

№ 1 (44)

2016

# МИР ТОРЫ

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЙ ЕВРЕЙСКИЙ ЖУРНАЛ

МОСКВА-ИЕРУСАЛИМ

## МИР ТОРЫ 1 (44) 2016

Главный редактор: Гавриэль Фельдман  
gavriel.feldman@gmail.com  
+972 50 66 56 154, +7 926 245 47 33  
Директор: рав Александр Айзенштат  
Раввинский надзор: рав Элияу Тавгер  
Выпускающий редактор: Браха Губерман  
Верстка: Дмитрий Анохин  
Web: Александр Штанько  
Распространение: Реувен Улан  
+79998339747  
ruvikulan@gmail.com

© Дизайн: Лев Марзеев  
© Фото: Хаим Фельдман, Элияу Пешков, Биньямин Гинзбург  
© Перевод: рав Александр Кац, рав Эйтан Кальменс,  
рав Исраэль, Элишева Ермаковы, Пинхас Зидман  
и Гавриэль Фельдман

Отпечатано в ОАО «Первая Образцовая Типография»

Редакция выражает благодарность за помощь и поддержку  
Якову Григорьевичу Соскину, Александру Аркадьевичу Заранкину,  
Шломо Нееману, Якову Шумяцкому, раву Шимону Левину,  
Марии Бар, Герману Захарьяеву, Исраэлю Дубровскому,  
Максиму Шестакову, раву Исроэлю Баренбауму, раву Цви Патласу,  
Алексею Кондратьеву, Александру Рубиновичу,  
команде портала Toldot.Ru, Омари Ханукову,  
Менахему Беньямину Файнштейну, Михаилу Штурману,  
Льву Марзееву и ешиве «Торат Хаим».

*Уважаемый читатель!*

*Мы просим Вас обращаться с журналом бережно.*

*В нем цитируется Тора.*

еврейский закон  
тайны Торы  
«иудаизм на одной ноге»

---

мировоззрение  
философия  
этика  
«знай, что ответить»

---

история  
общество

---

## Содержание

- 6 Гавриэль Фельдман  
**Религиозные прародители светского сионизма**
- 12 Рав Элияу Тавгер  
**Кофе и Шабат**
- 18 Рав Исроэль Баренбаум  
**Обратиться за помощью или нарушить Субботу?**
- 24 Рав Шломо Вестфрид  
**О спасении себя или других за чужой счет**
- 31 Рав Шимон Соскин  
**Коммерческий банк — взгляд Торы**
- 49 Рав Давид Канторович  
**Запрет пересчета евреев и перепись населения в Израиле**
- 54 Рав Мордехай Райхинштейн  
**Некоторые замечания относительно запрета употреблять в пищу насекомых. Или о том, можно ли кушать клубнику**
- 61 Рав Хаим Дов Бриск  
**Покрывание головы для женщин**
- 86 Рав Цви Шпиц  
**Выгода, приобретаемая агентом, действующим в интересах третьих лиц**
- 88 Рав Моше Аксельрод  
**Два обрезания**
- 91 Рав Мордехай Вейц  
**Скрытые смыслы приношения «ола»**
- 97 Рав Моше Шапиро  
**Оживление мертвых**
- 103 Рав Яков Доктор  
**Интервью**
- 112 Раби Ицхак Абуав  
**Менорат а-Маор**
- 120 Рав Ноах Вайнберг  
**48 путей к мудрости. Путь № 7: В скромности. Тайна личного обаяния**
- 124 Рав Мордехай Кульвянский  
**Идея свободы и детерминизм Творения**
- 132 Рав Лейб Минцберг  
**Основы обязанности и корни служения Вс-вышнему**
- 138 Рав Гедаля Спинадель  
**Об истоках обычая разводиться при уходе на войну**
- 141 Рав Ицхак Шнайдер  
**Внутреннее противоречие в традициях Девятого Ава**
- 147 Дэвид Готтлиб, рав Акива Татц  
**Письма еврею-буддисту**
- 156 Кэрэн Вольман  
**Имя для ребенка**
- 160 Рав профессор Шломо Залман Авлин  
**Вавилонский Талмуд**
- 165 Рав профессор Стивен Резникофф  
**Еврейский закон и социально ответственное поведение корпораций**
- 176 Рав Александр Кац  
**План истории**
- 180 Рошель Касоб  
**Пять дней**
- 188 Рав Цви Каплан  
**Перевернутые буквы**

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

сионизм  
Менора пророки  
Масора <sup>смерть</sup> война  
Пурим  
Талмуд Геула  
Рамбам <sup>дети</sup> Крескас  
Хумаш <sup>свобода</sup> развод  
Йерушалаим <sup>пост</sup> жизнь Израиль  
Авраам  
цдака ашкафа  
Песаха алаха  
Тора <sup>предопределение</sup> Исход  
Храм <sup>бизнес</sup> община  
скромность мудрецы  
Тхия <sup>культура</sup> евреи  
Каббала история  
ответственность <sup>семья</sup>  
Шабат <sup>деньги</sup> запрет  
Абуав  
обычай

Гавриэль ФЕЛЬДМАН



## РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРАРОДИТЕЛИ СВЕТСКОГО СИОНИЗМА

*Принято считать, что реакцией ортодоксального еврейского мира на рост популярности и успехи светского сионистского движения стало, с одной стороны, появление радикально настроенных групп, придерживавшихся антиссионистских взглядов, и создание политического объединения харедим «Агудат Исраэль», а с другой стороны, возникновение и развитие в рамках иудаизма направления, которое принято именовать религиозным сионизмом. Однако важно понимать, что идеи, которые легли в основу религиозного сионизма, были сформулированы намного раньше, чем идеология сионизма как таковая, и, соответственно, раньше, чем светский сионизм институализировался, и даже раньше, чем само слово «сионизм» начало входить в обиход. И можно с уверенностью сказать, что эти идеи парадоксальным образом оказали определяющее влияние на светский сионизм, хотя были абсолютно религиозными по своей сути.*

Абсолютно все соблюдающие евреи верят в истинность слов пророков, которые обещали, что еврейский народ вернется в Эрец Исраэль — в Святую Землю, дарованную еврейскому народу Всевышним. Многие поколения евреев, рождавшихся и умиравших в диаспоре, молились в сторону Иерушалаима и каждый день ждали Избавления.

В четырех священных городах — Иерушалиме, Хевроне, Тверии и Цфате — всегда сохранялось хотя бы минимальное еврейское присутствие. В Землю Израила постоянно стремились попасть евреи, говорившие на разных языках и представляющие все общины, разбросанные по миру. Общины в диаспоре гордились теми своими земляками, кто поднялся в Эрец Исраэль, чтобы изучать там Тору. В разное время здесь жили Рамбан, 300 представителей школы Тосафот, раби Йехиэль из Парижа, Рамбан, раби Овадия из Бартануры, раби Моше Кордоверо, раби Йосеф Каро, Аризаль, раби Йешаяу Горовиц, раби Йеуда Хасид а-Леви, ученики Виленского Гаона и Бааль Шем Това, ученики Хатам Софера и многие другие выдающиеся мудрецы Израила.

К середине XIX века в Европе началась эмансипация евреев. Везде заговорили о либерализации, впервые с начала Изгнания еврей стал субъектом права, подданным и гражданином. Но если одни спешили в университеты и на социальные лифты, то другие увидели в происходящем приближение Геулы — Окончательного Избавления, что предполагало массовое возвращение евреев в Землю Израиля.

Огромную роль в выработке сионистской доктрины, которая обычно приписывается ашкеназским евреям, сыграл сефардский раввин-каббалист Йеуда бен Соломон Хай Алкалай (1798 — 1878). Опираясь на традиционные еврейские источники, он определил, что для раскрытия Машиаха и Окончательного Избавления необходимо чтобы евреи вернулись в Землю Израиля. Он считал, что 1840 год должен стать «Годом Избавления», причем речь шла не о календарном годе, а о столетии, которое продлится до 1939 года и будет представлять собой «дни Машиаха». Рав Алкалай утверждал, что если не будут предприняты энергичные шаги, готовые к массовому возвращению евреев в Землю Израиля, то момент будет безвозвратно упущен, и следующий представится лишь в 1940 году. В итоге евреи все равно начнут возвращаться в Палестину, однако Всевышний «будет собирать разбросанных, изливая ярость», и в итоге тот же результат будет достигнут с большими потерями, в намного более тяжелых условиях.

В 1840 году в Сирии монахами из ордена капуцинов и французским консулом был сфабрикован кровавый навет, вошедший в историю как «Дамасское дело» и приведший к волне страшных погромов в Северной Африке и на Ближнем Востоке, а также к преследованиям евреев на Европейском континенте. Спасением заключенных и заложников по «Дамасскому делу» успешно занимались европейские и американские дипломаты, губернатор Дамаска Ибрагим-Паша и представители еврейской деловой элиты, во главе с сэром Мозесом Монтефиоре, что убедило рава Алкалая в необходимости заручиться международной поддержкой проекта по переселению евреев в Святую Землю: «Спасение Израиля в обращении к царям мира с общим прошением о даровании милости нашему народу и нашим святым городам, и о нашем возвращении в раскаянии в дом матери нашей...»

В 1825 году рав Алкалай начал преподавать Тору в сефардской общине города Семлин, который сегодня является частью Белграда. Симон Лоеб Герцль, дед будущего вождя сионистов Теодора Герцля, посещал синагогу раби Алкалая в Семлине и общался с ним. В 1857 году он получил одну из первых копий книги «Гораль ла-Ашем» («Жребий для Б-га») — труда, в котором рав Алкалай изложил шаги, которые нужно предпринять на пути к возрождению еврейской жизни в Земле Израиля и описал способы улучшения условий жизни в Палестине, которые были в те времена очень суровыми.

Раби Алкалай предлагал созвать «Ассамблею знатных евреев», состоящую из представителей еврейской элиты Европы. Эта Ассамблея должна была взять на себя задачи лоббирования на политическом уровне вопроса о возвращении евреев в Эрец Исраэль. Он призывал общины финансировать заселение Земли Израиля за счет увеличения «халуки» — той части собираемых общинами десятин, которые уже давно передавались на поддержку «старого ишува» в Иерушалаиме, Цфате, Тверии и Хевроне. В книге «Минхат Йеуда» он предложил брать пример с нашего праотца Авраама и скупать палестинские земли у арабов, восстанавливать иврит как всеобщий язык евреев, а также организовывать сельскохозяйственные поселения. Будучи человеком глубоко преданным алахе, он жестко критиковал реформистов, однако считал, что для успеха проекта по возвращению в Землю Израиля необходимо поставить перед собой цель достичь национального единства.

В книге «Гораль ла-Ашем» он излагает свой взгляд на приход Машиаха, опираясь при этом на традиционные еврейские источники, а также предлагает создать акционерное общество: например, пароходство или железнодорожную трастовую компанию — предприятие, реализующее крупные инвестиционные проекты на Ближнем Востоке. Акционерное общество должно было оказывать влияние на султана Османской империи, чтобы добиться от него разрешения на создание в Палестине еврейского государства-трибутария, по аналогии с Дунайскими княжествами, признававшими себя в тот период вассалами Турции. В книге были опубликованы позитивные отзывы на это предложение, полученные от еврейских мыслителей, представляющих различные политические и идеологические лагеря. Совершенно очевидно,



что позднее все идеи рава Алкалая так или иначе были реализованы сионистским движением.

В 1851—1852 гг. раби Алкалай активно ездил по «еврейской» Западной Европе, выступая в синагогах. Его взгляды не встретили тогда широкой поддержки, а многие раввины сочли слова о необходимости активных людских действий для ускорения прихода Машиаха ошибкой, которая граничит с ересью. Неожиданную поддержку раби Алкалай получил в Британской Империи, причем не со стороны еврейской общины, а от кружка христиан, веривших в необходимость возвращения евреев в Землю Израиля. Они даже выделили раву деньги на создание общества колонистов.

В 1862 году рав Цви Гирш Калишер (1795-1874) опубликовал в Германии свою книгу «Дришат Цион», в которой утверждал, что Избавление еврейского народа, обещанное пророками, наступит только в результате собственных усилий евреев, что в наши дни можно совершать жертвоприношения в Иерушалаиме, и потому евреям необходимо уезжать в Эрец Исраэль. Он предложил собирать деньги на заселение Земли Израиля с евреев во всех странах рассеяния, создать вооруженную еврейскую охрану для обеспечения безопасности колоний в Земле Израиля, основать сельскохозяйственную школу во Франции или непосредственно в Земле Израиля, выкупать у арабов землю и начать ее обрабатывать. Он считал, что ситуация благоприятствует проекту, и что необходимо привлекать евреев, вошедших в европейскую элиту, таких как Мозес Монтефиоре, Эдмонд Джеймс де Ротшильд и Адольф Кремье, к его лоббированию.

Во второй части книги рав Калишер обращается к народам, которые верят в истинность пророчеств Танаха, убеждая их, что возвращение евреев в Святую Землю оправдано и логично, и что те из них, кто поможет евреям вернуться, не только приблизят еврейское Избавление, но и примут участие в подготовке спасения всего человечества. Эта книга произвела огромное впечатление на еврейское население не только Западной, но и Восточной Европы. Под влиянием идей рава Калишера во Франции Адольфом Кремье был создан «Всемирный еврейский союз», существующий до сих пор. В

1870 году эта организация основала сельскохозяйственную школу «Миквэ Исраэль» в Израиле. Для реализации идей рава Калишера в 1884 году была также основана организация «Ховевей Цион» в Катовице, объединившая разрозненные сионистские кружки и сыгравшая важную роль в развитии и поддержании сельскохозяйственных поселений и ремесленничества в Земле Израйля в конце Османского владычества и во времена Британского мандата. В создании «Ховевей Цион» приняли участие некоторые восточно-европейские раввины, в том числе рав Шмуэль Могилевер и рав Ицхак Яков Рейнс.

Раби Йеуда Алкалай и рав Цви Гирш Калишер считали эмансипацию европейских евреев, на протяжении сотен лет лишенных элементарных прав, первым шагом к Избавлению. Оба они придерживались мнения, что приходу Машиаха и Окончательному Избавлению, которое он принесет, предшествует то спасение, которое зависит от усилий людей в этом мире. Такое спасение, по их мнению, должно было обеспечиваться Собираением изгнанников в Земле Израйля («кибуц галуйот»), о котором говорят пророки, работой на земле, а также возрождением и развитием иврита как повседневного языка, общего для всех евреев. Оба раввина участвовали в работе первой еврейской сельскохозяйственной поселенческой организации, основанной во Франкфурте в 1860 году, которая получила название «Ассоциация за колонизацию Палестины». Они активно пропагандировали цели этой организации и призывали евреев вступать в нее. И хотя «Ассоциация» так и не смогла продвигаться в решении поставленных задач и развалилась, ей на смену пришли другие объединения.

Идеи раби Алкалая и рава Калишера предвосхитили появление «светского сионизма» Гесса, Пинскера, Бирнбаума и Герцля и оказали колоссальное влияние на развитие всей сионистской идеологии. Светскому сионизму оставалось просто заимствовать их план и привести его в соответствие с идеями «аскалы», вымарав оттуда Б-га, Его Тору и алаху, заменив все это «национальной идеей», оторванной от иудаизма. МП

еврейский закон

тайны Торы

«иудаизм на одной ноге»



Рав Элияу ТАВГЕР  
преподаватель ешивы «Торат Хаим»

## КОФЕ И ШАБАТ

(Данная статья написана по мотивам урока, данного в МХС в декабре 2012 года)

*Появление новых фруктов и овощей, которые не были известны евреям во времена Талмуда, вызывает алахические вопросы. Знакомство евреев с кофе произошло относительно поздно. Родина кофе — это Африка. Его начали пить арабы в Йемене и Саудовской Аравии. Слово «кофе» — это искажение изначального арабского названия этого продукта. По-арабски кофе называют «кагуа аль-бон». «Бон» — это зерно, а «кагуа» — вино. Т.е. арабы называют кофе «вино зерна». Интересно, что в разные периоды в исламском мире даже обсуждался религиозный вопрос: можно ли пить кофе? Некоторые опасались, что кофе относится к алкогольным напиткам, поэтому иногда кофе запрещали, потом снова разрешали и т.д.*

*Когда кофе появилось в Египте, местные алахические авторитеты начали его обсуждать в контексте законов Шабата. Впервые в наших источниках кофе упоминается в известном сборнике респонс «Гинат Вадим», который написал законоучитель раби Авраам а-Леви, живший в Египте в XVII в. Он очень подробно обсуждает вопрос о том, можно ли заваривать кофе в Шабат.*

### Варка после варки

С чем был связан этот вопрос? С тем, что, с одной стороны, варить в Шабат нельзя, а с другой стороны, у нас есть правило: «нет варки после варки»: то, что уже сварено, можно варить. Талмуд («Шабат» 145б) занимается этим вопросом. Мишна гласит, что лишь те вещи, которые погружались в кипяток еще до наступления Шабата, можно заново погружать в кипяток в Шабат. Но здесь речь идет о сваренном. А что с вещами, которые не варились, а пеклись или жарились? Можно ли их варить в Шабат? Это предмет известного спора. Автор известной книги «Иереим» считает, что выпечка отличается от варки, и погрузить испеченный хлеб в горячий суп нельзя, несмотря на то, что хлеб был приготовлен заранее, потому что выпечка не тождественна варке.

Он доказывает это из законов Песаха: если мацу испекли, а потом сварили, то она становится непригодной для заповеди, а значит варка отменяет ее предыдущее состояние. Многие другие авторитеты с ним не согласны. Сегодня считается, что это спор между ашкеназами и сефардами: «Шулхан Арух» считает, что можно бросать хлеб в горячий суп, а Рама пишет, что надо опасаться, поскольку, возможно, автор «Иереим» прав.

Кофейные зерна предварительно обжаривают для улучшения вкусовых свойств: обжарка способствует выделению эфирных масел, которые дают вкус. Обжаренные зерна перемалываются, и лишь потом заваривается кофе. И получается, что кофе превращается в объект вышеупомянутого спора. Ведь оно жарилось, а

не варилось, и по автору «Йереим» заваривать кофе в Шабат будет нельзя, а если не считать-ся с этим мнением, то обжаренные зерна можно заваривать в Шабат. Так вот, автор «Гинат Вradим» говорит, что здесь не все так просто. Он утверждает, что даже те, кто считает, что с т.з. законов Шабата после жарки или запекания можно варить, все же согласятся, что в случае с кофе имеет место особая ситуация: само жареное кофейное зерно можно есть (во времена автора «Гинат Вradим» некоторые действительно так и делали), но когда зерно перемололи, превратив его в порошок, то оно перестает быть съедобной вещью, употребляемой в пищу. Другой авторитет спорит с ним, утверждая, что и порошок тоже едят. Весь этот спор приведен в «Гинат Вradим»: обсуждается действительность того времени: люди, которые отправляются в путь, берут с собой молотый кофе. И если они найдут кипяток, то они заваривают кофе кипятком, а если не найдут, то, по одному из мнений, они жуют этот порошок и запивают холодной водой. В итоге мы видим интересную вещь: если сам продукт уже был приготовлен (зерна обжарены), а потом была произведена механическая обработка (размалывание), и она по какой-то причине не позволяет использовать продукт в пищу, то продукт как будто не был приготовлен — его статус отменяется.

На основании вышесказанного автор «Гинат Вradим» запрещает заваривать кофе в Шабат. Но он добавляет важную вещь: есть еще одна причина запретить делать кофе в Шабат — правило «нет варки после варки» в случае кофе вообще не релевантно, потому что в приготовлении кофе нас интересует исключительно выведение вкуса из зерен кофе в воду, и это похоже на ситуацию с красящими веществами, которые тоже варят только ради окрашивания, а не ради того, чтобы сварить сами красители. Т.е. проблема в том, что приготовление кофе похоже на окрашивание, которое однозначно запрещено в

Шабат, а жарили кофе или варили — не играет никакой роли.

В «Гинат Вradим» изложено и еще одно важное соображение. Даже когда мы говорим, что сваренное до Шабата разрешается варить в Шабат, тут есть двойственность. Гемара приводит пример с «курицей раби Абы», которую очень долго варили, а в Шабат еще раз погружали в кипяток. Здесь нужно понимать, что курица была полностью сварена до Шабата. Но бывает, что первая варка — это лишь начальный этап обработки, результат которой для нас не более чем полуфабрикат. Можно ли в таком случае считать повторную варку разрешенной в Шабат? Очевидно, что нет. И в случае с кофе совершенно ясно, что для человека, который заинтересован в чашечке кофе, обжаренные зерна (даже размолотые) представляют собой совершенно неготовую вещь. Обжарка — это лишь первый этап, который необходим чтобы напиток приобрел вкусовые качества. Разве первый этап приготовления, пройденный до Шабата, разрешает второй этап? Так пишет рав Яаков Фраджи, которого приводит автор «Гинат Вradим».

Интересно, что предложенный «Гинат Вradим» взгляд на приготовление кофе как на окрашивание, а также мнение рава Фраджи о неприменимости к кофе правила «нет варки после варки», оказались почти что забыты: большинство законоучителей, которые в контексте Шабата обсуждают вопросы, связанные с кофе и другими напитками, совершенно не упоминают о них, подходя к вопросу с чисто формальной точки зрения. Они пишут, что у нас есть правило «нет варки после варки», и что сефарды трактуют варку расширительно, приравнивая к ней жарку и выпекание, и потому разрешают заваривать кофе в Шабат, в то время как ашкеназы смотрят на вещи противоположным образом и запрещают готовить кофе. И действительно, в сефардских общинах многие сегодня заваривают кофе в Ша-

бат: не варят на огне, но засыпают молотый кофе в кипяток. Но если посмотреть на то, что говорит «Гинат Врадим», то окажется, что это совершенно недопустимо.

Я хочу подробнее остановиться на важном вопросе, затронутом выше. Варка не всегда предполагает изменение самого вещества — есть другой вид варки: выведение вкуса из каких-то веществ при помощи кипятка. У меня есть личное доказательство. Рамбам приводит Тосефту: «Один принес огонь, второй подбросил туда дрова, третий поставил кастрюлю, четвертый налил воду, пятый кинул мясо, шестой добавил специи, а потом пришел седьмой и перемешал — все виновны в варке, потому что каждый совершал действия, нужные для варки». Есть много сложностей с этим отрывком, много вопросов с ним связано, некоторые из них обсуждаются уже в Талмуде. Например, почему тот, кто поставил пустую кастрюлю на огонь, виновен в варке? Мы не будем сейчас заниматься этой проблемой — нам, с точки зрения той темы, которую мы рассматриваем, важнее другое: в приведенном примере речь идет о том, что варятся мясо и специи. Разве недостаточно было упомянуть только мясо? Таким образом, мы вынуждены сказать, что здесь перечисляются не разные виды продуктов — речь вообще идет о разных категориях: поставить на огонь кастрюлю и наполнить ее едой — это две разные категории действий, и точно также приготовление мяса в кастрюле на огне до съедобного состояния — это одна категория, а использование специй в процессе варки — совершенно другая категория действий. Специи кладутся в кастрюлю для того, чтобы придать вкус мясу, и именно поэтому Тосефта их упоминает: нам не интересно, что произойдет с самими специями в процессе варки — мы заинтересованы в том вкусе, который они придадут блюду, и это тоже запрещено в Шабат, но по другому основанию, т.е. не как сырое мясо, которое варится. Но поскольку Рамбам привел это место из Тосефты там, где речь

идет о варке в Шабат, то и добавление специй в кипяток — это отдельная разновидность варки, которую осуществляют не ради самой варимой вещи, а ради вкуса, который она дает. В связи с этим мне совершенно не понятно, как можно сказать, что разрешено заваривать порошок, полученный из обжаренных кофейных зерен — ведь мы сейчас делаем новую вещь. Приготовление кофе — это не варка после варки. Когда мы сварили мясо, а потом снова его кипятим, то второе действие не имеет принципиального значения, поскольку мясо уже готово. А если специи были обработаны определенным способом, чтобы при теплообработке «отдать» свой вкус — то речь идет о создании другой, новой вещи, и с кофе все обстоит точно так же, как и со специями.

Естественно, возникает вопрос: а можно ли в Шабат «выводить» вкус другим способом, без варки? Это спорный вопрос. Гемара упоминает рыбу, которая называлась «кулиас а-испамим» («испанский кулиас»), которую ошпаривали, и Талмуд это ошпаривание считает работой. И тот, кто сделает подобное в Шабат, будет виновен в нарушении запрета Торы, несмотря на то, что он ничего не ставит на огонь.

«Испанский кулиас» является источником понятия «калей бишуль» («легковаримые вещи»). Согласно известному правилу, емкость, которая стояла на огне (т.н. «первый сосуд») варит, а та емкость, которая отделена от нее («второй сосуд»), уже не варит, даже если в нее перелили кипяток из первого сосуда, но автор «Йереим» утверждает, что полагаться на это правило не следует, поскольку из «испанского кулиаса» мы видим, что существуют «легковаримые вещи», и они варятся даже в «третьем сосуде» — для этого достаточно просто обдать их горячей водой.

Некоторые авторитеты, в том числе «При Мегадим» и «Хаей Адам», не согласны с автором «Йереим»: они считают, что в случае с

«испанским кулиасом» нарушение связано во все не с варкой, а с другой работой, которая называется «макэ бе-патиш» («удар молотком»). Эта работа обычно не ассоциируется с едой: как правило, речь идет о вещи, которая практически готова, и последний «удар молотком» призван завершить ее изготовление: например, при изготовлении табурета нужно приделать последнюю недостающую ножку, чтобы он был считался табуретом. В случае с «кулиасом», утверждают вышеупомянутые законоучителя, кипяток нужен для того, чтобы убрать из рыбы излишки соли — «исправить» ее вкус и сделать ее пригодной для еды.

Эти мнения приводит автор книги «Мишна Брура», однако сам он не согласен с ними и доказывает, что в еде нет «макэ бе-патиш». Но ряд авторитетов настаивают на том, что «макэ бе-патиш» есть также в еде, и «гмар мелаха» («исполненная запрещенная работа»), о которой говорит Талмуд, это не варка, а именно последний этап приготовления вещи к использованию. Если строить на этом примере общий принцип, получится, что в отношении приготовления пищи тоже применима работа «макэ бе-патиш», и с технической точки зрения она совершенно не обязательно должна сопровождаться варкой или быть похожа на варку: и в холодной воде тоже можно нарушить запрет «макэ бе-патиш». Есть и современные законоучителя, в частности покойный рав Меир Брандсдорфер из Иерусалима, которые считают, что в вопросе приготовления кофе в Шабат нужно считаться с этим мнением, и даже если по правилам варки ничего не нарушается, все равно нельзя заваривать кофе из-за «макэ бе-патиш»: молотый кофе непригоден в пищу, ведь сегодня совершенно точно кофе не принято есть в сухом виде, поэтому бросание его в воду — это «макэ бе-патиш».

Сегодня есть много всяких порошков, в частности супов. Если Вы разведете такой порошок

в воде, даже холодной, и это сделает его съедобным, некоторые законоучителя скажут, что в Шабат это запрещено из-за «макэ бе-патиш».

Автор «Арух а-Шулхан» обращает внимание на то, что, например, чайные листья очень легко завариваются, даже если кипяток практически полностью остудили, перелив из стакана в стакан много раз. По той же самой причине он запрещает и кофе. Интересно, что автор «Арух а-Шулхан» подходит к вопросу не чисто формалистически — для него визуальное наблюдение является веским аргументом. Рав Моше Файнштейн реагирует на это: он пишет, что мы вообще не понимаем, что такое «варка» в значении работы, запрещенной в Шабат, и потому должны ориентироваться не на то, что видим, а на правило, согласно которому «первый сосуд» варит, а «второй сосуд» не варит (в другом месте он пишет, что чай заваривается для того, чтобы окрасить воду).

### Сахар

В наши дни в Шабат все кладут сахар в чай, и эта практика ни у кого не вызывает вопросов. Но так было не всегда. Появление сахара в рационе евреев привело к спорам на эту тему. Автор «Паним Меирот» считал, что никакой проблемы с тем, чтобы класть сахар в кипяток, нет, поскольку сахар образовался в результате варки, а у нас действует правило «нет варки после варки». Но в сборнике респонс «Зера Эмет» не соглашается с его мнением: во-первых, сахар не получается в результате выпекания, а не варки, а мы — ашкеназы — считаем, что есть варка после выпекания; а во-вторых, сухой сахар — это полуфабрикат, и не похож на мясо, которое уже сварили, и оно готово к употреблению. Некоторые возражают автору «Зера Эмет». Например, рав Моше Файнштейн объясняет, что сахар не принято есть потому, что он слишком сладкий, а не потому, что он непригоден в пищу. Ряд законоучителей скажет: «Мы не делаем сахар пригодным к употреблению в пищу, и не делаем воду пригодной для

питья — и сахар, и вода пригодны в пищу и так. Мы лишь придаем воде сладкий вкус». То же самое они скажут в отношении кофе. Гурманов такой подход, конечно же, возмутит: есть кофе, мы хотим его пить, а для этого нужно его заваривать кипятком.

### Соль

Уже в Талмуде говорится о соли, и мудрецы относятся к ней очень своеобразно. Многие авторитеты считают, что соль подобна мясу, в том плане, что соль можно сварить, что это такая вещь, состояние которой можно изменить. Сегодня мы понимаем, что соль — это минерал, который растворяется в воде или еде и придает им особый вкус, но с самой солью ничего не происходит. Однако гемара приводит разные мнения. Одно из них гласит, что соль нужно очень долго варить на огне, «ке-бисра де-тора» («как мясо быка»), а все остальное не называется варкой. Есть и совершенно противоположное мнение, что соль — легковаримая вещь, которая варится даже во «втором сосуде». Как все это вообще можно понять? Я считаю, что мудрецы спорят об эффективном использовании соли: они тоже относились к соли как к веществу, которое придает вкус еде, только одни говорят, что нужно долго варить еду с солью, чтобы вкус соли впитался в нее, а все остальное — это некачественное использование соли, а другие считают, что человеку достаточно просто добавить соль, даже во «второй сосуд», и этого достаточно, чтобы нарушить запрет варки. Т.е. можно все это назвать «бытовым» спором.

Соль — не совсем наша тема, но она все же связана с «кофейным» вопросом. Некоторые объясняют, что есть каменная соль, которая не проходила термообработку, а есть поваренная соль — та, которую добывают из соленых источников с помощью варки, поэтому некоторые говорят, что в отношении такой соли действует правило «нет варки после варки». Однако если мы скажем, что цель не в том, чтобы варить саму

соль, а в том, чтобы придать блюду соленый вкус, то не имеет никакого значения, варили ее раньше или нет: мы просто говорим, что добавить соль в еду в процессе приготовления — это такой особый вид варки, а то, что когда-то ее уже варили, никак на ней принципиально не отразилось. И хотя по поводу соли есть разные мнения, считается, что лучше в Шабат не солить горячую еду.

### Растворимый кофе

В начале XX века в США изобрели растворимый кофе. Ашкеназы сразу же воспользовались этим чтобы начать пить кофе в Шабат. Ведь растворимый кофе представляет собой не просто обжаренные и размолотые зерна — порошок варится при очень высоких температурах, а потом образовавшийся кофейный экстракт сушится. Иногда он продается в виде мелкого порошка, иногда частицы этого порошка сворачиваются в гранулы под действием пара. И сегодня принято, что ашкеназские евреи пьют такой кофе в Шабат, в соответствии с правилом «нет варки после варки». Но недавно начались разговоры о том, что данный вопрос не такой уж прост, как кажется на первый взгляд.

Да, этот кофе сперва жарят, потом варят, а потом высушивают. Но высушивают его при помощи разогрева, а значит имеет место запекание! И после всего этого его снова собираются заваривать в кипятке, а «Мишна Брура» пишет, что в таких случаях возникает вопрос: несмотря на то, что это уже варили, запекание отменяет варку, и поэтому, согласно книге «Иереим» и ашкеназскому подходу в целом, правило «нет варки после варки» здесь не применимо, делать так нельзя, и это все равно, что положить куски хлеба в горячий суп. Поэтому рав Элияшив запрещал класть растворимый кофе даже во «второй сосуд» и советовал пользоваться «третьим сосудом».

Рав Шломо Залман Ойербах не видит никакой проблемы в высушивании растворимого кофе. Он



объясняет, что нельзя варить, если после первой варки пекли или жарили, поскольку выпечка или обжарка изменила вкусовые свойства продукта. К примеру, пельмени, которые сперва сварили, а потом пожарили в масле на сковородке, меняют свои вкусовые свойства. И если их потом еще раз сварить, то это отменит их вкусовые свойства. А когда высушивается растворимый кофе, то никакие вкусовые свойства не меняются — это чисто формальная вещь, и можно заваривать такой кофе в Шабат.

Авторы известной книги «Орхот Шабат» предостерегают, что в наше время усовершенствовалась технология производства растворимого кофе, и на многих предприятиях этот кофе вообще не проходит варку, поэтому человеку необходимо точно знать, как производится растворимый кофе, который он покупает. Сегодня применяют два способа превращения растворимого кофе в порошок: традиционный, с помощью горячей печи, в которой разбрызгивается кофейный экстракт, и новый способ — экстракт замораживается до  $-30$  градусов и помещается в вакуум, где лед выпаривают и остается поро-

шок. Такой кофе называют сублимированным, и именно его призывают опасаться авторы «Орхот Шабат». Они считают, что сублимированный кофе не проходит этапа варки, но это, безусловно, ошибка: варка — это необходимый элемент процесса изготовления кофейного экстракта, который никак не обойти. Поэтому получается, что сублимированный кофе вызывает меньше опасений, чем традиционный растворимый кофе: тому, кто опасается мнения рава Элияшвива, стоит покупать именно сублимированный кофе, потому что при его создании экстракт точно не спекался.

### **Вывод**

У меня сложилось интуитивное ощущение, что существует некая принципиальная разница между сахаром и кофе. И хотя объективно никакой разницы между ними нет, все же люди смотрят на них по-разному: они считают, что сахар нужен для того чтобы подсластить что-то другое, а не для того, чтобы выпить его или съесть, но кофе — это важный напиток, и именно с этой точки зрения может иметь место варка. Поэтому трудно разрешать такие вещи в Шабат. МТ



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

## ОБРАТИТЬСЯ ЗА ПОМОЩЬЮ ИЛИ НАРУШИТЬ СУББОТУ?

Общеизвестно, что ради спасения жизни закон разрешает и обязывает еврея нарушить Субботу, как и почти все прочие заповеди Торы и мудрецов. Но даже в таких чрезвычайных обстоятельствах Талмуд предписывает действовать по принципу «каль, каль тхила» — искать путь «наименьшего нарушения»<sup>1</sup>: если время и обстоятельства позволяют, необходимо выбрать такой вариант помощи находящемуся в опасности, который сопряжен с наименьшими по строгости нарушениями. Как правильно поступить, если тяжело больному, находящемуся в опасности, необходимо в Субботу нечто, что он может попросить у других людей, а может произвести собственными силами, но ради этого ему (или его близким) придется нарушить Субботу? Например, больному остро необходим огонь, или нужно приготовить какую-то пищу. Следует ли ему, и имеет ли он (или его близкие) право, нарушать Субботу, зажигая огонь и готовя еду, если есть возможность обратиться за помощью к соседям, у которых имеются в готовом виде необходимые ему огонь и еда? Цена такого поступка: соседи, поделившись с ним, лишатся нужных им в быту вещей на все оставшееся до конца Субботы время. Что же, согласно алахе, хуже в подобных случаях: дискомфорт, причиняемый посторонним людям, или нарушение Субботы?

### I

В этой статье мы анализируем мнение одного из авторитетнейших раввинов нашего времени, рава Шломо Залмана Ойербаха, благословенной памяти. Его точку зрения можно условно представить в виде трех пунктов:

1) Если есть основания считать, что сосед будет испытывать неудобства или существенный дискомфорт, отдав ближнему свою свечу или еду, — потому что ему будет нехватать их в Субботу, или из-за того, что его разбудили, чтобы попросить их у него, — тогда находящемуся в опасности больному, можно самому сварить пищу или за-

жечь свечу, и нет обязанности просить их у соседей.

2) С точки зрения закона посторонний человек не обязан, даже когда узнает об опасном для жизни состоянии другого, отдавать ему свое имущество, если этот другой может решить свои проблемы своими силами, пусть даже с нарушением запретов Торы. Посторонний человек имеет право в ответ на такую просьбу сказать нуждающемуся, чтобы тот сам зажег себе свечу или сварил еду («Шмират Шабат ке-Илхата». гл. 32:65,74, «Минхат Шломо» ре-спонса № 7).

<sup>1</sup> «Йома» (83а).

3) Посторонний человек, у которого есть заженная свеча и готовая еда, может сам зажечь другую свечу для находящегося в опасности больного и сварить ему еду, и он не обязан отдать ему свои собственные горящую свечу и готовую еду. (Не приведено в «Шмират Шабат Ке-Илхата», но к этому склонялся рав Ойербах в книге «Минхат Шломо» респонса № 7, абзац «Однако, мне кажется»).

Источником и обоснованием мнения рава Ойербаха являются слова Рама, важнейшего кодификатора ашкеназской алахи, написанные в примечании к кодексу «Шулхан Арух» («Йорэ Деа» 374:3): *коэн* не обязан тратить деньги на то, чтобы нанять могильщика похоронить «*мет мицва*» (брошенное тело умершего, которое некому хоронить); он может похоронить его сам, если захочет, несмотря на то, что *коэну* запрещено прикасаться к мертвым. Рав Ойербах объясняет это тем, что обязанность хоронить умершего не распространяется на имущество постороннего человека<sup>2</sup>, и поэтому *коэн*, будучи чужим по отношению к умершему, может ради его захоронения не тратить свои деньги, а нарушить запрет оскверняться, прикасаясь к труп<sup>3</sup>. «И, если это так в ситуации с *коэном* и брошенным трупом, — пишет рав Ойербах — То тем более этот принцип будет работать в ситуациях, когда есть угроза для жизни, в отношении которой «наши мудрецы разрешили далекие вещи, для того чтобы не возникало даже далекой опасности»». В такой ситуации алаха не требует, чтобы чужие люди тратили свои деньги или теряли имущество ради того, чтобы другой еврей не нарушил Субботу, в отличие от случая, когда для

спасения чужой жизни необходимо потратить деньги, и другого способа спасти того человека нет — тогда каждый еврей обязан потратить ради его спасения все, что имеет. В обсуждаемой ситуации деньги тратятся не ради спасения жизни, а ради «ненарушения» Субботы, и такой обязанности на постороннем человеке нет, — что и доказывается прецедентом с *коэном* и брошенным трупом.

В своей респонсе рав Ойербах указывает точку расхождения между источником — историей с *коэном* в ситуации с «*мет мицва*» — и темой нарушения Субботы ради опасно больного: «Все же случай с тем, у кого есть горящая свеча, отличается, поскольку обязанность спасти больного возложена и на него так же, как на других. Поэтому возможно, что он со своей стороны обязан отдать свечу и не нарушать Субботу даже с помощью других (п. 2), и уж тем более не нарушить ее самому (п. 3). Из истории с *коэном* мы можем, строго говоря, выучить лишь то, что сосед не обязан пойти покупать больному горящую свечу или готовую еду, но имеет право зажечь свечу и приготовить еду сам. Но имея у себя готовую еду и горящую свечу — возможно, он обязан отдать их ради спасения больного».

Тем не менее, в итоге рав Ойербах все же вынес другое решение: «Но мне скорее кажется, что правильно то, что я написал выше, ведь «какая разница — они или деньги за них»<sup>4</sup>? Т.е. если человек не обязан жертвовать деньги, то, по всей видимости, он также не обязан жертвовать и что-либо стоящее денег [т.е. отдавать больному сами предметы].

<sup>2</sup> В отличие от наследников или мужа умершей, когда обязанность хоронить лежит не только на них самих, но и на их имуществе. Этим вопросом занимаются Тосафот («Назир» 43а), см. также комментарий Раиба на «Йевамот» (89б), где это сказано прямо.

<sup>3</sup> В книге «Имрей Бина» («Законы судей», гл. 19) объясняется: «Несмотря на то, что нужно потратить всё имущество ради того, чтобы не нарушить любую запретительную заповедь, там, где это касается чужих людей, пути Торы милосердны, и она не обязывает терпеть убыток. Причина этого в том, что заповедано в Торе: «и не будет нищего в среде твоей» (а если бы человек был обязан расточать имущество на нужды всех окружающих, как близких, так и далеких, то это неминуемо привело бы его к обнищанию).

<sup>4</sup> Известная талмудическая идиома.

В поддержку своего мнения раввин Ойербах в респонсе также приводит одного из более ранних законоучителей — автора книги «Зайт Раанан»<sup>5</sup>, жившего в первой половине XIX-го века — который принял подобное алахическое решение. Автор «Зайт Раанан» рассматривал вопрос о бедном человеке, который был опасно болен и потому должен был ехать к врачам, которые назначили ему встречу на определенное время. Он нанял телегу и был вынужден ехать в Шабат для того чтобы успеть к врачам к назначенной дате. В канун Субботы он проезжал через еврейское местечко и община могла приютить его на Субботу, а на исходе Субботы отправить дальше, наняв скорую повозку, и тогда он все равно успел бы на встречу с врачами. Автора книги «Зайт Раанан» постановил, что с точки зрения буквы закона жители местечка не были обязаны нанимать для того бедняка скорую повозку, поскольку тот ехал в Субботу разрешенным в соответствии с законом образом, и нет у людей обязанности тратить деньги дабы уберечь еврея от разрешенного «нарушения», также как коэн может осквернить себя ради «мет мицва» и не обязан нанимать за свои деньги тех, кто похоронит брошенный труп.

## II

Несмотря на то, что не корректно оспаривать слова великого человека после его смерти<sup>6</sup> данная тема является частью Торы, и потому мы обязаны ее исследовать. Мнение рава Ойербаха вызывает вопросы, которые представляется необходимым задать.

В частности, непонятно, почему средневековые законоучителя, и вслед за ними Рама и прочие ахроним привели этот фундаментальный принцип именно в отношении «мет мицва», в самом конце второй части «Шулхан Аруха», в то время

как его применение возможно во многих ситуациях, в том числе и в подробно разобранных законоучителями и зафиксированных куда раньше в тексте этого кодекса. Ведь считай они также как рав Ойербах, что примененный тут принцип столь универсален, они должны были бы привести подобные решения и в отношении других, более простых случаев, а не только касательно исключительной ситуации, когда коэн хоронит брошенный труп.

Однако принципиально проблемным в позиции рава Ойербаха, на мой взгляд, является именно первый из трех упомянутых выше пунктов: ведь несмотря на то, что соседи больного не обязаны тратить свое имущество ради спасения чужого им человека от «разрешенного ему нарушения», — сам он однозначно обязан потратить все свои средства, чтобы не нарушить ни один из запретов Торы. И Рама в примечании к «Шулхан Аруху» («Йорэ Деа» 157:1) однозначно постановляет: «И если может спасти себя ценой всего своего имущества, он должен отдать всё и не нарушить запретительной заповеди». Эта обязанность является не только пассивной (нужно позволить забрать хоть всё имущество, но не нарушить запрет) — она предписывает и активные действия, т.е. человек обязан инициировать потерю собственного имущества, потратить его, если этим он спасет себя от нарушения запрета Торы! Это наглядно показано в сборнике респонс Радваза (ч. 2. респонса 145)<sup>7</sup>: «Если человек находится среди идолопоклонников и не может найти никакой еды, кроме запрещенной, и даже если эта еда запрещена не Торой, а постановлением мудрецов, то он обязан потратить всё свое имущество, чтобы найти разрешенную еду и не съесть запрещенной, и лишь после этого он считается принуждаемым из-за угрозы для жизни, и может есть запрещен-

<sup>5</sup> (ч. 1, гл. 2, п. 2) «Зайт Раанан» — сборник респонс рава Моше Йеуды Лейба Зильберберга, раввина г. Кутно.

<sup>6</sup> Вавилонский Талмуд, «Гитин» (83а).

<sup>7</sup> Аналогичным образом поставляют автор респонс «Хавот Яир» (183) и раби Акива Эгер в примечаниях к «Шулхан Аруху» (Йорэ Деа» 157).

ную пищу, но обязан по возможности нарушать как можно более легкие запреты»<sup>8</sup>.

Таким образом, умирающий больной или заботящийся о нем (за его счет) человек обязаны приложить все усилия и потратить все его средства, чтобы не зажигать нужную ему свечу или варить еду, а купить их уже готовыми в любом месте, где это возможно!

Более того, Рош, Тур, Сма в комментарии на «Шулхан Арух» («Хошен Мишпат» 426:1), а также «Шулхан Арух а-Рав» («Законы причинения вреда телу и душе», 7) постановляют: если посторонние люди потратили свои деньги на спасение жизни какого-то человека, спасенный обязан в последствии возместить спасителям потраченные на его спасение деньги.

Теперь становится понятным, почему *ришоним* и Рама в примечании к «Шулхан Аруху» применили обсуждаемый нами принцип исключительно лишь к ситуации с брошенным трупом — «мет мицва»: это тот исключительный случай, когда «сам больной никак не может за себя заплатить». Даже его наследники, на которых возложена имущественная обязанность похоронить умершего, не находятся в данный момент в пределах досягаемости (ведь речь идет именно о брошенном труп, который по определению никто не хоронит, и участие *коэна* — это единственный вариант предать это тело земле). Именно тут, из-за отсутствия возможности у умер-

шего помочь себе самому, чужие люди, которые не обязаны тратить деньги на его похороны, могут, тем не менее, нарушать определенные запреты, если это необходимо чтобы похоронить его<sup>9</sup>.

Что же касается вышеупомянутого постановления автора «Зайт Раанан» относительно опасно больного, который нанял телегу и был вынужден ехать в Субботу, чтобы успеть к врачам в срок, то в этой респонсе ясно написано, что «бедный человек продал все, что имел, и нанял на эти деньги телегу и лошадь, чтобы попасть в назначенный срок к врачам». Т.е. больной сделал все возможное, потратил все свои деньги, и все равно был вынужден ехать, нарушая Субботу. Таким образом, путешествие к врачу без промежуточных остановок было единственным вариантом, который у него оставался. Именно поэтому параллель, проведенная автором «Зайт Раанан», действительно уместна: больной по своим возможностям был равен умершему, он потратил все, как это предписывает закон, и его возможности спасти себя без нарушения были исчерпаны. Именно в таком случае он мог продолжать ехать в Субботу, а другие евреи не были обязаны спасать его от этого «разрешенного нарушения». Однако же, как правило, у больного человека (или у имущественно ответственных за него людей: родителей несовершеннолетнего, мужа) есть финансовый ресурс, и он однозначно обязан его тратить, дабы избежать нарушения<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Обязанность пожертвовать всем имуществом, чтобы не нарушить запрет мудрецов является предметом спора законоучителей-ахароним. Радваз и автор «Хавот Яир», упомянутые выше, а также Бах в своих респонсах, придерживаются мнения, что даже ради запрета мудрецов нужно жертвовать всем имуществом. «Шулхан Арух а-Рав» (329:7) постановляет: «еврей, к которому пришли грабители с целью забрать его имущество, должен позволить забрать все, что у него есть, но не нарушить Субботу, включая нарушение тех вещей, которые запрещены мудрецами». Аналогичным образом высказывается и автор комментария «Мишна Брура» (329:16). Однако в нашем вопросе — о предпочтении нарушения или причинении неудобств другим людям — в отношении запретов мудрецов есть иная веская причина, меняющая формулу закона, как будет объяснено ниже.

<sup>9</sup> Но, как упоминалось в начале статьи, если рядом с умершим будет его наследник, который к тому же является коэном, ему нельзя будет нарушать коэньские запреты на осквернение, поскольку на нем лежит и имущественная ответственность захоронить родственника, и он будет обязан нанимать кого-то для его похорон.

<sup>10</sup> На первый взгляд, решение рава Ойербеха остается применимым, когда речь идет о совершенно нищем человеке, который смертельно болен. Но даже это кажется неправильным: такой человек сначала должен попросить у своего соседа, чтобы тот подарил ему необходимое, и лишь затем, если он получит отказ, ему будет разрешено нарушить Субботу.

Что же касается бедняка, о котором идет речь в респонсе «Зайт Раанан», где не указано, что он попросил общину дать ему пристанище на Субботу и обеспе-

## III

В свете всего сказанного можно задать гипотетический вопрос: имеет ли право владелец зажженной свечи или сваренной еды запросить за них не только их рыночную цену, но и дополнительную сумму, которая компенсирует неудобства и страдания, испытываемые им из-за потери своего имущества, или, возможно, он может потребовать совершенно любую, даже самую астрономическую, сумму<sup>11</sup>?

Ведь этим он не нарушит запрет «онаат мамон» — некорректной торговли, поскольку покупателю изначально известно, что названная цена не является рыночной, ибо он покупает не товар у торговца на рынке или в магазине, а предмет быта у не торгующего этим товаром человека. В таком случае запрет некорректной торговли не нарушается<sup>12</sup>.

Данная ситуация, на мой взгляд, также не будет квалифицироваться как сделка с завышением стоимости жизненно важного лекарства, которая запрещена *алахой* и определяется ею как недействительная. «Шулхан Арух» («Иорэ Деа», 336:3) постановляет: «Тому, у кого есть лекарства, в которых нуждается больной, запрещено завышать цену относительно справедливой рыночной цены. И более того, даже если продавцу пообещали за лекарство завышенную цену, потому что оно было срочно нужно, и он являлся единственным продавцом, у которого оно было, то все равно обязаны выплатить продавцу только рыночную цену лекарства». Однако этот закон касается именно врача, фармацевта или торговца лекарствами,

который обычно продает лекарства по их рыночной стоимости, а в этот раз решил воспользоваться чрезвычайной нуждой больного. Но если лекарство находится в руках человека не в качестве товара, а как нужный ему предмет быта, — в силу должна вступить иная норма закона, согласно которой, если для спасения чьей-то жизни человеку была обещана завышенная оплата, и при этом он понес какие-либо потери (включая даже упущенную выгоду), — то наниматель обязан выплатить ему всё, что пообещал («Шулхан Арух» («Хошен Мишпат» 264:7, «Кцот а-Хошен» 264:1-2).

Однако проблема при установлении завышенной цены все-таки остается: упоминание какой-либо цены за передаваемый товар в Субботу запрещено мудрецами как акт торговли. Поэтому, согласно закону, хозяин свечи и еды после Субботы имеет право потребовать лишь рыночную цену переданных им вещей. Однако он может отказаться отдавать собственные вещи вовсе, и тогда больной (или его представители) должны будут предложить ему деньги, вплоть до всего имущества этого больного, и если хозяин свечи и еды (вопреки закону) согласится на какую-либо цену, договор будет юридически обязательным. Подобный случай описан в комментарии «Турей Заав» (ТаЗ) на «Шулхан Арух» («Орах Хаим» 526:3) а также в «Шулхан Арух а-Рав» (526:13-14) и в «Мишне Бруре» (526:32): «Если еврей-могильщик отказывается во второй день Йом Това копать могилу, откуда цену за его труд не будет оговорена — родственники покойного могут выполнить его требование, хотя сам могильщик тем самым преступает закон».

читать скорую карету на исходе Субботы, — возможно, он не сделал этого потому, что не мог рисковать своим временем, выдвигая такие просьбы, поскольку не был уверен в результате. В любом случае автору «Зайт Раанан» не был задан вопрос о поведении бедняка. Его спросили лишь о том, должна ли была община предложить бедняку возможность остановиться на Субботу, а потом оплатить ему скорую повозку. Поэтому отрицательный ответ представляется здесь совершенно понятным. (Также не является очевидным, что, продолжая путешествие в Субботу, он нарушал запрет Торы. Вопрос о предпочтении между нарушением запрета мудрецов и обращением за помощью к другим людям будет прояснен ниже).

<sup>11</sup> Хотя, конечно же, очевидно, что ни один еврей не проявит подобную жестокость по отношению к попавшему в беду человеку.

<sup>12</sup> «Бава Меция» (51а), «Шулхан Арух» («Хошен Мишпат» 227.23).

## IV

Тем не менее, закон, на мой взгляд, должен соответствовать позиции рава Ойербаха в большинстве практических случаев, однако по совершенно другой причине. Торой запрещено просить у человека подарить или продать вещь, которую тот не предназначил для продажи. Именно это, по большинству мнений<sup>13</sup>, подпадает под запрет «Не возжелай дома ближнего своего»<sup>14</sup>. Этот запрет продолжает действовать даже в том случае, когда проситель платит за вещь полную цену, или даже значительно переплачивает. И даже, если в результате его предложения хозяин изменил свое отношение к предмету и «предназначил» его к продаже, все равно, запрет Торы будет нарушен самим фактом планирования маневра по приобретению изначально не предназначенной для продажи вещи<sup>15</sup>. Поэтому больной, прося у соседа продать или подарить ему зажженную свечу или готовую еду, нарушает самой этой просьбой за-

прет «Не возжелай!» И хотя запреты Субботы являются более строгими, поскольку, согласно Торе, за их нарушение полагается казнь по приговору земного суда или «карет», все же запрет мудрецов (даже Субботний) — легче, чем любой из запретов Торы. И поскольку, как было сказано в начале статьи, Талмуд предписывает нам в ситуации, угрожающей жизни, действовать по принципу «каль, каль тхила» (т.е. искать путь «наименьшего нарушения») — нарушение любого из субботних запретов мудрецов предпочтительно просьбе продать или подарить не предназначенные для продажи, частные вещи<sup>16</sup>.

Поэтому на практике в подавляющем большинстве ситуаций, когда для спасения жизни достаточно преступить запрет мудрецов (или даже нарушить запрет Торы необычным, измененным способом), следует сделать именно это, а не просить у соседа любой из принадлежащих ему предметов, не предназначенных для продажи. МТ

<sup>13</sup> Рамбам («Илхот гзела» 1:9), Тосафот («Бава Кама» 30б, 62а), «Шулхан Арух» («Хошен Мишпат» 359 и Рама там же 92:4).

<sup>14</sup> Более точным будет сказать, что Тора установила в этой связи два разных запрета «Ло Тит`авэ» («Не возжелай») и «Ло Тахмод» («Не зарься»): первый запрет нарушается самим планированием приобретения чужого не предназначенного для продажи имущества, а второй — непосредственно в момент приобретения.

<sup>15</sup> Как минимум при этом нарушается запрет «Ло титавэ» («Не возжелай»). По этой причине «Арух а-Шулхан» предостерегает никогда не предлагать частному лицу чтобы он продал какие-то вещи, которыми он не торгует, кроме случаев, когда сам хозяин предложит их Вам или выставит на продажу («Хошен Мишпат 359:10»). Также важно уточнить, что даже если человек «зарится» на чужое имущество не из-за собственной неукротимой алчности, но исключительно ради исполнения заповеди, или даже ради спасения себя от опасности — все равно данный запрет остается в силе («Шулхан Арух а-Рав», «Законы воровства» 3, См. также «Хидушей а-Рим» на трактат «Бава Кама (66б), Бен Иш Хай (глава «Ки Таво» 18), «Махане Хаим» 2:32).

<sup>16</sup> Рав Эльханан Буним Вассерман в книге «Ковец Шиурим» на трактат «Ктубот» (пар. 13), писал, что обязанность кормить опасно больного едой с минимально возможной степенью запрещенности относится лишь к ситуации, когда менее запрещенная еда находится перед ним в такой же доступности, но нет у человека обязанности специально искать менее запрещенную еду. Однако другие алахические авторитеты не согласны с автором «Ковец Шиурим», ведь и Радваз и автор «Хавот Яир», упомянутые выше, обязали прилагать усилия и тратить все имущество для поиска кашерной еды при наличии некашерной. И так же следует из сказанного в «Шулхан Арух а-Рав» (328:13).



Рав Шломо ВЕСТФРИД

## О СПАСЕНИИ СЕБЯ ИЛИ ДРУГИХ ЗА ЧУЖОЙ СЧЕТ

*Уважаемые читатели «Мира Торы»! Ради возвышения души Симы, дочери Натана, Ваш покорный слуга не так давно в третий раз завершил трактат «Бава Кама» Вавилонского Талмуда. Мне хочется обсудить с Вами тему, о которой вели споры еврейские мудрецы многих поколений: можно ли спасти себя и других за счет чужого имущества?*

### О чем царь Давид вопрошал Санэдрин?

Этот спор начинается с дискуссии, приведенной в главе 6 данного трактата, где мудрецы занимаются выяснением сути вопроса, который праведный Царь Давид адресовал Санэдрину во время войны с филистимлянами («Бава Кама» 60б-61а). Подтверждением того, что некий вопрос был задан Давидом членам Санэдрина, мудрецы Талмуда считают отрывок, который дважды приведен в Танахе (Шмуэль II (23:11-17) и Диврей а-Ямим I (11:13-19)), причем в обоих местах текст практически идентичен, за исключением одного слова:

*«...А филистимляне собрались там на войну — и был [там] участок поля, с чечевичными снопами (это версия книги пророка Шмуэля, а в «Диврей а-Ямим» написано, что на участке были снопы ячменя), — и народ побежал от филистимлян. И стали на этом участке и спас [Давид] снопы, и ударил по филистимлянам. И сделал Всевышний большое спасение. И сошли трое руководителей, командующие каждый тридцатью [воинами], и пришли в дни жатвы к Давиду в пещеру Адулам, а отряд филистимлян стоял лагерем в долине Рефаим. А Давид был тогда в укреплении, а отряд филистимлян стоял тогда в Бейт Лехеме. И захотел Давид*

*[пить], и сказал: кто напоит меня водою из колодца Бейтлехемского, что во вратах [города]? И пробилась трое этих храбрецов сквозь стан филистимский, и зачерпнули воды из колодца Бейтлехемского, что у ворот; и понесли, и принесли Давиду, но не захотел [он] пить ее, а возлил ее Г-споду. И сказал: сохрани меня Г-сподь, чтоб я сделал это: не кровь ли это людей, рисквавших жизнью своею?.. И не захотел пить ее...».*

По мнению мудрецов Талмуда, речь в этом отрывке идет о том, что Давид жаждал получить ответ на вопрос, который задал судьям — «колодцу во вратах». Раши в своем комментарии объясняет, что под «колодцем во вратах» мудрецы понимают Санэдрин, поскольку суд в те времена заседал во вратах города, в связи с чем под «вратами» в Талмуде часто подразумевается суд, а «вода» в мидрашах, как известно, часто означает Тору.

Гемара задается вопросом: что же царь Давид хотел узнать у Санэдрина? Рава привел мнение рава Нахмана, который считал, что Давида интересовало как правильно с точки зрения алахи решить проблему со «спрятанным в огне» — так, как предписывает раби Йеуда, или так, как учат



мудрецы? Раши объясняет слова Равы: Давид хотел выяснить, как еврейский закон смотрит на имущество, спрятанное в стоге сена, который сожгли его солдаты — должен ли тот, кто сжег сено, оплачивать только сам стог сена, как считают мудрецы, или же он обязан оплатить также и содержимое тайника, находившегося в этом стоге, как постановляет раби Йеуда?

И что же сказали царю судьи? Талмуд не сообщает нам, какой ответ получил царь Давид на свой вопрос, ограничиваясь общей фразой: «И ответили ему то, что ответили ему». Столь неоднозначный ответ объясняется тем, что относительно самой сути вопроса, который задал Давид, среди мудрецов существуют разные мнения. Рав Уна спорит с Равой: он считал, что речь шла о стогах ячменя, принадлежавших евреям, в которых спрятались филистимляне, и Давид обратился к Санэдрину с вопросом: «Можно ли спастись за счет чужого имущества?» Т.е. можно ли сжечь стога, принадлежащие другим евреям, чтобы уничтожить врагов, которые используют их как прикрытие для засады? Ответили ему мудрецы: «Запрещено спастись с помощью чужого имущества, но ты — царь, а царь проламывает ограду и строит себе дорогу, и не могут хозяева поля протестовать». Согласно комментарию Раши, здесь имеется в виду закон, позволяющий царю проламывать ограждение чужого поля чтобы проложить дорогу через это поле для себя и для своего войска, и об этом сказано в трактате «Бава Батра» (100б), что «царская дорога не имеет предела», т.е. закон не ограничивает ее размеры и направление.

Далее в гемаре приводятся слова Рабы бар Мари, который спорит с вышеупомянутыми мудрецами, обращая внимание на расхождение текста

пророка Шмуэля с текстом в «Диврей а-Ямим». Он пишет, что на поле стояли два вида стогов — ячменные стога, принадлежащие евреям, и чечевичные, хозяевами которых были филистимляне, а царь Давид спрашивал о том, может ли он приказать скормить ячмень своим животным, при условии, что захваченные у филистимляне чечевичные стога будут отданы хозяевам ячменных в качестве компенсации (важно понимать, что ячмень ценился выше чечевичны). Раба бар Мари говорит, что судьи ответили Давиду словами стиха: «Залог возвратит нечестивый, за награбленное заплатит...» (Иехезкель 33:15). Согласно Раши, этот стих следует понимать так: несмотря на то, что человек отбирает чужую вещь с намерением оплатить ее стоимость, пророк все равно называет его нечестивым, и это означает, что подобные действия запрещены.

Далее Талмуд углубляется в обсуждение приведенных выше слов Танаха, в попытке разрешить спор, о чем же именно спрашивал царь Давид у Санэдрина. Из текста следует, что Давид спас участок. Что имеется в виду? В соответствии с мнением рава Уны, который говорит, что Давид интересовало, разрешено ли сжечь стога, понятно, что он решил устрожить и не сжег стога, чтобы не пользовался своим правом царя, и именно поэтому ему пришлось «спасать» стога от сожжения.

Раши объясняет, что Давид «спас» участок, не дав солдатам сжечь стога, потому что запрещено спастись за счет имущества другого человека (мы помним, что по мнению рава Уны в стогах прятались филистимляне, поэтому для спасения еврейских солдат следовало поджечь поле). Здесь Раши высказывает свою известную алахическую позицию: запрещено спасать свою жизнь за счет чужого имущества<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Именно поэтому царю Давиду пришлось посылать трех героев, чтобы они пробились с боем в Санэдрин (по мнению авторитетов, спорящих с Раши, которые приведены ниже, не понятно зачем надо посылать воинов пробиваться к Санэдрину, ведь можно было выяснить вопрос оплаты и позже, когда опасность останется позади. С другой стороны, слова Раши противоречат известному принципу, который гласит, что опасность для жизни отодвигает все заповеди, кроме 3-х (идолопоклонство, убийство, разврат), но не будем забегать вперед.

Мнение Тосафот резко контрастирует со словами Раши: «Каков закон в отношении спасения себя за счет имущества другого?» — спрашивал у Санэдрина Царь Давид. — «Обязан ли возмещать, если спасал себя от опасности для жизни, или нет?» Из самой формулировки вопроса уже видно, что по мнению Тосафот можно спасти себя за счет имущества товарища, а вопрос царя Давида относится к необходимости возмещения ущерба — обязан ли спасавшийся заплатить хозяину испорченных вещей<sup>2</sup>. Далее Тосафот объясняют, что означают слова стиха о том, что Давид «не захотел пить воду»: царь не воспользовался ответом судей Санэдрина, которые сообщили ему о возможности применить закон о «царской дороге» (причинить ущерб и не платить за это), поскольку решил, что более праведным поступком будет оплатить сожженное.

### **Рош и «Пилпула харифта»: обязать платить за свое спасение и освободить от ответственности спасающего третьих лиц**

Схожим образом объясняет эту гемару Рош: стога принадлежали евреям, но в них прятались плиштим, и Давид спросил: «Каков закон, если сжечь их?»<sup>3</sup>. Поскольку царь Давид не спрашивал, разрешено ли сжигать их ради спасения жизни, а задал вопрос о том, какой закон должен применяться если стога сожжены, можно сделать вывод, что нет препятствия, которое устоит перед важностью заповеди спасения жизни, кроме трех запретов (убийство, идолопоклонство и разврат)<sup>3</sup>, именно поэтому Давид формулирует свой вопрос таким образом, ведь то, что ради спасения жизни можно сжигать стога — это вещь очевидная. Согласно Рошу, Санэдрин ответил Давиду, что «запре-

щено спасаться чужим имуществом бесплатно, и [потому] спасется и оплатит», но ты — царь, а царю можно проломить ограду...».

Раби Йом Тов Липман Эллер объясняет комментарий Роша к талмудическому разделу «Незикин» в своей книге «Пилпула харифта». Он считает, что в отношении спасения других с помощью имущества третьей стороны изначально действует тот же самый закон: без возмещения ущерба это делать запрещено. Он пишет, что об этом, собственно, и был вопрос царя, который думал о правомочности сожжения поля ради спасения других евреев, которые были с ним. Тем не менее, автор «Пилпула харифта» утверждает, что спасающий других отличается от спасающегося: несмотря на то, что запрещено спасать других людей с помощью чужого имущества, если при этом не имеешь в виду оплатить это имущество в будущем, спасатель все равно будет освобожден от оплаты. Он ссылается на комментарий Роша к трактату «Бава Меция», где тот говорит, что если не установить закон именно так, то никто не захочет спасать своего ближнего.

Автор «Пилпула харифта» имеет в виду, что Тора обязала человека, спасшего ближнего за счет имущества третьих лиц, платить компенсацию хозяину пострадавшего имущества. Т.е. ему было запрещено использовать это имущество даже ради спасения жизни, если он не имел в виду оплатить его в дальнейшем, но, тем не менее, если он это все-таки сделал, и хозяин имущества будет требовать от него компенсацию через раввинский суд, то суд должен освободить спасателя от оплаты на основании соответствующего постановления мудрецов, ведь «иначе не найдётся желающего спасти ближнего...»

<sup>2</sup> Ведь, с одной стороны, он нанес ущерб другому человеку в своих интересах, а с другой стороны, спасение жизни ближнего — долг каждого, и в том числе того, чье имущество ради этого пострадало.

<sup>3</sup> Отметим, что Раши добавляет к трем смертным запретам, которые запрещено преступить даже ради спасения жизни, еще один — воровство, и таким образом разрешается противоречие, упомянутое выше.

**Рамбам и «Шулхан Арух»: спасающий себя за счет имущества ближнего должен платить, если его не принуждали**

Большинство мудрецов эпохи ришоним считает, что разрешено спастись за счет имущества другого человека, но нужно компенсировать причиненный ущерб в будущем.

Рамбам пишет в «Законах о побоях и вредительстве»: «[Вне зависимости от того,] был ли грабитель неевреем или евреем, доносчик, показавший ему чужое имущество, должен выплатить ущерб. Про что идет речь? Доносчик оплачивает ущерб только тогда, когда он показал имущество другого еврея грабителям добровольно, но если принудили его (под угрозой смерти или с помощью побоев) нееврей или еврейский грабитель, то он освобожден от выплаты. Если же он собственноручно принес чужое имущество грабителям, то обязан платить (даже если его вынудили), т.к. спасающий себя имуществом товарища — оплачивает».

Рамбам говорит о любом доносчике, который наводит грабителей или войско на чужое имущество, тем более, если тем самым он пытается спасти свое. По Рамбаму доносчик обязан компенсировать причиненный ущерб, но если царские воины требуют именно какое-то конкретное чужое имущество (скажем, определенную гроздь винограда или конкретный винный склад), то показавший им это будет освобожден от оплаты ущерба, при условии, что его жизни угрожала опасность. Но если грабители не конкретизировали свое требование (т.е. их устроит «просто виноград» или «просто вино»), а еврей все равно указал на склад товарища, то он обязан платить компенсацию за ущерб, поскольку в такой ситуации у него есть прямая обязанность дать свое соб-

ственное вино или купить его у соседа, чтобы не причинить тому ущерб.

Если же человек не просто «дал наводку» на имущество соседа, а своими руками принес требуемую грабителями вещь, пусть даже строго ими определенную, то на нем однозначно лежит обязанность выплачивать ущерб, т.к. в этом случае его действия (а не просто слова) нанесли ущерб ближнему, а «спасающийся за счет имущества товарища — платит». Раавад поясняет, что нет ничего, что устояло бы пред опасностью для жизни.

Далее в той же главе Рамбам излагает законы, связанные с преследователем («родэф») — человеком, который гонится за другим с целью его убить. В частности, он отмечает, что «если спасающийся от преследователя разбил чьи-то вещи, то он должен оплатить ущерб, т.к. «спасающийся от опасности за счет чужого имущества — платит». Однако, если он испортил вещи самого преследователя, то освобождается (от оплаты ущерба). Это связано с тем, что по закону Торы любой посторонний человек должен остановить преследователя, чтобы спасти его жертву, даже если для этого преследователя придется убить. И не может быть такого, что для того, кто стал преследователем, порча его имущества окажется важнее и дороже собственной жизни»<sup>4</sup>. Далее Рамбам цитирует постановление мудрецов, которое упомянул Рош: если кто-то погнался за преследователем, чтобы спасти товарища, и повредил имущество третьей стороны, то он освобожден от оплаты ущерба, «т.к. иначе не найдется...»

В кодексе «Шулхан Арух» алаха установлена по мнению Рамбама.

<sup>4</sup> Т.е. человек, идущий на риск быть убитым, не может требовать никаких компенсаций за свое имущество.

### Особое мнение рава Эльяшива

В связи с вышесказанным интересно будет привести мнение законоучителя нашего поколения, рава Йосефа Шалома Эльяшива (1910-2012), благословенной памяти, опубликованное уже после его смерти. Один врач задал раву Эльяшиву вопрос: может ли он для большей уверенности в спасении раненого вызвать вертолет, зная, что начальник не одобрит таких расходов? Рав Эльяшив ответил ему, что так поступать нельзя, поскольку запрещено спасаться за счет имущества другого человека. Из этого ответа мы видим, что рав Эльяшив считал необходимым установить закон по мнению Раши, несмотря на то, что все авторитеты нашего и предыдущих поколений спорят с ним. Конечно, нужно сделать важную оговорку, что ответ рава Эльяшива был опубликован уже после его смерти, и поэтому, к сожалению, у нас нет возможности переспросить, действительно ли он имел в виду установить закон по мнению Раши, или же спрашивающий неверно его понял его ответ.

### Рав Моше Файнштейн: каждый обязан пожертвовать своим имуществом ради спасения ближнего

В заключение я хочу привести выдержку из ответа рава Моше Файнштейна, опубликованного в его книге «Игрот Моше»: «...И в отношении сказанного, что обязан человек нанять за свой счет спасателей для товарища, потому что спасатель, возможно, бедняк, и посему не должен работать бесплатно, как написано в трактате «Санэдрин» (73б) — понятно, что обязанность спасти ближнего учится из стиха «Не стой на крови ближнего твоего», поэтому обязан спасти его даже ценой всего своего имущества. И если бы имелось в виду, что на спасение ближнего нужно потратить

не более чем одну пятую часть имущества (как на любую другую повелительную заповедь), то не нужно было бы отдельного стиха, т.к. чем, собственно, заповедь спасти отличается от заповеди «цдаки», согласно которой обязан пожертвовать до пятой части имущества<sup>5</sup>? Поэтому, когда он видит, что человек тонет в реке, [а сам он не умеет плавать,] но есть там нееврей, который не хочет спасать утопающего, пока ему не заплатят, то нет никаких сомнений, что даже без стиха («Не стой на крови ближнего своего») Тора обязывает заплатить спасателю ради спасения жизни ближнего до пятой части своего имущества, ведь, в этот момент там нет других людей, которые могли бы это сделать. Однако стих «Не стой на крови ближнего» учит нас большему: в подобной ситуации обязан человек пожертвовать всем, что у него есть, чтобы спасти ближнего, как объясняет Раши.

Т.к. ради спасения ближнего обязан человек пожертвовать всем имуществом, то совершенно ясно, что и бедняк должен пропустить работу безвозмездно (т.е. спасти другого человека бесплатно в то время, в которое он мог бы выйти на заработки), а тот закон, что присутствующий обязан нанимать [спасателей], как сказано в трактате «Санэдрин», следует объяснить тем, что гемара там обсуждает ситуацию, когда те, кто может действительно спасти этого человека — неевреи, или даже [недостаточно б-гобязанные] евреи, которые не торопятся спасти, пока не получают платы».

Рав Файнштейн приводит доказательства того, что на каждом лежит обязанность пожертвовать свои имущество ради спасения ближнего. Важно отметить, что в трактате «Бава Кама» говорится об

<sup>5</sup> Закон, по которому для выполнения обязанности цдаки достаточно дать бедняку мелкую монету, действует только в городе, где есть другие люди. Однако в пустыне, где рядом нет никого, человек должен обеспечить бедняка всем необходимым, потратив на это до пятой части своего имущества, как и во всех других повелительных заповедях, поскольку сейчас это заповедь, которая возложена исключительно на него, а не на всех жителей города, каждому из которых достаточно дать бедняку мелкую монету.

обязанности человека, испортившего чужое имущество для того, чтобы спастись, оплатить причиненный ущерб, а в трактате «Санэдрин» речь идет о том, что человек обязан спасти товарища за свой счет, при этом там не обсуждаются обязанности спасаемого по отношению к спасателям.

### Возмещение расходов спасателей

Тем не менее, если у спасаемого есть возможность, то по закону он должен возместить затраты спасателей, поскольку обязанность спасения собственной жизни лежит в первую очередь на самом человеке, а уже потом на остальных.

Доказательство последнему доводу мне помог найти рав Звулун Шуб. В кодексе «Шулхан Арух» («Хошен Мишпат» гл. 177, «Законы партнерских отношений») приводится следующий закон: если один из партнеров поехал по делу общего бизнеса и попал в плен, а другой партнер выкупил его и не требовал денег выкупа (с первого компаньона), то при разделе их наследниками совместного имущества, сперва наследники выкупившего забирают сумму выкупа, а остальное делится<sup>6</sup>. Поясняет автор «Сефер Меират Эйнаим» («СМА»), что даже если партнер, который внес выкуп, не требовал сумму выкупа всю свою жизнь, это не может служить доказательством того, что он простил долг, а лишь свидетельствует о том, что он имел в виду получить эту сумму при разделе партнерства. Из вышесказанного следует, что человек обязан компенсировать расходы, которые понес товарищ ради спасения его жизни<sup>7</sup>.

Далее «Шулхан Арух» приводит закон, что если один из компаньонов заболел из-за занятия

общими делами партнерства, то его лечение оплачивают из прибыли партнерства.

В «СМА» разница между этими двумя законами объясняется тем, что на каждом человеке лежит обязанность охранять себя от опасности, поэтому на партнеров не возлагается обязанность выкупа товарища, за исключением случаев, когда так принято в данном конкретном месте. Автор «СМА» также пишет, что если партнер заболел из-за халатного отношения к своему здоровью, то другие партнеры не должны оплачивать его лечение. Рама добавляет интересную подробность: если человек отправил ближнего безвозмездно заниматься вопросами своего бизнеса, и тот попал в плен, то посылающий обязан выкупить его, т.к. посылающий является как бы «одолжившим тело посланника», а одолживший чужую вещь несет ответственность перед ее собственником, в т.ч. и в случае действия обстоятельств непреодолимой силы.

Рав Шуб также указал на положение «Шулхан Аруха», согласно которому в случае, когда царь арестовал двух человек, и один из них нанял себе адвоката, добившегося в итоге освобождения обоих, то на товарище нанимателя адвоката лежит обязанность вернуть половину стоимости услуг защитника, т.к. он получает выгоду от освобождения, и это также служит доказательством обязанности спасенного компенсировать расходы спасателей.

