вот тут началось самое страшное. Вооруженная толпа убивала мужчин, женщин, детей. Быть может, такого страшного погрома еще вообще не было в истории. Они вламывались в дома и убивали всех евреев. Их крики заглушали плач невинных жертв.

Я вспоминаю слова машгиаха ешивы «Мир» рава Йерухама Лейбовича в речи, посвященной убитым в Хевроне: «Наши мудрецы говорят: «Молись о силе царской власти, ведь если бы не она, то один человек другого живьем бы прогладывал» («Авот»).

¹ «Матмид». – усердный, постоянный, «кадош» - святой.

Наши глаза видели истинность слов мудрецов. Мы видели, что ничего человеческого не осталось в этих арабских погромщиках, когда они освободились от страха перед властью англичан. Воистину, «живьем проглатывали». Это происходило на наших глазах».

В то утро я пришел в дом Лейзеровских. Не знаю, почему меня туда потянуло. Я понял, что положение очень сложное, когда увидел, что шейхи едут по направлению к пещере Меарат а-Махпела – усыпальнице наших праотцов и праматерей, где арабы выстроили самую большую мечеть города. Опасаясь выйти на улицу, мы молились прямо там, в доме, и так как у нас не было свитка Торы, мы читали недельную главу по Пятикнижию. Наша субботняя молитва прошла в большом напряжении. Мы видели, как все новые и новые толпы вооруженных арабов прибывают в Хеврон. Сотни, а может быть, тысячи. Хозяйка дома позвала нас к утренней трапезе. Как только она закончила говорить эти слова, как стали слышны крики возбужденной толпы, которая направлялась к еврейским домам. Мы увидели ангела смерти в полной его силе. Толпа арабов направилась к двери соседнего дома, но не смогла выломать дверь.

Тогда погромщики проникли в дом через крышу. Со всех сторон раздавались крики. В ворота нашего дома начали стучать. Сердце сжалось: неужели наступила наша очередь? Мы находились на верхнем этаже. Все, кто был с нами, дрожали от страха и дурных предчувствий. Каким-то образом я не дал своему сердцу отчаяться. Не знаю, откуда у меня взялись силы, но я поднял тяжелую деревянную кровать и установил ее как дополнительный запор между воротами дома и лестницей. Погромщики, увидев, что дверь не поддается, повернули к рядом стоящему дому. Там жил богатый араб, хозяин нашего дома. Я услышал, что арабы требуют от него, чтоб он пропустил их на его крышу, с которой они могут проникнуть в наш дом. Я уже немножко понимал арабский и, обратившись к нему, попросил нас защитить. Он ответил, что по законам мусульманской веры он должен защищать людей, которые находятся в его доме. Взял в руки топор и крикнул тем арабам, которые были на улице, что любой, кто захочет войти в дом против его желания, получит топором по голове.

Продолжение следует. МТ

ГЛОССАРИЙ

Танах (или «ТаНаХ») – акроним, которым обозначается свод Письменной Торы: Тора (Хумаш (Пятикнижие)), Невиим (Пророки) и Ктувим (Писания).

Алаха – еврейский религиозный закон в целом (имя собственное) или в частности, как отдельная норма (имя нарицательное).

Мишна как имя собственное – корпус устного законодательства, кодифицированный раби Йеудой а-Наси и его учениками. Зачастую используется аббревиатура ШАС - «Шеш Сидрей (Мишна)» (Шесть разделов (порядков) Мишны). Если слово «мишна» написано с маленькой буквы, то речь идет об отдельном пункте (законе) в своде Мишны.

Слова «Талмуд» и «Гемара» (Гмара), а также аббревиатура ВТ – это Вавилонский Талмуд. В этом же значении употребляется аббревиатура ШАС. Если подразумевался Иерусалимский Талмуд – пишется «Иерусалимский Талмуд» или «Йерушалми», иногда ставится аббревиатура ИТ. 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.

«Танаим» или «танаи» (ед. ч.: «тана») - мудецы эпохи составления Мишны.

«Амораим» или «амораи» (ед. ч.: «амора») – мудрецы эпохи составления Талмуда.

«Гаоним» - мудрецы послеталмудической эпохи, главы ешив в Вавилонии.

«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») - комментаторы и законоучителя после создания «Шулхан Аруха» и вплоть до наших дней.

Эрец Исраэль – Земля Израиля, часто называемая также Эрец а-Кодеш (Святая Земля).

«Хидуш» - досл. «новость», открытие в Торе.

«Ешива» – духовная академия.

«Бейт Мидраш» (досл. «Дом Учения») – место, где люди сидят и изучают Тору.

«Хаврута» - изучение Торы в парах или напарник в учебе. Наиболее распространенный и эффективный метод изучения Торы с древнейших времен и вплоть до наших дней.

«Сугия» - отдельная талмудическая тема.

«Бима» - особое возвышение в синагоге, на котором происходит чтение Свитка Торы.

МИР ТОРЫ

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЙ ЕВРЕЙСКИЙ ЖУРНАЛ



ВЫХОДИТ С 2004 ГОДА



@mir_tory



/MirTory



/public61798341

mirtory.com
мирторы.рф

ПОМОЩЬ ИЗДАНИЮ:

WebMoney



Платежи в рублях: R298686173631

Платежи в долларах: Z446904802656

Яндекс
ДЕНЬГИ 

ЯНДЕКС. ДЕНЬГИ: 410011414212894

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 / WebMoney (нужное подчеркнуть)
 Наложённый платеж

Адрес: _____

Телефон: _____ E-mail: _____



ЕСЛИ ВЫ ХОТИТЕ ПОДПИСАТЬСЯ НА ЖУРНАЛ,
ЗАПОЛНИТЕ КАРТОЧКУ ПОДПИСКИ,
ФОТОГРАФИРУЙТЕ И ПРИШЛИТЕ ПО АДРЕСУ:
gavriel.feldman@gmail.com

НАШ РАСПРОСТРАНИТЕЛЬ С ВАМИ СВЯЖЕТСЯ