### Заключение

Важность заповеди спасения жизни настолько велика, что б-гобязанные евреи тратят многие миллионы на предупреждение потенциально

<sup>6</sup> При этом Рама пишет в своем примечании к «Шулхан Аруху», что если обычай страны таков, что партнеры выкупают плененного товарища, то тогда сумма выкупа вычитается из совместной прибыли, и, соответственно ни выкупленный партнер, ни его наследники не должны возмещать эти расходы.

<sup>7</sup> Рав Шуб отметил, что ради возмещения этих затрат можно взыскать только то имущество, которое принадлежало спасаемому в момент спасения, если же на момент спасения тот был беден, и лишь в последующий период разбогател, то взыскание затрат невозможно.

опасных для жизни ближнего ситуаций («пикуах нефеш»), а также для создания потенциальных возможностей помощи ближнему в ситуациях опасности, тем более для того, чтобы спасти человека, чья жизнь уже находится в опасности. Ваш покорный слуга неоднократно слышал о рассмотрении в раввинских судах споров между желающими оплатить лечение тому или иному нуждающемуся.

Сыны Израиля, будьте благословенны!

P.S. Как и в предыдущих статьях для «Мира Торы», автор не претендует на установление практической алахи. С конкретными вопросами следует обращаться к компетентному раввину. В случае подобной необходимости автор готов оказать содействие, связь с автором через редакцию. МТ



Рав Шимон СОСКИН  
преподаватель программы «Бейт Талмуд»

## КОММЕРЧЕСКИЙ БАНК — ВЗГЛЯД ТОРЫ

Часть 3

### БАНКОВСКАЯ ОБЩАЯ «ЭТЕР ИСКА» — ПРОБЛЕМЫ И РЕШЕНИЯ

*Продолжение. Начало в МТ №41-42*

*Израильский алахический феномен, предмет полемики и споров, длящихся уже без малого семьдесят лет. Парадоксальная реальность, при которой светский банк выдает полноценный процентный кредит религиозному клиенту. Текст на стене, декларирующий готовность считать ссуду бизнесом, а процент — доходом. Все это — общая банковская «этер иска», чудопатент, призванный обеспечить приемлемое решение проблемы банковской процентной ссуды в масштабах отдельно взятой страны. На чем основано данное разрешение, где его исторические корни, каковы его алахические проблемы и насколько действенны пути их решения — об этом и будет вестись речь в этой статье.*

#### **Этер иска — пока без банков**

Как было показано в предыдущей статье, мудрецы Торы приложили немалые усилия к тому, чтобы облечь процентно-ссудные отношения между евреями в такую форму соглашения, при которой, с одной стороны, кредитору обеспечивался бы возврат всей суммы залога, а с другой — не нарушался бы запрет Торы на ростовщичество. Эта форма представляет собой соглашение о совместном бизнесе: кредитор инвестирует в этот бизнес средства, а заемщик обеспечивает его непосредственное функционирование. Сумма ссуды как бы раскладывается при этом по умолчанию на две половины — одна представляет собой беспроцентную ссуду, а вторая определяется, как деньги, переданные заемщику на хранение с условием вложения их в совместный бизнес, «пикадон» на языке Талмуда. Первая половина поступает в полное распоряжение получателя (как и любая ссуда), и заработанный с нее доход тоже целиком при-

надлежит лишь ему. Вторая же часть остается в полном имущественном владении кредитора, ввиду чего доходы с нее принадлежат уже ему, а не получателю. Таким образом, общий полученный доход от бизнеса делится поровну между сторонами соглашения.

Основное отличие подобного оформления ссуды от ее обычного запретного варианта — более справедливое распределение рисков между сторонами. При классической процентной ссуде вся ответственность за ее возврат и выплату процентов по ней ложится целиком на плечи заемщика. Что бы ни случилось с полученными деньгами, какие бы форс-мажорные обстоятельства не произошли, заемщик всегда обязан вернуть взятый долг полностью. В новом же варианте подобная максимальная ответственность распространяется лишь на половину полученных денег. В отношении же «пикадона» получатель несет лишь ответственность платного сторожа,

что дает право на освобождение от выплат в случае потери в результате форс-мажорных обстоятельств. Поэтому, если деньги были вложены в бизнес, как следует, и получатель приложил необходимые усилия по правильному его ведению, но, несмотря на это, дело потерпело крах, и все вложенные средства пропали, инвестор теряет половину. В случае же успеха предприятия, получатель возвращает как сумму ссуды, так и сумму «пикадона» и, вдобавок, отчисляет инвестору половину дохода, как владельцу половины вложенных в бизнес средств.

Такое переложение половины рисков на плечи кредитора и обеспечивает алахическое разрешение данного соглашения. Следует, однако, учесть, что при подобном раскладе выходит, что получатель инвестиций ведет бизнес со второй половиной вложенных средств, принадлежащих вкладчику, бесплатно, вроде бы как в благодарность за предоставление беспроцентной ссуды. А это уже само по себе является некой надбавкой, достающейся кредитору, что аналогично выплате ему процентов по ссуде. Поэтому мудрецы обязали инвестора заплатить получателю определенную сумму за его труды. Облегчающим решением мудрецов было здесь дозволение ограничиться очень небольшой, чисто символической платой, если она была оговорена сторонами заранее.

Данное соглашение называется на языке Талмуда «иска». Однако, как легко увидеть, оно обеспечивает кредитору лишь возможность получения доходов, но не дает гарантии на возврат всей суммы вложенных средств, и, тем более, уверенности во взимании желаемых процентов. Ведь получатель «иска» имеет полное право поклясться клятвой Торы в том, что бизнес погорел не по его вине, а по причине форс-мажора, и освободиться этим от возврата «пикадона», то есть 50% вложенных средств. На определенном историческом этапе выяснилось, что по этой

причине евреи-обладатели свободных средств, избегают того, чтобы ссужать своих нуждающихся в деньгах соплеменников, предпочитая вместо этого давать деньги в рост неевреям.

Ввиду этого, уже начиная с XIV века, законоучители начали разрабатывать дополнительные условия договора об «иска», призванные обеспечить инвестору как возврат вложенных денег, так и получение процента по ним. Окончательное оформление условий соглашения, получившего название «этер иска», то есть «разрешение на основе совместного бизнеса», завершилось в XVII веке. Эти условия резко ограничивали возможность получателя «отвертеться» от выплат. Обеспечение выплат фондовой суммы «иска» достигалось условием договора, по которому получатель добровольно отказывался от права, предоставленного ему Торой, освободиться через клятву от выплаты «пикадона» в случае форс-мажорных обстоятельств. Вместо этого он обязывался предоставить двух кашерных свидетелей, подтверждающих факт наличия подобных обстоятельств, как причины потери инвестиций. Ввиду того, что в реальности очень трудно найти подобных свидетелей, данное условие практически стопроцентно обеспечивало выплату кредитору всей суммы вложенных средств.

Платеж же по процентам обеспечивался следующим образом. Сторонами оговаривался ожидаемый уровень дохода, из которого кредитору полагалась половина. Хотя, по букве закона, получателю достаточно лишь простого утверждения об отсутствии доходов, чтобы освободиться от выплат по ним, и он не обязан ни приводить доказательства этому, ни, тем более, клясться (если он готов вернуть всю фондовую сумму иска), все же по условию данного соглашения он обязывался предоставить подтверждение своим словам. По решению мудрецов, этим подтверждением должна быть именно клятва,



а не предоставление свидетелей. Ведь если бы и на это утверждение он обязан был бы найти двух кашерных свидетелей, то нивелировалось бы всякое отличие иска от банальной процентной ссуды, так как шансы кредитора потерять свои проценты сводились бы при таком раскладе к нулю. Мудрецы постановили, что эта клятва должна отвечать критериям так называемой «строгой клятвы Торы», то есть произноситься прилюдно в синагоге со свитком Торы в руках и принятием на себя проклятий Торы, если клятва окажется ложной.

Параллельно с правом на клятву в условия договора этер иска входило право получателя выплатить инвестору определенную сумму в качестве предела притязаний того на долю в доходах дела. Размер данной суммы, обозначаемой в договоре как «сумма компромиссного соглашения», как раз и должен соответствовать тому проценту, который кредитор желает получить от своих вложений. Предполагается, что в стандартной ситуации получатель «иска» предпочтет выплатить данную сумму, заранее оговоренную и внесенную в договор, даже если бизнес в действительности не дал никакого дохода или потерпел крах. Он выберет это ради поддержания своей репутации в мире бизнеса и для сохранения партнерских отношений с кредитором на будущее. Кроме этого, здесь также учитывается фактор чрезвычайного нежелания любого б-гобязанного еврея подвергаться церемонии клятвы — даже в случае, когда он полностью уверен в своей правоте. Выплата суммы компромиссного соглашения будет восприниматься в виду этого лишь как своего рода выкуп необходимости клясться, а не как платеж процентов по ссуде. Она, эта выплата, представляет собой, таким образом, наиболее приемлемый вариант решения для обеих сторон соглашения.

В результате всех ухищрений кредитор-инвестор получает на руки достаточно мощные

гарантии выплаты, как самой суммы выданной ссуды, так и процентов по ней.

Данный договор этер иска может быть оформлен в письменной форме или оговорен устно. В максимально сокращенном варианте его текст выглядит так:

*— Я, такой-то, выдал такому-то такому-то числа такую-то сумму на такой-то срок для вложения в прибыльное дело за такую-то плату. Все доходы и потери дела делятся между нами поровну. Не будет иметь силы утверждение получателя о том, что вложенные средства пропали не по его вине, если только он не предоставит в доказательство этого двух кашерных свидетелей. Также не будет иметь силы его утверждение об отсутствии доходов от дела, если только он не поклянется в этом строгой клятвой. Получатель приобретает право на все доходы дела, если выплатит по окончании срока договора всю полученную им сумму с добавлением суммы компромиссного соглашения в таком-то размере.*

#### **Этер иска: от частного к общему**

Данное решение проблемы успешно работало на протяжении столетий, все то время, пока еврейский народ, в большинстве своем, строго придерживался религиозных предписаний. Однако с наступлением «Нового времени», когда уровень соблюдения заповедей в народе резко упал, очень многие евреи перестали обращать какое-либо внимание на необходимость оформления кредитных соглашений между собой на основе «этер иска». Распространялась практика массового нарушения запрета Торы на процентную ссуду. Правда, значительная часть нарушающих делала это вовсе не из принципа, а лишь по незнанию или непониманию всей строгости запрета. Сыграло свою роль также и «беличье колесо» каждодневной изнуряющей погони за

пропитанием, которое часто просто не оставляло ни душевных сил, ни времени на вдумчивый анализ «кашерности» проворачиваемых гешефтов.

Ввиду сложившейся ситуации на определенном этапе возникла идея о замене индивидуальных договоров «этер иска» некой общей декларацией, под которой подпишутся все потенциальные кредиторы и заемщики. Ее текст будет гласить, что все имущественные соглашения, заключенные отныне данным лицом с другими евреями, будут автоматически считаться инвестиционными вложениями на основе договора «этер иска». Теперь, даже если стороны договора забудут в суете повседневных забот о его оформлении как «этер иска», соглашение все равно не подпадет под запрет, и кредитор будет иметь законное право взимать с него доход.

Данное предложение было выдвинуто в 1924 году в Польше адмором из Люблина раби Эзраиэлем Меиром Эйгером. По его проекту, каждый еврей, собирающийся открыть бизнес и вести деловые отношения с партнерами-евреями, должен будет прежде всего предстать перед местным раввином, подписаться под декларацией и засвидетельствовать свою готовность следовать ее принципам.

Опубликовав свое предложение, адмор из Люблина призвал всех раввинов того времени к его всестороннему обсуждению и анализу и к озвучиванию своей точки зрения относительно целесообразности его применения на практике. Большинство ведущих алахических авторитетов Восточной Европы и Литвы откликнулись на этот призыв. Через короткое время были опубликованы многочисленные алахические исследо-

вания по этому вопросу. Выяснилось, что мнения раввинов резко разделились. Немалое число выдающихся знатоков Торы выступило против подобного нововведения (среди них знаменитый глава Слуцкой ешивы рав Иссер Залман Мельцер и его не менее знаменитый зять, будущий основатель и глава Лейквудской ешивы рав Аарон Котлер). Возражения противников предложения можно свести к нескольким пунктам. Во-первых, ими были поставлены под сомнение сами алахические основы данного предложения, для обоснования которых в Талмуде и трудах законоучителей Люблинский адмор приложил немало усилий. Одна из них состоит в утверждении о том, что условие или обязательство, однажды высказанное человеком, однозначно определяет все его будущие имущественные действия — все то время, пока он в открытую не откажется от него. Второе основное утверждение гласит, что несмотря на то, что правила купли-продажи и имущественные условия, согласно Талмуду, не могут распространяться на «то, чего еще нет в мире», то есть на будущие деловые соглашения (даже если они запланированы заранее), в данном случае это ограничение не действует. Причина здесь в том, что в Талмуде ведется речь лишь об условиях, выдвигаемых обычным способом, в то время, как предложение люблинского адмора подразумевало совершение обязующимся действия «киньяна» в подтверждение своих слов<sup>1</sup>. Вышеупомянутые раввины возразили на это, что подобное верно лишь в случае, когда соглашение, заключаемое на будущее, не содержит в себе пунктов и положений, вступающих в явное противоречие с принятыми ранее условиями и обязательствами. В нашей же ситуации в договорах относительно будущего будут в открытую использоваться такие понятия, как «ссуда» и

<sup>1</sup> Действие «киньяна» представляет собой символический акт купли-продажи, при котором человек как бы отдает себя в подчинение обязанности исполнять принятое на себя условие в обмен на некий предмет (обычно платок или нечто подобное), передаваемый ему одним из членов раввинского суда (или второй стороной, если дело происходит не в суде) специально для этой цели. Обязующийся приобретает этот предмет, поднимая его в руке, в результате чего условие, даже если оно принимается лишь на будущее, вступает в законную силу. После завершения действия предмет возвращается владельцу.

«проценты» — и это должно пониматься как отказ сторон следовать принципам «общей «этер иска»», что автоматически лишает смысла всю эту затею<sup>2</sup>.

Кроме этого, возражения противников касались того факта, что в тексте декларации никак не упомянут размер оплаты получателя «иска» за работу с долей инвестора, что, как было показано выше, является неременным условием любой «этер иска». Выказывалось также опасение, что в результате широкомасштабного применения нововведения, народ окончательно забудет о самом существовании запрета на процентную ссуду. Было выдвинуто и еще одно очень серьезное возражение, которое мы рассмотрим ниже.

В целом, однако, большинство законоучителей (в частности, все главные алахические авторитеты Польши) полностью поддержало инициативу адмора из Люблина. В историческом плане, правда, осталось неизвестным, насколько широко данное нововведение успело распространиться на практике до начала Катастрофы. Однако, как бы то ни было, именно его главные принципы как раз и легли в основу другого, гораздо более близкого и знакомого нам декларируемого обязательства — банковской общей «этер иска».

### Еврейский банк: отказ от процентов?

Впервые само понятие банковской «этер иска» мы встречаем в респонсе одного из значительнейших законоучителей Польши рубежа XIX — XX веков раби Шалом Мордехая а-Коэна, Мааршама из Бержан (сборник респонсов Мааршама ч. 1, №20). Он пишет, что после основания в его городе еврейского банка он подписал членов его дирекции под документом, заверен-

ным решением раввинского суда, в котором они подтверждают принятые на себя по закону Торы обязательства строить все процентно-ссудные отношения банка с еврейскими клиентами лишь на основе соглашения «этер иска». Кроме этого, по его указанию, во всех синагогах и домах учения города было публично объявлено об этом обязательстве банка. Данный путь был, по его мнению, гораздо предпочтительней другого варианта, предложенного законоучителями, по которому банку было достаточно лишь повесить на видном месте текст обязательства его дирекции следовать в своей деятельности принципам «этер иска». Подобное заявление, считал Мааршам, не имеет алахической силы не только письменного, но даже и устного обязательства, так как не было подтверждено действием «киньяна» и не было зафиксировано решением раввинского суда. Его же предложение обеспечивало, как он считал, полную алахическую поддержку всем аспектам деятельности банка, без необходимости в каких-либо дополнительных изменениях в ее обычном порядке, в том числе, и в правилах оформления долговых документов.

На деле, однако, было реализовано именно мнение его оппонентов. Банки стали самостоятельно писать тексты деклараций «этер иска» и вешать их на стены контор — без привлечения к делу раввинского суда. Самая ранняя из известных версий датирована 1901 годом и принадлежала банку с громким названием «Еврейский колониальный банк», главная контора которого базировалась в Лондоне. Впоследствии на этой основе были разработаны и тексты современной банковской общей «этер иска», которые с небольшими отличиями друг от друга были приняты к использованию во всех коммерческих

<sup>2</sup> Люблинский адмор ответил на это замечание, что его предложение призвано помочь лишь в ситуации, когда стороны сделки забывают о ее оформлении в виде «этер иска», но не в случае, когда они сознательно выбирают путь запретной процентной ссуды. Ввиду этого использование сторонами подобных терминов в тексте соглашения не отменяет проявленной ими ранее готовности следовать принципам «общей этер иска» — мы считаем, что это было совершенно по ошибке или забывчивости, и обе стороны, на самом деле, заинтересованы в «кашерности» сделки.

банках Израиля. В сокращенном варианте этот текст выглядит примерно так:

— Мы, нижеподписавшиеся члены правления банка такого-то, от имени его акционеров и вкладчиков заявляем этим, что вся его ссудная деятельность, будь то выдача ссуд или их принятие, будет осуществляться лишь по принципам «этер иска», то есть равного распределения доходов и рисков, после вычета вознаграждения ведущему делу за его труд, как установлено законоучителями. Нет никакого права ни у кого из управляющих ни сейчас ни в будущем выдавать или брать ссуды под проценты или под нечто, напоминающее проценты, кроме как на основе «этер иска». Не будут иметь доверия утверждения получателя инвестиций, кроме как через предоставление двух кашерных свидетелей в отношении фондовой суммы и клятвы в отношении доходов. И только если банк согласится на предложенную ему получателем долю в доходах, как принято у банков, он освободит его от необходимости клясться и передаст ему право на оставшуюся часть доходов.

Данное заявление принято нами в качестве окончательного решения на основании полномочий, переданных нам учредителями и владельцами, и оно имеет законную силу банковского уставного правила. Мы заявляем, что даже если по какой-либо причине получатель или инвестор не будет знать о данном принципе «этер иска» или понимать его суть, все равно все будет строиться лишь на его основе, со всеми вытекающими из него правами и обязанностями для обеих сторон.

Для придания данному заявлению законной силы мы записываем его в виде документа и сообщаем всем о нашем решении и постановлении.

Подписи членов правления банка.

Именно данный текст и служит вот уже почти семьдесят лет тем фундаментом, на котором зиждется практика широкого участия религиозных евреев в ссудных отношениях с банками Израиля. Однако следует учесть, что, несмотря на столь почтенный возраст, основание это вовсе не столь прочно, как может показаться. На самом деле, его алахическое обеспечение имеет достаточно много болевых точек, и ниже мы попытаемся проанализировать основные из них.

### Отдельные недостатки или глобальные проблемы?

Уже в самой идее банковской общей «этер иска» заложены два основных проблемных момента: во-первых, односторонность данной декларации, когда лишь сам банк выражает готовность строить свою деятельность в качестве кредитора или заемщика на основе принципов «этер иска», в то время как мнение другой стороны никак здесь не озвучено. Во-вторых, ее несоответствие действующей на практике внешней форме отношений банка с клиентом, например, отсутствие упоминания об «этер иска» в финансовой документации банка и использование в ней вместо этого обычной процентно-ссудной терминологии.

Начнем с проблемы односторонности. Данный факт ставит под сомнение действенность построенной модели по двум причинам. Первая — возможное незнание второй стороной намерений банка. Результатом будет то, что клиент, пожелавший стать кредитором банка (то есть купивший пакет его акций или открывший в нем депозитный счет), обнаруживает вдруг, что на самом деле он стал партнером банка в бизнесе с равным распределением рисков, что явно не соответствовало его интересам. С его позиции банк обязан выплатить ему именно проценты по ссуде, а не какую-то там «сумму компромиссного соглашения» или тому подобную чепуху. По мнению большинства законоучителей, в аналогичной

ситуации в рамках общей «этер иска», предложенной люблинским адмором, то есть когда лишь заемщик подписался под ее декларацией, но не кредитор, сделка, заключенная между ними, считается запретной процентной ссудой.

Теперь представим обратную ситуацию: подписался кредитор, но не заемщик. Тут у некоторых законоучителей того времени появился веский аргумент в пользу облегчения закона. Дело в том, что для заемщика гораздо предпочтительнее по логике именно «этер иска» нежели процентная ссуда — ведь теперь он получает теоретическую возможность избежать выплат по процентам и даже возврата половины фондовой суммы через клятву и предоставление свидетелей. Поэтому мы можем утверждать изначально, что всякий заемщик изначально готов по умолчанию на отношения на основе «этер иска», даже если фактически они были оформлены в виде процентной ссуды. Однако все не столь однозначно, и данный вывод может быть оспорен — ведь, с другой стороны, статус участника «иска» накладывает на заемщика определенные обязательства (например, прилагать активные усилия по эффективному ведению совместного дела), которые отсутствуют при обычной ссуде. Ввиду этого, по мнению ряда авторитетных законоучителей, следует устроить и запретить сделку также и при таком раскладе.

Как решить проблему клиента-незнайки? Общепринятая практика вывешивания на видном месте текста декларации с тем, чтобы каждый входящий в отделение банка мог ознакомиться с его содержанием, давно доказала свою неэффективность. Опыт показал, что лишь небольшая часть посетителей обращает внимание на подобные объявления. Более того, даже если каким-либо образом все-таки удалось бы добиться того, чтобы все потенциальные клиенты банка получили необходимую информацию о его приверженности принципам «этер иска», этого

было бы еще далеко недостаточно для решения проблемы. Ведь всегда остается возможность того, что клиент, в силу своей необразованности в вопросах алахи, спешки или просто низкого IQ совершенно не вникнет в суть этого соглашения. Его текст будет восприниматься им лишь как некая мантра, религиозное заклинание, призванное отогнать дух ограничительных предписаний алахи от договора о процентной ссуде. В результате, даже выразив свое формальное согласие со всем, что фигурирует в тексте, он, в конечном счете, вступит в сделку, ощущая себя кредитором или заемщиком, но никак не партнером в совместном бизнесе. По общему мнению законоучителей, в случае соглашения «этер иска», заключаемого между частными лицами, абсолютно недостаточно того, чтобы стороны лишь выразили свое согласие на то, чтобы все прошло «как следует» в соответствии с религиозными правилами. Нет, сторонам необходимо разъяснить, что они действительно заключают договор о совместном бизнес-проекте со всеми вытекающими отсюда последствиями. Правда, по мнению некоторых авторитетов алахи, если подобное соглашение между частными лицами уже было подписано, оно имеет силу, даже если стороны не понимали его по сути, так как постфактум достаточно лишь общего согласия на заключение сделки на основе «этер иска». Однако изначально идти на подобное соглашение нельзя по всем мнениям, а из респонсов Хатам Софера («Хошен Мишпат», №48) и раби Моше Файнштейна («Игрот Моше», «Иорэ Деа», 2, № 63) видно, что в таком случае соглашение подпадает под запрет даже постфактум. Соответственно, непонимающий клиент представляет для банка не меньшую проблему, чем клиент незнающий. Что же было предложено в качестве решения?

### Устав — прежде всего

Выходом из положения служит пункт декларации, гласящий, что принцип осуществления финансовой деятельности банка на основе «этер

иска» принимается его руководством в качестве полноценного уставного правила. Свод положений, регламентирующих деятельность банка и зафиксированный в его уставе, определяет правила игры не только для его дирекции и персонала, но также и для его клиентов. Банк — это не просто группа лиц, а очень важное общественное учреждение, функционирующее под строгим контролем государственных структур. Ввиду этого правила, выработанные для обеспечения его деятельности, имеют особый статус и равносильны закону, незнание которого, как известно, не освобождает от ответственности. Поэтому и по отношению к декларации банковской общей «этер иска» у клиента нет права на утверждения типа «я не знал», «я не думал», «я хотел» — он считается изначально, по умолчанию, готовым на подчинение тем условиям отношений, которые банк установит для него. Это означает, что, согласно уставному предписанию, клиент просто обязан становиться партнером банка в совместном бизнесе, даже если, на самом деле, рассчитывал на нечто иное.

Таким образом, юридический статус банка, как общественного учреждения, позволяет снять вопрос «проблемного» клиента с повестки дня. Однако до окончательного решения еще далеко. Ведь ни для кого не секрет, что декларируемая банком приверженность принципам «этер иска» вступает на практике в вопиющее противоречие с объективными реалиями повседневной банковской деятельности. Перед нами, таким образом, встает второй проблемный момент банковской «этер иска» — несоответствие слова делу. Ведь в документах о ссудном соглашении израильского банка с клиентом никак не прописан ни один из аспектов договора «этер иска», и даже ни разу не упоминается само это понятие. Долговой документ банка — это стандартный договор о процентной ссуде с четким исчислением процентов, прямым определением сторон соглашения как «кредитор» и «заемщик», открытым указанием

начать выплаты по ссуде именно с процентов, а лишь после этого перейти к возврату ее фондовой суммы. Словом, перед нами обычный набор банковских «аксессуаров», характеризующих процентную ссуду на уровне «мировых стандартов».

Что же касается декларации, то ее текст действительно висит в рамочке где-то там на стенке, только лишь реальность такова, что почти никто из светского персонала банка не знает о нем, а если и знает, то явно не воспринимает его всерьез, и все вербальное деловое общение клерков с клиентами строится лишь на ссудно-процентной лексике. Фактически мы сталкиваемся с ситуацией, когда банк провозглашает одно, а осуществляет нечто совсем другое, явно противоречащее духу и букве собственной декларации. Как расценить подобное положение вещей? Что, с точки зрения алахи, должно превалировать в столь странном противостоянии между декларируемой «этер иска» и выписываемым процентно-ссудным документом?

### **Договора Махозы и презумпция невинности**

Оказывается, подобная ситуация уже описана в Талмуде. В трактате «Бава Меция» (68а) говорится следующее: «Сказал Рава: «Алаха должна быть установлена не так, как принято у жителей города Махозы, которые включают предполагаемый доход и фондовую сумму в одну общую сумму и вписывают ее в долговой документ — ведь кто может поручиться, что действительно будет доход?»». Раши комментирует это место так: речь идет о соглашении «иска», по которому жители Махозы снабжали странствующих торговцев товарами для продажи в более прибыльном месте, чтобы разделить вырученный доход поровну. Предполагаемую сумму своего будущего дохода жители города заранее присоединяли к сумме фондовой стоимости выдаваемых товаров и оформляли получившийся результат в долговой документ о беспроцентной ссуде. Таким обра-

зом, выходило, что своим устным условием они определяли статус соглашения с торговцами как «иска» — совместный бизнес, что, по закону, давало право получателю освободиться от выплаты инвестору его доли доходов в случае, если дело не принесло таковых. Согласно же выписанному документу соглашение определялось уже как полноценная ссуда, да еще и с фиксированным процентом, включенным в ее общую сумму. Рава запретил подобную практику по причине того, что теперь, даже если дело действительно не принесет дохода, торговец уже не сможет избежать выплат по нему. Махозцы не поверят его словам и по суду взыщут с него всю сумму документа.

Обратим внимание, что Рава не опасался того, что махозец взыщет всю сумму даже в случае, когда все товары пропали в результате форс-мажорных обстоятельств, что незаконно, так как по условиям иска он должен принять на себя половину ущерба. Причина в том, что при таком раскладе торговец может освободиться от выплат через клятву, в то время как его утверждение об отсутствии доходов с дела (то есть, что товары были проданы, но лишь по их изначальной стоимости и не больше), должно, по закону, приниматься на веру без всякой клятвы. Поэтому-то махозцы и пошли на вышеприведенную уловку — теперь торговец у них в руках, и они могут отместить его заверения об отсутствии доходов как несостоятельные. Однако для Равы несомненным является то, что в случае утверждения торговца о форс-мажорном крахе бизнеса, махозец остался бы верен принципам заключенного устно соглашения об «иска», и не стал бы противозаконно использовать долговой документ, находящийся у него на руках. Он, безусловно, дал бы торговцу возможность поклясться и освободиться от выплат как половины стоимости товаров, так и, естественно, его доли доходов.

Получается, что не будь той самой дополнительной суммы дохода, включенной в документ,

Рава не видел бы ничего зазорного в том, что фондовая стоимость товаров определяется с позиций устного соглашения по «иска», как инвестиции по принципу «половина ссуда — половина «пикадон», а с точки зрения долгового документа — как одна общая сумма, несмотря на столь явное противоречие. Это должно означать только одно: по мнению Талмуда, устное соглашение превалирует над написанным документом. Запомним этот важный вывод — мы еще вернемся к нему в дальнейшем.

Далее в тексте Талмуда приводится высказывание сына Амеймара, одного из мудрецов Махозы. Тот оспаривает мнение Равы, утверждая, что Амеймар, его отец, тоже выписывает подобные документы, и в случае, когда торговец заявляет об отсутствии доходов с продажи товаров, верит ему на слово и освобождает его от выплат. На это Рава возразил, что даже если Амеймар и поступает так, опираясь на особые доверительные отношения с торговцами, его мнение должно быть отвергнуто, а подобные документы запрещены. Ведь нам следует опасаться того, что они могут попасть в руки наследников тех, кто их выписал, после их возможной смерти, и те взыщут по ним всю сумму, так как не будут знать об устном соглашении «иска» и не поверят утверждению торговца о том, что оно действительно было заключено.

Из данного заключения Талмуда выходит, что, не будь этого опасения, связанного с возможной смертью инвестора, само по себе наличие долгового документа в его руках несколько не лишает сделку ее кашерности. И это несмотря на то, что при желании он имеет возможность на основании бумаги обманом взыскать с получателя не полагающиеся ему деньги. Из этого следует второй важный вывод: еврей не может быть подозреваем в готовности пойти на нарушение запрета ради личной выгоды. В трудах законоучителей этот принцип формулируется так (дословный перевод): «Мы не держим человека за грешника».

### Презумпция невиновности — за и против

Данные выводы основаны на комментарии Раши на вышеприведенные слова Талмуда. Однако из слов Рамбама («Законы ссуд», 5-10) и автора алахического кодекса «Арбаа Турим» («Йорэ Деа», пар. 177) видно, что, по их мнению, речь там ведется не о долговом документе, а лишь о документе на «иска», где прописаны ее принципы и условия. Единственной проблемой этого документа является лишь то самое включение суммы ожидаемого дохода в сумму ссуды данного соглашения. По такому пониманию, уже нет никакого основания утверждать, что устное соглашение превалирует над написанным документом, ведь в качестве условия «иска» здесь выступает сам документ. Однако Рамбам выводит из слов Талмуда еще один закон: в случае устного соглашения об «иска» нельзя записывать общую сумму инвестиций в виде отдельного долгового документа. Причина — вышеприведенное опасение в отношении наследников инвестора. Получается, что алахические воззрения Рамбама в данном вопросе ничем, фактически, не отличаются от мнения Раши (статус «иска» сохраняется, и сам инвестор свободен от подозрений), и из них тоже следуют оба вышеупомянутых вывода.

Однако у другого великого законоучителя эпохи «ришоним» рабейну Ашера (сокр. Рош) совсем другое мнение по данной теме. В одной из респонс своего сборника (88 — 7) он пишет, что если фондовая сумма устного соглашения об «иска» была записана в виде ссуды в долговом документе, данное соглашение теряет статус совместного бизнеса и должно считаться обычной ссудой, ввиду чего инвестору становится запрещено получать с него доход. Причина того, что документ считается здесь превалирующим фак-

тором и отменяет устное условие, состоит, по мнению Роша, в том, что инвестор на его основании имеет теперь возможность взыскать с получателя всю сумму иска при любых обстоятельствах. Из этих слов следует, что, во-первых, написанное пером отменяет высказанное устами, а во-вторых, что мы реально принимаем во внимание возможность того, что еврей совершит противоправное действие во имя личных интересов, то есть фактически «держим его за грешника».

Как согласуется мнение Роша со словами Талмуда, это отдельный предмет для обсуждения; нас же сейчас интересует тот факт, что сын Роша, рабейну Яков, автор вышеупомянутого кодекса «Арбаа Турим», принял его в качестве практической алахи: он изложил ряд пунктов, и в числе прочего вынес одно за другим два алахических определения («Йорэ Деа» пар. 177). В первом из них он пишет, что нельзя включать в общую сумму «иска» размер ожидаемого дохода от нее, так как этим преступается запрет взимания процентов (по мнению комментаторов, автор имеет в виду документ соглашения «иска»). Второе из них гласит, что нельзя записывать сумму «иска» в виде обычного долгового документа, так как в таком случае соглашение приобретает запретный статус «близкого к доходу и далекого от потери»<sup>3</sup>. Мы видим, что автор, следуя мнению своего отца, никак не упомянул в качестве причины запрета опасение о возможной смерти инвестора, заменив его тезисом об изначальной внутренней проблемности самого документа. Этим он вызвал недоумение величайшего законоучителя раби Йосефа Каро, который, очевидно, не зная о вышеприведенном респонсе Роша, так и остался в неведении относительно того, почему автор не пошел в данном вопросе по пути Рамбама. Сам

<sup>3</sup> Так обозначается в Талмуде соглашение об «иска», оформленное таким образом, что инвестору гарантируется возврат всей вложенной суммы средств даже в случае их форс-мажорной потери. Такое соглашение, обещающее инвестору доход и в то же время страхующее его от возможных потерь, запрещено мудрецами, как несоответствующее истинному духу «иска» и слишком напоминающее собой процентную ссуду.



раби Йосеф Каро в своем основополагающем алахическом кодексе «Шулхан Арух» («Йорэ Деа», 177.24) взял в качестве алахи именно мнение Рамбама, указав в качестве причины второго закона лишь опасение о возможном незаконном взимании наследниками умершего инвестора всей суммы «иска».

Таким образом, получается, что наш вопрос об алахической легитимности выписывания ссудных документов под эгидой декларированного условия «этер иска», является предметом спора между авторами двух базисных алахических кодексов, источником которого является, в свою очередь, разногласие в понимании слов Талмуда в трактате «Бава Меция» между Рошем и Рамбамом. По мнению автора «Арбаа Турим», подобному двойному стандарту нет места в практической алахе, и статус соглашения должен устанавливаться лишь на основе документа о ссуде. Но согласно «Шулхан Аруху», если нам удастся каким-либо образом нейтрализовать проблему с наследниками, декларированное соглашение об иске будет иметь законную силу, несмотря на наличие параллельного долгового документа. В нашем случае инвестирующей стороной «этер иска» выступает юридическое лицо, называемое «банк». Оно, это «лицо», тоже, конечно же, вполне может «умереть», оставив безутешных наследников в лице разъяренных акционеров и вкладчиков, рвущихся взыскать с клиентов полученные теми ссуды. Однако вышеупомянутой проблемы здесь уже не должно быть в принципе. Ведь, по «Шулхан Аруху», мы «не держим людей за грешников», и опасение в отношении наследников основано, как было показано выше, лишь на их возможности ошибиться в результате незнания всех обстоятельств дела. Здесь же само наличие провозглашенной банком декларации не оставляет никаких сомнений в факте существования соглашения об «иска». Следовательно, выдача банковских процентных ссуд под прикрытием банковской «этер иска» должна быть разрешена.

### «Хават Даат» — линия устрожения

Однако далеко не все законоучителя согласились с мнением «Шулхан Аруха». Тут следует принять во внимание тот факт, что раби Йосеф Каро, выбирая в качестве закона подход Рамбама, действует в рамках сефардской традиции вывода практической алахи, в то время как Рош и «Арбаа Турим» считаются представителями ашкеназской традиции. Ввиду этого, несмотря на то, что раби Моше Иссерлис (Рама), последовательно и настоятельно проводящий линию ашкеназской традиции в своих примечаниях к «Шулхан Аруху», не спорит в данном пункте с раби Йосефом Каро, все-таки некоторые видные законоучителя-ашкеназы постановили в своих алахических трудах придерживаться именно устрожающего решения «Арбаа Турим». Так, например, автор известнейшего алахического комментария «Нетивот Мишпат» раби Яков из Лиссы постановил в своем комментарии «Хават Даат» на «Шулхан Арух» («Йорэ Деа») полный запрет записывать фондовый капитал «иска» в виде долгового документа, причем не только когда соглашение «иска» было оговорено устно, но также и в случае, когда стороны оформили его в виде отдельного документа о совместном бизнесе. Причина все та же: возможность незаконного использования инвестором долгового документа. И хотя для этого ему придется скрыть факт нахождения у него на руках документа об «иска» и давать ложные показания в суде, мы опасаемся, что он вполне способен пойти на это, ведь алаха, по мнению «Хават Даат», требует держать человека за потенциального грешника. Поэтому если подобный документ был все-таки выписан, сам факт незаконного оформления соглашения определяет его как ссуду с наложением запрета на инвестора взимать свою долю дохода. Получается, что, согласно «Хават Даат», даже если бы банковская общая «этер иска» считалась полноценным документом договора о совместном бизнесе, все равно банковская процентная

ссуда должна подпасть под запрет ввиду наличия также и долгового документа. Тем более это верно при учете того факта, что окончательный алахический статус банковской «этер иска» весьма неопределен и расплывчат, как будет показано ниже.

Тут, правда, следует отметить, что существует другое понимание мнения «Арбаа Турим» по данному вопросу, трактующее его в сторону облегчения. Два авторитетнейших законоучителя, авторы комментариев «Байт хадаш» (сокр. Бах) и «Сифтей Коэн» (сокр. Шах), сходятся во мнении, что и по «Арбаа Турим» статус «иска» не отменяется полностью фактом оформления долгового документа. Получатель в данном случае лишь приобретает право отказать инвестору в требовании отдать ему его долю доходов на основании того, что документ определяет их соглашение как ссуду, а не как «иска». Однако если получатель изъявит желание выплатить инвестору его часть в общей прибыли дела, он имеет право и на это, и здесь не будет нарушения запрета процентов. Данное воззрение двух великих авторитетов алахи может вне всякого сомнения служить достаточным противовесом устражающему мнению «Хават Даат». Однако в нашем вопросе оно мало чем может нам помочь. Ведь мы ищем алахическое обоснование изначальной дозволенности брать у банка ссуду на основании его декларации «этер иска». Вышеприведенное мнение же относится лишь к ситуации постфактум, когда создающий проблемы документ уже был выписан. В нашем случае это означает, что если клиент уже «влип» в ссудные отношения с банком, подписав соответствующие документы, у него есть алахическая «точка опоры», позволяющая выплачивать банку его доходы-проценты. Однако законной платформы для разрешения идти на заключение подобных договоров изначалью у нас, по крайней мере у ашкеназов, как не было, так и нет. На чем же оно, в конце концов, основано?

### Ссудный документ как государственная гарантия

Как это часто происходит, сама жизнь в своей повседневной реальности внесла с течением времени решающие коррективы в данном вопросе. Сменились поколения, духовный уровень народа резко снизился, низко упал авторитет раввинских судов, а вместе с авторитетом сошла на нет и способность судов обеспечить реальное исполнение своих решений и постановлений. Ответчики все чаще предпочитали просто-напросто игнорировать раввинские приговоры, вынесенные не в их пользу, и отказывались выплачивать истцам причитающиеся тем по закону Торы деньги. Также и договоры «этер иска», заключаемые евреями между собой, уже не гарантировали по этой причине кредиторам ни выплаты доходов, ни даже возврата фондовой суммы соглашения. В принципе, по еврейскому закону в случае отсутствия возможности заставить ответчика исполнять решения раввинского суда, тот может выдать истцу разрешение обратиться за помощью в нееврейский суд. Однако на руку неплательщикам играл тот факт, что государственные судебные инстанции отказывались принимать на рассмотрение иска по документам, составленным не по стандартной форме, предписываемой законодательными нормами. Ввиду этого возникла насущная необходимость обеспечения гарантий кредиторам на основе стандартных долговых документов, написанных на государственном языке страны по всем канонам обычной ссуды. И раввины пошли на это. Уже Хатам Софер (первая четверть XIX века) пишет в одной из респонс («Хошен Мишпат», №48), что в его раввинском суде при оформлении соглашения «этер иска» раввин сначала устно разъяснял сторонам его алахическую суть, а затем инвестору выписывался типовой долговой документ на всю сумму по всем правилам законодательства. Правда, внизу документа под подписями добавлялось: соглашение заключено, как оговорено между сторонами в соответствии с постановлением раввинов (очевидно, по-

добное не считалось тогда нарушением принятых норм написания документов).

Другой выдающийся авторитет алахи рав Ицхак Шмелькис в своем сборнике респонс «Бейт Ицхак» («Йорэ Деа», часть 2, №4) разрешил выписывать стандартный долговой документ на фондовую сумму «иска» параллельно с документом на саму «иска», если кредитор требует этого для обеспечения гарантии возврата ссуды. Он пишет, что наличие на руках у кредитора документа по «иска» снимает проблему возможного незаконного использования наследниками долгового документа, так как служит для них подтверждением факта заключения данного соглашения. Явной же аферы со стороны кредитора или наследников мы не опасаемся, так как не держим людей за грешников. Даже автор «Арбаа Турим», утверждает «Бейт Ицхак», явно полемизируя здесь с «Хават Даат», устражал лишь в случае, когда в общую сумму «иска», вносимой в долговой документ, включался также и предполагаемый размер дохода. Однако если в ссудный документ вписывается лишь сама фондовая сумма соглашения, то уже по всем мнениям мы не будем подозревать кредитора и наследников в готовности нарушить запрет взимания процентов. Это свое интересное (и весьма спорное) утверждение «Бейт Ицхак» решил подкрепить не менее интересной ссылкой на повседневную реальность. К его времени (респонса датирована 1878 годом) среди евреев широко распространилась практика сопровождать заключение соглашения «этер иска» выписыванием векселя на имя получателя на всю ее сумму. Этот вексель находился в руках инвестора и служил тому гарантией взимания выданной суммы. Раввины поколения не выражали протеста по поводу сложившейся практики,

несмотря на то, что, по закону государства, данный вексель мог быть реализован через суд с добавлением 6% годовых. Данный факт, по словам «Бейт Ицхак», служит ярким доказательством того, что практическая алаха придерживается принципа не держать человека за грешника. Соответственно, если кредитор предпочтет в качестве гарантии долговой документ вместо векселя, он имеет на это право.

Автор известного сборника респонс «Тув Таам Вадаат», выдающийся законоучитель той эпохи рав Шломо Крюгер пошел еще дальше. В своем алахическом ответе (издание первое, № 208) он разрешает выписывать долговой документ на всю сумму иска даже в случае, когда ее условия были оговорены сторонами лишь устно. Опирается он в своем решении, во-первых, на уже сложившийся обычай, а во-вторых, на вышеупомянутый принцип «не держать человека за грешника» и, в-третьих, на фактор «запирания дверей перед заемщиками»<sup>4</sup>.

### Гарантии вместо ссуд

С учетом изложенных выше позиций у нас, наконец, появляется возможность сконструировать некую алахическую основу для легитимации практики сочетания банками декларирования приверженности принципам «этер иска» с выписыванием полноценных ссудных документов. Эти документы должны восприниматься теперь лишь как обеспечивающие гарантии взыскания банком через светский суд выданных клиенту денежных средств, в то время как истинная суть заключаемых им соглашений определяется только его общей «этер иска». Правда, здесь остается одна серьезная проблема. Во всех вышеприведенных респонсах речь идет лишь о самой фондовой сум-

<sup>4</sup> Талмудическое обозначение ситуации, при которой создаются реальные предпосылки полного прекращения выдачи ссуд потенциальными кредиторами ввиду обоснованного опасения не получить их обратно, что грозит тяжелыми последствиями для нуждающихся и требует активного вмешательства мудрецов для исправления сложившегося положения.

ме иска, записанной в виде беспроцентной ссуды. В банковских же долговых документах подробнейшим образом прописан, кроме самой суммы ссуды, также и процент на нее. Как совместить этот вопиющий факт с принципами «этер иска»?

Решение здесь предлагается следующее: ввиду того, что банк не заключает соглашение об иске с каждым клиентом индивидуально, а лишь декларирует его в общем виде, единственным документом, где конкретно оговариваются условия каждого отдельного соглашения, является тот самый банковский ссудный документ, который должен служить также и гарантией возврата денег через суд. Соответственно, у банка просто нет другого выхода, кроме как облечь условия выплаты полагающейся ему, как инвестору «иска», доли в будущих доходах в терминологии процентной ссуды — ведь такова стандартная форма документа, признаваемая светским судом. Однако фактически подразумевается, что лишь банковская общая «этер иска» дает нам путь правильного прочтения текста банковского документа: пишется процент на ссуду, имеется в виду доход с иска.

Образно выражаясь, банк словно говорит клиенту: посмотри вон на тот текст в рамочке, он определит, что все, что мы тут с тобой расписываем, есть лишь условия выплаты моей доли в будущих доходах нашего совместного бизнеса; а то, что у нас тут на каждом шагу сплошные проценты и ни слова о самом бизнесе — это лишь технические моменты на случай моего обращения в суд.

Звучит гротескно, но именно так все это, по идее, и работает. Кроме этого, мы находим одно очень интересное новаторское утверждение в одной из респонс рава Моше Файнштейна («Игрот Моше», «Йорэ Деа», 2, №63). Там он затрагивает ситуацию, при которой адвокаты, составляющие документы об имущественных соглаше-

ниях и несущие юридическую ответственность за их соответствие нормам законодательства, отказываются подтверждать законность документа «этер иска» и требуют от сторон оформлять ее в виде стандартного документа о процентной ссуде. Рав Файнштейн пишет, что в таком случае дозволено выписывать подобный документ в добавление к документу об иске, лишь только следует вписать в текст документа об «иска», что именно он, а не тот второй документ, определяет истинную суть соглашения. Долговой же документ будет лишь служить гарантией соблюдения получателем «иска» своих обязательств по ней. Выходит, что, по мнению рава Файнштейна, кредитор имеет право обеспечить себе долговым документом гарантии не только на возврат вложенной в «иска» суммы, но и на взимание дохода с нее, прописав его как проценты на ссуду. Данное решение, несомненно, служит дополнительным основанием и алахической поддержкой банковской практике Израиля. Однако, если глубоко вдуматься в вопрос, обнаружится, что все далеко не так просто.

### Банк-грешник и кризис 1995 года

В основе всех вышеприведенных раввинские решений лежит один главный принцип: мы не держим инвестора за грешника. Согласно ему мы должны воспринимать вложившего свои средства в «иска» как безупречного партнера, желающего остаться до конца верным условиям «этер иска», несмотря на возможность воспользоваться имеющимся у него документом о процентной ссуде. Но зададимся вопросом: применим ли данный принцип по отношению к израильским банкам? Представляется вполне логичным утверждать, что данная «презумпция невиновности» распространяется лишь на б-гобязанных, соблюдающих заповеди евреев. Только на таких партнеров можно положиться в том, что даже в тяжелых обстоятельствах они не преступят запрет ради своих «шкурных» интересов, а останутся в рамках еврейского закона. Конечно, внешний вид

еще не является гарантией честности, и под личной ортодокса вполне может скрываться еще тот «махер» — но нам важен сам общий принцип. Ввиду этого мы не можем игнорировать тот очевидный факт, что абсолютное большинство членов правлений израильских банков — абсолютно светские евреи. Конечно, вполне возможно, что все они интеллигентные и порядочные люди, но все-таки нельзя отрицать, что в силу своего воспитания и мировоззрения они не будут видеть ничего зазорного во взимании ссудных процентов, как, впрочем, и в том, чтобы преступить многие другие запреты Торы и мудрецов, воспринимаемые ими лишь как отживший свой век национальный фольклор. Такие евреи, не обладающие внутренним психологическим барьером, не дающим нарушать религиозные запреты, имеют алахический статус «грешников». Следовательно, наличие декларированной банковской общей «этер иска» не может снять запрет с банковской процентной ссуды ввиду того, что банк подозреваем нами в готовности обратиться в случае необходимости в светские суды Израиля для взыскания с клиентов-заемщиков всей суммы ссуды с процентами на основании имеющегося у него на руках долгового документа — с полным игнорированием условий соглашения «этер иска».

Кроме того, по той же самой причине вызывает сомнение даже сам факт изначальной готовности членов правления банка следовать принципам «этер иска». Это получило свое яркое подтверждение в августе 1995 года, когда в израильских газетах были опубликованы высказывания некоторых руководителей крупных банков Израиля, в которых, в частности, прозвучала мысль о том, что банковская общая «этер иска» воспринимается в их кругах лишь как чисто религиозный документ, не накладывающий никаких реальных финансовых обязательств на банки и не оказывающий никакого влияния на обычный ход банковской деятельности. Публикации вызвали бурю возмущения в религиозном обще-

стве. Мысль была одна: если такова позиция всех банкиров Израиля, то светские суды примут ее в качестве юридического положения, что будет означать превращение банковской «этер иска» в полный блеф. Религиозные лидеры потребовали от банков публичного разъяснения позиции их руководства в отношении банковской «этер иска». В ответ — громовое молчание. Обстановка накалилась. Тысячи людей, взявших банковские ссуды, не знали, как им действовать и что предпринять. Наконец, ведущие раввины поколения выступили с совместным заявлением, в котором пригрозили в случае продолжения отказа банков подтвердить свою приверженность принципам «этер иска» издать алахическое постановление, определяющее взятие банковской ссуды как «сомнение во вполне возможном нарушении запрета на проценты». Результатом его было бы массовое прекращение религиозной частью Израиля всех отношений с банками, что, несомненно, нанесло бы, кроме всего прочего, невообразимый ущерб и самим банкам. Угроза возымела действие — через очень короткое время большинство банков выступили с официальным заявлением их руководства о безоговорочной приверженности принципам «этер иска» и о полном признании всех обязательств, налагаемых ею.

### Светский суд против светского банка

Конфликт утих, но, как говорится, «осадочек остался». Нерелигиозность руководства банков никуда не делась и продолжает оставаться проблемным фактором, ставящим под сомнение действенность банковской «этер иска» даже после всех публичных заявлений. Ведь на чем, в конце концов, основана ее юридическая сила? Ее текст — лишь декларация о намерениях, в нем даже отсутствует упоминание о том, что руководство осуществило действие «киньяна» в присутствии раввинского суда для придания алахической силы своим словам. А учитывая то, что, на самом деле, в глубине души руководство, действительно, воспринимает этот текст лишь как некое заклина-

ние, даже если «киньян» будет сделан, все равно останется сомнение в истинности их намерений. Таким образом, получается, что единственным настоящим гарантом эффективности банковской общей «этер иска» является лишь ее юридический статус в светском имущественном судопроизводстве, то есть, проще говоря, то, как она будет восприниматься в израильских судах при рассмотрении дел о конфликтах между банками и клиентами. К примеру, клиент банка, взявший в нем процентную ссуду, отказывается выплачивать банку проценты на основании того, что бизнес не дал никакого дохода. Банк подает на него в суд. В суде клиент заявляет, что, опираясь на банковскую «этер иска», он желает воспользоваться данным ему правом освободиться от выплаты банку его доли доходов, произнеся текст «строгой клятвы» об отсутствии таковых. Примет ли светский суд подобное заявление или отвергнет его, как несостоятельное? Именно от этого будет зависеть алахический статус банковской «этер иска». И что же мы имеем в данном вопросе? Лобовое столкновение двух соперничающих базисных факторов. С одной стороны, по букве закона, все официально документированные обязательства банка, подписанные его руководством, должны обладать юридической силой и безоговорочно приниматься в суде. Декларация банковской «этер иска» вполне отвечает этим критериям. Однако, с другой стороны, израильские светские суды видят свою миссию не только в механическом следовании букве закона, но также и в максимальной реализации его духа во благо всех членов общества (в соответствии, конечно же, с тем, как оно, это благо, ими понимается). Рассматривая ситуацию с банковской общей «этер иска» в таком плане, светский суд не может не ощущать внутренней солидарности с позицией банка. В самом деле, что от него хотят? Банк не совершил ничего плохого, он ведет честный бизнес, служа интересам экономики и общества в целом. Проблема в самих религиозных, которые тоже хотят, но не могут в силу своих «предрассудков» включиться во взаимовыгодные

отношения с банком. Банк идет им навстречу, декларируя и подписывая некое приемлемое для раввинов заявление, призванное убрать препятствие с пути. Ему спасибо надо за это сказать, а вместо этого ему создают проблемы! Какие там, извините, клятвы, какие совместные бизнесы?! Ведь все понимают, что все это лишь игра, камуфляж для взятия процентной ссуды с соблюдением внешних приличий — что бы там не пытался доказать клиент в кипе.

Таким образом, светский суд стоит перед дилеммой, что предпочесть: букву закона или «сермяжную правду». Что выбирает суд? В одной книге на тему «этер иска» приводятся интересные данные по этому вопросу. Так, например, там говорится, что федеральные суды США за всю историю ни разу не признали соглашение «этер иска», заключенное между сторонами договора ссуды, в качестве достаточного аргумента для освобождения должника от выплаты процентов. Ни одного прецедента! Это означает, что у адвокатов всегда получается убедить судей в том, что «этер иска» — это лишь внешнее религиозное прикрытие банальной процентной ссуды. Это тем более убедительно на фоне того, что по нормам государственного законодательства каждое заключенное соглашение о ссуде или купле-продаже обязано сопровождаться стандартным юридическим документом, составленным адвокатом, который и принимается в суде, как определяющий суть сделки. При таком положении вещей у договора «этер иска» действительно нет шансов в американском суде. Насчет же судов израильских там сообщается, что в них случаются прецеденты вынесения решений на основе заключенного между сторонами соглашения «этер иска», в том числе и банковской общей «этер иска», но лишь в отдельных редких случаях и только по искам на относительно небольшие суммы. В основном же израильские суды принимают в подобных разбирательствах сторону банка и обязывают клиента выплачивать всю сумму процента.

Таким образом, если эти данные верны, то выходит, что проверка на практике действенности банковской «этер иска» не дает однозначного результата. Ее алахический статус остается туманен и расплывчат. Поэтому, принимая во внимание строгость запрета на процентную ссуду, мы должны прийти к неутешительному выводу: нужно устрожить и запретить заключать подобные соглашения с банком. Однако данный вывод опровергается существующей реальностью. На чем же она основана? В чем состоит тот самый последний штрих, завершающий общую картину алахического разрешения на банковскую «этер иска»?

### **Узаконенный грабеж — спасение от процентов**

Дело в том, что по данному вопросу существует одно очень интересное мнение ряда видных законоучителей, в частности, приведенного выше Маарама Шика (сборник респонс, «Йорэ Деа», № 161) и одного из ведущих алахических авторитетов Польши довоенного поколения рава Элияу Клячкина. Его суть в том, что даже если инвестор решит все-таки стать грешником и, незаконно используя долговой документ, взьщет через суд проценты с получателя «иска», статус соглашения «этер иска» не будет отменен этим его действием, и останется в силе. Грех инвестора будет определяться, ввиду этого, лишь как незаконное присвоение чужого имущества, как грабеж или воровство, но не как взимание процентов по ссуде. Конечно, в этом тоже радости мало, но все же запрет запрету рознь. По крайней мере, хорошо уже то, что согласно такому подходу получатель (а в нашем случае клиент банка) уже не будет считаться выплачивающим запретные проценты, то есть своего рода соучастником прегрешения, а будет восприниматься лишь как «невинная жертва» разбоя.

В свете этого понимания мы все еще можем продолжать утверждать, что банковская обща «этер иска» действительно представляет собой алахически выверенное определение отношений

банк/клиент как партнерства в бизнесе. Если же банк вдруг решит отказаться от соблюдения условий соглашения и огрabit клиента при активном содействии светского суда — это будут уже его личные проблемы, которые не должны отражаться ни на алахическом статусе заключенного соглашения, ни на нашем праве на взятие банковского кредитов.

### **Подведение итогов**

Итак, нами были показаны корни и этапы развития банковской общей «этер иска» и сделана попытка проанализировать как ее основные проблемные моменты, так и предложенные способы их решения. Сформулируем здесь вкратце рассмотренные выше аспекты.

*Проблема первая.* Односторонний характер декларированной готовности банка следовать принципам «этер иска», результатом чего является незнание или непонимание второй стороной сути соглашения с банком.

*Решение.* Статус банка, как общественного учреждения под контролем государственных структур, определяет данную декларацию как уставное правило, обязывающее вторую сторону подчиняться ему в любом случае.

*Проблема вторая.* Несоответствие данной декларации реальной практике банковской деятельности, в частности, оформлению соглашений с клиентами в виде стандартных процентно-ссудных документов.

*Решение.* Документ служит гарантией взыскания банковских инвестиций и доходов через светский суд, что диктует необходимость использования в нем процентно-ссудной терминологии.

*Проблема третья.* Фактическая недействительность декларации, подтвержденная реальной практикой взимания банками при содействии из-

раильских судов процентов с клиентов на основе банковских ссудных документов.

*Решение.* Алахическое определение такого взимания как незаконного присвоения имущества клиента, а не как нарушения запрета на проценты.

В конечном счете, нужно иметь в виду, что все вышеприведенные решения далеко не столь однозначны, и у каждого есть масса авторитетных оппонентов среди законоучителей. В общем и целом, доминирующее в наше время отношение авторитетов алахи к банковской общей «этер иска» можно определить как настороженно-критическое. Она считается чем-то вроде неизбежного зла в безвыходной ситуации, с которым приходится, скрепя сердце, мириться. Поэтому в выступлениях и публикациях раввинов на эту тему постоянно повторяется и подчеркивается, что тот, у кого есть хоть какая-то возможность обойтись без того, чтобы опираться на нее, обязан предпочесть альтернативный вариант.

Беда только в том, что у слишком многих и слишком часто отсутствует такой вариант. В конечном счете, сама жизнь определяет здесь алахическую реальность: банковская общая «этер иска» есть легитимный, дозволенный буквой еврейского закона путь решения проблемы банковской процентной ссуды.

### **Заключение**

И такова общепринятая практика в Израиле — религиозные евреи, в большинстве своем, обращаются в час нужды в банки за ссудами, опираясь при этом на банковскую общую «этер иска». Таким образом, она, несмотря на все свои проблемные моменты, остается в рамках общественного консенсуса. Но всегда ли она в состоянии снять вопрос процентной ссуды? Существуют ли такие виды банковских операций, аспектов финансовой деятельности или, наконец, просто ситуаций и обстоятельств, при которых на нее нельзя опереться? Об этом, с Б-жьей помощью, в следующей статье. МП





Рав Давид КАНТОРОВИЧ  
Главный раввин г. Гомель

## ЗАПРЕТ ПЕРЕСЧЕТА ЕВРЕЕВ И ПЕРЕПИСЬ НАСЕЛЕНИЯ В ИЗРАИЛЕ

Многие из нас с детства хорошо помнят мультик про козленка, который умел считать до десяти. Другие звери были очень недовольны тем, что козленок их пересчитывает, пока не возникла важная причина, которая заставила их изменить свое мнение. Но мы знаем, что в иудаизме на самом деле существует запрет считать евреев.

Именно поэтому, когда мы хотим убедиться в том, что в помещении присутствует достаточно мужчин для миньяна, мы не считаем самих людей — мы считаем их кипы, или считаем их парами, или же пользуемся какой-нибудь считалочкой — например, благословением на хлеб или стихом, содержащим 10 слов (Теилим 28:9): «Ошиа эт амеха у-варех эт нахалотеха у-рээ ве-насем ад а-олам» («Спаси народ Свой и благослови наследие Свое, и паси их, и возноси их вовеки»).

То есть даже когда счет обусловлен исполнением заповеди молиться в присутствии миньяна, мы не пересчитываем людей непосредственно.

Однако совершенно очевидно, что необходимость подсчета людей существует, как на микроуровне, так и в масштабах государства.

Во всех странах периодически проводится перепись населения. Одна из главных целей переписи — более точное экономическое планирование. В Израиле перепись осуществлялась несколько раз, и каждый раз это вызывало большой резонанс в среде религиозных евреев. Мнения раввинов разделились: некоторые выступали резко против этой переписи и участия в ней, а некоторые, наоборот, не имели против нее никаких возражений. Нужно отметить, что не всегда причины отказа были именно алахическими — как это часто бывает в дискуссии по общественно-значимым вопросам, не обошлось без различных

соображений, продиктованных политическими и прочими факторами.

В этой статье мне хотелось бы рассмотреть источники, в которых затрагивается тема пересчета людей, и обсудить проблемы, связанные со счетом и переписью населения в свете этих источников.

Пересчет евреев впервые упомянут в Торе в главе "Ки Тиса", в особом отрывке, который получил название "Парашат Шкалим" и специально читается по свитку в одну из Суббот (Шмот 30:11-17):

«И сказал Г-сподь Моше так: Когда будешь делать поголовное исчисление сынов Израиля при пересмотре их, то пусть каждый даст выкуп за душу свою Г-споду при исчислении их, и не будет мора среди них при исчислении их. Вот что давать им, каждому, проходящему для пересмо-

тра: половину шекеля, по шекелю священному, шекелю двадцати гера: полшекеля приношение Г-споду. Всякий, проходящий для исчисления, от двадцати лет и выше, должен давать приношение Г-споду. Богатый не больше и бедный не меньше полшекеля должны давать в приношение Г-споду для выкупа душ ваших. И возьми серебро выкупа от сынов Израиля, и отдай его на устройство шатра соборного; и будет это для сынов Израиля в память пред Г-сподом, для искупления душ ваших».

Здесь мы видим, что если считать по «головам», то может, не дай Б-г, случиться мор, то есть массовая гибель сосчитанных. Поэтому Всевышний приказывает собрать по полшекеля, и с помощью этих монет можно будет понять, какова численность народа.

И в других книгах Танаха мы видим, что если надо было пересчитывать евреев для какой-то цели, считали не непосредственно самих людей, а какие-то посторонние предметы.

В частности, упоминается, что царь Шауль считал евреев: «И пересчитал он их в Безеке, и оказалось сынов Израэля триста тысяч, а мужей Иеуды тридцать тысяч» (Шмуэль I, 11:8); «И созвал Шауль народ, и насчитал их в Телаиме двести тысяч пеших и десять тысяч мужей из [колена] Иеуды.» (Шмуэль I 15:4).

Из гемары, объясняющей эти стихи, следует, что Шауль считал народ или с помощью черепков («Безек» — это не только географическое название, одно из значений этого слова — «черепки»), или с помощью барашков («Телаим» — это не только название места, но и «барашки»).

А вот когда царь Давид поручил своему военачальнику Иоаву бен Цруя осуществить перепись населения непосредственно, без каких-либо предметов, то случилась беда:

«И опять воспылал гнев Г-сподень на Израэля, и подбивал Давида против них, чтобы приказать: пойдя, пересчитай [людей] Израэля и Иеуды. И сказал царь Иоаву, военачальнику, который был при нем: пройди по всем коленам Израэля, от Дана до Беер-Шевы, и пересчитайте людей, чтобы знать мне число народа. И сказал Иоав царю: да умножит Г-сподь, Б-г твой, народ, сколько его есть, и еще во сто раз столько, и глаза господина моего царя [да] увидят [это]; но для чего господин мой царь этого желает? Но строгим было слово царя Иоаву и начальникам войска; и пошел Иоав с начальниками войска, что были при царе, считать народ Израэля. И перешли они Ярден, и остановились в Ароере, с правой стороны города, который в долине [удела сынов] Гада, а [оттуда прошли] к Язеру. И пришли в Гилад и в землю Тахтим-Ходши; и пришли в Дан-Яан и в окрестности, и [прошли] к Цидону. И пришли в крепость Цора и во все города хивим и кнаанит, и вышли на юг Иудеи в Беер-Шеву. И обошли всю землю, и по истечении девяти месяцев и двадцати дней пришли в Иерушалаим. И подал Иоав царю число пересчитанных людей, и было израэлим восемьсот тысяч мужей храбрых, [способных] обнажить меч, а мужей Иеуды пятьсот тысяч человек. И дрогнуло [от раскаяния] сердце Давида после того, как он сосчитал народ... И сказал Давид Г-споду: весьма согрешил я, что сделал это; а теперь, Г-споди, прости, прошу, грех раба Твоего, ибо поступил я весьма неразумно. И [когда] встал Давид поутру, то было слово Г-сподне к Гаду, пророку, прозорливцу Давида, такое: Пойди и скажи Давиду: так сказал Г-сподь: «Тройкое [наказание] предлагаю Я тебе, выбери себе одно из них, и Я совершу [его] над тобою». И пришел Гад к Давиду, и рассказал ему, и сказал ему: придти ли семи годам голода в страну твою, или трем месяцам бегства твоего от врагов твоих, когда они будут преследовать тебя, или быть трем дням мора в стране твоей? Теперь рассуди и реши, что ответить мне Пославшему меня? И сказал Давид Гаду: тяжело мне очень,

но лучше пасть нам от руки Г-спода, ибо велико милосердие Его, только бы не от руки человеческой пасть мне. И навел Г-сподь мор на Израэль от того утра до определенного времени; и умерло из народа, от Дана до Беер-Шевы, семьдесят тысяч человек. И простер ангел руку свою на Йерушалаим, чтобы погубить его, но Г-сподь раскаялся в этом зле и сказал ангелу, губившему народ: довольно, теперь останови руку твою! Ангел Г-сподень был у гумна Аравены Йевусея. И говорил Давид Г-споду, когда увидел ангела, поражающего народ, сказав: вот, я согрешил, я провинился, а эти овцы, что они сделали? Пусть же будет рука Твоя на мне и на доме отца моего» (Шмуэль II 24:1-17).

Конечно, всех интересует, как царь Давид, который и сам был одним из членов Санэдрина, так ошибся, и сделал то, что запрещено самой Торой. Эта тема подробно разбирается в книгах.

В Талмуде («Йома» 22б) рассказывается об особой жеребьевке, по которой различные функции, связанные с Храмовой службой, распределялись между коэнами: священники, которые присутствовали в Храме, становились кругом, и «голосовали» указательным пальцем. Ведущий жеребьевку называл какое-то число, и тот, на ком заканчивалось это число, получал право исполнить данное служение. И Талмуд задает вопрос: а почему нельзя было считать самих людей, вместо того, чтобы считать пальцы? По мнению раби Йцхака, причина в том, что запрещено считать евреев, даже ради заповеди. Рав Аши возражает ему на основании вышеприведенных стихов, в которых царь Шауль пересчитывал евреев с помощью черепков или барашков: получается, не всякий подсчет евреев является проблемой?! Точку в этой дискуссии ставит раби Элазар, который говорит, что тот, кто считает евреев непосредственно, нарушает запрет, из-за благословения, которое дал еврейскому народу Б-г: «И будет число сынов Израиля как песок

морской, которое не измерить». Стало быть, нет никакой возможности считать евреев непосредственно, и не нарушать при этом запрет Торы. А значит, мы возвращаемся к заданному выше вопросу: как мог царь Давид настолько сильно ошибиться?

Рамбан в своём комментарии на недельную главу Торы «Бемидбар» пишет, что Давид, конечно же, считал людей с помощью каких-то предметов. Согласно Рамбану, ошибка, вызвавшая такие страшные несчастья, состоит не в том, что подсчет был осуществлен технически неправильно, а в том, что в данном конкретном случае в пересчете людей не было никакой надобности: просто Давид захотел узнать, сколько у него подданных, а это запрещено. В подтверждение своей точки зрения Рамбан приводит «Мидраш Раба», где прямо сказано, когда нужно считать: для того, чтобы выйти на войну, или для того, чтобы разделить участки земли. Таким образом, организованная Давидом «перепись» никак не входит в категорию ситуаций, когда подсчет евреев разрешен.

Стало быть, из вышесказанного мы учим, что даже технически дозволенным образом, при помощи какого-то предмета (а не непосредственно), считать людей разрешено далеко не всегда — для этого нужна особо важная причина, а просто так считать евреев запрещено, даже если это делается при помощи «выкупа» за душу, сумма которого определена в Торе и равна половине серебряного шекеля.

Что же касается Рамбана, то он идет еще дальше и делает важное добавление: возможно, что даже если обстоятельства разрешают «перепись» и для ее осуществления используется полушекелевый «выкуп», то все равно можно считать не всех, а только лишь мужчин от 20 лет и старше, поскольку в Торе пересчету подлежали мужчины от двадцати — военнообязанные. А делать пол-

ную перепись всего еврейского народа запрещено даже с помощью «выкупа», и даже если очень нужно.

Еще один важный момент в комментарии Рамбана состоит в том, что Давид, согласно его мнению, использовал не полушекели, а какие-то другие предметы — Рамбан цитирует трактат «Брахот» (62б), где это прямо сказано. Однако рав Овадья Йосеф, благословенна память о праведнике, объясняет в своем сборнике респонс «Ябиа Омер» (часть 10 «Хошен Мишпат» 2), что в соответствии с подходом Рамбана можно предположить, что Давид, возможно, все же взял «выкуп» за души, но, тем не менее, считал он не все-таки не по количеству полученных монет, а непосредственно.

В качестве подтверждения правильности именно такого понимания Рамбана рав Овадья приводит два источника — книгу «Июн Яков», а также слова раби Йосефа Хаима из Багдада («Бен Иш Хай», комментарий на «Брахот» 62б), которые объясняют, что Давид был уверен, что «выкуп» с помощью полушекелей требовался только в пустыне, после греха Золотого Тельца, но в Святой Земле, в его поколении, которое было праведным, подобные меры уже были излишни. Но последовали кары Небес, которые расставили все по местам, и стало понятно, что и теперь считать евреев можно только лишь с помощью «выкупа».

Тем не менее, сам рав Овадья летом 1972 года разрешил проводить перепись населения, основываясь на книге «Кли Якар». Это комментарий к Торе, который, насколько мне известно, не относится к «жестким» алахическим источникам, однако рав Овадья при вынесении решений пользовался всеми возможными источниками.

Здесь нужно сделать небольшое, но важное отступление. Всего в Торе описаны три подсчета евреев. Первый из них упомянут в книге

«Шмот»: он был предпринят сразу после греха Золотого Тельца. Полушекели, которые были собраны в ходе этого пересчета, составили в сумме 100 талантов серебра. Из них были сделаны серебряные подножия для внутреннего двора Святого Храма — Мишкана. За то, что евреи называли Тельца «адон» («господин»), они должны были принести искупление, дав деньги на «адамим» (подножия). В начале книги «Бемидбар» упомянут еще один пересчет, состоявшийся на второй год пребывания в пустыне, в начале месяца Ияр, т.е. спустя месяц после того, как в начале месяца Нисан был установлен Мишкан. О третьем подсчете сказано в конце книги «Бемидбар», в недельной главе «Пинхас»: он состоялся на сороковой год пребывания в пустыне.

«Кли Якар», комментируя недельную главу «Бемидбар» (второй пересчет) приводит слова Раши, который пишет, что и на этот раз, также как после греха Золотого Тельца, счет проводился при помощи полушекелей, и указывает, что другие комментаторы спорят с Раши, и говорят, что этот пересчет был осуществлен без полушекелей. Почему? По двум причинам. Во-первых, только в первом пересчете была принципиальная новизна: из 70 человек, которые спустились в Египет, возник целый огромный народ. Во-вторых, пересчет проводился после греха Золотого Тельца. А там, где нам заранее ничего не известно, и где нужно преодолевать последствия греха, при подсчете возникают условия для «аин а-ра» (сглаз), и потому в качестве особой меры требуется «выкуп». Но в следующие два раза, когда приблизительно было понятно, какова численность евреев, проблемы со сглазом уже не было, и шекели там не понадобились. И именно поэтому царь Давид считал, что и у него нет проблемы пересчитать народ, даже без полушекелей.

Таким образом, пишет рав Овадья, численность населения Израиля и так более-менее известна на основании данных МВД. Поэтому

весь смысл переписи населения сводится к сбору статистических данных в целях планирования, и в этом не должно быть проблемы.

И все же, этих соображений могло оказаться недостаточно: в конце-концов, у царя Давида пересчет населения закончился мором.

Поэтому рав Овадья приводит еще одно соображение, позволяющее разрешить перепись населения: проблема с переписью возникает только тогда, когда считают непосредственно самих людей. Но поскольку современная перепись ведется в письменном виде, то делать ее можно. Так считали Ральбаг (раби Леви бен Гершон) и автор книги «Пеат а-Шулхан». Хотя есть и такие авторитеты, которые с этим спорят, в частности «Ктав Софер» и раби Хаим Абулафия.

Рав Овадья определил, что запрет непосредственного пересчёта всего народа — из Торы, а части народа — только на основании постановления мудрецов. И так пишут р. Элиезер Мизрахи и многие другие, в том числе Хида и «Хавот Яир». И поскольку в Израиле, к сожалению, живет лишь часть еврейского народа, и даже не большинство, то перепись никоим образом не является пересчетом всего народа. Таким образом, остается лишь сомнение, не нарушается ли переписью запрет мудрецов (по мнению тех, кто не разделяет между письменной переписью и физическим пересчетом людей), но поскольку сомнения в отношении установлений мудрецов трактуются в сторону облегчения, то можно полагаться на мнение тех, кто не считает письменную перепись населения аналогичной реальному пересчету людей. МТ



Рав Мордехай РАЙХИНШТЕЙН  
руководитель ряда проектов по возрождению  
еврейской жизни в Белоруссии

## НЕКОТОРЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ ОТНОСИТЕЛЬНО ЗАПРЕТА УПОТРЕБЛЯТЬ В ПИЦЦУ НАСЕКОМЫХ. ИЛИ О ТОМ, МОЖНО ЛИ КУШАТЬ КЛУБНИКУ

*Запрет на употребление в пищу насекомых — один из самых серьезных запретов, ведь в Торе он упоминается целых восемь раз<sup>1</sup>. Рамбам в «Книге заповедей» («Сефер а-мицвот») приводит пять запретительных заповедей («ло таасе») связанных с употреблением в пищу насекомых<sup>2</sup>. В данной статье я буду говорить только о насекомых, которые водятся на земле. Поэтому все нижесказанное совершенно не относится ни к водоплавающим, ни к летающим насекомым.*

Есть вещи, которые разительно отличают наше время от прошлых эпох. Это стремительное развитие науки и технологии. Современное оптиче-

ское оборудование позволяет нам рассмотреть мельчайших насекомых, что раньше было невозможно.

<sup>1</sup> Все переводы по изданию Торы «Мосад а-рав Кук».

Общий запрет относительно насекомых:

1. «Не оскверняйте души ваших никаким пресмыкающимся гадом и не оскверняйтесь ими, так как станете через них нечистыми» (Ваикра 11:43).

2. См. сноску №1. Там два запрета. Оба эти выражения переводятся на русский язык как запрет оскверняться, хотя на иврите это два разных слова.

Запрет относительно водоплавающих насекомых:

3. «Все же, у которых нет плавников и чешуи, ... из всех гадов водяных ... мяса их не ешьте» (Ваикра 11:10-11).

4. «Все же, что не имеет плавников и чешуи, не ешьте: нечисто оно для вас» (Дварим 14:10).

Дополнительные запреты относительно насекомых на земле:

5. «И всякий гад, пресмыкающийся по земле, есть мерзость; не должно есть его» (Ваикра 11:41).

6. «Всего, что ползает на чреве, и всего, что ходит на четырех, и всякого многоногого из всех гадов, пресмыкающихся по земле, их не ешьте, ибо мерзость они» (Ваикра 11:42).

7. «Потому что Я Г-сподь, Б-г ваш, освящайтесь и будьте святы, ибо Я свят, и не оскверняйте души ваших никаким гадом, ползающим по земле» (Ваикра 11:44).

Дополнительный запрет относительно летающих насекомых:

8. «И всякие насекомые крылатые нечисты для вас, да не будут они едомы» (Дварим 14:19).

<sup>2</sup> Выдержки из «Книги Заповедей» Рамбама (изд. 2002, «Швут Ами»):

175-я заповедь — запрет есть летающих насекомых, например, мух, пчел, ос и подобные им виды.

176-я заповедь — запрет есть ползающих насекомых, например, червей, нелетающих жучков и подобные виды, называемые «шерец а-арец» (земляные насекомые).

177-я заповедь — запрет есть насекомых, которые, как считается, размножаются неполовым путем.

178-я заповедь — запрет есть насекомых, которые рождаются внутри семян или внутри плодов, а затем, развившись, выбираются на поверхность семени или плода. И если уже развившееся насекомое было обнаружено внутри семени или плода, есть его так же запрещено; и тот, кто ел от него, карается бичеванием.

179-я заповедь — запрет есть любых пресмыкающихся и насекомых: летающих, плавающих или ползающих.

Одна из самых больших сложностей, возникающих в связи с обсуждаемым вопросом, состоит в том, что насекомые очень часто действительно бывают чрезвычайно малы по размеру и их сложно разглядеть. Однако в последние годы вышел ряд великолепно иллюстрированных книг по этой теме, в частности книги рава Моше Вайя. Фотографии овощей и фруктов, пораженных насекомыми, вызывают у каждого б-гобоязненного человека ощущение, что на самом деле практически невозможно есть эти плоды и при этом уберечься от нарушения обсуждаемого запрета. Как следствие, многие вообще отказываются от употребления в пищу определенных овощей и фруктов, и в том числе, например, клубники. И важно отметить, что благодаря развитию технологий у части людей проявляется определенного рода «лень» в отношении тех или иных заповедей: например, можно заплатить дорожке, чтобы иметь гарантию, что продукт на 100% пригоден к употреблению или попросту отказаться от него, не обременяя себя изучением вопроса по существу и «излишними» сомнениями.

Поневоле возникает вопрос, а как же обстояли дела в предыдущих поколениях? Неужели люди нарушали этот серьезный запрет Торы? Или, быть может, с тех пор изменилась природа вещей?

Когда начинаешь изучать книги по алахе, авторы которых обсуждают этот запрет, бросается в глаза разительное отличие между теми книгами, которые были написаны мудрецами предыдущих поколений, и тем, что пишут современные раввины. Если книги мудрецов предыдущих поколений<sup>3</sup> в основном занимаются вопросом, какие именно насекомые и при каких условиях запрещены в пищу на самом деле, то современные книги говорят почти исключительно о том, как необ-

ходимо проверять плоды на наличие насекомых, и очень мало внимания уделяют тому, какие именно насекомые и в каких случаях создают проблему, а в каких разрешено есть.

К сожалению, у многих такая ситуация вызывает две противоположных реакции: одни выбирают путь тотального устрожения и перестают есть определенные плоды, а другие говорят, что не употребляют их слишком сложно, и они не готовы отказаться от той же клубники, тем более что насекомых-то, вроде бы, и не видно.

Попробуем хоть немного вникнуть в суть вопроса.

То, что не все так однозначно, я понял, увидев письмо «Относительно мелких насекомых в различных видах овощей», которое рав Моше Файнштейн написал своему внуку<sup>4</sup>: «Слышал я, что некоторые люди приводят от моего имени различные соображения относительно мелких насекомых, которые, как выяснилось, находятся во многих видах овощей. Известно, что я не высказывал нигде своего мнения по этому вопросу. И наоборот, мое мнение больше склоняется в сторону облегчения... т.к. возможно, что они не видны невооруженным глазом и поэтому не запрещены. И по меньшей мере, они не могут считаться целым творением («брия»), которое невозможно нивелировать в смеси с разрешенным. Или же можно положиться на мнение тех, кто считает, что даже целое творение нивелируется если соотношение 1 к 1000, или если это творение никогда не существует в мире само по себе, и оно всегда связано со смесью, и невозможно отделить его — то оно нивелируется. Или потому, что мудрецы постановили, что не нивелируется лишь такое творение, которое не является противным для людей».

<sup>3</sup> См. например «Хасей Адам», «Арух а-Шулхан».

<sup>4</sup> «Игрот Моше» («Йорэ Деа», 4.2).

И так же, как я говорил тебе и многим другим людям, что в алахе большую важность имеют обычаи и запрещено пренебрежительно думать о мудрецах предыдущих поколений и говорить, что они не опасались этого, поскольку просто не знали об этом. Поэтому я говорю тебе, что без того, чтобы тщательно изучить вопрос, что тяжело для меня сейчас, невозможно устрожить в этом и объявить публичный запрет. И, тем более, что я не желаю, чтобы вспоминали меня как одного из тех, кто запретил».

Сегодня распространен стандартный ответ на вопрос, чем отличаются наши времена от того, что было раньше: изменились условия. Именно поэтому сегодня проблема насекомых стоит гораздо острее, чем лет сто тому назад. Действительно, после Второй мировой войны произошли определенные климатические изменения, в частности началось постепенное глобальное потепление. Система торговли овощами и фруктами изменилась, приобретя всемирный размах. Потребление плодов выросло не только количественном отношении, но и с точки зрения разнообразия доступных видов. Продукция сельского хозяйства, а вместе с ней и насекомые, с легкостью пересекает границы государств и континентов, морей и океанов, вследствие чего появилась задача обеспечивать более долгую сохранность продуктов. Все это, безусловно, требует заново пересмотреть наш подход к проблеме. С другой стороны, и вышеприведенное письмо рава Моше Файнштейна написано сравнительно недавно — в 1985 году.

Рав Вайя, например, требует мыть клубнику в мыльной воде. Он утверждает, что иначе невозможно избежать нарушения запрета Торы употреблять в пищу насекомых. Однако мы должны понимать, что вряд ли в предыдущих поколениях использовали подобные способы, ведь технология непрерывного мыловарения в Европе и США была отработана лишь к концу 1930-х годов. Да и кому захочется есть клубнику, которую помыли

мылом? Разумеется, для многих проще вообще от нее отказаться.

Вопрос в том, есть ли другие мнения?

В книге рава Йозеля Шварца «Кашрут а-мазон. Мадрих алахот толаим», вышедшей в свет в Иерусалиме в 1981 году, приведены рекомендации, как проверять различные плоды на наличие насекомых. Относительно клубники на стр. 83 он пишет: «В Англии есть много насекомых, а в Израиле меньше. Однако в любом случае стоит проверять. В конце сезона встречаются насекомые во внутренней полости плода. Нужно разрезать его пополам и проверить».

Проверка на наличие тли («книмот»): срезать зеленые листья и тщательно вымыть под сильной струей воды, желательно каждую ягоду отдельно. Для большей уверенности погрузить ягоды в воду взболтнуть, и после всего процедить воду. Если будут обнаружены насекомые, нужно снова промыть и проверить, как сказано выше. А если обнаруживается большое количество насекомых, то предпочтительней не есть вообще». Про мыльную воду рав Шварц умалчивает. Книга вышла с рекомендательными письмами от рава Вознера, рава Нисима Карелица и судей иерусалимского раввинского суда (Бадац) «Эда Харедит».

Однако в 1998 году выходит в свет очередным изданием другая книга рава Шварца под названием «Алахот Толаим. Диней Исур шрацим веадрахим ле-имана ме-исур зе». Там он оставляет вышесказанное практически без изменений, но добавляет одну фразу (стр. 174): «И хорошо бы погрузить в мыльную воду». И та же фраза есть и в переиздании первой книги, вышедшем в 1993 году. Думаю, что читатель согласится со мной, что вряд ли за десять с небольшим лет в сельском хозяйстве произошли настолько серьезные изменения, которые потребовали изменения способа проверки плодов. Скорее всего, изменения про-



изошли в нашей психологии — здесь сработало то, что в просторечии называется словом «нервы».

Относительно того, как ели клубнику в прежние времена, мы находим интересное свидетельство в книге «Хаей Адам»<sup>5</sup> рава Авраама Данцига (1748–1820). Обсуждая законы благословений, он пишет, что на клубнику, когда мы едим ее целиком, благословляют «...создавший плод земли». И ничего по поводу того, что ее надо разрезать пополам и т.п. То есть в то время это была, по-видимому, обычная действительность и клубнику ели целиком.

Возникает вопрос: насколько наука и технология могут влиять на алаху? Мне представляется, что наука идет своими путями, а Тора — своими. В качестве яркого примера, иллюстрирующего данный подход, можно вспомнить древний вопрос: разрешено ли убивать вшей в Шабат? Большинство мудрецов всех времен разрешали убить в Шабат вошь, потому что, как пишет «Арух а-Шулхан»<sup>6</sup>, «она не есть творение, и она появляется из пота [а не рождается в результате оплодотворения, как «нормальные» насекомые]». Это разрешение остается в силе и сегодня, несмотря на то, что в наши дни ни у кого нет сомнения, что вши размножаются половым путем. Рав Десслер<sup>7</sup>, объясняя этот и другие подобные случаи пишет: «... Никогда закон не изменяется, несмотря на то, что причина непонятна нам, но надо держаться за него обеими руками, как в отношении устрожения, так и в отношении облегчения. И причина этого в том, что закон был известен нашим мудрецам, благословенна их память,

по традиции, от предыдущих поколений ... И в отношении объяснения смысла того, почему закон таков, [важно понимать, что] не смысл влияет на то, что закон именно такой, но [уже] зная, каков закон, мы размышляем над смыслом...»

В последнее время во многих статьях, посвященных вопросу насекомых в клубнике и других овощах и фруктах, мы находим обсуждение запрета насекомых, которых невозможно увидеть без вспомогательных оптических приборов. С другой стороны мы знаем, что запрещены только такие насекомые, которых можно рассмотреть невооруженным глазом.

Рав Вайя<sup>8</sup>, например, различает таких насекомых, которых рассмотреть невозможно, и таких, которые видны как черные точки, и только с помощью оптики мы в состоянии понять, насекомые это или нет. По его мнению, в этом случае они будут запрещены. Но, по крайней мере, у подавляющего большинства законоучителей мы не видим указания на то, что подобная разница должна учитываться. То, что не различимо обычным глазом — разрешено. Например, рав Вознер<sup>9</sup> пишет, что в отношении всех точек, которые нельзя определить невооруженным глазом как насекомых, мы не должны использовать увеличительное стекло — в этих вопросах для нас определяющим служит то, что видит большинство людей с обычным зрением. И то, что мы видим черные точки, которые ничем не отличаются от обычной черной точки, не может быть причиной устрожения. Так как в противном случае причина того, что мы устрожаем — это не наше зрение,

<sup>5</sup> «Хаей Адам», часть 1, правило 53.5.

<sup>6</sup> «Арух а-Шулхан», «Ор а-Хайм» 216, 30.

<sup>7</sup> «Михтав ми-Элияу», т.4, стр. 355, прим. 4.

<sup>8</sup> «Бдикат мазон ки-Алаха», стр. 58, 66-67, 102, 200.

<sup>9</sup> Сборник респонс «Шевет а-Леви» ч.7, 122.

а увеличительное стекло, благодаря которому мы узнаем, что это не черная точка, а насекомое.

Еще один момент, который сегодня выделяют во многих книгах, где говорится о законах, связанных с запретом на употребление насекомых в пищу — это определение, согласно которому съесть целое насекомое означает нарушить как минимум 5 заповедей Торы, даже если это насекомое очень мало и его просто не заметили при проверке, поскольку каждое насекомое имеет статус «творения» («брия»), а «творение, как известно, не нивелируется даже при соотношении 1:1000».

Но так ли все просто и однозначно?

Выяснение этого вопроса стоит начать с изложения мнения раби Йонатана Айбишюца (1690-1764), рассматривавшего проблему насекомых в овощах и фруктах, которая была весьма характерной для Европы его времени<sup>10</sup>: «...Ибо из-за многочисленных наших грехов в этих странах<sup>11</sup> в жаркие дни невозможно найти плод и другую пищу, в которой не было бы кишаших [пресмыкающихся], и практически невозможно проверить... Сказал я: откуда нам помощь, чтобы ответить, когда нас спросят [перед Высшим Судом]»? Далее он доказывает, опираясь на слова Раши, Роша и Рифа, что при определенных обстоятельствах даже целое насекомое действительно может нивелироваться при соотношении 1 к 1000, и пишет, что «заслуживают эти мудрецы, чтобы защитить нас в день [Б-жьего] гнева, [свидетельствуя в нашу пользу] что мы не осквернили свою душу запрещенной пищей...». И он добавляет<sup>12</sup>, что «маленькие жучки, которые зарождаются внутри

плодов, разрешены все время, пока не вышли наружу, ... т.е. они не запрещены с самого начала своего сотворения...». Вот вывод, который делает раби Йонатан: поскольку эти жучки изначально не были запрещены, то они вообще не имеют статуса «творения» («брия»), о котором сказано, что «брия» не нивелируется в смеси даже при соотношении запрещенного относительно разрешенного 1:1000.

Интересно, что самому раби Айбишюцу не очень нравится собственное решение, поэтому в конце он пишет: «И не дай Б-г облегчить в этом! Тем не менее, в любом случае, это может как-то извинить нас, ибо из-за многочисленных наших грехов невозможно устоять в этом. И кто может сказать: чист я от греха в этих странах? И написал я это в качестве щита на пути наказания, но не дай Б-г полагаться на это чтобы облегчить...»

И действительно, многие законоучителя-ахароним не полагаются на мнение раби Йонатана, хотя иногда учитывают его в совокупности с другими.

Теперь я бы хотел привести подход к этой проблеме, предложенный равом Шломо Залманом Ойербахом (1910 — 1995). Он выдвигает несколько важных тезисов<sup>13</sup>:

1. Из-за того, что поиски жучков требуют больших усилий, это запрет не Торы, а мудрецов.

2. Рав Ойербах полагается на мнение раби Айбишюца в той части, где тот говорит, что запрет нивелируется.

3. Поскольку жучок противен человеку, и тот, кто его съедает, явно не имеет такого намерения, то статус этого человека «эйно миткавен» («не

<sup>10</sup> «Крети у-Плети» («Плети» 100.2).

<sup>11</sup> Автор жил в Польше, Чехии и Германии.

<sup>12</sup> «Крети у-Плети» («Плети» 100.4).

<sup>13</sup> Сборник респонс «Минхат Шломо танина» (2-3), 63.

имеющий намерения») и «митасек» (т.е. совершает нарушение неосознанно, считая, что никаких жучков в пище, которую он принимает, нет), а значит Тора не наказывает за это нарушение.

Тем не менее, рав Ойербах сразу же делает оговорку, что многие законоучителя были против практического применения этих причин облегчить. И все же он определяет, что эти доводы и ряд других, дополнительных соображений в сумме могут служить основанием, позволяющим разрешить в пищу овощи и фрукты, относительно которых существуют опасения.

Однако были и те, кто считал, что в определенных условиях можно положиться на вышеприведенные соображения изначально. Приведем интересный пример из респонсы рава Шломо Клугера<sup>14</sup>, которому был задан вопрос относительно бобов нута, чистых и цельных снаружи. Когда их разделяли надвое, то находили внутри маленьких жучков. Рав Клугер ответил, что ему кажется легитимным разрешить этот нут в пищу сразу по нескольким причинам. Он сделал оговорку, что, как правило, лучше не полагаться на эти соображения изначально, однако четко определил, что в обсуждаемом случае мы как раз можем положиться на них изначально, поскольку в противном случае у нас не будет возможности есть хумус (его изготавливают из нута)<sup>15</sup>.

Рав Клугер приводит закон из «Шулхан Аруха»<sup>16</sup>, где сказано, что если «нарушил и отварил плоды без предварительной проверки на наличие

насекомых, то, если это возможно, проверяет варевом, а если нет, то можно кушать без проверки». Он отмечает что Рама, мнение которого является определяющим для ашкеназских общин, соглашается в этом вопросе с составителем «Шулхан Аруха».

Однако тот факт, что Рама согласен в данном случае с «Шулхан Арухом», требует дополнительного пояснения. Шах пишет, что источник этого закона в респонсе Рашба: он сравнивает обсуждаемый в «Шулхан Арухе» «сценарий» с ситуацией, когда пришел волк и утащил внутренности животного, которой кашерным образом зарезали. Теперь невозможно проверить эти внутренности на наличие «трефот» — поражений, которые делают мясо животного непригодным в пищу. В этом случае можно полагаться на «хазак» — презумпцию, что животное кашерно, поскольку большинство животных не имеет поражений внутренних органов, которые делают их некашерными. Что же касается ситуации с непроверенными на наличие насекомых плодами, которые сварили, то здесь Рашба видит две причины — два сомнения — которые помогают разрешить варевом в пищу: во-первых, нам не известно доподлинно, есть ли в этих плодах насекомые; во-вторых, даже если они есть, то, возможно, они утратили цельность в процессе варки и больше не имеют статус «брия», а значит нивелируются относительно смеси. Шах считает, что последнее утверждение Рашба справедливо лишь в том случае, если у нас нет презумпции, что в плодах есть насекомые, а если насекомые обнаруживаются в

<sup>14</sup> «Тув Таам ве-Даат» (3:158). Раби Шломо Клугер, известный также как Мааршак (1786-1869) — выдающийся законоучитель. Общее число его респонс превышает несколько тысяч. В вопросах ритуального характера он редко склонялся к строгой интерпретации закона, стремясь найти наиболее мягкое решение проблемы. В одной из респонс он писал: «...И знайте, что я сам не придерживаюсь никогда устрожений больших, чем придерживается человек из толпы, и дай Б-г, чтобы мой удел в будущем мире был бы подобен уделу простеца из простецов, цельного и искреннего человека из простого народа» («А-элеф леа Шломо», «Орах Хаим» 112). Тем не менее, один из широко известных запретов его авторства - употребление в Песах мацы, произведенной машинным способом (он считал, что подобный метод не удовлетворяет алахическим требованиям).

<sup>15</sup> Он пишет, что можно, конечно, проверить каждый из бобов, разделяя его на две части, но это является слишком трудоемкой задачей.

<sup>16</sup> «Шулхан Арух», «Йорэ Дea» (84.9).

этих плодах регулярно, то двух сомнений нет — остается лишь одно сомнение, что может быть это насекомое уже не «брия».

Проблема в том, что «Шулхан Арух»<sup>17</sup> разрешает кашерно зарезанное животное, легкое которого утащил дикий зверь до того, как была сделана необходимая проверка, а Рама в этом вопросе спорит с «Шулхан Арухом» и пишет, что есть устражающие авторитеты, и что можно разрешить животное либо в случае большого ущерба, либо если речь идет о козлятах и ягнятах, у которых обычно нет поражений внутренних органов.

Казалось бы, исходя из этого очевидно, что в нашем случае Рама, разрешая варево, полагается только на двойное сомнение, о котором пишет Рашба: мы не знаем, присутствуют ли в плодах какие-то насекомые, и даже если они все-таки есть, то, вполне возможно, потеряли целостность в процессе варки и нивелируются. Однако Шах пишет, что это работает только в том случае, если у нас нет презумпции, что насекомые там все же есть.

Выходит, что Рама все же полагается на сравнение с легкими, которые унес дикий зверь, и считает, что в данном случае мы имеем дело с большим ущербом, и поэтому можно разрешить. Велик ли ущерб на самом деле? Казалось бы, подумаешь — что страшного в том, чтобы отказаться от употребления хумуса? Не велика беда! Тем не менее, согласно раву Клугеру, нет боль-

шого ущерба, чем запретить в пищу определенный вид плодов.

Есть еще один аспект, который необходимо учесть, когда мы говорим о запрете насекомых в пищу. Пишет рав Авидор Невенцаль<sup>18</sup> — раввин Старого Города в Иерусалиме: «...Возможно стоит обсудить эти вещи, или, по меньшей мере, часть из них, не только в соответствии с решениями «разрешено» / «запрещено» в алахе, но также с точки зрения их опасности? В дополнение к этому я сомневаюсь: нет ли во всех случаях, где алаха разрешает употреблять в пищу [еду с некашерными ингредиентами], осквернения сердца («тимтум а-лев»)»??

Автор данной статьи ни в коем случае не собирается выносить здесь алахические решения или спорить с признанными раввинами нашего поколения. Ряд важнейших законов и понятий остается за пределами рассмотрения. Я просто хотел предложить вниманию читателей немного иначе взглянуть на вопросы, которые у многих почему-то считаются давно решенными. А главная цель, которую я преследовал этой публикацией — увеличить изучение Торы и побудить людей лично изучать первоисточники, а не полагаться на их пересказы. Что же касается практических вопросов, необходимо обращаться к тому раввину, с которым Вы обычно советуетесь, а знание источников и различных мнений по данной теме позволит Вам грамотнее сформулировать вопрос. МТ

<sup>17</sup> «Шулхан Арух», «Йорэ Деа» (39.2).

<sup>18</sup> Письмо к книге «Алахем ихье ле-охла» рав Эйтана Хенкина (1984-2015), да отомстит Вс-вышний за его кровь. Именно эта книга в значительной степени побудила меня заняться данной темой. Рав Эйтан Хенкин - правнук рава Йосеф Элиягу Хенкина (1881-1973), уроженца местечка Климовичи Могилевской губернии и одного из лидеров еврейства США.



Рав Хаим Дов БРИСК  
 Главный раввин выходцев из стран СНГ в городе Петах-Тиква

## ПОКРЫТИЕ ГОЛОВЫ ДЛЯ ЖЕНЩИН

*В этой статье мы предпримем попытку представить обзор темы покрытия головы («кисуй рош») для женщин. Эта тема очень обширна, в ней есть множество нюансов, поэтому, несмотря на то, что статья не будет короткой, мы все равно не сможем охватить всю тему целиком. Перед Вами основные проблемы и вопросы, а также основные подходы еврейских законодателей к их решению.*

### 1. Основы закона

Источник обязанности женщин покрывать голову мы находим в Мишне («Ктубот»<sup>1</sup> 71а), где изначально речь идет о женщине, которая в случае развода может потерять право истребовать компенсацию, которую муж обязан ей выплатить по брачному договору («ктубе»). Потеря права на компенсацию связана с рядом нарушений, допущенных женщиной. И вот что гласит Мишна: «И эти выходят без ктубы — нарушающие «дат» (закон) Моше<sup>2</sup> и иудейский<sup>3</sup>...и что такое иудейский (закон)? Выходит — и голова ее не покрыта<sup>4</sup>...»

Талмуд, обсуждая эту мишну, сразу же задает вопрос: как такое может быть? Ведь запрет для женщины не покрывать голову — это закон Торы! И он учится из стиха Торы, в котором го-

ворится о женщине, заподозренной мужем в супружеской неверности («сота»), и о проверке, которую устаивает ей коэн в Храме (Бемидбар 5:18): «И поставит священник жену пред Господом, и распустит (досл. «приведет в беспорядок») он волосы на голове жены...». И так же сказал раби Ишмаэль: «Этот стих — предупреждение девам Израиля, чтобы не выходили с непокрытой головой».

Таким образом, обязанность женщины покрывать голову — это закон Торы, и вопрос в том, почему Мишна назвала это «законом иудейским»?

Талмуд отвечает: «Из Торы «калта» достаточна, а по «дат йеудит» даже «калта» запрещена». Т.е. по закону Торы есть обязанность покры-

<sup>1</sup> Речь идет именно об обязанности женщин покрывать голову в соответствии с законами скромности, и это отличается от сказанного в трактате «Брахот» (28), где волосы женщины приравниваются к интимным местам («эрва») — там речь идет о правилах молитвы и чтения «Шма», а здесь об основах закона о покрытии волос.

<sup>2</sup> Закон, переданный через Моше, т.е. закон самой Торы.

<sup>3</sup> Закон, установленный мудрецами или обычай.

<sup>4</sup> Здесь приведен принятый перевод слова «пара» в контексте темы «сота» («жена, подозреваемая в неверности»). Ниже мы разберем, насколько этот перевод верен и какие еще значения существуют у ивритского корня «Пей-Рейш-Айн».

вать голову каким-то минимальным покрытием, который Талмуд называет «калта» (чуть ниже мы разберем, что же это такое), но еврейский закон — закон мудрецов и обычай — требуют более серьезного покрытия головы.

### **Что такое «калта»?**

Раши в комментарии на трактат «Ктубот» пишет, что это корзина. Автор «Арух»<sup>5</sup> в одном из приводимых им объяснений утверждает то же самое. Возможно, речь идет о корзине, которую ставят на голову, когда несут в ней что-то, и тогда создается минимальное покрытие волос на голове, но основная часть волос не покрыта. Однако можно понять и по-другому, что корзину одели на голову, но в просветы, оставшиеся между переплетениями лозы, видны волосы. Если придерживаться второго понимания того, о каком использовании корзины идет речь, то Раши и «Арух» понимают понятие «калта» так же, как и авторитеты, объясняющие слова Рамбама.

Рамбам в комментарии на Мишну<sup>6</sup> пишет, что «калта» это «митпахат» — платок. Бах<sup>7</sup> отмечает, что «митпахат» имеет отверстия, через которые видны волосы. С другой стороны, Хатам Софер<sup>8</sup> говорит, что «митпахат» Рамбама — это разновидность шапочки с торчащими из-под нее волосами.

«Арух» в своем втором и центральном объяснении понятия «калта» пишет, что это парик. Выходит, что согласно этому мнению парик не является достаточным покрытием головы — он позволяет не нарушать закон Торы, но если его

носить без добавочного покрытия головы, то нарушается закон мудрецов — «дат йеудит». Вопрос с париками и их пригодностью быть «кисуй рош» мы разберем ниже в качестве отдельного пункта.

### **Корень «Пей-Рейш-Айн»: понимание значения этого корня в Торе и влияние этого понимания на алаху об обязанности женщин покрывать голову<sup>9</sup>.**

Ибн Эзра в своем комментарии на упомянутый выше стих (Бемидбар 5:18) привел два понимания слова «пара»: 1. Открытие / оголение; 2. «вытащил («пэра»)»<sup>10</sup> то, что было покрыто».

Так или иначе, христианские переводчики Торы в своем понимании значения этого корня пошли за Ибн Эзрай, решив, что речь идет о разрушении порядка волос — подстричься, отрастить волосы или взъерошить/растрепать их. У наших мудрецов значение корня «пара» меняется в зависимости от места и контекста употребления: он может означать как отращивание волос (в стихах о назире, который обязан отращивать «пэра», или по поводу коэнов, которым, наоборот, запрещено отращивать волосы) или обнажение покрытых волос. И именно так они объясняют корень «Пей-Рейш-Айн» в нашем стихе (Бемидбар 5:18), где речь идет о манипуляциях коэна с волосами заподозренной в неверности женщины. Так же понимают этот корень «Таргум Онкелос» и «Септуагинта». Вместе с тем, существуют еврейские переводы Торы (в основном, более современные), которые трактуют корень «пара» в книге Бемидбар как «распустить волосы».

<sup>5</sup> «А-Арух» — это словарь талмудических терминов и понятий, используемых мудрецами в мидрашах, написанный раби Натаном из Рима в XI в.

<sup>6</sup> И это также явно видно из его слов в «Мишнэ Тора» («Исуреи а-биа» гл. 21, алаха 17).

<sup>7</sup> Раби Йозель Сиркис из Люблина, XVI-XVII вв.

<sup>8</sup> Раби Моше Софер (Шрайбер), Германия, а потом Венгрия XVIII-XIX вв.

<sup>9</sup> Написанное в этом параграфе во многом построено на словах и исследованиях раби Ихиэля Якова Вайнберга, изложенных в респонсе «Сридей Эш» («Эвэн а-Эзэр» 78).

<sup>10</sup> Обычно при переводе имеют в виду несобранные волосы или длинные волосы. Но это не совсем точно, как мы увидим при дальнейшем разборе.

А сейчас мы посмотрим, как этот корень и различные понимания его значения отразился в еврейском законодательстве.

Приведенная выше цитата из Талмуда была принята в качестве практической алахи Рамбамом («Йесурей а-биа» 21.17) и в итоге нашла отражение в кодексе «Шулхан Арух» («Эвен а-Эзэр» 21.2): «И не будут ходить девы Израиля по рыночным площадям<sup>11</sup> с непокрытой головой — как незамужние<sup>12</sup>, так и замужние».

Однако эти слова «Шулхан Аруха» создают определенную проблему, поскольку вступают в противоречие с другим местом в этом же кодексе: в законах чтения «Шма» («Орах Хаим» 75.2) также обсуждается вопрос покрытия головы женщинами, и там мы находим, что для составителя «Шулхан Аруха» все же существует разница между замужними и незамужними женщинами: «Запрещено читать [«Шма»] напротив [непокрытых] волос женщины, которые она обычно покрывает, но [рядом] с волосами дев, обычное для которых быть с непокрытой головой — можно».

Отсюда видно, что незамужние женщины не покрывают головы и это обычное дело для них. Из-за этого возникает вопрос: а о каких незамужних женщинах говорит тогда Рамбам, и вслед за ним «Шулхан Арух» в части «Эвен а-Эзэр»?

Комментаторы искали способ снять противоречие в «Шулхан Арухе». Авторы книг «Хелкат Мехокек»<sup>13</sup> и «Бейт Шмуэль»<sup>14</sup> («Эвен а-Эзэр» 21) предложили разделить незамужних женщин на две разные категории: они считали, что речь идет об обязанности разведенных и вдов, несмотря на то, что на данный момент они не замужем, покрывать свои волосы, а к тем девушкам, которые еще не были замужем, эта обязанность не относится.

Автор «Маген Авраам»<sup>15</sup> («Орах Хаим» 75) не согласился с таким делением. Он занялся выяснением значения корня «Пей-Рейш-Айн» в вышеупомянутом стихе в книге Бемидбар, из которого, согласно Талмуду, учится обязанность женщин покрывать волосы. В итоге он определил, что понятие «приат рош» означает «распущенные волосы»: ходить прилюдно с распущенными волосами запрещено любой девушке или женщине, будь она замужем или нет, а вот обязанность покрывать волосы относится только к замужним женщинам.

Из этого выходит, что «Маген Авраам» понял стих в Бемидбар (5:18) так, что коэн растрепал собранные волосы женщины, подозреваемой в супружеской измене. В основе данного подхода лежит комментарий Раши на этот стих: «Распускает ее заплетенные волосы, чтобы унижить ее. Отсюда [следует, что] для [замужних] дочерей Израиля обнажение головы является позором<sup>16</sup>».

<sup>11</sup> Имеются в виду публичные места, где есть или могут находиться мужчины, которые не являются ближайшими родственниками женщины (т.е. помимо отца, мужа и сыновей).

<sup>12</sup> Виленский Гаон и Бах задались вопросом: каким образом Рамбам пришел к выводу, что обязанность покрывать голову относится и к незамужним? Их ответ состоял в том, что так Рамбам выучил из слов раби Ишмаэля в Талмуде, который не делил между замужними и незамужними — «кисуй рош» это обязанность для всех еврейских женщин, вне зависимости от семейного положения.

<sup>13</sup> Раби Моше Лима, Польша (в конце жизни раввин Брест-Литовска), XVII век.

<sup>14</sup> Раби Шмуэль Файбуш, Польша, XVII век.

<sup>15</sup> Раби Авраам Авэли а-Леви Гумбинер, Польша, XVII век.

<sup>16</sup> Стоит заметить, что и этот источник проблематичен для автора «Маген Авраам», поскольку Раши, после того как написал о распускании заплетенных волос, пишет прямым текстом, что именно обнаженные волосы позор для еврейской женщины. Т.е. акцент делается все же на оголении волос, а не на распущенной косе.

Такое понимание идет вразрез со сказанным в Талмуде в трактате «Ктубот» (72б). Ведь Талмуд из этого стиха доказал запрет именно обнажать голову (а не распускать волосы) и определил, что по букве закона Торы разрешено неполное покрытие головы («калта»). Но в Талмуде мы нигде не видим, чтобы женщинам разрешалось ходить с непокрытыми волосами, даже если они собраны и заплетены. Поэтому и сам автор «Маген Авраам» отказался от своей изначальной идеи, но все же остался при мнении, что запрет относится только к замужним, так как стих Торы говорит именно о замужней, поэтому нет запрета читать «Шма» рядом с обнаженными волосами незамужней женщины. А то, что сказали Рамбам и «Шулхан Арух», что и незамужние должны покрывать голову — это лишь в силу особого обычая скромности.

**Особое мнение автора книги «Швут Яаков» относительно обсуждаемого стиха (Бемидбар 5:18) и критика этого мнения**

Автор комментария на «Шулхан Арух», который называется «Швут Яаков»<sup>17</sup> («Эвэн а-Эзэр», гл.103), является сторонником крайнего подхода в понимании данного стиха: он считает, что коэн распускает подозреваемой в супружеской неверности женщине заплетенные волосы, и таким образом, по закону Торы (т.е. не учитывая запрет мудрецов) даже замужняя женщина могла бы ходить с обнаженными волосами, если они заплетены и не распущены. Это вынуждает автора «Швут Яаков» предложить другое объяснение упомянутой выше гемары в «Ктубот». Он считает, что «калта» — это «клиа», т.е. коса, заплетенные волосы. Поэтому запрет Торы лишь в том, чтобы ходить с распущенными волосами,

а если женщина их заплела или собрала, то запрет Торы точно не нарушается. Но иудейский закон — запрет мудрецов / обычай — состоит в том, что недостаточно заплести волосы — их надо покрыть. И именно поэтому Рамбам не делил между незамужними и замужними: и тем, и другим Тора запретила ходить с распущенными волосами, а мудрецы предписали дополнительно покрыть волосы.

На первый взгляд, подход автора «Швут Яаков» хорошо сочетается с вышеприведенным комментарием Раши и с мишной в «Ктубот» (7.1): «Она (неверная жена) заплетала для него (любовника) волосы, поэтому коэн распускает ее волосы». Да и написанное в Талмуде («Ктубот» 72б) «Швут Яаков» сумел объяснить так, чтобы это соответствовало его мнению. Но сейчас мы увидим источники, которые полностью опровергают мнение «Швут Яаков».

В древнем комментарии «Сифри» («Насо» 11) мы находим самое большое противоречие мнению «Швут Яаков»: «И растрепал волосы на голове жены — коэн разворачивает ей и распускает [волосы], чтобы исполнить заповедь «приа» — слова раби Ишмаэля. ...[Стих] учит, что девы Израиля покрывают голову, и даже если нет доказательства этому, есть намек на это: «и взяла Тамар пепел (или платок, поскольку именно так это слово понимается в Млахим I 20:38) и положила его на голову» (Шмуэль II 13:19).

Но ведь это те самые слова раби Ишмаэля, которые приведены в трактате «Ктубот» (72б), и из Сифри четко видно, что речь идет именно об обнажении головы, а не о роспуске заплетенных волос. И, кстати, можно сказать, что источник мнения Рамбама по поводу обя-

<sup>17</sup> Раби Яаков Райшер (Бакофен), Галиция, XVII-XVIII вв.



занности незамужних покрывать голову именно в словах Сифри — царица Тamar не была замужем<sup>18</sup>!

А также в Иерусалимском Талмуде («Ктубот» гл. 7 алаха б) мы видим явное опровержение мнения «Швут Яаков», особенно если сравнить написанное в Иерусалимском Талмуде с параллельным местом в Вавилонском Талмуде («Ктубот» 72а):

«Раби Хия от имени раби Йоханана [учил, что] выходящая в «капелетоне»<sup>19</sup> не нарушает [запрета выходить] с обнаженной головой. Но это во двор. А вот в переулочек, нарушает [запрет] выходить с обнаженной головой».

А что у нас в Вавилонском Талмуде («Ктубот» 72б)? «Сказал раби Аси, сказал раби Йоханан: «калта» — нет в ней [запрета] обнаженной головы».

Т.е. и Иерусалимский, и Вавилонский Талмуды приводят мнение раби Йоханана, а «калта» и «капелетон», по всей видимости, это одно и то же. А значит, это точно головной убор!

Составитель книги «Арух» пишет, что «капелетон» — это «капилитин», что означает в переводе с латыни кудрявые волосы (что не подходит нам по смыслу) или парик. А также Рош<sup>20</sup> и Рид<sup>21</sup> в комментариях на «Ктубот» (72б) понимают «калта» как нечто надеваемое на голову. Т.е. это явно головной убор, а не вид прически. И все это

хорошо стыкуется со всеми теми местами в нашей теме, где мудрецы говорят о корне «Пей-Рейш-Айн», а также с переводами в «Таргум Онкелос» и «Септуагинте».

### **Вывод из всего сказанного выше:**

1. По закону Торы есть обязанность носить головной убор. Для соблюдения закона Торы этот убор не обязан закрывать полностью все волосы — часть волос может быть открыта или видна.

2. К закону Торы добавляется запрет мудрецов и обычай еврейских женщин — покрывать голову сверх минимального покрытия, требуемого Торой.

3. Обязанность покрывать голову относится равноценно и к замужним и к вдовам или разведенным женщинам. Девушки, которые пока еще не побывали замужем, не обязаны покрывать голову<sup>22</sup>.

### **2. «Кисуй рош» — покрытие головы для замужних женщин: где и как?**

Написано в Талмуде («Ктубот» 72б): «Сказал раби Аси, сказал раби Йоханан: «калта» — нет в ней [запрета] обнаженной головы. Задал вопрос раби Зейра: где? Может на рынке (в людном месте)? Так [значит есть нарушение] «дат йеудит»! Поэтому во дворе. Если так, то ты не оставил дочь Авраама рядом со своим мужем! Сказал Абайе, а может рав Каана: со двора во двор и в переулочек».

<sup>18</sup> Бах и Виленский Гаон не привели этот источник для объяснения Рамбама, так как царица Тamar не была просто незамужней — ее изнасиловал Аммон. И невозможно на основании случая с женщиной, которая имела интимную связь с мужчиной, даже насильственно, делать вывод о законе для всех девушек, которые никогда не были с мужчинами.

<sup>19</sup> Это та же «калта». «Арух» считает, что это римское название парика.

<sup>20</sup> Рабейну Ашер бен Ихиэль, Германия, а потом Толедо Испания, XIV век.

<sup>21</sup> Раби Ишай бен Мали ди-Трани (раби Ишай а-Закен), Италия, XII-XIII вв.

<sup>22</sup> Ниже в статье мы еще поговорим об особых обязанностях и послаблениях для разведенных и вдов, а также затронем вопрос обязанности покрытия головы для девушек, которые не были замужем, во время молитв, благословений и изучения Торы.

Исходя из слов раби Йоханана, когда женщины в минимальном покрытии головы («калта»<sup>23</sup>), то запрет Торы появляться с непокрытыми волосами не нарушается. Раби Зейра спросил, о чем здесь речь? Где именно достаточно такого покрытия волос? Может быть, в людных местах? Этого не может быть! Ведь мы уже сказали, что в людных местах по иудейскому закону «калты» недостаточно. Поэтому речь идет о появлении в собственном частном дворе. Но Талмуд говорит, что и это понимание проблематично. А вот в чем именно вопрос Талмуда и каков точно ответ на этот вопрос, данный Абайе (или равом Кааной), спорили между собой «ришоним» — комментаторы и законоучителя Средневековья. И в качестве производной из этого спора вытекает закон о покрытии волос в частном дворе и / или немногочисленном переулке<sup>24</sup>.

### **Дискуссия в «Ктубот» (726) согласно мнению Раши и Тосафот**

Раби Йоханан говорит, что нет проблемы обнаженных волос, если на голове женщины есть «калта». Раби Зейра говорит, что проблемы нет, если женщина находится в собственном частном дворе. Талмуд задает вопрос: как такое может быть? Ведь женщины в собственном дворе ходят вообще без покрытия головы, и даже «калту» не надевают. Поэтому раби Йоханан, очевидно, говорит о перемещении из одного двора в другой или о проходе через переулочек, когда там почти нет людей.

Получается, что по Раши и Тосафот женщина может вообще не покрывать голову у себя в доме или в собственном закрытом дворе. Ран в ком-

ментарии на Рифа («Ктубот» 326) придерживается аналогичного мнения.

### **Понимание, которого придерживаются «Арух», Риаз<sup>25</sup> и «Шилтей Гиборим»<sup>26</sup>**

Даже в собственном дворе существует запрет появляться без «калты». Т.е. запрещено обнажать волосы даже в собственном дворе.

Бах объясняет, в чем состоял вопрос Талмуда и какой ответ на него был дан в соответствии с этим мнением. Если речь идет о собственном дворе, то понятно, что «калты» достаточно. И тогда задается вопрос: зачем это было приводить? А если хотели сказать, что «калты» недостаточно даже в собственном дворе, то таким образом ты дойдешь до того, что вообще не оставишь дочь праотца нашего Авраама в браке с ее собственным мужем! Поэтому дается ответ: «калты» недостаточно для покрытия волос при переходе из двора во двор и в немногочисленном переулочке.

Тур<sup>27</sup> в качестве алахи пишет следующее:

«И написал Рамбам, что не смотря на то, что [волосы] закрыты «митпахатом»<sup>28</sup>, но нет на ней специального покрытия [для скромности], которое носят женщины — потеряет «ктубу». Но [это] только если выходит так в общественное место или в проходной переулочек, или во двор, где проходит много людей. Но в закрытом переулочке и в немногочисленном дворе [выйдя только в «калта»] не потеряет «ктубу»».

Т.е. Тур установил закон на основании подхода «Аруха», Риаса и «Шилтей Гиборим». И имен-

<sup>23</sup> Смотри выше мнения мудрецов, что это за минимальное покрытие головы.

<sup>24</sup> В людных местах закон Талмуда совершенно понятен — «калта» недостаточна и нужно более серьезное покрытие волос.

<sup>25</sup> Раби Ишья бен Элия ди-Траани (внук Рифа), Италия, XIII век.

<sup>26</sup> Раби Ошэа Боаз из семейства Барух, Италия, XVI век.

<sup>27</sup> Раби Яков бен а-Рош, Толедо Испания, XIII-XIV век.

<sup>28</sup> Смотри выше что это означает по мнению Рамбама. В любом случае речь идет именно о том, что называется «калта».

но так понял его мнение раби Йосеф Каро в своем комментарии «Бейт Йосеф», но он добавил, что если внимательно вчитаться в слова Тура (который пишет «не потеряет ктубу», вместо «разрешено») то сразу видно, что Тур не считает, что хорошо появляться даже в немногочисленном дворе, покрыв в голову только лишь «калта» и не пряча под покрытие остальные волосы. Поэтому раби Йосеф Каро задается вопросом: как же так? Ведь в частном дворе можно вообще не покрывать голову! Да и для перехода из одного двора в другой, или чтобы пройти по немногочисленному переулку достаточно «калты».

Рама в своем комментарии на Тура «Даркей Моше» («Эвэн а-Эзэр» 115) пишет, что Тур, естественно, согласен с тем, что нет запрета выходить в «калте», чтобы пройти по безлюдному переулку или перейти из одного двора в другой, и только в общественном или многочисленном месте «калта» не может быть признана достаточным покрытием волос. Поэтому его слова «не потеряет ктубу», надо понимать следующим образом: речь идет об обычае особой скромности, сверх буквы закона, который приняли на себя женщины, что даже стены дома не увидят их обнаженных волос, как в талмудическом рассказе о праведнице Кимхит («Йома» 47а), которая всегда покрывала волосы даже дома, и поэтому удостоилась того, что все ее сыновья были Первосвященниками.

### **Мнение, которого придерживался Ритва<sup>29</sup>**

Ритва в своем комментарии на «Ктубот» (72б) приводит 3 закона:

1) В собственном дворе женщина может ходить с непокрытыми волосами.

2) Переходя из одного двора в другой и в непроходном переулке, где мало людей, достаточно минимального покрытия, которого требует Тора («калта») и без него появляться там нельзя.

3) В общественных местах и в тех местах, где есть много людей, «калты» не достаточно. Там требуется полное покрытие волос по законам «дат йеудит», и без этого появляться нельзя<sup>30</sup>.

### **Практическая алаха в качестве итога:**

«Шулхан Арух» («Эвэн а-Эзэр» 115.4) установил закон по Рамбаму, постановив, что женщина потеряет «ктубу» если выйдет на рынок, в проходной переулке или во двор, через который проходит много людей, покрыв волосы лишь минимально, по Торе, но без особого покрытия, которое больше первого и соответствует законам скромности (цитируя «Шулхан Арух», «даже если укутана в «митпахот»<sup>31</sup>, но нет на ней особого покрытия, которое одевают женщины для скромности»).

То, что не затронул раби Йосеф Каро — это вопрос о собственном дворе, где посторонние люди обычно не ходят. На этот вопрос у нас есть ответы мудрецов последних поколений — «ахароним»:

1. «Хэлкат Мехокэк» («Эвэн а-Эзэр» 115.9) считал, что в собственном дворе женщине можно находиться с непокрытой головой, однако ей запрещено переходить из двора во двор или пройти в немногочисленном закрытом переулке в таком виде.

<sup>29</sup> Рабби Йом Тов бен Авраам Аласвили (т.е. из Севильи), Испания XIII-XIV век.

<sup>30</sup> А по мнению «Аруха» и «Шилтей Гиборим» есть всего 2 положения: в собственном дворе и в немногочисленном переулке «калта» обязательна и без нее нельзя; в местах где есть люди — в общественных местах, на проходных улицах и т.п. — «калта» не считается достаточным покрытием, нужно что-то более серьезное.

<sup>31</sup> Как уже было сказано, речь идет о покрытии волос, через которое все равно можно увидеть волосы или они из-под него выбиваются.

2. «Бейт Шмуэль» («Эвэн а-Эзэр» 115.9), приведя весь спор между мудрецами по этой теме (кратко изл. выше), установил, что алаха как мнение «Арух» и «Шилтей Гиборим» — даже в собственном дворе нельзя полностью обнажать волосы. По мнению «Бейт Шмуэль» такого же мнения придерживается и Тур.

3. «Маген Авраам» («Орах Хаим» 75.4) постановил, что алаха соответствует мнению Раши и Тосафот, и нет никакого запрета обнажать волосы в собственном дворе. Но, исходя из сказанного в книге «Зоар», нужно очень сильно устрожать в этом, и следить, чтобы нигде и никогда не было видно ни одного волоса, выбивающегося из-под покрытия головы, даже находясь в собственном дворе. И так нужно делать на практике.

Автор респонсы «Хатам Софер» («Орах Хаим» 36) написал, что принятый обычай именно таков, как написано в «Зоар». Из этого следует, что на сегодняшний день «дат йеудит» состоит в том, что запрещено выходить с непокрытыми волосами даже в собственный двор, ибо таков обычай скромности, принятый в среде б-гобязненных женщин.

Очень важно обратить внимание, что «Хатам Софер» определяет «дат йеудит» в соответствии с нормами скромности, принятыми в среде б-гобязненных женщин. Т.е. «дат йеудит» может меняться в зависимости от изменения этих норм — в зависимости от того, что здесь и сейчас принято в обществе б-гобязненных<sup>32</sup>. Но это касается лишь дополнительного покрытия, поскольку базовое минимальное покрытие является обязанностью из Торы и потому не подлежит изменению.

### Что такое «собственный двор»? <sup>3</sup>

Как мы видим, многие алахические авторитеты определяют, что по букве закона, если оставить за скобками обычай, установленный книгой «Зоар», женщина может появляться с обнаженными волосами в собственном дворе. Однако тут же возникает новый вопрос: что имеется в виду под «собственным двором»?

1. «Хатам Софер» («Орах Хаим» 36), опираясь на Баха, написал, что «собственный двор» это «ее комната». Из этого выходит, что даже внутри дома за пределами личной комнаты жены (например, супружеской спальной комнаты) ей нельзя появляться с полностью обнаженными волосами и нужно покрыть их хотя бы минимальным покрытием «калта».

Проблема с этим мнением состоит в том, что оно плохо коррелирует с написанным в Талмуде, из которого ясно следует, что когда шла речь о «собственном дворе», подразумевалось место, через которое, в принципе, могут проходить чужие люди — поэтому очень тяжело представить, что речь шла о личной комнате внутри дома. Понятие «собственный двор» явно должно быть несколько более широким.

2. И действительно, рав Моше Файнштейн<sup>33</sup> пишет в «Игрот Моше» («Эвэн а-Эзэр» гл. 58), что во всех местах, где Бах упоминает двор, имеется в виду немного открытое место, в которое есть возможность зайти даже не попросив разрешения. И кроме того, Бах не упомянул дом — место, которое по определению является более частной территорией, чем двор. Автор «Шилтей Гиборим» также упомянул лишь двор. И хотя у Рамбама есть упоминание, что и дома нужно хо-

<sup>32</sup> Т.е. принятое среди не б-гобязненных женщин не влияет на алахическую практику. Их мнение в принципе не учитывается.

<sup>33</sup> Один из крупнейших алахических авторитетов XX века, Россия — США.

дить с каким-то покрытием волос, но это единичное мнение, к тому же из его слов ясно видно, что это не буква закона, а устрожение. Поэтому по букве закона в собственном доме женщина может находиться с обнаженными волосами, но на практике, так как «Хатам Софер» уже устрожил, то нужно действовать по его постановлению и даже дома покрывать волосы. А исходя из устрожения, которое мы учим из рассказа о Кимхит, то покрывать волосы нужно даже в собственной, личной комнате.

### **Алахический вывод из всего обсуждения:**

Замужняя женщина обязана покрывать свои волосы и это алаха. С точки зрения буквы закона четко определены места, на которые распространяется или не распространяется данная обязанность, а также определено, каков должен быть «кисуй рош» в зависимости от места нахождения женщины:

— В любом многолюдном месте существует обязанность полного покрытия волос<sup>34</sup> и минимального покрытия лишь из самой Торы («калта») недостаточно.

— В закрытом переулке, где мало людей и там они появляются редко, а также при переходе из одного двора в другой, по немногочисленной улице, достаточно базового покрытия по Торе («калта»).

— В закрытом собственном дворе, а тем более дома женщина может ходить с обнаженными волосами.

Как уже было упомянуто, все это по букве закона, но по обычаям скромности, которые взяли на себя дочери Израиля, нужно полностью покрывать волосы даже дома, как делала Кимхит. Но все это касается именно замужних женщин и в какой-то мере вдов и разведенных<sup>35</sup>, однако девушки, которые еще не были замужем, не покрывают голову дома<sup>36</sup>.

В «Оцар а-Михтавим» приведен интересный ответ рава Йосефа Машаша<sup>37</sup>, который вроде бы разрешает в наше время не покрывать волосы вообще. Стоит знать, что этот ответ был дан в конкретной, строго определенной ситуации, чтобы установить мир в доме между женой, мужем и родителями мужа, и являлся попыткой найти хоть какое-то оправдание жене, которая из-за современных влияний перестала покрывать волосы. Этот ответ явным образом противоречит многим источникам и весь построен на строго определенном понимании мнения Раши, которое многими учителями было понято совершенно иначе. Мнение рава Машаша в конце-концов никем не было принято — оно так и осталось единичным, и он сам никогда не советовал никому изначально действовать, руководствуясь его мнением.

### **3. Можно ли оставлять немного волос вне «кисуй рош»?**

Существует несколько мнений по поводу возможности не покрывать какую-то часть волос. В этой части статьи мы не будем рассматривать все источники мнений и их доказательства — мы лишь рассмотрим ключевые подходы к этому вопросу.

<sup>34</sup> Вопрос о том, какое количество волос (челку) можно оставлять непокрытыми, и можно ли вообще это делать, мы обсудим чуть дальше.

<sup>35</sup> Особые облегчения для вдов и разведенных мы разберем в отдельном пункте.

<sup>36</sup> Так «Сридей Эш» («Эвэн а-Эзэр» 78) объяснил слова «Шулхан Аруха» («Орах Хаим» 75.2), разрешившего читать «Шма», когда перед человеком незамужняя девушка с обнаженными волосами — у них нет обязанности покрывать голову дома и поэтому это не считается чтением «Шма» при наличии части тела, которую принято закрывать.

<sup>37</sup> Главный сефардский раввин города Хайфы в прошлом. Родился в Марокко в 1892-ом и умер в Хайфе в 1974-ом.

1. Маарам Алашкар<sup>38</sup> в своей респонсе (гл. 35) ответил на вопрос по поводу женщин, которые немного выпускают волосы наружу из-под «кисуй рош» и постановил, что в этом нет никакого запрета, поскольку оставлять немного волос по бокам и спереди — принятый в женской среде обычай. Доказательство Маарама частично строится на мнении Рашбы<sup>39</sup>, которое тот изложил в своем комментарии на трактат «Брахот»: Рашба приводит от имени Раавада<sup>40</sup>, что если какие-то волосы обычно не убирают под «кисуй рош», тогда, оставив снаружи только их, женщина не нарушает запрет «эрва»<sup>41</sup>, и в ее присутствии можно читать «Шма». То, что эта часть волос не покрыта, является обычным явлением и не вызывает особого внимания. Маарам идет еще дальше и доказывает, что оставлять немного непокрытых волос — это принятый обычай еще со времен Мишны и Талмуда, если не со времен Храма, и так принято делать во всех еврейских общинах, находящихся под мусульманским владычеством. А то, что автор «Зоар» очень устрожил в этом вопросе и предписал не обнажать волосы вообще — там речь шла не обо всех волосах, а исключительно о тех, которые принято не обнажать совсем. А эти волосы принято обнажать, поэтому даже по «Зоару» нет запрета в том, что они обнажены.

Таким образом, исходя из слов Маарама Алашкара, принятый обычай у женщин состоит в том, чтобы выпускать немного волос для красоты. А ведь мы говорили выше, что «дат йеудит» зависит от обычаев скромности, принятых среди б-гобязанных еврейских женщин, поэтому по-

является разрешение немного выпустить волосы из-под «кисуй рош».

Для того, чтобы понять, что именно имеет в виду Маарам Алашкар под непокрытой частью головы очень важно рассмотреть респонсу «Швилей Давид»<sup>42</sup> («Орах Хаим» 75.2). Приведем вкратце его слова. Может произойти ошибка: люди, увидев слова Маарама, подумают, что весть вопрос покрытия волос для женщин — это вопрос норм, которые приняты среди самих женщин, и там, где волосы вообще не покрывают, не будет обязанности покрывать волосы. Знайте, что это не так и не это имел в виду Маарам! Ведь все, что разрешил Маарам Алашкар — это всего лишь полоска волос, и не более того. И эта же идея подробно изложена в респонсе «Ве-йешев Йосеф»<sup>43</sup> («Йорэ Дэа» 1): если женщина попала в место, где женщины, в нарушение закона, сделали своим обычаем не покрывать волосы, то нет никакого разрешения не покрывать волосы, так как алаха, требующая покрывать волосы, не зависит от обычая — это закон Торы, а Маарам Алашкар имел в виду лишь полоску волос, которую видно из-под «кисуй рош».

*Алахические авторитеты, которые не приняли облегчение Маарама Алашкара и опровергают приведенные им аргументы:*

а. «Маген Авраам» («Орах Хаим» 75.4) пишет, что из книги «Зоар» четко видна необходимость очень сильно устрожать, так чтобы не было обнажено ни одного волоска. И это принято на практике как обычай.

<sup>38</sup> Раби Моше Алашкар, Испания, XV-XVI вв.

<sup>39</sup> Раби Шломо бен Адерет, Испания, XIII — нач. XIV вв.

<sup>40</sup> Раби Авраам бен Давид из Пошкёйра (Раавад III), Прованс, XII-й век.

<sup>41</sup> Интимные места, которые не обнажают прилюдно.

<sup>42</sup> Раби Давид Йеуда Зильберштейн, Венгрия, XIX век.

<sup>43</sup> Раби Йосеф Нисим Борла, из мудрецов Иерусалима XIX века.

б. «Кнесет а-Гдола»<sup>44</sup> («Орах Хаим» 75.9.7) написал, что никогда не видел женщин, которые открывают немного своих волос и ни одна женщина не выпускает волосы для красоты — т.е. нет у женщин того обычая, который описывает Маарам Алашкар.

в. «Хатам Софер» («Орах Хаим» 36) цитирует тот же комментарий Рашба, которого привел Маарам Алашкар, и показывает, что все, что разрешил Рашба в теме о чтении «Шма» (основываясь в т.ч. на его словах Маарам вывел свое разрешение) — это всего лишь выбивающиеся из-под «кисуй рош» волосы, и только для мужа этой женщины, а не для посторонних мужчин. Он снова приводит «Зоар», который принят как обычай у европейских евреек, и поэтому нельзя оставлять непокрытым даже волосок, и это является абсолютным законом.

*Алахические авторитеты, которые, в принципе, не отвергают мнение Маарама Алашкара, но говорят, что его обычай в их общинах не принят:*

а. Маарац Хают<sup>45</sup> в своей респонсе (гл. 53) написал, что обычай, описанный Маарамом, не принят нигде в Европе, и поэтому даже Маарам будет согласен, что для европейских евреек обычай состоит в том, чтобы покрывать все волосы на голове, не оставляя ничего открытым, и никто не может отменить этот обычай. И тем более нужно женщинам покрывать все волосы на голове из-за слов книги «Зоар» и из-за сказанного про Кимхит в Талмуде («Йома»).

б. Раби Хаим Фалажи<sup>46</sup> в книге «Руах Хаим» («Эвэн а-Эзэр» 21.2) принял мнение Маарама Алашкара и постановил, что если женщина переезжает из места, где обычай не обнажать даже волосок, в место, где принято открывать часть волос, и не собирается больше возвращаться в место, которое покинула, — то она может оставлять непокрытой часть волос, как принято среди б-гобязанных евреек в новом месте ее жительства. И наоборот: если женщина переехала из места, где обычай разрешает оставлять часть волос непокрытой, в место, где обычай покрывать полностью все волосы, и она не собирается возвращаться, то ей обязательно покрывать полностью все волосы<sup>47</sup>.

2. В книге «Тшурад Шай»<sup>48</sup> (ч. 1 гл. 51) написано, что нельзя оставлять непокрытые волосы, и нет никакой разницы, непокрыта часть волос или непокрыты все волосы, потому что любое количество непокрытых волос — это запрет Торы. В подтверждение своего мнения «Тшурад Шай» приводит доказательства из Мишны и Талмуда, где изложены законы чтения «Шма» в присутствии женщины, чьи волосы не покрыты. Он объясняет, что для того, чтобы не нарушить запрет Торы, можно оставить обнаженными только собирательный «тэфех»<sup>49</sup> от всех волос на голове. Этого достаточно, чтобы не было проблемы с «калтой». Но чтобы не нарушить «дат йеудит» (т.е. выходя в людные места), нельзя даже «тэфех» волос оставлять непокрытым. Но если немного волос выглядывают из-под «кисуй рош» в разных спрятанных местах (за ушами, немного на затылке и т.п.), то в этом нет никакого на-

<sup>44</sup> Раби Хаим Бенвеништи, Балканы, XVII век.

<sup>45</sup> Раби Цви Гурш Хают, Галиция, XIX век.

<sup>46</sup> Алахический авторитет и каббалист, Турция, конец XVIII — сер. XIX века.

<sup>47</sup> Основанием этой алахи являются законы обычаев, как это рассмотрено в трактате «Псахим» в главе «Маком ше-нашу».

<sup>48</sup> Рабби Шломо Йеуда Табак, Румыния, XIX — нач. XX века.

<sup>49</sup> Около 8 сантиметров в длину.

рушения. Такого же мнения, что даже немного волос нельзя обнажать и это закон Торы, а тем более таким образом нарушается «дат йеудит», придерживаются «Менухат Моше»<sup>50</sup> (гл. 54), «Довев Мейшарим»<sup>51</sup> (ч. 1 гл. 124) и «Таарат Йом Тов»<sup>52</sup> (ч. 4 стр. 75).

3. Рав Моше Файнштейн в своем сборнике «Игрот Моше» («Эвэн а-Эзэр» ч. 1 гл. 58) задается вопросом: а в чем состоит запрет? Если нельзя обнажать волосы, то тогда и самую малость волос тоже запрещено обнажать. Но если запрет состоит в том, что нельзя, чтобы голова была обнаженной, тогда если основная часть головы покрыта, то, возможно, уже невозможно говорить о том, что голова обнажена. Рав Моше Файнштейн доказывает, что запрет состоит именно в обнажении головы, поэтому можно оставлять немного непокрытых волос — небольшую челку, или по бокам, или немного сзади — чтобы в сумме открытых волос было не больше чем на «тэфах».

#### **Вывод из сказанного выше:**

— Даже если согласиться с мнением Маарама Алашкара и принять его за основу, то нет никакого разрешения вообще не покрывать волосы, даже если это принятый обычай в каком-либо месте. Да и все разрешение Маарама сводится лишь к тому, чтобы оставить самую малость волос снаружи, но не более того.

— В месте где принятый обычай среди женщин полностью покрывать все волосы и не оставлять ничего вне «кисуй рош», или в том случае, когда это особый обычай семьи женщины, то на женщине лежит обязанность покрывать полностью все волосы.

— Женщина, может оставлять немного волос снаружи, если так принято среди б-гобоязненных женщин в месте, где она живет, если это не противоречит обычаю, принятому в ее семье.

— В соответствии с обычаем оставлять часть волос непокрытыми, нельзя, чтобы где-то обнаженные волосы достигали длины 8 сантиметров. Однако в респонсе «Ябиа Омер» (ч.4 «Эвэн а-Эзэр» гл. 3) рав Овадьа Йосеф написал, что если обычай ходить только в базисном «кисуй рош» («калта») без особого добавления к нему, то это разрешено.

#### **4. Парик**

Можно ли женщинам использовать парик в качестве «кисуй рош»? Этот вопрос не столь прост, как кажется. Ответ на него зависит от того, что мы рассматриваем в качестве основы запрета, а также от того, как понимать значения понятия «обнаженные волосы» и термина «калта».

Существуют два основных подхода к этой теме, сформулированные авторами «Шилтей Гиборим» и «Беер Шева»<sup>53</sup> соответственно, и все мнения, все системы доводов и различные нюансы, присутствующие в респонсах тех или иных авторитетов — так или иначе, крутятся вокруг двух этих подходов.

I. Автор «Шилтей Гиборим» в комментарии на Талмуд («Шабат» 64) разрешает женщинам ходить в парике в качестве «кисуй рош» даже в общественных местах. Как доказательство он приводит слова Талмуда, что женщины носили парики чтобы нравиться своему мужу, нося на голове хоть и не свои, но красивые волосы («На-

<sup>50</sup> Раби Моше Натан Нэта а-Леви Юнгерайз. XIX — нач. XX вв.

<sup>51</sup> Раби Дов Бэриш Вайнденфельд. 1881-1965, Польша-Израиль.

<sup>52</sup> Раби Хананья Йом Тов Липа Дойтч, алахический авторитет XX века. США.

<sup>53</sup> Раби Иссахар Бер Айленбург, Польша, сер. XVI — нач. XVII вв.



зир»), а также выходили в этих париках на улицу («Шабат»). Т.е. мы видим конкретное доказательство из Талмуда, что замужние женщины спокойно выходили в людные места в париках, и это не считалось нарушением. «Шилтей Гиборим» объясняет, что речь идет именно о париках, которые никаким образом не соединены с «родными» волосами женщины<sup>54</sup>. Таким образом, по его мнению, не нарушается закон, согласно которому «волосы женщины — «эрва»<sup>55</sup>», ибо только соединенные с кожей волосы попадают под этот запрет, и нет нарушения закона, запрещающего обнажать волосы, поскольку настоящие волосы женщины покрыты.

II. Автор «Беер Шева» (18) опровергает доводы «Шилтей Гиборим» по нескольким основаниям:

а. Во всем Талмуде, когда речь идет о женщинах, которые выходят на улицу в парике, речь идет о таком парике, поверх которого есть еще одно покрытие — особый платок для скромности. И вся идея этого парика состояла именно в том, чтобы выглядеть красиво перед мужем, а не в том, чтобы использовать его как покрытие волос.

б. Тур, который приводит мнение Рамбама, говорит, что существует обязанность закрыть все волосы специальным платком во всех ситуациях, когда недостаточно базисного простого покрытия. Так как можно разрешить парик в роли «кисуй рош», особенно если учесть, что он выглядит как настоящие волосы? А как тогда быть со скромностью? И кроме того, парик можно перепутать и принять за настоящие волосы женщины, а ведь наши мудрецы многие вещи запретили

из-за риска перепутать или подать другим неправильный пример<sup>56</sup>.

в. Хотя в Талмуде и сказано, что женщины выходили из дому просто в парике, без дополнительного покрытия, но нет никакого доказательства, что они выходили так в общественные места. Нужно понимать, что речь там идет о выходе в собственный двор, а туда, по букве закона, женщине вообще можно выйти с обнаженными волосами. И в трактате «Шабат», там, где речь идет о том, что женщина выходила в общий двор, где проходит немало людей, ясно сказано, что она была в парике, и с ним в еще одном покрытии.

В своих «дополнениях» («агаот») автор «Бээр Шева» привел еще одно доказательство, что женщины не ходили в париках без дополнительного головного убора. Написано в трактате «Недарим» (30), что дающий обет не получать никаких услуг от черноволосых, может пользоваться услугами женщин, ибо они всегда покрывают волосы. И Раши там объяснил, что головы женщин постоянно замотаны в платки. Если бы женщины ходили в париках без дополнительного покрытия, Раши не мог бы никак сказать, что волосы женщин постоянно замотаны в платки, и среди париков были бы и черноволосые, и тогда не было бы глобального разрешения для давшего обет пользоваться услугами любой замужней еврейки.

III. Мы уже упоминали выше мнение автора книги «Арух», который считал, что «калта» это парик, из чего следует, что в парике можно пройти из двора в другой двор или пройти по многолюдному переулку, но нельзя для того чтобы ходить в людных и общественных местах его недостаточно. Такое объяснение для запрета но-

<sup>54</sup> Т.е. вплетенные волосы, даже если они закрывают полностью естественные волосы женщины, запрещены даже по мнению Шилтей Гиборим.

<sup>55</sup> Как сказано выше — интимные места, которые не показывают прилюдно.

<sup>56</sup> Запрет «марит аин».

свить парики в качестве «кисуй рош» привел автор «Тшурат Шай» (ч. 1 гл. 570), и так же пишут автор респонсы «Бен Порат Йосеф»<sup>57</sup> (в конце комментария «Имрэй Йосеф» на книгу Бемидбар) и автор «Левушей Мордехай»<sup>58</sup> («Танина», «Йорэ Деа» 168). Последний, правда, видел разницу между париком, одетым прямо на волосы, который, как он считал, и есть «калта», и потому запрещен в общественных местах, и париком, надетым поверх головного убора / платка, который уже покрывает волосы женщины, и тогда парик не считается «калтой» и его можно носить в качестве «кисуй рош» в публичных местах.

*Мнения авторитетов, разделяющих подход «Шилтей Гиборим»*

Рама («Орах Хаим» 75.2) привел мнение «Шилтей Гиборим в качестве алахи, разрешив читать «Шма» рядом с женщиной, которая покрыла голову только париком. Такого же мнения придерживаются «Левуш»<sup>59</sup> («Орах Хаим» 75) и «Маген Авраам» там же, который спорит с Рошем, утверждавшим, что парик должен быть покрыт платком. Рав Моше Файнштейн («Игрот Моше», «Эвэн а-Эзэр» ч. 4, гл. 12 и 100) тоже разрешил парики и добавил, что даже если муж женщины придерживается устражающего мнения, он не может заставить свою жену устрожать, так как покрытие волос — это ее заповедь и ее личное дело, тем более, что ей есть на кого положиться в своем решении.

Но среди законоучителей были и те, кто хоть в целом и принял постановление «Шилтей Ги-

борим», но ограничил его применение, и даже указал на другие проблемы, которые возникают в связи с париком.

Автор «При Мегадим»<sup>60</sup> в «Эшэль Авраам» («Орах Хаим» 75.5) написал, что в тех местах, где есть обычай ходить в парике и не использовать дополнительный «кисуй рош», можно положиться на вышеприведенное мнение Рама. Таким образом, он сводит практическую алаху к обычаю, ведь ношение парика в публичном месте явно не представляет собой нарушения закона Торы — вопрос лишь в соответствии этой требованиям «дат йеудит», зависящим исключительно от местного обычая, принятого в среде б-гобязанных женщин.

Автор «Тшува ме-Аава»<sup>61</sup> приводит ответ раби Баруха Ятлэса<sup>62</sup>, который сказал, что не понимает причину, по которой «Маген Авраам» не принял мнение Роша (считавшего, что парик должен быть покрыт платком). Несмотря на это, раби Барух говорит, что поскольку Рама, «Маген Авраам» и «Левуш» приняли мнение «Шилтей Гиборим» в качестве алахи, то у нас есть серьезная законодательная база чтобы разрешить ношение парика в публичных местах без дополнительного покрытия. Тем не менее, он тут же предупреждает о том, что с париками есть проблема совсем другого плана — зачастую они делаются из волос умерших людей, а значит от них запрещено получать любую пользу<sup>63</sup>. Он приводит и разбирает спор, запрещены ли волосы, которые были взяты у умершего, если он не был евреем (и, со-

<sup>57</sup> Раби Йосеф Меир Вайс, Ребе из Спинки, Венгрия, XIX век.

<sup>58</sup> Раби Мордехай Йеуда Лейб Винклер, Венгрия, умер перед Катастрофой.

<sup>59</sup> Раби Мордехай Яфэ, Богемия, XVI — нач. XVII в.

<sup>60</sup> Раби Йосеф Теумим, Польша, XVIII век.

<sup>61</sup> Раби Элазар Флеклес, Прага, сер. XVIII — нач. XIX вв.

<sup>62</sup> Автор книги «Таам а-Мелех». Был главой сшивы в Праге, сер. XVIII — нач. XIX вв.

<sup>63</sup> «Шулхан Арух» («Йорэ Деа» 359.2).

ответственно, его тело, согласно закону Торы, не обладает ритуальной нечистотой) и приходит к заключению, что если нет возможности бороться с ношением париков, поскольку таков местный обычай и люди не будут слушать человека, который установит запрет, то стоит положиться на «Шилтей Гиборим» и на тех, кто говорит, что волосы, взятые с мертвого нееврея, не запрещены для использования.

Стоит заметить, что и в наши дни парики, которые не являются синтетическими, а сделаны из натуральных волос, иногда делаются из волос умерших или из волос, проданных разными индуистскими храмами, после того как женщины пожертвовали свои волосы храму в рамках религиозного ритуала. И если использовать волосы умерших неевреев еще можно разрешить, как это сделали «Маарац Хают» (гл. 53), Шах<sup>64</sup> в «Никудот а-Кэсэф» («Йорэ Деа» 389.10), Марша<sup>65</sup> (там же в «Йорэ Деа») и другие, то те парики, которые сделаны из волос, принесенных в качестве жертвы в индуистские храмы, абсолютно запрещены, поскольку закон запрещает нам получать какую-либо пользу из идолопоклонства. Поэтому с париками нужно быть очень аккуратными и обязательно требовать сертификат кашрута.

*Мнения авторитетов, принявших постановление «Беер Шева» и опровергавших подход «Шилтей Гиборим»*

Хотя такие столпы алахи как Рама, «Левуш» и «Маген Авраам» приняли мнение «Шилтей Гиборим» в качестве практического указания, многие алахические авторитеты заняли позицию «Беер Шева». Они не только привели контрар-

гументы против доводов «Шилтей Гиборим», но и по-другому объясняли слова Рама.

Автор «Ацэй Аразим»<sup>66</sup> («Эвэн а-Эзэр» 21.2) привел несколько контраргументов:

1) Доказательство «Шилтей Гиборим» из трактата «Назир» (28) не принимается — там явно идет речь о ситуации, когда женщина находится внутри дома и перед мужем, а не перед посторонними людьми.

2) Нет никакого доказательства из трактата «Шабат»: когда речь идет о женщинах, выходящих на улицу в парике, можно сказать, что это незамужние женщины, и нет никаких причин считать, что это не так (ведь там обсуждаются законы Шабата и возможные ситуации, а не законы покрытия волос; поэтому конкретный закон Шабата может быть обращен к тому, для кого он релевантен).

В итоге он жестко определяет, что нет никакого разрешения замужней женщине выходить в парике в общественные места, а те, кто придумывает новые разрешения, еще предстанут перед судом Творца.

«Хесед ле-Авраам»<sup>67</sup> («Танина» 87) написал, что невозможно брать как источник для разрешения носить парик в публичных местах слова Рама, так как Рама говорил о чтении «Шма» и специально не привел этого разрешения в «Эвэн а-Эзэр», где обсуждаются законы покрытия волос. Если парик «не дотягивает» до необходимого в публичных местах покрытия головы, то это не из-за закона Торы, а по причине дополнительных требований, соответствующих «дат йеудит» (т.е. его запретили носить

<sup>64</sup> Раби Шабтай Коэн, комментатор «Шулхан Аруха». Восточная Европа (из-за гонений и погромов раби Шабтай часто менял место жительства), XVII век.

<sup>65</sup> Раби Шмуэль Элизээр а-Леви Эйдлэс, Польша, сер. XVI — нач. XVII вв.

<sup>66</sup> Раби Ноах Хаим Цви Берлин, раввин Гамбурга, XVIII век.

<sup>67</sup> Раби Авраам бен Цви Гири Теумим, Западная Украина, XIX век.

мудрецы), поэтому в вопросе чтения «Шма» можно облегчить, однако нет никакого разрешения выходить в парике в общественные места.

Явэц<sup>68</sup> во многих своих книгах<sup>69</sup> подробно разбирает и опровергал доводы «Шилтей Гиборим». Как и «Хесед ле-Авраам», он объяснил, что Рама вовсе не поддерживает разрешение парика — Рама говорил лишь о том, что муж может прочесть «Шма» в присутствии жены в парике и без другого покрытия волос, но это еще не дает разрешения ходить в парике прилюдно в общественных местах.

«Лехмей Тода»<sup>70</sup> (лист 4) написал, что его отец рабби Пинхас, автор книги «а-Афлаа», вместе со своим раввинским судом во Франкфурте-на-Майне наложил бойкот и проклятие на тех, кто ходит в парике, не покрывая его сверху дополнительно.

Хатам Софер в своих примечаниях к «Шулхан Аруху» («Орах Хаим» 75) написал, что «Маген Авраам» совершенно зря не принял мнение Роша и опровергал мнение автора «Беер Шева», ибо тот, кто внимательно разберет написанное в ре-спонсе «Беер Шева», увидит, что тот был совершенно прав, и алаха устанавливается по нему. Известно, что Хатам Софер строго запретил парики в своем завещании<sup>71</sup>.

Рав Овадья Йосеф («Ябиа Омэр» ч. 4 «Эвэн а-Эзэр» гл. 3) после очень длинного разбора источников категорически запретил парики для замужних женщин.

Можно продолжить приводить алахические источники, в которых поддерживается мнение автора «Беер Шева», но ограничимся перечисленными выше.

Есть и еще одна проблема, связанная с париками, о которой нельзя не упомянуть — это риск нарушения запрета «марит айн» (когда наблюдающий наши действия со стороны может ошибочно их истолковать и в результате прийти к нарушению еврейского закона). Дело в том, что зачастую парик выглядит как «родные» волосы, а иногда он даже менее скромнен, чем обнаженные волосы женщины.

*Ниже приведены мнения авторитетов, которые обращали внимание на эту проблему, однако не запрещали парики полностью как неприемлемое покрытие волос с точки зрения алахи. Таким образом можно разрешить парик в качестве «кисуй рош» при соблюдении определенных условий.*

«Эфи Зутрэй»<sup>72</sup> («Эвэн а-Эзэр» 21.9) писал, что несмотря на то, что в Италии стало принято ходить в париках, это плохой обычай, поскольку в этом есть, как минимум, «марит айн» и, стало быть, мудрецы это запрещают. Ведь нельзя, чтобы замужние женщины выглядели как незамужние. Поэтому если женщина все же продолжает носить парик, то ей необходимо поверх него надеть какую-нибудь шляпку или повязать косынку, чтобы было определено видно, что она замужем<sup>73</sup>.

<sup>68</sup> Раби Яков Эмдэн, Германия, XVIII век.

<sup>69</sup> «Шеилат Явэц» (ч. 1 гл. 9; ч. 2 гл. 7-8); в примечаниях на Талмуд («Назир» 28б); «Лехем Шамаим» («Шабат» гл. 6 мишна 5); «Мор ве-Кциа» (75).

<sup>70</sup> Раби Цви Гири Горовиц, Франкфурт-на-Майне, XVIII — нач. XIX вв.

<sup>71</sup> Приведено в конце книги воспоминаний о нем, издательство Иерусалим, 5719 год.

<sup>72</sup> Раби Яков Фардо, Италия, XVIII век.

<sup>73</sup> Дело в том, что на замужнюю женщину запрещено засматриваться, и это запрет Торы. Но ради шидуха или брака можно мужчине рассматривать незамужнюю. См. «Шулхан Арух» («Эвэн а-Эзэр» 21.1 и 21.3).

Маариль Дискин<sup>74</sup> в своей респонсе («Кунтрэс ахарон» гл. 203), после того, как привел разрешение «Шилтей Гиборим», написал, что все это разрешение действительно лишь при условии, что парик не похож на собственные волосы женщины, и четко видно, что это парик. В противном случае парик запрещен. В парике, который сильно похож на настоящие волосы женщины, остается все та же проблема привлечения внимания к волосам и мыслям о хозяйке волос — тем более, если парик выглядит роскошно. — Т.е. из его слов выходит, что роскошные парики, похожие на настоящие волосы, а тем более очень красивые и привлекающие внимание, запрещены даже по мнению «Шилтей Гиборим».

О проблеме нескромных париков также высказался автор «Йешуот Яков»<sup>75</sup> («Эвэн а-Эзэр» гл. 21), который отметил, что запрет обнаженных волос с таким париком не нарушается, но распущенность в этом точно присутствует. Он объяснил, что из гемары в трактате «Ктубот» мы ясно видим, что запрет состоит в том, чтобы обнажать волосы, однако непосредственно к этой теме при-мыкает тема потери «ктубы» из-за распущенности и нескромного поведения. И вот этот аспект проблемы парик никак не решает.

Отдельно нужно упомянуть мнение раби Шломо Клугера<sup>76</sup>, представляющее большой интерес. Он пишет в своей респонсе («Шнот Хаим» 316), что в наше время даже «Маген Авраам» согласился бы, что парик запрещен, ведь во времена

Талмуда и «ришоним» еврейские женщины были праведны и все соблюдали, и не было женщин, которые не покрывали своих волос, и увидев женщину в парике все знали, что это не ее волосы. Но в наше время, когда множество женщин перестало соблюдать, человек, увидевший женщину в парике, может подумать, что она — одна из несоблюдающих женщин, и это ее настоящие волосы<sup>77</sup>, что является большой проблемой.

### **Итог и выводы из сказанного:**

— Парик не является однозначным «кисуй рош» — есть разрешающие мнения, а есть запрещающие. Есть даже те, кто считает, что авторитеты, разрешившие когда-то парики, запретили бы их сегодня из-за того, что множество замужних женщин не соблюдает алаху и ходит с обнаженными волосами, а женщина в парике очень зачастую на них похожа. Поэтому, по возможности, стоит рассматривать парик как последний и крайний вариант покрытия волос.

— Парики с длинными роскошными волосами, которые по сути своей превращаются в украшение и средство привлечения внимания, запрещены по абсолютному большинству мнений, даже теми авторитетами, которые в принципе не запрещают парики<sup>78</sup>.

— Надо проверять происхождение парика и из чего он сделан. Иногда парики делаются из волос, принесенных в жертву чужим богам, и они однозначно запрещены.

<sup>74</sup> Раби Моше Йеошуа Лейб Дискин, Литва, а позже Иерусалим, XIX век.

<sup>75</sup> Раби Яков Мешулам Орешиштейн, Галиция, кон. XVIII — сер. XIX вв.

<sup>76</sup> Называемый еще Магидом из Броды, Галиция, XIX век.

<sup>77</sup> Считаю важным отметить, что в моей раввинской практике мне не единожды доводилось сталкиваться с вопросом, как объяснить светским родителям, что «кисуй рош» — это обязательная вещь. Их дочь стала религиозной, вышла замуж и начала покрывать волосы, а родители спрашивают меня: «Зачем она это делает? Вон же очень религиозные женщины не ходят с покрытыми волосами!» (В общем, они искренне не понимают, что женщины, о которых они говорят, на самом деле носят парики). Т.е. проблема, поднятая автором «Йешуот Яков», вполне реальна, и в наше время она стоит еще более остро.

<sup>78</sup> Стоит упомянуть, что крупнейшие раввины харедимного «литовского» мира, где в основном принято ношение париков, очень негативно относятся к новым роскошным парикам, считают их запрещенными и постоянно пишут об этом.

— В конце-концов, если нет личного семейного обычая, запрещающего носить парик как покрытие волос, разрешение носить или не носить парик зависит от обычая б-гобоязненных женщин в конкретном месте<sup>79</sup>.

— Важно понимать, что решение, какой «кису́й рош» носить, если он разрешен алахическими авторитетами — это решение женщины, а не ее мужа.

### 5. Покрывание волос для вдов и разведенных

Как мы уже выучили в начале статьи, говоря об основах закона, обязанность покрывать волосы относится не только к замужним женщинам, но и ко вдовам, и к разведенным, как это объяснили «ахароним» — комментарий «Приша»<sup>80</sup> на «Тур» («Эвэн а-Эзэр» 21.3), «Бейт Шмуэль» (21.9), «Хелкат Мехокек» (там же) и другие, объясняя слова Рамбама, и вслед за ним «Шулхан Аруха» о том, что «не будут ходить девы Израиля на рыночных площадях с непокрытой головой — как незамужние, так и замужние». Как мы помним, эти законоучителя объяснили, что под незамужними женщинами здесь подразумеваются вдовы и разведенные, и они обязаны покрывать голову. Мы видели, что «Маген Авраам» пытался оспорить такое объяснение, но в конечном счете согласился с остальными «ахароним» в том, что касается практического поведения.

В этом параграфе мы разберем основы этого запрета и степень его строгости (закон ли это Торы, или постановление мудрецов), а также вы-

ясним, можно ли облегчать в этом вопросе в вынужденных ситуациях, и как.

Как мы уже видели<sup>81</sup>, Бах, «Бейт Шмуэль» и Виленский Гаон<sup>82</sup> считают источником слов Рамбама, который писал об обязанности незамужних женщин покрывать волосы, и «Шулхан Аруха», принявшего это мнение Рамбама в качестве алахического, слова раби Ишмаэля в Талмуде: «...будут предостережением девам Израиля<sup>83</sup>, чтобы не вышли с обнаженными волосами». Однако это не единственный источник. Обязанность покрытия волос для незамужних можно выучить и из сказанного в Иерусалимском Талмуде («Ктубот» гл. 2 конец 1-й алахи). Там разбирается ситуация с женщиной, которая потеряла «ктубу» и не может предоставить ее суду, но утверждает, что по «ктубе» в случае развода ей полагается 200 зуз, так как она выходила замуж в первый раз и была девственницей, а муж говорит, что брал в жены вдовой, и потому должен ей только 100 зуз. И вот решение, которое приведено в Иерусалимском Талмуде: женщина получает 200 зуз при наличии свидетелей, которые подтвердят, что видели ее входящей под хупу в фате, но с непокрытыми волосами. Там же в Иерусалимском Талмуде было выдвинуто предположение, что она, теоретически, могла пойти под хупу с непокрытыми волосами, в том случае, если она была вдовой или разведенной, но по итогам предыдущего брака осталась девственницей. Это предположение мудрецы отвергли доводом, что если она уже хоть раз побывала замужем, то не могла пойти под хупу с непокрытыми волосами, поскольку не имеет права выходить прилюдно с обнажен-

<sup>79</sup> Смотри книги «Швилей Давид» («Орах Хаим» гл. 2) раби Давида Йеуды Зильберштейна (Венгрия, XIX век) и «Маген Гиборим» («Орах Хаим» гл. 75) раби Йосефа Шауля а-Леви Натанзона (Галиция, XIX век).

<sup>80</sup> Раби Йеошуа Фальк Кац бен Александр а-Козн, Польша, сер. XVI — нач. XVII вв.

<sup>81</sup> Смотри сноску 12.

<sup>82</sup> Раби Элияу бен Шломо Залман из Вильнюса, XVIII век.

<sup>83</sup> Раби Ишмаэль не делает разделения между замужними и незамужними.

ными волосами. Из этого следует, что вдова или разведенная, согласно Иерусалимскому Талмуду, обязана покрывать волосы.

Аналогичный подход, тоже основанный на изречении раби Ишмаэля, мы видим в комментарии «Шита Мекубецет»<sup>84</sup> («Ктубот» 156), где разбирается именно вопрос утерянной ктубы и спор о сумме, написанной в ней: «И голова ее растрепана — имеется ввиду обнажена, ибо таков обычай у девственниц, но не у вдов». Т.е. девушка, которая ни разу не побывала замужем, может ходить с обнаженными волосами, но не вдова и не разведенная.

Однако в отличие от замужней женщины, которая обязана покрывать волосы по закону Торы, у вдовы и разведенной это обязательство проистекает из установления мудрецов<sup>85</sup>, как это доказали «Маген Авраам» («Орах Хаим» 75) и «Швут Яаков» (103), поэтому для вдов и разведенных в законе есть определенные послабления.

### **Парик для вдов и разведенных**

Понятно, что по мнению авторитетов, разрешающих замужним женщинам носить парик в качестве «кисуй рош», вдова или разведенная тем более могут надевать его с этой целью. Вопрос с париками для вдов и разведенных имеет смысл лишь в контексте мнения, согласно которому замужним женщинам запрещено носить парики.

Если сказать, что вся проблема в «марит айн» — в том, что люди, увидевшие женщину в

парике, думают, что это настоящие волосы — то, как мы учим из сказанного Рама в «Торат Хатат» (конец правила 62), нет запрета «марит айн», если речь идет о запрете мудрецов. И не смотря на то, что Шах постановил («Йорэ Деа» 87.6), что и в установлениях наших мудрецов есть запрет «марит айн», можно облегчить и разрешить парик, так как многие «ахароним» согласились с мнением Рама, и среди них Таз<sup>86</sup>, написавший что слова Рама правильны, «При Хадаш»<sup>87</sup> («Йорэ-Дэа» 87.7), который не принял мнение Шаха, автор респонсы «Адней Паз»<sup>88</sup> (гл. 41), который тоже склонился к облегчающему мнению, а также «Карти ве-Плейти»<sup>89</sup> («Йорэ Деа» 87) и другие.

Полагаясь на мнение тех, кто считает, что нет проблемы «марит айн» в запретах мудрецов, и присоединяя к этому мнения тех, кто вслед за «Шилтей Гиборим» разрешает парики замужним женщинам в публичных местах, и тем более разрешает их в случаях особой нужды, например для поиска «шидуха» или из-за соответствующего требования работодателя, можно разрешить вдовам и разведенным парик, даже если их семейный обычай состоит в том чтобы запрещать парики. И такой вывод следует из слов рав Овадьи Йосефа («Ябиа Омер» ч. 4 «Эвэн а-Эзэр» гл. 3).

### **Можно ли вдовам и разведенным в определенных обстоятельствах не покрывать волосы вообще?**

Рав Моше Файнштейн в «Игрот Моше» («Эвэн а-Эзэр» ч. 1 гл. 57) разбирает практи-

<sup>84</sup> Раби Бецалель Ашкенази, Эрэц Исраэль, XVI век.

<sup>85</sup> Это ни в коем случае не означает, что можно пренебрегать данной обязанностью — ведь нарушающий закон мудрецов нарушает тем самым две заповеди Торы (как этоговорит Рамбам) — одну повелительную («делай, как укажут тебе») и один запрет «не сворачивай ни влево, ни вправо от того, что скажут тебе».

<sup>86</sup> Раби Давид а-Леви Сегаль, Польша, кон. XVI — сер. XVII вв.

<sup>87</sup> Раби Хезкия ДиСильва, Италия, а потом Эрэц Исраэль, XVII век.

<sup>88</sup> Раби Эфраим бен Шмуэль Зенвиль Экиэр, Германия, сер. XVIII — нач. XIX вв.

<sup>89</sup> Раби Йонатан Айбшиуц, Германия, кон. XVII — сер. XVIII вв.

ческую ситуацию, когда у одной вдовы потребовали на работе, чтобы она приходила с непокрытой головой, а в противном случае ее ожидало увольнение. С учетом особых обстоятельств рав Файнштейн разрешил этой женщине ходить с непокрытой головой и даже без парика. Принятое им решение основано на одном из комментариев Раши на трактат «Ктубот» (72) в котором сказано, что обязанность покрывать волосы является повелительной заповедью, а не запретом. У нас есть правило, что повелительную заповедь человек обязан исполнить, даже теряя в зарплате или вкладывая имущество, но лишь до пятой части имущества или заработка, а если теряет больше, то освобожден от заповеди. Поэтому в случае, когда нет другой работы, пусть даже за деньги, которых будет на 20 процентов меньше, чем на прежнем месте, то разрешается не покрывать голову. Но это разрешение действительно только для вдов и разведенных, и вот почему: поскольку их обязанность покрывать волосы постановлена мудрецами. Раши привел и другое, противоположное объяснение, согласно которому обязанность покрывать волосы — это запрет. Таким образом, у нас есть сомнение, что правильно с точки зрения алахи — является ли покрывание волос повелительной заповедью, или это запрет, а сомнения в законах мудрецов решаются в сторону облегчения. Поэтому замужняя женщина не получит разрешения не покрывать волосы, даже при угрозе потери работы, так как у замужней обязанность из Торы, а при сомнениях в законах Торы идут в сторону устрожения. И тогда обязанность покрывать голову мы берем как запрет, и нет никакого разрешения нарушать ее, даже теряя при этом все деньги мира.

Рав Овадья Йосеф в вышеуказанной респонсе не принимает разрешение рава Файнштейна и запрещает не покрывать волосы вообще, даже под угрозой потери работы. Он считает, что в этом случае женщине стоит носить парик, который выглядит как настоящие волосы.

### *Итог на основании вышесказанного*

— Вдовы и разведенные обязаны покрывать голову «кисуй рош» точно так же как замужние, с учетом всех тех же правил и законов.

— В особых случаях, когда это требуется ради работы или шидуха, вдова или разведенная может носить парик, даже если она придерживается устражающего подхода к парикам.

— В случае риска потери заработка (не для шидуха) вдове и разведенной разрешается не покрывать голову. Вдовам и разведенным, особенно ашкеназским еврейкам, есть на кого в этом положиться, но все же стоит решить проблему с помощью хорошего парика, похожего на настоящие волосы.

### **6. С какого момента женщина обязана покрывать голову?**

В этом параграфе мы займемся выяснением вопроса о точном моменте, с которого у женщины появляется обязанность носить «кисуй рош». Как было уже сказано, девушка не обязана покрывать свои волосы, пока впервые не выйдет замуж. И только с момента первого брака наступает время обязанности, которая продолжается всю жизнь.

Согласно алахе, процедура вступления в брак состоит из двух этапов: первый этап — «кидушин» («посвящение»), когда мужчина запрещает женщину всему миру и предназначает ее себе, дав ей нечто, обладающее хотя бы минимальной ценностью (стоящее не меньше «пруты» — монеты с минимальной покупательной способностью), а она это принимает, что свидетельствует о ее согласии вступить в брак с этим мужчиной (обычно жених надевает невесте на палец кольцо, и это обязательно сопровождается словами «Вот этим кольцом ты посвящена мне по закону Моше и Израиля»); второй — «нисуин» («бракосочетание»), иначе называемый «хупа» (что такое «хупа» — предмет алахического спора,



который мы немного затронем), и после окончания «хупы» девушка становится в полной мере женой.

Но дело в том, что уже после «кидушин» девушка является замужней, и для разрыва брачного союза даже после этого — первого этапа — уже нужен «гет» (разводное письмо), а иначе она не может быть с другим мужчиной или выйти замуж за другого. В то же время она еще не до конца разрешена жениху — интимные отношения между ними запрещены вплоть до осуществления этапа, который называется «нисуин». И вопрос в том, когда именно появляется обязанность покрывать волосы: сразу же после «кидушин», и тогда нужно уже под «хупу» (в значении свадебного балдахина, но об этом ниже) идти в «кисуй рош»<sup>90</sup>, или же после 7 благословений под «хупой», которыми обычно заканчивается этап «нисуин»? А может, даже и позже? Этот вопрос мы сейчас и будем разбирать.

В респонсе Маари а-Леви<sup>91</sup> (гл. 9) приведены доказательства и установлено в качестве алахи, что девушка обрученная (т.е. сразу после «кидушин») обязана покрывать свои волосы. Такого же мнения придерживаются раби Рафаэль Милдола<sup>92</sup> в своей респонсе «Маим Рабим» (30) и другие «ахароним».

С другой стороны, многие ахароним не приняли этого устрожения и постановили, что обрученная не обязана покрывать волосы, пока не произойдет «хупа» и она не станет в полном

смысле замужней, и среди них «Швут Яаков» (ч. 1 гл. 103) и «Дэй э-Шэв»<sup>93</sup> («Эвэн а-Эзэр» 4), приведший как доказательство слова «Шита Мекубецет» в комментарии на «Ктубот» (156), который написал, что обрученная не обязана покрывать волосы, а также раби Элияу Регуллер<sup>94</sup> («Яд Элияу» 79) и многие другие. И так же автор «Сдей Хемед»<sup>95</sup> (эссе «Дат йеудит» п. 1) написал, что если бы Маари а-Леви и те, кто следуют его мнению, увидели бы написанное в «Шита Мекубецет» от имени вавилонских гаонов, то они поменяли бы свое мнение и присоединились бы к мнению гаонов. И аналогичным образом определил алаху рав Овадья Йосеф в респонсе «Ияхве Даат» (ч. 5 гл. 62).

Отсюда следует вывод, что девушка после «кидушин» еще не обязана покрывать волосы вплоть до «хупы», и такова алаха. Но тем, кто устрожает, есть на кого положиться в этом устрожении.

А теперь, чтобы выяснить, когда девушка, став полностью замужней, уже точно становится обязана покрывать волосы, нам нужно понять, что такое «хупа», и на этот счет есть несколько мнений:

I. Рамбам («Илхот ишут» гл. 10 алаха 1) постановил, что введение невесты в дом жениха и уединение с ним это и есть «хупа» и она же называется «нисуин». Так же постановил «Шулхан Арух» («Эвэн а-Эзэр» 55.1). Такого же мнения придерживаются многие алахические авторите-

<sup>90</sup> В наши дни девушка после «кидушин» никуда не уходит, а церемония продолжается и переходит к следующему этапу — «нисуин». Однако в древности эти этапы могли происходить с разрывом в дни, недели и даже в определенных случаях месяцы.

<sup>91</sup> Раби Ицхак а-Леви Сегель (старший брат и первый учитель Таза — раби Давида а-Леви Сегеля), Польша, XVI-XVII вв.

<sup>92</sup> Судья раввинского суда в Амстердаме, XVIII век.

<sup>93</sup> Раби Давид Бонан, Тунис, XIX век.

<sup>94</sup> Литва, XIX век.

<sup>95</sup> Раби Хаим Хизкияу Медины, раввин Белогорска в Крыму, а позже Хеврона в Эрэц Исраэль, XIX век.

ты, такие как рав Аи Гаон<sup>96</sup> в респонсе гаонов («Шаарэй Тшува» 160), Ри ми-Гаш<sup>97</sup>, Раавад («Асагот» на Рамбама в законах «Исурей Биа» гл. 11 алаха 10) и другие.

II. Рабби Авраам бар Натан а-Ярхи<sup>98</sup> («а-Маниг» 916) написал, что хупа — это когда жених расправляет свой талит над невестой, и таков обычай Франции и Прованса, что раскрывают шатер над женихом и невестой в память о талите, который раскрывал жених над головой невесты. Такого же мнения придерживаются раби Давид Абудрагам<sup>99</sup> (92в), автор «а-Итур»<sup>100</sup> (Законы благословений женихов» врата 2 лист 63а) и другие.

III. Рама в примечании к Шулхан Аруху («Эвэн а-Эзэр» 55.1) написал, что по-простому «хупа» — это платок, который растягивают над парой во время произнесения 7 свадебных благословений. И сегодняшний обычай состоит в том, чтобы вводить пару под балдахин — ткань, натянутую на четырех столбах, и делают там же «кидушин», и говорят все благословения, а после этого ведут молодоженов в их дом, и там они едят в уединении — и все это и есть «хупа». Т.е. лишь после всей церемонии, которая завершается уединением жениха с невестой она окончательно считается замужней.

Из всего этого следует, что пока не произойдет уединение жениха с невестой, женщина не считается полностью замужней, и тогда, естественно, не наступает обязанность покрывать волосы. И

этим объясняется обычай многих сефардов<sup>101</sup>, согласно которому уединение не происходит между церемонией под балдахином с благословениями и началом свадебного банкета — уединение наступит лишь тогда, когда пара войдет в дом или гостиницу, где они проведут брачную ночь, и девушка может весь свадебный вечер провести с непокрытой головой или только в фате. Но по обычаю ашкеназов<sup>102</sup>, когда уединение происходит сразу после церемонии с балдахином, в специальной комнате, называемой «хедер йихуд», невеста должна выйти из этой комнаты уже с «кисуй рош», несмотря на то, что существует обычай, берущий свое начало в словах Рама «вводят пару в их дом» (с акцентом на слово «их»), что пока пара не уединилась на первую брачную ночь уже вне места свадебного банкета, невеста не обязана покрывать волосы.

#### **Итог на основании вышесказанного:**

— Все зависит от обычая.

— Устрожающее мнение гласит, что сразу же после «кидушин» на голове у невесты должен быть «кисуй рош», и под «хупой» она стоит уже в нем. Это может быть и парик.

— Сефардки и часть ашкеназок надевают «кисуй рош на утро после первой брачной ночи.

— Ашкеназки и часть сефардов надевают кисуй рош перед тем как выйти из «хедер йихуд» — после церемонии, но перед свадебным банкетом.

<sup>96</sup> Глава шиввы в Пумпедите, Вавилон, сер. X — сер. XI вв.

<sup>97</sup> Раби Ицхак Эвэн ми-Гаш, Испания, кон. XI — нач. XII-го вв.

<sup>98</sup> Лунэль, сер. XII — нач. XIII вв.

<sup>99</sup> Испания, XIV век.

<sup>100</sup> Раби Ицхак бен Аба Мари из Марселя, Прованс, XII в.

<sup>101</sup> Под сефардами здесь понимаются евреи из восточных общин, которые следуют за постановлениями «Шулхан Аруха», как это описал рав Овадьа Йосеф в респонсе «Ябиа Омэр» (ч. 5. «Эвэн а-Эзэр» гл. 8). Хотя есть сефарды, которые практикуют уединение сразу после брачной церемонии до свадебного банкета.

<sup>102</sup> Европейские евреи, следующие за постановлениями Рама.

## 7. Обязанность покрывать голову во время молитвы и любого занятия, в котором присутствует святость (произнесение благословений, чтение «Шма», изучение Торы и т.п.)

В завершение статьи мы рассмотрим вопрос о том, обязана ли женщина покрывать голову во время молитвы, произнесения благословений и других действий подобного рода. В этой теме выделяют две основные ситуации, на которых мы сосредоточим наше внимание:

1. Молитва и любое другое действие, связанное со святостью, осуществляемое мужчиной, когда есть рядом женщина, которая по алахе обязана покрывать волосы, но не покрывала их.

2. Женщина, которая находится в обществе женщин или молится / благословляет / изучает Тору сама — обязана ли она покрывать волосы?

Для того чтобы разобраться с обеими этими ситуациями мы должны вкратце коснуться понятия «эрва», которое образовано от глагола «лаарот» — «открывать». Словом «эрва» в алахе принято называть места, которые обычно у женщины должны быть закрыты<sup>103</sup>. Наш вопрос непосредственно связан с базовым законом, который регулирует сопряженные со святостью действия в ситуации, когда «эрва» обнажена.

Наши мудрецы в нескольких местах<sup>104</sup> учат, что существует запрет читать «Шма», молиться,

благословлять и т.п., когда человек видит «эрву» или у него самого «эрва» обнажена, или даже если он одет или чем-то прикрыт, но не обеспечено специальное разделение одеждой между верхней и нижней частями туловища, и сердце «видит» «эрву». Этот запрет основывается на стихе Торы (Дварим 23:15): «Ибо Господь, Б-г твой ходит среди стана твоего... пусть же стан твой будет свят, чтобы не увидел<sup>105</sup> Он у тебя чего-либо срамного, и не отступил от тебя». Т.е. обнаженная срамота влияет на отдаление, уход Шхины Б-га, а в отсутствие Шхины есть проблема молиться, благословлять и т.д.

По поводу самих половых органов, Талмуд говорит («Бава Кама» 114б), что мужчина не может отделять «трумот»<sup>106</sup> и «маасерот»<sup>107</sup> от плодов, когда он не одет. Раши объясняет, что Талмуд имеет в виду, что исполняющий заповедь должен произнести благословение, а этот мужчина не может, так как он голый.

Мишна («Хала» 2.3) и Талмуд («Брахот» 25б) сообщают, что женщина, которая отделяет «халу» от теста в обнаженном виде, может благословлять, из-за того, что ее срамное место, в отличие от мужского, таким образом прикрывается. Таким образом, проблема с благословениями связана только с самим срамным местом, но не с другими частями тела. Исходя из этого мы понимаем, почему многие «ришоним» и «Шулхан Арух» («Орах Хаим» 75) определили, что женщина может благословлять, учить Тору и даже читать «Шма» без «кисуй рош», если она рядом

<sup>103</sup> В прямом понимании это половые органы и только они. И действительно, в отношении этих мест закон самый строгий. Но есть и другие части тела, которые имеют статус «эрва», хоть уже и в более облегченном виде.

<sup>104</sup> Основной разбор темы «эрва» находится в Талмуде в трактате «Брахот» (24-25), но ее затрагивают во многих местах, в т.ч. «Бава Мециа» (114б), «Сукка» (10б), а также в Мишне («Хала» 2.3) и в др. местах.

<sup>105</sup> С иврита слово «эрав» можно перевести двояко — «чтобы не увидел Он» или «чтобы не увидено было \ чтобы не показывал».

<sup>106</sup> Часть, которая должна отдаваться козну.

<sup>107</sup> Десятины урожая, в зависимости от места года в семилетнем цикле, отделяют левитам и беднякам, или их относят в Иерусалим и съедают.

со своим мужем<sup>108</sup>, в обществе женщин или находится одна.

С другой стороны, Талмуд («Брахот» 24а) приводит целый перечень того, что считается «эрва»: «Сказал рав Ицхак: «тефах»<sup>109</sup> женщины — «эрва». О чем идет речь? ...О его жене и по поводу чтения «Шма». Сказал рав Хисда: верхняя часть ноги<sup>110</sup> у женщины — эрва... Шмуэль сказал: голос женщины — «эрва»... рав Шешет сказал: волосы женщины — «эрва»»

Рав Ицхак постановил, что приоткрытый «тефах» у женщины — это «эрва», но не назвал точного места на теле, где этот «тефах» находится. Другие мудрецы-«амораим» четко определили части тела, которые входят в категорию «эрва», и добавили к ним женское пение. И принято в качестве алахи, что все указанное и есть «эрва».

Рашба и Рош, комментируя это место в Талмуде, пишут, что под «тефахом», о котором говорит рав Ицхак, нужно понимать любое место, которое обычно женщина прикрывает: оголение такого места считается «эрва» со всеми вытекающими алахическими последствиями во всех релевантных ситуациях. При этом важно понимать, что алаха не ставит знака равенства между половыми органами и другими частями тела, хоть и объединяет их в одну категорию.

В чем же проблема с пением и оголением на теле мест, перечисленных мудрецами Талмуда в трактате «Брахот»? В отличие от половых органов, из-за оголенности которых от человека уходит Шехина, проблема с другими оголенными местами и женским пением состоит в

возможности<sup>111</sup> появления у мужчины плотских мыслей — «хирхур». Эти мысли запрещены во время чтения «Шма», при произнесении благословений, при изучении Торы и т.п. Поэтому запрет распространяется даже на мужа женщины, хотя с точки зрения законов скромности он имеет полное право видеть свою жену и не в скромном виде.

Этот запрет, а также объяснение, которое дали Рашба и Рош, можно увидеть в словах «Шулхан Аруха» («Орах Хаим» 75.1), что в тех местах, которые женщина обычно прикрывает, существует опасность «хирхур», и поэтому запрещено читать «Шма», благословлять, и тем более произносить молитву «Амида», когда они не покрыты.

Как мы уже сказали, даже муж не может читать «Шма», если в одной комнате с ним находится его жена с непокрытыми волосами — тем более в присутствии женщины с распущенными волосами, которая не является его женой. А теперь разберем вопрос, можно ли женщине самой молиться, читать «Шма» и т.п., когда ее волосы не покрыты, если она одна, или вокруг нее находятся исключительно женщины. Важно также выяснить, может ли муж в присутствии жены, волосы которой непокрыты, просто закрыть глаза и читать «Шма», не глядя в этот момент на нее.

Ответ на наш вопрос будет зависеть от того, как мудрецы определили понятие «эрва» по отношению к обычно покрытым местам — уподобили обычно закрытые места половым органам или объяснили, что запрет распространен на них лишь потому, что они могут привести к возможному «хирхур»??

<sup>108</sup> Рядом с чужими мужчинами проблема в другом — в базовой обязанности покрывать голову, так как мы уже выучили выше.

<sup>109</sup> Алахическая мера, равная примерно 8 кв. см, в переводе «кулак».

<sup>110</sup> Согласно некоторым пониманиям термина «шок», хотя есть считающие что речь идет о нижней части от колена и до стопы, и тогда верхняя часть ноги выше колена тем более «эрва».

<sup>111</sup> Не обязательно, что они появятся, но сама возможность уже создает проблему и поэтому мудрецы запретили это.

***Женщина, которая находится одна или в обществе других женщин***

Рашба в своем комментарии на Талмуд («Брахот» 24а) написал, что весь запрет «тефах у женщины» построен исключительно на опасении возможного «һирһур», но в обществе женщин (и тем более, если женщина одна) этой проблемы нет, и запрета не существует.

Однако Рош не согласился с этими доводами. Он написал, что и все остальные места, которым присвоено название «эрва», должны быть покрыты даже в обществе женщин, и даже если женщина одна. Отсюда видно, что Рош считал все эти места буквально приравненными к половым органам, а это создает абсолютный запрет, который не зависит от возможности или невозможности «һирһур».

Рама («Орах Хаим» 75.1) постановил как Рош. С другой стороны, «Мишна Брура» (75.8) приводит «ахароним» (Виленский Гаон, «При Хадаш» и другие), которые пришли к выводу что алаха как Рашба. А некоторые даже объясняют Роша так, чтобы между ним и Рашба не возникло противоречия.

***Может ли мужчина закрыть глаза, чтобы сказать «Шма» и помолиться, если его жена<sup>112</sup> находится в комнате с непокрытыми волосами?***

«Шулхан Арух» («Орах Хаим» 75.6) постановил, что и по поводу половых органов проблему можно решить закрытием глаз. Но с ним спорили многие «ахароним», о чем пишет Хафец Хаим в «Мишне Бруре» (75.29). В итоге Хафец Хаим запретил читать «Шма» в такой ситуации, даже если глаза читающего будут закрыты.

По поводу других мест, которые тоже называются «эрва» (в нашем случае нас интересуют

обнаженные волосы) Хафец Хаим («Биур Алаха» 75.1) приводит спор между «ахароним», когда одни говорят, что проблема в возможном «һирһур», и этот запрет учится из стиха «и не будете блуждать, влекомые сердцем и глазами вашими», поэтому если закрыть глаза, то это решает проблему, а другие говорят, что закрытие глаз ничего не решает, и запрет продолжается. В итоге у Хафец Хаим разрешил на алаху решать проблему закрытием глаз лишь в том случае когда нет другого выхода.

***Итог***

— Женщина может молиться и благословлять без «кисуй рош», когда она находится в одиночестве или в обществе других женщин, хотя есть устражающие мнения и, если это не создает затруднений, лучше устрожить в этом вопросе. В сторону устрожения есть и еще один аргумент: в трактате «Софрим» сказано, что при любом действии, связанном со святостью, человек обязан покрывать голову, поскольку этого требует б-гобоязненность, и эта обязанность касается как мужчин, так и женщин. Таким образом, с учетом того, что написано в «Софрим», обязанность покрывать голову связана не только с проблемой «эрва».

— Мужчина не может читать «Шма», молиться и т.п. если рядом с ним находится женщина, волосы которой не покрыты, если в принципе по закону она обязана их покрывать. И эта алаха действует даже в том случае, когда эта женщина — его жена. Но когда нет другого выхода, то мужчина может решить проблему, закрыв глаза. Кстати, именно поэтому женщины обязаны покрывать волосы даже находясь в «эзрат нашим» (в отгороженной женской части синагоги), и даже если мужчины на них не смотрят. МТ

<sup>112</sup> Или другая чужая женщина.



Рав Цви ШПИЦ

Глава раввинского суда по имущественным спорам  
Рамот, Иерушалаим

Перевод Гавриэля Фельдмана

## ВЫГОДА, ПРИОБРЕТАЕМАЯ АГЕНТОМ, ДЕЙСТВУЮЩИМ В ИНТЕРЕСАХ ТРЕТЬИХ ЛИЦ

(из книги «Мишпатей а-Тора», глава «Партнерства»)

Хаим передал Реувену определенную сумму денег и отправил его в магазин, чтобы тот купил для него определенные товары, и владелец магазина предоставил Реувену скидку на эти товары (или дал ему некий бонус в дополнение к товарам). Кто в этом случае является законным бенефициаром от скидки или бонуса — Реувен или Хаим? А может, оба они имеют на нее право? (Этот вопрос не тождественен тому, который мы рассматривали в «Мире Торы» №42, поскольку там Реувен выступал в качестве партнера Хаима, а не в качестве его агента. — Прим. пер.)

Если товары, о которых идет речь, не имеют конкретной установившейся рыночной цены,

то в данной ситуации выигрывает исключительно Хаим. Однако если существует установленная цена, то сумма скидок и бонусов должна быть разделена между Реувеном и Хаимом поровну<sup>1</sup>.

И даже если владелец магазина прямым текстом говорит, что скидка (или бонус) предназначена лично Реувену, тот все равно должен разделить выигрыш с Хаимом. Но если Реувен отказывается делиться с Хаимом, то принудить его через суд все же нельзя<sup>2</sup>.

Когда наемный работник отправляется купить материалы или товары по заданию орга-

<sup>1</sup> Этот закон упоминается в Талмуде («Ктубот» 98б). Существуют два подхода к вопросу о том, в чем логика проводимого в законе разделения между товарами с фиксированной ценой и товарами с неустановленной рыночной ценой. Согласно первому подходу (Раши, Рамбан) объяснение следующее: когда продавец предоставляет скидку на товар, рыночная цена на который не определена, то такая скидка вообще не может считаться «подарком» и соответствует рамкам стандартной продажи, и мы предполагаем, что намерение продавца состоит в том, чтобы вознаградить контрагента, который предоставляет ему свои деньги. Однако если рыночная цена приобретаемого товара была зафиксирована, а хозяин магазина, тем не менее, отклоняется от нее, предоставляя скидку (или бонус), возникают сомнения относительно его истинных намерений: то ли он хочет сделать приятное тому, кто покупает товар (агенту), то ли тому, кто дает деньги (пославшему агента). Именно эти сомнения и вынуждают нас делить выгоду поровну между двумя сторонами. (И Рама («Хошен Мишпат» 183:6) приводит именно это мнение).

Согласно второму подходу (Рош, Риф), мудрецы ввели практику разделения полученной выгоды в случае, когда товары имеют определенную рыночную цену, считая, что это даст справедливое распределение полученной прибыли, и вот почему: продажа невозможна без денег (которые предоставляет посылающая агента сторона), а также без участия агента, который в действительности эти приносит с собой эти деньги и приобретает товар. Таким образом и тот, и другой принимают участие в сделке, и мудрецы пришли к выводу, что здесь оправдано разделение прибыли на равные доли (Шах (там же, п.12) отдает предпочтение этому мнению).

<sup>2</sup> На практике разница между двумя подходами, приведенными выше, проявляется в случае, когда хозяин магазина или продавец ясно обозначает что он намерен сделать скидку или дать бонус для того, чтобы вознаградить покупателя (т.е. агента). Согласно первому подходу, который объясняет разделение этого выигрыша на доли сомнением относительно истинного намерения продавца, в случае, который мы обсуждаем, таких сомнений нет, и потому агент будет

низации, в которой он работает, то он обязан передать своему работодателю в полном объеме весь выигрыш, связанный с полученными скидками и бонусами, и не имеет права на долю в нем, даже если продавец однозначно утверждает, что скидка предоставлена этому работнику лично<sup>3</sup>.

Если работник приобретает в магазине другие товары, для собственных нужд, то он, разумеется, имеет право присвоить себе любые скидки и бонусы, связанные с теми покупками, которые он делает для себя; тем не менее, он обязан известить работодателя о том, что здесь он получает эту скидку<sup>4</sup>. МТ

---

иметь полное право присвоить бонус себе. Однако с точки зрения сторонников второго подхода, считающих что деление прибыли между агентом и тем, кто его делегировал, происходит на основании постановления мудрецов, добывающихся таким образом справедливого распределения выигрыша между обеими заинтересованными сторонами, намерение продавца ни на что не влияет.

Как было отмечено выше, Рама и Шах спорят относительно того, какой из двух подходов должен быть признан более авторитетным. Поэтому, как и во всех остальных случаях, где есть алахическая неопределенность, агент не может быть принужден отдать половину бонуса, относительно принадлежности которой существуют сомнения. (Тем не менее, поскольку мнение Шаха (и многих других, согласных с ним) является принятым мнением в алахе, агент должен поделиться бонусом с тем, кто его направил, однако, как мы объяснили выше, принудить его к этому нельзя).

<sup>3</sup> Когда человек работает по найму у другого, он должен добиваться наиболее выгодных условий сделки в интересах своего нанимателя, даже если для этого нужно прилагать усилия, использовать свой шарм и т.д., и это является частью его обязанностей как наемного работника. Именно поэтому наниматель является единственным бенефициаром всех бонусов, которые возникают в результате этой сделки.

<sup>4</sup> Как уже было сказано выше, от работника по умолчанию ожидается, что он будет добиваться наилучших условий сделки для своего работодателя, поскольку в этом состоит часть его трудовых обязанностей. Но в обсуждаемой здесь ситуации работник регулярно получает скидку на свои личные покупки в конкретном, отдельно взятом магазине (и возможно, что эта скидка частично предоставляется ему по причине определенных объемов закупок, которые он здесь делает), что лишает наемного работника, призванного выбрать магазин в интересах нанимателя, объективности, поскольку у него есть личный интерес, не совпадающий с интересом нанимателя. Именно поэтому он должен сообщить нанимателю о том, что в данном конкретном магазине он получает скидку.



Рав Моше АКСЕЛЬРОД  
преподаватель ешивы «Торат Хаим»

## ДВА ОБРЕЗАНИЯ

*В данной статье мы продолжим разговор об алахических аспектах обрезания, начатый в 41-ом номере «Мира Торы», и о «брестском» подходе к анализу аспектов заповедей, называемом «цвей диним» («два закона»).*

Напомним, что заповедь обрезания считается одной из важнейших в Торе. На иврите она называется «брит мила» — «обрезание Союза». Еврейский мужчина обязательно должен быть обрезан. Согласно Торе, сделать мальчику обрезание нужно на восьмой день после его рождения, а если ребенок болен, то процедура переносится до момента выздоровления. Если мальчика не обрезали, он обязан организовать себе обрезание сам, как только достигнет совершеннолетия (13 лет, т.н. возраст «бар мицва»).

Написано в мишне («Шабат» 137а): «Вот остатки крайней плоти, наличие которых препятствует исполнению заповеди: плоть, покрывающая большую часть головки, и тогда не ест он труму (если по происхождению является коэном). А если был толст — исправляет ради видимости<sup>1</sup>. Обрезал и не совершил «прия» обрезанного места (т.е. оно не оголено)<sup>2</sup> — как будто вообще не обрезал».

Мудрецы Талмуда в трактате «Йевамот» находят обоснование для этого закона в стихе: «Обрезан, обрезан должен быть рожденный в доме твоём и приобретенный за твоё серебро, и будет завет Мой на вашем теле заветом вечным». И на первый взгляд, совершенно не ясно, зачем им потребовалось специально выводить этот закон из Торы. Ведь если заповедь обрезания состоит в том, чтобы срезать всю крайнюю плоть и оголить головку, то в случае, когда это не было сделано, заповедь не может

считаться выполненной, и это совершенно ясно и так, и не требуется выводить закон из стиха.

В Иерусалимском Талмуде приведен спор между равом Элиэзером и Равом относительно смысла приведенного стиха. По мнению рава Элиэзера, из удвоения «обрезан обрезан» мы учим два варианта обрезания, каждый из которых сам по себе недостаточен для того, чтобы заповедь считалась исполненной: если обрезал, но не оголил (т.е. не снял второе покрытие) или обрезал, но не удалил остатки плоти. Рав считал, что из этого удвоения мы учим другой закон — обязанность пустить каплю крови, если мальчик изначально родился обрезанным (См. статью «Кровь Союза» в «Мире Торы» №41). Согласно объяснению, которое дает автор книги «Пней Моше», Рав не согласен с толкованием рава Элиэзера относительно «прия» (оголения), поскольку он был уверен, что Вс-вышний, дав Аврааму заповедь обрезания, вообще не заповедал ему делать

<sup>1</sup> У полных людей бывает, что через много лет после обрезания кожа начинает налезать на головку члена, и это является проблемой.

<sup>2</sup> У новорожденных под кожей крайней плоти есть еще одно покрытие, которое тоже подлежит удалению.



«прия», поскольку Авраам сделал обрезание в 99 лет, а у взрослых людей нет второго покрытия — «прия» может касаться только новорожденных. Следовательно, Рав отвергает и толкование об остатках плоти. Однако суть закона об остатках плоти, согласно простому пониманию, состоит в том, что существует определенный размер — сколько надо срезать и оголить, чтобы исполнить заповедь, а пока не срезал весь этот размер — не выполнил заповедь. Сложно представить себе, будто бы Авраам не получил разъяснений какого размера «орлу» (крайнюю плоть) надо срезать, но все же можно предположить, что ему это было ясно и так. Но если последнее предположение легитимно, то нужно понять, почему рав Элиэзер все же учил, что для того, чтобы знать, сколько плоти следует срезать в качестве «орлы» (т. е. крайней плоти, подлежащей удалению), нужен стих. Это требует объяснения.

Автор книги «Нахаль Эйтан» пишет, что тот, кто не срезал «цицин» (остатки плоти), не получает за свой проступок наказание «карет» (отсечение души от Источника), хотя в Торе написано, что именно это наказание полагается любому необрезанному еврею. Почему это так? Потому что мы учим обязанность срезать «цицин» из удвоения в обсуждаемом стихе («Обрезан, обрезан»), а нарушение тех повелений, которые учатся из удвоения, не подпадает под наказание «карет», как пишет «Мишнэ ле-Мелех» («Законы о грехах, совершенных неумышленно»). Исходя из сказанного, мне кажется вполне логичным предположить, что обязанность срезать остатки крайней плоти определенного размера представляет собой отдельный, самостоятельный закон, потому что не будь повеление о «цицин» отдельным, самостоятельным законом, который выводится из удвоения слов в стихе, мы бы рассматривали его как принципиально важное уточнение к уже существующему закону о заповеди обрезания — это такое дополнение, несоблюдение которого приводит к тому, что

заповедь обрезания не считается исполненной, что влечет за собой казнь «карет» с Небес. И видно из слов автора «Нахаль Эйтан», что закон о «цицин» является отдельной алахой, а не просто разъяснением относительно размера срезаемой плоти в заповеди «брит мила». Нам лишь осталось понять суть этого закона.

Похожий закон мы находим в книге «Ям шель Шломо», где приведена респонса Маари Бруно о двух моэлях, которые пришли в Шабат чтобы обрезать ребенка, и один из них выполнил само обрезание, а второй сделал младенцу «прия». Маари Бруно запрещает подобную практику, но все же определяет, что за такое обрезание не следует «карет». В доказательство он приводит место в Талмуде, где сказано, что за остатки крайней плоти человек не получает наказание «карет», т.к. он начал выполнение заповеди обрезания разрешенным способом, хоть в итоге и не выполнил ее (здесь не принципиально — сам человек себя обрезал в сознательном возрасте, или это профессиональный моэль выполнил обрезание). Относительно «прия» закон будет аналогичным, поскольку сказано, что тот, кто не сделал «прия», не выполнил заповедь обрезания.

Тем не менее, сам автор «Ям шель Шломо» не соглашается с доводами Маари Бруно и считает, что в случае с двумя моэлями, когда один отрывает крайнюю плоть, а другой делает «прия», «карет» неизбежен, и это отличается от обсуждаемой в Талмуде ситуации с остатками крайней плоти («цицин»), где нет казни «карет», поскольку каждый исполнил ползаповеди. Мы видим, что автор «Ям шель Шломо» видит принципиальное различие между «прия» и «цицин»: не сделав «прия» человек не выполнил заповедь обрезания вообще, а если он оставил «цицин», то выполнил хотя бы половину заповеди.

Безусловно, позиция «Ям шель Шломо» требует разъяснений: как понять, что чело-

век «выполнил часть заповеди»? Ведь сказано, что нужно обязательно решить этот вопрос — срезать оставшиеся «цицин», а в противном случае еврей не считается обрезанным!

Можно попробовать ответить на возникшие у нас вопросы, полагаясь на известный «хидуш» рава Йосефа Дова Соловейчика — автора книги «Бейт а-Леви». Он определил, что заповедь обрезания включает в себя два аспекта: во-первых, нужно совершить акт отсечения крайней плоти, а во-вторых, есть обязанность быть обрезанным. Он доказал это из гемары («Менахот» 43б), в которой рассказывается про царя Давида, который понял, находясь в бане, что даже там он исполняет заповедь — заповедь обрезания<sup>3</sup>. Как мы сказали выше, закон о том, что оставленные «цицин» делают заповедь обрезания неисполненной, учится из стиха Торы с помощью толкования. Но и без этого толкования понятно, что достаточно отсечь крайнюю плоть чтобы выполнить первый аспект заповеди, поскольку заповедь состоит в отсечении плоти, и именно это было совершено. И для второго аспекта заповеди отсечения могло бы тоже оказаться достаточно, но Тора учит нас, что для того, чтобы исполнить второй аспект,

следует оголить головку, поскольку заповедь выполняется тем, что головка оголена. В этом, по сути, и состоит мнение «Ям шель Шломо»: тот, кто обрезал крайнюю плоть, но оставил «цицин», выполнил ползаповеди, ведь первый аспект действительно выполнен! Однако не сделавший «прия» вообще не выполнил заповедь, даже частично, ведь он оставил кожу «прия», а оставивший хотя бы одну «орлу» вообще не выполнил даже первый аспект заповеди. Теперь нам ясно, зачем потребовалось специальное толкование для «цицин», т.к. это не просто вопрос границы, до которой необходимо отрезать, а новое определение второго аспекта обрезания. И становится ясно, почему не наказывается казнью «карет» тот, кто оставил их. А Маари Бруно считает, что толкование сообщает нам размер «орлы», которую следует срезать, поэтому он считает легитимным сравнение «цицин» и «прия».

Согласно приведенному объяснению получается, что язык мудрецов в Иерусалимском Талмуде, сказавших, что «отсюда мы учим два обрезания», очень точен: под «двумя обрезаниями» они подразумевали два аспекта в этой заповеди. МП

<sup>3</sup> См. статью «Кровь союза» в «МТ» №41.



Рав Мордехай ВЕЙЦ

## СКРЫТЫЕ СМЫСЛЫ ПРИНОШЕНИЯ «ОЛА»

*Источники:*

*Маарша, Рамбан, рабейну Бхайе, рав Моше Яков Равиков (Сандляр), «Имрей Эмет», рав Шмуэль Дов Волкин, раби Менахем Мендл из Коцка, рав Цви Песах Франк*

В первом слове, давшем название и главе, и всей книге «Ваикра», последняя буква «алеф» маленькая. Хотя в иврите буквы не делятся на прописные и строчные, всё же в Торе некоторые буквы по традиции имеют уменьшенный размер. «Алеф» в главе «Ваикра» — один из подобных примеров. В следующей главе «Цав» также можно встретить маленькую букву. В самом начале фразы: «Заповедай Аарону и его сыновьям так: «Вот учение о всесожжении — это всесожжение на кострище его, на жертвеннике всю ночь до утра, и огонь жертвенника будет зажжен на нем» (Ваикра, гл.6, ст.2). В слове, которое переведено как «кострище» (на иврите — «мокда»), буква «мем» маленькая.

О чём говорит уменьшенный размер букв «алеф» и «мем»? О небывалой скромности лидеров еврейского народа Моше и Аарона. Когда Всевышний призвал («ваикра») Моше, тот указал на маленькую «алеф», намекающую на Аарона (первую букву его имени), желая напомнить, что он достойнее. В нашей главе Всевышний говорит: «Заповедай Аарону и его сыновьям...», Аарон указывает на маленькую «мем», первую букву имени Моше, как бы говоря — только он!

Маленькие «алеф» и «мем» свидетельствуют о величии Моше и Аарона.

Мы уже добрались до изучения второй главы книги «Ваикра», но ещё не встречали, чтобы Аарон был упомянут сам по себе. Везде, где идет речь о нем, рассказывается также о его сыновьях. Наш фрагмент — не исключение. В мидраше

(«Ваикра Раба», гл. 10) объясняется, что после прегрешения золотого тельца Всевышний как бы отдалил Аарона. Но Моше молился о нём.

— Невозможно любить воду и ненавидеть колодец, — заметил он Творцу. — Деревьям Ты воздал почёт, благодаря их плодам, воздай же должное Аарону в заслугу его сыновей!

Поясним, что здесь имеется в виду. Для поддержания огня жертвенника использовались дрова. Их можно было заготавливать из всех пород деревьев. Исключение составляли только оливковое дерево и виноградная лоза, потому что оливковое масло и вино использовались для приношений. Если заслуги плодов охраняют деревья, то заслуги сыновей должны помогать Аарону. Таков был довод Моше. Всевышний принял его.

Большая часть приношений, описанных в главе «Ваикра», были призваны служить исправлению тех «поломок» и искажений, что возникли в мире из-за создания золотого тельца. Если бы евреи не согрешили, в этих приношениях не было бы никакой нужды, они бы вообще не были упомянуты в Торе. Об этом нам сообщает Всевышний через Своего пророка: «Я не говорил отцам вашим и не повелел им в день, когда вывел их из земли Египетской, ни о всесожжениях, ни о приношениях» (Ирмияу 7:22). В день выхода из Египта евреи ещё не запятнали себя грехом создания золотого тельца, поэтому и не было никакой надобности в приношениях. Золотого тельца выплавил Аарон. Раз он принял участие в создании золотого тельца, то участвовать в устранении последствий этого он уже не мог. Ведь известно правило: обвинитель не может стать защитником («Брахот», лист 59).

Но Моше своей молитвой добился возвращения Аарона.

В книге «Дварим» Моше вкратце рассказывает об этих событиях: «И на Аарона прогневался Всевышний очень [и вознамерился] уничтожить его; и молился я также за Аарона в ту пору» (Дварим 9:20).

Комментируя слова «уничтожить его», Раши объясняет, что речь здесь о придании смерти сыновей Аарона. На это намекают и слова пророка: «И Я уничтожил плод его сверху» (Амос 2:9). Молитве Моше удалось искупить половину. Погибли два сына Аарона, но двоим была сохранена жизнь.

Всевышний объяснил, что погибшие Надав и Авиу освятили своей смертью Храм. На этом Моше и построил линию защиты. Сыновья освятили Храм, а отец не может в нём служить?! Всевышний согласился с Моше и призвал Аарона.

Но продолжим изучение нашего фрагмента. В нём говорится о приношении «ола» (в условном переводе — всесожжение): «Вот учение о всесожжении: «Это всесожжение...»».

Раши объясняет, что это учение содержит как общее правило, так и исключение. «Ола» не приносят в ночное время. Но если окончился день, а части животного остались на «мизбеахе» (жертвеннике), они могут находиться там всю ночь. Это общее правило. Оно распространяется и на мирные приношения (на иврите — «шломим»). А что же за исключение? Не все животные пригодны для «ола». Так, например, если днём будет по всем правилам совершено приношение некоего животного, изначально пригодного, а ночью выяснится, что оно использовалось для скотоложества, то такое животное не может оставаться на «мизбеахе». Общее правило на него не распространяется, и с «мизбеаха» его нужно убрать.

«Ола» искупает запрещённые «сердечные помыслы». А поскольку нечистые мысли обычно приходят к человеку именно ночью, как сказано: «Замышляющие зло на ложах своих реализуют задуманное при свете утра» (Миха 2:1), Тора заповедует, чтобы искупление продолжалось на протяжении всей ночи.

Теперь постараемся понять скрытый намёк, содержащийся в нашем фрагменте. Когда человек исполняет заповеди, изучает Тору, совершает добрые дела, он тем самым создаёт некие духовные сущности, призванные обусловить его награду в будущем. Но для этого они должны покинуть наш материальный мир и достигнуть духовного. Если, исполняя заповедь, человек не был достаточно сосредоточен, думал о чём-то постороннем и т.п., то созданной в результате этого духовной сущности будет очень трудно подняться в духовный мир. Мало того, что она несёт в себе некую ущербность, сильно ограничивающую

«лётные качества», так ещё и недремлющий обвинитель сделает всё, чтобы воспрепятствовать подъёму и не пропустить её в Высшие Сферы. Эта сущность, вместо того чтобы воспарить в духовность, останется прозябать в подвешенном состоянии в нашем мире. Таким образом, нерадивый исполнитель заповедей рискует получить не потенциальную награду в будущем, а реальную обузу в настоящем. Но ведь посторонние мысли весьма проворны, они не спрашивают приглашения и входят без стука. Как же быть?

Заповедь, исполненная по всем правилам, от всего сердца и с верной «каваной» (намерением) не только «быстрокрылой ракетой» взмывает в Небеса, но ещё и помогает подняться тем духовным сущностям, что из-за своего изъяна «застряли» в нашем мире. Так что тому, кто беспокоится о результате своих действий, можно дать два совета. Во-первых, стараться выполнять заповеди не в одиночестве, но вместе с другими. Тогда, если у него и произойдёт некий сбой, среди членов общины наверняка найдутся те, кто своим служением подхватит ущербную заповедь и выведет её на орбиту духовности. Во-вторых, если человек, исполнив заповедь, понял, что оплошал, и его нелепое детище тяжело барахтаясь в волнах материи, не в силах взлететь, пусть сделает доброе дело, или другую заповедь, или сядет изучать Тору, но уже сосредоточенно, по-настоящему, изо всех сил. Тогда его прежнее ущербное создание будет подхвачено мощным духовным потоком и прямиком доставлено по назначению.

Таким образом, исполненные заповеди бывают двух сортов: те, что сами не в состоянии достигнуть духовных высот — им требуется помощь, и те, что не только добиваются до вершины сами, но ещё и «берут на буксир» своих собратьев, искалеченных посторонними мыслями, душевной ленью, равнодушием, привычкой, рутиной, холодком, прохладцей, насмешками и цинизмом.

Поэтому и наставляет нас Тора: вот учение о вознесении («ола») — вознесении заповедей, добрых дел и изучения Торы в высшие миры, в вечность. Она («ола») должна возноситься — заповеди следует так исполнять, чтобы они могли вознестись самостоятельно, чтобы не пришлось рассчитывать на помощь других. Такой скрытый смысл содержится в нашем фрагменте.

В продолжении говорится о кострище на «мизбеахе». В слове «кострище» (на иврите — «мокда») буква «мем» — маленькая. Из этого можно сделать вывод, что тот, кто «горит» Торой, чьё исполнение заповедей пробивает свод материи, устремляясь в духовность, должен быть особенно осторожным, чтобы не впасть в гордыню. Маленькая буква «мем» призвана излечить от гордыни, которая в мгновение ока способна лишит любую «ракету» заповеди сверхскоростей.

В сидуре Амрама Гаона сказано, что в обычный (не высокосный) год принято читать главу «Цав» в Субботу, предшествующую празднику Песах, потому что во фрагменте: «Глиняный сосуд, в котором она варилась, будет разбит; а если в медном сосуде варилась, то будет он вычищен и вымыт водой» (Ваикра 6:21) содержится намёк на кашерование посуды. А перед Песахом эта тема приобретает особую актуальность.

Кроме того, в главе «Цав» говорится о «минхе» (хлебном приношении), которая «не должна быть испечена квасной» (там же, ст.10), то есть должна быть подобна пасхальной маце. В отношении «минхи» сказано также: «Мацу ешь в особом, освящённом (досл. «кадош») месте» (там же, ст. 9). По мнению Маарша, здесь заключён намёк на заповедь есть мацу во время Пасхального Седера.

«Хамец» (квасное), запрещённый в Песах, олицетворяет гордость. А маца, соответственно, соотносится со скромностью.

О скромности говорится и в нашей главе. Там сказано: «Вот учение об «ола» (вид особого приношения Всевышнему): «Она «ола»...» (там же, ст.2). Мы перевели — «она», и согласно традиции также нужно и читать — она (на иврите — «и»). Но написано в Торе — «он» («у»). Это неспроста, потому что в этом и скрывается скромность. Если записать названия всех букв составляющих слово «у» (он) и подсчитать гематрию (числовое значение), то получим гематрию слова скромность (на иврите — «анава»). Так что, используя, казалось бы, не подходящее слово «он» в сочетании с «ола» (женский род), Тора подчёркивает важность скромности. Кстати, одна из целей приношений состоит в том, чтобы научить человека быть скромным. Сказано в Талмуде («Сота», лист 5), что тому, кто сумел достичь скромности, засчитывается, как будто он отстроил «мизбеах» (жертвенник) и совершил все существующие приношения Творцу.

Известно, что Бейт а-Микдаш (Храм) был разрушен из-за беспричинной ненависти, которая, как известно, произрастает из гордости. В Иерусалимском Талмуде («Йома», гл.1) сказано, что поколение, в котором не отстроен Храм, как будто его разрушило. Если отстроившим Храм считается тот, кто достиг скромности, значит, причина того, что Храм не отстроен — гордость. Поколение, не отстроившее Храм, подобно поколению, разрушившему его, потому что точно также не изжило свою гордость и продолжает испытывать беспричинную ненависть.

Это особенно важно понять в канун Песаха — праздника освобождения. Следует обратить внимание, что в главе «Цав» Тора возвращается к рассмотрению приношений, уже описанных в главе «Ваикра». Причём теперь каждое приношение названо Торой (учением):

«И говорил Всевышний Моше так: «Заповедь Аарону и его сыновьям так: «Вот учение

(Тора) о всеожжении (на иврите — «ола»). Это (досл. «он» («у»)) всеожжение на кострище его на жертвеннике всю ночь до утра, и огонь жертвенника будет зажжен на нем» (Ваикра 6:1-2).

Раши объясняет, что везде, где сказано «заповедь, повели...» (на иврите — «цав»), это означает побуждение (исполнить заповедь) в данный момент и в грядущем. В особенности побуждение к исполнению заповеди нужно там, где это связано с материальным ущербом.

Согласно этому объяснению, заповедь о приношении, которое называется «ола» должна исполняться также и в грядущем. Но разве она исполняется в наше время? О каком грядущем говорит Раши?

Написано в Талмуде («Орайот», лист 13), что незаконнорожденный, если он мудрец Торы («талмид хахам»), заслуживает большего уважения, чем безграмотный «коэн гадоль» (Первосвященник). Потому что «коэн гадоль» может совершить приношение только когда существует Храм, а в отсутствие Храма он совершенно бесполезен. Но мудрец Торы всегда будет приносить пользу. Более того, когда нет Храма, «талмид хахам» способен восполнить его отсутствие. Ведь сказано, что изучающий законы приношения как будто сам совершил его («Менахот», лист 110). Да и когда был Храм, сожжение на «мизбеахе» (жертвеннике) частей животных, предназначенных для «ола», осуществлялось только ночью. А талмид хахам изучает законы «ола» как ночью, так и днём.

Теперь нам понятно почему Раши считает, что повеление об «ола» и других приношениях действует и в наше время. Но где тогда материальный урон?

Слова о материальных потерях, действительно, напрямую относятся только к Аарону, его сыновьям

ям и потомкам, служившим в Храме. Ведь от приношения «ола» коэнам ничего не доставалось, поэтому для них «ола» была «чистым убытком». Если не сама «ола», то время, потраченное на неё. В любом другом приношении у коэна была своя доля. Все прочие приношения относились к одному из двадцати четырёх видов подарков, предназначенных коэнам. Таким образом, совершая приношение, еврей учился поддерживать материально служителей Всевышнего. Но «ола» в этом плане была плохим учителем.

В действительности, она была предназначена для другой учёбы. Глядя на то, как «ола» вся без остатка сгорает на «мизбеахе» и возносится ко Всевышнему, человек понимал, что, по большому счёту, на месте жертвенного животного должен был быть он. Ведь животное, в отличие от него самого, не совершило ничего дурного. Поэтому и написано: «у» — он «ола». «Ола» женского рода, но написано «он». Он возносится. Человек — хозяин «ола».

Об «ола» сказано, что она «на кострище его на жертвеннике всю ночь до утра, и огонь жертвенника будет зажжен на нем». Это символизирует Авраама, который ради Творца пошёл в горящую печь. Этот урок был закреплён в приношении «ола» и навечно запечатлен в его потомках, которые готовы отдать всё своё имущество и даже жизнь за веру в Единого Творца. Этот огонь веры никогда не погаснет.

Перейдя к следующему виду приношений — «хатат» (очистительное), Тора подчёркивает его связь с «ола»: «Вот учение о приношении «хатат»: на месте, где совершается «ола», совершен будет и «хатат»» (Ваикра, гл.6, ст.18).

В Иерусалимском Талмуде («Йевамот», гл.8) объясняется смысл этого объединения. Приношение «хатат» совершали люди, чтобы искупить те или иные прегрешения. Если бы для «хатата»

было выделено отдельное место, то все бы понимали, что человек, для которого там совершают приношение, что-то нарушил. Но Тора заботится о чести и достоинстве творений. Этим обуславливается веление совершать «хатат» там же, где и «ола». Теперь никто не сможет в точности знать по какой именно причине человек совершает приношение.

Этим же соображением руководствуется и Вавилонский Талмуд («Сота», лист 32), вынося постановление о том, что главную молитву (которая называется «Шмона эсре» или «Амида») нужно читать шёпотом. Человек, совершивший прегрешение, должен раскаяться в нём. Один из элементов раскаяния — перечислить все свои нарушения. Сделать это нужно перед Всевышним. Самый подходящий момент — во время молитвы. Поэтому учителя постановили, что молиться надо шёпотом. Ведь если бы нужно было произносить молитву в полный голос (что кажется вполне логичным), то признания раскаявшегося могли бы достигнуть посторонних ушей. А это совершенно ни к чему. Тора велит заботиться о достоинстве человека, даже если этот человек совершил прегрешение.

Но вернёмся в Храм. Вот Тора велела приносить «хатат» там же, где приносят «ола», чтобы не позорить приносящих «хатат». Но кто сказал, что это действительно поможет? Наоборот, теперь подозрение падёт и на приносящих «ола»! Так устроены люди: пришедшего принести «ола» немедленно причислят к провинившимся «хататникам».

Выходит, решение объединить место принесения «хатата» с местом принесения «ола» не только не решает проблему, но, наоборот, всё ещё только больше запутывает!

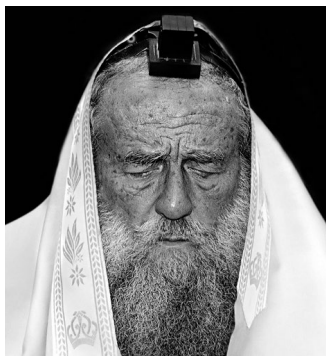
Написано в трактате «Авот» (5.8), что одним из десяти чудес Иерусалимского Храма было то,

что никогда не говорили люди друг другу: «Тесно мне в том месте, где я буду ночевать в Иерусалиме?»». В праздник всё мужское население Израиля собиралось в Иерусалиме. К мужчинам присоединялись многие женщины и дети. Так что же, не было тесно в Иерусалиме при таком скоплении народа? Было. Конечно же, было. Да и нигде не сказано, что не было. Но люди никогда не жаловались на тесноту! В Иерусалиме царила атмосфера такой теплоты, такого взаимопонимания и благожелательности, что люди, не взирая на сумасшедшую тесноту, чувствовали себя комфортно. Если бы нам сейчас удалось восстановить ту атмосферу, немедленно был бы восстановлен и Храм. Теперь мы понимаем, что тогда в Иерусалиме люди настолько доброжелательно

относились друг к другу, что скорее были готовы отнести пришедшего принести «хатат» к тем, кто приносит «ола», а не наоборот.

Но если так, зачем тогда вообще объединять места принесения жертв «хатат» и «ола»? Ведь даже если люди будут точно о ком-то знать, что он сейчас приносит именно «хатат», они не перестанут его любить и хорошо о нём думать?! Действительно, с этой точки зрения никакое объединение не требуется. Объединение нужно исключительно лишь для... самого человека, чтобы ему самому не было стыдно. Ведь раз он приносит «хатат», значит, он уже осознал своё прегрешение и устыдился, так зачем же ему добавлять ещё? МТ





Рав Моше ШАПИРО  
Перевод рава Александра Каца

## ОЖИВЛЕНИЕ МЕРТВЫХ

Урок второй. Возвращение к Дереву Жизни

Продолжение. Начало в МТ №43.

*Предлагаем Вашему вниманию вторую главу из книги нашего учителя — гаона рава Моше Шапиро, да продлятся его годы. Основой для книги стали уроки рава Шапиро, посвященные теме «тхият а-метим» — оживления умерших в Конце Дней. Русскоязычный вариант книги готовится к выпуску издательством «Пардес» рава Цви Патласа.*

### 1

Оживление мертвых полностью зависит от веры.

В соответствии с тем, как вещи обычно воспринимаются в мире, оживления мертвых просто не существует. Наоборот, в этом мире все процессы развиваются в противоположном направлении — от жизни к смерти.

Ничего, что бы развивалось в ином направлении — от смерти к жизни — в этом мире нет.

Но такая картина складывается только в том случае, если воспринимать вещи такими, какими они кажутся на поверхностный взгляд.

### 2

На прошлом уроке мы уже говорили о том, что оживление мертвых становится реальностью только в мире веры, основанной на Торе.

В мире веры Вселенная развивается от смерти к жизни.

Вера вводит человека в число тех, на кого распространяется оживление.

Следует хорошо понять, чем отличается восприятие мира, основанное на вере, от обыденного восприятия, согласно которому мир развивается по естественным законам — от жизни к смерти.

### 3

В Торе рассказывается, что, сотворив человека, Всевышний поместил его в Ган Эден — в «Сад Наслаждения».

Сад — это место, где растут плодовые деревья.

Ган Эден — это место, где саженцы прорастают и расцветают.

Это место роста.

Необходимо понять, что Ган Эден находится не в каком-то особом месте, отделенном от остальной Вселенной. Эта вся Вселенная, но в другом измерении. Это не другая реальность. Это та ре-

альность, которую мы воспринимаем и в которой мы живем. Но у этой реальности есть другое измерение, которое проявляется как Ган Эден.

Это место награды. Это место, куда доходят результаты всех наших добрых дел. Там проявляется более высокое измерение всех дел и событий, совершающихся в этом мире.

Есть известное выражение Талмуда, в котором говорится о заповедях: «Сегодня их исполнять, а завтра получать за них награду»<sup>1</sup>.

Сегодня всё принимает форму событий. Мы живем в «Мире Действий» — в *Олам а-Маасе*. Но «завтра» это измерение дел и событий обратится в новое состояние, которое называется «получать награду».

Та же реальность изменится и приобретет иное измерение. Сама она станет наградой.

Сами добрые дела и поступки «завтра» обратятся в награду.

#### 4

В мишне из трактата «Пиркей Авот» сказано: «Награда за заповедь — заповедь»<sup>2</sup>.

Рав Хаим Воложинер поясняет: награда за заповедь — это сама эта заповедь. Когда мы совершаем добрые дела в этом мире, мы не знаем их подлинной ценности. Но «завтра» сами эти дела станут наградой<sup>3</sup>.

Не бывает большей награды, чем выполнение заповеди. И не существует большего наказания, чем нарушение запрета Торы.

А величайшая награда — это совершенное исполнение заповеди. Нет ничего лучше этого.

Это и есть подлинная реальность.

Всевышний сотворил мир таким, что человек сам создает для себя реальность. Он сам строит дом, в котором ему предстоит жить в будущем.

Его собственные добрые дела в этом мире становятся для него наградой.

#### 5

Поступок человека — это семя, росток, из которого прорастает награда.

Само это семя станет большим плодовым деревом. Это и есть награда.

Поэтому Тора называет место наслаждения «садом» — Ган Эден. Это место, где все семена прорастают и становятся деревьями.

Там реализуется всё, что в потенциальном состоянии было и в нашем мире.

Все заповеди, исполненные здесь, прорастают там.

#### 6

Человек, которого влечет к себе этот «Сад Наслаждения», пребывает здесь, в этом мире, в своем потенциальном состоянии и движется навстречу своей реализации.

Но человек, отсекающий себя от того места, воспринимает всё происходящее здесь как «реализацию». Он реализуется только здесь.

<sup>1</sup> «Эрувин» (22а).

<sup>2</sup> «Авот» (4.2).

<sup>3</sup> См. «Нефеш а-Хаим» (1.12).

Тот, кто хочет вырастить плодородное дерево, должен взять семя или саженец и поместить его в землю, а затем делать всё необходимое для того, чтобы дерево выросло. Но если человек возьмет семя или саженец и, например, скормит его скоту, он воспользуется ими не как семенем или саженцем, а как неким готовым, законченным продуктом.

Тот, кто хочет разводить у себя кур, должен оставить яйцо под курицей, чтобы она его высидела. Тогда из этого яйца может произойти бесконечная цепь поколений. Но если он возьмет это же яйцо и сварит его, ни кур, ни курятника у него уже не будет.

Это тоже вполне легитимное использование. Но разница в том, что, если он возьмет обладающую потенциалом вещь и использует ее как готовый продукт, то для будущего у него уже ничего не останется. Ведь он уже это взял и съел сейчас!

Для того, чтобы воспользоваться чем-то как «семенем», необходимо посадить его в землю, а затем уже вкушать то, что из него вырастет. Тогда дерево будет приносить плоды, и не будет недостатка ни в чем.

Человек, который воспринимает реальность этого мира как окончательную и завершённую, берет свой потенциал и «проедает» его здесь. А когда он всё съест, для будущего у него не останется ничего.

Это удел человека, воспринимающего вещи такими, как они видятся. Сколько бы вы ни всматривались в яйцо, вы не увидите в нем курицу, которая бы могла из него вырасти. Необходимо положить яйцо в определенное место, и тогда обнаружится, какой потенциал оно в себе содержало. Но если разбить его и сделать яичницу, курицы из него уже никогда не получится.

Также и в семени невозможно увидеть дерево, которое из него прорастет.

Для того чтобы правильно понять, что может прорасти из вещей и событий этого мира, нужна вера.

Тора учит нас, что все вещи и явления этого мира необходимо «посеять», как семена, чтобы вырастить деревья и получить плоды. Мы не смогли бы прийти к этому пониманию, если бы Тора нам это не открыла.

Тот, кто смотрит на всю земную реальность без Торы, не в состоянии увидеть в ней Грядущий мир, который из нее прорастает.

К постижению того, что из посаженного в землю семени может вырасти дерево, приводит опыт. Но к постижению того, что из посеянного в этом мире добра, прорастет иной, «Грядущий» мир, может привести только Тора.

Тора ведет нас к жизни, основанной на вере.

## 7

Земледелец сеет зерно в землю, так как верит, что оно прорастет. Он поступает так, хотя знает, что само зерно погибнет в земле.

Человек берет яйцо, из которого можно сделать прекрасную яичницу, и подкладывает его под курицу. «Это просто глупость!» — может воскликнуть тот, кто никогда не видел, что получается из высиженного яйца. Но тот, кто уже знает, что получается из такого яйца, сочтет глупостью само его восклицание.

Человек, который использует этот мир как готовую трапезу, а не как семя, имеющее потенциал в будущем, лишен веры.

Различие между этими двумя подходами к жизни — это бездна, разделяющая веру и безверие.

Человек веры использует свою жизнь как «семя». Над ним могут надсмехаться: «Ты просто упускаешь время, которое мог бы потратить на удовольствия!» А он ответит: «Я посеял семя и забочусь о нем. Я хочу, чтобы вырос сад».

Но ему будет трудно привести доказательства.

В делах этого мира человек опирается на опыт: он знает, что из саженца вырастет дерево, а из яйца вылупится цыпленок. Но для того, чтобы заботиться о ростке, плоды которого никогда не увидят здесь, в рамках этого мира, необходима вера.

## 8

Всевышний избрал сынов Израиля, чтобы они «сеяли» свои жизни как семена и в заслугу этого достаивались жизни в Грядущем мире.

В мидраше рассказывается, что, когда наш праотец Яков приобрел у своего брата Эсава первородство, они поделили между собой два мира.

«Если хочешь, возьми себе этот мир, а я возьму мир Грядущий», — сказал Яков. Эсав, не веривший в оживление мертвых, сразу согласился. «Я иду навстречу смерти. На что же мне первородство?!»<sup>4</sup> — ответил он.

В тот час Эсав взял себе в удел этот мир, а Яков — Грядущий. Но когда много лет спустя Яков возвращается из дома Лавана, Эсав,

увидев у него детей, рабов, рабынь и множество скота, спрашивает: «Мой брат Яков! Разве ты не предложил мне, чтобы я взял себе этот мир, а ты — мир Грядущий?! Так откуда же у тебя все это имущество?!»<sup>5</sup>

Действительно, сначала Яков взял себе только Грядущий мир, отказавшись от доли в этом мире, — подобно тому, как Эсав совершенно отказался от Грядущего мира. Но, когда Яков получил благословение отца, которое предназначалось Эсаву, он, как поясняет Гаон из Вильно, вновь вернул себе долю и в этом мире.

В результате он получил, как и причитается первенцу, двойную часть наследства отца.

Благодаря нашему праотцу Якову, мы получили возможность наслаждаться также и этим миром. Но все эти удовольствия остаются здесь. Наша цель — не они. Из них Ган Эден не прорастет.

## 9

Первый Человек был изгнан из Сада Наслаждений.

Он был изгнан в место, где не видно, как прорастают семена.

Мы изгнаны из того места, в котором могли бы увидеть результаты своих поступков. Мы уже не там и не можем туда попасть.

Мы оторваны от подлинной реальности, в которой реализуется и расцветает все то, что существовало здесь лишь в потенциальном состоянии.

<sup>4</sup> Берешит (25:32).

<sup>5</sup> «Ялкуп Шимони» («Берешит» 111).

Единственное, что соединяет нас с местом, из которого мы были изгнаны, — это вера.

В определенной степени вера как бы отменяет приговор об изгнании. Ведь Адама изгнали из Ган Эдена для того, чтобы у него не было доступа к Дереву Жизни. К тому дереву, которое находится «посередине сада»<sup>6</sup>.

В центре располагают всегда самое важное. Дерево Жизни — это центр и сосредоточие той реальности, которую называют Ган Эден — Сад Наслаждения.

Первый Человек своими поступками отсек себя от источника вечной жизни. Это и есть изгнание. Перед ним закрылись врата Ган Эдена.

Теперь человек был оторван от Древа Жизни.

Но вера вновь соединяет его с источником вечного бытия. Для него вновь приоткрываются врата Сада.

Он верит, что Всевышний прорастит посаженное им семя. Поэтому он не ограничивает свою жизнь только этим миром.

## 10

Если мы хотим в этом мире увидеть модель вечной жизни, то это посадка ростка и его рост.

Помещают в землю саженец, а из него вырастает дерево, и оно дает плоды. Затем берут из плода одно из семян, сеют его в землю и из него вырастает новое дерево. Это новое дерево тоже даст множество плодов и в каждом из них будет множество семян. А в каждом семени скрыто

еще одно дерево, в котором в потенциальном состоянии находятся плоды, а в них — новые семена.

Это модель вечной жизни. Но только в том случае, когда в зерне, в семени или в саженце видят заложенный в них потенциал. Но если их воспринимают как готовый продукт, то это не зерно и не саженец, а просто пища. Её съедают, а не опускают в землю.

Тот, кто съест сваренное яйцо, уже не сможет съесть курицу, которая из него никогда не вырастет.

Сваренное яйцо не сможет произвести на свет цыпленка, из которого получилась бы курица, несущая яйца.

Если человек использует свою жизнь, имеющую бесконечный потенциал, в качестве «готового продукта», он разрывает цепь, ведущую в будущее.

Человек, отказывающийся от веры, не использует свою жизнь для «посева», и поэтому он навсегда останется здесь.

Вполне возможно, что вареное яйцо — вкусная еда. Но что останется потом, когда оно будет съедено?

Оживление мертвых возможно, только если человек воспринимает свою жизнь в качестве «семени». И только из такого семени прорастет в будущем оживление мертвых.

Оживление мертвых возможно только для того, кто в него верит. Он верит в это и поэтому опускает семя в землю.

<sup>6</sup> См. Берешит (2:9), «Таргум Онкелос».

Первый Человек был изгнан из Сада Наслаждения. В сущности, он был изгнан от дерева, которое в центре Сада — от Дерева Жизни. Так ведь и написано в Торе: «И сказал Б-г: ...А теперь как бы он не протянул свою руку и не взял также от Дерева Жизни, и не съел и не стал жить вечно!». И изгнал Б-г [человека] из сада Эден» (Берешит 2:22-23).

Единственный способ вернуться к Источнику вечной жизни — это наша вера.

## 11

В этом сокровенный смысл слов, которые мы произносим после чтения Торы по свитку: «Благословен Ты, Б-г, ...который даровал нам Тору истины и посадил в нас саженец вечной жизни».

Если мы, действительно, верим словам Торы, то для нас прорастает сад. Этот сад называется Ган Эден.

«Вечная жизнь», о которой говорится в благословении, — это Дерево Жизни, растущее «посередине сада».

Тора называется «Деревом Жизни». В стихе сказано: «Она Дерево Жизни для держащихся за нее»<sup>7</sup>.

Виленский Гаон объясняет, что евреи «держатся» за Тору, как человек, который начал падать, хватается за что-то крепкое и устойчивое. Они чувствуют, что без нее бы упали, и поэтому крепко держатся за нее.

Но есть люди, которым кажется, будто это они поддерживают Тору. Им кажется, что без них она сама бы упала, и они протягивают руку, чтобы поддержать ее.

В приведенном выше стихе написано: «Она Дерево Жизни для держащихся за нее, а поддерживающие ее счастливы».

Виленский Гаон подчеркивает, что Тора — Дерево Жизни только для «держатся за нее». «Поддерживающие ее» тоже счастливы, но для них Тора не становится Деревом Жизни.

В этом разница между «держатся за нее» и «поддерживающими ее».

Если человек чувствует, что в Торе заключена вся его жизнь, — для него она Дерево Жизни. Ведь именно Тора учит воспринимать этот мир в качестве «семени» и «ростка».

Когда человек осознает, что Всевышний «даровал нам Тору истины», в нем самом начинает прорастать «саженец вечной жизни». МТ

<sup>7</sup> Мидлей (3.18)



Рав Яков ДОКТОР  
руководитель еврейского центра «Шма, Исраэль», Бейт Шемеш

## ИНТЕРВЬЮ

*Однажды Б-г дал человечеству интервью. Он ответил на все вопросы, дал знания о Нем самом и о мире, о том, как устроен человек и в чём смысл его жизни, объяснил, в чём секрет человеческого счастья и как его достичь. Чтобы узнать мнение Творца, Создателя мира, получить Его ответы, нужно познакомиться с этим интервью, изучить то, что там написано.*

Этому документу 3325 лет. Известна и более точная дата. Интервью состоялось в Субботу, 6 Сивана 2448 года от Сотворения Мира (или в 1312 году до н.э. по общепринятому летоисчислению) в присутствии около 3 миллионов участников. Ранним утром того дня Б-г открылся еврейскому народу на горе Синай, заключил с ним Союз и начал передавать своё Знание — Тору. Эта Тора и есть то самое интервью, которое Всевышний дал человечеству. Как можно убедиться в том, что это действительно так?

Много лет тому назад, когда я готовился к поступлению в университет, одним из моих преподавателей был парень по имени Дима. В перерывах между занятиями мы с ним вели разные интеллигентные разговоры, спорили о Б-ге, Торе и заповедях. Однажды Дима, далекий от соблюдения заповедей человек, откровенно сказал мне: «Знаешь, честно говоря, не ты мне должен доказывать, а я тебе. За тобой стоит длинная многовековая история, а за мной почти ничего нет. Тот, кто ведёт себя по-новому, и должен доказывать, что он прав».

С Димой невозможно не согласиться. В истинности Синайского откровения, даровавшего нам Тору, миллионы евреев были убеждены на про-

тяжении тысячелетий. Именно это убеждение и образ жизни, из него вытекающий, и явились для них, разбросанных по разным странам и говорящих на разных языках, той основой, которая объединяла их в один народ.

Мы с вами, сегодняшние евреи, имеем честь принадлежать к нашему народу только благодаря этой убежденности наших предков. Более того, в истинности этого события на протяжении всей истории были убеждены также и многие миллионы неевреев. Несмотря на то, что их взгляды на религию сильно отличаются от наших, несмотря на их враждебное отношение к нам, они никогда не пытались отрицать этот факт.

В последние 150 лет начались попытки изменить взгляд общества на историю. По логике вещей, те люди, которые занялись «переосмыслением» истории и «развечанием» религии, должны были бы, наконец, доказать, что никакого Дарования Торы никогда не было, однако сделать это им до сих пор не удалось. И все же, учитывая реальное положение вещей, необходимо ответить на вопрос: как современный еврей, выросший за бортом еврейской традиции, может убедиться в истинности Торы?

Современная наука может предложить массу подтверждений истинности Торы. Этой теме посвящены статьи, исследования и множество книг. При желании Вы можете ознакомиться с этими материалами, и не нужно всему верить на слово! Можно смело подойти к прочитанному критически, пользуясь лишь тщательно проверенными научными данными, а также пользоваться ссылками на источники, чтобы перепроверять информацию. Для сомневающихся регулярно проводятся семинары, на которых лекторы предоставляют различные научные доказательства истинности Торы. Можно посетить эти лекции, по diskutieren и убедиться во всём самому. Тора надежна, она способна выдержать любые проверки.

Однако мы остановимся на доказательстве другого рода: сама многовековая цепочка передачи Торы из поколения в поколение является лучшим доказательством её истинности. Любая религиозная доктрина возникает следующим образом. В начале есть лишь небольшая группа людей, которая верит в нечто такое, во что не верят другие, но постепенно эта группа убеждает или заставляет других принять её веру, и так постепенно идея становится массовой.

С Торой, как мы знаем, всё было совершенно по-другому. С самого начала, прямо с момента ее Дарования, в истинность ее слов поверили миллионы евреев. 6 Сивана 2448 года от Сотворения Мира весь еврейский народ, который насчитывал около 3 миллионов человек, стал свидетелем дарования Торы и заключения вечного Союза со Всевышним. У всех очевидцев этого события не было ни тени сомнения в том, что они видят и слышат. Каждый из них точно знал, Кто именно даёт им Тору.

Соблюдение законов Торы требовало полностью изменить привычный образ жизни. Но евреи с готовностью согласились на это, так как лично убедились в том, Кто стоит за Торой. В Торе содержится особое повеление помнить о Синайском

Союзе и передавать это свидетельство потомкам. Есть также целый ряд заповедей, назначение которых состоит в том чтобы служить напоминанием об этом событии и не позволять нам забыть о нем.

С тех пор прошло более 3 тысяч лет, а миллионы евреев по-прежнему живут по законам, которые были даны в Торе, сохраняют верность Союзу, заключенному на горе Синай, и бережно передают свидетельство о нём своим детям и внукам. За всё это время не произошло ни одного исторического «провала». Цепочка передачи Торы из поколения в поколение не прерывалась, мы можем легко это проследить! Во все времена жили в мире жила множество евреев, убежденных в истинности Синайского откровения. Они знали во всех деталях, как это было, выполняли законы Творца точно так же, как и мы сегодня, и были готовы в случае необходимости пожертвовать своей жизнью ради Торы. И всё это, несмотря на то, что столетиями евреи разбросаны по разным странам, и связь между ними нередко совершенно отсутствовала. В такую цепочку просто не могло быть привнесено извне какое-либо искажение, ее невозможно подменить или фальсифицировать. Для этого в ней просто не существует свободного места. Наверное, нет ни одного другого исторического события, которое имело бы столько свидетелей и столько подтверждений, как Дарование Торы!

К сожалению, нужно признать, что поиск истины не очень популярен в наши дни. Множество людей живут так, как живут, и принимают свои решения не потому, что считают их правильными, а потому что так им удобно.

— Я так хочу, и всё, — говорят они. — И не важно, правильно ли это.

Дорогие евреи! Не существует своего отдельного мира для каждого человека, который выглядел бы так, как ему нравится. Все мы живём в одном об-



щем мире объективной реальности, которая не зависит от наших с вами желаний. По законам Торы Б-г управляет нашим миром, ведёт нас по жизни, награждает нас и наказывает. Очень часто Он «будит» нас и напоминает о Своем существовании. Как это ни тяжело, нужно найти в себе мужество заглянуть правде в глаза и жить по ней. Другого выхода просто нет, реальности избежать нельзя.

### Письменная и Устная Тора

Не всем известно, что Тора дана нам в двух частях, которые взаимно дополняют друг друга. У нас есть Письменная Тора, основу которой составляют пять книг — Хумаш. Точная копия этих пяти книг — Свиток Торы — находится в каждой синагоге. Есть у нас и Устная Тора: весь комплекс правил и знаний Моше получил от Всевышнего устно, своих учеников он тоже обучал устно, а те обучили своих, и так по цепочке поколений эти знания дошли до нас.

Текст Письменной Торы является «кратким конспектом большой лекции», в котором в сжатом виде зафиксировано все её содержание. На протяжении многих поколений Устная Тора полностью оправдывала свое название, оставалась знанием, передаваемым исключительно изустно, от учителя к ученику, поскольку существовал запрет её записывать. В тяжёлые времена римского владычества, когда еврейских мудрецов истребляли, а изучение и преподавание Торы запрещали под страхом смерти, возникло реальное опасение, что многие важнейшие части еврейской традиции будут попросту утеряны. Тогда было принято решение их записать. Так появился свод Мишны, а следом и другие книги Устной Торы.

Почему Тора была дарована в таком «формате»? Разве не проще и не логичнее было бы записать все сразу и передавать уже в «готовом» виде? Существует несколько вариантов ответа на этот вопрос. Один из них является каббалистическим и я не готов его здесь приводить, а о двух других расскажу.

1. Тора дарована только еврейскому народу для того, чтобы мы, исполняя её законы, воздействовали на мир и изменяли его к лучшему, и поэтому евреи не занимаются миссионерской деятельностью среди других народов. Именно обладание Устной Торой, закрытой для других, делает евреев евреями.

Обратите внимание, что книги Танаха переведены сегодня на все языки, их знают и цитируют многие, включая президента США. Но простое, поверхностное чтение этих текстов ни к чему, по сути, не привело народы мира. Даже сделав Письменную Тору частью своего «канона» они не выполняют ни одного из правил, изложенных в ней. Именно обладание Устной Торой позволяет действительно знать её и жить по ней.

2. Тора дарована навсегда, на все поколения, никакой другой, более современной и прогрессивной Торы не будет. Жизнь и её условия стремительно меняются, все правила и случаи записать невозможно. Поэтому в устном виде были сформулированы принципы, пользуясь которыми, можно вывести, каким будет закон Торы в каждой новой, недавно возникшей ситуации. Текст Письменной Торы нужен для подстраховки и самоконтроля, чтобы, постоянно сверяя известные принципы Устной Торы с письменным текстом, мы были уверены, что ничего не искажено, не пропущено и не забыто.

### Для чего изучают Тору?

В комплексе 613 законов заповедь об изучении Торы занимает особое место. Она самая главная. Как говорит Мишна: «Изучение Торы равносильно им всем (другим заповедям)». В чём смысл этой заповеди? Для чего изучают Тору?

Во-первых, для того чтобы её соблюдать. Ни одну заповедь невозможно исполнить, не изучив её законы. Обычно человеку необходимо это сделать несколько раз, чтобы быть уверенным, что он, действительно, всё правильно понял, а также

проконсультироваться о возникающих вопросах с компетентным раввином.

Но изучение Торы нужно не только для практического исполнения законов. Сам процесс изучения Торы — это цель, для которой создан наш народ. Более того, нам открыто, что Всевышний специально делает так, чтобы изученное в Торе легко забывалось, быстрее, чем в других областях знания. Так Он подстегивает нас учиться больше и возвращаться к книгам, уже пройденным.

Да, это так: Тору изучают, чтобы её изучать! Каждая заповедь соединяет нас со Всевышним, освящает и облагораживает. Изучение Торы образует особую связь еврея с Б-гом, более глубокую и прочную. Когда мы изучаем какую-либо тему в Торе и наше внимание сосредоточено на том, чтобы понять смысл написанного, это соединяет наш разум с Б-жественной мудростью, заложенной в этом принципе. После того как тема уже изучена, и материал усвоен, образуется ещё одна связь — внутренняя. Пройдя через понимание человека, изученная Тора становится частью его разума, который, поняв тему всесторонне, «оглашает» её со всех сторон и «переварив», делает частью самого себя. Так изучение Торы соединяет наш разум с Б-гом — и «внешне» и «изнутри».

Ничто так не меняет человека к лучшему, как изучение Торы. Постепенно человек учится сдерживать и контролировать свои желания и страсти, эгоистичные черты характера сглаживаются, изменяются к лучшему отношения в семье и с другими людьми, проявляется мудрость и благородство. Как преподаватель Торы могу сказать, колоссальное удовольствие видеть, как твои ученики изменяются к лучшему прямо на глазах.

Я знаю лично несколько удивительных примеров того, как изучение Торы полностью преобразило человека. Один, перешагнув полувековой рубеж, вдруг открывает в себе талант писателя и

певца. Сегодня он автор хороших книг, выпустил в свет несколько дисков.

Другой начинал свою жизнь в маленьком белорусском городке рабочим на заводе. Вокруг царил атмосфера грязи и пьянства. По его воспоминаниям, случалось, что он просыпался утром после пьянки просто в луже на улице. Сегодня это мягкий, интеллигентный человек, который говорит всегда очень вежливо и сдержанно, стараясь никого не обидеть и не задеть. Познакомившись с ним, вы никогда не поверите, что у этого еврея средних лет такое прошлое.

Ещё один до знакомства с Торой был инфантильным, ленивым, медлительным, погружённым в себя еврейским мальчиком. Сегодня это стройный энергичный человек, с ярко выраженными чертами лидера и организатора, который делает много полезного для других. Все эти резкие изменения произошли с ними всего за несколько лет серьёзной учёбы. Тора одухотворяет каждого человека, дает его душе силы открыть в самом себе Б-жественную искру, подавляя животное начало. Учёба приносит благословение ему, его близким, и, в конечном счёте, всем евреям и всему миру. Изучение Торы — это фундамент, на котором стоит мир.

### Из чего состоит Тора?

Переступив порог дома верующего еврея, вы увидите, что центральное и наиболее почётное место в его квартире занимают книги. Обычно прямо в салоне на видном месте стоит один или несколько шкафов с книгами.

Признанных книг по различным областям Торы написано очень много — десятки тысяч томов. Существует несколько компьютерных программ, которые содержат и систематизируют весь этот океан мудрости. Ими пользуются, когда необходимо найти конкретную книгу или цитату. Разумеется, подробно рассказать о многообразии

традиционной еврейской литературы в рамках статьи невозможно. Мы лишь перечислим основные темы святых книг.

### Недельная глава

Пятикнижие (Хумаш) — пять книг Торы, полученных Моше на Синае от Всевышнего — является важнейшей частью Письменной Торы (Танаха). Очень часто под словом «Тора» подразумевается именно Хумаш. Пятикнижие разделено на «недельные главы»: каждую главу принято изучать в течение недели, а в понедельник, четверг и в Шабат недельную главу публично читают по Свитку Торы в синагоге. Как правило, все евреи во всех странах мира изучают одновременно одну и ту же главу (иногда возникает разрыв между Землей Израиля и диаспорой из-за разного количества праздничных дней, но этот разрыв быстро компенсируется). Таким образом, недельная глава Торы объединяет весь наш народ.

В Торе существуют четыре уровня понимания, называемые «Пардес» («Сад»). Это акроним, образованный из четырех слов: «пшат» («простой смысл»), «ремез» («намёк»), «драш» («толкование») и «сод» («тайна»). Каждый из этих уровней делится в свою очередь на 70 «ликов» — семьдесят различных подходов к пониманию слов Творца. Эти «лики», в свою очередь, разделяются на отдельные «дороги» и «тропинки» этого сада мудрости. По недельным главам Торы написано великое множество комментариев, многие из которых сегодня считаются «классическими» и очень широко изучаются: это Раши, Бааль а-Турим, Рамбан, «Кли Якар», «Ор а-Хайим», Ибн Эзра, Сфорно и многие другие мудрецы разных времен. Из года в год, возвращаясь к недельной главе, каждый раз человек открывает для себя что-то новое. Часто можно видеть, как при встрече совершенно незнакомые друг с другом евреи быстро находят общий язык, обсуждая Тору и делая друг с другом своими открытиями в недельной главе.

### Танах

Книга книг, почитаемая во всём мире, по-еврейски называется Танах. Это акроним, составленный из заглавных букв трех слов: Тора (Пятикнижие, состоящее из 54 недельных глав), Невиим — (Пророки), Ктувим (Писания). Всего в Танахе 24 книги. О Пятикнижии мы сказали выше. Невиим — это книги, написанные нашими пророками, в том числе Шмуэлем, Йешайяу, Иермияу, Йехезкелем. Ктувим написаны пророками и великими праведниками — царем Давидом, царем Шломо. На книги, вошедшие в свод Невиим и Ктувим составлены комментарии, раскрывающие с разных сторон их смысл этих текстов.

### Мишна

Когда возникла необходимость записать Устную Тору, то в первую очередь была составлена и записана Мишна. В Мишну входят 63 трактата, которые сгруппированы в 6 разделов — «седерим».

Раздел «Зраим» посвящён законам, связанным с Землей Израиля, однако первый трактат в нём — «Брахот», в котором изложены законы благословений и молитв. В разделе «Моэд» говорится о законах Шабата и праздников. «Нашим» посвящен заповедям, связанным с семейными отношениями. «Незикин» — законам деловых отношений и судопроизводства, и здесь же находится и «этический» трактат «Авот». В «Кодшим» рассматриваются законы Храма и жертвоприношений, а в «Таарот» — законы ритуальной чистоты.

Мишна не потеряла своего значения и после составления Талмуда. Ее изучение и повторение позволяет быстро и в сжатом виде пройти самый основной материал Устной Торы. Эта учёба очищает и исправляет душу (слово «мишна» состоит из тех же букв, что и слово — «нешама» (душа)). В этом качестве Мишну используют и для «поднятия души» ушедших родственников и близких: кроме чтения Кадиша по умершим, принято учить мишнают.

### Талмуд

По внешней форме Талмуд — это, в первую очередь, протокол дискуссий, которые велись в ешивах Земли Израиля и Вавилонии при углублённом изучении Мишны. По сути Талмуд представляет собой исследования законов и принципов Торы, где присутствуют все элементы бескомпромиссного поиска истины: логический анализ, аргументы и контраргументы, яркие возражения, соединение далёких друг от друга тем тонкой нитью логического подобия и выведение нового правила из уже известных.

Не случайно в глазах народов мира Талмуд стал символом большого по объёму и очень сложного знания. Изучение Талмуда — это действительно тяжёлая работа, требующая времени и напряжения всех интеллектуальных сил. Но тот, кто освоит эту науку, получит колоссальное удовольствие от такой учёбы. Посмотрите, как евреи учат Талмуд — нараспев, с удовольствием произнося каждое слово. А какие жаркие споры происходят во время учёбы, как кричат до хрипоты, доказывая друг другу свое понимание того, что написано! Давно замечено, что особый еврейский ум, который выделяется среди других, связан со многовековыми, передающимися из поколения в поколение навыками изучения Талмуда.

Существует два Талмуда: Вавилонский и Иерусалимский. В наиболее популярном — Вавилонском — 36 трактатов. Именно его подразумевают, когда говорят просто «Талмуд». По программе «Даф а-йоми» (дневной лист), когда изучают лист Талмуда очень поверхностно и быстро, можно пройти весь Вавилонский Талмуд один раз за 7 с половиной лет.

Лист Талмуда напечатан в интересной графической форме. Текст находится посередине, а по бокам, слева и справа, его обрамляют комментарии Раши и Тосафот. Авторы комментариев часто спорят между собой, по-разному объясняют

написанное. Для того чтобы понять истину, её нужно рассмотреть с различных позиций, увидеть вопрос с разных сторон. Только так можно по-настоящему оценить тему, углубиться в неё и сделать выводы. Изучение тем Талмуда не ограничивается подходом Раши и Тосафот — обычно рассматривают комментарии и других мудрецов.

### Рамбам

Существует целый ряд законодательных кодексов, в которых записаны практические выводы из дискуссий Талмуда и постановлений мудрецов, сделанных после его завершения. Но особое место в этом ряду занимает фундаментальный труд Рамбама (раби Моше бен Маймона или Маймонида) — «Мишнэ Тора». В этой книге Рамбам устанавливает законы всех 613 заповедей Торы, как тех, которые актуальны в наши дни, так и тех, исполнение которых, к сожалению, невозможно в те дни, когда мы лишены Храма. Другое название этой «алахической энциклопедии» «Яд а-Хазака» («Сильная рука»). Числовое значение слова «яд» — 14. Кодекс разделён на 14 больших частей — книг, а они, в свою очередь, на отдельные разделы и главы. Как и все книги Рамбама, «Мишнэ Тора» отличается ясностью и простотой изложения. Сегодня, спустя столетия, этот текст легко читаем и понимаем. Но простота эта мнимая. Ознакомившись с первоисточниками, обнаруживаешь в трудах Рамбама места, которые не так-то просто понять. Многие авторы посвятили книги глубокому исследованию мнения Рамбама по самым разным вопросам еврейского закона.

### «Шулхан Арух»

Это свод практических законов Торы, именуемых термином «алаха» — речь идет о тех законах, которыми руководствуется еврей в своей жизни. Кодекс разделён на 4 части: «Орах Хаим» посвящён законам повседневной жизни, Шабату и праздникам. «Йорэ Деа» — кашриту, святости семейной жизни, трауру и различным другим законам. «Эвен а-Эзер» — законам, свя-

занным с браком и семейной жизнью. «Хошен Мишпат» — законам деловой жизни и денежных отношений.

Для того чтобы изучить закон, необходимо начать с его источников в Талмуде, у мудрецов-законоучителей, понять, как его выводит сам автор «Шулхан Аруха», посмотреть, что написано после него. На каждом листе «Шулхан Аруха», кроме собственно его постановлений печатают различные исследования и комментарии «оруженосцев», которые разбирают и развивают затронутые в нем принципы.

Жизнь развивается и появляются новые вопросы, однозначного ответа на которые на страница кодекса нет. Существует целая литература раввинских ответов, которые исследуют тему, и, опираясь на правила «Шулхан Аруха», дают ответ на эти новые вопросы. Пройти столь долгий путь для того, чтобы найти нужный закон, не всегда легко, поэтому существуют отдельные книги, которые в кратком виде излагают основные правила той или иной области алахи.

### Мидраш

Суть «мидраша» — это толкование Торы. В нашей традиции различают «Мидраш Алаха» (выведение из текста Торы конкретных, практических законов) и «Мидраш Агада» (выведение на основании текста принципов морали и ответов на мировоззренческие вопросы). Мидраш — одна из самых сложных областей Торы, часто в форме различных историй и аллегорий наши мудрецы раскрывают нам глубочайшие тайны. Существует несколько больших сборников мидрашей.

### Мусар и Хасидут

На «еврейской книжной полке» присутствует множество книг, посвящённых духовному совершенствованию, помогающих обрести и укрепить веру. Эти книги обучают методам исправления дурных привычек и черт характера, возвышают

человека, направляют его интересы и устремления к святости, мудрости и благородству. И в «мусаре» («нравственно-этические вопросы»), и в «хасидуте» («благочестие») существуют различные подходы и школы — это целая библиотека книг.

### Каббала

Самая сложная часть Торы. Слово «каббала» означает «получение». Это знание о сотворении мира и Б-жественном управлении им, а также о природе высших духовных миров: Йецира, Брия и Ацилут, которые недоступны нашим материальным органам чувств. В Каббале никакие открытия принципиально невозможны, так как человеческая логика не применима к мирам, находящимся вне нашего восприятия. Единственная возможность — это Каббала — получение знания, передающегося изустно от учителя к ученику. Основные книги Каббалы это «Сефер Йецира», «Разиэль а-Малах», «Зоар», «Тикуней Зоар», а также книги Аризаля. Существует много книг, комментирующих и объясняющих это знание. Существуют особые, строгие требования к тем, кто приступает к изучению Каббалы. Необходимо, чтобы изучающий Каббалу обладал должным духовным и интеллектуальным уровнем. Поэтому в Торе установлено, что изучать тайное знание может только достигший сорокалетнего возраста и «наполнивший чрево Талмудом и поским» (учением алахических авторитетов) — то есть настоящий знаток открытой части Торы, обладающий истинным страхом перед Небесами и скрупулезно соблюдающий ее законы.

### Почему существует так много книг?

Из приведенного выше простого перечисления книг можно понять, что Тора — это целый мир мудрости, изучению которой посвящается вся жизнь человека. Почему существует такое множество книг? Наши мудрецы отвечают на это так: «Раби Хананья бен Акашья говорил: «Захотел Всевышний одарить евреев, поэтому Он увеличил им количество Торы и заповедей».

Каждая выученная буква в Торе, каждая заповедь — это ещё одна ступень приближения ко Всевышнему, ещё один этап совершенствования себя. Процесс этот бесконечен, так как нет предела совершенству человека, так же как и нет предела приближению к Б-гу. Одолев очередную ступень, мы открываем за ней новые области, совершенно неведомые нам прежде. Не случайно в еврейской традиции мудрец Торы именуется не мудрецом — «хахамом», а «талмид хахамом», что в переводе с иврита означает «мудрый ученик». Настоящая мудрость заключается в том, чтобы осознать: несмотря на все знания, ты всего лишь начинаешь. Только тот, кто постоянно учится, может быть мудрецом Торы.

И ещё один момент. Талмуд говорит, что Всевышний не похож на человека. Человек способен наполнить пустой сосуд, а полный — нет. У Творца наоборот. Полный сосуд наполняется, а пустой нет. Таково свойство Торы: тот, кто ничего не знает, убеждён, что всё знает и понимает, и ничего нового ему не нужно. Только тот, кто что-либо действительно изучил, начинает испытывать желание узнать больше, так как понимает, как многого он ещё не знает, и как он далёк от настоящего совершенства.

### Где учат Тору?

У евреев существует многовековая традиция изучения Торы. Учиться начинают в три года: отец в первый раз приносит мальчика, завёрнутого в талит, чтобы скрыть от сглаза, в хедер к ребе — первому учителю. Ребе прочитывает с малышом первый раз весь «алеф-бет» — алфавит. После этого он мажет мёдом буквы «алеф» «мем» и «тав», составляющие слово «эмет»

(правда), и предлагает ребёнку слизать с них мёд. Так начинается обучение маленького еврея Торе.

Еврейская система образования — стройная система, постепенно ведущая от хедера к «малой» ешиве, а от неё — к «большой» ешиве, которая воспитывает еврея и помогает ему расти и развиваться внутри еврейской традиции, постоянно изучая Тору. Духовность является главным содержанием его жизни. Учёба продолжается и после свадьбы, чтобы именно Тора формировала облик еврейской семьи.

В любом месте, где живут евреи, есть возможность учить Тору. Существуют различные уроки, рассчитанные на разные уровни подготовки и людей с разной скоростью усвоения материала. Есть уроки и на русском языке, с помощью которых можно восполнить пробел в своём еврейском образовании. Сегодня к нашим услугам и технические достижения: можно подключиться к урокам Торы с помощью телефона и Интернета.

Каждый, кто учится, может засвидетельствовать: изучение Торы — это колоссальное удовольствие, с которым ничто в мире не сравнится. Как говорит царь Давид в Теилим: «Лучше для меня Тора уст Твоих, чем тысячи золотых и серебряных монет!» Посмотрите со стороны, как евреи учатся, пропевая слова Торы, с удовольствием произнося их. В мире нет ничего подобного этому. Тора — это действительно настоящая песнь еврейского ума и сердца!

Всевышний, Творец и Господин мира, даровал Тору для всех. Тора существует и для тебя, открой её и приходи учиться! МТ

мировоззрение

философия

этика

«знай, что ответить»



Раби Ицхак АБУАВ  
Перевод Пинхаса Зидмана

## МЕНОРАТ А-МАОР

**Фитиль первый  
Из первой свечи**

Раби Ицхак Абуав I, автор книги «Меорат а-Маор»<sup>1</sup>, жил в Испании в XIV веке и был известен как великий талмудист и «даршан» — проповедник. Пик его деятельности пришелся на период духовного спада в испанских общинах. С одной стороны, мест, где можно было изучать Тору на высоком уровне, и выдающихся знатоков Талмуда становилось все меньше, а с другой — евреи говорили по-арабски, перенимали культуру окружения и постепенно ассимилировались.

Перу раби Ицхака Абуава принадлежат три книги. Его труд «Арон а-Эдут» («Ковчег Свидетельства») был посвящен еврейской ритуальной практике. Книга была разделена на 10 частей, по аналогии с Десятью заповедями. Каждая часть, в свою очередь, делилась на главы и параграфы. В этой книге раби Ицхак системно изложил многочисленные законы, показав их источники в Талмуде, а также привел решения гаоним и комментарии ришоним относительно этих законов. К сожалению, эта книга до нас не дошла. Не сохранилась и вторая книга раби Ицхака «Шулхан а-Паним» («Стол [для хлебов] предложения»). Этот труд в 12 частях, символизирующих 12 «хлебов предложения» в Мишкане, был посвящен молитвам и благословениям.

Намного больше повезло третьей книге раби Абуава, получившей название «Менорат а-Маор» («Светильник»). Эта книга состоит из семи разделов, называемых «фитилями свечей», по аналогии с семью свечами, горевшими на Меноре в Храме. В каждом из этих разделов сгруппированы по темам изречения из Талмуда и мидрашей, а также цитаты из авторитетных комментаторов и законоучителей-ришоним, раскрывающие суть нашего этического учения. Все это связывается в единое целое многочисленными притчами, рассказами, а также авторскими размышлениями и анализом. Можно сказать, что это первая «классическая» книга в области еврейской этики — мусара.

<sup>1</sup> Его иногда путают с полными тезками, тоже прославленными еврейскими мудрецами — раби Ицхаком Абуавом II из Кастилии (XV в.), который написал важные комментарии на уже существовавшие комментарии Рамбана и Раши, а в 1492 году договорился о принятии испанских изгнанников с королем Португалии, а также с раби Ицхаком Абуавом да Фонсека (XVII в.), который равниствовал в Амстердаме и Бразилии и был известен как человек, наложивший «херем» на Баруха Спинозу.



*Выступая в роли пропагандиста еврейской традиции, раби Ицхак продемонстрировал в своей книге не только поистине безграничные познания в области Талмуда, но и знание философии Платона и Аристотеля, а также умение объяснить простым языком скрытый, мистический смысл различных заповедей. Наставления автора «Менорат а-Маор» оказали огромное влияние как на сефардские, так и на ашкеназские общины. Сам автор — человек великой скромности — говорил, что не задумывал этот труд, как книгу для широкой публики, а скорее писал подстрочник для своих уроков по этике. Тем не менее, труд раби Ицхака завоевал огромную популярность во всем еврейском мире: книга направляла людей к духовному самосовершенствованию, возрождала их веру и способствовала укреплению авторитета мудрецов Торы.*

*Книга «Менорат а-Маор» впервые была отпечатана в 1513 году и с тех пор переиздавалась более 70 раз. Она была переведена на испанский, немецкий, ладино и идиш. В настоящее время издательство «Пардес» готовит к публикации первый перевод «Менорат а-Маор» на русский язык. Об этом нам рассказал главный редактор издательства — рав Цви Патлас.*

**— Рав Цви, почему из всего многообразия книг, составляющих «классическое» еврейское наследие и ожидающих перевода на русский язык, Вы выбрали именно «Менорат а-Маор»?**

— Нужно начать с того, что само наше издательство началось с издания пятитомного комментария Рамбана на Пятикнижие, который был завершен Рамбаном в Иерусалиме 750 лет тому назад. Вслед за этим мы издали классическую книгу Роша (рабейну Ашера) «Орхот Хаим» («Пути жизни»). Так что издание классических трудов наших мудрецов по-русски мы начали 10 лет назад, когда в честь нашего учителя рава Ицхака Зильбера, благословенна память праведника, было создано издательство «Пардес». Как мне пришла идея издать именно «Менорат а-Маор»? Помог случай, а вернее — Провидение с Небес. В Москве я встретил человека, которого зовут Антон Абугов. Я спросил у него, знает ли он о великом мудреце Испании раби Ицхаке Абуаве? Он ответил, что согласно семейному преданию он является его далеким потомком. Как потомки великого испанского мудреца Средних веков оказались в России? Об этом мы узнаем, когда придет пророк Элияу. Тогда каждому еврейю станет известно его настоящее происхождение. Ведь сказано, что в будущем «на-

роды мира приведут ваших коэнов и левитов», которые совершенно не догадывались о своем происхождении и чудесным образом сохранились в чистоте. Так я слышал от гаона рава Моше Соловейчика в ешиве «Торат Хаим» в Москве.

Антон Абугов поделился своей идеей издать классический труд великого испанского мудреца на русском языке. Началась наша эпопея, связанная с его переводом. Рав Ицхак Абуав писал для своих современников. Все этические нормы и правила он выводил напрямую из слов Талмуда. Как перевести это на современный русский язык? Ведь главная задача состояла в том, чтобы текст книги стал понятным и близким современным русскоязычным евреям.

Пробы, которые сделал мне первый переводчик, были похожи скорее на «синодальный перевод библии», а не на перевод источника Устной Торы на современный язык. И второй, и третий переводчики справились с задачей не лучше. Последний, утвержденный нами вариант сделал Пинхас Зидман. Эта работа растянулась на годы, но и после окончания работы переводчика требуется много времени на то, чтобы окончательно отредактировать будущую книгу.

Через три века после написания книги во Франкфурте «Менорат а-Маор» издали на иврите в сокращенном варианте под названием

«Шева птилот» («Семь фитилей»). Книгу сократили, потому что уже тогда она требовала адаптации для евреев Германии. Именно этот сокращенный перевод мы взяли за основу, чтобы познакомить современных русскоязычных евреев с трудом раби Ицхака Абуава.

Чтобы объяснить, насколько популярна была эта книга среди евреев мира, скажу лишь, что я лично держал в руках рукописную копию этой книги, переписанную в Йемене в XVIII веке.

### *Предисловие*

Сказано в трактате Авот (4:21): «Раби Элиэзер а-Капар говорит: «Зависть, разврат и стремление к почету сживают человека со света». Каждое из этих трех дурных качеств разрушает веру человека, приводит его к преждевременной смерти и лишает его Грядущего мира. Ведь зависть к товарищу — это недостойное качество, причина же его — злое сердце. Завистнику все время кажется, что у другого человека есть много, а у него — мало, и любое добро, которое получает товарищ, вызывает у него зависть и злость. Завистник все время гневается, потому что ему кажется, что Всевышний дает другим людям и недодает ему. Зависть влечет за собой беспричинную ненависть, нечестность в делах и прочие дурные качества. Зависть также приводит к развитию тяжелых болезней, как сказано (Мишлей 14:30): «...а гниение костей — от зависти». Трактат «Шабат» (152) толкует с помощью этого стиха состояние тела после смерти: если в сердце человека была зависть, его кости сгнивают, а если не было зависти в сердце, то его кости сохраняются. Зависть не только влечет за собой все дурные качества, но еще и преждевременно сживает человека со света. Если один еврей завидует другому, то тот поднимается, а завистник опускается. Мы видим это на примере царя Шауля, который завидовал Давиду. Шауль был убит, а Давид стал царем. В глазах Моше Рабейну зависть была одним из худших качеств, ведь когда Йеошуа

сказал ему, что Эльдад и Мейдад пророчествуют, и попросил Моше остановить их, то Моше ответил: «Ты ревнуешь? О, если бы весь народ Б-га были пророками!»

Зависть бывает разных видов. Есть люди, которые завидуют тем, кто идет по правильному пути, поскольку они отрицают Творца и тех, кто Ему служит и исполняет Его волю. Это худший вид зависти. А есть такие, которые не отрицают Всевышнего, но поскольку сами они не идут по пути праведности, то не хотят, чтобы по нему шли другие и не были лучше их. Встречаются люди, которые завидуют мудрости товарищей и из-за своей зависти прилагают усилия, чтобы стать мудрее, делать больше добра и идти по правильному пути. В этом случае зависть делает их лучше, как сказано («Бава Батра» 21): «Зависть мудрецов умножает мудрость», все же лучше было бы им умножать мудрость из любви к Б-гу и от всего сердца, а не из зависти к другим. Об этом сказал мудрейший из людей царь Шломо (Коэлет 4:4): «Увидел я, что всякий труд и всякое достижение только от зависти. Это тоже суета и погоня за ветром».

Есть люди, которые завидуют богатым, потому что они не хотят, чтобы кто-то, кроме них, был богат. Это худший вид зависти к богатству. А есть завидующие человеку, который богаче их, потому что хотят быть самыми богатыми. Но ведь сколько ни старайся, все равно найдется в мире кто-то еще богаче. Такая зависть приводит к тяжелым болезням и преждевременной смерти завистника. Об этом сказали мудрецы: «Ни один человек не уходит из мира, удовлетворив свои желания даже наполовину». А есть тот, кто завидует и хочет быть богатым, и его не беспокоит то, что в мире найдутся те, кто богаче его. Этот вид зависти не так плох, как предыдущие. Но по поводу всех видов зависти предостерегает царь Шломо (Мишлей 23:17): «Чтобы не завидовало твое сердце грешникам; но все дни жизни твоей будь в страхе перед Б-гом». Другими словами, все виды зависти плохи.

Сладострастие тоже подразделяется на несколько видов. Есть люди, у которых преобладает страсть к еде или вину, и они проводят все свои дни в компании с пустыми людьми. Все эти пристрастия приводят к тяжелым болезням и преждевременной смерти, как написано (Мишлей 21:25): «Ленивца убьет его вожделение». А есть те, кто полон страсти к женщинам, и об этом сказал царь Шломо (там же, 31:3): «Не отдавай женщинам силы твоей». Некоторые же стремятся к почету и власти и не могут их достичь; но даже если достигнут их, власть и почет могут стать причиной их гибели.

Чего же должен страстно желать человек? Мудрости! В ней постижение истины и корень служения Б-гу. Об этом сказал царь Давид (Теилим 38:10): «Творец! К Тебе вся моя страсть!»

Но всякий, кто ввергает себя в пламя зависти к богатству и славе, подвергает себя опасности. Он потеряет вечный мир, поскольку, завидуя, он жаждет достичь преходящих ценностей и будет гнаться за ними, а если не найдет их разрешенным образом, будет добывать их запрещенным. Даже если при этом не будут нарушены запреты, человек будет тяжело трудиться всю свою жизнь и потратит ее на преходящие радости материального мира. Он не сможет достичь того вечного блага, которое было сотворено для него.

Такой человек не только не достигнет того, за чем гонится, и не получит того, чего желал, но даже и то, что было, у него отберут, как это обычно происходит с грешниками. Так произошло это со Змеем, которому приглянулась Хава. Он не получил того, что хотел, и лишился того, что у него было, ведь он был проклят. То же самое мы видим на примерах Каина, Кораха, Билама, Дозга, Ахитофеля, Гехази, Авшалом, Адонияу, Узияу и Амана, которые пожелали того, что им не полагалось. Так происходит со всяким, кто гонится за своими страстями — свои желания он не удовлетворяет, а вечный мир потеряет. Когда он покинет этот мир, что он скажет в свое оправдание?! Когда предстанет он перед Высшим Судом, что он

сможет ответить? Какой стыд! Какой позор! На что потратил свои дни? На бесконечный поиск удовольствий и пренебрежение Торой? Ведь суд над каждым человеком начинается с того, что с него взыскивают за то время, в которое он мог бы учить Тору, но не занимался этим.

Все это сказано о том, кто не преступил никакого запрета в погоне за удовольствиями, а лишь уклонялся от заповедей. Тем более, если ради удовольствий человек погрузился в пучину преступлений так, что потерял и этот мир, и мир Грядущий. Мы видим, что именно это случилось с Корахом, Датаном и Авирамом, которым были свойственны и зависть, и сладострастие, и честолюбие. Они умерли необычной смертью и заслужили вечный Геином — ад. А с Аароном случилось обратное. Он не позавидовал Моше, своему брату, и удостоился стать Первосвященником.

Поэтому разумному человеку надо присмотреться к тем, кто беднее, но праведнее его, и благодарить Б-га за то, что дает ему пропитание и одежду, несмотря на то, что праведность его ниже. Не говорить: «Что я буду есть завтра», а положиться на Творца. Как сказал раби Элазар («Сота» 48): «Всякий, у кого есть хлеб в корзине, а он говорит: «Что же я буду есть завтра?» — малонер». Он должен был бы прославлять Всевышнего каждый день за Его милость и за чудеса, которые Он совершает для него каждый час, спасая от бед, которые могли бы с ним случиться. В маловерии заключена причина того, что праведник «теряет» свой стол, приготовленный для него в Грядущем Мире.

Каждому разумному человеку следует учиться у праведников древности, которые добывали свой хлеб тяжким трудом и довольствовались хлебом и водой. Было много мудрецов, которые нуждались, но радовались своему уделу и не завидовали богачам, ведь «умножающий имущество, умножает беспокойство». Но не сможет имущество защитить его в день Суда, оставит он его другим, а возможно даже своим ненавистникам.

Каждому человеку следует обдумать то, что сказал мудрый, богатый и прославленный царь Шломо (Коэлет 2:1): «Сказал я в сердце своем, испытаю себя весельем и познаю благо. Но и это тоже суета». (Там же, 10-11): «И ни в чем, что просили мои глаза, я не отказывал им, ни от какой радости не удерживал я сердца своего, так как радовалось сердце мое от всех трудов моих, и это была моя доля от всех трудов. Но взглянул я на все мои дела, что сделали руки мои, и на труды, что я свершил, и вот — все суета и погоня за ветром, и нет в том пользы под солнцем».

Отсюда мы учим, что следует прилагать усилия лишь к тому, что «выше солнца», чтобы достичь вечного блага, в котором нет зла и которое не исчезает после смерти человека, ведь только это и останется с человеком от всех его трудов, как сказано (Коэлет 2:9): «Но мудрость моя осталась со мной». Учат мудрецы («Брахот» 17): «Счастлив тот, кто трудится над изучением Торы», и именно об этом сказано, что человек создан для тяжкого труда.

Отсюда мы учим, что человек не должен завидовать благам этого мира и тем более злодеям и их образу жизни, ведь желание — основа действия. Об этом сказал Шломо (Мишлей 3:31): «Не завидуя грабителю и не ходи по его путям», и еще (там же, 24:1): «Не завидуя злодеям и не стремись быть с ними». Но можно завидовать тому, кто идет по правильному пути. Хотя лучше всего отвергать зло и избирать добро только ради Всевышнего, а не из зависти к праведникам, известно, что «от исполнения заповедей не ради них самих, в конце концов, человек придет к исполнению во имя самих заповедей».

Существует душевное качество, которое называется тем же словом *кина* — зависть или ревность, но при этом является одним из самых возвышенных проявлений человеческой души. Когда праведник видит, как злодеи прилюдно порочат Имя Всевышнего, он ревнует во Имя Б-га и выступает против них, даже рискуя своей жизнью. Так поступил Пинхас, когда возревно-

вал во Имя Всевышнего и убил Зимри — главу колена Шимона. Ревность Пинхаса была абсолютно чиста от каких бы то ни было личных мотивов, и Всевышний погасил Свой гнев и воздал Пинхасу сполна за его поступок. Написано (Бемидбар 25:12): «Вот, Я даю ему Мой завет мира», т.е. коэнство. Так поступали и пророки, и праведники древности во все времена. Они упрекали и укоряли народ, подвергая свою жизнь опасности и не имея никакой личной корысти. Чтобы выкорчевать зло из среды еврейского народа, они вступали с ним в противоборство во имя Небес. Когда человек видит зло, он должен с ним воевать.

Не стоит завидовать, когда увидишь успех злодеев. Ведь нет сомнения, что, в конце концов, их ждет наказание. О зависти людей к безмятежному существованию злодеев говорил еще пророк Асаф (Теилим 73:2-3): «... Едва не подкосились ноги мои, чуть не поскользнулись стопы мои, потому что позавидовал я беспутным, увидев благоденствие злодеев». Но далее он продолжает: «Пока не пришел я в Храм Б-га; лишь тогда понял я их конец. В скользкое место Ты ставишь их, чтобы низвергнуть в преисподнюю. Как мгновенно были они уничтожены, сгинули, погибли от ужасов...» Другими словами, злодеям воздается за заслуги в этом мире, чтобы уничтожить их в Мире Грядущем. Об этом говорит мудрый царь Шломо (Мишлей 14:12): «Есть путь, который кажется человеку прямым, но конец его — смерть».

Всевышний часто дает злодеям долголетие, благо и спокойствие, для того чтобы все их заслуги в этом преходящем мире были оплачены, а их наказание в мире Грядущем было полным. Об этом сказано в Торе (Дварим 7:10): «Воздающий ненавидящим Его, чтобы уничтожить их; не замедлит Он ненавидящему Его, и оплатит Он». Именно ненавидящему Он не задержит награду, но задерживает ее праведникам. Здесь Тора прямым текстом говорит, что враги Всевышнего будут уничтожены в Грядущем Мире, ведь ска-

зано «чтобы уничтожить». Так сказал царь Давид (Теилим 37:20): «Ведь нечестивые сгинут, и враги Творца, как тук овец исчезнут, исчезнут в дыме». Кроме того, возмездие находит злодеев и их потомков, продолжающих злодейство отцов, как сказано (Шмот 20:5): «Вспоминающий грех отцов сыновьям до третьего и четвертого поколения, ненавистникам Моим».

Некоторым злодеям Всевышний продлевает срок жизни в надежде, что они раскаются, как написано (Иехезкель 33:11): «Разве Я хочу смерти злодеев? Лишь возвращения (тшуву) нечестивого с путей его. И будет жить!» Поэтому Тора говорит, что Всевышний долготерпелив, буквально «задерживает гнев». Слово «гнев» здесь сказано во множественном числе, то есть и для злодеев, и для праведников. Иногда же Он продлевает им благоденствие в заслугу их предков или делает их жизнь долгой для того, чтобы в конце своих дней они получили наказание за зло, оступились и не встали, как написано (Мишлей 24:16): «Ведь семь раз упадет праведник и поднимется, а злодеи оступятся во зло». Написано (там же 16:4): «Все сотворил Господь для чести Своего, а для нечестивого хранит день беды». То есть не сможет он спастись от беды и получит расплату сразу. А с праведника спрашивается понемногу, чтобы мог он вынести наказание и избавиться от него. Так же, как кредитор взимает с должника, которого любит, постепенно, по частям.

Этому учил царь Шломо (Коэлет 7:14): «В день блага радуйся, а в день несчастья — зорко смотри...». Другими словами, даже когда тебе хорошо, помни о будущем и о несчастье, которое может случиться. Но все равно злодей не задумывается об этом, он ищет наслаждений и стремится к ним. Когда он чувствует, что удача повернулась к нему лицом, он думает, что перед ним больше вообще не будет никаких преград. Он ослеплен завистью, сладострастием и честолюбием, не может увидеть свет истины, ведь сердце его в оцепенении. Тьму материального

мира он представляет светом, а свет Грядущего мира — тьмой. О таких людях сказано (Иешаяу 5:20): «Горе вам, называющие зло добром и добро злом, считающие тьму светом и свет тьмою». Все это происходит с ними, потому что они поработены желаниями, которые являются корнем зависти, сладострастия и преступлений, противоречащим всем заповедям.

Поэтому мудрецы сказали, что последняя из Десяти заповедей «Не пожелай чужого» равноценна всем десяти заповедям и всей Торе. Ведь если ты не желаешь чужого, то признаешь и понимаешь, что Господь, твой Б-г — Б-г Один (Первая заповедь). Если не пожелаешь, не будет у тебя стремления служить иным богам (Вторая заповедь). Если не пожелаешь чужого — не поклянешься ложно в суде об имуществе товарища (Третья заповедь). Если не пожелаешь — стараешься соблюдать субботу и праздники и не будешь делать в них работу (Четвертая заповедь). Если не пожелаешь чужого — будешь почитать отца и мать. (Пятая заповедь) Если не пожелаешь — не прольешь невинную кровь, будешь любить ближнего, как самого себя и не будешь ненавидеть брата своего, мстить и хранить злобу (Шестая заповедь). Если не пожелаешь чужого — не будешь заниматься развратом с чужой женой (Седьмая заповедь). Если не пожелаешь — не будешь воровать и грабить, получать взятки, одалживать под проценты и преступать остальные запреты, связанные с имущественными делами. Если не пожелаешь — не будешь лжесвидетельствовать или обманывать, сплетничать или злословить, чтобы получить чужое имущество. Все заповеди Торы — это только следствия и ответвления упомянутого выше.

Поэтому тот, кто жаждет жизни — как в этом мире, так и в Грядущем — должен убрать из своего сердца страсти, которые приводят к зависти, разврату и честолюбию и, в конце концов, ведут к позору. Пусть соберется с силами и переборет свое влечение ко злу, которое постоянно хочет совратить его и порождает зависть к злодею и

грабителю, приносит человеку тяжелые болезни. Нужно бояться наказаний за преступления, которые непременно настигнут злодея, некоторые в этом мире, а другие — в мире Грядущем. Об этом я подробно расскажу в первой части книги, чтобы каждый человек понимал и избегал их. Ведь даже животное убегает от опасности, а тем более человек, созданный по образу и подобию Всевышнего.

Истинный Судья судит человека по делам его и наказывает его «мера за меру» руками людей. Вот что сказали мудрецы («Сота» 5): «Хотя в наше время суд больше не может приговорить преступника к одной из четырех казней, сами казни не отменились. Тот, кому полагается побивание камнями, упадет с крыши или станет жертвой дикого животного. Тот, кому полагается сожжение, погибает от пожара или от укуса змеи. Человек, которому полагается смерть от меча, может быть казнен правителем или убит бандитами. А тот, кому полагается удушение, утонет в реке или умрет от дифтерии». Так говорил раби Меир: «Той мерой, которой меряет человек, отмеряют ему, как сказано (Йешаяу 27:8): «По мере греха его Ты наказываешь его». Так сказал Итро (Шмот 18:11): «Теперь познал я, что Б-г наш выше всех богов, ведь египтяне были наказаны именно тем, чем они злоумышляли против евреев — в чане, в котором они варили, в нем же и сварились». Еще много высказываний мудрецов можно привести в доказательство того, что Всевышний воздает человеку мера за меру за зло и за добро. Награда за заповедь всегда больше, чем наказание за зло. Мирьям ожидала Моше один час, «...чтобы посмотреть, что будет с ним», и за это весь народ ждал ее семь дней: «А народ не сдвинулся с места, пока не присоединилась к ним Мирьям».

Но человек наказывается по закону мера за меру не только рукой людей, некоторые получают наказание от рук Небес, и тоже мера за меру, как мы знаем о поколении Потопа, о котором сказано: «Грешили горячим и были наказаны го-

рячим» — огненным ливнем, а также горячими источниками из глубин земли.

В трактате «Шабат» (32) сказано: «Из-за трех нарушений женщины умирают во время родов: из-за невнимательного отношения к законам *ниды* (ритуальной чистоты), *халы* (отделения начала теста) и *зажигания субботних свечей*». Сказал раби Ицхак о *соте*: «Она испортила то, что связано с животом, поэтому получит кару, связанную с животом». Сказал рав Хисда о законах халы и законах зажигания субботних свечей: «Сказал Всевышний: «Я дал вашему телу кровь — Я повелел вам соблюдать законы, связанные с кровью; Я назвал вас «началом жатвы Моей» и Я дал вам законы халы, которая называется «началом вашего теста»; Я дал вам душу, которая сравнивается со свечой, и Я повелел вам соблюдать законы зажигания свечей. Если вы соблюдаете эти законы — хорошо, а если нет — Я заберу у вас душу».

Иногда Всевышний Сам карает человека, совершившего преступление. Фараон богохульствовал: «Кто Ашем, чтобы я слушался Его?», и Творец Сам наказал его: «И опрокинул Б-г египтян в пучины моря». Санхерив же богохульствовал через посланника, как сказано: «Через посланников твоих ругал ты Б-га», и Всевышний покарал его через посланника, как сказано: «Вышел ангел Б-га и поразил стан Ашура».

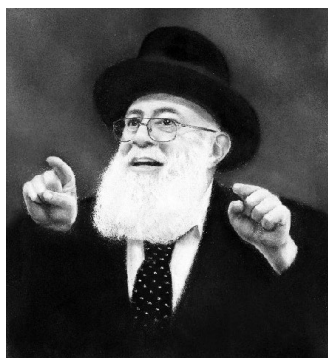
Есть преступления, за которые человек получает известную заранее кару, как написано в трактате «Шабат» (32): «Раби Натан говорит: «За грех нарушения обетов умирает жена человека, как сказано (Мишлей 22:27): «Если тебе нечем оплатить, то зачем ты сделал, чтоб забрал Он постель твою из-под тебя?». Постель — это жена. Раби говорит: «За грех нарушения обетов дети умирают в младенчестве, как сказано (Коэлет 5:5): «Не дай твоим устам ввести в грех твою плоть... Зачем, чтобы гневался Б-г из-за слова твоего и губил дело рук твоих?» Далее приводятся и другие определенные наказания за некоторые грехи.

В трактате «Авот» сказано: «Семь видов наказаний постигают мир за семь грехов...», и многое подобное этому мы находим в словах мудрецов.

Есть грехи, за которые наказывает земной суд, например преступления, за которые полагается смертная казнь или физическое наказание. Так иногда суд также имеет право наказывать не в соответствии с буквой Торы, как сказано в трактате «Санэдрин» (46): «Сказал раби Элиэзер бен Яаков: «Я слышал, что суд имеет право приговаривать к наказаниям не по букве Торы, а чтобы возвести ограду для Торы. Был случай с одним человеком, который ехал на лошади в Субботу во времена владычества греков, и привели его в суд, и побили камнями не потому, что ему полагалось такое наказание, а потому, что в тех обстоятельствах это было необходимо. Был также случай с человеком, который вступил в интимные отношения с женой под смоковницей, прилюдно, и привели его в суд, и побили палками не потому, что ему это полагалось, а потому, что в тот момент это было необходимо. Также и Эзра провозгласил: «Тот, кто не придет в течение трех дней, — все его имущество будет конфисковано». Мудрецы постановили также предавать смерти определенных преступников, несмотря на то, что по букве Торы им не полагается смерть, как мы учили в трактате «Санэдрин» (81): «Того, кто подвергся наказанию розгами за некое преступление и повторил его, то в третий раз его заточают в тюрьму и кормят овсом, пока не разорвется его живот». То же самое относится и к тому, кто убил человека без свидетелей. Все это для наказания злодеев.

Есть ситуации, когда Тора дает право всякому, кто ревнует о Б-ге, отомстить преступнику, как сделал это Пинхас, убивший Зимри. Об этом говорит Писание: «Пинхас, сын Элазара, сына Аарона священника отвратил гнев Мой от сынов Израиля, вступившись за Меня среди них».

Некоторые люди подвергаются наказанию за грехи других, если они имели возможность не допустить совершения этих грехов, но не протестовали. Мы учили в трактате «Санэдрин» (20) от имени рава Йеуды: «Сказал Рав: «Почему был наказан Авнер? Потому что он должен был протестовать против поведения Шауля, но не сделал этого». В трактате «Шабат» (54) сказано: «С каждого, кто мог противостоять неправильному поведению своих домашних, но не протестовал — взыщется за его домашних. Мог противодействовать грехам людей своего города, но не протестовал — взыщется за его земляков. Мог протестовать против грехов всего мира и не протестовал — взыщется с него за весь мир». Даже если не может ничего сделать, обязан укорять, как сказано: «Увещевай ближнего своего и не понесешь за него греха». Но нельзя стыдить товарища прилюдно. Мудрец Торы не должен воздерживаться от увещевания своих сограждан из-за опасения, что они возненавидят его, ведь лучше ему быть любимым Б-гом, чем любимым грешниками. Об этом сказано в трактате «Ктубот» (105): «Сказал Абайе: «Мудрец, которого любят земляки — не потому его любят, что он такой замечательный, а потому, что он не укоряет и не увещевает их». Об этом сказано в Теилим: «ненавидящих Тебя, Б-г, я ненавижу...». МТ



Рав Ноах ВАЙНБЕРГ

благословенна память праведника  
Глава ешивы «Эш а-Тора» в Иерусалиме  
Перевод рава Элиэзера Райхмана

## 48 ПУТЕЙ К МУДРОСТИ. ПУТЬ № 7: В СКРОМНОСТИ. ТАЙНА ЛИЧНОГО ОБАЯНИЯ

Продолжение. Начало в №34-37, 41-42

*Скромность — это не приниженность и опущенные плечи. Скромность — это совершение правильных и самостоятельных действий. В этом кроется секрет личного обаяния.*

### Суть скромности

Известный политик входит в многолюдный зал. Весь его вид подчеркивает статус, всё его поведение кричит: я большой человек, все меня знают. Присутствующие почтительно умолкают, когда входит такой влиятельный человек. Тора определяет подобное влияние как ложное: политик не имеет самостоятельного личного влияния. Он полностью зависит от неких изменчивых внешних факторов, которые не способен контролировать. Кроме того, без обожания толпы он никто.

Седьмой путь учит истинному личному обаянию. Скромность — путь к нему. Скромные люди обычно представляются нам приниженными, слабыми и незаметными, идущими по обочине дороги. Но скромность — это не порождение комплекса неполноценности или отсутствия уверенности в себе. Дадим определения понятиям «скромность» и «гордыня».

Скромность — это внутреннее осознание того, что **нет ничего важнее правильного действия**. Скромный человек верен истине — истине своей жизни. Его уверенность в себе не зависит от мнений и реакций других людей, он выбирает добро, даже когда оно не популярно или не «выглядит» хорошо.

Гордый человек, в отличие от скромного, очень зависим от внешних факторов. Они подпитывают его эго, гордыню, позволяют оставаться известным, богатым, поэтому, несмотря на внешнюю уверенность, ему приходится все время пытаться «приручить» окружающий мир, чтобы продолжать использовать его в своих личных целях.

Гордыня — важен только я.

Скромность — только то, что важнее меня, действительно важно.

### Подняться над мелочностью

Несмотря на внешнюю самоуверенность, человек, который полон гордыней, измучен внутренними терзаниями. Он всё время занят мыслями о том, как он выглядит и что о нем думают. Он не может раскрыть свое внутреннее «я», потому что вынужден действовать в соответствии с ожиданиями окружающих его. Скромность — это свобода. Когда ты по-настоящему верен истине и живёшь в соответствии с ней — ты свободен. Внутренняя свобода позволяет проявлять личные особенности, исключительность. Твой внутренний свет сияет, прорвавшись наружу. Это настоящее личное обаяние.



Скромный человек — не тот, кто ни за что не осмелится, например, обратиться к великим мира сего. Не тот, кто прошаркает по своему жизненному пути и покинет мир, не оставив о себе памяти. Тора говорит нам, что самым скромным человеком был Моше. Он не побоялся потребовать у фараона: «Отпусти мой народ!» Моше научил весь народ Торе и оставил неизгладимый след в истории человечества. Скромнейший из людей, Моше обладал колоссальной харизмой.

Моше был абсолютно уверен в правильности своих поступков, и ничто не могло заставить его действовать иначе: ни египтяне, ни бунты и ропот еврейского народа. Его уважали именно за неизменное следование истине.

С таким внутренним ощущением полной уверенности в себе скромный человек высоко поднимается над каждодневной мелочностью. Скромный человек не чувствует необходимости отвечать на каждую обиду, поэтому он выше споров и ссор.

Скромный человек хорошо осознает свое место в этом мире и помогает другим найти свое. Он никому не завидует, потому что зависти вообще нет места в его жизни. Скромный человек не переживает за свой имидж, потому что имидж не имеет для него ценности. В его присутствии каждый чувствует себя уважаемым и важным, способным подняться над обыденной мелочностью.

Ты когда-нибудь встречал такого человека? Он притягивает к себе, как магнит. Хотелось бы тебе, хоть отчасти, обладать таким магнетизмом? Освободись от зависимости — желания получать уважение от других! Одновременно с этим развивай в себе ощущение правильного самоуважения. Когда самоуважение не зависит от окружающих, ты не боишься, что его заберут, поскольку это невозможно. Так ты будешь постепенно становиться все более свободным, а значит, обаятельным и харизматичным.

### Человеку нужен смысл

Мы видим, что люди ищут смысл жизни. Пытаются помогать слабым, нуждающимся, бедным, голодным и одиноким. Некоторые даже выбирают профессию, с помощью которой можно помогать другим. Люди видят смысл жизни в том, чтобы проявлять себя.

В действительности, чтобы помогать другим, не нужно долго готовиться. Начать проявлять себя можно прямо сейчас — уступить другу, соседу, поучить с кем-то Тору. В рутине жизни почти теряется ясный взгляд на вещи, и возвышенный смысл жизни становится почти невидимым. Как это вернуть?

Каждый день спрашивайте себя, для чего я живу. Только так можно вернуть ясный взгляд и сохранить жизненный драйв.

Проведите маленькое исследование: действительно ли у всех ваших стремлений и желаний есть духовный и практический смысл, или это просто виртуальные идеи? Смысл слишком важен, чтобы упустить его.

Человеку нужны вода и пища, чтобы сохранять телесное здоровье, а смысл ему нужен, чтобы сохранять здоровье душевное.

### Делай то, что правильно делать

Делать то, что правильно, иногда очень тяжело, потому что мы не отождествляем подобные действия с удовольствием. Но поразмыслив, легко обнаружить, что нет большего удовольствия.

Представь, что тебе предлагают 20 миллионов долларов за твоего ребенка. Ты, конечно, откажешься и вдруг с удивлением обнаружишь всю глубину и силу своей любви к ребенку, и поймешь, как он дорог тебе. В глубине души ты всегда знал, что нет суммы, которая равноценна ребенку, но сейчас это знание стало абсолютно реальным.

Другой пример. Тебе предложили убить тысячу невинных детей или умереть самому — ты не будешь долго колебаться, твой выбор очевиден. Эти примеры показывают, как глубоко в душе человека живет желание быть хорошим. Это желание настолько сильно, что мы готовы умереть ради этого.

Материальные удовольствия, безусловно, приятны, но они совсем не похожи на возвышенные удовольствия от совершения правильных действий, наполненных любовью и духовным смыслом.

Совершайте правильные поступки с правильной мотивацией.

### Каков твой принцип

Большие мудрецы еврейского народа были готовы отдать жизнь за изучение Торы и исполнение заповедей. Возможно, ты готов *умереть* за то, чтобы остаться *хорошим*, и для тебя нет цели выше, чем эта.

Сядь, подумай, попробуй понять, ради чего ты готов умереть. Напиши о себе некролог, составь объявление о собственной смерти — каким, по твоему мнению, тебя запомнят. Это простой способ получить истинный взгляд на свои жизненные принципы.

Когда ты найдешь цель, которая настолько важна для тебя, что ты готов отдать за нее жизнь, тогда ты получишь ответ на самый главный вопрос: ради чего ты готов жить?

Допустим, ты скажешь, что готов жить, чтобы стать настоящим мудрецом Торы. С момента, как ты начнешь жить ради этой цели, у тебя появится неиссякаемый источник сил, ты будешь невероятно целеустремлен, и сможешь получать невыразимое удовольствие от изучения Торы.

Составь личный план, как реализовать идею, достичь желаемой цели. Например, сколько ли-

стов Талмуда в день ты выучишь? Начни потихоньку, согласно своим возможностям, шагай вперед малыми и взвешенными шагами, чтобы не сломаться, но не останавливайся. Не отводи взгляда от цели. Каждый день проверяй, насколько продвинулся.

Приверженность возвышенной цели — сложная задача, но ты не найдешь лучшего применения своему времени и своей энергии.

*Готов ли ты к такому вызову* — поставить высокую цель и достичь ее?

Если готов, *делай это с правильной мотивацией*. Правильная мотивация — наилучшее, что можно сделать. Тот, кто делает правильные вещи из эгоизма, чтобы все увидели, на какие сильные поступки он способен, остается, в конце концов, с неприятным вкусом во рту.

Рассказывают о большом человеке, который был при смерти и готовился покинуть этот мир. Ученики спросили его:

— Раби, о чем вы сейчас думаете?

Рав ответил им:

— Знайте, сейчас внутри меня есть голос, который искушает меня: молись изо всех сил, покажи своим ученикам, как молятся праведники перед смертью.

Даже в последние моменты жизни этот великий человек продолжал бороться со своей гордыней. Настоящая харизма есть только у человека, который побеждает стремление к внешнему уважению и следует своей возвышенной цели.

### Всевышний — абсолютный смысл

В поиске действий, наполненных смыслом, пробуем понять, какой путь человеку избрать.

Вести себя согласно его собственному субъективному пониманию жизни, которое часто меняется, или согласно внешнему объективному и постоянному стандарту?

Тора — неизменный и абсолютный стандарт. Действовать в соответствии с Торой — значит, сверять свой путь с истиной. Тора учит, что для раскрытия истинного смысла жизни мы должны быть привязаны к желанию Творца. Только Творец — единственное абсолютное *Добро*.

Скромность и объективность тесно связаны друг с другом. Объективность дает нам возможность понять, что такое истинное добро, и подняться над своими личными эгоистичными желаниями, выбрав правильную вещь по правильной причине. Это приводит к скромности.

Моше был самым скромным из всех людей, поскольку стоял перед Всевышним в страхе. Он осознавал, каково величие Творца в сравнении с величием сотворенного.

Моше хорошо понимал, чего стоят лидерство или человеческая мудрость против бесконечности Всевышнего. Он знал, что если для человека имеет ценность хоть что-то, кроме Всевышнего, то это отдаляет его от Творца, и, отдалившись, человек теряет смысл жизни. Поэтому мудрецы («Сота» 5б) приравнивают гордыню к идолопоклонству, так как и то, и другое делают важными лишь материальные вещи, тем самым отдаляя и отодвигая Творца.

В любой ситуации спрашивай себя: что Всевышний хочет, чтобы я сделал, и выбери именно это. Так ты всегда будешь делать правильные вещи, наполненные истинным смыслом.

### Открой себя мудрости

Для того чтобы появилась возможность воспринимать мудрость, нужна скромность. Она

поможет выкарабкаться из глубин нашей субъективной реальности и воспринять слова мудрости.

Как преодолеть субъективность? Один из способов — дать совет другому человеку в схожей ситуации. Взгляд на ситуацию извне помогает яснее увидеть ее.

Мудрецы спрашивают: «Почему Тора была дана в пустыне?» и отвечают: «Пустыня пуста». Имеется в виду, что для постижения Торы, для принятия высшей мудрости, нам нужно сначала освободить место внутри себя, очистить внутреннее пространство. В «Мидраше Танхума» («Хукат» 40) говорится: «Кто исполняет всю Тору? Тот, кто делает себя подобным пустыне, освобождает себя от всего». В трактате «Сота» написано: «Слова Торы сохраняются только в том, кто нивелирует свои личные особенности, будто его нет». Как сказано: «Мудрость из ничего найдется».

Открой себя мудрости.

### Повторение

1. Скромность приводит к истине и объективности.
2. Скромность — это свобода: личность проявляется более естественно, раскрепощенно и истинно.
3. Скромность — это удовольствие, а гордыня — это постоянный дискомфорт.
4. Скромность позволяет понимать и принимать других людей, быть ближе к ним.
5. Скромность углубляет всю систему отношений с Творцом.
6. Все то время, пока ты не понял, ради чего ты готов умереть, ты еще не начал жить. МТ



Рав Мордехай КУЛЬВЯНСКИЙ  
преподаватель ешивы «Торат Хаим»

## ИДЕЯ СВОБОДЫ И ДЕТЕРМИНИЗМ ТВОРЕНИЯ

«Все предвидено, но право [выбора] дано»  
«Авот» 3:15

### 1

Взяться за обсуждение столь отвлеченных и общих понятий меня побудил постоянно возвращающийся в каждом «поколении» учеников вопрос: как свобода выбора, данная человеку свыше или присущая ему по природе, совмещается с *предзнанием* Творцом всего существующего и происходящего (Провидение) и — более того — с *предопределением* этого всего в акте творения, как это следует из множества мест в Танахе и из высказываний мудрецов. И хотя, с одной стороны, свобода выбора в повседневной жизни кажется очевидной и мы без труда различаем вынужденные и произвольные поступки, а, с другой стороны, выяснение, как возможно Творение и знание Творца, выходит за пределы нашей компетенции — такой ответ, как правило, не приносит удовлетворения. Возможно, просто в силу противоречия здравому смыслу. Я остановлюсь здесь только на двух мнениях по данному вопросу — раби Моше бен Маймона (Рамбама) и раби Хасдая Крескаса — и постараюсь быть кратким и внятным, насколько это в моих силах.

Заметим, что в связи с поучением раби Акивы (см. эпиграф) никто из мудрецов Талмуда не задавал вопроса: если всё предвидено, то как возможно право выбора? Даже если эта мишна и сообщает нам что-то неслыханно новое, мудрецы не

усматривали в ней никакого противоречия. Но на самом деле вопрос этот очень старый, настолько старый, что его уже давно перестали обсуждать в «домах учения». Однако каждый изучающий «Мишнэ Тора» Рамбама, «настоющую» книгу многих поколений, сталкивается с этим вопросом:

«Если ты возразишь [относительно принципа свободы выбора]: разве не знает Святой, Благословен Он, всё, что произойдет, еще до того, как оно произошло? Тогда знает ли Он об этом [человеке], будет ли он праведником или злодеем, или не знает? Если знает, что он будет праведником, то невозможно ему не стать праведником. А если скажешь, что Он знает, но есть возможность, что он будет злодеем, тогда Его знание несовершенно. Знай же, что ответ на этот вопрос «длиннее земли и шире моря»... Но ты обязан знать и понять то, о чем я говорю и уже объяснял выше во 2-й главе «Йисодей а-Тора», что Святой, Благословен Он, не знает знанием, которое вне Его (т.е. получено извне), как человек, у которого знание и он сам — это две [разные вещи], но Он и знание Его есть одно (т.е. Он знает все от самого Себя), а это познанию человека недоступно. Так же как он не способен постичь истинность самого Творца, как сказано: «Не увидит Меня человек живой», так он не способен постичь знание Его... А если

так, то не в силах нашего разумения понять, как знает Святой, Благословен Он, о всех сотворенных и их поступках. Но мы должны признать без всякого сомнения, что поступки человека в его власти, и Святой, Благословен Он, не подталкивает и не вынуждает его поступать определенным образом. Это известно нам не только согласно традиции, но и благодаря убедительным доводам разума...»<sup>1</sup>.

Рамбам имеет в виду, что знание Творца не вынуждает человека поступать определенным образом. Несмотря на то, что знание Творца предшествует бытию, а не извлекается из бытия, как это происходит у человека, тем не менее, в случае поступка Он только знает, а действует — человек. Знание не есть *предопределение* («гзера»). Только распространенная в его время теория предопределения заставляет Рамбама быть многословным и доказывать то, что с его точки зрения очевидно — наличие свободы выбора у человека<sup>2</sup>. Именно идея предопределения, а не знания, противоречит идее свободы. Однако если абсолютное знание не является вместе с тем предопределением, то каким же образом осуществляется соответствие бытия этому знанию? Это, утверждает Рамбам, принципиально недоступно уму человека, и он доказывает — почему это так. Поэтому попытки объяснить данный парадокс заведомо ложны. В этом суть ответа Рамбама: мы имеем дело не с противоречием, а с истиной различения знания Творца и знания человека<sup>3</sup>.

Заметим, что Рамбам отвергает предопределение, но не детерминированность, царящую во Вселенной. Все происходит согласно ближайшим причинам, а у них, в свою очередь, есть свои

причины и т.д. Каждая вещь действует согласно своей природе: камень падает вниз, огонь поднимается вверх, а человеку свойственно принимать решения, как ему поступить. Но детерминизм природы не исключает случайных столкновений. Цепочки необходимых причин и следствий могут пересекаться совершенно случайно. Человек, зарывший клад в поле, и пахарь, пахущий в этом поле, не знают друг о друге, но их действия могут пересечься, осчастливить одного и нанести урон другому. Что же касается исполнения замысла Творца, то он заложен в саму природу вещей, — и в этом состоит Его мудрость, непостижимая для нас. Человека же, благодаря его способности познавать, Творец обязывает только через Учение и оставляет за ним право выбора.

## 2

Если Рамбам — один из первых среди Первых («ришоним»), то раби Хасдай Крескас — один из последних. Он фактически завершает эпоху строгого философского обоснования принципов Учения (Торы), и вместе с тем он выступает как самостоятельный мыслитель, критически осмысляющий философскую традицию. Для выполнения задачи философского обоснования — а это означало для него постижение принципов Учения — он пользуется инструментарием аристотелевской философии так, как он был воспринят мусульманскими и еврейскими философами. Но при этом Крескас пересматривает большинство положений этой философии, приходя к выводам, которые получили затем дальнейшее развитие в истории человеческой мысли. Возможно, у его предшественников и современников существуют параллельные высказывания, подобные тем, которые мы находим у Крескаса. Исследование данного вопроса — дело историков философии.

<sup>1</sup> «Мишинэ Тора» («Мада», «Илхот Тишува» (5.5)).

<sup>2</sup> Как это видно здесь, в этом и в предыдущих параграфах, а также в предисловии к трактату «Авот» («Шмонэ прахим», 8).

<sup>3</sup> Комментарий «Аводат а-Мелех» на «Мишинэ Тора». Тем самым отклоняется возражение Раавада здесь.

Однако это еще не будет означать *понимание* его мысли.

Сосредоточимся на одном из положений Крескаса, касающемся идеи свободы. Попробуем понять его, исходя из него самого, ограничиваясь по возможности только текстом, написанным самим Крескасасом, и не пользуясь методом сравнения с другими или представлением об их якобы влиянии на Крескаса. При этом в силу краткости изложения у Крескаса придется расширительно истолковывать его слова, но не для того, чтобы дать описание реального содержания мысли Крескаса «на самом деле», кроме того описания, которое он сделал сам, — целью является *наше* понимание им написанного и тех следствий, которые можно вывести из этого.

Положение, которое я хочу разобрать, можно сформулировать так: свобода выбора человека *не* зависит от Б-жественного предопределения и тем более от Его провидения. Этот парадоксальный тезис распадается на два бесспорных и необходимых согласно Учению (Торе): (1) возможность свободы выбора и (2) абсолютная подчиненность акту творения всего происходящего в пространстве и времени, т.е. предопределение и предзнание Творцом всего сотворенного. Эти два тезиса и вынесены в качестве заголовка как «идея свободы» — по Крескасу «чувство» («аргаша») — и как «детерминизм творения» (в отличие от детерминизма природы).

Схема рассуждения Крескаса такова. Сначала он ставит возможность свободы выбора в зависимость от доказательства существования «природы возможного» (природы как возможной) вообще («тэва а-эфшар»)⁴. Со стороны объекта выбора, все существующее (кроме Всевышнего)

лишь возможно: может быть или не быть, быть таким либо другим. Состояние вещей во времени и их положение в пространстве не определяется с необходимостью ни природой этих вещей, ни внешними причинами. Несмотря на существующие закономерности мы с очевидностью можем указать на случайные явления.

Так же и со стороны субъекта выбора Крескас указывает на природу воли желать или не желать, независимую от внешних причин. А если все действия человека вынуждены, то они происходят не в результате желания что-то совершить. Да и сам феномен желания становится невозможным. Очевидно также, что лишь прилагая определенные усилия человек может добиться желанной цели, что свидетельствует об отсутствии предопределенности.

И, наконец, то, что человеку дано право выбора («ршут нетуна»), есть основание всей Торы. Ибо если в мире царствует только необходимость и человек вынужден в своих действиях, то становится бессмысленной заповедь и несправедливо наказание за ее нарушение⁵.

Все эти аргументы мы находим у предшественников Крескаса: рава Саадьи-гаона, раби Йеуды а-Леви, р. Леви бен Гершона и, конечно, Рамбама, мнение которого приводилось выше.

### 3

Затем Крескас заставляет нас признать противоположный тезис, что «природы возможного» не существует. Ведь у всего, что существует, с необходимостью есть причины, почему оно существует. А для существования этих причин следует с необходимостью существование других и т.д. до самой Первопричины всего сущего,

<sup>4</sup> «Ор Ашем», Иерусалим 1990г. С. 206.

<sup>5</sup> Там же, с. 207.

которой это сущее абсолютно подчинено. Случайность события есть то, что еще нуждается в доказательстве, а то, что для нас эта случайность очевидна, есть следствие ограниченности нашего знания причин<sup>6</sup>.

Также и очевидность свободы выбора, может быть, всего лишь следствие неведения о причинах, воздействующих на душу, которая соединена с телом и во многом зависит от него. А воля и желание не столь непосредственны (спонтанны), как нам кажется. Крескас ссылается на книгу Аристотеля «О душе», где воля («рацион») объясняется как соединение способности стремления («коах а-мит'орер») и представления («коах а-медаме»), а это соединение, в свою очередь, требует причины. Следовательно, воля и желание также обусловлены<sup>7</sup>. Они, наряду с усилиями, которые человек совершает для достижения желанной цели, включаются, как промежуточные звенья, в необходимый порядок причин. Также заповеди Торы имеют смысл в качестве причин, направляющих волю человека к совершению добра и избеганию зла. А на сильнейший аргумент, как оправдать награду за выполнение и наказание за нарушение заповедей, если поступки человека необходимо обусловлены, Крескас отвечает так: «Если награда и наказание, назначенные за соответствующие поступки, вытекают из них с необходимостью, как следствия из причин, то о них нельзя сказать, что они несправедливы. Также же, как нельзя назвать несправедливым ожог, который получит приближающийся к огню»<sup>8</sup>.

Но решающим аргументом в пользу того, что «природы возможного» не существует, является аргумент со стороны знания Творца и абсо-

лютной подчиненности Ему всего сотворенного («ашгаха»). Согласно Учению Творец обладает абсолютным знанием обо всем, даже о единичных вещах и событиях, независимо от того, когда они произойдут. Он знает их не как человек, благодаря восприятию, а как Творец, т.е. как причина всех бесконечных причин их существования. Он знает их благодаря тому, что творит. Следовательно, то, что Он знает, с необходимостью существует, а то, что существует, с необходимостью подчиняется Его Воле («ашгаха»). Это следует из умозрения и об этом свидетельствуют пророчества. Таким образом, существование «природы возможного» исключено<sup>9</sup>.

Поскольку Крескас остается верным этой позиции крайнего детерминизма до конца, следует остановиться на ней более подробно. Она отличается от общераспространенного понятия предопределения, наподобие астрологического, тем, что, согласно Крескасу, детерминированность осуществляется благодаря необходимому порядку «промежуточных» причин. Позиция Крескаса, конечно же, отличается от наивного представления о Вселенной как о «часах», а о Творце как «часовщике», поскольку акт творения, как считает Крескас, продолжается все время существования Вселенной. Но нам важно здесь прояснить, чем эта позиция, которую называют «крайней», отличается от детерминизма Рамбама. Детерминизм последнего — это представление о детерминизме природы, пусть сотворенной, а не вечной, но — природы вещей, из которой следует необходимость происходящего. Природа есть сущность вещи, которую следует отличать от существования данной единичной вещи, во многом случайного. То, что

<sup>6</sup> Там же, с. 208.

<sup>7</sup> Там же, с. 209.

<sup>8</sup> Там же, с. 213.

<sup>9</sup> Там же, с. 210.

повторяется, — закономерно и необходимо и является проявлением сущности вещи. То, что однократно и неповторимо, — случайно и связано с ее конкретным существованием. Суть познания — найти закономерность, определить сущность во множестве случайных явлений. Всеобщая детерминированность разделяется на сущностные и случайные причины.

Такое понимание является общим для всех последователей философии Аристотеля, от которого Крескас в значительной степени отдалается, как уже было упомянуто выше. Во-первых, это касается различения существенного и случайного. Как можно усмотреть из учения Крескаса, то, что со стороны природы вещи является случайным, возможно, есть наиболее существенное и необходимое. Детерминизм Провидения осуществляется именно в этой области случайного, если, конечно, исключить явные чудеса. Следовательно, все в равной степени необходимо. Во-вторых, акт творения не только Первопричина, от которой через конечный ряд причин с необходимостью следует существование *этой* вещи, — он есть синтез бесконечного числа причин, как Причина всех причин, который дает существование «вот этому», «здесь» и «теперь». В-третьих, акт творения «из ничего» происходит не только «в начале» («Берешит бара»), а непрерывно, «каждый день обновляется творение первоначальное». Знание человека, основанное на опыте, бессильно перед случайностью и бесконечностью, тем более за пределами нашего опыта находится понятие творения «из ничего». Из всего этого следует, что детерминизм по Крескасу — детерминизм творения, и он совершенно непознаваем для человека, это как бы «вещь в себе» учения Крескаса. Мы можем полагаться только на то, что указано нам через пророков самим Творцом и что передано нам традицией Учения.

## 4

Теперь, благодаря Крескасу, наш вопрос заостряется до предела: детерминированность или, если хотите, предопределение со стороны Творца и свобода выбора со стороны человека. Если утверждается первое, то как возможно второе? Крескас противопоставляет эти два принципа, — истинные, по его мнению, как следующие из Торы, — для того, чтобы дать свой ответ. Он весьма краток, — большинство слов Крескас использует для доказательства своего тезиса. На деле этих тезисов два.

Первый касается искомой «природы возможного», без которой мы не можем говорить о выборе.

«Мы скажем: поскольку есть аргументы, доказывающие существование природы возможного, и аргументы, доказывающие ее отсутствие, то ничего не остается, кроме того, что природа возможного существует в одном аспекте и не существует в другом. Что это за аспекты? Кто бы дал мне это понять!<sup>10</sup>»

Итак, у всего существующего есть две стороны, два несовместимых аспекта рассмотрения. После анализа всех аргументов Крескас приходит к выводу, что необходимость всего существующего можно утверждать только «со стороны причин», но само по себе («бе-бхинат адмам») существующее возможно.

Что это значит? Нам предлагается различение действия причин и существования?

Одно и то же сущее, если смотреть на него как на результат действия порядка причин, которое Крескас понимает как действие Творца, полностью детерминировано, — ведь действие

<sup>10</sup> Там же, с. 211.



находится во власти Действующего. Но, с другой стороны, самое интересное в этом мире состоит в том, что существующее прежде всего *просто* существует и лишь затем уже действует, и в нем самом действие причин непосредственно не усматривается. Порядок действующих причин является лишь промежуточным звеном между абсолютным существованием Творца и относительным существованием творения. В этом смысле существование есть прежде всего *цель* творения, и таким образом сотворенное существует «для себя», а не является только промежуточным звеном в качестве причины для чего-то другого. Как в кочующем от одного автора к другому примере со столяром, изготавливающим стол: есть столяр, есть действие столяра и есть изготовленный стол, который продолжает существовать без столяра и его действий. Но не таков Творец и Его творение, которое не существует без действия Творца. Это так. Однако творение *существует*, как этот стол, и оно не сам Творец и даже не действие Творца, оно существует само по себе, хотя дать существование себе оно не может. Поэтому вещи, животные, люди как существующие только возможны, т.е. по своей сути могут быть или не быть, могут быть такими или иными и со своей стороны могут делать то одно, то другое. Весь мир нам дан (или открыт) как *существующий* — он есть и несет в себе возможность быть иным, поэтому для нас всегда налицо возможность выбора.

## 5

Существование «природы возможного» дает основание для выбора. Но этого недостаточно — ведь из Торы следует возможность *свободного* выбора как необходимое условие заповеди и воздаяния. Как было уже сказано выше, заповеди и воздаяние за них, как причины и следствия, включены в общую детерминированность тво-

рения, целью которого в конце концов является *благо*. Наказание за грех не вызвано необходимостью справедливого возмездия, которое относится только к абсолютно свободному существу. На самом деле оно служит благу человека, как служит благу сына отцовское наказание. «Это оправдано, даже если человек вынужден со стороны причин, ибо это благо для него». Но Крескас продолжает:

«Однако следует обратить внимание, что эта необходимость [воздаяния со стороны причин] оправдана в случае, когда действующий не чувствует принужденности и насилия. В этом суть выбора и воли («рацион»). Но когда человек действует по принуждению и насилию, а не по воле своей, то он действует без согласия силы стремления его и воображения. Это [не считается] действием его самого и было бы несправедливо, чтобы следовало за него наказание. Также вынужденные действия не могут стать предметом заповеди или запрета, чтобы служить побуждением для исполнения или отдаления. Ведь о том, что не во власти человека, не может быть заповедано — делать или не делать»<sup>11</sup>.

Вновь повторяется необходимость со стороны причин, имеющая целью всеобщее благо, а с другой стороны — свобода действий человека, существующего «здесь и теперь» и способного действовать без принуждения, в силу своего стремления к воображаемой цели.

Здесь второй тезис Крескаса: свобода — это не безразличие или равновесие выбора и даже не способность мыслить противоположности (Аристотель), суть свободы — это сознательное желание и стремление, то, что обычно выражается словом *воля* («рацион»). В русском языке воля и свобода почти синонимы. На святом язы-

<sup>11</sup> Там же, с. 214.

ке «рацион» означает, в основном, «желание» и «стремление», но также используется в значении «сознательные» и «свободные». Как, например, формула мудрецов «пока он не скажет я хочу («роце ани»)» есть выражение волеизъявления.

Мы знаем свободу как непосредственный феномен, как «чувство». Мы всегда точно знаем, когда мы поступаем по собственной воле или по принуждению. Насколько этот феномен соответствует действительности, если предполагается обусловленность воли со стороны причин, и почему это чувство мы продолжаем называть волей? Этот вопрос занимал и продолжает занимать умы на протяжении столетий. Крескаса, по-видимому, этот вопрос мало беспокоил, он фактически удовлетворился вышеприведенным ответом. Правда, затем он делает уступку общепринятому мнению и дает другой вариант ответа, совпадающий с ответом Рамбама. Т.е. детерминированность признается только со стороны знания Творца (Провидение), а не со стороны причин, и утверждается полная свобода выбора. Исследователи, согласно сохранившимся рукописям, считают это позднейшей вставкой либо самого раби Крескаса, либо кого-то из его учеников, неудовлетворенных детерминистской позицией учителя.

На самом деле, может быть, нам только кажется, что мы свободны, и мы живем в иллюзорном мире? Этому учит нас Тора? Невероятно. Даже отец, наказывающий ребенка, учит его ответственности, а значит свободе, для его же собственного блага, а не покорности действующим причинам. Однако, по Крескасу, Всевышний создал мир существующим в возможности, как мы

говорили выше, и Он создал человека способным выбирать, «ведь в этом весь человек». Тем самым феномен свободы показывает то, что существует. Каким же образом?

Здесь уместно вспомнить аристотелевское определение воли («О душе», кн.3, гл.9-10), которое передано в книге Крескаса как «сила стремления, которая посредством силы воображения становится волей («рацион»)»<sup>12</sup>. Человек движим душой, а душа — желанной целью. С одной стороны, это движение отличается от движения, вызванного влечением, удовольствием или страданием, ведь человек часто действует, не считаясь с этими чувствами. С другой, интеллект сам по себе не приводит в движение и человек вполне способен поступать вопреки предписаниям ума. Таким образом, Аристотель указывает на особое свойство души, на стремление или волю, начало которых не в телесных процессах, а исключительно в предмете стремления («он-то ведь и движет, будучи неподвижным, в силу того, что он мыслится или воображается») <sup>13</sup>. Это так называемая «целевая причинность»<sup>14</sup> в отличие от действующей причинности телесных процессов, которая присуща только сознательным существам. Предмет стремления движет как благо, и чем больше прояснено его благо человеку, тем выше энергия стремления. Наивысшей энергией, по Аристотелю, обладают души небесных сфер, способные созерцать Ум, который, как абсолютное Благо, приводит их в движение, но при этом сам остается неподвижным, — Перводвигатель. Эта энергия питает все остальные процессы во Вселенной. Отражение этой космологии можно найти у Рамбама: «Он (Всевышний) приводит в движение сферу с бесконечной силой — силой,

<sup>12</sup> Там же, с. 212.

<sup>13</sup> «О душе», 433 б 12.

<sup>14</sup> Аристотель (и вслед за ним учителя Израиля, «первые и последние», вплоть до Виленского Гаона) выделяли 4 вида причин: действующая (столар), материальная (древесина), формальная (стол) и целевая («за ним дят»). Современная наука признает только один вид причинности — действующий.

которая никогда не прекращается, ибо сфера вращения непрерывно, а вращение невозможно без того, кто вращает. Он, Благословен, вращает ее без [приложения] руки и тела»<sup>15</sup>.

Крескас весьма скептически относится к этой космологии. Но поскольку он признает, что воля и стремление вызываются только предметом стремления, а не действующими причинами, то действующий свободен. Об этом свидетельствует его чувство. Если он сознает, что поступает под воздействием внешних причин, то он чувствует себя совершенно по-другому. Это значит, что воля и стремление отсутствуют, поскольку они возможны только как самодвижущиеся, посредством способности человека ставить перед собой цели и осознавать их благо. Правда, это различие присутствует только в пределах сознания действующего. Взгляд со стороны не может квалифицировать степень свободы поступка. Он находит действующие причины в обстоятельствах, в состоянии тела и психики. На это способен и сам действующий, но только тогда он не действует, не проявляет волю и не стремится, а как бы познает. Эти два аспекта несовместимы, поскольку относятся к разным причинностям. Какой из них ближе к реальности? Кто знает? Других доказательств, кроме чувства, что данный поступок свободен, не существует, поэтому свобода остается идеей в сознании человека. Но когда человек говорит «я сделал, я хочу», этого достаточно, т.к. отрицать существование свободы невозможно. Более того, на основании этой идеи совершается суд. И не только суд человеческий, но и Суд Небес. По мнению Крескаса, именно это

внутреннее чувство свободы знает Творец. Оно «включено» во всеобщую детерминированность творения, т.е. действенно.

Таким образом, существенным в нашем мире является именно представление «для нас», а представление о всеобщей необходимости со стороны причин имеет значение только со стороны исполнения замысла Творца в «конце дней», когда все придет к полному завершению и заслуженному воздаянию. Если кто-нибудь скажет, что свобода выбора лишь иллюзия, а на самом деле есть только необходимость и никакого выбора, то Крескас мог бы ему ответить, что да, разумеется, но при условии, что он так же готов утверждать иллюзорность времени и пространства, поскольку знание и действие Творца не подчиняются условиям времени и пространства, готов признать иллюзорность того момента существования, в котором он существует. Однако из Учения следует, что весь истинный и вечный мир поставлен в зависимость от этого момента, в котором человек совершает свой выбор.

Удалось ли нам ответить на поставленный вопрос? Возможно, мы лишь смогли что-то прояснить. Тайна действительности идеи свободы в мире, который определяется детерминизмом творения, осталась тайной. Для Рамбама эта тайна находится выше Небес — тайна Провидения. Сам же мир открыт понимающему взору. Именно его, мира, ясность и прозрачность вызывают восхищение, трепет и любовь к Создателю. А для Крескаса эта тайна заключена в самом существовании мира и в движениях человеческой души. ¶

<sup>15</sup> «Мишинэ Тора» («Илхот йисодей Тора» (1.5)).



Рав Лейб МИНЦБЕРГ  
рав общины «Кеаль Адат Йерушалаим»

Перевод рава Эйтана Кальменса

## ОСНОВЫ ОБЯЗАННОСТИ И КОРНИ СЛУЖЕНИЯ ВС-ВЫШНЕМУ

### Раздел первый

#### Глава четвертая

#### Как сыновья или как рабы

### Разные формы отношений между Вс-вышним и народом Израиля

Связь евреев со Вс-вышним является тем корнем, из которого произрастает вся Тора. Отношения с Создателем составляют суть каждого еврея и квинтэссенцию его духовного уровня.

Связь между Вс-вышним и народом Израиля представлена в Торе и книгах пророков как отношения царя и его народа, господина и раба, жениха и его избранницы. Творец использует все эти уровни взаимосвязи, чтобы властвовать над нами, поддерживать нас и давать все необходимое. Все виды связи Создателя с его народом существуют одновременно<sup>1</sup>.

Из всех этих разных форм взаимоотношений проистекают обязанности народа Израиля по отношению ко Вс-вышнему, то есть служение Ему, соблюдение Торы и исполнение заповедей. В каждой из них скрыта своя причина обязанностей, и, соответственно, меняется способ выполнения заповеди и подход к ней. «Царь»

устанавливает законы для своего народа, а народ слушается. «Господин» приказывает своим рабам, а рабы подчиняются его власти и повинуются ему. «Отец» наставляет и воспитывает своих сыновей, а сыновья принимают его слова и идут его путями. «Жених» не нуждается том, чтобы отдавать приказы, так как возлюбленная учится понимать его желания, и самостоятельно исполняет его волю.

### Разные формы отношений в Писании

Когда Вс-вышний упрекает народ Израиля и требует от него исполнения закона, как в Торе, так и в пророках, то обращается к евреям, как Господин, как Царь, или как Отец.

Например, в стихе (Малахи 1:6): «Сын почитает отца, а раб своего господина. Если я отец, где мой почет, а если я господин, где страх передо мной?» — сказал Г-сподь Ц-ваот». Подобное мы встречаем во многих местах. Но следует заметить, что мы никогда не увидим, чтобы «жених» требовал, а «возлюбленная» должна была исполнять его волю. Такому подходу нет места в отношениях влюбленных. Если есть необходимость требовать и приказывать, то невозможно говорить о взаимной любви.

<sup>1</sup> Вместе с тем, есть времена, когда один из видов взаимоотношений превалирует. Также существуют люди, которые удостоиваются определенного, сильнее выраженного, конкретного типа связи с Творцом. Существуют и отдельные эпохи, когда сильно выделяется определенный тип отношений.

### Аспект возлюбленной

Этот аспект проявил себя больше всего, когда народ Израиля стал усиленно заниматься Устной Торой, желая проникнуть в глубины смысла слов Творца, чтобы понять и исполнить Его волю. Написано в трудах «ахароним» («Ор Самеах», «Законы чтения Шма»; «Ковец Шиурим», ч. 2; брошюра «Диврей софрим»), что сутью Устной Торы является то, что Вс-вышний не написал во всех подробностях в Пятикнижии, но то, что поняли мудрецы относительно заповедей, постигая Его волю, благословен Он<sup>2</sup>.

### В молитвах отсутствует аспект возлюбленной

Когда связь Вс-вышнего с народом Израиля выходит на уровень взаимоотношений с возлюбленной, то евреям не нужно просить о том, что им необходимо. Все-вышний сам исполняет все желания, как жених, который спешит сделать все, что нужно его избраннице. Действительно, когда мы обращаемся с молитвами и просьбами ко Вс-вышнему, то взываем к Нему, как к Отцу, Царю или нашему господину. Но мы ни разу не находим в Танахе или в молитвах, установленных Мужами Великого Собрания, чтобы просили у Вс-вышнего как у возлюбленного<sup>3</sup>, несмотря на то, что жених делает самые щедрые подарки. Это так, поскольку влюбленный без слов и

просьб понимает, чего хочет его избранница. В Свитке Эстер рассказывается, что она вошла к царю без приглашения, но ничего не попросила, а только пригласила его на пир. Она надеялась, что во время пира царь сам спросит о ее желании и исполнит его. В отношениях возлюбленных нет места просьбам, Царь лишь выясняет, что именно нужно сделать<sup>4</sup>.

### Правильное сочетание видов взаимоотношений

У каждого вида отношений свои особенности. Отношение сына к отцу не похоже на отношение раба к господину и резко отличается от отношения народа к царю. Несмотря на это, нам следует учиться служить Вс-вышнему на всех этих уровнях связи с Ним. Именно такое служение совершенно, так как каждый аспект дополняет другие. Целый человек должен чувствовать, что одновременно находится на всех уровнях связи со Вс-вышним, и служит Ему, как раб, повинующийся Господину, как сын, готовый прислуживать отцу и идти его путями, как подданный, верный своему царю и исполняющий его законы, и как возлюбленная, преданная своему мужу и послушная его воле. Следует также быть Его радостью, как написано: «Ибо виноградник Г-спода Ц-ваота дом Израиля, и люди Иудеи — саженцы его радости» (Иешая 5:7). По словам мудрецов,

<sup>2</sup> Действительно, расширение Устной Торы фиксируется с Пурима, когда приняли Тору добровольно, и позже. Мудрецы написали («Шабат» 88а): «Заново приняли во времена Ахашвероша», когда Вс-вышний через чудеса продемонстрировал свою безусловную любовь к народу Израиля, несмотря на то, что евреи «спали в отношении заповедей». По словам Раши, это произошло «из-за любви к чуду». Творец, как жених, влюбленный в невесту, позаботился о своем народе и спас его, несмотря на то, что евреи были не достойны. Как сказано в Писании, «любовь простит все грехи» (Мишлей 10:12). В ответ в сердцах евреев пробудилась любовь ко Вс-вышнему, они почувствовали, что Он всегда рядом с ними. Именно это чувство близости побудило народ Израиля добровольно принять Тору и искренне исполнять заповеди, как любимая жена исполняет волю мужа. В эпоху Пуримского чуда управление народом Израиля было в руках Эстер. Именно она тогда являлась символом еврейского народа. Мудрецы говорят, что в стихе «Кто эта, подобная рассвету» (Шир а-Ширим 6:16) сказано о евреях во времена Эстер, которую называют рассветом. Именно тогда связь Вс-вышнего и избранного народа стала похожей на взаимоотношения жениха и невесты. По словам мудрецов, под любым царем, упоминаемым в Свитке Эстер, подразумевается Вс-вышний. Пойми это.

<sup>3</sup> Только в нескольких местах говорится о связи Вс-вышнего и еврейского народа как о взаимоотношениях жениха и невесты. Например, «ибо мы твоя невеста, а ты наш возлюбленный» в Йом Кипур.

<sup>4</sup> Не случайно в молитвах Шабата отсутствуют просьбы к Вс-вышнему. В этот день между народом Израиля и Творцом устанавливается особая связь, напоминающая отношения возлюбленных. В «Мехильте» написано о субботнем отдыхе: «...как царь, который сидит, и его жена вместе с ним». При упоминании просьб в субботних песнях имеется в виду, что Царь царей будто спрашивает, что нужно, и тогда ему сообщают о желаниях. Наше служение Вс-вышнему в Шабат больше связано с горячим и безусловным желанием исполнять Его волю, а не с необходимостью повиновения и подчинения, как в будни.

обещано относительно будущего: «Я (Вс-вышний) буду гулять<sup>5</sup> вместе с вами в Ган Эдене».

### Заповедь «цицит». Белые нити и нить «тхелет»<sup>6</sup> — раб и сын

По простому пониманию, сутью заповеди «цицит» является украшение одежды. Нити «цицит» переводят одеяние на особенный уровень «бегед срад»<sup>7</sup>, и делают его подобным одежде, в которую облачались коэны. Это позволяет нам помнить о возвышенном предназначении быть рабами Вс-вышнего — царством священников и святым народом, исполняющим все заповеди Творца.

Кроме этого, есть заповедь о «тхелет»: «...и возложат на цицит, находящийся на краю одежды, нить тхелета». В Талмуде сказано: «Так учили. Раби Меир говорит: «Чем отличается тхелет от всех видов красок [и поэтому он был выбран для цицита]? Тхелет похож на море, а море подобно Небесам, а Небеса подобны Престолу Славы. Как сказано (Шмот 24:10): «И под его ногами некое подобие сапфира, совсем как ясность Небес»» («Менахот» 43б).

Два этих цвета — белый и «тхелет» — напоминают о разных вещах. Белые нити являются напоминанием о том, что мы рабы Вс-вышнего и его слуги, а потому обязаны служить ему и слушаться его. А нить «тхелет», являющаяся дополнительным украшением, напоминает нам о нашей особенной близости ко Вс-вышнему, так

как мы получили заповедь об украшении одежды цветом, характеризующим и напоминающим Престол Славы Творца. Конечно, это не соответствует уровню взаимоотношений раба и господина. Он явно не достаточен для этого. Нам заповедано носить нить «тхелет» из-за того, что мы «близки» ко Вс-вышнему, как сыновья к отцу. Как дети самого Творца, мы свято соблюдаем заповеди.

Известно, что коэны носили белые одежды, но облачение Первосвященника было полностью соткано из «тхелет». Коэны — слуги царя, но Первосвященник является его домочадцем, как сказано: «...и из Храма пусть не выходит», поэтому он достоин одежд из «тхелет»<sup>8</sup>.

Там же в Талмуде сказано: «...Раби Меир говорил, что наказание того, кто не надевает белые нити более строго, чем наказание того, кто не надевает «тхелет». Что это напоминает? Так царь, который дал указания двум своим рабам, говорит одному: «Принеси мне клеймо (по мнению Тосафот, здесь речь идет не о перстне, которым ставили печать на документах, а о специальном приспособлении для метки рабов) из глины», а другого просит: «Принеси мне тавро из золота». Оба ослушались и не принесли. Чье наказание будет строже? Конечно того, кто не принес глиняное клеймо<sup>9</sup>. Тосафот объясняют: «Клеймо из глины. Оно уподобляется «цицит», которые указывают на то, что евреи — рабы Вс-вышнего».

<sup>5</sup> «Атаэль» (ивр.) в переводе означает также «сидеть в тени». — Прим. переводчика.

<sup>6</sup> «Тхелет» — это шерсть, окрашенная в голубой цвет. Вещество для изготовления краски добывается из особенной улитки («хилазон» на иврите). Вопрос истинности восстановленной идентификации «хилазона» и тема полемики о ношении «тхелет» в наши дни — слишком обширны, чтобы касаться их здесь. — Прим. переводчика.

<sup>7</sup> Понятие «бегед срад» в переводе с иврита означает роскошную, предназначенную для наиболее важных людей одежду. См. комментарий Рамбана на Шмот (31:10). — Прим. переводчика.

<sup>8</sup> В другом месте будет разъяснено положение Первосвященника, как домочадца Вс-вышнего, в противовес обычному коэну, который находится в должности слуги.

<sup>9</sup> Клеймо из глины более доступно. Но, возможно, рав Минцберг считает, что глиняное клеймо — это печать рабов, а не сыновей. — Прим. переводчика.

В соответствии с тем, что мы написали, следует добавить, что тавро из золота, которое в Талмуде уподобляется нити «тхелет», указывает на то, что евреи — сыновья Вс-вышнего. Поскольку «тхелет» — это украшение, достойное сыновей царя, и с помощью него мы будем помнить о нашем статусе сыновей Вс-вышнего и соблюдать Его заповеди.

Интересно понять, по какой причине Вс-вышний устроил так, что во время Изгнания нет «тхелет», и поэтому мы не имеем возможности полноценно исполнить заповедь «цицит»? Ведь все заповеди действительны во всех поколениях, кроме заповедей, связанных с Храмом и Землей Израиля, которые вытекают из того, что Вс-вышний обитает среди нас, но в Его отсутствие эти заповеди не действительны. Но заповедь о «тхелет» относится к каждому еврею и не связана с Храмом. Чем же она отличается от всех остальных законов Торы, и почему мы не можем исполнить ее во время Изгнания? Согласно тому, что только что выяснилось, «тхелет» является тавром сыновей, и эта заповедь связана с особой близостью ко Вс-вышнему: «Вы сыновья Г-споду Б-гу вашему». Как написано в приведенном выше высказывании мудрецов, «тхелет» указывает на то, что престол Вс-вышнего находится над нами, т. е. Его Шхина среди нас. Тогда ясна связь между «тхелет» и присутствием Шхины. Когда существует Храм и Шхина находится среди нас, Вс-вышний дарует «тхелет»<sup>10</sup>. Но во время Изгнания Вс-вышний скрывает Свое лицо, и Шхина удаляется от нашего мира. Вс-вышний забрал у нас заповедь нити «тхелет» в эти времена. Она вернется к нам с приходом Машиаха, да будет это как можно скорее, в наши дни!

Раби Элиэзер рассказал притчу о царе, который рассердился на своего сына. Он держал в руках меч из Индии и поклялся, что ударит им

сына за то, что тот огорчил отца. Позже сказал царь: «Если я ударю мечом по шее сына, то он умрет. Кто после этого будет наследником моего царства? Однако отменить мой приказ также нельзя». Что же сделал царь? Вернул меч в ножны, и провел им по голове сына. В итоге царь и сына спас, и клятву исполнил.

Рассказал раби Ханина притчу о царе, который рассердился на своего сына. Перед царем лежал большой камень, и он поклялся, что кинет его в сына. Позже сказал царь: «Если я кину в него этот камень, то он умрет. Кто же будет моим наследником?» Царь растолок камень на мелкие кусочки и бросал их в сына один за другим. В итоге царь и сына спас, и клятву исполнил.

Рассказал раби Шимон сын Лакиша притчу о царе, который рассердился на своего сына. Перед ним была веревка. Он поклялся, что ударит сына сто раз. Позже царь сказал: «Если он получит сто ударов, то умрет». Что же сделал царь? Взял веревку и сложил её в сто раз, и ударил один раз сложенной веревкой.

Мудрецы говорят, что он взял веревку и наматал её на шею, поэтому написано (Теилим 6:2): «... в гневе твоём не карай меня» («Мидраш Теилим» 6:3).

Раби Йудан от имени раби Элиэзера сына раби Йоси а-Гили и раби Хонья от имени раби Элиэзера сына Якова говорят: «Голос моего возлюбленного вот приходит».

Они имеют в виду царя-Машиаха, который обещает:

— В этот месяц вы будете избавлены.

<sup>10</sup> «Тхелет» — очень дорогая и редкая краска. В Талмуде («Менахот» 44а) написано: «Учили мудрецы, что тело хилазона подобно морю, и его сущность подобна рыбе, он поднимается раз в семьдесят лет. Его кровью (то есть извлекаемой из него жидкостью) красят нить тхелет, поэтому она дорога».

— Как мы избавимся? Ведь Вс-вышний уже поклялся, что поработит нас семьюдесятью народами [но этого ещё не произошло], — спрашивают у него.

Он дает два ответа.

— Один из вас был изгнан в Барбарю<sup>11</sup>, а другой в Сарматю<sup>12</sup>, и это подобно тому, что вы все были изгнаны. Более того, это царство<sup>13</sup> набирает солдат по всему миру из всех народов. Самаритянин или варвар приходит и поработит вас, как будто весь его народ поработил вас. Получается, что все семьдесят народов поработили вас. В этот месяц вы избавляетесь. («Шира-Ширим Раба» 2:22).

Раби Шимон бар Йохай спросил раби Элизера сына раби Йоси слышал ли он от своего отца объяснение стиха:

— «Венцом, которым его короновала его мать?»

— Да, — ответил он.

Притча о царе, у которого была единственная обожаемая дочь. Он так сильно её любил, что называл не только дочерью, но и сестрой, и матерью. Так и Вс-вышний сначала назвал еврейский народ дочерью, как сказано (Теилим 42): «Слушай, дочь, и смотри, и склони свое ухо, и забудь свой народ и дом своего отца». Он так сильно

её любил, что назвал сестрой, как сказано (Шира-Ширим 5): «Открой мне, сестра моя, подруга моя, голубка моя, цельная моя. Ибо моя голова наполнилась росой, мои волосы — ночными каплями». Он настолько сильно её любил, что назвал матерью, как сказано (Йешаяу 51:4): «Слушайте меня, мой народ, и нация моя<sup>14</sup> внемли мне. Ибо закон от меня выйдет. И мой закон как свет народам я распространю». Раби Шимон бар Йохай встал и поцеловал его голову (Там же, 52:5).

Возрадовался раби Шимон и сказал (Хавакук 3:2): «Г-споди, я слышал весть твою — испугался». Сказал: «Там им следовало бояться». Но у нас всё зависит от любви, как сказано: «И возлюби Г-спода Б-га твоего». Написано: «Из любви Г-спода к вам», а также: «Я возлюбил вас, сказал Г-сподь» («Зоар» ч.3 стр. 128).

«И сказал Яков Ривке, матери своей: «Вот Эсав, брат мой, человек волосатый, а я человек гладкий»<sup>15</sup>. Как сказано (Дварим 32): «Ибо доля<sup>16</sup> Вс-вышнего — его народ». Раби Леви рассказал притчу о кудрявом и лысом, которые стояли у гумна. Мякина запуталась в кудрявых волосах так, что невозможно было ее вытащить, а с лысой головы тут же слетела. Так злодей Эсав пачкается грехами на протяжении всего года, и ему нечем искупить себя. Но грехи Якова искупает Йом Кипур, как сказано: «Ибо в этот день искупит». Раби Йцхак сказал: «... и козел<sup>17</sup> понесет на себе». Это об Эсаве. Как сказано: «Вот Эсав, брат мой, человек волосатый»<sup>18</sup>. «Все их

<sup>11</sup> Речь о какой-то стране, население которой римляне считали варварами. — Прим. переводчика.

<sup>12</sup> Исправлено по параллельному месту в «Психта де-рав Каана». — Прим. переводчика.

<sup>13</sup> Римская Империя. Прим. переводчика.

<sup>14</sup> И нация моя — «у-леуми». Этот мидраш читал слово, как «ле-ими», то есть к моей матери. — Прим. переводчика.

<sup>15</sup> Гладкий — «халак» (иврит). — Прим. переводчика.

<sup>16</sup> Доля — «хелек» (иврит). Слово «хелек» на иврите пишется также, как «халак» — Прим. переводчика.

<sup>17</sup> Козел — «сеир» (иврит). — Прим. переводчика.

<sup>18</sup> Волосатый — «саир» (иврит). Слово «сеир» на иврите пишется также, как «саир». — Прим. переводчика.



грехи<sup>19</sup> — грехи цельного<sup>20</sup>, как сказано: «А Яаков — человек цельный» («Берешит Раба» 65:15).

«...Счастливы тот, чье преступление прощено, чей грех покрыт» (Теилим 32). Об этом сказано в Писании (Теилим 82:5): «Ты прости<sup>21</sup> преступления твоего народа, скрыл грехи их навечно». В Йом Кипур Сатан приходит обвинять еврейский народ и перечисляет все его грехи. А Вс-вышний называет заслуги. Тяжесть грехов и вес добрых дел и заповедей сравниваются на небесных весах. Если их вес равен, то Сатан уходит, чтобы принести еще грехи и добавить их. Вс-вышний же, пока Сатан ищет новые прегрешения, забирал те, что уже лежат на весах, и прячет под своей пурпурной мантией. Приходит Сатан, но не находит никаких грехов. Как сказано (Ирмияу 50:20): «Будет искаться грех Израиля, но его нет». Когда Сатан видит это, то говорит Вс-вышнему: «Властелин мира! Ты прости грехи твоего народа. Это странно!». Когда царь Давид увидел, как Он прощает грехи и скрывает

преступления, то начал восхвалять судьбу народа Израиля: «Счастливы тот, чье преступление прощено, чей грех покрыт» («Псикта Рабати» 45).

«Вернись<sup>22</sup>, народ Израиля к<sup>23</sup> Г-споду Б-гу твоему...» Притча о сыне царя, который заболел. Врач сказал, что если он съест что-то, то вылезет. Но царский сын боялся выполнить указания доктора. Отец сказал:

— Пойми, это не повредит тебе. Вот я сам съем.

Так Вс-вышний сказал народу Израиля: «Вы стыдитесь раскаяния, тогда я первый раскаиваюсь. Как сказано (Ирмияу 30:18): «Так сказал Вс-вышний: «Вот я возвращаюсь<sup>24</sup>».

Если Тот, у кого нет ни греха, ни испорченности говорит: «Я возвращаюсь», то люди, тем более, должны раскаиваться и приближаться ко Вс-вышнему: «Вернись народ Израиля к Г-споду Б-гу твоему» («Псикта Рабати» 44). **MT**

<sup>19</sup> Их грехи — «авонотам» (иврит). — Прим. переводчика.

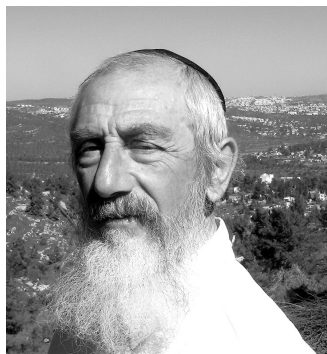
<sup>20</sup> Цельный — «авонот там» (иврит). — Прим. переводчика.

<sup>21</sup> Ты прости — насата (иврит). Альтернативный вариант перевода — терпеть, дословный — нести. — Прим. переводчика.

<sup>22</sup> «Лашув» — «вернуться» (иврит). Этот глагол обозначает также вернуться в смысле «раскаться». — Прим. переводчика.

<sup>23</sup> «Ад» — «к», дословно «до» (иврит). В Мидраше объясняется, почему не написано вместо этого слово «эль». — Прим. переводчика.

<sup>24</sup> Возвращаюсь. В соответствии с простым смыслом («пшат») «возвращаю». См. продолжение стиха. — Прим. переводчика.



Рав Гедалья СПИНАДЕЛЬ

## ОБ ИСТОКАХ ОБЫЧАЯ РАЗВОДИТЬСЯ ПРИ УХОДЕ НА ВОЙНУ

*Как учат, важно находить корни Устной Торы в Письменной Торе. В недельной главе «Итро», мне кажется, можно увидеть один из таких корней широко известной истории.*

Во II-й книге пророка Шмуэля есть шокирующий рассказ о том, как царь Давид увидел купающуюся Бат Шеву, муж которой Урия в то время ушел на войну, позвал ее к себе, и что из этого вышло: «Послал Давид, и захотел ее в жены, и сказал, разве это не Бат Шева дочь Элиама, жена Урии хэтийца». Впоследствии он женился на ней, и от нее родился царь Шломо, продолжатель династии Давида. От Шломо должен произойти царь Машиах, которого мы ждем.

Книга «Зоар» («Шмот», лист 107а) приводит слова царя Давида (Теилим 51): «Пред Тобой одним совершил я ошибку, сделал злое в Твоих глазах»... Пред Тобой, но не перед людьми, — поясняет «Зоар» слова псалмопевца и продолжает: не следует думать, что Давид виноват по отношению к Бат Шеве — он не взял чужую жену. Она не была ему запрещена, потому что Урия, как было тогда принято, дал ей разводное письмо («гет»), чтобы не осталась она соломенной вдовой, если вдруг он погибнет без свидетелей,

которые могли бы сообщить, что мужа уже нет в живых и она свободна. Гет был условным: если муж возвращается, а она все еще свободна, то гет аннулируется, и они снова муж и жена.

«Зоар» приводит дополнительный довод в пользу того, что все было именно так, ведь далее (Шмуэль II, 12) пророк говорит: «И утешил Давид Бат Шеву, свою жену». Раз она названа его женой, — поясняет «Зоар», — значит, он не сошелся с ней, когда она была замужем: иначе она была бы ему запрещена.

Тем не менее, оправдание поступка Давида на основании обычая давать при уходе на войну временный развод — обычая, который больше нигде не упоминается — многим критически настроенным людям представляется не более чем желанием любой ценой обелить великого человека<sup>1</sup>.

И действительно, можно ли подтвердить из другого надежного источника, что обычай давать

<sup>1</sup> Тем более непонятным, что его жестко и прямо в лицо обвиняет в этой связи пророк Натан. И Давид принимает его обвинение и наказание Свыше за свой грех, и раскаивается всю жизнь, и говорит: «Грех мой всегда предо мной». Но «Зоар» поясняет, что его вина была в другом: после битвы Урия не послушал повеления Давида вернуться домой к Бат Шеве, сославшись на то, что он не может идти к жене, когда армия ведет войну, и назвал военачальника Йоава своим господином (вместо царя). Давид имел право его казнить за неподчинение царской власти, но поступил иначе. Когда Урия вернулся на поле боя, Давид велел, чтобы солдаты, которые были с ним, отступили от него, и в бою аммонитяне зарубили его мечами. И хотя слуги царя не убивали Урию, и погиб этот праведник за свою провинность, Б-г усмотрел в этом поступке вину Давида, и перед Ним он каялся, и за это был наказан.

жет при уходе на войну действительно существовал? Мне представляется, что можно, и что такое подтверждение дает Тора.

Приняв от Творца миссию вывести евреев из Египта, Моше возвращает своему тестю Итро стадо и получает от него разрешение идти в Египет. Он забирает жену Ципору с двумя их сыновьями и отправляется в дорогу, где едва не погибает по таинственной причине. Его спасает жена, обрызгав кровью обрезания одного из сыновей, повторяя при этом непонятное заклинание: «Жених крови ты мне! Жених крови ты мне!»! Затем Моше встречает своего старшего брата Аарона, вышедшего навстречу, но в Египет они приходят вдвоем.

Куда же подевалась жена с сыновьями?

Снова мы встречаем жену и детей Моше в начале недельной главы «Итро»: «И пришел тесть Моше, и его сыновья, и его жена к Моше в пустыню, где он остановился там у горы Б-га. И он сказал Моше: я — твой тесть Итро, пришел к тебе, и твоя жена, и двое ее сыновей с ней» (Шмот 18:5-6). Последняя фраза непонятна: не мог же Моше за год в Египте забыть, как выглядят его тесть, жена и дети.

Раши пишет в своем комментарии, что Итро передал Моше эти слова через посланника. Но это ясно и так, из следующего стиха: «И вышел Моше навстречу своему тестю...» (Шмот 18:7) Тогда зачем Раши это говорит? Быть может потому, что хочет как-бы сгладить неловкость этой фразы? И почему Итро с Ципорой и детьми не пришли прямо к Моше?

Можно сказать, что Моше был как царь, и так просто к нему было не пройти — надо было доложить о себе. И все же слова «Я — твой тесть Итро — пришел к тебе, и твоя жена, и двое ее сыновей с ней» вызывают удивление.

Почему эта фраза такая длинная и церемонная, не проще ли было передать посланнику, скажем, так: «Пришли Итро с Ципорой и твоими сыновьями»?

В этой фразе Торы три утверждения: «Я Итро — твой тесть». А кто же еще? Если сказать только «твой тесть», теоретически может существовать и другой тесть, и тогда уточнение необходимо. Но если уже назван «Итро», зачем «твой тесть»? Ну, допустим, есть тезка, поэтому нужно конкретизировать, какой именно Итро.

Второе утверждение: «твоя жена» — без упоминания имени Ципора. Но если сказано «твоя жена», то «твой тесть» — уже лишнее.

И, наконец: «и двое ее сыновей с ней». А почему «ее сыновей», а не «твоих сыновей»?

Давайте вернемся к самому началу главы «Итро»: «И услышал Итро, жрец Мидьяна, тесть Моше, все, что сделал Б-г Моше и Израилю, его народу — что Б-г вывел Израиль из Египта» (Шмот 18:1).

Что услышал Итро? Раши цитирует трактат «Звахим»: «О рассечении Тростникового моря и войне с Амалеком». Но простой смысл стиха, по-моему, раскрывается в последних его словах — «что Б-г вывел Израиль из Египта». И сразу следом Тора говорит: «И взял Итро, тесть Моше, Ципору, жену его, после того как он ее отослал («шилухеа»)» (Шмот 18:2).

«Он ее отослал» — это стандартное выражение, обозначающее «гирушин» — развод. Но если отослал к ее отцу, развелся, почему Итро пришел с ней обратно? Очевидно, по причинам, которые изложены в самих стихах Торы: потому, что он узнал о том, что Моше жив, несмотря на войну с Египтом, что Б-г вывел его и его народ сухим из воды и дал победить в битве с амале-

китянами. Значит, условный гет, данный Ципоре, теперь отменен, и она может вернуться к Моше. И действительно, существует известный мидраш, согласно которому Моше дал Ципоре условный гет по совету брата и пророка Аарона, чтобы не рисковать жизнью жены и детей, не тащить их в пекло войны.

Однако за проведенное порознь время муж может решить не возвращаться к жене и начать новую жизнь, что нередко случается. И теперь понятно, почему Итро говорил с Моше так витиевато, и это же может быть причиной, по которой он не пошел к Моше напрямую: после развода Моше мог не пожелать видеться с бывшим тестем — теперь уже чужим ему человеком.

Вся фраза в целом выглядит как внушение, пожелание утвердить указанные в ней отношения, если в них есть сомнение. И в ответ на нее: «Вышел Моше навстречу тестю, и простерся перед ним, и поцеловал его, и спросили друг друга, как дела, и пошли в шатер. И рассказал Моше тестю

все, что сделал Г-сподь фараону и Египту...» (Шмот 18:7-8).

А что же Ципора? Больше она в Торе напрямую не упоминается, однако в книге Бемидбар есть эпизод со злословием пророчицы Мирьям о Моше и его «кушитской жене», и мидраш поясняет, что речь, возможно, идет о Ципоре, с которой Моше не жил как с женой, и это огорчало его старшую сестру.

Отца Ципоры Моше принял как своего тестя. А сама Ципора, хоть формально и осталась его женой, но их супружеские отношения не возобновились, поскольку, как поясняет мидраш, Моше постоянно находился в пророческом общении с Творцом. Быть может поэтому предчувствовавшая будущее Ципора и заклинала, заключая союз обрезания их сына: «Теперь ты мне жених крови!» — ты не погибнешь, и Б-г не разлучит нас!

Мне кажется, мы нашли в Торе прецедент обычая разводиться с женами, уходя на войну. МТ



Рав Ицхак ШНАЙДЕР  
аврех в «Голдот Йешурун»

## ВНУТРЕННЕЕ ПРОТИВОРЕЧИЕ В ТРАДИЦИЯХ ДЕВЯТОГО АВА

*Речь, произнесенная по поводу бар-мицвы моего сына Йеуды Лейба (в Шабат 10-го ава 5775-го года)*

Существует определенное противоречие в традициях 9-го Ава. В «Шулхан Арухе» («Орах Хаим», пар. 558) написано, что Храм подожгли на исходе 9-го ава. Несмотря на это, пост начинается 9-го Ава, так как невозможно установить пост на два дня, и начало имеет большее значение. Пост установили именно 9-го, а не 10-го Ава. Но некоторые законы траура (законы недели, предшествующей 9-му ава) принято соблюдать также ночью 10-го, а у ашкеназских евреев до полудня. По идее, время после полудня 9-го Ава должно быть более траурным. В следующем параграфе говорится, что 9-го Ава принято не садиться на стулья, как подобает людям, находящимся в трауре. Однако относительно 3-го закона Рама уточняет, что после полудня уже можно сидеть на стульях. Есть еще и другие облегчения: мы надеваем тфилин и читаем те части молитвы, которые были пропущены в связи с трауром. Брит тоже принято переносить на вторую половину дня. Во многих общинах принято убирать квартиру. Некоторые делают серьезную уборку. Причина этих облегчений приведена в комментариях «Бейт Йосеф» и «Даркей Моше» (пар. 554). Традиция основана на сказанном в трактате «Брахот» Иерусалимского Талмуда (гл. 2, алаха 4). Там говорится, что 9-го

Ава родился Машиах. По этому поводу, несмотря на то, что Храм подожгли именно после обеда, мы облегчаем законы траура. «Бейт Йосеф» цитирует алахическую книгу «Коль Бо», где сказано, что была древняя традиция, по которой женщины даже мыли голову после полудня. Правда, «Коль Бо» пишет, что так делать не правильно. А «Даркей Моше» пишет, что хоть мы и не моем голову, но есть некоторые послабления в законах траура во второй половине дня 9-го Ава.

### Машиах уже родился?

Но как следует понимать, что родился Машиах? Ведь с того момента прошло почти 2 000 лет, а мы его еще не видели! Понятно, что мудрецы намекают тут на более глубокие вещи. Ответ на этот вопрос попробуем найти в Талмуде.

Сказано («Хагига» 5б)<sup>1</sup>:

— Если же не послушаетесь вы этого, то будет моя душа плакать в сокрытии из-за гордости [вашей]; и слезы прольются из глаз моих, и изойдут глаза мои слезами, потому что взято [будет] в плен стадо Г-сподне» (Ирмияу 13:17).

<sup>1</sup> Мы приводим этот отрывок в версии, которой пользовался рабейну Хананель.

Сказал рав Шмуэль, сын Иния, от имени Рава:

— Место есть у Творца, и называется оно *Сокрытие*.

— А что означает «из-за гордости»?

Сказал рав Шмуэль, сын Ицхака:

— Из-за гордости евреев, которая была забрана у них и отдана идолопоклонникам.

Рав Шмуэль, сын Нахмани, сказал:

— Из-за гордости Небесного Царства, которая отобрана.

— А разве есть понятие *плач перед Всевышним*? Ведь сказал рав Папа: «Нет грусти перед Всевышним, как сказано (Диврей а-Ямим I 16:27): «...сила и радость в обители Его?»»

— Нет здесь противоречия: это [плач перед Всевышним] во *внешних помещениях*, это [сила и радость] во *внутренних*.

— А во *внутренних* нет [грусти]? Ведь сказано (Иешаяу 22:12): «И Г-сподь, Б-г Воинств, призвал в тот день плакать, и сетовать, и вырвать волосы, и перепоясаться вретисцем?»

— Отличается разрушение Храма, во время которого плакали даже ангелы мира, как сказано (Иешаяу 33:7): «Вот сильные их кричат на улицах, ангелы мира горько плачут».

Попробуем объяснить вышесказанное на основе принципа, который приводит «Нефеш а-Хайим»: любой человек может испортить мир своими грехами только до того уровня, до которого доходит корень его души, но не более. Поэтому невозможно, чтобы был плач во «внутренних по-

мещениях», так как это более высокий уровень, до которого не доходят наши грехи. Но тогда задается вопрос, что же произошло при разрушении Храма?

### **Беспричинный плач и плач на все поколения**

Попробуем ответить на все заданные вопросы, используя учение Маараля.

Ответ на поставленный вопрос можно найти в трактате «Таанит» (29а): ««И подняла вопль вся община, и плакал народ в ту ночь» (Бемидбар 14:1). Сказал раби Йоханан: ««Та ночь» была ночью 9-го ава. Сказал им Всевышний: «Вы плакали просто так, а Я установлю вам плач на поколения!»»

Здесь содержится очень глубокая мысль. Б-г вывел евреев из Египта, чтобы дать им землю. Если бы те, кто вышел, пришли в землю Израиля, они остались бы там навсегда. Ведь Исход из Египта вечен, в силу этого Исхода мы — народ Б-га. Если бы Исход и вхождение были бы одним непрерывным действием (т.е. поколение, вышедшее из Египта, вошло бы в страну — это как будто стало бы одним событием). Как Исход остался на века, так и пребывание в земле Израиля было бы вечным.

Но из-за того, что они плакали, поклялся Творец, что приведет в Землю не то поколение, а лишь другое, и эта клятва Всевышнего разделила процесс надвое. Исход остался вечным, и мы живем с ним, но приход в страну — нет. В этом заложен разрыв и *прекращение Исхода из Египта*.

Обычно все вещи стремятся к своему естественному месту. Если бы Земля Обетованная была для евреев естественным местом (проживания), если бы они стремились к ней, то остались бы в ней навеки. А тут было обратное: они

плакали понапрасну, не желая идти в Землю Израиля, показывая тем самым, что она не является местом их естественного нахождения, и потому не остались там. Об этом сказано (Теилим 106:24): «Пренебрегли они землю прекрасной...».

### Ответ на поставленный вопрос

Теперь мы можем понять сказанное в трактате «Хагига». Очевидно, что поколение получателей Торы обладало очень мощной духовностью и могло влиять на мир на уровне, не достигаемом для последующих поколений — «во внутренних домах», на языке Талмуда. То есть разрушение Храма было заложено в том, как грех разведчиков отразился на духовных мирах. Но реализовалось это разрушение позже, когда грехи еврейского народа, совершенные в предшествовавший разрушению Храма период, присоединились к греху беспричинного плача.

### Почему именно плач?

Слово плач («бэхи») на святом языке происходит от слова заблудиться («навох»). Человек плачет, когда ему не хватает того, что является частью его жизни. Глубина страдания, которая выражается через плач — это чувство, что человеку не хватает чего-то, и он не знает, как без этого жить дальше. «Они заблудились («невухим») на земле, пустыня окружила их со всех сторон» (Шмот 14:3). Есть ощущение, что он заблудился, потерял дорогу и не знает, куда теперь идти. Учителя объяснили нам, что плач затуманивает глаза. Слеза («дима») происходит от корня «димца» (смесь). Слезы затуманивают то, что мы видим. Кажется, что потерян путь вперед, в расплывчатой картине, которая пред глазами, нельзя найти дорогу. Плач навзрыд — это полная потеря ориентации. Беспричинный плач 9 Ава, видимо, был выражением полнейшего отказа от плана идти в Землю Израиля.

### Исправление греха

В наказание за беспричинный плач было постановлено с Небес, что мы будем растерянно плакать навзрыд, будем рыдать о том, что у нас забрали самое дорогое — наше наследие. С этим наследием мы должны были идти дорогой истины, но теперь мы понимаем, что у нас нет самого важного, и лишившись его, мы обречены. Такой плач, соответствующий всем законам траура, подобен рыданиям человека, чей близкий лежит перед ним мертвым, и сам он уверен, что его мир разрушен, и у него ничего не осталось. Этим плачем мы выражаем признание, что без нашей Земли со всеми ее заповедями, без Храма с его заповедями, мы совершенно потеряны. Нам некуда больше идти. Так мы заново приобретаем право на наш удел — Землю Израиля, и право на юбилейный год, чтобы вернуться на свое место, как сказано: «и вернется каждый в свой удел» (Ваикра 25:10), и на жизнь в мире, где есть Храм.

Теперь очевидно, что «а Я установлю вам плач на поколения!» — это не месть, а способ исправления той поломки, которая произошла. Все те годы, которые нам установлено оплакивать потерю Храма, мы исправляем поломку, произошедшую в ту ночь в пустыне.

С помощью вышесказанного можно заодно объяснить и одно сложное место в трактате «Санэдрин» (96б).

«Сказал Рова:

— 300 мулов, груженных железными молотами для рубки металла, послал Навухаднецар Навузрадану. Все они повредились об одну дверь Иерусалима, как сказано (Теилим 74:6): «Ныне все украшения, как одно, молотом и топором его разбивают». Захотел вернуться [Навузрадан] и

сказал: «Боюсь, как бы не сделали мне то, что [сделали] Санхериву»<sup>2</sup>. Вышел голос с неба и сказал: «Прыгай, Навузрадан, ибо пришло время быть Храму разрушенным, а Дворцу — уничтоженным». Остался у него последний молот, ударил ручкой молота, и открылась дверь, как сказано (Теилим 74:5): «Подобно тому, как поднимают топоры на заросли деревьев...».

Он продвигался, убивая всех на пути, пока не достиг Дворца. Разжег там огонь, а Дворец поднялся над землей. Нажали на него сверху, [опустился Дворец и сгорел], как сказано (Эйха 1:15): «[Словно] в давящие истоптал Г-сподь деву, дочь Иеуды». Возгордился. Вышел Голос с Неба и сказал: «Ты убил убитый народ, уничтожил разрушенный Храм, растолок толченую муку!»»

Именно об этом говорилось в вышеприведенном отрывке из «Нефеш а-Хаим»: полководец Навузрадан не мог ничего сделать с Иерусалимом — чудесным образом у него ничего не получалось. Но в духовных мирах все уже было разрушено, и этому разрушению пришло время проявиться в мире материальном. Поэтому произошло новое чудо, позволившее ему сломать стену и убить столько евреев. Именно об этом сообщил ему Голос с Неба, сказав, что все уже давно разрушено.

Вместе с постановлением о (частичном) уничтожении еврейского народа вышло постановление о разрушении Храма — той его части, куда могут заходить все некоэны. Это место связано с теми духовными планами, где евреи связаны с Творцом. Там могут проявиться наши грехи. Однако во Дворец могут заходить только коэны, посланцы Всевышнего. То есть наши грехи, на первый взгляд, никак не относятся ко Дворцу.

Поэтому «Дворец поднялся над землей», и Раши поясняет, что он «хотел» уйти в Небо, так как Слава Творца выше этого постановления, и потому естественно, что Его Слава (вместе с Храмом, который олицетворял ее), возвращается в свое истинное место. Понадобилось особое чудо — «надавить» с Неба, чтобы и это стало частью общего разрушения. Наши грехи стали продолжением греха напрасного плача.

### Так что означает «родился Машиах»?

Мы объяснили, почему мы обязаны плакать 9-го Ава. Это в дополнение к трауру. Видимо, после горького плача до полудня, то, что необходимо исправить этим плачем 9-го Ава в текущем году, уже исправлено. То есть касательно этого года то, что необходимо для прихода Машиаха, уже исправлено. Теперь вместо плача приходит утешение: «Ваш Машиах уже родился». Поэтому известную вставку об утешении в молитве «Амида» «шалиах цибур» (посланник общины, который ведет молитву) читает именно в Минху.

### Грех разведчиков дошел и до Торы

Написано в трактате «Авода Зара» (18а):

— Раби Ханина бен Традион собирал большие толпы и обучал их Торе. Когда заболел раби Йоси бен Кисма, его пришел навестить раби Ханина бен Традион. Сказал ему: «Ханина, брат мой! Разве ты не знаешь, что этот народ поставили царствовать с Небес? [Смотри], ведь она (Римская Империя) разрушила Его дом, и сожгла Его Дворец, и убила Его благочестивых евреев, и уничтожила Его замечательных людей. При этом все еще существует. А я слышал о тебе, что ты собираешь огромные публичные собрания и обучаешь их Торе, и свиток Торы у тебя за пазухой». Ответил ему: «Смилостивятся с Небес».

<sup>2</sup> Армия Санхерива, осаждавшая Иерусалим, была остановлена чудесным образом. В одну ночь мор поразил 180 тысяч воинов, и Санхерив отступил. Вскоре он был убит.



Сказал ему: «Я тебе говорю логичные вещи, а ты мне «смилоствятся с Небес». Я удивлюсь, если не сожгут тебя и твой свиток Торы в огне». Сказал ему [раби Ханина бен Традион]: «Раби, а что у меня с жизнью в будущем мире?...» — «Если так, то [я бы желал, чтобы] мой удел [там] был бы из твоего удела».

Через некоторое время раби Йоси бен Кисма умер, и вся знать Рима пошла провожать его в последний путь. Организовали большую панихиду. А по возвращении обнаружили раби Ханину бен Традиона, сидевшего и занимавшегося изучением Торы, публично, в большом собрании людей, и свиток Торы был у него за пазухой.

Привели его, и обернули свитком Торы, и обложили виноградной лозой, и подожгли. Принесли куски шерсти, и промочили в воде, и бросили на его сердце, чтобы его душа не вышла так быстро. Сказала ему дочь: «Отец, я буду видеть тебя в таком положении?» — «Если бы я сгорел один, мне было бы тяжело. Теперь, когда я горю вместе со свитком Торы, Тот, кто востребует за позор Торы, востребует и за позор раби Ханины бен Традиона».

Чего не знал раби Ханина? Ведь он понимал, что связан с Торой в единое целое, и что Тора незыблема. Ее всегда «пожалуют» с Небес, а значит, и его. Но он не учел, что происходящее порождено грехом разведчиков, а не только грехами его поколения. Его поколение, как он справедливо полагал, не могло «испортить» саму Тору... в отличие от поколения получателей Торы. Это то, что увидел раби Йоси бен Кисма и сообщил раби Ханине.

### Для чего нам нужно это на практике?

Еще один отрывок из Талмуда.

«Нида» (70б): Спросили жители Александрии у раби Йеошуа бен Ханании: «Что должен сделать человек, чтобы стать мудрым [в Торе]»? Сказал им: «Меньше заниматься торговлей и сесть учиться». Ответили ему: «Многие поступили так и не получилось». — «Пусть тогда просят милосердия у Обладателя мудрости». И заключает Талмуд: следовательно, одного (уменьшить другие занятия и посвящать больше времени изучению Торы) без другого (молитвы) недостаточно.

Мне много лет было непонятно, чего не понимали те александрийцы, которые решили стать мудрецами Торы? Разве кто-то не знает, что если что-то не получается, то надо молиться? Большинство начинает молиться об успехе задуманного еще до начала мероприятия. Тем более молятся, когда делается все, что только возможно, но все равно не получается. Но в свете вышесказанного можно понять, чего они не знали, и что им объяснил раби Йеошуа.

В трактате «Ктубот» (63а) идет речь о том обете, который принял на себя отец Рахели — жены раби Акивы<sup>3</sup>. Тосафот в своем комментарии пишут, что в те дни все уходившие изучать Тору добивались успеха. И это лишь усиливало мой вопрос: а что с александрийцами? Ведь раби Йеошуа бен Ханания — это и есть великий раби Йеошуа, учитель раби Акивы, то есть речь о том же историческом периоде!?

В послании рава Шриры Гаона написано, что забвение Торы началось после разрушения Хра-

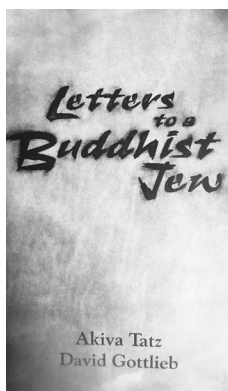
<sup>3</sup> Рахель вышла замуж за раби Акиву, послушавшись отца, который был категорически против. В те дни раби Акива был бедным, безграмотным пастухом. Отец девушки дал обет, что никогда не простит ей этого, и спустя годы очень раскаивался в этом и хотел примириться с дочерью и ее семьей, ведь раби Акива стал большим мудрецом, и никакой причины обижаться на дочь больше не было. Он пришел к большому мудрецу, приехавшему в это место, чтобы попросить его найти способ снять обет. Мудрецом, к которому он пришел, оказался его зять — раби Акива, но отец Рахель его не узнал. Раби Акива спросил, что было причиной обета — бедность претендента на руку дочери, или его невежественность. Отец Рахель сказал, что невежественность, и на основании этого раби Акива освободил его от обета, поскольку теперь его зять стал мудрецом Торы.

ма, из-за многочисленных гонений, которые тогда происходили. То есть именно в те дни «поломка» греха беспричинного плача дошла и до Торы. Понятно, что такие изменения происходят не сразу, и об этом не было известно раби Ханине бен Традиону. Но, видимо, раби Йеошуа бен Хананья именно это объяснил александрийцам. Понятно, что они молились об успехе в изучении Торы не меньше, чем мы сегодня. Но раби Йеошуа бен Хананья раскрыл им, что этого недостаточно. После того, как он выяснил, что они прилагают максимальные старания, он понял, что причина их неудачи в том, что грех беспричинного плача коснулся и Торы. Ведь мудрость Торы зависит от земли Израиля, и особенно от Храма. Из-за беспричинного плача мы потеряли не только право на землю Израиля, но и на все, что с этим связано: на Храм и на Тору. Он сообщил им, что пришло время оплакивать потерю Торы так же, как нужно оплакивать потерю Храма 9-го Ава — горячими слезами, осознавая, что без Торы нам некуда идти. Жизнь без знания Торы не имеет смысла. «Они заблудились на земле, пустыня окружила их со всех сторон» (Шмот 14:3). Сейчас необходимо исправлять грех беспричинного плача, пока на Небесах не скажут: «Перестаньте плакать, уже родился ваш Машиах», чтобы хоть в какой-то степени удостоиться истинного понимания той темы, ко-

торую еврей изучает. Без того чтобы заниматься этим исправлением, невозможно удостоиться истинного понимания Торы.

Грех разведчиков заключался в том, что они упредили устами глаза, т.е. сказали то, чего не видели («Санэдрин» 104б). Но разведчики не придумали увиденные ими факты: после того, как они назвали то, что нужно видеть, они это уже увидели. Чтобы не пойти по этому пути, чтобы видеть Истину, которая заложена в Торе, нужно прежде горько рыдать об утрате Торы, чтобы исправить зрение, ведь слезы прочищают глаза. Только так и не иначе.

Понятно, что это в 1000 раз больше относится к нашему поколению, по которому сказано в Талмуде («Сота» 49б): «Наглость увеличится, ... а истина исчезнет...». Тот, кто будет чувствовать всю бессмысленность существования без правильного понимания Торы так же, как он обязан прочувствовать отсутствие Храма 9-го Ава — в утешение услышит о восстановлении Храма и о возвращении Торы на их законное место. Утешение этого человека будет более полным. «Тот, кто скорбит по Храму, увидит радость его [восстановления]». Да будет воля Всевышнего, чтобы это было скоро, в наши дни! Амен. МТ



Дэвид ГОТТЛИБ, рав Акива ТАТЦ  
Перевод рава Исраэля и Элишевы Ермаковых

Продолжение.  
Начало в МТ №39-43

## 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 Норт-бруке, штат Иллинойс, с женой и детьми.

Рав доктор Акива Татц — врач и писатель, родившийся в Южной Африке. Он дает уроки в лондонском Jewish Learning Exchange и выступает по всему миру с лекциями по еврейской философии и врачебной этике. В его книге «Анатомия поиска» описан переход от светского образа жизни в мир иудейского соблюдения. В книге «Жить вдохновенно» он поднимает фундаментальные темы еврейской традиционной мысли. Его «Маска Вселенной» открывает глубины, скрытые за пеленой каждодневной реальности. В книге «Руководство к жизни для думающего еврейского подростка» он предложил свой подход к наиболее важным вопросам, с которыми сталкиваются молодые интеллектуалы. Он основал и возглавляет иерусалимский Форум по врачебной этике. Широкое распространение получили аудиозаписи его лекций ([www.tatz.cc](http://www.tatz.cc)). Его книги были переведены на испанский, французский, итальянский, португальский и русский языки.

### Идолопоклонство

Дэвид,

Я уже не раз сталкивался с вопросами еврей-буддистов, которые обеспокоены проблемой идолопоклонства. Относится ли буддизм к идолопоклонству или, по крайней мере, толерантен к нему? Поклоняются ли Будде? Имеют ли статуи

Будды статус объектов идолопоклонства? Эти вопросы беспокоят не только религиозных евреев. Совершенно очевидно, что глубоко скрытая антипатия (аллергия?) евреев к идолопоклонству все еще жива и здорова, и проявляется порой в неожиданных местах.

Вопрос заключается в том, принимает ли буддизм, потворствует или, возможно, включает

в себя элементы, которые считаются идолопоклонством? Это имеет решающее значение, когда мы рассматриваем буддизм с еврейской точки зрения. Мы должны требовать четких ответов на эти вопросы. В случае обнаружения малейшего элемента идолопоклонства в буддизме мы должны принять четко негативную позицию по поводу еврейского участия в буддийской мысли и практике. Утверждение, что буддизм является «портируемым» (по Вашему выражению), и он полностью совместим с другими религиями и с иудаизмом в частности, будет либо подтверждено, либо опровергнуто.

Я знаю, что мы можем найти разные ответы на эти вопросы, рассматривая различные формы буддизма. Вы ясно дали понять, что буддистские пути сильно отличаются в зависимости от места и времени. Возможно, для западного «минималистического» варианта, который Вы обрисовали, в этом плане характерны другие особенности, чем для более древней и «аутентичной» его формы.

*Дорогой Акива,*

*Несколько лет назад я писал что-то вроде дневника моего постижения буддизма и сложности его изучения в еврейском контексте. Ниже привожу Вам выдержку, где изложено обсуждение темы идолопоклонства в буддизме, произошедшее во время встречи моей жены с дзен-наставником.*

*В ответ на мое смутное желание узнать, что такое медитация, я был послан в центр дзен-буддистской медитации. Наставником дзен там является женщина — практикующий юнгианский терапевт. Ее муж работает скульптором. Про нее можно сказать, что она прошла через многое, и добавлю, что она умна. Для меня эти качества много значат.*

*После небольших инструкций и беседы мы сели медитировать вместе. Когда моя жена узнала, что меня занесло в буддизм, она весьма рассердилась. По совету моего наставника по медитации моя жена пришла в Дзен-центр, чтобы воочию убедиться, что ей нечего бояться, и в этом центре не программируют членов клуба, делая из них зомби.*

*В Дзен-центре нас приняла наставница, одетая в традиционную одежду. Она встретила мою жену, показала ей зал для медитаций, кухню, небольшую библиотеку и сад. Она объяснила, что люди, которые приходят в Дзен-центр, являются приверженцами разных религиозных течений, и они по-прежнему исповедуют свои религии. У нее даже занимался один ученик, который в течение более чем двух десятилетий был монахом-кармелитом.*

*— Почему здесь везде стоят эти статуи? — спросила моя жена.*

*— Понимаете ли, — поясняет учитель, — статуи Будды — это напоминание о сущности того, что мы называем природой Будды. Они представляют собой определенный вид осознанной, мощной, центральной силы, которой обладает каждый из нас, и которую каждый может развить в себе.*

*— В моей религии, — едко замечает моя жена, — мы называем это идолопоклонством. Это строго запрещено.*

*— Видите ли ... — начинает объяснять мой учитель...*

*— О! — прерывает она, — кстати, это религия и моего мужа тоже. И это те*

устои, в которых мы воспитываем наших детей. Только так в семье нет никакой пуганицы.

— Я понимаю, — говорит мой учитель медитации.

Я начинаю внимательно разглядывать свои башмаки.

— Так зачем Вам нужно, чтобы мой муж практиковал эту чуждую для нас религию? — допытывается моя жена. — Какой у Вас в этом личный интерес? Это что-то наподобие «спасения души»?

— Он пришел ко мне обучаться медитации, — ровным тоном ответила наставница. Я вижу, что это очень важно и полезно для него. И когда кто-то просит меня о помощи, прежде всего я пытаюсь определить, насколько серьезно человек в этом нуждается. Я вижу, что его случай как раз такой. Не в моем обыкновении и не характерно для моего рода деятельности отказываться обучать людей.

— Я слышала, что в буддизме совершается много поклонов, — говорит моя жена. — Вы кланяетесь?

— Да, поклоны присутствуют, — говорит мой учитель.

— Чему вы кланяетесь?

— Это зависит от того, в какой части службы мы находимся.

— О! — прерывает моя жена, — значит, это не просто медитация. Это обычная религия, со службами и всем прочим.

— Ну, — говорит мой учитель, — это верно, что буддизм является религией.

— Тогда снова вопрос: так чему же вы кланяетесь?

— Мы можем кланяться через зал медитаций друг другу или же статуе Будды, находящейся во главе зала.

— Если это не идолопоклонство, то я не знаю, что это еще может быть, — довольно заключила моя жена.

— Но эта статуя не символизирует никакое божество. В буддизме нет поклонения.

— Вы можете называть это как угодно, — парирует моя жена.

— Мы кланяемся статуе, потому что мы чтим и уважаем природу Будды, которая...

— Я думаю, я видела достаточно, — прерывает моя жена и поворачивается ко мне. — Все, идем!

Наставница невозмутимо посмотрела на мою жену. Она тяжело дышала. Ее ноздри раздувались. Она кипела гневом и отвращением. Наставница попыталась еще раз.

— Есть моменты, которые он может продолжать изучать, — сказала она. — Это может быть важным для него...

— Я так не думаю, — отрезала моя жена, вставая с места.

— Итак, этот разговор вам лучше всего для начала провести между собой, — сказала наставница напоследок.

Дэвид,

Аллергия — это очень подходящее слово! Каков именно подход Торы к идолопоклонству? Как мы понимаем эту тему в философском плане и с точки зрения алахи (четко определенного еврейского закона)?

Для начала я бы хотел продемонстрировать, что общепринятая идея идолопоклонства как служения неким обычным материальным объектам ошибочна. На самом деле, эта тема намного тоньше.

Запрет Торой идолопоклонства провоцирует некоторые каверзные вопросы. Во-первых, когда Тора запрещает нам служить «другим богам» (или «другим силам»), к каким конкретно богам она нас отсылает?

Языческие божества в обыденном понимании представляют собой не более чем плод разыгранного воображения. Служение им, запечатленное на изображениях, которые выкапывают археологи, выглядит именно так: люди поклоняются статуям, изображениям или другим физическим объектам. Но если эти «боги» являются не более чем безжизненными скульптурами или выдуманными идеями, то почему Тора относится к ним так, как если бы они были настоящими?

Ведь многие строки Торы говорят об отличных от Вс-вышнего божествах так, как будто бы они на самом деле существуют. «Кто подобен Тебе среди богов, Ашем?». «Все боги народов — маленькие боги», «Ашем — великий Б-г и Царь среди всех богов». Кто эти «другие боги»? Если они являются обычными объектами физического мира, и не более, чем человеческим заблуждением, не существующим в реальности, то соответствующий запрет должен был бы звучать следующим образом: «Не участвуй во лжи; не живи в реальности, которой нет; не

строй воздушные замки, основанные исключительно на воображении».

Во-вторых, важно подчеркнуть, что идолопоклонство — это один из самых строгих запретов в Торе. Это первая запрещающая заповедь («Да не будет у тебя других богов»), которая на более глубоком уровне понимания содержит в себе все остальные. Если идолопоклонство было бы не более чем нелепым заблуждением, Тора не запретила бы его так строго. Было бы достаточно просто сказать: «Не будьте простофилями» или даже «Не будьте глупцами!» Корень этого запрета, несомненно, относится к чему-то реальному и очень опасному.

Итак, мы вынуждены заключить, что в источнике идолопоклонства затаилось что-то действительно объективно существующее. Подумайте об этом: в чем смысл того, что человек склоняется в поклоне вырезанной статуе? Что за тип личности у человека, который может взять деревянное полено, разрубить на две части, растопить очаг с помощью одной половины, а из другой вырезать фигурку и поклоняться ей — творению собственных рук, утверждая при этом, что это божество сотворило его? Или, по крайней мере, считая, что этот тотем имеет какую-то самостоятельную силу? Естественно, такой индивид нуждается в срочной помощи, но не в религиозной, а в психиатрической!

Почему же люди делают все эти вещи?

Рассмотрим этот вопрос в большем приближении — с точки зрения Торы. Отметим, что Тора берет для обозначения всех этих «других богов» имена Вс-вышнего: «элоим ахерим» (другие боги); «элим» — эти имена являются заменой в повседневной жизни подлинных Б-жественных Имен. Хотя Б-жье «Имя Сущего» никогда не используется, у нас есть и другие имена. Почему? Имена в Торе отображают суть. Но где же

параллель между объектами идолопоклонства и самим Б-гом? Почему Тора не использует для обозначения идолопоклонства такие имена, которые передают идею абсолютно пустой иллюзии?

Все это означает, что мы должны рассматривать вопрос идолопоклонства с гораздо большей степенью серьезности, а не просто отмахиваться от него как от примитивной бессмыслицы, не достойной уровня людей с высоким интеллектом.

Позвольте мне поделиться с Вами объяснением, которое я узнал от моих великих учителей, основанном на подходе Рамбама, который пишет, что идолопоклонство и астрология являются полной глупостью, совершенно лишённой смысла и основанной на чистом воображении. Он довольно резко говорит о тех, кто верит в эти вещи. Тем не менее, многие аспекты астрологии встречаются по всему Письменному и Устному Закону, и представлены там как реальные и существующие. Как Рамбам понимает это обстоятельство? Что в астрологии действительно, а что и в правду является чушью?

Чтобы ответить на эти вопросы, наше понимание должно достичь более глубоких уровней познания, вплоть до Сотворения Мира. Наши источники скрытого знания описывают множество взаимосвязанных уровней Творения. В цепи, берущей свое начало из самого Источника существования, многие миры связаны друг с другом в определенной последовательности. Каждый из этих высших миров наполняет нижестоящий уровень энергией, и вместе они «выводят» еще одну нижестоящую ступень. Этот процесс продолжается в мириадах сложных комбинаций, пока, наконец, в результате не возникает конечный мир.

Каждый из уровней в этой цепи причинно-следственных связей имеет свою уникальность. Давайте для решения нашей задачи сосредоточимся на одном из них. Между всеми высшими

мирами и нашим конкретным физическим миром есть этап, который занимает промежуточное положение, являясь предпоследним в общей последовательности. Этот этап, или мир, напрямую не воспринимается нами, но он постижим. Его функция заключается в передаче более высоких энергий в наш мир. Его можно назвать «интерфейсом» между всеми высшими мирами и нашим миром. Этот промежуточный уровень является миром знаков зодиака, известный как мир Мазаль.

На самом деле, корень слова «мазаль», обычно переводимый как «удача», означает «поток» — такой, например, как поток жидкости. Он представляет собой «поток», направленный с более высокого уровня на нижний. Нет более некорректного перевода этого слова, чем «удача». Понятие «удачи» означает абсолютную случайность. «Мазаль» же означает полную противоположность. Происходящие события могут восприниматься как стечение обстоятельств лишь потому, что Рука, которая их направляет, скрыта от нас.

(И, конечно же, пожелание «мазаль тов» не означает «удачи»! Желать кому-то «удачи» было бы завуалированным идолопоклонством. Какое отношение имеют евреи к пожеланию удачи в смысле слепого случая? Наоборот, когда мы формулируем благословение «мазаль тов», нашим намерением является привлечение потока энергии и благоденствий от Источника всех благословений. Мы выражаем пожелание, чтобы это событие, будь то свадьба или другой значительный момент в жизни, было благословлено благоприятным «подключением» к своему Источнику. Другими словами, в смысле степеней случайности происходящего мы декларируем понятие, которое прямо противоположно «удаче». Эта ошибка является еще одним примером нашего духовно разрушенного состояния в современном мире. Там, где мы должны бы укрепиться в привязанности к

нашему Источнику, мы начинаем взывать к случайным бессмысленным силам, которые якобы управляют колесом фортуны. Вы можете представить себе более жалкое положение?)

Астрология — это наука о понимании того, что является промежуточным миром. Используя знания о его структуре и изменениях, знающие люди пытаются понять и предсказать события в физическом мире. Строго говоря, это не является «чтением будущего», как пророчество. Это просто чтение настоящего.

Утверждается, что звезды могут сказать то, что должно произойти в данном месте, потому что взаимосвязанные энергии расположены определенным образом именно сейчас. То есть силы уже находятся в движении. Вот простой пример для аналогии: если Вы покажете семечко эксперту, он «предскажет», какое дерево вырастет из этого семечка через много лет, хотя сами Вы видите не более, чем семя неопределенного происхождения. Но эксперт не видит будущего — он просто разбирается в семенах! Из определенных семян вырастают определенные деревья, что естественно и предсказуемо. Это именно то, что представляет собой астрология — отнюдь не трансцендентная мудрость, а просто знание основ, заложенных в природе.

Глубинный смысл в том, что зодиакальные элементы «раскалывают» высшую энергию на множество каналов, каждый из которых является корнем определенной энергии в природе. И эти заданные отдельные энергии проявляются как детали естественного мира и его событий.

Я не хотел бы углубляться слишком далеко в Каббалу, но позвольте мне прояснить эту идею. Наш мир состоит из конечных дифференцированных частей. Здесь вещи пребывают в состоянии разобщенности. Более глубокая реальность — это Единство, а наша реальность — это

раздробленность. Или, как написано в некоторых источниках, реальность одна, а раскрытий этой реальности — множество.

Теперь более высокие уровни, проистекающие из единства Источника, должны каким-то образом стать многообразными, подлежащими раскрытию в этом мире. Должна существовать такая зона, в которой один превращается во множество. Эта промежуточная стадия — мир Зодиака, где происходит фрагментация, когда единство распадается на множество. Мир Зодиака «обращен» к единству, и в то же время «смотрит вниз», на многообразие, является переходной зоной.

Можно привести простой (даже чересчур простой) пример, чтобы проиллюстрировать эту идею. Допустим, у нас есть емкость с водой, в нижней части которой имеются отверстия. Вся вода в этой емкости — это одна и та же вода, ни одну каплю которой не отличить от другой капли. Но когда вода выходит наружу через отдельные сливные отверстия на дне этой емкости, то она принимает форму струй, каждая из которых полностью отделена от других. Эти струи представляют собой своеобразный «трубопровод» (лучший перевод из каббалистической терминологии на обычный язык, который я могу предложить), который активизирует конкретные проявления в нашем физическом мире.

В качестве еще одного подобного примера можно рассматривать волосы и то, как они соотносятся с телом человека. Ведь в нашем теле воплощены все аспекты духовных миров — каждая особенность человеческого организма отражает элемент высшей реальности и является его проекцией. Волосы отражают деление целого на мелкие, отдельные «трубопроводы». Голова является вместилищем сознания, в котором все сходится воедино. Все мысли являются функцией одного сознания. Но вне головы проявляется множественность, которая принимает форму от-



дельных локонов. На самом деле, волосы растут из корней именно в тех частях тела, где расположены органы, предназначенные для продуцирования во внешнем мире тех или иных эффектов от внутреннего источника. Рука является органом действия; половая система является, пожалуй, самым ярким примером, ибо производит нечто внешнее из внутреннего источника. По той же причине мужское тело в целом имеет больше волос, чем женское, и именно поэтому Эйсав был волосатым, а Яков — нет. Сюда же относится обязательство замужней еврейки покрывать свои волосы. Но если объяснять все вышеуказанное, мы слишком далеко уйдем от нашей темы. Лишь отмечу, что «сеар» — еврейское слово для обозначения волос — имеет тот же корень, что и слово для обозначения чего-то конкретного, ограниченного, единицы измерения — «шиур». Такой же корень имеет и слово «шаар», обозначающее врата, которые позволяют пропускать определенное, ограниченное количество в единицу времени, а также гора Сеир — место жительства Эйсав.

Вы, конечно же, знаете, что существует двенадцать знаков Зодиака. В Торе число 12 всегда обозначает раскол во множестве, а число тринадцать всегда обозначает единство нескольких частей. Отношения между одним и множеством, обозначаемые этими двумя числами, проходят красной нитью через всю систему иудейского знания. Стилизованное представление нашего трехмерного мира представляет собой куб. Он имеет три измерения и шесть граней, однако полностью характеризуется в объеме и размере своими краями: двенадцатью линиями, ограничивающими его. Они известны в каббалистических трудах как двенадцать меридианов всей реальности. Но Вы поймете сразу, что должен быть и тринадцатый. Эти двенадцать являются частями одного куба; соединяясь, они образуют единое целое. Центр куба, соединяя линии, является тринадцатым меридианом. Таким образом, 12 указывает

на разделение, а 13 — на единство. Еврейское слово «один» («эхад»), состоит из букв, числовое значение которых составляет 13. Еврейское слово «любовь» («аава») также имеет числовое значение 13. Любовь означает соединение половинок с целью сформировать единое целое.

Именно поэтому тринадцать является «еврейским» числом. Яков и его двенадцать сыновей (единый корень и его ответвления) составляют еврейский народ, функция которого заключается в отражении и демонстрации максимального Единства. Есть 13 Основ Веры. В конце Пасхального Седера мы подсчитываем 13 проявлений Торы. Однако в окружающем нас обществе, наоборот, повсеместно существует отвращение к этому числу.

Элементов Зодиака двенадцать, потому что они четко отображают переход от одного ко множеству. Они представляют собой раскол и стоят у истоков видимого нами мира.

Итак, как все это относится к идолопоклонству?

Идолопоклонство, в сущности, является идеей, относящейся не к б-жественному Источнику всего сущего, а к каналам, «отверстиям трубопровода», которые приносят энергию вниз, в наш мир. Идолопоклонник фокусируется на знаке Зодиака (выражение «поклонение звездам и знакам Зодиака» часто употребляется на языке Торы), на различных силах природы, таких как Солнце, ветер и дождь. Его идолы представляют собой материальное воплощение этих энергий (идолопоклонник, который буквально боготворит свой кусок дерева или камня, преступил запрет глупости задолго до запрета идолопоклонства). И разумеется, тот, кто обращается только лишь к непостижимому Источнику, никогда не будет пытаться создать Его физическое представление.

Рамбам пишет, что изначально, от Сотворения Мира люди признавали только Б-га. Затем наступил этап, когда они стали полагать, что было бы уместно воздать честь и Его эмиссарам-наместникам — Солнцу и Луне, поскольку Вс-вышний использует их для реализации Своей воли. Тогда люди начали почитать посредников наряду с Б-гом. И в конце концов, они стали игнорировать Его и сосредоточились только на каналах. Так произошло становление идолопоклонства.

Отдельного выяснения требует следующий вопрос: а что мотивировало людей и привело их, в конечном счете, к этой ошибке? Такой сдвиг не был случайностью. Основной причиной того, что люди забыли свой Источник и прикрепились к промежуточным уровням, является самый основной из всех базовых интересов — это эгоизм, акцент на самом себе.

Истинная разница между служением Источнику и поклонением посредникам заключается в следующем. Тот, кто служит Источнику, обеспокоен вопросом: что Он требует от меня? Как я могу отдать себя Ему? Тот, кто служит посредникам, озабочен тем, что они могут сделать для него. Посредники, в конце концов, являются источником всех человеческих потребностей, всех естественных функций мира. Идолопоклонник смотрит на непосредственный источник власти, любви, богатства — по факту, это и есть все его потребности, — и спрашивает: «Как они могут служить мне?» А дальше ему и не нужно заглядывать.

Один из моих уважаемых учителей говорил, что идолопоклонство подобно поведению человека, который заходит в супермаркет и хочет какую-то вещь, которая ему не по карману. Он предлагает продавцу за стойкой взятку, чтобы тот передал ему вещь. Он готов заплатить цену взятки, но не полную стоимость желанной вещи.

Он обращается к исполнительному рабочему, но не собирается вступать ни в какие отношения с хозяином магазина, ведь это не владелец доставляет товар, а наемный работник.

Так же и идолопоклонник: он готов заплатить некоторую цену для удовлетворения своих нужд, но не полную стоимость. Полная цена (другими словами, истинное служение) — это все, что у него есть, но он считает, что платить ее слишком дорого. Он стремится найти источник, который непосредственно поставит товар, и это его единственная забота, а владелец предприятия в целом его вообще не волнует. Тот, Кто стоит за Творением, не имеет значения, когда вы стремитесь получить только «грузд».

Ключевая разница в следующем: истинное служение подразумевает, что Б-г есть все, а я могу только служить. Идолопоклонство понимает, что я есть все, а еще есть мои боги, предназначенные для того чтобы служить мне. Талмуд говорит об этом так: «Праведники — Б-г их стоит над ними», как сказано: «Б-г стоял над ним» (во сне Яакова с лестницей), в то время как злые люди стоят над своими богами: «Фараон стоял над рекой» (Нил был египетским божеством)). Диаметрально противоположности: кто здесь является первичным, и какова истинная реальность? Если Б-г первичен и Он является источником реальности — тогда это правильное служение. Но если я первичен, и реальностью является мир моих личных желаний, то это идолопоклонство.

Вы можете заметить, что изображения, используемые идолопоклонниками, очень часто имеют человеческое обличье. Идолопоклонство действительно является поклонением себе, а истуканы — это проекции личности.

(Это приводит нас к вопросу о буддизме. Если базовой мотивацией всей деятельности является прекращение страданий всех живых существ, не

ставит ли это нас в центр? Что будет конечной точкой такой программы? Если благополучие всех живых существ, то это сделает конечной ценностью наше освобождение от страданий. В системе без Б-га, я полагаю, вы не сможете продвинуться дальше этого. Вы обязаны быть конечной точкой. Диаметрально противоположным этой картине является видение Торы. Согласно ее учению, мы являемся конечными получателями, но это будет в Грядущем Мире, а не в этом. Здесь мы должны служить, а в Следующем Мире — наслаждаться.

Окончание страданий — не основной мотив в иудаизме; наше благополучие не является сосредоточием наших усилий. Это может быть результатом, но не мотивацией. Желание Вс-вышнего, насколько Он показывает нам, состоит в том, чтобы дать нам благо. Наша задача — делать то, что Он просит. Если Вы видите себя в безличной, бесчувственной Вселенной, то итоговой реализацией плана будете вы сами. Но это не соответствует концепции Вселенной по Торе).

Таким образом, астрология — это наука о посредниках, а идолопоклонство — поклонение им. Элементы идолопоклонства не являются ложными: это каналы — посредники, которые стоят между Источником и видимым миром. Их функция заключается в «пересылке» от Источника в физический мир. Именно поэтому они имеют одинаковые имена с Самим Б-гом — они являются каналами Его Проявления. Обращением к каналам для информации или предсказания занимается астрология (астрологическое предсказание запрещено по другим причинам, но об этом мы поговорим позже). Поклонение каналам — это идолопоклонство.

Не стоит ошибочно воспринимать их как совершенно нереальные плоды человеческого воображения; это, действительно, те направления,

откуда берется вся энергия. Но проблема в том, что, глядя только на них, человек не видит дальше. Правильное восприятие выходит за их рамки к Источнику (евреи же должны обращаться только непосредственно к Нему). Элементом невежества и пустоты в идолопоклонстве является убеждение, что посредники являются источниками сами по себе и имеют какую-либо независимую силу.

Я надеюсь, что это все понятно. «Иные силы» ни в коем случае не воображаемы: силы природы на уровне Солнца, Луны и звезд являются подлинными проводниками Б-жественной энергии в этом мире. Их имена принадлежат Ему, потому что они параллельны проявлению Его Эманации. Однако полностью ложным является представление, согласно которому они имеют какую-либо независимость. Представьте себе руку, которая дает: идолопоклонство фокусируется на руке и игнорирует Дающего, а истинная духовность стремится «прилепиться» к Нему.

Как это связано с буддизмом? Существует небольшая разница между поклонением предмету или явлению и конкретным видом идолопоклонства — поклонением человеку. Я имею в виду именно поклонение, а не благоговение: почитание мудрецов является неотъемлемой частью Торы. Уважение учеником своего учителя имеет принципиальное значение. Но это не поклонение, здесь не приписывается б-жественный статус какому-то человеку. Это привело бы к отлучению.

Итак, какова позиция буддизма по этому вопросу? Служат ли Будде или просто почитают? Поклоняются ли буддисты ему или просто склоняются в смиренности? Кланяются ли они какой-либо конкретной форме изображения? Если Вы проясните эти моменты, мы проанализируем их с точки зрения алахи. ¶



Кэрэн ВОЛЬМАН

## ИМЯ ДЛЯ РЕБЕНКА

*Имя для первого ребенка, сына, мы выбирали очень долго. Это должно было быть еврейское имя, лучше библейское, но не нарицательное, типа Абрама или Розы. Красиво звучащее, старинное, и романтическое, что ли? Идеальным оказалось имя Эфраим. Библейское? Старинное? Исконно еврейское? В анекдотах не мелькает? Сокращать мы решили до Фимы. Тоже, уху привычно, да и вообще...*

И тут начались неожиданности. На дыбы встали бабушки и дедушки. Если обрезание мы еще как-то отбили, то имя Эфраим вызвало шквал возмущения. Подумайте, что вы делаете? Такое имя, да в нашем регионе, вы ломаете мальчику жизнь! Его задразнят! Над ним будут издеваться! Ну, называйте его так дома, а в документах поставьте нормальное человеческое имя. Дима, например, или вот... Лешенька! Прекрасное имя!

Я рычала от злости. Лешенька?! Это наш ребенок!!! Мы имеем право выбрать ему такое имя, какое хотим! Муж стоял со мной плечом к плечу. Пока свекровь не использовала запрещенный прием: «Сыночка, — сказала она, — я тебя никогда ни о чем не просила, назови ребенка нормальным именем...» И муж поплыл... У него стали несчастные глаза, и он, повернувшись и глядя сквозь меня, пробормотал: «Пусть будет... хоть Лешенькой. Это моя мама, понимаешь? Я не могу...». «Стоять! — прохрипела я, — это мой ребенок, это я его носила. И имя буду выбирать я, а не твоя мама. У нее есть два сына, названные так, так она захотела».

И мы отбили «Эфраима».

Одно «но». Он оказался не Фимой, а Эфи. И никто его не дразнил. Вот ни разу. И даже на улицах, когда переспрашивали, как-как зовут ребенка, и я объясняла, что это старинное еврейское имя, ни разу слова против не услышала.

Прошло десять лет. И, однажды, во дворе, я осознала, что мой мальчик отзывается на имя Максим. Максим? У меня было ощущение пощечины. После всего того, что мы вынесли, чтобы дать ему еврейское имя, оказалось, что мы были не правы, и эта ноша слишком тяжела для него? Он так внятно и не объяснил, в чем причина поступка...

К слову, сражаясь за Эфраима, я-таки сломалась тогда, и все остальные дети получали имена, абсорбированные под местную реальность тоже. Еврейские, да, но тем не менее...

А вчера я получила вторую виртуальную пощечину. «Пааап! — сказал наш старшенький, тот самый Эфраим, — я не могу приходить на шабат и праздники в общину. Понимаешь, я вижу, как мужчины молятся, а потом тихонько достают мобильники, а дальше их прячут и вновь идут к остальным, как ни в чем не бывало».

Я посмотрела мужу в глаза с выражением тихого бешенства. Понимая, что загостились в этой теплой (не в плане климата) стране, мы никак не можем сделать тот самый шаг. И вот тебе, подарочек. Конечно, я нежным голосом объяснила сыночку, что не все рождаются в соблюдающих семьях, вот и мы с папой когда-то шли по чуть-чуть, и эти мужчины находятся в начале пути... Говорила, и сама не верила в то, что говорю. Многие из этих мужчин ходят на молитвы по пятнадцать лет. И еще пятнадцать будут ходить, и вынимать мобильники в Шабаты. Потому что за дверями синагоги они становятся «нормальными людьми».

С ужасом ждала, не последует ли «третья пощечина». Тоже виртуальная. Но от этого не менее болезненная.

И вот однажды...

Разбираю вещи старшего сына после лагеря. Мальчику десять лет. Он умный, добрый, немного вредный и очень честный мальчик. Сейчас объясню, почему делаю на этом упор. Потому что дальше я вынимаю чужие джинсы.

— Это еще что такое?

— Что? Джинсы!

— Чу-жи-е!

— А... Ну, это Саши!

— Бегом звонить! И спрашивай, как ему передать!

— Нууу, мааам! Он живет далеко, за городом, передать ему джинсы нереально, да забудь! Потом глянул мне в лицо, и добавил: «Да не расстраивайся ты...».

Ну да, не расстраивайся. Замечательно, приехали. По всему выходит, что мы сравняли свой счет

с поколением, которое вышло из Египта. Примерно на том же уровне, ага. Мой сын носит еврейское имя, понятно, обрезан, соблюдает Шабат и кашрут, но этого мало, понимаете?

Выполнять религиозные предписания, говорить на иврите, носить и кипу,- этого недостаточно. Почему? А потому что все это еще не формирует человека, как еврея. Это просто ритуалы, к которым его приучили, и не более. Еврейский подход к жизни — это когда на чужие джинсы у него сработала бы автоматика: так... у меня дома чужая вещь. Об этом пишет Рамбам в «Мишнэ Тора», когда излагает законы, связанные с воровством и возвращением потери. Можно посмотреть «Сефер а-мицвот» Хафец Хаима и т.д. И бегом выполнить закон — вернуть чужую вещь владельцу!

Иудаизм — это восприятие жизни: что такое хорошо и что такое плохо через призму законов и традиций. Но! Это не значит, что критичность ума должна быть отключена! Наоборот! Человек, который на все, что ему говорят, кивает со счастливым выражением лица, правильно соблюдать не будет. Иудаизм — «эмуна сихлит», разумная вера. Не сомневаешься, не переспрашиваешь, не споришь — значит, что-то с тобой не так. Что-то у Рамбама было на этот счет...

А теперь возвращаемся к нашей реальности. Вот живет стандартная семья в диаспоре. И не важно, в каком городе. Если все соблюдение ограничивается понятием кашерно-некашерно, запрещено-разрешено, а окончания Шабата дети ждут, как манны небесной, ничем хорошим это не закончится. Пока родители «пасут», все будет в порядке, а когда дадут о себе знать гормоны, начнется переходный возраст, и взгляд любимой девушки станет важнее, чем все объяснения отца и матери вместе взятые, тогда уже поздно будет что-то менять. Это надо делать сейчас. Ну да, ну ходит он в еврейскую школу. Такую, где еврейские дисциплины ограничиваются традицией, ивритом и еврейской музыкой. Иногда еще Торой как предметом. И все это ведут, понятно, несоблю-

дающие учителя. Хотя и стараются. Хедера в городе нет. Зато есть колель. Но аврехи и так работают от зари и зари, желающих учиться взрослых мужчин много (слава Б-гу!), и их учить важнее, чем десятилетнего мальчика.

Спросите, что такое соблюдающая община? Вам с гордостью покажут молельный зал (с новым ремонтом), кашерную кухню и большую столовую, где в праздники собираются десятки людей. Расскажут о микве, продемонстрируют колель. Кажется, любой религиозный еврей, приехавший в город, найдет здесь все, что его душе угодно! Миньян, еда, учеба — что еще надо для счастья?

А надо, чтобы у всего этого было будущее. И до тех пор, пока упор делается только на день сегодняшний, все будет заканчиваться за воротами синагоги. Потому что даже соблюдающая семья, у которой все хорошо, кашрутом и Шабатом не удержит своих детей от ассимиляции в диаспоре. Самого главного нет. И не только у детей. Нет понятия еврейской этики, смысла, еврейского взгляда на мир.

На первый взгляд — все так красиво... А на пороге синагоги стоит маленький мальчик, которому папа опять нахлобучивает кипу и шипит: «Попробуй только скинь!» И мальчик с тоской смотрит на телефон, который папа выключает и прячет в карман.

А ведь когда-то была целая традиция: папа нес трехлетнего сына, завернутого в талит, в хедер. Там ему давали облизать букву алеф, смоченную в меду, или пряник в виде буквы, или еще что-то придумывали. И ребенок начинал учить Тору с радостью и ожиданием чуда — чего-то вкусного и веселого. Это потом уже он видел интерес в самой учебе.

Испокон веков евреи считались умным народом. И кто чем это только не объяснял: кто страстью к шахматам, кто любовью к шоколаду, а кто вздыхал и сводил все к генетике. Так вот. Ни первое, ни второе, ни третье. Дети рождались умными потому, что их предки, поколение за поколением учили Тору, и развивали ум. Но! Стоило паре-тройке поколений

оторваться от всего этого, и, вместо учебы, гонять во дворе мяч с мальчишками, или, как в наши дни, не расставаться с интернетом, как весь национальный талант куда-то девался. Четвертое поколение пограничное, если оно не вернулось к вере отцов, пиши пропало.

Рав Шимшон Рафаэль Гирш, спасая евреев Германии от ассимиляции, первым делом занялся организацией детских садиков и хедеров. Да, организовывались новые миньяны и кашерные кухни, появлялись «дома учения»... но в первую очередь открывались садики и школы. Великий раввин понимал важность будущего, а сегодня все занято только настоящим

Зачем мне все это надо? Затем, что я хочу, чтобы мои дети, во-первых, вели себя, как учит Тора, (а это значит — никогда не делали подлости, уважали родителей и берегли друг друга), и еще я хочу, чтобы они оставались евреями. Во всех смыслах.

Хочу, чтобы мои внуки и правнуки были похожи на моих бабушек и дедушек, не чурались своей еврейской внешности и еврейских же имен, а самое главное — не боялись признаться в том, что они — да, евреи, как и их предки. Потому что встречались мне и обратные примеры, к сожалению

Хотя, знаете что? У имени «Эфраим» должен быть хороший посыл. Помните историю с благословением Якова? Иосеф подвел к отцу своих сыновей, старшего, первенца — Менаше — с правой стороны, и младшего, Эфраима — с левой. Но Яков возложил руки наоборот — правую на Эфраима, левую на Менаше. И благословил первым младшего, Эфраима. Яков против воли Иосефа наделяет младшего более сильными благословениями, нежели старшего. Почему? Менаше, как старший, помогал отцу в делах. А младший — Эфраим, учил с Яковым Тору. И от младшего сына, Эфраима, впоследствии произошел в заслугу этого Иешуа бин Нун, ближайший ученик Моше. Так что мы еще посмотрим. В конце концов, библейский Эфраим тоже не в Израиле родился. III

история

общество



Рав Шломо Залман АВЛИН  
профессор Бар-Иланского университета

Перевод рава Эйтана Кальменса

Продолжение. Начало в №39-43

## ВАВИЛОНСКИЙ ТАЛМУД

(Одиннадцатая глава из книги «Традиция Устной Торы: её основы, принципы и определения»<sup>1</sup>)

### Версия текста Талмуда

Говоря о тексте Талмуда следует различать между различными стадиями окончательного формулирования Устной Торы и её записью в постоянной версии. Более тысячи лет — со времен рава Саадии Гаона, согласно которому Устную Тору начали записывать во времена Великого Собрания, и до современных исследователей, мнения которых разделились — мудрецы и исследователи занимались вопросом, когда и каким образом был записан материал<sup>2</sup>.

Проанализировав то, как должен был выглядеть предполагаемый процесс редакции Талмуда, мы приходим к нижеследующему выводу. У нас нет традиции, которая свидетельствовала бы об обязывающей официальной редакции и о её всеохватывающем, публичном и обязывающем принятии. И само собой, нет никаких источников, которые сообщали бы об установлении единственной версии текста. Таким образом, текст Талмуда представляется результатом соединения языка разных источников и пластов в местах его образования, т.е. в ешивах Вавилонии, в эпоху

амораим и савораим, и является естественным следствием именно таких условий формирования текста. И относительно Мишны уже Рамбам отметил следующее: «И разве Мишна — это свиток Торы Эзры, в котором нет недостающей или лишней буквы? И откуда мы знаем, как раби Йеуда а-Наси записал в Мишне?... Но от старцев, а не из книг...». Ни относительно Мишны, ни относительно Талмуда нигде не упоминается, чтобы хоть однажды в момент сомнения смотрели в книгу, чтобы определить правильную версию. И это несмотря на то, что в самом Талмуде много раз приводятся сомнения относительно версии текста Мишны, а после этого возникали сомнения относительно версии текста самого Талмуда.

Традиция изучения Устной Торы была именно устной, и во время учебы в ешиве те, в чьи обязанности это входило, зачитывали наизусть текст Мишны и Талмуда. Так было до конца эпохи гаонов. И несмотря на то, что во времена Талмуда был снят древний запрет записывать Устную Тору, ее запись не стала распространенным явлением и основным методом изучения. В ешивах

<sup>1</sup> 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 виде статьи «Талмуд Бавли» в «а-Энциклопедия а-иврит», поэтому текст содержит отсылки к другим статьям в этой энциклопедии.

<sup>2</sup> Тем временем увидела свет статья Я. Зусмана, который хорошо выяснил этот вопрос. См. «Мир Торы» №39-40 стр. 30 прим. 7.



специально назначали мудрецов, иногда с самого детства, для того чтобы они заучивали и зачитывали. И эти «танаим» (так они назывались, но они не являются теми «танаим», под которыми подразумеваются мудрецы Мишны) служили в качестве «живой книги» для проверки версии текста.

Первым «таней», который действовал в бейт мидраше раби Йеуды а-Наси, был раби Ицхак Руба. Он принял версию текста Мишны от раби Йеуды а-Наси, с его слов. И сам раби Йеуда а-Наси переадресовывал к нему с вопросами, касающимися уточнений в версии текста Мишны. Те мудрецы, чей специальностью была передача слов Талмуда, назывались «амораим» (или «гирсаим») и они также упоминаются до конца эпохи гаонов. И хотя у нас имеются свидетельства о частичной записи, но она была сделана частными людьми, в качестве средства, которое помогало компенсировать забывчивость («Мудрецы полагаются на заученное собой. Но поскольку забывчивость существует, написали и отложили. И когда возникает вопрос, то смотрят в книгу» («Тмура» (146), и «Шита Мекубецет» там же, пар. 6)). В любом случае, у записанных текстов не было никакой особой авторитетности.

Данные о рукописях Талмуда мы находим с середины VIII-го века. Рамбам («Малве ве-лове 15.2») свидетельствует: «И до меня в Египте дошла часть старой Гемары, написанной на «гвиле» [т.е. пергаменте] так, как писали до этого времени, около пятисот лет назад»<sup>3</sup>. Это свидетельство, в котором отсутствует точная дата («так, как писали...»), схожа со словами гаонов, которые упоминают записи Талмуда с середины VIII-го века. Например: «Гемара дома рава Йшая», «Гемара, написанная более

чем двести лет назад» (рав Шрира Гаон). Рав Шмуэль а-Нагид передает о раве Натронае бар Хахинае: «Он записал жителям Испании Талмуд, по памяти, без помощи книги». Около середины IX века сообщается, что рав Палтой Гаон «приказал, и послали жителям Испании Талмуд вместе с объяснением». В Йеменской рукописи (из коллекции рава Маймона) в трактате «Санедрин» (97а) отмечена дата: (4)538 год от сотворения мира (т.е. 778 год н.э.) — имеется в виду год создания той рукописи, с которой была списана Йеменская рукопись. В Ленинградской рукописи («Ктубот» и «Гитин»), согласно одному свидетельству, отмечена дата записи — 4832 (т.е. 1072 н.э.). В части трактата «Кретот» (Бодлианская рукопись №2673) отмечена дата 4883 г. (1123 н.э., напечатана Шехтером в 1896 г. в Кембридже). Наиболее древняя рукопись целого трактата Талмуда, на которой отмечена дата — это часть раздела «Кодшим» во Флорентийской рукописи — 4937 г. (1177 г. н.э.). Единственная рукопись всего Талмуда — это Мюнхенская рукопись №95, которая была записана в 5103 г. (1343 г. н.э., факсимильное издание — Лейден, 1912 и Иерусалим, 1970) и послужила основой труда Н.Н. Рабиновича «Дикдукей софрим», в котором содержатся описания и остальных рукописей Талмуда, которые были в его распоряжении.

Уже в древности версии текста разделялись по разным домам учения. В некоторых случаях следы различных редакций — и даже в различных рукописях, соответствующим различающимся традициям версий текста — существовали параллельно. Ришоним прославляют «испанские версии текста», находящиеся в испанских рукописях или приводимые мудрецами восточных стран. Иногда вся разница заключается в стиле,

<sup>3</sup> Ключевым словом для понимания этих слов Рамбама является «гвиль» (пергамент), в противовес понятию «сфарим», под которым подразумевались книги, написанные тоже пергаменте, но в виде свитков. Принципиальная разница состояла в том, что в свитках не писали на обеих сторонах листа. (См. статью автора «Ми-мегила ле-кодекс», «Алей сефер», выпуск 16, 1990, стр. 151-152)

как сказал рав Шрира Гаон: «Какое-то время назад мы нашли древнюю версию Гемары чей язык отличается от её же языка у нас, несмотря на то, что смысл один и тот же» («Тшувот а-геоним», Аркави, 334.). Имеются многочисленные и заметные различия в версиях текста между известными рукописями, как по содержанию, так и по стилю. До появления книгопечатания многие занимались сравнением версий и их прояснением, согласно пониманию всей темы. Были те, кто исправлял версии согласно своему пониманию, основываясь исключительно на собственных умозаключениях. И уже рабейну Гершом, которого называли «Меор а-гола» («Светоч изгнания») запрещал исправлять версии текста, основываясь на предположениях, но есть сомнения, возымело ли его постановление какое-либо действие. Раши делал много исправлений, в том числе основываясь на предположениях, но, как правило, не внутри самого текста книг, а в отдельных тетрадах, или на полях (кроме трактата «Зевахим», где он исправил в самом тексте). Его внук Рашбам вносил много исправлений, в том числе — и в самих книгах. Против этого выступил его брат рабейну Там в своей книге «Сефер а-яшар», и во многих случаях оправдал старые версии текста. Тем не менее, исправления Раши, которые, как правило, обозначаются вначале выражением «Ахи гарсинан» (арам., означает «так мы учим» (т.е. заучиваем определенную версию)), были приняты в Германии и Франции, и постепенно проникли внутрь самих книг. Многие доступные нам европейские рукописи находятся под их сильным влиянием. Многие версии текста, и иногда более важные, чем находящиеся в рукописях самого Талмуда, содержатся в трудах ришоним и гаоним. Однако их использование также требует сверки с рукописями и первыми печатными изданиями, поскольку в поздних печатных изданиях их исправляли по принятой версии текста Талмуда.

После появления книгопечатания укоренилась в некоторой степени произвольная версия тек-

ста Талмуда, основанная на рукописях, которые случайным образом оказались перед печатниками и подверглись исправлениям корректоров. Особенно сильное распространение получило первое полное печатное издание Талмуда (Венеция 1520-1523). Версии текста 23 трактатов, напечатанных ранее, сильно отличаются от него (см далее), и в особенности сильно отличаются версии текста трактатов, напечатанных в Испании и Португалии перед изгнаниями 1492-1497 годов — подобные этим версии мы находим в восточных рукописях, найденных в «генизах». Большинство изданий следовали за вышеупомянутым Венецианским изданием, и его внешний вид (разделение на листы, строение листа и комментарии Раши и Тосафот, напечатанные вокруг Талмуда) сохранились до наших дней, за исключением некоторых альтернативных версий, собранных в основном по исправлениям таких мудрецов как р. Ш. Лурия, р. Ш. Эйделис и ряда других. После распространения книгопечатания заниматься версиями текста стали меньше, и их анализ и сопоставление перестали быть основной формой изучения Талмуда. Тем не менее, были великие мудрецы (в частности, Виленский Гаон, рав И.Б. Пик, и рав Ш. Страшун), которые занимались исправлением текста Талмуда. С развитием «научной иудаики» и накоплением знаний о различных рукописях Талмуда, как с Запада, так и с Востока (после 1840 г.), мудрецы Торы вновь начали работать с версиями Талмуда (см. далее).

### Рукописи

Сохранению рукописей Талмуда сильно повредили изгнания и сожжения еврейских книг. Малое количество рукописей Талмуда, дошедших до нас, связано также с распространением книгопечатания и увеличением доли алахических книг в процессе изучения Торы за счет доли самого Талмуда. Большинство находящихся у нас рукописей попали в крупнейшие библиотеки в мире, и сегодня они, или их фотокопии легко доступны.

Датировка рукописей не является единственным критерием оценки их близости к оригинальным текстам. Иного более поздняя по времени возникновения рукопись сохраняет оригинальную версию текста, поскольку ее «отец» был очень древним. Тем не менее, древние рукописи отличаются оригинальными версиями текста, которых не касались перья исправителей, и обладают многими особыми признаками древности, вроде грамматических форм вавилонского арамейского, написания арамейских и иностранных слов, определенным внутренним порядком и т.д. Это в особенности относится к рукописям восточного происхождения, в первую очередь — к относительно многочисленным отрывкам, обнаруженным в «генизе».

Вот список рукописей, увидевших свет в факсимильных печатных изданиях:

1) Мюнхенская рукопись (№ 95), включающая в себя весь Талмуд. (Лейден 1812, Иерусалим 1971). Сейчас находится также в интернете на сайте Мюнхенской Библиотеки.

2) Флорентийская рукопись 7-9, I-II. Включает в себя трактаты «Брахот», «Бехорот», «Тмура», «Кретот», «Тамид», «Мидот», «Меила», «Киним», «Бава Кама», «Бава Меция» (частично), «Бава Батра» (частично), «Санэдрин» (частично), и «Швуот» (Иерусалим 1972).

3) Гамбургская рукопись (165), включающая трактаты «Бава Кама», «Бава Меция» и «Бава Батра» (вышла в Берлине в 1914 г. и в Иерусалиме).

4) Нью-Йоркская рукопись трактата «Авода Зара». Издана Ш. Абрамсоном с предисловием и примечаниями (Нью Йорк 1957).

5) Различные Ватиканские рукописи (трактаты «Шабат», «Эрувин», «Псахим», «Сукка», «Бейца», «Рош а-Шана», «Таанит», «Моэд

Катан», «Хагига», «Йевамот», «Ктубот», «Недарим», «Назир», «Сота», «Гитин», «Кидушин», «Бава Кама», «Бава Меция», «Бава Батра», «Швуот», «Зевахим», «Минахот», «Хулин», «Бехорот», «Эрхин», «Тмура», «Кретот», «Меила», «Тамид», «Мидот», «Киним», и «Нида» (Иерусалим 1972-4)).

6) Гамбургская рукопись трактата «Хулин» (№ 169, Иерусалим 1972).

Эти рукописи можно увидеть на сайте Национальной Израильской Библиотеки в разделе коллекций рукописей Талмуда.

### Печатные издания Талмуда

Печатать Талмуд начали в Испании и Португалии, примерно в 1482 г. н. э., и нам известны 13 трактатов, напечатанных там примерно за 10 лет до изгнания («Брахот» (дважды), «Эрувин», «Йома», «Бейца», «Таанит», «Моэд Катан», «Хагига», «Ктубот», «Гитин», «Кидушин», «Швуот», «Хулин» и «Мидот»). В Италии первым был рав Йеошуа Сончино, который напечатал трактат «Брахот» в 5244 г. от сотворения мира (числовое значение слова «гемара») (1483 г. н.э.). Этот издатель, и позже его брат, раби Гершом, напечатали «23 трактата, принятых в ешивах» («Брахот», «Бейца» (издана р. Йеошуа), «Шабат», «Эрувин», «Хагига», «Моэд Катан», «Рош а-Шана», «Сукка», «Йома», «Псахим», «Таанит», «Мегила», «Йевамот», «Ктубот», «Гитин», «Недарим», «Кидушин», «Швуот», «Незикин» (т.е. «Бава Кама», «Бава Меция», и «Бава Батра»), «Санэдрин», «Авода Зара», «Хулин» и «Нида»).

В полном издании Бомберга (Венеция, 1520-3г., упомянутое выше) был установлен внешний вид Талмуда. В этом же издании впервые была использовано разделение Талмуда по различным отрывкам Мишны, в отличие от более ранних рукописей, где Мишна находится целыми гла-

вами перед главами Талмуда. Кроме разделения на страницы и включения комментария Раши (на внутренней стороне листов), и Тосафот (на внешней стороне листов), в конце трактатов были добавлены постановления авторов Тосафот, комментарии Рамбама на Мишну, постановления Роша и т.д. Это издание очень красиво оформлено, но весьма неточно. Хотя эти издатели и обладали рукописями Талмуда, они, как правило, списывали с более ранних печатных изданий, и делали лишь исправления по рукописям. Бомберг заново напечатал Талмуд в 1526-31 гг., но помимо исправлений по рукописям добавил также и новые ошибки.

Третье издание напечатал христианин Юстиниан в Венеции в 1546-51 гг., по изданию 1526 г. и по его подобию. Он также добавил важные вспомогательные добавления: ссылки (ивр.: «марей мекомот») на Писание, ссылки на параллельные места в Талмуде, ссылки на Тосафот, ссылки на законоучителей («Эйн Мишмат»), и подсчет законов («Нер мицва») — все они являлись плодом трудов рава Йеошуа Боаза. Этот рав также инициировал напечатание усовершенствованного издания Талмуда, но его предприятие было оборвано в самом начале из-за сожжения Талмуда в то время христианскими властями (см. далее). Из этого издания нам известен только трактат «Кидушин» (Саббьонета 1554 г.), в котором впервые были выделены начала параграфов, добавлены знаки кантилляции в Мишне, а также добавлены Тосафот Рид и комментарии Ритва на полях листов.

Вследствие вышеупомянутых гонений, печатание Талмуда в Италии было прекращено и переведено в другие центры, в-основном в Люблин (1559-77, 1611, 1617-9, 1646-8 гг.). Раби Йосеф Явец начал издание Талмуда в Салониках, и

нам известно несколько трактатов, датированных 1563 годом. Возможно, что это издание Талмуда было завершено трактатами, которые Явец издавал в Стамбуле с 1583 г. и далее. Это издание было исправлено по примечаниям Мааршаля (рава Шломо Лурии), на полях было отмечено «Рашаль» (т.е. Рав Шломо Лурия), но эти отметки были опущены в последующих изданиях. Базельское издание 1578-81 гг. пострадало от жесткой христианской цензуры. В Кракове Талмуд был напечатан в 1602-5 гг., и еще раз в 1616-20 гг. В Амстердаме Талмуд был напечатан в 1644-8 гг. С важными дополнениями Талмуд был напечатан во Франкфурте-на-Одере в 1697-9 гг. у христианского типографа Михла Готшалка. Издание Франкфурта-на-Майне по своей красоте превзошло все предшествующие, и стало основой для всех последующих изданий (кроме Пражского 1728 г.). Из них отметим: Берлин и Франкфурт-на-Одере 1734-9 гг., Амстердам 1752-65 гг., Вена 1791-7 г., Славута 1801-6 г., 1817-22 г.<sup>4</sup>, Копысь 1817-28 гг., Черновцы 1840-9 гг., Житомир 1858-64 гг., Варшава 1863-7 гг., и многие другие. Наиболее совершенное и удобное издание, используемое, так или иначе, повсеместно, и переиздаваемое до сего дня, вышло в типографии «Вдова и братья Ромм» в Вильно, 1880-6 гг.. По гранкам первого тиража печатались дополнительные издания, одно за другим, до 1939 года. С тех пор печать виленского Талмуда была возобновлена, и даже расширена в факсимильных изданиях во многих странах, и эта печатная версия является наиболее распространенной на сегодняшний день. Добавление многих комментариев из рукописей и от поздних мудрецов увеличила размер этого издания по сравнению с предшественниками в четыре раза. В последние годы начали выходить заново набранные издания, полностью сохраняющие структуру виленского издания<sup>5</sup>. МТ

<sup>4</sup> См. подробнее в статье в «Мире Торы» №37, стр. 102-13 «Славита и Вильно: война вокруг Талмуда» — прим. пер.

<sup>5</sup> Особенно следует отметить Талмуд издательства «Оз ве-адар», которое активно использует различные рукописи и первые печатные издания. — прим. пер.



Рав профессор Стивен РЕЗНИКОФФ

## ЕВРЕЙСКИЙ ЗАКОН И СОЦИАЛЬНО ОТВЕТСТВЕННОЕ ПОВЕДЕНИЕ КОРПОРАЦИЙ

*Перевод рава Исраэля и Элишевы Ермаковых, а также Гавриэля Фельдмана*

**Об авторе:** Рав Стивен Резникофф получил «смиху» в лейквудской ешиве «Бейт Мидраш Гавао» в 1983 году. Он является профессором права, преподает в юридическом колледже университета Де Поль, Чикаго. В прошлом — председатель Ассоциации еврейского права, председатель комитета по профессиональной этике университета Де Поль, председатель отделения еврейского закона в Ассоциации американских юридических школ. Выпускник Принстонского университета (бакалавр, 1974) и Йельской школы права (доктор юридических наук, 1978).

### Введение

Понятие «социальной ответственности» оставляет достаточно широкое пространство для трактовок, и в отношении корпораций может подразумевать совершенно разные темы, такие как:

- отношения с клиентами;
- отношения с сотрудниками, работающими в настоящее время или оставившими работу в корпорации;
- отношения с акционерами;
- отношения с конкурентами;
- отношения с общиной, на которую данная компания имеет влияние.

Регулируя сферу корпоративного поведения, еврейский закон все же обходится без наложения различного рода норм на сами корпорации. Вместо этого область применения еврейского закона включает в себя, с одной стороны, отдельную личность, а с другой — охватывает все общество в целом. Еврейский закон регулирует корпоративное поведение изнутри, ограничивая поведение физических лиц — тех, кто выступает в качестве рядовых сотрудников, менеджеров,

директоров и акционеров. А устанавливая общественное регулирование и требуя его исполнения, еврейский закон контролирует поведение корпорации извне.

Тщательное исследование многочисленных предписаний еврейского закона, относящихся к коммерции, требует большего количества страниц, чем было выделено для этой статьи. Наша задача состоит в том, чтобы исследовать основные способы, которыми еврейский закон, регулирующий деятельность отдельных лиц и общины в целом, влияет на бизнес-этику в целом, а также выяснить, ставит ли корпоративный контекст перед нами какие-то особые, специфические вопросы.

### Часть I: Правила, касающиеся отдельных лиц и общин

Даже если корпорация является особым субъектом права — юридическим лицом (а в еврейском законе это дискуссионный вопрос), она все же вынуждена действовать через отдельных физических лиц. Еврейский закон накладывает

серьезные ограничения на то, что такие люди могут и должны делать. Для удобства мы разделим правила, установленные в еврейском законодательстве в отношении моральных обязанностей индивида, на три группы:

(1) те, которые относятся к моральному характеру собственного, самостоятельного поведения;

(2) те, которые касаются отношения человека к противоправному поведению других;

(3) те, которые беспрекословно требуют от человека помощи другим.

Перед тем, как начать говорить об особых нормах еврейского закона, очень важно сделать несколько исходных утверждений<sup>1</sup>. Во-первых, одной из аксиом еврейского закона является то, что Вс-вышний общался с Моше на горе Синай, и передал ему заповеди и информацию. Часть информации была записана в Пятикнижии, а остальные данные стали частью Устной Традиции и должны были передаваться из уст в уста, из поколения в поколение<sup>2</sup>. Устная Традиция включает в себя не только исчерпывающие интерпретации некоторых стихов Пятикнижия, но и принципы, на основании которых толкуются другие стихи<sup>3</sup>. Именно талмудическая интерпретация Пятикнижия, а не его буквальный язык, считается авторитетным источником библейского закона, о чем сообщает нам Устная Традиция. В дополнение к

библейскому закону, еврейское законодательство также включает в себя: (1) постановления раввинов; (2) правила, установленные общинами; (3) в определенной степени, светское законодательство страны пребывания, в которой оказались евреи («дина де-малхута — дина», дословно — «закон царства — закон»); (4) обычаи делового оборота («минаг а-сохарим», дословно — «обычай торговцев»)<sup>4</sup>. Детали применения последних двух источников права тоже являются предметом дискуссии, и эта статья не принимает их в расчет, если специально не указано иное.

Во-вторых, даже когда еврейский закон налагает обязательство, то, как правило, существует определенная граница обязанности человека исполнить закон<sup>5</sup>, выражаемая как в деньгах, затрачиваемых на ее выполнение, так и в пределах физического риска, на который он должен при этом идти. Рассмотрение данных границ также находится за пределами данного исследования.

### Правила, касающиеся собственного самостоятельного поведения человека

Тора требует, чтобы человек подражал Создателю<sup>6</sup>, «был святым», потому что Вс-вышний Свят<sup>7</sup>, и делал «доброе и прямое»<sup>8</sup>. В дополнение к очевидным запретам мошенничать<sup>9</sup>, обкрадывать<sup>10</sup> или лгать<sup>11</sup>, еврейский закон содержит

<sup>1</sup> Для подробного рассмотрения этих принципов, см. Steven H. Resnicoff, *Jewish Law: Duties of the Intellect*, I U. ST. THOMAS L.J. 386 (2003).

<sup>2</sup> Там же, стр. 386.

<sup>3</sup> Там же, стр. 387.

<sup>4</sup> Обсуждение принципов «дина де-малхута — дина» и «минаг а-сохарим»: см. Steven H. Resnicoff, "Bankruptcy — A Viable Halachic Option?", XXIV J. Halacha & Contemporary Society 5 (Fall 1992).

<sup>5</sup> Обсуждение этих ограничений: см. Steven H. Resnicoff, "Jewish Law Perspectives on Suicide and Physician-Assisted Dying", 13 Jewish Law & Religion 289, 297—301 (1998-99).

<sup>6</sup> См. Рамбам, «Мишна Тора» («Илхот Деот» 1.6); Aaron Levine, "Case studies in Jewish business ethics" 184-85 (Ktav Publishing House Inc. 2000).

<sup>7</sup> Ваикра (19:2).

<sup>8</sup> Дварим (12:28).

<sup>9</sup> «Шулхан Арух» («Хошен Мишпат»), 228.6-20, 231; рав Шломо Ганцфрид, «Кицур Шулхан Арух» (72) в исправленном переводе на английский под названием "Code of Jewish Law" (Human E. Goldin, trans., Hebrew Publishing Co. ann. rev. ed. 1998) (1993).

<sup>10</sup> Ваикра (19:11).

<sup>11</sup> Шмот (23:7).

исчерпывающий набор сложных предписаний со множеством нюансов морально приемлемого поведения. Возьмем, к примеру, практику коммерческого маркетинга. В частности, еврейский закон не только запрещает вводящие в заблуждение методы презентации или рекламы товаров, но и требует раскрытия потенциальному покупателю всех известных дефектов и недостатков<sup>12</sup> продукта. Еврейский закон полностью отвергает максиму общего права “*caveat emptor*”<sup>13</sup> (лат. «пусть покупатель будет осмотрителен»). Кроме того, если после осуществления сделки купли-продажи покупатель обнаруживает ранее существовавшие дефекты, он имеет право отменить сделку, даже если продавец совершенно не был осведомлен о существовании этих дефектов<sup>14</sup>.

Действительно, по еврейскому закону, даже если покупатель изначально подписывает документ об отказе от права на предъявление претензий по поводу невыявленных изначально дефектов (которые впоследствии могут быть обнаружены), его отказ может оказаться совершенно бесполезен для продавца<sup>15</sup>.

Некоторые другие методы маркетинга могут быть запрещены на основании того, что они считаются аморальными, даже если эти методы не предполагают ни лжи, ни введения в заблуждение. Например, несмотря на то, что указывать

на преимущества собственного товара можно, запрещается, тем не менее, пренебрежительно отзываться о продукте конкурента<sup>16</sup>.

Некоторые способы ведения дел запрещены как недобросовестная конкуренция. Например, несмотря на то, что конкурентная борьба, как правило, разрешается<sup>17</sup>, все же запрещено чинить препятствия бизнесу других, вмешиваясь в их отношения с клиентами или выводя свой бизнес на рынок, который является недостаточно емким для процветания всех игроков — как присутствовавших здесь ранее, так вновь образованных предприятий<sup>18</sup>. Аналогичным образом, переманивание ценных работников или поставщиков конкурирующей организации тоже запрещено<sup>19</sup>. И более того, даже безвредное, на первый взгляд, вмешательство может быть запрещено, если оно предполагает получение в перспективе экономической выгоды<sup>20</sup>. Например, после того, как третья сторона заключила соглашение с продавцом, никакое другое лицо не может сделать более выгодное предложение, даже если ни один юридически обязывающий договор так и не вступил в силу<sup>21</sup>.

Еврейский закон регулирует и другие действия участников рынка с целью обеспечения справедливого отношения к другим. Например, кредиторы не имеют права преследовать — ни устно, ни, тем более, иным образом — тех, кто им задол-

<sup>12</sup> Basil F. Herring, “Jewish Ethics and Halakhah for our time” 221-74 (Norman Lamm ed., Ktav Publishing House, Inc. 2000); Levine, примечание 6, at 33—38; Nachum Rakover, “Ethics in the market place: a Jewish perspective” 31-37 (Library of Jewish Law 2000); рав Цви Шниц, «Мишнатей а-Тора» разд. II, стр. 42-45, 80-82.

<sup>13</sup> См. Rakover, прим. 12, стр. 32.

<sup>14</sup> Там же, стр. 85-88; «Шулхан Арух» прим. 9 (232.3); рав Яков Авраам Коэн, «Эмек а-Мишпат», 287.90.

<sup>15</sup> “Шулхан Арух”, прим. 9, (232.7)

<sup>16</sup> См. Levine, прим. 6, стр. 60-67; рав Шауль Вагшал, «Тора и бизнес» (26) (Feldheim Publishers 1990).

<sup>17</sup> Рав Шауль Вагшал, там же, прим. 16, стр. 25-26; см. также Meir Tamari, “With all your possessions” 100-07 (Jason Aronson Inc. ed, 1998) (1987).

<sup>18</sup> См. Tamari, прим. 17, at 107-09; Levine, прим. 6 на стр. 204, 331.

<sup>19</sup> Rav Avrohom Ehrman “Journey to virtue” 397 (Artscroll 2002).

<sup>20</sup> Там же.

<sup>21</sup> Там же.

жал. Работодатель должен платить сотрудникам вовремя<sup>22</sup> и относиться к ним с уважением. Как правило, работодатель не может уволить сотрудника без причины, даже если работник был принят на работу без определенного срока контракта, и может, в соответствии с нормами светского права, в любой момент уволиться «по собственному желанию». По мнению многих авторитетов в области еврейского закона, работодатель обязан обеспечить выходное пособие, даже если договором найма это не предусмотрено<sup>23</sup>.

С другой стороны, еврейский закон требует, чтобы сотрудники выполняли свои обязанности добросовестно и не допускали халатного отношения к работе<sup>24</sup>. Совершенно ясно, работник не имеет права принять взятку или «откат» в обмен на действие, которое не соответствует интересам работодателя<sup>25</sup>.

Нормы еврейского закона, регулирующие сферу частной жизни, регламентируют действия всех сторон, включая как работодателей, так и работников. Следовательно, работодатели не имеют права раскрывать личную информацию, полученную от своих сотрудников (или их клиентов)<sup>26</sup>, а сотрудники не имеют права раскрывать конфиденциальную информацию или данные, составляющие чью-то собственность, полученные от

работодателей<sup>27</sup>. Поэтому как для нынешнего, так и для бывшего сотрудника недопустимо раскрыть какой-либо из секретов работодателя, вне зависимости от того, защищает ли информация такого рода светское законодательство.

Еврейский закон также запрещает вредить кому-либо прямо или косвенно и требует от каждого принятия эффективных мер, чтобы удостовериться, что его собственность никому не нанесет ущерба<sup>28</sup>. Следовательно, нельзя продавать дефектные изделия, которые могут привести к такому ущербу<sup>29</sup>. Аналогичным образом, работодатель должен принять меры, чтобы гарантировать работнику безопасность рабочего места<sup>30</sup>. Основываясь на том, что саму корпорацию или ее имущество можно считать собственностью некой группы лиц (что будет обсуждаться ниже, в части II), эти лица могут быть привлечены к ответственности в качестве ответчиков за действия, совершенные кем-либо от имени компании.

### Персональная ответственность за чужое противоправное поведение

В соответствии с еврейским законом, человеку запрещено не только преступать закон самому — Тора запретила любые действия, которые позволят кому-либо еще нарушить еврейский закон<sup>31</sup>. И кроме того, даже если кто-то собира-

<sup>22</sup> Рав Вагшал, прим. 16 на стр. 34-37.

<sup>23</sup> Tamari, прим. 17 на стр. 144-145; David J. Schnall, "The Employee as Corporate Stakeholder: Exploring the Relationship Between Jewish Tradition and Contemporary Business Ethics", in "Jewish Business Ethics: The Firm and its stakeholders" 59-62 (Aaron Levine & Moses Pava, eds., 1999); The principles of Jewish law, 317-318 (Me-nachem Elon ed.).

<sup>24</sup> Рав Вагшал, прим. 16, стр. 40-41; rav EHRMAN, прим. 19, стр. 347.

<sup>25</sup> Рав Вагшал, прим. 16, стр. 40-41.

<sup>26</sup> Levine, прим. 6, стр. 68-71, 74.

<sup>27</sup> См., например, Meir Tamari, "The challenge of wealth", стр. 102-103 (автор утверждает, что если работник ворует такие данные, то тот, кто платит ему за информацию, виновен не только в покупке краденого, но и в том, что провоцирует правонарушителя подобные действия совершать и дальше).

<sup>28</sup> См. прим. 13; также см. внизу ссылка 29.

<sup>29</sup> Rakover, прим. 12, стр. 32.

<sup>30</sup> Рав Йонатан Узиэль, «Мишпатей Узиэль» (IV, «Хошен Мишпат», 43». Для сравнения: Дварим (22:8).

<sup>31</sup> Это основано на талмудическом толковании стиха (Ваикра 19:14): «Не кляни глухого и перед слепым не клади преткновения.» См., например, Вавилонский Талмуд, «Кидушин» (32a); см. также Tamari, прим. 27, стр. 39-44.



ется нарушить еврейский закон, и ему не нужна дополнительная помощь, чтобы осуществить свой замысел — все равно, предоставление такой помощи запрещено постановлением мудрецов<sup>32</sup>. Таким образом, нельзя продавать оружие тем, кто будет использовать его не по назначению, во вред другим людям<sup>33</sup>. Специалисты — в частности, адвокаты — не должны оказывать помощь клиентам для достижения целей, которые противоречат еврейскому закону<sup>34</sup>. Никто не имеет права уговаривать другого человека, чтобы тот раскрыл корпоративные секреты, потому что сообщать вещи подобного рода третьим лицам запрещено еврейским законом.

Запрещены любые слова и действия, поощряющие нарушение<sup>35</sup>. Поэтому нельзя предлагать доверенному лицу потенциального контрагента взятку за то, что он примет предлагаемую сделку, отклонив более выгодное предложение, которое сделал конкурент. Аналогичным образом, запрещена скупка краденого, поскольку покупающий у вора поощряет его красть снова и снова<sup>36</sup>. На практике некоторые авторитеты в области еврейского закона запрещают заниматься бизнесом с человеком, который известен как вор, поскольку выплаты вознаграждений за успешные бизнес-операции, получаемые воров, усиливают его позиции<sup>37</sup>. На основании этого аргумента, еврейский закон может запретить корпорации — и лицам, действующим от ее имени — ведение дел

с коррумпированной и репрессивной властью или бизнесом, так как это может укрепить позиции этих правонарушителей<sup>38</sup>.

На самом деле, еврейский закон четко обязывает человека предостерегать правонарушителя и пытаться убедить его прекратить преступать закон<sup>39</sup>. Комментаторы объясняют, что если человек не сделал такое предостережение в ситуации, когда оно могло бы благотворно повлиять на нарушителя, то он как будто бы сам повинен в том же преступлении, которое совершает правонарушитель<sup>40</sup>.

Предположим, человек не дает разрешения, не помогает и не поощряет другое лицо к совершению противоправного действия. Представим себе, что этот человек на самом деле совершенно искренне возражает и стремится отговорить правонарушителя, но тот продолжает преступать закон. Так вот, в этой ситуации нельзя прекращать попытки, несмотря на всю их тщетность! Если нарушитель упорствует и его плохие действия могут причинить кому-то ущерб, будь то физический, материальный или духовный, тогда тот, кто знает о его намерении, обязан предпринимать действия, чтобы сдерживать правонарушителя или предупредить предполагаемую жертву. Человек не имеет никакого права оставаться в стороне в тот момент, когда кто-то может пострадать<sup>41</sup>.

<sup>32</sup> См. *Tamari*, прим. 27, стр. 39-44.

<sup>33</sup> *Рамбам*, прим. 6 («Илхот Роцеах» 12.12).

<sup>34</sup> *Steven H. Resnicoff*, «Helping a Client Violate Jewish Law: A Jewish Lawyer's Dilemma», in *H.G. Sprecher (ed.), Jewish law Association studies X*, at 191-227.

<sup>35</sup> Там же.

<sup>36</sup> См. *Rakover* прим. 12, стр. 91-102.

<sup>37</sup> Там же.

<sup>38</sup> См. *Walter S. Wurzbarger*, «Covenantal Morality in Business» («Jewish business ethics: the firm and its stakeholders»), прим. 23, стр. 39.

<sup>39</sup> *Рабеину Йона Гиронди*, «Сефер а-Йирэ» («Кдошим» 78); *раби Йеуда а-Хасид*, «Сефер Хасидим», гл. 5.

<sup>40</sup> Там же.

<sup>41</sup> *Вавкра* (19:16).

Светскому праву в значительной степени свойственна идея дифференцированной морали, где определяющим критерием является род деятельности, профессии человека. Например, от обычного гражданина ожидают, что он раскроет информацию, которая поможет предотвратить нанесение ущерба одним человеком другому, и раскрытие информации с подобной целью будет считаться моральным поступком. Однако в юрисдикциях многих американских штатов от адвоката или бухгалтера никто, как правило, не ждет раскрытия конфиденциальных данных клиента, которые помогут лишить этого клиента возможности заниматься мошенничеством<sup>42</sup>. Наоборот, адвоката или бухгалтера, которые сделают подобное, вполне могут подвергнуть различного рода взысканиям по обвинению в нарушении правил «профессиональной этики»<sup>43</sup>.

Этот подход, согласно которому базовые этические обязанности меняются в зависимости от рода деятельности, отвергается еврейским законом. Устраиваясь на конкретную работу, человек может взять на себя дополнительные обязанности — например, проявлять какие-то особые лояльность и прилежание по отношению к клиентам или работодателю. Но эти дополнительные обязанности ограничены: ни при каких условиях они не могут заменить собой изначальную обязанность защищать потенциальных жертв, которую установил еврейский закон.

В частности, это означает, что никто не может нарушать требования еврейского закона, и при этом оправдывать себя тем, что действует не самостоятельно, а от имени кого-то еще (в т.ч. корпорации)<sup>44</sup>. Точно так же не помогут утверждения, что могут быть применены менее строгие этические правила, поскольку какие-то нормы светского законодательства якобы оказались эффективнее, чем предписания еврейского закона. Сотрудник корпорации не может использовать вводящие в заблуждение маркетинговые технологии; продавец, работающий на корпорацию, не может пользоваться некорректными методами убеждения; лицо, представляющее корпорацию на переговорах, не имеет права пытаться подкупить контрагента; менеджер корпорации не может читать подчиненному некорректные нотации, ограничивать его и вообще не имеет права плохо обращаться с работником, а коллектор не может притеснять должника. И конечно же, никто из этих людей не может сознательно способствовать или позволять своей корпорации навязывать вредный продукт неосведомленному потребителю или осознанно продавать представляющий опасность товар тому, кто будет использовать его неправильно, или вообще допускать какие-то нарушения другими еврейского закона и способствовать этому. Тот, кто является свидетелем подобных действий, должен попытаться пресечь их, а если его усилия ни к чему не привели, тогда, возможно, ему придется выступить с публичным разоблачением, чтобы предотвратить дальнейшие нарушения.

<sup>42</sup> См. "Professional Responsibility Standards Rules and Statutes" (29-32, John S. Dzienkowski ed., abr. ed. 2002-03). Сравните с Актом Сарбейнза-Оксли, который четко предписывает юристам, работающим с разрешения Комиссии по ценным бумагам и биржам, а также бухгалтерам раскрывать факты мошенничества их клиентов (см. Sarbanes-Oxley Act of 2002, 107 P.L. 204; 116 Stat. 745 (2002)). Типовые нормы, принятые во многих юрисдикциях, копируют Акт Сарбейнза-Оксли в этом аспекте. Американская ассоциация адвокатов внесла поправки в типовое правило 1.6, чтобы включить два подпункта о раскрытии конфиденциальной информации клиента при возможном финансовом ущербе. Также были внесены поправки в типовую норму 1.13, куда добавили обязательный процесс отчетности, который включает в себя возможность раскрытия конфиденциальной информации, однако при весьма жестких условиях и обеспечении возможности ее удаления. Кодифицировано в Американской ассоциации адвокатов (АВА), Типовые правила профессиональной ответственности (Томас Д. Морган и Рональд Д. Ротунда), Типовые правила профессионального поведения и других стандартов (в том числе Калифорнии и Нью-Йорка) — Professional Responsibility, Foundation Press, New York (2004).

<sup>43</sup> См. Dzienkowski, прим. 42, стр. 11.

<sup>44</sup> См. Wurzbarger, прим. 38, стр. 31.

### Обязанность человека помогать другим

Мы уже упомянули выше, что запрещено сидеть сложа руки, когда другой человек страдает. И более того, еврейский закон предписывает активно помогать другим. Например, каждый еврей обязан участвовать в актах доброты и милосердия. Одной из самых высоких форм благотворительности является предоставление кому-либо возможности заработать на жизнь<sup>45</sup>. Обязанность участвовать в благотворительности, а также оказывать людям материальную помощь в иных формах, включает в себя жертвование денег больным и нуждающимся и предоставление беспроцентных ссуд. Определение точных границ этих обязанностей — сложная область еврейского закона<sup>46</sup>, но в контексте нашей темы необходимо отметить, что доходы, получаемые человеком от корпорации напрямую или косвенно — в качестве дивидендов, прибыли от продажи акций и т.п. — будут учитываться при расчете суммы, которую обязан жертвовать человек.

Кроме того, существуют особые ситуации, в том числе связанные с бизнесом, когда еврейское законодательство требует от людей делать больше, чем диктует строгое следование букве светской правовой нормы. Например, Талмуд устанавливает правило, согласно которому работодатель не только не может возложить на своих сотрудников финансовую ответственность за ущерб, который они нанесли его собственности своими беспечными действиями, но и должен выплачивать им заработную плату<sup>47</sup>.

### Ответственность общины за всеобщее благосостояние

Еврейский закон налагает на общину в целом ряд обязанностей, которые связаны с понятием «социальной ответственности»<sup>48</sup>. Например, общество несет коллективную ответственность за обеспечение основных потребностей своих обнищавших членов<sup>49</sup>. В связи с этим, каждый город обязан назначать должностных лиц для сбора и распределения средств, предназначенных нуждающимся<sup>50</sup>. На протяжении истории еврейские общины осознавали эту ответственность, создавая множество общественных и частных учреждений, предоставлявших целый комплекс услуг. Община даже имеет право облагать своих членов налогами, чтобы на собранные деньги реализовывать социальные функции.

Некоторые общественно значимые вопросы требуют регулирования сферы бизнеса. В частности, каждое общинное правление обязано через свой раввинский суд назначить должностных лиц для досмотра и проверки точности мер и весов, используемых местными торговцами, и если выяснится, что меры неточны, к виновным будут применены санкции<sup>51</sup>. Аналогичным образом, руководство общины несет ответственность за установление фиксированных цен на предметы первой необходимости, в то же время позволяя рынку устанавливать свои цены на предметы роскоши<sup>52</sup>. Кроме того, община имеет право принять свои внутренние регламенты, включая правила ведения бизнеса, в целях содействия об-

<sup>45</sup> Рамбам, прим. 6, «Илхот Матанот Аниим» 10.7-14.

<sup>46</sup> См. в целом «Maaser Kesafim» (Cyril Domb ed.); рав Эрман, прим. 19, стр. 443-95.

<sup>47</sup> Вавилонский Талмуд, «Бава Меция» (83а). См. Levine, прим. 6, стр. 258-62. Таким образом, всему еврейскому народу в целом предписывается быть «царством священников и народом святым». Шмот (19:6). См. Würzburger, прим. 38, стр. 28.

<sup>49</sup> Рамбам, прим. 6, «Илхот Матанот Аниим» (9.1-3).

<sup>50</sup> Там же.

<sup>51</sup> Там же, «Илхот Гнева» (8.20).

<sup>52</sup> Там же, «Илхот Мехира» (14.1-2); «Шулхан Арух», прим. 9, 231.27.

шему росту благосостояния своих членов<sup>53</sup>. На протяжении еврейской истории данные функции общин использовались в значительной степени для того, чтобы внедрить социально-ответственную модель бизнеса.

Чисто теоретически, эти же функции могут быть использованы для управления современным корпоративным поведением. Однако драматические социальные изменения привели к тому, что почти все традиционные еврейские структуры общинного самоуправления были разрушены. Поэтому с практической точки зрения те правила еврейского закона, которые касаются общинного управления, как минимум в обозримом будущем вряд ли окажут скольконибудь существенного влияние на корпоративное поведение.

### **Часть II: Предполагает ли сама идея корпорации существования особых правил, которые требуют социально ответственного поведения?**

Авторитеты в области еврейского закона не пришли к единому мнению относительно того, как, с точки зрения еврейского закона, нужно определять корпорацию<sup>54</sup>. Известно, что светское законодательство в значительной степени склонно рассматривать корпорацию в качестве отдельного «юридического лица», т.е. отдельно и обособлено от ее акционеров. Можно сказать, что и еврейский закон рассматривает корпорацию как отдельное лицо, поскольку еврейский закон в определенных контекстах, похоже, принимает концепцию юридического лица<sup>55</sup>. Тем не менее, у нас сравнительно мало оснований для того, чтобы предположить, что еврейский закон

станет налагать какие-либо конкретные социальные обязательства на такое корпоративное лицо. Бремя доказывания того, что такие обязанности существуют, а также определение их пределов будет возложено на тех, кто все же решится отстаивать их существование. Но до сих пор не было сделано ни одной убедительной попытки представить эти доказательства.

В любом случае, большинство авторитетов в области еврейского закона склонны скорее отвергать идею корпоративного лица. Вместо этого они предлагают рассматривать корпорацию, с точки зрения еврейского закона, как разновидность партнерства. По одному из мнений все держатели акций являются компаньонами. Другие придерживаются точки зрения, что компаньонами могут считаться исключительно те владельцы акций, которые имеют право голоса. Согласно третьему подходу компаньонами считаются лишь те, кто владеет достаточным количеством акций, чтобы вносить весомый вклад в процесс принятия решений<sup>56</sup>.

Если в соответствии с еврейским законом корпорация считается партнерством, то каковы будут последствия для нее с точки зрения социального ответственного корпоративного поведения? Мы уже говорили в первой части статьи о том, что еврейский закон подробно регламентирует, что может или обязан делать каждый человек, который вовлечен в деятельность корпорации: наемный работник, менеджер, директор или акционер — какова повседневная роль каждого из них. Таким образом, еврейское законодательство стимулирует социально ответственную корпоративную деятельность.

<sup>53</sup> Рамбам, прим. 6, «Илхот Мехира» (14.1-2).

<sup>54</sup> Для сравнительного изучения того, как светская и еврейская правовые системы рассматривают современные корпорации, см. Michael J. Broyde & Steven H. Resnicoff, "Jewish Law and Modern Business Structures: The Corporate Paradigm", 43 Wayne L. Rev. 1685, 1687 (1997).

<sup>55</sup> Там же, стр. 1748-1753.

<sup>56</sup> Там же, стр. 1695.

Однако возникает вопрос: с точки зрения еврейского закона, до какого предела (если он вообще существует) действующие лица корпорации могут тратить активы своей компании на цели, которые представляются им общественно значимыми, если это не согласуется с целью максимизации прибыли партнеров? Ведь в конечном счете, эти люди не являются лично собственниками корпоративных активов — вместо этого они выступают в качестве доверенных лиц истинных владельцев бизнеса, которые, в соответствии с еврейским законом, считаются «компаньонами».

На основании нескольких особых прецедентов в еврейском законе, профессор Аарон Левин утверждает, что еврейский закон требует, чтобы доверенное лицо в деловом предприятии действовало с целью максимизировать прибыль своего доверителя<sup>57</sup>. И хотя можно подвергнуть сомнению один или даже несколько пунктов в его выкладках, сделанный им вывод в любом случае логически следует из базового принципа еврейского закона о посланниках: представитель должен действовать так, как предписывает принципал. В контексте коммерческой корпорации — в отличие от благотворительной или любой другой некоммерческой организации — если у агента отсутствуют четкие указания об ином, то по умолчанию следует считать, что основной интерес принципала заключается в увеличении прибыли, при условии соблюдения всех ограничений, предписываемых еврейским законом для подобных случаев. И тот же принцип, как известно, лежит в основе светской классической теории корпоративного управления: сама корпорация и ее доверенные лица должны служить цели увеличения прибыли акционеров.

Однако светские теоретики, в силу самых разных причин, утверждают, что подход к понима-

нию корпорации должен быть иным. В рамках подхода, предлагаемого ими сегодня, лица, отвечающие в корпорации за принятие решений, должны иметь возможность (или даже быть обязаны) действовать, исходя не только из цели увеличения прибыли, но и под влиянием других факторов. Они утверждают, что такие ответственные лица должны учитывать интересы не только собственников, но и других групп, связанных с корпорацией, в частности наемных работников, менеджеров, поставщиков, а также общин, на которые корпорация оказывает влияние.

Есть два интересных контраргумента, адресованных тем, кто предпочитает последний подход. Во-первых, многие могут использовать его во все не с целью внесения в бизнес-повестку вопросов социальной ответственности, но скорее в качестве ширмы, которая позволит менеджменту корпорации предпринимать шаги для ее защиты от предполагаемого поглощения другими компаниями<sup>58</sup>. Во-вторых, сторонники данного подхода не полагаются на органы судопроизводства, которые без труда могли бы «выяснить», что и существующее законодательство «естественным образом» позволяет корпоративным менеджерам принимать во внимание некоммерческие факторы — вместо этого они опираются на органы государственной юстиции, добиваясь принятия новых законов, в которых должны быть специально прописаны все эти соображения.

Как было сказано выше, еврейские общины могут принимать решения, регулирующие деловые отношения и, теоретически, могут обязать корпорацию исполнять различные задачи в интересах общества. Тем не менее, мы уже упомянули, что процессы, происходившие в общественной и политической жизни, привели к уничтожению институтов еврейского самоуправления. В ре-

<sup>57</sup> Aaron Levine, "Jewish business ethics: the firm and its stakeholders" (Epilogue), *н.п.м.*, 6, с. 273-77.

<sup>58</sup> Kathleen Hale, "Corporate law and stakeholders: moving beyond stakeholder statutes", 45 *Ariz. L. Rev.* 823, 831 (2003).

зультате еврейскому закону в настоящее время не хватает такого законотворческого процесса, который позволил бы развивать данное направление.

Конечно, вполне возможно, что в отдельных случаях преследование общественно-полезных целей окажется вполне сочетаемым с задачей максимизации прибыли. Лица, отвечающие в корпорации за принятие решений, предположительно будут оправданы, предприняв подобные действия, если их убежденность в том, что такие действия приведут не только к общественной пользе, но и к максимизации прибыли, возникла на основе серьезных доказательств. Проблема в том, что трудно определить, какие такие объективные доказательства необходимо предоставить, чтобы подкрепить эту убежденность. Там, где эти доказательства отсутствуют, все будет исходить из соображений максимизации прибыли.

И кроме того, если хозяева компании четко уполномочат своих доверенных лиц преследовать и другие цели, не ведущие к максимизации прибыли, последние должны будут этим заниматься. Однако на этапе практической реализации возникают два важных вопроса. Во-первых, требуется ли для этого единодушное и общее согласие всех владельцев корпорации, как утверждает Левин<sup>59</sup>? Ведь маловероятно, чтобы однозначный консенсус в отношении подобных дел вообще был достижим. И второй вопрос: а кто, собственно, является теми принципалами, которые должны выразить свое согласие с целями, которые не сулят прибыли? Ведь мы уже упоминали о том, что мнения авторитетов в области еврейского закона по поводу того, кого можно считать партнерами, довольно сильно расходятся.

Есть, однако, возможные исключения из базового правила, согласно которому корпоративные решения должны служить цели максимизации прибыли. Эти исключения составляют два упомянутых выше правовых механизма, которые широко обсуждаются в еврейской литературе и дополняют собой еврейский закон. Первый из них, «дина де-малхута — дина»<sup>60</sup>, говорит о том, что светский закон может, при определенных обстоятельствах, иметь силу и в соответствии с еврейским законом. Следовательно, особые требования со стороны светского законодательства, многие из которых могут быть восприняты как обязывающие к социально ответственному поведению, должны исполняться независимо от мотива прибыли. Если государство установило правовой акт, который требует от лиц, принимающих решения в корпорациях, действовать в целях, которые отличаются от максимизации прибыли, и положение «дина де-малхута — дина» будет применяться по отношению к этому акту, то предписанные актом действия будут полностью оправданы с точки зрения еврейского закона. С другой стороны, если государство устанавливает закон, который лишь разрешает лицам, отвечающим в корпорациях за принятие решений, преследовать общественно полезные цели, то в такой ситуации уже намного менее понятно, достаточно ли такого разрешения в соответствии с еврейским законом чтобы оправдать отступление от погони за максимизацией прибыли. Ответ на этот вопрос будет зависеть от детального исследования доктрины «дина де-малхута — дина», которое выходит за рамки данной статьи. Стоит заметить, что в то время как большинство государств приняло и ввело в юридическую практику акты подобного рода, все они, как правило, привязаны к определенным сценариям, и практически всегда исключительно разрешают, чтобы в

<sup>59</sup> Levine, прим. 57, стр. 277.

<sup>60</sup> См. Brody and Resnicoff, прим. 54, стр. 1696.

расчет принимались и другие интересы, помимо максимизации прибыли, но не требуют этого<sup>61</sup>.

Второй механизм — это обычай делового оборота, «минаг а-сохрим»<sup>62</sup>. Согласно еврейскому закону, деятельность корпораций должна соответствовать существующим торговым обычаям, в том числе тем, которые требуют социально ответственных действий (например, обычаям, которые касаются выплаты сотрудникам пособий). Более того, если уже есть сложившийся обычай, в соответствии с которым те, кто принимает в корпорациях решения, имеют право направлять активы компании на цели, которые представляются им желательными для общества, то этот обычай может быть признан легитимным требованием еврейского закона. Инвесторы корпораций могут рассматриваться как получившие уведомление о существующем обычае, и по умолчанию выразившие с ним полное согласие. В тех правовых системах, где на уровне государства приняты акты, регулирующие интересы заинтересованных сторон, такие акты являются аргументами в поддержку точки зрения, что вышеописанная схема действительно работает: людей бизнеса можно считать осведомленными о местном обычае делового оборота и согласными с ним по умолчанию<sup>63</sup>. Конечно, сперва необходимо доказать, что такой обычай действительно существует, и что он применяется согласно по еврейскому закону<sup>64</sup>. Левин, однако, не совсем уверен в правильности этого подхода<sup>65</sup>.

В итоге «дина де-малхута — дина» и «минаг а-сохарим» требуют соблюдения определенных светских законов и обычаев, как социально ответственных, так и нейтральных. Кроме того, они

могут быть использованы в качестве оправдания решения, принятого ответственным представителем корпорации, который потратил активы компании, преследуя другие, не прописанные четко цели, которые он счел общественно значимыми.

### Заключение

Еврейский закон всесторонне контролирует деятельность корпорации изнутри, применяя обязывающие нормы в отношении тех действий, которые корпоративные служащие, менеджеры, директора и акционеры могут и должны предпринимать. Эти правила предотвращают совершение множества социально-безответственных действий и, наоборот, требуют большого числа конструктивных, ответственных дел. Еврейский закон, теоретически, разрешает и, в некоторых случаях, даже требует от еврейских общин законодательного закрепления дополнительных мер по регулированию коммерческой сферы. Но социальные процессы и политические обстоятельства, по крайней мере, в настоящее время, сделали этот механизм неэффективным.

Еврейский закон в значительной степени признает применимость светского права. Следовательно, светский политический процесс — это действенный способ навязывания корпорациям общественно значимых обязанностей извне. Аналогичным образом, еврейский закон рассматривает обычай делового оборота как обязывающие. В результате, этот процесс, хоть и менее формализованный, недостаточно структурированный и не настолько управляемый, как правовая система, также представляет собой осуществимый способ создания дополнительной общественно значимой нагрузки, возложенной на корпорации. МТ

<sup>61</sup> См. Hale, прим. 58, стр. 837.

<sup>62</sup> См. Brody and Resnicoff, прим. 54, стр. 1763.

<sup>63</sup> Levine, прим. 57, стр. 289.

<sup>64</sup> Wurzbarger, прим. 38, стр. 42-43.

<sup>65</sup> Levine, прим. 57, стр. 289-290.



Рав Александр КАЦ

## ПЛАН ИСТОРИИ

Книга вторая.

### Глава первая. Начало истории

#### 1

На рассвете сыны Израиля, перешедшие море по сухому дну, вновь собрались на берегу. Они видели, как волны обрушились на армию фараона. И, тем не менее, самые робкие из них говорили: «Может быть, большинству египтян удалось спастись, и они преследуют нас по берегу»<sup>1</sup>. Но вскоре огромная волна выбросила на берег десятки тысяч утонувших врагов. А затем — еще и еще. Увидев своих преследователей мертвыми, сыны Израиля произнесли молитву благодарности Творцу за чудесное избавление<sup>2</sup>.

Затем вслед за трупами египтян волны выбросили на берег обломки сотен колесниц, украшенных серебром и золотом, и десятки тысяч утонувших лошадей с драгоценностями на сбруе<sup>3</sup>. Сокровища, выброшенные на берег, превосходили своей ценностью всё имущество, взятое прежде у египтян<sup>4</sup>. Евреи бросились

собирать драгоценности и оружие, прикрепленное к телам. Многие узнавали среди утопленников своих бывших хозяев или надсмотрщиков — тех, кто их мучил и терзал в течение долгих лет<sup>5</sup>.

Сыны Израиля говорили друг другу:

— Заберем их имущество, возвратимся и захватим их страну. Зачем нам идти в пустыню, где нет воды, а обитают только змеи и скорпионы<sup>6</sup>?!

Представители народа сказали Моше:

— Египтяне погибли, и страна опустела. Давай вернемся в Египет!

Но Моше возразил:

— Вы должны пойти и расплатиться по векселю. Ведь когда Творец открылся мне из горящего куста на горе Синай и послал меня в Египет, чтобы вывести вас из рабства, Он предсказал: «Ко-

<sup>1</sup> ВТ, «Псахим» (1186); Раши, Теллим (106:7).

<sup>2</sup> См. Шмот (14:30-15:21).

<sup>3</sup> «Шмот Раба» (24:1); Раши, Шмот (15:22).

<sup>4</sup> Мехильта, («Бо» 13); Раши, Шмот (15:22).

<sup>5</sup> См. р. Бхайе, Шмот (6:6).

<sup>6</sup> «Мидраш а-Хефец», цит. по «Мидраш Лель шимурим» стр. 251.



гда ты выведешь этот народ из Египта, вы будете служить Мне на этой горе»<sup>7</sup>.

Тогда некоторые евреи стали шептаться:

— Изберем себе другого руководителя и возвратимся в Египет.

— Изготовим божество из золота, и пусть оно ведет нас обратно!

Буквально силой, замахиваясь своим посохом (тем самым, которым он насылал казни на египтян), Моше отогнал народ от погибшей армии фараона.



В тот же день вопреки воле сынов Израиля он увел их в пустыню — по направлению к горе Синай<sup>8</sup>.

## 2

Период рабства в стране фараонов и пирамид завершился.

Теперь евреям предстояло стать рабами Б-га, потопившего египетскую армию в водах моря.

В Пасхальной Агаде, которую из века в век читают в ночь Пасхального Седера, содержится рассказ об исходе из Египта. Он начинается так: «Авадим аину» — «Рабами были мы у фараона в Египте. Б-г, наш Всесильный, вывел нас оттуда могучей рукой и простертой дланью.



Но если бы Всевышний не вывел наших предков из Египта, то и мы, и наши дети, и дети наших детей оставались бы рабами у фараона в Египте».

В этих словах заложена крайне загадочная идея! Еще можно понять, если бы это было сказано в год исхода. Но в талмудический период истории, когда была составлена Агада, никаких фараонов в Египте уже не было! Тем более странно это звучит в наше время, когда далекие потомки древних египтян — копты — давно составляют в Египте незначительное и притесняемое местными арабами меньшинство.

Какие уж тут фараоны?!

## 3

Одно из объяснений этих слов Пасхальной Агады звучит достаточно просто: «Если бы Всевышний не вывел наших предков из Египта», то сами бы они никогда не смогли вырваться на свободу — ведь естественным путем рабы из Египта не уходили. В мидраше указывается: ни одному рабу или рабыне не удавалось бежать из страны. Настолько серьезно охранялись ее границы<sup>9</sup>.

Единственным исключением стали евреи из колена Эфраима, которым удалось прорвать пограничный кордон за тридцать лет до исхода. Но все они погибли<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> «Шмот Раба» (24:2); ср. Шмот (3:12).

<sup>8</sup> См. Шмот (15:22), Раши; «Шмот Раба» (24:2).

<sup>9</sup> Мехильта, («Итро» 1); см. также Раши, Шмот (18:9).

<sup>10</sup> См. выше — в гл. «Переход через море», раздел 1.

Причиной такой закрытости границ была магическая охрана, созданная жрецами и магами фараона. На сынов Израиля были наложены такие заклания, что, если бы не помощь Творца Вселенной, они никогда не смогли бы вырваться из Египта<sup>11</sup>.

Ответственным за поимку беглых рабов считался «бог» Бааль-Цефон («Хозяин Севера»), капище которого находилось возле Пи-Ахирота. Выше уже рассказывалось, когда на третий день после исхода евреи возвратились к этому месту, фараон решил, что они не в силах преодолеть чары Бааль-Цефона<sup>12</sup>.

Некоторые комментаторы Торы утверждают, что египетские маги оказывали суггестивное воздействие на самих рабов. В результате этого массового внушения евреи были полностью удовлетворены своей участью и не помышляли о бегстве<sup>13</sup>. К обладанию подобными методами психического воздействия стремились и многие тоталитарные режимы в XX веке...

Духовная власть жрецов опиралась на силу «сара» Египта — высшего ангела, называемого Рахав, затем Узза, а еще позднее Мицраим. Миллионы рабов, возводивших пирамиды и города, были полностью удовлетворены своей участью и не помышляли о лучшем. В Пятикнижии рассказывается, что поначалу еврейские рабы даже не слушали пришедшего ради их спасения Моше — «из-за малодушия и тяжелой работы»<sup>14</sup>.

Ни один вождь и никакой народный трибун не смогли бы вывести евреев из рабства. Не помогли бы ни бунты, ни заговоры, ни однообразно сменяющие друг друга тысячелетия. Преодолеть чары сара Египта было выше человеческих сил<sup>15</sup>. Зная о безграничной власти своего сара, фараон Адикам-Авуз непреклонно отклонял все просьбы вождя евреев Моше.

— Я евреев не отпущу! — надменно говорил он<sup>16</sup>.

Только Б-г евреев мог разбить магические окопы. В мидраше рассказывается, что еще в течение пятидесяти дней после Исхода — вплоть до дня дарования Торы у горы Синай — величайший маг Египта Билам оставался в месте особой оккультной силы (так называемых «горах мрака») и совершал все известные ему магические действия, чтобы остановить евреев. Не помогло. Убедивших в тщетности всех усилий, маг Билам произнес: «Творец вывел их из Египта»<sup>17</sup>.

В противном случае евреи «навсегда остались бы рабами в Египте». Величайший знаток сокровенного учения Нахманид (Рамбан) комментировал это так: «Всевышний вывел сынов Израиля вопреки воле богов Египта, над которыми Он совершил суд. А если бы Он не поверг их, евреи бы не смогли выйти, ведь ангелы египтян (т.е. те, кого египтяне называли «богами») были достаточно могущественны для того, чтобы евреев не отпустить»<sup>18</sup>.

<sup>11</sup> См. «Зоар» 2, 376-38а; см. также «Шней лухот а-брит» (Шла) 51 от имени Аризаля; р. Цадок Аковэн, «При цадик», «Шкалим» 1.

<sup>12</sup> См. в гл. «Переход через море», раздел 2.

<sup>13</sup> См. р. А. Баум, «Лайла ка-йом яир» (2:5), стр. 72.

<sup>14</sup> Ср. Шмот (6:9).

<sup>15</sup> См. «Зоар» 2, 376-38а; см. также р. Реувен Меламед, «Тфилят Хана»; «Таллей орот», «Агада шель Песах» стр. 238.

<sup>16</sup> Ср. Шмот (5:2).

<sup>17</sup> «Якут ме-Ам Лоэз», Бе-шалах 1/12/.

<sup>18</sup> Рамбан, Дварим (4:19-20).

## 4

Была еще одна причина, по которой евреи могли навсегда остаться в рабстве у фараона. Из года в год они все дальше отходили от законов праотцов и всё больше становились египтянами. Они давно уже не помышляли о возвращении на землю предков — в страну Кнаан. Большинство из них мечтало стать такими же египтянами, как и все вокруг. Пусть рабами, но египтянами! Только бы в них не видели чужестранцев.

Они старались во всем подражать коренному населению страны.

Еще немного — и сыны Израиля, действительно, стали бы интегральной частью египетского общества. Кастой рабов. Именно об этом написано в Агаде: «Если бы Всевышний не вывел наших предков из Египта, то и мы, и наши дети, и дети наших детей оставались бы рабами у фараона в Египте».

Более того, в погоне за египтянами евреи опустились на сорок девятую ступень духовной нечистоты — из пятидесяти существующих<sup>19</sup>. Вслед за египтянами, погрязшими в идолопоклонстве и черной магии, сыны Израиля стремительно приближались ко дну затягивающей воронки. А знатоки сокровенного учения указывают, что с пятидесятой ступени возврата нет<sup>20</sup>. Это неизбежная духовная гибель. Так что если бы сыны Израиля задержались в Египте еще, пусть даже

ненадолго, то выводить было бы просто некого. На пятидесятом уровне духовной нечистоты у них окончательно прервалась бы связь с праотцами, открывшими для своих потомков Творца<sup>21</sup>. Больше бы евреев на свете не было.

Поэтому-то естественный ход событий и был решительно прерван, а на египтян обрушились десять казней. При виде того, как рухнет Египет, еще вчера казавшийся самой могучей империей мира, многие евреи начали прозревать. Вторжение сверхъестественного начисто смело установленные сроки и рубежи. Исход из Египта совершился не через четыреста лет, как было предречено в пророчестве Аврааму, а всего лишь на двести десятом году их пребывания в стране<sup>22</sup>! Ведь затягивающее устье воронки было уже настолько близким, что за две недели до исхода, в дни казни тьмой, большинство потомков Якова погибло от мора. Погибшие составляли около четырех пятых от общей численности народа<sup>23</sup>. Эти люди «перешли Рубикон», отделяющий евреев от египтян, и уже не могли покинуть страну<sup>24</sup>. После гибели большинства евреев события развивались с особой стремительностью — казнь первенцев и Исход.

По утверждению знатоков тайной мудрости, последнее избавление в конце времен будет в основных чертах подобно первому — Исходу из Египта<sup>25</sup>. П

*(Продолжение следует)*

<sup>19</sup> См. «Зоар Хадаш», «Итро» 31а; см. также выше — в гл. «Казни египетские», раздел 19.

<sup>20</sup> См. «Сидур а-Аризаль», Агада шель Песах, «Маца зу».

<sup>21</sup> См. р. Э. Деслер, «Михтав ме-Элияу» 2, стр. 17-18.

<sup>22</sup> Подробнее о продолжительности пребывания евреев в Египте — см. далее в главе «Срок исхода».

<sup>23</sup> См. в гл. «Казни египетские», раздел 19.

<sup>24</sup> См. «Михтав ме-Элияу» 4, стр. 132.

<sup>25</sup> См. «Зоар» 3, «Тазриа» 52а.



Рошель КАСОБ

## ПЯТЬ ДНЕЙ

*«Будьте осторожны с властями,  
ибо они приближают к себе человека только  
для собственных нужд,  
прикидываются друзьями,  
когда им это выгодно,  
но не помогут человеку в трудное для него  
время».  
(«Авот» 2.3)*

Пути, ведущие к Самарканду, всегда лежали в пыли. Летом ноги попросту утопали в этой теплой перине, покрывающей и широкие тракты, на которых могут разойтись две арбы, и узкие тропинки, по которым с трудом пробирается ишак. По обе стороны дороги стелется высохший ковыль, а за ним лежат поля. Издалека видно всадника, не слишком торопящегося в город. Но, как говорится, у коня четыре ноги, а у человека только две, поэтому верховой быстро нагнал двух парней, идущих пешком.

— Ассалому алейкум, йигитлар, — поздоровался всадник по-узбекски.

Йигиты, то есть, джигиты, молодцы, ответили на его приветствие. Незнакомец был явно не местным, говорил по-узбекски, а не по-таджикски, да и выглядел чудно. На голове ферганская тубетейка, поверх солдатской гимнастерки полосатый чапан, кавалерийские штаны. Вся одежда так запылилась, что, казалось, пыль въелась в

неё. А сапоги явно дорогие — не азиатские ичиги с калошами, а русские офицерские сапоги. Сами парни шли босиком. Кому летом нужна обувь?

— Вы в Самарканд? — спросил всадник, слезая с коня.

— Здесь одна дорога, уважаемый, и она ведет в Самарканд. Других нет. Вон от того карагача еще версты две и город.

— На дехкан не похожи, городские, наверное?

— Да, в городе живем. Ну, пойдем вместе.

Парни переглянулись, незнакомец же успокаивающе улыбнулся. Разговорились. Позже молодые люди узнали, что повстречались с председателем президиума ЦИК республики, главой только что образованного Советского Узбекистана Юлдашем Ахунбабаевым. Трудно было распознать в нём высокого руководителя, выглядел он, конечно, красным, но признать в этом простом человеке в пыльной одежде такую большую шишку было невозможно. Любой командир эскадрона держался куда большим начальником. Самарканд стал столицей УзССР, но Ахунбабаев был не местным и плохо еще ориентировался в городе, да и знакомых у него здесь было мало. Но он обладал обаятельной и открытой натурой, так что число друзей у него постоянно росло. Кроме

того, он неплохо разбирался в людях и знал местные народы, что позволяло ему находить подход к любому человеку, если, разумеется, тот не был принципиальным и непримиримым врагом новой власти. Вот и сейчас он сходу понял, с кем имеет дело. Судя по тубетейкам и выговору, перед ним бухарские, или, как говорили раньше, «туземные» евреи, узнав их имена, он лишь подтвердил свои догадки. Из небогатой семьи, это видно по одежде. Юлдаш не упустил возможности поговорить с ними о советской власти и насколько она хороша для всех, кто был обездолен при старом режиме. Для большевиков нет разницы, говорил он им, еврей ты, мусульманин или русский. У всех будут равные права. Не важно, кем ты родился, нищим или эмиром, теперь всё по справедливости. Если есть способности, ты можешь стать кем угодно.

— Посмотрите на меня, — убеждал Ахунбаев парней, — я был батраком, гнул спину на богача. И кто я теперь? Врут люди, не враг Советская власть верующим людям, она враг только тем, кто хочет, чтобы верующие покорно гнули спину на тиранов.

Да, он слышал о жестокостях, которые творили красные. Но это была война, разные люди брали в руки оружие и примыкали к красным, были и негодяи. Именно поэтому нужно, чтобы сегодня в коммунисты и комсомольцы шли честные и порядочные люди.

— Кто такие комсомольцы? Это молодые коммунисты. Вот такие честные, смышленные йигиты, как вы. Приходите ко мне завтра, — сказал Юлдаш, — прямо в ЦИК, в бывшую резиденцию губернатора, будем дружить.

Вернувшись домой, один из молодых людей, Уриэль Шимунов, рассказал отцу о встрече, и тот сразу запретил сыну даже думать о новой встрече с безбожником. С отцом не поспоришь.

Все знают, что у Илиёу маленькая, но железная ладонь, способная разрубить тушу быка пополам или поднять арбу. Сам Уриэль вряд ли слабее, но это же папа! За ужином отец сам вернулся к разговору.

— Хорошо, иди, послушай, что тебе скажет этот красивый, — неожиданно сказал отец Уриэлю. — Надо как-то приспособливаться к новым властям. Но будь осторожен!

На следующий день Уриэль стал одним из первых в Узбекистане комсомольцев.

\*\*\*

*«Кто найдет жену добродетельную?  
Выше жемчугов цена ее».  
(Мишлей 31:10)*

— В твоём возрасте у меня уже ты и твои братья родились, — корил отец Уриэля, — а ты ещё даже не женат.

Каждый раз, услышав о том, что отец ему подыскал невесту, парень отшучивался. Старый Илиёу стал опасаться, уж не понравилась ли ему какая-то из комсомолок. Хвала Вс-вышнему, евреек в комсомоле не было, но тут-то и была опасность. Вдруг сыну полюбилась нееврейка? Напрасно отец беспокоился. Уриэлю нравилась его двоюродная сестра. У сестры его отца было три дочери, и все — красавицы. Про старшую же, Панино, говорили, что в ней возродилась красота праматери Сары. Узнав об этом, Илиёу слегка нахмурился. Свою сестру он выдал замуж за человека из знатного рода, потомка Арон-бая Уламо, мудреца Торы, имевшего право выносить алахические постановления, обязательные для всех бухарских евреев, положившего начало двум богатым и известным родам Аронбаевых и Уламаевых. Собственный же род Илиёу — Шимуновы-Касоб — хоть и был уважаемым, благодаря честности и безупречной репутации, но не отли-

чался ни богатством, ни ученостью. Но! В конце концов, мать Панино — его собственная сестра. Это её кровь дала таких красавиц, дочери похожи на свою мать. Долг платежом красен, пора Якову Аронбаеву возвращать долг семейству Шимуновых. Илиёу был не скор на решения, но если уж решил, то действовал незамедлительно. Натянув сапоги и подвязав халат платком, он направился к выходу.

— Идём, — позвал он сына.

— Куда? — удивился тот.

С силой шлёпнув сына по плечу, отец ответил, усмехнувшись недогадливости молодёжи:

— Сватать тебя будем.

В гостиной у Якова Аронбаева был накрыт низенький столик-шулхон, расставлены пиалы, разлит чай, разложен сахар и сухофрукты с орешками. А хозяйка тем временем готовила настоящее угощение. Ничего необычного в таких посиделках не было, родственники часто ходили друг к другу в гости. Однако у Илиёу было настолько торжественное выражение лица, что Яков понял — сегодня случай какой-то особенный.

— Ну, давай, не тяни, — с нетерпением сказал он.

Его шурин слегка нахмурился. Момент очень серьёзный для того, чтобы вот так его подгонять. Уриэль же стал особенно сосредоточенно взламывать жаренную урючную косточку.

— Дорогой и уважаемый Яков Арон-бай, — начал Илиёу.

Хозяин дома, услышав такое вступление, подумал, что либо ему сейчас сообщат о том, что завтра ОГПУ придёт его арестовывать, либо, что,

наконец, пришёл Машиах. Впрочем, говорящий продолжил:

— Вся еврейская махалля знает, что у тебя растут красавицы-дочери. Каждый отец рано или поздно должен расстаться с ними, потому что так Вс-вышний создал этот мир — у каждого существа есть своя пара. У овцы есть баран, у голубки есть голубь, даже на тутовнике растут женские и мужские цветы. Твоя старшая, Панино, уже невеста. Посмотри на моего сына, разве он не идеальная пара для твоей дочери? Красавец, ни умом, ни трудолюбием Б-г его не обидел. Сам знаешь, в школе и в ешиве на него нахвалиться не могли. У новых властей уважением пользуется. Мы с тобою и так близкие люди, а если женим наших детей, то ближе нас вообще никого не будет, — Илиёу высказался и замолчал, будто у него в легких закончился воздух.

Яков нахмурился. Отказать брату своей жены было не просто, но отдавать свою дочь за его сына очень не хотелось. Да, шурин прав, дурного слово о племяннике его жены никто сказать не мог. Работяга, умница, внешность приятная, возможно, далеко пойдёт при большевистской власти. Но всё же, отдавать княжну за мужика? Дочь аристократа за сына простого человека? В лицо такое, конечно, не выскажешь, не побрезговал же сам аристократ сестрой этого мужика, взял её замуж. Илиёу взглянул на Уриэля и вспомнил, как когда-то вот так же его собственный отец разговаривал с дедом нынешнего жениха, когда сватал его самого за Угуль. И всё же... его дочь достойна куда большего.

— Уважаемый Илиёу, — начал он свой ответ, — в каждом доме есть свои обычаи. У нашей семьи тоже есть обычай, который не принят в других семьях. Мы не отдаём наших дочерей просто так. Мы берём за них калым, за старшую дочь самый большой. Я рад был бы не брать с тебя ничего, но это было бы унижением для Па-

нино. Поэтому вот моё слово: если сама невеста не против, а я ведь не держу её сердце в своих руках, то вы можете принести калым в 9000 золотых рублей, и свадьба состоится.

Девятьсот золотых червонцев! И в спокойные предвоенные годы это была огромная сумма для небогатой еврейской семьи, а уж после войны и революции так и просто сказочная. Уриэль сник, а его отец хитро усмехнулся в бороду. Придя домой, Илиёу оставил сына в гостинной, а сам спустился в подвал. Там, продвигаясь между огромными глиняными хумами с вином и ядрёным самогоном, он подошёл к большому ларю с мукой пудов на семь и начал его отодвигать в сторону. Потревоженная змея, прятаясь позади ларя, недовольно зашипела, но не стала нападать на соседа, а просто пробурчав ругательства на своём языке, уползла в темноту. Достав из-за пояса нож с широким лезвием, Илиёу подкопал землю в том месте, где стояла мука. Очень скоро показалась крышка маленького медного кумгана. Посопев, он протянул руки к чуть позеленевшей меди и разгрёб руками землю вокруг, а потом поддел за ручки и вытащил кумган. Выйдя во двор, он полил из кувшина на свою добычу, чтобы омыть с неё прилипшую землю, отёр какой-то ветошью и на вытянутых руках внёс в дом.

— Вот! — поглядев сверху вниз с победным видом на сына, произнёс Илиёу и с грохотом поставил кумган на стол.

— Что это? — удивлённо спросил Уриэль.

Отец принял ещё более торжественный вид и ответил:

— Он думал, что я начну торговаться, как за корову на базаре. Никто ещё в нашем роду не скупился на свадьбу. Тем более, идёт речь о дочери моей сестры, а не просто какой-то там Арон-

баевой. Пусть видит, что имеет дело не с крохоборами. Считай, здесь ровно тысяча червонцев без одного. Отсчитай девять сотен, остальное пойдёт вам на свадьбу.

Долго потом отказывался Яков от денег и говорил, что пошутил, что будет рад такому жениху безо всякого калыма, но упрямство, как говорят одни, или принципиальность, как говорят другие — родовая черта Шимуновых-Касобов. Оставалось только спросить невесту. Её позвали к столу и рассказали, что её сватает вот этот молодой человек. Панино засмушалась и спросила отца:

— Папа, Вы от меня избавиться хотите? Мне ещё рано замуж.

— Ты отказываешься? Я тебя неволить не стану, так я и сказал твоему дяде.

— Не отказываюсь, — ответила девушка и смущённо выбежала из комнаты.

— Вот же, твоя порода, — произнёс, усмехаясь, Яков, обращаясь к Илиёу.

\*\*\*

*«Окружили меня пути смерти,  
устрашили толпы безбожников.  
Тенета преисподней — вокруг меня,  
передо мной — силки смерти».  
(Теилим 18:5-6)*

Совсем ещё недавно его называли Уриэль-раис, то есть председатель Уриэль. Уважаемый всеми основатель и бессменный руководитель первого еврейского колхоза им. Лазаря Кагановича. Не трудно было уговорить евреев переехать из города в кишлак и начать возделывать землю. В голодные предвоенные годы, а тем более во время войны, работа в селе давала больше шансов прокормиться. Земля, хотя её выдели-

ли для евреев-колхозников заброшенную, невозделанную, всё равно сторицей воздавала за труд, в неё вложенный. А как гордились евреи своим колхозом, своим председателем! Молодой, образованный, закончивший высшую совпартшколу при ЦК Компартии Узбекистана, за руку здоровавшийся со всеми руководителями республики. Все знали, что дома у него лежит наган с дарственной надписью от Усмана Юсупова, руководителя УзССР. Некоторые также знали, что дома спрятаны тфилин и талит, и что каждое утро коммунист Шимунов в закрытой комнате тайком молится. Их не нашли три месяца назад при обыске, получив предупреждение от начальника Самаркандского НКВД, с которым они когда-то вместе вступали в комсомол. Уриэль успел перепрятать молитвенные принадлежности вместе с еврейскими книгами. Ну, а больше нечего было опасаться? Жили не богаче остальных, из нееврейских книг дома только «Краткий курс истории ВКП(б)», да биография товарища Сталина. При обыске изъяли два револьвера. Один тот самый, наградной, второй, который во время войны ему вручили, как председателю колхоза. Теперь на суде это оружие служило вещественным доказательством антисоветского заговора. По версии обвинения, Уриэль Ильясович Шимунов, беспартийный, неграмотный, из кустарей, вступив в преступный заговор с другими обвиняемыми (ими были два эвакуированных еврея, которых приютил председатель в своём колхозе, дав должности счетовода и завсклада), собирался совершить убийство товарищей Сталина и Калинина, поскольку знал, что те якобы собираются посетить республиканский слёт колхозников. Кроме того, эта преступная группа занималась хищениями в особо крупных размерах, похитив урожай картошки в то время, когда вся страна отдавала всё до последнего зёрнышка на фронт.

Три года назад, в 43-ем, зима наступила рано и не собиралась уходить очень долго. Вчера со-

седка пришла к нему и сказала, что её дочь-пятiletка скоро умрёт голодной смертью, а сегодня Уриэль-раис вызвал к себе в правление завсклада Мильштейна и сказал ему:

— Лёва, раздай по два кило картошки каждой семье.

— Раис, ты что спятил? Нас же посадят! Всё на учёте, до последней картофелины. Ты же знаешь сам прекрасно!

— Лёвчик, что я знаю точно, так это то, что если завтра начнут помирать люди, то никому лучше не станет и план выполнять будет некому. Мне лучше повеситься, чем глядеть в глаза их родственникам.

— Уриэль, тебя свои же выдадут, те самые, которых ты сейчас от смерти спасаешь!

— Не выдадут, и в документах будет всё чинчинарём, я договорюсь со счетоводом.

Выдали. Как только НКВД арестовало председателя и стало по одному допрашивать колхозников, нашлись те, кто вспомнил о злополучной картошке.

Уриэль знал, что с окончанием войны снова пошли аресты, знал, что скоро доберутся до него, его предупреждали. И всё же, приговор был для него сильным ударом. Шестнадцать лет строгого режима. Ночью к нему в камеру пришёл начальник НКВД города.

— Уриэль-ака, ты знаешь, я ничего не мог сделать, твоё дело решалось на республиканском уровне.

— Знаю, Усмон-джон, знаю. Я тебя не виню и на тебя не в обиде.



— Из наших остались только мы с тобой, остальные — кто в Сибири полёг, кто на фронте. Вот что я тебе скажу, охрана здесь — мои люди, я организую тебе побег.

— Нет, потом сам окажешься на моём месте, к тому же ты таким лёгким приговором не отделаешься — тебя к стенке поставят прямо в этой же камере. Да и куда мне бежать с женой и пятью детьми? А родственники? Разве их оставят в покое, если я сбегу? Ну вот, видишь. Заложников у меня слишком много для побега. Не переживай, я вернусь, я живучий.

Через неделю бывшего председателя колхоза имени Лазаря Кагановича Уриэля Ильясовича Шимунова погнали по этапу в Магадан.

\*\*\*

*Но худо поступали с нами египтяне  
и притесняли нас,  
и возлагали на нас работу тяжкую;  
И возопили мы к Г-споду,  
Б-гу отцов наших, и услышал  
Г-сподь голос наш,  
и увидел бедствие наше и труды наши,  
и угнетение наше.  
И вывел нас Г-сподь из Египта рукою  
сильною и мышцею простертою,  
и страхом великим, и знаменьями,  
и чудесами.  
Дварим («Ки-Таво» 26:6-8)*

К Песаху всегда готовятся так, как ни к какому другому празднику. Убирают весь дом, вычищают каждую щель, чтобы, не дай Б-г, не осталась где-нибудь хотя бы крошка квасного. Всей семьёй перебирают мешок пшеницы, отбрасывая все набухшие, запревшие зёрна, оставляя лишь самые лучшие, самые кашерные для праздничной мацы. Потом чистят ручные жернова, ведь пользоваться для религиозных обрядов общественной мельницей при това-

рище Хрущеве, объявившем войну вере, было невозможно. Перемалывают пшеницу в муку, а потом очень быстро замешивают тесто, раскатывают его и кладут в тандыр. Печётся маца не более минуты, подготавливают её к выпечке не дольше 18 минут. Процесс сложный, занимается им вся семья. Почти вся. Вот уже шестнадцать раз отец в этом участия не принимал. Вот уже шестнадцать лет, как он валил лес на Колыме. Вот уже шестнадцать лет, как мать не спит на кровати, вместо этого стелет себе на полу, чтобы хоть немного ощутить ту тяжесть, которая упала на плечи любимого мужа. Шестнадцать лет на отцовский стул не смеют садиться дети. Шестнадцать лет его ждут дома. Но всё когда-то кончается, закончился срок, который присудил ни в чём неповинному человеку самый гуманный суд в мире. За два дня до Песаха Уриэль вернулся домой. Кинулись тут же накрывать на стол, позвали родственников. Наготовили самого лучшего, а бывший председатель зэка Шимунов попросил принести кильку в томатном соусе. В семье рассмеялись и заплакали, когда узнали причину любви Уриэля к этим консервам. Последние девять лет после смерти Сталина по советским праздникам им выдавали кроме баланды еще баночку кильки на двоих и по кусочку сала. Сало доставалось русскому напарнику, а относительно кашерные консервы съедал Уриэль. Наконец, наступил Песах, праздник освобождения из рабства, который теперь ощущался совершенно иначе человеком, который был рабом в Колымском Египте.

На пасхальный Седер всегда готовят самое лучшее. Собирается всё многочисленное семейство. Обычного стола, конечно же, для такого торжества недостаточно. Ставят кОзлы, которые покрываются сбитыми досками, сверху стелятся лучшие в доме белые скатерти. Панино перед праздником их заново выстирала, потом прокипятила в огромном оцинкованном чане,

добавив новомодную синьку и крахмал, чтобы они были хрустящими после глажки и ни в коем случае не желтоватые. На скатерть выставили лучшую, использующуюся исключительно для Песаха посуду — кузнецовский фарфор, тончайшие китайские блюда и чашечку для вина с глубоким блюдечком, полупрозрачные, словно выточенные из белого оникса, которые покупала еще бабушка Хана в год рождения Уриэля. Обязательные маца, горькая зелень, «египетская глина» из перемолотых орехов и кишмиша, баранина на косточке, множество самых разных блюд, лучшее вино, которое Панино делала сама, отделяя каждый хвостик от каждой виноградинки, чтобы сладостный напиток не был слишком терпким. И, конечно же, во главе стола, там, где сидит отец-хозяин дома, положили книгу — Пасхальную Агаду дореволюционного издания (а разве бывают послереволюционные?). Книга пожелтела, надорванные страницы аккуратно заклеили папиросной бумагой. На титульной странице штамп с дореформенной орфографией гласящий: «Изъ библиотеки туземнаго еврея Ильи Шимунова». Да, когда-то была целая библиотека, ради которой стоило показывать штамп...

Все ждали, возьмет ли отец книгу, станет сам проводить Седер, или же поручит кому-то из сыновей. Нет, никому он поручать не стал. Взял книгу и, почти не заглядывая в неё, нараспев стал читать по памяти. Далеко за полночь, когда все уже расходились, один из сыновей осторожно спросил Уриэля:

— Папа, Вы ведь столько лет были там, где не только на иврите — по-бухарски говорить было не с кем, а весь вечер читали молитвы наизусть. Как это возможно?

— Сынок, если я выжил в этом аду, то только благодаря тому, что постоянно молился и повторял то, что когда-то учил в ешиве.

\*\*\*

*«Лучше доброе имя, чем добрый елей,  
а день смерти лучше дня рождения».*  
(Коэлет 7:1)

— Не переживай, у меня есть ещё два часа, все успеете попрощаться, — с трудом улыбаясь, произнёс Уриэль.

— Не говори так, до ста двадцати тебе ещё далеко, — убеждая не то себя, не то отца, проговорил сын.

— Я знаю, о чём говорю. Дай мне ещё раз посмотреть на фото твоего сына... Наша порода, Шимуновская...

Неделю назад Уриэль-бобо, дедушка Уриэль, как его теперь всё чаще называли, назвал день, когда он умрёт. Этот день наступил, и он предсказал время, когда он присоединится к своим отцам. После выхода из лагеря устроился кладбищенским старостой, может быть, поэтому он и относился к собственной смерти спокойно. А может быть, знал что-то такое, чего другие не знали. Всё отпущенное ему время после освобождения он отдавал молитвам, подбирал святые книги, от которых избавлялись другие, так что собралась почти такая же библиотека, какая была у его отца. Он вспомнил всё, чему его учили в ешиве, выучил много нового из того, чему его учителя не успели научить.

— Помнишь, я тебе показывал место на кладбище, на пригорке, рядом с деревом? Я его выбрал для себя, там меня и положишь.

— Папа, не говори так, — залился слезами сын.

— Перестань. Мне не страшно, прожил больше, чем рассчитывал. Г-сподь подарил мне много счастливых лет. А теперь пора. Очень хочется,

чтобы вы были счастливы... Не забудь, на пригорке возле дерева... Маму берегите...

Собрались все: дети, внуки, вся родня. В спальне, где лежал Уриэль, всхлипывали, но показывать слёзы боялись, в зале же причитали в голос. Ещё раз окинув взглядом детей и жену, проведя рукой по головке подошедшей внучки, Уриэль-бобо прикрыл глаза и одними губами стал читать покаянную молитву. Потом открыл глаза и произнёс:

— Ну всё, прощайте, дорогие мои.

Тут уже сдерживаться никто не мог, заревели все вокруг, сквозь этот плач было едва слышно, как умирающий произнёс свои последние слова. Ими стали слова главной молитвы еврейского народа «Шма, Израэль».

\*\*\*

Много-много лет спустя я спросил у своего отца:

— Папа, ведь дедушки Уриэля с вами не было столько лет, вы выросли без него. Как ты воспринял его, когда он вернулся?

— Что ты имеешь в виду, сынок?

— Ну, я всегда слышал, что дети ему во всём подчинялись, его слово было главным в доме. Но он же был практически чужим человеком, вы его не знали, и вот к вам, взрослым парням, приходит человек, который вправе вами командовать. Каково это было?

Мой папа посмотрел на меня как на слабоумного и очень мягко ответил:

— Как же ты не понимаешь? У нас ведь была мама, которая нас воспитывала, и она сама очень уважала и любила нашего отца.

Я пристыженно замолчал. МТ



Рав Цви КАПЛАН

## ПЕРЕВЕРНУТЫЕ БУКВЫ

*Избранные главы из нового романа*

### Симхат Тора в синагоге

Мой друг Рафик после службы в армии остался жить в Риге. То ли климат понравился, то ли рижские кафе, но он прижился, познакомился со множеством рижан и рижанок. У него появились друзья в разных кругах. Его можно было встретить в популярных местах города. Я не знал, где он работает, да и работает ли вообще.

Однажды встретил Рафика, он сказал, что вечером идет в синагогу, где будет очень веселый праздник Симхастойре, и пригласил присоединиться. Ну, если твой друг — азербайджанец — приглашает тебя в синагогу, отказываться некрайсиво.

Синагога была в Старом городе. Я знал, где она находится, но ни разу в жизни не входил в нее. Даже во время прогулок с моим другом, когда мы обходили все церкви и соборы города с фотоаппаратами в поисках интересных кадров. Залезали на чердаки и крыши старых домов, запечатлевали черепичные крыши амбаров, старые кладбища. Мы любили Ригу, особенно Старый город, но синагогу, которая располагалась в самом сердце Старой Риги, по каким-то таинственным причинам обходили стороной.

И вот я туда направляюсь. Мы прошли по темнеющим улочкам, вымощенным брусчаткой,

мимо средневековых амбаров и Реформаторской церкви. Благодаря соседству с ней здание синагоги уцелело в годы войны. Его не взорвали, опасаясь разрушить церковь, но решили использовать и сделали там конюшню. После войны власти вернули здание еврейской общине города. Евреи получили единственную уцелевшую из пятидесяти синагог, которые были в довоенной Риге. Они очистили здание от навоза, достали скамейки, сделали новую надпись над *арон а-кодем* из 124-го псалма: «Благословен Творец, что не отдал нас в добычу зубам их».

Все эти и другие истории я услышу через много лет от евреев, с которыми буду молиться в миньяне. А пока мы проходим узкими темными улицами и входим во двор синагоги. Там крутится хоровод молодежи. Все громко поют песни на иврите «Шалом алейхем», «Хава нагила». Нужно было запомнить всего два или три незнакомых слова — и уже можно принять участие в общем веселье.

Рафик пристраивается в хоровод. Он и тут находит себе место, и через пару минут подхватывает припев. Я тоже пытаюсь изобразить веселье, подпрыгиваю и подпеваю вместе со всеми, но у меня все это плохо получается, и я отправляюсь внутрь здания. В большом зале молитва закончилась, и группки молодых людей, располо-

жившись на скамейках, делают «лехаим». Что-то распивают и чем-то закусывают. Я спустился на этаж ниже, в малый зал синагоги, и там увидел картину, которая окончательно смутила мою юную душу.

На возвышении, которое называется *бима*, где во время молитв читают свиток Торы, обнявшись, кружились вроде как в танце два старых еврея, а внизу валялась пустая бутылка из-под водки. Именно так эта картинка запечатлелась у меня в голове: пустая бутылка, пьяные евреи.

Не дождавшись Рафика, который выполнял заповедь радоваться в праздник, я ушел шляться по темным улочкам Старой Риги. Там была романтика, шпили и старые здания. Мне это нравилось. Большого энтузиазма воспоминание о посещении синагоги у меня не вызывало, в синагогу не тянуло. В следующий раз я попал туда снова лет через десять. Тоже на праздник.

Я приехал в Москву в командировку и остановился у наших друзей. Вечером хозяева пригласили меня отправиться с ними к синагоге на улице Архипова, где празднуют Симхат Тора. Несмотря на воспоминания десятилетней давности, я пошел и увидел картину, которая полностью перечеркнула неприятные воспоминания юных лет.

Мы отправились пешком в центр города. Когда добрались до места, то увидели, что подойти к синагоге уже нельзя. Толпа заполнила всю улицу снизу доверху. Там собралось несколько десятков тысяч человек. Мы все-таки протиснулись ближе к зданию синагоги. Над толпой висел дух праздника, единения, общности. Группа молодежи танцевала под музыку, звучащую из небольшого магнитофона, где-то пели под гитару. Тысячи евреев веселились около синагоги, праздновали встречу с самими собой, с евреями. Мы провели вместе с ними несколько часов.

Домой собрались очень поздно. Река людей стала растекаться по соседним улицам, в подземные переходы, в метро. В этой еврейской толпе были и мои будущие знакомые, с которыми я встречу через несколько лет и с некоторыми ныне часто встречаюсь на улицах Иерусалима.

Возвращаясь тем вечером домой, воодушевленный увиденным, я догадывался, что это очень важное для меня событие.

Прошло много времени, мы осели на юге Израиля в городе Офаким. Я рассказал историю о своем первом посещении синагоги умному математику и умному еврею, с которым мы вечерами учили комментарии к Пятикнижию. Он усмехнулся и задал мне встречный вопрос — еврей все-таки:

— Возможно, бутылка из-под водки оказалась там случайно, и эти старые люди к ней не имели никакого отношения. Вы ведь сказали, что там было полно молодежи, которая собралась, чтобы повеселиться. Вопрос у меня такой: зачем Творец показал вам эту картинку, и что вас заставило увидеть ее именно таким образом? Ведь все это отодвинуло ваш приход в синагогу на несколько лет.

Уже в Израиле, приходя в синагогу на праздник Симхат Тора с детьми (а сегодня и с внуками), я вспоминаю свое первое посещение синагоги в Старой Риге на улице Пейтавас, двух пожилых евреев, танцующих на биме, хоровод молодежи во дворе — и задаю себе вопрос:

— Почему Творец показал мне картину, которая меня смутила? А может, у меня был выбор увидеть ее совсем по-другому?

### Праздник Пурим в Кировском парке

Как на меня свалились милые ребята в штатском?

Неужели они все знают?

А может... В моем отделе появилась новая работница, она же и единственная сотрудница нашего отдела. Мы приступали к автоматизации библиотеки, и директриса решила расширить отдел. Так я познакомился с Дорой. Она подружилась с Ирой, привела ее на курсы шитья, которые вела знаменитая в городе мадам Кузнецова.

Мы стали обмениваться книгами, отнюдь не безобидными. От нее получили экземпляр «Эксодуса», читали его, вырывая друг у друга. От нее же к нам попал машинописный экземпляр книги рижского художника Эльмара Ривоша, прошедшего гетто, потерявшего там семью. Он описывал с топографической точностью улицы и дома гетто. А мы жили в пяти минутах ходьбы от этих улиц и, прочитав книгу, пошли искать описанные в ней места. После этого простая поездка на трамвае домой стала путешествием через историю. Вот тут был забор, вот тут юденрат — в здании, где сегодня школа, а по этой улице вели к месту расстрела евреев в ноябре 41-го года в Румбулу. Вот еврейское кладбище напротив института гражданской авиации. Кладбища нет — вместо него парк. Мы нашли в нем несколько надгробий, вернее, обломков того, что некогда было надгробиями....

Как-то после работы со словами, что это билеты на праздник в воскресенье днем, Дора положила передо мной две бумажки. Праздник назывался Пурим, мы должны были встретиться в центре города в парке, который тогда носил имя Кирова. Сегодня многое изменилось. Парк вернул себе девичью фамилию и называется Верманским, а бюст вождя пролетариата заменили памятным знаком в честь знаменитого рижанина — шахматиста Михаила Таля.

Меня удивило такое приглашение. Почему в парк? Пикник на газоне? Парк был очень по-

пулярен у рижан. Старики на скамейках обменивались новостями, дети гоняли по аллеям на машинках и трехколесных велосипедах, духовой оркестр иногда трубил на открытой эстраде. Прохожие спешили, срезая диагональными аллеями путь к вокзалу. Но праздновать еврейский праздник в таком месте? А не лучше ли дома, заперев двери на засов и выключив телефон? Можно также изолировать аппарат от внешнего мира пуховой подушкой. На всякий случай.

Дети остались дома с бабушкой и дедушкой, вызванными на дежурство. Это было удобно. В воскресенье они не работали и могли нас отпустить. В эти годы, когда наша семья разрослась, нам было сложно выбраться вдвоем — разве что раз в году в кино или в театр. Даже прокатиться вместе на трамвае уже удовольствие. Ну, погуляем по парку, решили мы. Даже если никого там не встретим.

Мы пришли в парк. На аллеях — обилие отдыхающих граждан с характерной внешностью, которые делали вид, что прогуливаются в ожидании событий. События тут же последовали. Толпу прорезал молодой узколицый мужчина в кожаном пальто и в кепочке. Он стремительно пролетел через парк, и все потянулись за ним. Около павильона при входе стоял большой автобус «Икарус», в который мы зашли. Выехали из центра города и поехали в сторону нашего дома. Проезжая, я успел заметить наших младших детей, которых выгуливали бабушка с дедушкой. Соня, наверно, дома занималась скрипкой.

Автобус проехал район Кенгарагс и остановился около «Дома семейных торжеств». В моем родном городе есть незнакомые мне места? Оказывается, для проведения еврейских праздников можно снять зал. Интересно, куда милиция смотрит? А если можно, почему нас собрали в парке и везли через весь город? Хорошо, что глаза не завязали.

Мы зашли в дом, поднялись на второй этаж. Много народу; кого-то я знаю, других — нет, но встречал в городе.

Столы с угощением, яблоки и болгарское вино. Проблемы кашрута меня еще не волновали, да в магазинах так или иначе не продавалось кашерное вино. Как мне тогда показалось, болгарское было вполне подходящим угощением для праздника. Еврейская кухня была представлена *гоменташами*. Кто не знает, что это треугольные пирожки с маком под названием «уши Амана»?

Мы расселись, и как раз появился тот самый человек, который в парке предлагал занимать места в автобусе. Он снял пальто и остался в своей кожаной кепочке. Это был Лева Фабрикант, который представил нам организатора вечера Владимира Митина. Так мы, наконец, познакомились с этими страшными людьми. Их называли словом *отказники*. Именно о них меня будут расспрашивать в КГБ.

Владимир стоял в дверном проходе, ведущем на кухню, где можно было приготовить угощение для семейных торжеств.

— Покажись народу, Владимир! Все вопросы, пожалуйста, к нему!

Чтобы лучше показаться народу, он подпрыгнул, опираясь на косяки двери, но забыл, что стоит в дверном проёме, и сильно ударился головой о перекладину. Присел, закрыл голову руками. Несколько секунд приходил в себя. Потом встал, поклонился всем. Было видно, что ему больно. Так я первый раз увидел Владимира. Потом он взял себе имя Ицхак.

В этот день у него действительно был день рождения, и он на свое имя арендовал зал — провести день рождения с размахом, чтобы люди запомнили. У него получилось. Я помню...

После Левы выступила милая дама. Она рассказала нам про происки Амана и страдания Мордехая и Эстер. Описала давно происходившие события и объяснила, что сейчас мы увидим *пуримшпиль* — спектакль, построенный на истории, которая произошла когда-то в далеком Иране. Тогда я не подозревал, что через несколько лет мы в канун праздника Пурим поднимемся в Иерусалим, что я стану лектором и преподавателем традиции, а Ира в школе, где начнет работать, будет ставить спектакли и фильмы про эти события. Два фильма лежат у меня на полке, два диска... Ее спектакли остались в памяти зрителей.

Мы впервые в жизни видим пуримшпиль. В нем царь Ахашверош страдает от похмелья после пира и узнает, что вчера он приказал казнить свою жену. Его играет Фима Соловей, еще один рижский отказник. А барабанщика — Артур Урицкий. Он надувает покрашенные щеки, бьет в барабан — изображает народ. Сегодня, встречая его в Иерусалиме, я с трудом узнаю того молодого человека, почти юношу, в солидном раввине, облаченном в длинный сюртук. Но к тому времени этот «почти юноша» успел стать участником многих интересных событий. Он сделал своему новорожденному сыну *брит мила* в коммунальной квартире и за это имел неприятности с милицией, учил Тору, обучал других.

По ходу спектакля царь Ахашверош выступил с тронной речью, используя фразы и выражения из нашумевшего интервью тогдашнего главы партии Андропова. Комментируя повышение цен на многие товары, Андропов сказал: «Это не станет генеральной линией нашей партии». Вдруг царь Ахашверош, проводя в воздухе кривую линию, заявил, что притеснение евреев в империи не будет нашей генеральной линией. Весь зал притих. Слишком смело. Потом мне рассказали, что после этих слов несколько молодых людей в хороших костюмах поднялись и

вышли из зала. Они сели в «Волгу», стоящую у здания, и уехали. Однако нам дали закончить вечер.

А еще провели викторину, на один вопрос которой я сумел ответить и получил для Иры серебряную цепочку с магендавидом. Я был очень горд, что выиграл такой еврейский подарок для жены.

— Ты будешь его носить? — спросил я.

— Наверно, иногда буду!

Так мы познакомились с рижскими отказниками. Многие оказались интересными людьми. Мы с ними будем общаться все время до отъезда из Риги; потом встретимся в Израиле.

Двоих уже нет с нами. Лева умер в Америке совсем молодым, куда уехал по делам работы. А Ицхак Митин стал ездить в Ригу, открыл там ешиву. Со своей бешеной энергией он сумел организовать место учебы для многих жителей города. Ицхак и умер в ешиве, на своем боевом посту.

Мы возвращались домой по темным улицам Кенгарагса. Пешком. Наш дом совсем близко. Из окон зала семейных торжеств нам вдогонку неслась веселая израильская музыка. Трудно поверить, что это происходит в Риге в начале 80-х годов — пуримспиль при таком стечении народа, впереди у нас и первый Песах, и первый Шабат. Еще много Шабатов, праздников, наши дети будут учить Тору в лучших израильских ешивах. Трудно поверить, что скоро меня вызовут в комитет побеседовать, как они выразились, и попугать.

Но тогда мы ничего этого не знали. Не знали даже, что уже сделали первый шаг навстречу этому будущему.

### Первый Песах

Мацу продавали в синагоге. Каждый год перед Песахом папа отправлялся туда и приносил два пакета, обернутые в серую бумагу. В его поступке было не столько следование традиции, сколько вызов власти. Вот вы так, а я гордо иду и покупаю мацу. Мы все ели ее. Были годы, когда он весь Песах ел вместо хлеба только мацу. Как во многих еврейских домах, этот хлеб нашей бедности, как он называется в пасхальной Агаде, оставался единственной связью с еврейством. В некоторых еврейских домах пекли на Пурим гоменташи с маком и делали на Хануку латкес из картошки. Гастрономические связи с наследием прошлого рвутся последними.

Когда я приезжал в Полоцк к бабушке Эстер, которая единственная из семьи в Песах ела только мацу, я иногда заставал там дядю Абку. Это был муж сестры моего дедушки. Помню завтрак, мы с дядей Абкой сидим за столом. На нем что-то вроде полувоенного френча и подтяжки. У моего папы таких нет. Они привлекают мое внимание. У каждого кружка с молоком, а перед нами пачка мацы. Мы выбираем из нее по целому листу и едим, запивая молоком.

— Ты только никому не говори, что я ем мацу, — говорит мне дядя Абка, прихлебывая из стакана молоко, и продолжает, — ведь я коммунист, и мацу мне есть нельзя. Не выдавай меня.

Я обещаю молчать, и мы продолжаем хрустеть мацой. Через много лет я рассказал об этом эпизоде теткам. Они долго смеялись и сказали, что дядя Абка никогда коммунистом не был. Наверно, ему нравилось шутить. Так что с мацой я был знаком с детства, знал, что ее вкусно есть с молоком, но об этом нужно молчать. Этот урок я получил от дяди Абки.

Мне вспоминается первая самостоятельная попытка отпраздновать Песах. Мы жили в одно-



комнатной квартире на улице Краста — десяток серых блочных девятиэтажек. Квартира была на первом этаже с видом на такой же дом. Комната с кухней. Папа, мама и трое детей — тесно, как в подводной лодке. Но то, что квартира была на первом этаже, имеет значение в нашей истории.

Мои друзья, которые уже уехали в Израиль, прислали в письме листовки с описанием праздников. Там было много полезной информации. Был листок и про Песах. Подготовка к празднику. Седер... Четыре сына... Горькие травы и пасхальное приношение.

Я предложил Ире отпраздновать приближающийся Песах: купить мацу и организовать седер. Ее эта идея как-то не вдохновила. Жизнь тяжелая, дети, быт заедает, не до праздников. Это не Новый год и не день рождения. Я не стал настаивать.

В один из дней у нас в квартире произошла авария. Вода не проходила. Сначала мы не поняли всей серьезности случившегося. В унитазе скапливалось то, что должно было проходить по трубам вниз. Я в этот день не пошел на работу. Вместо этого пришлось бегать в домоуправление, звонить сантехнику. Специалиста не нашлось. Дежурный сантехник оказался в отъезде. Председатель кооператива обещал разобраться. Обещал и ушел домой...

А вода прибывала и прибывала. В подвале среди темных труб я не мог найти причину нашей проблемы. Мы поняли, что пользоваться туалетом мы не можем. Пришлось обратиться к соседям. У них в четырехкомнатной квартире было два туалета. Один не работал, как и наш, второй вполне добротнo функционировал. Я стал обходить все квартиры, которые были над нами, и просить соседей не пользоваться туалетами, которые примыкают к нашему стояку. Люди отнеслись к этому с пониманием. Но иногда природа

брала свое, и мы оказывались последним рубежом на пути бурных потоков.

В какой-то момент Ира заметила в раковине на кухне что-то подозрительное. Она поняла, что беда добралась до посуды, сложенной в раковине. Схватила ее, сполоснула, набрала воду в кастрюлю и поставила все кипятить. Я бегал по этажам и в подвал. Ира пыталась контролировать ситуацию в доме, на кухне. Детей выставили на улицу. Соседи разрешили пользоваться их вторым туалетом, который был в другой половине их большой квартиры. А в нашей-то все было миниатюрное. Все под боком. От этого и сложности жизни.

Итак, я ношусь по кругу без видимой пользы, Ира пытается сдержать стихию внутри квартиры. Телефон в домоуправлении уже не отвечал, сантехник перестал объяснять причины, которые мешают ему приехать и спасти нас...

Ближе к концу дня, когда мы не знали, что нам еще предпринять, вдруг раздался странный булькающий звук: трубы с победным воем начали всасывать воду, воздух и всю скопившуюся дрянь. Все начало работать как обычно. Унитаз поглощал ниагары воды, сток в ванной затейливой воронкой всасывал воду. Мы бросились мыть, чистить и дезинфицировать посуду, раковину, шкафчики на кухне, столы: вдруг инфекция попала и туда. Вскипятили много воды, поливали кипятком столы.

Через час уже сидели на чистой кухне. Все, что можно было облить кипятком, было облито. Все, что можно было продезинфицировать с помощью порошков, сияло чистотой. На плите стояли кастрюли, сверкая очищенными боками, и в них доваривались тарелки, вилки, ножи и ложки. Стиральная машина прокручивала порцию полотенец. Такой чистоты мы давно не видели в своей квартире.

— Знаешь, что я подумала? — сказала Ира. — Поезжай к своему папе за мацой. Давай сделаем вечером пасхальный седер. Наверно, это был нам знак свыше, что надо готовиться к Пасхе. Вот посмотри: сейчас у нас все, как написано в этом листке. Мы вычистили кухню, облили кипятком столы, посуду прокипятили. Ну, прямо как советует этот листок. Поезжай за мацой.

— А что за знак был соседям? Их тоже заливало, они тоже пострадали?

— Ну, у них, наверно, есть свой счет, им это тоже для чего-то нужно. А может, пострадали из-за соседства с нами, кто знает.

Меня не пришлось долго уговаривать. Через несколько минут я уже бежал к остановке трамвая. Папа отдал мне половину своей мацы. Дома я разложил ее на столе. Достал бутылку виноградного сока. Зеленый лук выполнял роль горьких трав. Хрен был из баночки, который продавали в магазине. Обычно с таким хреном ели рыбу. Мяса у нас в доме не было, и мы попросили Соню нарисовать косточку, которую кладут на главное блюдо. Яиц мы тоже не ели — пришлось нарисовать и яйцо.

Потом уложили младших детей спать, уселись за столом на кухне и я, заглядывая в листок, начал рассказывать о том, как мы рабами были у фараона в Египте. Какой хороший листок прислали мне друзья! Там было все, что тогда мне могло понадобиться для проведения праздника. Большого я не мог бы сделать.

Сегодня, вспоминая это происшествие, могу признаться, что все было неправильно. Конечно, виноградный сок был то ли молдавский, то ли болгарский, и никакого знака кашрута на нем не было. Обыкновенный сок. Хрен тоже нужно готовить самим и по-другому, а не покупать в магазине. Может, в него добавили уксус. Лук не

заменит горькие травы. Нужен *марор*, а не лук. Кухню мы тоже убрали не так, как это нужно делать к Песаху. Все было неправильно: мой рассказ далек от текста пасхальной Агады, а сама маца — сомнительной пригодности.

Но это было начало.

Мы все сделали сами.

Знаешь, что я хочу сказать тебе через столько лет? Я благодарен тебе, что ты послала меня к папе за мацой. Ты увидела знак, из которого выросла наша новая жизнь. Мы потом вспоминали этот наш первый седер. После него мы бывали на седере у Йорама, делали седер дома для наших друзей, сами готовили вино из изюма. Однажды у нас даже была на столе бутылка настоящего израильского вина «Кармель». Но тогда все было в первый раз. Наша семья с годами росла. Мы собирали за столом всех. Замужние дочки с детьми всегда приезжали к нам. Стол удлинялся и удлинялся. Каждый год мы проверяли по списку, сколько кур, картошки ушло на прошлый седер. Сколько вина надо, чтобы все могли наполнить свои четыре бокала. У меня сохранились эти списки, написанные твоей рукой. Подробный отчет о том, чего хватило, а что нужно добавить, прикупить, улучшить в следующем году.

А потом что-то изменилось. Именно Песах был тем праздником, который мы провели вместе в больнице после моей аварии. Мне было очень хорошо, когда ты осталась у меня в больнице на два дня. Суббота — и сразу после нее седер. Дома осталось много гостей. Они сами должны были справиться с хозяйством. А мы были вместе.

На следующий год мы опять провели Песах дома. Мне в годовщину аварии испекли пирог в виде перекрестка, на котором меня сбило такси, и поставили на нем маленькую машинку. Мы опять были вместе и принимали всех наших детей.

Мы не знали, что это наш последний Песах вместе в нормальном мире. Без болезни. Еще через год мы опять были дома после твоей операции после больницы. Тебе нельзя было есть мацу. Только маленький кусочек. Да еще размоченный в воде...

### Брит-мила в период развитого социализма

Поезд медленно проехал мимо будок, складов, стоящих составов — и под музыку затормозил около перрона Рижского вокзала. Я всегда любил эти последние минуты в дороге, вид города с изнанки, пригороды, медленное вхождение в новое место, когда город разворачивается перед тобой. Голос по радио обрадовал, что поезд прибыл в столицу нашей родины, город-герой Москву, которая встречала нас серой осенней погодой. Я вышел на перрон, там меня уже ждал Исроэль, московский еврей...

— Как ты себя чувствуешь? Не волнуешься?

— Поехали. Конечно, я не волнуюсь, с чего бы это!

Я сильно волновался, но пока все впереди, есть время и можно не думать о предстоящем. Мы вышли из здания вокзала, пересекли громадную площадь, спустились в метро, проехали несколько остановок, потом взяли такси. Игорь дал какой-то адрес. Это были те районы Москвы, которых я, только гость в этом городе, не знал. Мы вышли из такси около другой станции метро, перешли через дорогу, сели на автобус и, как мне показалось, поехали в обратном направлении.

— Так надо, — сказал мне Исроэль, — на всякий случай. Несколько раз были неприятности от той организации.

Наконец, мы вошли в подъезд дома. Игра в сыщики еще не закончилась.

Постучали в дверь. Из квартиры на нас посмотрели через глазок, потом дверь приоткрылась, и я увидел человека с большой бородой и пронзительными глазами.

— А-а, Исроэль, — сказал он. — Привел нового? Заходите.

Мы протиснулись в прихожую стандартной московской квартиры, где с трудом смогли разминуться с человеком в странном зеленом наряде и нитями цигит, выглядывающими из-под одежды.

Он подошел ко мне.

— Я буду делать вам брит! Можете не волноваться, у меня большой опыт. Только скажите мне, вы это делаете по убеждениям? Для вас важно стать полноценным евреем?

Он еще меня спрашивает, этот странный человек в одежде хирурга с ниточками цигит! В синагоге, когда меня пытаются вызвать к Торе, я отказываюсь, ведь у меня нет брита.

Я ухитрился родиться в начале января 1953 года. Мой первый выход в свет из больницы совпал с появлением в газетах письма бдительной женщины, после которого начался заключительный цикл правления Сталина под названием «дело врачей». В «Правде» опубликовали сообщение об аресте врачей и подробности их заговора: «Подлые шпионы и убийцы под маской профессоров-врачей». Не знаю, читал ли мой папа в те годы по утрам газеты, но он пришел забрать домой своего первенца, не захватив ничего теплого. Мама послала его домой за одеялом, и мне пришлось еще пару часов провести в больнице. Там на полную мощность работал громкоговоритель — радио клеймило позором и требовало возмездия. Когда через несколько дней мой папа привел к нам домой моэля, моя мама непустила

их в дом, и я остался необрезанным до того осеннего дня.

Трудно осуждать людей, которые пережили страшные времена. На станции Рига-товарная уже стояли вагоны для отправки евреев в Сибирь, составляли списки в домоуправлениях для высылки, людей увольняли с работы. Страх тех времен у моей мамы остался на всю жизнь. Когда через несколько лет родился мой брат, папа не предпринимал никаких попыток сделать его полноценным евреем.

— Мама не была согласна, — часто оправдывался он.

После возвращения из Москвы я рассказал ему о своей поездке. Он расплакался, достал бумажник, вытащил из него несколько цветных банкнот с портретом известного человека в кепке, протянул мне и сказал:

— Я хочу, чтобы твоя брит-мила была за мой счет. Тогда я не смог сделать, хоть сейчас приму участие.

Я уже однажды видел, как мой папа плакал. Повод был похожим. У его младшего брата родился сын, и брат сделал ему брит. Папа пришел домой, он был в истерике, стоял в углу комнаты и приговаривал:

— Я своим сыновьям не сделал. А мой брат да, сделал. Я — нет...

В Советском Союзе большинство евреев потерялись и перестали следовать традициям предков. Брит-мила, Шабат, хупа остались в рассказах Шолом-Алейхема. Мой папа еще многое помнил и плакал от огорчения, что у него не хватило сил. А другие уже не понимали, о чем тут плакать.

Летом 1986 года на еврейской даче в Юрмале за столом собралось несколько десятков молодых

евреев. Нашим гостем в тот день был реб Аврум из Москвы. Тот самый, который принимал участие и в моем брите. Он приехал в Юрмалу с женой, в санаторий, ребята его встретили и пригласили на дачу. Он сидел во главе большого стола, патриарх с седой бородой. Участник и инвалид войны, герой еврейской жизни в послевоенной Москве.

— Реб Аврум, — сказал один из сидевших за столом, — а вы мне брит делали, были у меня сандаком.

— И у меня, — добавил второй.

— И у меня тоже!

Только один из участников нашего застолья с гордостью сказал, что ему его брит родители сделали на восьмой день. На него посмотрели с укоризной: нашел, чем гордиться, родители ему сделали брит, а вот мы сами, наперекор родителям, помолчал бы лучше, зачем портить такой праздник. У реб Аврума большая заслуга, все мы его духовные дети. Всем он помог стать евреями, был сандаком, организовывал трапезы после брита, помогал найти квартиру.

В Риге был свой моэль. Раввин Гершон Гуревич делал брит-милу детям. Его часто приглашали в другие города, если родители еще не забыли, какая заповедь лежит на них к восьмому дню от рождения сына.

Рижанин Артур Урицкий сделал обрезание своему первенцу. Жил он в общей квартире, и соседи подали жалобу в милицию. Дело дошло до суда, и перипетии этой истории мне пересказывала Дора, моя коллега. В брите его второго сына я принимал участие. Мне досталась важная роль сандака, держать ребенка на руках в самый ответственный момент. Но взрослым людям в Риге никто брит не делал. Рав Гершон отказы-

вался. Он говорил, что иногда ему приходилось делать, но он это не любит.

Человек, который стоял в узком коридоре московской квартиры и спрашивал про мое отношение к той операции, которую предстояло сделать, был доктор наук, профессор, специалист в области хирургии сердца Дмитрий Лифляндский.

Я нашел интервью с доктором, которое он дал в Израиле: «...С 1972 года я начал делать бритмилу всем желающим, и делал это у них на квартирах до моего отъезда в 1989 году. Примерные подсчеты показали, что я сделал больше двух тысяч обрезаний. Процедура обычно проходила в воскресные дни. В этом были свои сложности, потому что это делалось не в больничных условиях, а в условиях домашних, собирались не в одной квартире, а в разных. Я подобрал соответствующий инструмент, договорился, где это все стерилизовать, достал материал, необходимый для обрезания. Это была работа, которая, в общем-то, вдохновляла, после которой каждый раз я чувствовал себя окрыленным, я делал какое-то святое дело».

Про доктора говорили, что он хорошо знаком с еврейской Москвой, но не всех помнит в лицо.

Боялся ли я предстоящей операции? Очень боялся, в больнице был один раз в детстве, никаких операций до этого у меня не было. Даже уколов мне никогда не делали. Долгие годы эта сторона

жизни была мне незнакома. А тут добровольно под нож. Как может быть не страшно?

Я сделал ошибку, когда согласился пропустить вперед молодого парня. Больше двух часов я мучился, пока мой предшественник возлежал на столе. Ожидание было самым большим страхом. Наконец, он слез с обеденного стола, который превратился в операционный, и я успокоился, только когда сам улегся на нем. Наконец!

Операция прошла очень быстро. Я не почувствовал никаких неприятных ощущений. Потом кто-то из стариков дал Исроэлю денег и послал в магазин за водкой.

— Еще купи винограда, мы его выжмем и сделаем немного сока, чтобы сказать *броху* и дать имена этим евреям!

Накрыли стол, который теперь из операционного превратился в обычный обеденный — хлеб, картошка, соленые огурцы, бутылка водки. Я выбрал себе имя Цви. Моего прадеда звали Цви-Хирш, и второе его имя хотел дать мне папа. Не хватило ему тогда смелости. Мне не нравилось слишком идишское звучание имени Хирш, и я остановился на первой части. Старый еврей с красивой седой бородой встал с бокалом вина в руке и произнес благословение. Так с этого дня я стал Цви.

Будем знакомы! МП

(Продолжение следует)

## ГЛОССАРИЙ

«Талмид хахам» — мудрец Торы (дословно «ученик мудреца»)

Хазаль — акроним значение которого «мудрецы, благословенной памяти». Так называют мудрецов Мишны и Талмуда.

«Шма» («Шма, Исраэль!») — еврейская декларация верности Творцу, читаемая ежедневно утром и вечером, что символизирует принятие евреем на себя «Ярма Небес». Чтение «Шма» — заповедь Торы.

«Амида» («Шмонэ Эсре») — главная молитва в еврейском б-гослужении.

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 «Иерушалми», иногда ставится аббревиатура ИТ. Слово «гемара» («гмара») как имя нарицательное — отрывок в Талмуде, посвященный определенной теме.

«Барайта» («брайта») — записи формулировок устного закона, которые были отброшены при создании корпуса Мишны.

«Танаим» или «танаи» (ед. ч.: «тана») — мудрецы эпохи составления Мишны.

«Амораим» или «амораи» (ед. ч.: «амора») — мудрецы эпохи составления Талмуда.

Савораим — еврейские мудрецы Вавилонии, жившие в VI-VII вв. н.э., после завершения Вавилонского Талмуда, между периодами амораим и гаоним. Они осуществили окончательную редакцию 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.

Габай — староста синагоги. Это же слово может использоваться в отношении сборщика пожертвований.

---

# 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: \_\_\_\_\_ Е-mail: \_\_\_\_\_

ЕСЛИ ВЫ ХОТИТЕ ПОДПИСАТЬСЯ НА ЖУРНАЛ,  
ЗАПОЛНИТЕ КАРТОЧКУ ПОДПИСКИ,  
ФОТОГРАФИРУЙТЕ И ПРИШЛИТЕ ПО АДРЕСУ:  
[gavriel.feldman@gmail.com](mailto:gavriel.feldman@gmail.com)

НАШ РАСПРОСТРАНТЕЛЬ С ВАМИ СВЯЖЕТСЯ

# МИР ТОРЫ

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЙ ЕВРЕЙСКИЙ ЖУРНАЛ



ВЫХОДИТ С 2004 ГОДА

 @mir\_tory

 /MirTory

 /public61798341

 /blog/mirtory

[mirtory.com](http://mirtory.com)  
[мирторы.рф](http://мирторы.рф)

ПОМОЩЬ ИЗДАНИЮ:

WebMoney 

Платежи в рублях: R298686173631  
Платежи в долларах: Z446904802656

Яндекс  
ДЕНЬГИ 

ЯНДЕКС. ДЕНЬГИ: 410011414212894

Владельцы устройств  
под управлением  
Android OS и iOS  
теперь могут  
читать журнал  
через приложение



 Google play

